

الإحياء

دورية علمية جامعية محكمة، تصدرها
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1 الجزائر

ر.د.م.د: 1120 - 4350
ر.د.م.د.ا: 2588 - 2406

مجلد: 24- الجزء 2 - العدد 35
ربيع الأول 1446هـ - سبتمبر 2024م

الإحياء

مجلة علمية جامعية محكمة دولية

تصدرها كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1) الحاج لخضر - الجزائر

المجلد: 24 - الجزء 2- العدد التسلسلي: 35

ربيع الأول 1446هـ / سبتمبر 2024م



عنوان المراسلات

مجلة الإحياء

كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1)، الجزائر

الهاتف: 00213 33 25 33 96

الفاكس: 00213 33 25 33 95

رابط صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

<http://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/92>

الرابط المخصص لإرسال المقالات إلى المجلة هو:

<http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92>

قواعد وشروط النشر في مجلة "الإحياء"

- 1- تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأكاديمية المحققة لشروط وقواعد البحث العلمي المتعارفة.
- 2- أن لا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم لأي جهة أخرى للنشر، وأن يتناول قضية من القضايا التي تدخل ضمن اهتمامات المجلة وتخصصاتها العلمية.
- 3- أن لا يكون البحث مستلا من رسالة أكاديمية (ماستر أو ماجستير أو دكتوراه).
- 4- ينبغي أن لا يزيد البحث على ثلاثين صفحة وأن لا يقل عن عشر صفحات حجم (A4).
- 5- ترسل البحوث والمقالات العلمية - حصريا - على موقع المجلة في منصة المجلات العلمية الجزائرية، ضمن قالب الملف النموذجي للمجلة المتوفر في الموقع، وفق برنامج Word بخط Times New Roman حجم 14 بالنسبة للمتن و12 بالنسبة للهوامش.
- 6- أن يتضمن البحث ملخصاً بالعربية وآخر بالإنجليزية، مع الكلمات المفتاحية باللغتين كذلك.
- 7- أن يتضمن ملخص السيرة الذاتية للمؤلف: الاسم واللقب، الرتبة العلمية، مؤسسة العمل أو الدراسة، المنشورات العلمية، رقم الهاتف.
- 8- تخضع البحوث المرسله إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتعلم إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة الخبرة.
- 9- لهيئة التحرير حق الفحص الأولي للبحوث وتقرير أهليتها للتحكيم أو رفضها، كما تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض العبارات التي لا تتناسب مع أسلوب النشر.
- 10- ترتب البحوث في كل عدد، وفق اعتبارات فنية، لا علاقة لها باسم الباحث أو رتبته العلمية.
- 11- ترسل البحوث والمقالات - حصريا - على رابط المجلة في البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

<http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92>

وللاتصال بالمجلة رقم الهاتف: (+213) 33 25 33 96

رقم الفاكس: (+213 33 25 33 95)

البريد الإلكتروني للمراسلة: elihyaarevue@gmail.com

الإحياء

المدير الشرفي للمجلة:
أ.د. عبد السلام ضيف
مدير جامعة باتنة 1

هيئة التحرير

مدير المجلة

أ.د/ منصور كافي
عميد كلية العلوم الإسلامية

رئيس التحرير

أ.د/ نورة بن حسن

السكرتارية

ليندة محلي

رت.م.د: 1112 - 4350

رت.م.د.إ: 2588 - 2406

رقم الإيداع في المكتبة الوطنية الجزائرية:

1998 - 1269

المحررون المساعدون

- عبد الحلیم قابة halim.gaba@gmail.com جامعة أم القرى - مكة
عبد المجید بیرم birem61@yahoo.fr جامعة أم القرى - مكة المكرمة
عبد الحق حمیش hamichemail@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر
عبد العزیز دخان adakhan@sharjah.ac.ae جامعة الشارقة - الإمارات
رشید كهوس rachid1433@yahoo.com جامعة عبد المالك السعدي - المغرب
رحیمة عیسانی rahimaaisani73@gmail.com جامعة العين - الإمارات
عبد القادر بخوش bekhouché@qu.edu.qa جامعة قطر
حمید آیت أولحیان hamidaitoulahyane@gmail.com وزارة التربية - المغرب
هشام یسری محمد العربی elkhallal@hotmail.com جامعة نجران - السعودية
أحمد عیساوی d.aisawi.ahmed@gmail.com جامعة باتنة 1
حاتم باي hattim.bey@gmail.com جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
عبد الکریم حامدی Abdelkrim_2007@yahoo.fr جامعة باتنة 1
بدر الדיن زواقة zaouaga@yahoo.com جامعة باتنة 1
عبد الرزاق بلعقروز abderrezak19@yahoo.fr جامعة سطيف 1
عائشة غرابلي gherabli.aicha@gmail.com جامعة باتنة 1
عبد القادر بن حرزالله kharzallah@yahoo.fr جامعة باتنة 1
هلايلي حنفي hanifi_andalous@yahoo.fr جامعة سيدي بلعباس
وسيلة خلفي khelfi66@yahoo.fr جامعة الجزائر 1

الصفحة	الموضوع
7	- افتتاحية العدد أ.د/ نورة بن حسن - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
9	- صُوْرُ التأثير الإعلامي والتقريب لبرامج القرآن وعلومه أ.د/ عبد الكريم حامدي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
27	- مظاهر الإعجاز البياني في السياق القرآني (سورة الهمزة نموذجاً) نور الهدى غرنو - د/ سامية دبيي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
34	- المُعَرَّبُ في الحديث النبوي: دراسة موضوعية في الصحيحين مدني سيبي - أ.د/ محمد مغراوي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1
61	- أسباب وصف الحاكم بالنسائل في كتابه (المستدرک علی الصحيحين) ذكري منصور - أ.د/ عائشة غرابلي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
85	- التحقيق في زيادة "فرايته (يُحرِّكها) يدعو بها - أي السبابة -" طارق ميهوبي - د/ سامية دردوري - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
101	- سؤال الارتفاق الكوني والبيني من المنظور العقدي عند النجار فاطمة طير - د/ مهدي لخضر بناصر - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان
115	- تحديات الخطاب الديني المعاصر: دراسة في ظاهرتي الإلحاد والتكفير (خطط المواجهة وسبل العلاج) د/ علي بن العجمي العشي - كلية الشريعة - جامعة قطر د/ سعاد الرياحي - جامعة الزيتونة - تونس
133	- أصالة المشروع الحدائطي لطفه عبد الرحمن د/ وسيلة أمزيان - كلية العلوم الإسلامية - جامعة بن يوسف بن خدة - الجزائر 1
149	- دور الأوقاف العثمانية في الدعوة (جماعة النور أنموذجاً) أ.د/ علي خضرة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي
159	- إعمال العرف في الفتوى عند الإمام الشاطبي د/ أحمد بن عبد الله بن محمد الشعبي - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الملك فيصل - السعودية
173	- مقاصد الشريعة بين التهوين والتهويل دراسة تأصيلية نقدية د/ أيمن حمزة عبد الحميد إبراهيم - كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة نجران، المملكة العربية السعودية
199	- مقاصد التقعيد الذرائعي للفقه المالي عند المالكية خديجة سماعيل - د/ سميرة خزار - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
215	- مشروعية الخلع وأثره على استقرار الحياة الأسرية ... د/ علاوة بوشوشة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
235	- القرارات الدولية وانعكاساتها على قضايا الأسرة المسلمة د/ عبد اللطيف بعجي - عبد الرحمن بلعالم - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
255	- دعم المشاريع الصغرى لخريجي الجامعات - دراسة التجربة التونسية..... د/ صوراية بوريدح - كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - جامعة جيجل
267	- تعدد المعنى في التركيب الواحد في اللغة وفي التعبير القرآني د/ الحسين بركات - جامعة محمد بوضياف - المسيلة

- 277 - أسلوب التكرار وأثره في دلالة الخطاب القرآني
زينب عقون - د/ سعيد خنيش - جامعة عبد الرحمان ميرة - بجاية
- 291 - البنية اللغوية والتركيبيّة في المثل الشعبي الجزائري
فاتح عياد - جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة
- 305 - أنواع وتسميات علم الحساب في التقليد الرياضي العربي
د/ وسيلة غرابية - كلية العلوم - جامعة الدكتور يحيى فارس - المدية
- 321 - التشكيل النصّي في رسالة: "الصّاهل والشاحج" لأبي العلاء المعريّ 449هـ
د/ عمر عروي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 333 - صراع الهوية وتمثّلات تهجين الذات في رواية الطّرحان: دراسة في النقد الثقافي
عبد المجيد جاعة - د/ إبراهيم بن طيبة - جامعة الجبلاي بونعامة - خميس مليانة
- 345 - أثر الفلسفات التنويرية في بعث تاريخية ونقد الأديان - دراسة تأسيسية نقدية لمشروع العلمانية العالمية
د/ مصطفى بلعباس - جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان
- 365 - الرّاهن في بينتيّه الفكرية والفلسفية: النّخبة العربية والرّاهن الاجتماعي والسياسي
الجودي بوفروك - جامعة عبد الرحمان ميرة - بجاية
- 377 - دعم غير المسلمين للقضايا العادلة بين صدر الإسلام (609م/622م) والقضية الفلسطينية (2023م/2024م)
عبد الله باهي - جهاد زروال - أ.د/ جمال بن دعاس - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 391 - تطوّر العلاقة بين الخلفاء المرّوانيين وولاية عهدهم (64 هـ - 132هـ/684م - 750م)
علي بلدي - د عاشور منصورية - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 401 - طوبونيميا المواقع الدفاعية في الأندلس
د/ حاج سليم سعد - جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي
- 411 - دور سكان بلاد الشام في النشاط التجسسي خلال عصر الحروب الصليبية القرون (5-7 هـ / 11-13 م)
حياة بهلول - أ.د/ كمال بن مارس - كلية العلوم الإنسانية - جامعة 8 ماي 45 - قالمة
- 431 - التأثيرات اللغوية للهجرات الهلالية على المغرب الأوسط خلال العهد الحمادي.....
أحلام لغريب - أ.د/ عبد القني حروز - جامعة محمد بوضياف - المسيلة
- 441 - المناهج التربوية والتعليمية عند الموحدين في الغرب الإسلامي
أحمد رمز الدين بهلول - أ.د/ شهر الدين قالمة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 461 - المرأة والصنّاع في المغرب الأوسط ق 2-9هـ/8-15م
د/ نوال بزة - أ.د/ علي عشي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 473 - مسجد سيدي عون العتيق في واد سوف ودوره الديني والاجتماعي (1934-1962)
د/ سفيان صغيري - كلية العلوم الشرعية - جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي
- The Reality of Detecting and Caring for Gifted Children in Algeria 491
Pr/ Amel BOUROUBA – Pr/ Rezki KETTAF
Mohamed Lamine Debaghine - University Setif
- The effectiveness of cultural values in shaping the organizational.... 505
Dr/ Imane ARABDJJI - Yahia Fares University of Medea
- Effets pragmatiques de la répétition de l'interrogation... 519
Doctorante: Assia BOUSSAD - Université Batna 2

افتتاحية العدد الأستاذة الدكتورة نورة بن حسن

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وآله وصحبه وسلم

أما بعد؛ فوفاء لمسارها في النشر العلمي الحافل بالإصدارات خدمة للبحث وتجويده، ومرافقة لطلبة الدكتوراه والأساتذة الباحثين، فإنه يسعدنا أن نُشَيِّفُ أَسْمَاعَ القراء قاطبة بخبر صدور مجلة "الإحياء" التابعة لكلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، الجزائر، من السنة الجامعية (2024-2025م) في عددها التسلسلي الخامس والثلاثين (35)، الذي يندرج ضمن الجزء الثاني (2) من المجلد الرابع والعشرين (24)، وذلك بمعونة الله تعالى وتوفيقه، ثم بفضل العمل الدؤوب وتضافر الجهود.

وقد حفل هذا العدد الجديد بأربعة وثلاثين مقالا، وفدت إليه من جامعات دولية عربية وأخرى وطنية، تتوزع على تخصصات شتى، تغطي مجالات النشر في المجلة؛ انطلاقا من العلوم الشرعية إلى دراسات اقتصادية وقانونية ذات تماس بها، ودراسات تعالج قضايا لغوية وأدبية ودراسات تستنطق الزوايا التاريخية لقراءة الحاضر والاسترشاد بها في صناعة المستقبل. وتتقدمها تلك التي تسلط الضوء على الظلم والانتهاك الذي تتعرض له أرض الرباط غزّة العزّة على يد الصهاينة. وقد تنوع لسان تلك الأبحاث بين العربية التي تُمثل هوية الجزائر، والانجليزية والفرنسية.

وكما تسهر المجلة على تلبية تطلعات الباحثين إلى النشر، فإنّها تتشوّف بلوغ الريادة في الجودة والتصنيف بفضل الإسهامات النوعية، التي من شأنها أن تُعزز مكانة مجلة "الإحياء" في الأوساط العلمية والمؤسسات الأكاديمية. ولهذا تتوسل بالأصالة في انتخاب الموضوعات والجديّة في البحث والعمق في التناول، والتنقيب خارج المألوف المُنمّط المستهلك قدر الإمكان. وترحب

بكل ما من شأنه أن يضمن لها، فضلا عن استمرارية الإصدار، القدرة على الاكتساح وسعة الانتشار، وفاعلية المقروئية وطنيا ودوليا.

ومن الاعتراف بالفضل لأهله، إسداء آيات الشكر والامتنان لكل رُعاة المجلة من مديرها الشرفي إلى مدير المجلة ومحرّريها ومستشاريها ومراجعيها الذين يُوفون بالتزامهم الأدبي إزاء المجلة، متبرعين بجزء من وقتهم لتحكيم المقالات وانتخال أجودها، دون أن أنسى الأمانة المنسقة التقنية لهذا العدد، بل ولكل من شقّ أمام "الإحياء" طريق الإنشاء والانبلاج ومواكبة سيرورتها إلى أن شارفت بلوغ الأشد.

ومسك الختام: أسأل العليّ القدير أن تظل مجلتنا الغراء "الإحياء" روضة من رياض العلم، ترتع فيها العقول فتنتفق وتُزهر المعارف وتُعدّ الطريق أمام الباحثين، وتستهيوي النُخب العلمية من أجل الاستدراك والنقد البناء والتجديد والتطوير.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

صُورُ التَأثيرِ الإِعلاميِّ والتَّقريبِ لبرامجِ القرآنِ وعلومه Methods of media influence and approximation of Quran programs and its sciences

أ.د/ عبد الكريم حامدي

Abdelkrim HAMDI

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة

abdelkarim.hamdi@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/02 تاريخ القبول: 2024/06/12

الملخص:

يتناول هذا البحث، صُورُ التَأثيرِ الإِعلاميِّ والتَّقريبِ لبرامجِ القرآنِ وعلومه. والإعلامُ هو نقل المعلومات والأخبار وإذاعتها ونشرهما بغرض تبليغهما للناس سواء بالوسائل التقليدية من بريد، وكتاب، وصحافة، أو بالوسائل الحديثة كالمذياع والتلفزيون. وللإعلام وظائف عديدة أهمها: الوظيفة الإخبارية، والتعليمية، والتنقيفية، والتربوية. وللإعلام دور متميز في نشر القرآن وعلومه، وقد تعددت وسائل تبليغه، فكان التبليغ أول مرة عند نزوله على النبي ﷺ بواسطة أمين الوحي جبريل ﷺ، ثم بلغه الرسول ﷺ للناس بالتلقين مشافهة، ثم اتخذ قراء أرسلهم إلى المدن والأقاليم يبليغونه، فانتشر القرآن عن طريق الرواية والتلقين. وفي عصر الصحابة ﷺ جُمع القرآن ونُسخ في المصاحف، وأُرسل إلى مختلف الأمصار مع القراء، فانتشر القرآن شرقا وغربا. وفي عصر التابعين ومن بعدهم زادت عناية المسلمين بالقرآن حفظا، ورواية، وتلقينا، وتلاوة، ونشرا وتبليغا، فعم نورُه الأفاق. وانتشرت كتابة المصاحف وضبط آيات القرآن، وتدوين علوم القرآن، وأنشئت جوامع القرآن والكتاتيب لتدريس القرآن وعلومه ونشره وتبليغه، ثم انتشرت طباعة المصاحف، وتواصلت العناية بالقرآن حتى العصر الحديث حيث ظهر التلفزيون والمذياع، فكان لهما الأثر البالغ في نشر القرآن وتقريبه من جماهير الناس، ويبقى التأثير الإعلامي لبرامج علوم القرآن في التلفزيون والمذياع مرهونا بمدى كفاءة وقدرات القائمين عليهما، مما يستدعي التأهيل المهني والوظيفي لتحقيق النتائج والأهداف.

الكلمات المفتاحية: الصّورة؛ الإعلام؛ التقريب؛ التأثير؛ القرآن.

Abstract:

This research discusses the impact and media approximation of Quranic programs and their sciences. Media involves conveying information and news through various traditional means such as print, books, and newspapers, as well as modern means like radio and television. Media serves several functions including informational, educational, awareness-raising, and educational purposes. Media plays a significant role in spreading the Quran and its sciences, using various methods such as recitation, teaching, and dissemination.

The Quran was initially transmitted orally and then compiled into manuscripts during the time of the Prophet Muhammad's companions, and later distributed widely. Throughout history, Muslims have shown increasing interest in memorizing, reciting, transmitting, and disseminating the Quran. This led to the establishment of Quranic schools and institutions for teaching and spreading the Quran and its sciences.

With the advent of television and radio, the media has had a significant impact on disseminating the Quran to a wider audience. The effectiveness of Quranic programs on television and radio depends on the competence and capabilities of those involved, requiring professional and vocational qualifications to achieve results and objectives.

Keywords: Image; Media; Approximation; Impact; Quran.

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل القرآن تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على خاتم النبيين وإمام المرسلين، وصحابته الغر الميامين، ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد: فإن من نعم الله تعالى أن أنزل القرآن الكريم خاتمة للكتب، وذكرنا للعالمين، يتلى آناء الليل وأطراف النهار، بياناً، وهدى، وموعظة، وشفاء لما في الصدور، وقد حث الإسلام على العناية بالقرآن تلاوة، وحفظاً، تعلماً، وتعليماً، وتدريساً؛ لما في ذلك من خيري الدنيا والآخرة، فنشأت لذلك حلق القرآن في المساجد والمدارس ودور العلم، تنتشر نوره وهُدايه. وتطوّرت وارتقت بالقرآن إلى أن تخصصت له المعاهد والكليات في الجامعات، فزاد إقبال الناس على القرآن وعلومه، وتخرّج الكثير من المتخصصين في حفظ القرآن وتلاوته، ولغته، وبلاغته، وفقهه، وسائر علومه. واستمرت العناية بالقرآن من خلال التأليف والنشر، إلى أن بزغ فجر الإعلام الحديث الذي فتح آفاقاً أرحب ومجالات أوسع لخدمة القرآن ونشر علومه، فتنافست قنوات الإعلام المرئية والمسموعة في التلاوة، والتفسير، والبيان لمختلف علومه ومعارفه، بأسلوب شيق ومؤثر، اجتمعت فيه الصورة والصوت والحركة واللون، وغير ذلك من صور التأثير الإعلامي؛ من أجل تقريب معانيه إلى الأفهام والأذهان.

التعريف بالموضوع: ممّا سبق نشأت فكرة هذا المقال في بيان أثر المستجدات العلمية الخاصة بالإعلام في التعريف بالقرآن ونشر علومه ومعارفه، فكان عنوان المقال: صُورُ التأثير الإعلامي والتّقريب لبرامج القرآن وعلومه.

الإشكالية: تتمحور إشكالية البحث في التساؤل الآتي: ما هي صُورُ التأثير والتّقريب لبرامج القرآن وعلومه في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة؟ وكيف يمكن تطوير أدائها لصناعة جمهور يتجاوب معها بفعالية أكثر؟

أهمية الدراسة: تتجلى أهمية هذه الدراسة في النقاط الآتية:

- أهمية القرآن الكريم في التشريع والتربية والتزكية.
- أهمية خدمة القرآن وتعليمه وبيانه للناس.
- أهمية الطرق والوسائل المتعددة في نشر القرآن.
- أهمية الإعلام المرئي والمسموع في تقريب القرآن من الناس.

الدراسات السابقة: هناك دراسات عامة في أثر الإعلام في التعليم عامة، ودراسات في دور القنوات الفضائية الدينية عموماً، وهي مذكورة في قائمة المراجع، غير أنه لا توجد دراسة تناولت الموضوع بالتفصيل المذكور في هذا المقال.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف أهمها:

- بيان صور تأثير الإعلام المرئي في نشر القرآن للجمهور
- بيان صور تأثير الإعلام المرئي في تقريب القرآن من الجمهور
- بيان تأثير الفضائيات القرآنية في المشاهد الجزائري.

خطة البحث: قسمت الخطة إلى ثلاثة مطالب تتضمن أحد عشر فرعاً كالاتي:

المطلب الأول: مدخل إلى مفهوم الإعلام وعلاقته بالاتصال وأهم وظائفه، وفيه أتحدث في أربعة فروع عن مفهوم الإعلام في اللغة والاصطلاح، ومفهوم الاتصال في اللغة والاصطلاح، وعلاقة الإعلام بالاتصال، وأهم وظائف الإعلام.

المطلب الثاني: صور التأثير الإعلامي في برامج القرآن وعلومه، وفيه أتحدث في أربعة فروع عن خصائص الإعلام المرئي والمسموع، ووظائف الإعلام المرئي والمسموع، وصور الإعلام المؤثرة في تقريب القرآن وعلومه، وأثر فضائيات القرآن في المشاهد الجزائري.

المطلب الثالث: صور التقريب الإعلامي لبرامج القرآن وعلومه، وفيه أتحدث في ثلاثة فروع عن أهداف تقريب القرآن في وسائل الإعلام، والصور المقربة لبرامج القرآن وعلومه، والعوامل المؤثرة في تقريب القرآن وعلومه.

وختمت البحث بمجموعة من النتائج والتوصيات

المطلب الأول: مدخل إلى مفهوم الإعلام وعلاقته بالاتصال وأهم وظائفه

في هذا المبحث سنتعرف على أهم المصطلحات والمفاهيم المتعلقة بالبحث؛ لتكون تمهيداً مناسباً للدخول في الموضوع، كمفهوم الإعلام، وعلاقته بالاتصال، وأهم وظائفه في نقل المعلومة والأخبار، وفي التعليم والتدريس والتثقيف عامة، وفي علوم القرآن خاصة.

الفرع الأول: مفهوم الإعلام في اللغة والاصطلاح

أ- الإعلام في اللغة

يأتي الإعلام في اللغة بمعنى الإخبار⁽¹⁾، والتعريف، والإبلاغ والإيصال، وهو مشتق من أعلم يعلم إعلماً، أي أخبر، يقال: أعلمه بالأمر، أي أخبره به وعرفه إياه⁽²⁾، وقص الخبر، أي أعلمه⁽³⁾، وعرفه الأمر، أي أعلمه إياه⁽⁴⁾، واستعلم لي خبر فلان، وأعلمني حتى أعلمه، واستعلمني الخبر فأعلمته إياه⁽⁵⁾. والخبر: النبأ، جمع أخبار، وأخبره أنباء ما عنده، والخبر: العلم بالشيء⁽⁶⁾. وبلغ المكان بلوغاً: وصل إليه أو شارف عليه... وأمر الله بالبعث، أي نافذ يبلغ أين أريد به⁽⁷⁾، والإبلاغ: الإيصال وكذلك التبليغ⁽⁸⁾. فالإعلام يأتي في اللغة للدلالة على عدة معاني متقاربة، هي: الإخبار، والتعريف، والإبلاغ، والإيصال.

ب- الإعلام في الاصطلاح

عُرف الإعلام بتعاريف متعددة، فهو "تحصيل العلم وإحداثه عند المخاطب جاهلاً بالعلم به؛ ليتحقق إحداث العلم عنده وتحصيله لديه"⁽⁹⁾، وهو "نقل المعلومات والحاجات والمشاعر والمعرفة والتجارب بشكل شفوي أو باستخدام وسائل أخرى بغرض الإقناع أو التأثير على السلوك"⁽¹⁰⁾ وهو "نشر الأخبار والمعلومات والآراء على الجماهير"⁽¹¹⁾، وهو "نشر بواسطة الإذاعة أو التليفزيون أو الصحافة"⁽¹²⁾، ووزارة الإعلام: "هي الوزارة المسؤولة عن إعلام الدولة، أي المعلومات التي ترغب الدولة في نشرها بالصحف والمجلات والتلفاز والإذاعة"⁽¹³⁾.

من هذه التعاريف المتقاربة في المعنى يمكن تعريف الإعلام بأنه: "نقل المعلومات والأخبار وإذاعتها ونشرها بغرض تبليغها للناس سواء مباشرة أو بوسائل معينة، كالرسائل البريدية، والسفراء، والكتب، والمجلات، والصحف، وأجهزة الإعلام الحديثة من تلفاز ومذياع".

ج- الفرق بين الإعلام والإخبار:

فرّقوا بين الإعلام والإخبار بأنه يشترط الصدق في الإعلام دون الإخبار؛ لأنّ الإخبار يقع على الكذب كما يقع على الصدق، قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ﴾ [الحجرات: 6]، كما فرّقوا بين الإعلام والتّعليم بأنّ الإعلام يختصّ بما إذا كان بإخبار سريع، والتّعليم بما يكون بتكرير وتكثير حتى يحصل منه أثر في نفس المتعلّم⁽¹⁴⁾.

لفرع الثاني: مفهوم الاتصال في اللغة والاصطلاح**أ- الاتصال في اللغة**

الاتصال: مشتقّ من وصل الشّيء بالشّيء وصلًا وصلّة، بالكسر والضّم، ووصله: لأمه، ووصل الشّيء وإليه وصولًا، ووصلة وصلّة: بلغه وانتهى إليه⁽¹⁵⁾. ووصل الشّيء إلى الشّيء وصولًا، وتوصل إليه، انتهى إليه وبلغه... ووصله إليه وأوصله، أنهاه إليه وأبلغه إياه... وأوصله غيره ووصل، بمعنى اتّصل... وفي التّنزيل العزيز: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [النساء: 89-90]، أي يتصلون، والمعنى: "اقتلوهم ولا تتخذوا منهم أولياء إلا من اتصل بقوم بينكم وبينهم ميثاق واعتزوا إليهم"⁽¹⁶⁾.

فالاتصال معناه في اللّغة بلوغ الشّيء والانتهاؤ إليه، وإيصال الخبر معناه إبلاغه، وهكذا نرى تقارب المعنى اللغوي بين الإعلام والاتّصال، فيكون معنى الاتصال في اللّغة: الإخبار والتّبلغ والإيصال للمعلومة والخبر.

ب- الاتصال في الاصطلاح

الاتصال: "مصدر اتّصل، جمع اتّصالات، أي أجرى اتّصالًا، بمعنى حادث شخصًا هاتفيا كالاتصال بالسمّع، أي عن طريق الأذن، وكالاتّصال المباشر، أي دون واسطة"⁽¹⁷⁾، والاتصال: "العملية التي يتم بها نقل المعلومات والأفكار- الرّسالة الاتصالية- من شخص أو جماعة- مرسل- إلى شخص أو جماعة- مستقبل- عن طريق معيّن - قناة اتصالية- بهدف تحقيق أغراض معيّنّة"⁽¹⁸⁾، والاتصال: "نقل المعلومات بين نقطتين أو أكثر عبر الأسلاك، أو عبر قناة اتصالات"⁽¹⁹⁾، ووسائل الاتّصال: "هي الوسائل التي يتمّ بها الاتصال بين الأفراد، وأهمها: المكاتبات، والنّشرات، والإذاعة، والتلفزيون"⁽²⁰⁾. من خلال هذه التعاريف نلاحظ اتفاقها في المعنى، فالاتصال معناه "نقل للمعلومات والأخبار والأحداث من جهة إلى أخرى، أو بين طرفين، بواسطة وسائل معيّنّة، كالرسائل، والهاتف، والإذاعة، والتلفزيون، وغيرها".

الفرع الثالث: علاقة الإعلام بالاتصال

من خلال تعريف الإعلام والاتّصال، نلاحظ العلاقة التّكاملية والوظيفية بينهما، فالإعلام الذي هو الإخبار والتّبلغ يتوقّف على الاتّصال؛ من أجل توصيل الرّسالة الإعلامية والإخبارية، فلا يتحقّق الإعلام إلا بالاتّصال، كما أن وظيفة الاتّصال والغاية منه هي الإعلام والإخبار والتّبلغ.

الفرع الرابع: أهم وظائف الإعلام

للإعلام وظائف عديدة أهمها:

أ- الوظيفة الإخبارية: يعمل الإعلام على نقل الأخبار وما يقع من أحداث عبر العالم، وتبليغها للناس عبر وسائل الإعلام المختلفة، فلا يجد الإنسان حرجًا ولا عنتًا في الوصول إلى المعلومة والخبر بأسرع وقت أينما وجدت.

ب- **الوظيفة التعليمية:** من مهام الإعلام في العصر الحديث تعليم الناس ما يحتاجون إليه في مختلف العلوم، من خلال نشر المعارف العامة التي تسهم في رفع الجهل، وبتث الوعي لدى عموم الناس، أو تعليم الخواص من طلبة العلم، بتقديم دروس تثبت بواسطة الإذاعة أو التلفزيون، أو تنشر عبر الصحف، ولهذه الدروس فوائد كثيرة في تقوية المعارف العلمية، خاصة للفئات المحرومة من التمدرس، أو ذات الدخل الضعيف العاجزة عن دفع مصاريف دروس الدعم.

ج- **الوظيفة التنقيفية:** يضطلع الإعلام بمهمة النهوض الثقافي للمجتمع، بربطه بقيمه وعاداته وتقاليده، وتنمية الحس الثقافي بين أفرادها، من خلال التعريف بالتراث الثقافي، والإرث الحضاري، والمنظومة الثقافية عبر العصور، ونقل ذلك من جيل إلى آخر.

د- **الوظيفة التربوية:** يسهم الإعلام في الإرشاد والتوجيه التربوي، والحفاظ على القيم الخلقية للمجتمع، بالتعريف بها، والدعوة إليها، والترغيب في التمسك بها، وبناء الشخصية المسلمة وفق تعاليم الإسلام وأخلاقه، وتحصين الفئات الاجتماعية من الانحراف والانغماس في الفساد.

هذا وللإعلام وظائف أخرى، كالتنمية، والترفيه، والإعلان، وغيرها⁽²¹⁾، والذي يتعلّق بموضوع البحث هو الدور التعليمي للإعلام وأثره في رفع الجهل، ونشر المعارف، واكتساب وتقوية المهارات الفكرية⁽²²⁾، وتطوير القدرات والخبرات العلمية⁽²³⁾؛ للتكيف مع مقتضيات العصر، والاستجابة للظروف الوظيفية المستجدة مع الزمان والمكان، وإن كانت هذه وظيفة الإعلام عموماً، فإنها من أهم وظائف الإعلام الإسلامي خصوصاً؛ إذ يرمي في المقام الأول إلى السمو بعقول الناس ووجدانهم وسلوكهم، ونشر العلوم النافعة⁽²⁴⁾، والمعارف والمفاهيم المستوحاة من القرآن والسنة كما يهدف الاتصال إلى نقل المعارف والمعلومات والعلوم والتراث من جيل إلى آخر⁽²⁵⁾، فيتحقق بذلك التواصل العلمي والمعرفي بين الأجيال. وقد كان للإعلام دور هام في نشر القرآن وعلومه عبر العصور، حيث بلغ الآفاق شرقاً وغرباً، كما سيبيّن في المبحث الموالي.

المطلب الثاني: صور التأثير الإعلامي في تقريب القرآن وعلومه

من المعلوم أنّ القرآن انتشر في الآفاق، منذ البعثة النبوية إلى اليوم بوسائل إعلامية كان لها الفضل في تبليغه وإيصاله إلى أطراف المعمورة، كالرواية، والتلقين، والإقراء، ونسخ المصحف⁽²⁶⁾، وطباعتها، وبعثات القراء، وجوامع القرآن، والرابطات، والكتاتيب⁽²⁷⁾، والمعاهد والجامعات. أمّا في العصر الحديث فقد ظهرت وسائل إعلامية جديدة، لم يعرفها السابقون، احتلت مكان الصدارة في التنقيف والتعليم، واستقطبت الناس عموماً والطلبة خصوصاً، نظراً لما تنفرد به من خصائص وميزات، وهي وسائل الإعلام المرئي والمسموع، التي كان لها الأثر البالغ في التعريف بالقرآن وعلومه، وإيصال صوته للعالمين.

الفرع الأول: خصائص الإعلام المرئي والمسموع - الإذاعة والتلفزيون-

أ- **خصائص الإعلام المسموع - الإذاعة:** تمتاز الإذاعة بميزات جعلتها أكثر فاعلية في التأثير الإعلامي، ومن هذه الخصائص⁽²⁸⁾:

- انتشارها الواسع بين الناس نظراً لانخفاض سعرها.
- اتساع نطاق الإرسال الإذاعي، مما يجعل برامجها مستمرة في كلّ الأوقات.
- إمكانية متابعة برامجها التعليمية والتنقيفية في أيّ مكان، في البيت، وفي المكتب، وفي السيارة، وغيرها.

ب- خصائص الإعلام المرئي - التلفاز:- ينفرد التلفزيون عن المذياع بمجموعة من الخصائص تجعله أكثر فعالية عند الجمهور:

- خاصية الصورة المرئية الجذابة التي تصوّر الحدث والخبر.
- خاصية الجاذبية للسمع والبصر معا.
- خاصية الحركة التي تجعل الحدث واقعا ملموسا.
- خاصية الإقناع فيما يقدمه من أخبار وأحداث بالصوت والصورة⁽²⁹⁾.
- مشاهد التلفزيون يندمج تماما في المشاهدة؛ لأن مضمون التلفزيون محدد، وليس مضمونا مجردا، فالمتفرج على التلفزيون يشاهد ويسمع، بينما المستمع إلى الراديو يتيح الفرصة للخيال والتصور.
- التلفزيون أكثر قوة؛ لأنه يجذب المشاهدين وقتا أطول، ويحتاج إلى انتباه أكثر⁽³⁰⁾.
- التلفزيون جهاز عائلي أو أسري، يجمع الأفراد والأسر، ويدخل البيوت في أي وقت⁽³¹⁾.

ج- الخصائص المشتركة بين الإعلام المرئي والمسموع: يتميز الإعلام المرئي والمسموع بعدة ميزات تجعله فعّالا ومؤثرا في الجمهور، ومن هذه الميزات:

- الإسهام بدور فعّال في التنقيف والتعليم.
- القدرة على التوصل السريع والسهل للأفكار والمعلومات.
- القدرة على تمكين ملايين الناس من الاستماع والانتفاع في وقت واحد.
- لا يكف المشاهدين جهدا كبيرا، أو وقتا طويلا في الوصول إلى المعلومات.
- إمكانية المشاهدين من الوصول إلى المعلومات والأفكار والبرامج المرغوب في تعلمها بحرية كاملة، ومن غير وساطة أية جهة كانت.
- للمشاهد والمستمع في الإعلام المرئي والمسموع حرية اختيار البرنامج الذي يرغب فيه.
- يتميز الإعلام المرئي والمسموع بأنه إعلام جماهيري، ذو رسالة إعلامية عامة⁽³²⁾.
- إمكانية المشاركة في البرامج المرئية والمسموعة عن طريق وسائل الاتصال المتاحة، كالهاتف، والفاكس، والبريد الإلكتروني، وذلك مما يتيح للمشاركين السؤال، والجواب، وطرح ما يتعلّق بالدروس.
- التنوّع الكبير في البرامج المعروضة، مما يسمح للمشاهدين باختيار ما يرغبون فيه من دروس تعليمية وتربوية وتنقيفية⁽³³⁾.

الفرع الثاني: وظائف الإعلام المرئي والمسموع:

أ- البلاغ: من وظائف الإعلام في المجتمع الإسلامي، الاطلاع بمهام تبليغ الدين، وبيانه للعالمين، ويأتي في طبيعة البرامج المنوطة بالبلاغ: القرآن وعلومه، وهي وظيفة أمر بها المسلمون على سبيل الكفاية بغرض التعريف بالقرآن ونشره، وإبلاغه، والدعوة إليه، قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: 67]، فهذا أمر للنبي ﷺ بتبليغ القرآن للناس، وهو أمر لأُمَّته من بعده؛ لأن خطاب الرسول ﷺ خطاب لأُمَّته كما قال علماء الأصول، وأمر رسول الله ﷺ أُمَّته من بعده بالتبليغ، فقال: [بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً]⁽³⁴⁾.

ووجه تبليغ القرآن للناس؛ لأنه الكتاب الخاتم للكتب، وهو الموعظة، والشفاء، والهداية، والرحمة، قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 57].

والقرآنُ هو المصدرُ الأوَّلُ من مصادر التشريع، ومعرفة الحلال والحرام، وهو المرجعُ الأوَّلُ في الحُكم، والقضاء، والولاية، والإدارة، والاقتصاد، والأخلاق، والأحلاف والمعاهدات، والمصالحات، والمعاهدات، ومعرفة الحقوق والواجبات⁽³⁵⁾، فكان جديرا بالمسلمين العناية بنشره وتبليغه.

ولقد بلغت عناية الرسول ﷺ بالقرآن مبلغا عظيما في سبيل تبليغه ونشره وإذاعته؛ إذ كان يقرؤه على الناس، في الخطبة، والصلاة، وفي الدروس، والعظات، وفي الدعوة والإرشاد، وفي الفتوى والقضاء، ورغب في تعلمه وتعليمه، حيث أرسل بعثات القراء إلى المدينة، ومكة، واليمن⁽³⁶⁾، وغيرها من الأمصار كما سبق بيانه. وقد ورد ما لا يحصى من الأحاديث في الترغيب في قراءة القرآن، وتلاوته، وحفظه، والوصاية به، فقال ﷺ: [خيركم من تعلم القرآن وعلمه]⁽³⁷⁾، وقال: [استذكروا القرآن فإنه أشدّ تقصيا من صدور الرجال من النعم]⁽³⁸⁾.

وقد دلّ تاريخ القرآن وعلومه على عناية هذه الأمة عناية فائقة بنشره وتبليغه وحفظه، من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا، حيث حفظوا لفظه، وفهموا معناه، وأفنوا أعمارهم في البحث عنه، والكشف عن أسرارها، وأفنوا في علومه المؤلفات القيّمة، من تفسير، وقراءات، وأحكام، ولغة، وإعجاز، وإعراب، وغير ذلك مما هو شاهد على عناية الأمة بهذا الكتاب المجيد، وأصبحت تلك العناية مفخرة تتحدّى بها الأمم، وتباهي بها أهل الملل في كلّ عصر ومصر، وتمثّل أروع مظهر عرفه التاريخ لحراسة كتاب هو سيّد الكتب وأجلّها⁽³⁹⁾.

من هنا يأتي دور الإعلام المرئي والمسموع في تبليغ القرآن وإذاعته ونشره؛ ليصل نوره للعالمين، ولإقامة الحجّة على الناس أجمعين.

ب- تقريب القرآن وعلومه: من وظائف الإعلام ومهامه، التّعليم، والمراد به الارتقاء باهتمامات الناس الفكرية والعلمية، وتنمية عقولهم بمختلف المعارف⁽⁴⁰⁾. ووسائل الإعلام أضحت أدوات تعليمية قويّة ومفتوحة تمكّن المجتمعات العربية من التّعلم والمعرفة⁽⁴¹⁾، وأصبحت أيضا مصدرا هاما من مصادر المعرفة، والعلوم النّافعة، وإشاعة المفاهيم والقيم الرفيعة، التي جاءت بها الشريعة الإسلامية⁽⁴²⁾، ومنها تعليم القرآن وتحفيظه⁽⁴³⁾. ولا يخفى ما للمؤسسات الأكاديمية من دور فعّال في التّعليم، إلا أنّ الإعلام المرئي والمسموع يمكن أن يشاركها في عمليّة التّعليم، إمّا تدعيما أو تكميلا. فالمؤسسات التّعليمية الشّرعية، من مدارس وجامعات تضطلع أساسا بمهمّة التدريس لمختلف العلوم الشّرعية، ومنها علوم القرآن، حيث وُجدت أقسام خاصّة لتدريسها من تفسير، وقراءات، وأحكام، والإذاعة والتلفزيون يمكن أن تضيفا لما تقدّمه الجامعات وتدعّما حصيلة الطلبة المعرفية من خلال برامج هادفة، يتولّاها أخصائيون في الميدان، ومن ذلك تحفيظ القرآن وتفسيره، وبيان أحكامه، وإعجازه.

والأصناف الذين يمكنهم الانتفاع من برامج الإذاعة والتلفزيون ثلاثة:

- أصحاب المناطق النائية، المحرومون من المدارس، كالبدو الرّحل عندنا في الجزائر، الذين لا يستقرّون بمكان، بل يعيشون في ترحال دائم، فلا حظّ لهم في التّعليم المنتظم، فيمكنهم التّعلم عن بُعد عن طريق الإعلام المسموع خصوصا.
- الذين فاتتهم فُرص التّعليم المنتظم في الصّغر، وخرموا من دخول المدارس بسبب الفقر، أو لسبب آخر، فإنه يمكن للإعلام المرئي والمسموع أن يسهم في تعويض ما فاتهم من خلال برامج في القرآن وعلومه.
- الذين لم يكملوا تعليمهم لأسباب معيّنة، يمكنهم كذلك استدراك ما فاتهم عن طريق الإعلام.
- عموم الناس من طلاب، وموظّفين، وعمّال، وتجار، وصنّاع، وأفراد العائلات والأسر.

- فئات الطلبة من المتخصصين في علوم الشريعة، الذين يمكنهم الانتفاع بما تقدمه القنوات الفضائية من دروس في تخصصاتهم.

إنّ استخدام التلفزيون والإذاعة في التّعليم، هو انطلاقة نحو التّعليم عن بُعد، والتّعليم المستمرّ مدى الحياة أمام الدّارسين غير المنتظمين في أنحاء العالم، وسيكون بإمكان الناس في أيّ مكان الاستفادة من الدّورات الدراسية عن طريق التّعليم السّريع⁽⁴⁴⁾.

الفرع الثالث: صور الإعلام المؤثرة في تقريب القرآن وعلومه

أ- أثر المكان: إنّ اكتشاف الرّاديو، وانتشاره الواسع في العالم، مكّن الإنسان من الوصول إلى مبتغاه في أيّ مكان⁽⁴⁵⁾، دون عائق أو حاجز، في البيت، وفي السيّارة، وفي المكتب، وفي أيّ مكان يصله البثّ الإذاعي، ونحن نرى اليوم أنّ إذاعات القرآن في العالم الإسلامي تبتّ برامجها اليومية، ويستقبلها الناس، وهم في السّفر أو في الحضر، منتفعين مما تقدّمه من تلاوة آي الذّكر الحكيم، أو من تفسير، أو من توجيه تربوي نابع من وحي القرآن، وهذا ما لم يتسرّ للناس قبل ظهور وسائل الإعلام الحديثة.

وقد استطاع الرّاديو الاقتراب أكثر فأكثر من الجمهور القارئ والمتفكّر، ويعود ذلك إلى وجود إذاعات متخصصة، ذات برامج نوعية، تتكفّل بتلبية طلبات المستمعين، وتقرب منهم ما يطلبون ويرغبون، ومن ذلك نجد إذاعات الأخبار، وإذاعات الأطفال، وكذا الإذاعات الدّينية⁽⁴⁶⁾، كإذاعات القرآن التي انتشرت في هذا العصر وذاع صيئها، وأصبح لها جمهور خاصّ.

إنّ الكثير من سائقي السيّارات حفظوا سورا من القرآن، وآياته، بالاستماع إلى إذاعات القرآن التي تبتّ برامج التلاوة يوميا، فتراهم يردّدون ما يتلوّه القارئ إلى أن تمكّنوا من الحفظ، وكذلك أصبحوا يجيدون التلاوة بالتقليد والاتباع، فضلا عن فوائد القرآن الأخرى، من تفسير آياته، وبيان أحكامه، ومواعظه التي أثّرت في سلوكهم وأخلاقهم، فانفعوا بالقرآن في أسفارهم. وكذلك الحال بالنسبة للعمّال في مصانعهم، والتّجار في متاجرهم، فالقرآن يُتلى، ودروسه تُسمع في كلّ الأوقات، وهم يزاولون أعمالهم وأنشطتهم، فلم يشغلهم ذلك عن الانتفاع بالقرآن.

إنّ للقرآن وعلومه أثرا كبيرا وانتشارا واسعا في البيوت، حيث نجد قنوات القرآن الفضائية استطاعت أن تلبّي حاجات الأسر والعائلات، من برامج التلاوة، والتفسير، والقراءات، وغيرها مما كان له وقع بالغ في تعليم أفراد العائلة، وربطهم بالقرآن، حيث لا يجدون حرجا ولا مشقّة في الاستماع لما يرغبون، ومتابعة ما يشتهون، وهم جالسون على الفرش والأسرة، مجتمعين ومنفردين، فالكثير من ربّات البيوت حفظن سورا من القرآن بالاستماع إلى تلاوات القنوات الفضائية، كقناة "المجد"، التي لا ينقطع بثّها في تلاوة القرآن أثناء الليل وأطراف النّهار.

إنّ انتشار الإعلام المرئي والمسموع في كلّ مكان، ضاعف من فوائده، ومكّن جميع الفئات الاجتماعية من عمّال، وصنّاع، وحرفيين، وتجار، وأفراد الأسر من الانتفاع والاستفادة من برامج القرآن وعلومه، بل إنّ الإعلام المرئي والمسموع استطاع توصيل برامج علوم القرآن لفئات اجتماعية وعمرية مختلفة اللغات والثقافات والجنسيات في أنحاء العالم، خاصّة الأقليات المسلمة في الغرب.

ب- أثر الزّمان: إنّ الإعلام المرئي والمسموع اختزل عامل الوقت والزمن في العملية التّعليمية والتنقيفية، فقرب ما كان بعيدا، وأحضر ما كان غائبا، وسهّل ما كان صعبا الوصول إليه، وذلك ما احتاج إلى أوقات للحصول عليه، أو لدراسته وفهمه، فالسرعة التي يمتاز بها الإعلام المرئي والمسموع مكّنت المشاهدين والمستمعين من الوصول إلى أغراضهم في لحظات معدودة، وأوقات وجيزة.

وقد ثبت أنّ الكلمة الإذاعية تصل إلى جميع أطراف العالم في أقلّ من سُبُع الثانية، والأقمار الصناعية جعلت العالم قرية كونية، فاخترزل المسافات والأوقات، ممّا جعل الشعوب والأقوام على اختلاف أجناسهم ولغاتهم وثقافتهم تتمكّن من الاتصال والتّقارب والتّواصل بفضل الإعلام المرئي والمسموع⁽⁴⁷⁾. والتّعليم عن بُعد الذي انتشر في هذا العصر خير شاهد على ما نقول؛ إذ تستطيع الإذاعة والتلفزيون تقديم برامج تعليمية من مسافات بعيدة، مخترقة بذلك كلّ الحواجز، ومختصرة الوقت. ومن هنا يمكن لبرامج القرآن وعلومه أن تصل في أيّ وقت للناس، وخاصّة في المساء، وفي الليل، وفي الصباح، وفي أيام العطل والراحة، حيث يستطيع المشاهد في هذه الأوقات الانتفاع من دروس القرآن.

ج- أثر الصورة: يتجلى أثر الإعلام المرئي في لغة الصّورة، التي تسيطر على عيون المشاهدين وعقولهم، بحيث قلّ الاعتماد على النّص المكتوب، وحلّ محلّه الصّورة المتكلمة⁽⁴⁸⁾، فأضحت أكثر جاذبية؛ لأنها اختزلت الكثير من المفردات اللغوية في الخطاب الإعلامي المرئي، حتّى صارت كما في المثل الصيني القائل: "صورة واحدة تساوي ألف كلمة"⁽⁴⁹⁾، فأصبحت الصّورة في ذاتها لغة إضافية تسهم في البيان والتفسير والتوضيح، كما أنّ الصّورة تملك جاذبية أكثر للمشاهد، مما يزيد من عدد المقبلين على برامج التلفزيون، وأيضاً تسهم الصّورة في ترسيخ المفاهيم وتثبيت المعلومات المقدّمة أكثر لدى المشاهدين. وللصّورة أيضاً وظيفة إقناعية؛ إذ تجعل الخبر حيّاً أمام المشاهد، كما تجعل المعلومة أكثر مصداقية، فهي تضيف الصدق والثقة على البرامج الإعلامية والعلمية⁽⁵⁰⁾.

إنّ التلفزيون اليوم أصبح أكثر وسائل الاتصال الجماهيري تأثيراً، فهو يخاطب العين والأذن معاً، بالصّوت والصّورة، ويحصل الإنسان على تسعين بالمائة (90%)، من المعلومات عن طريق العين، أي بالصّورة، وثمانية بالمائة (8%)، عن طريق السّمع، أي بالصّوت، واثنين بالمائة (2%)، عن طريق الحواسّ الأخرى⁽⁵¹⁾، وهكذا يظهر التأثير البالغ للصّورة على التّحصيل العلمي والثقافي والفكري.

ومما يدلّ على تأثير الصّورة في الإعلام المرئي، أنه "جرى استطلاع للرأي، فأشار إلى أن (7،44%)، يفضّلون متابعة الأخبار عن طريق التلفزيون، و(8،22%)، يفضّلون أخبار الصّحف، و(4،27%)، يفضّلون الإذاعة، وهذا يدلّ على أن خطاب الفضائيات زاد من ساعات مكّونات الفرد في منزله مما أدّى إلى اكتسابه ثقافة تستند إلى المضمون الوارد في الصّورة"⁽⁵²⁾.

ومن علوم القرآن التي تحتاجها الصّورة، "علم القراءات"، وذلك ببيان مخارج الحروف، وصفاتها، وكيفية النّطق، وطريقة التّلاوة، والنّفقين، والنّمرين والتّدريب، ومشاهدة ما يقرؤه المشاهدون من جهات مختلفة من العالم، وتصحيح الأخطاء، وتصويب القراءة، وغير ذلك مما أتاحه الإعلام المرئي والمسموع.

د- أثر الصّوت: يعدّ الصّوت أحد العناصر المؤثّرة والفاعلة في الدّرس الإعلامي المرئي والمسموع⁽⁵³⁾، إذ بالصّوت يُسمع الخطاب وما فيه من دلالات وإيحاءات ورموز، وبه يتمّ الشّرح والتّفسير والبيان لما يُلقى ويُداع، كما يُسهم الصّوت في زيادة الجاذبية والإقناع والتّجاوب مع الدّرس الإذاعي والتلفزيوني، لاسيما في برنامج التّلاوة والقراءة والتّجويد، فإنّ صوت القارئ يؤثّر في استماع ومشاهدة الجمهور؛ لذا فالمطلوب من رجل الإعلام تحسين الصّوت أثناء عرض دروس علوم القرآن؛ ليجذب المشاهدين والمستمعين، وليتحقّق الهدف من رسالة القرآن.

ويسنّ لقارئ القرآن في الإعلام المرئي والمسموع تحسين الصّوت وترتيبته⁽⁵⁴⁾؛ لشدّ الانتباه، ففي الصّحيحين من حديث أبي موسى الأشعري، وكان حسن الصّوت بالقرآن، وكان النبي ﷺ قد سمعه يقرأ القرآن، فأعجبه، وقال له: [لقد أوتيت مزاراً من مزامير آل داود]⁽⁵⁵⁾، والمراد بالمزمارة حسن الصوت،

وروى ابن حبان وغيره أنّ النبي ﷺ قال: [زَيَّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ]⁽⁵⁶⁾، وفي لفظ عند الدارمي: [حَسَّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ فَإِنَّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ يَزِيدُ الْقُرْآنَ حُسْنًا]⁽⁵⁷⁾.

و - أثر لَوْنِ العَرَضِ وحركيته: ومما يؤثر في فعالية الدرس التعليمي في الإعلام المرئي، لَوْنُ وحركة العَرَضِ، حيث تزيدان من تقريب الفهم والإدراك، كما يعطيان جمالا أخذاً يثير الاهتمام والانتباه أكثر، ويجعل المشاهد مركزاً الذهن حول ما يُلقى ويُعرض "فاستعمال اللون يساعد على التقريب والتوضيح والتفسير"⁽⁵⁸⁾، ففي درس القراءات تسهم الصورة الملونة في تمييز مخارج الحروف بألوان مختلفة، كتمييز مخرج الحلق، عن مخرج الشفتين، ومخرج اللسان، كما أنّ الصورة المتحركة أثناء التلاوة تزيد من توضيح صفات الحروف ومخارجها أكثر، فيكون التلقين بالصورة والصوت أفضل وسيلة للتعليم.

إنّ التجارب أثبتت أنّ التعليم الذي يعتمد على الخبرات الحسية - الصورة، والصوت، واللون، والحركة- هو أفضل وأبقى أثراً من التعليم التقليدي الذي يعتمد على اللفظ، والحفظ، والتلقين في توصيل المعاني والمعارف؛ لأنه سرعان ما يُنسى من الذاكرة، فالخبرات الحسية هي الأساس الذي تُبنى عليه الألفاظ؛ لتكون لها معاني ومفاهيم ودلالات واضحة⁽⁵⁹⁾.

إنّ استخدام الخبرات الحسية - الصورة، واللون، والحركة- يُعِينُ على التغلب على اللفظية وعيوبها، ويترك للدرس أثراً قوياً، ويثير اهتمام وعناية المشاهد، ويحفّز على المشاركة والمساءلة والنقاش⁽⁶⁰⁾، وتعمل على توفير الوقت، وترهف حواسّ المشاهد، وتمكّنهم من تصوّر الجزئيات لبناء الكليات⁽⁶¹⁾، فعلى القائمين بالتدريس في التلفزيون توظيف هذه الخصائص والميزات في تعليم القرآن ونشره وتقريبه من الجمهور.

هـ - أثر التنوع: إنّ من محاسن التعليم في وسائل الإعلام المرئي، تنوع العَرَضِ، والمراد به تنوع المادة المعروضة من درس وغيره، وتنوع المدرّس القائم بالتدريس، وتنوع التوقيت، وتنوع المكان. - فالمشاهد حرّ فيما يرى، حيث يختار الدرس الذي ينفعه من جهة التخصص، كالتفسير، أو القراءات، أو الأحكام، أو اللغة، أو الإعجاز، وغير ذلك.

- وهو حرّ في اختيار المدرّس الذي يتلاءم مع مستواه، ويراه محققاً لطموحه، وقادراً على نفعه. - وهو حرّ في اختيار الوقت الذي يسمح له بمتابعة الدرس، والاستفادة منه، كالفتره الصباحية أو المسائية؛ لأنّ الغالب من الناس في هذين الوقتين في البيوت متفرّغون، أو في أيام الرّاحة والعطل. - وهو حرّ في اختيار المكان الذي يراه مناسباً للتّحصيل والاستفادة، وغالباً ما يكون البيت أفضل الأماكن لاستماع دروس القرآن في الإعلام المرئي، أو مكان العمل في الإعلام الإذاعي.

الفرع الرابع: أثر فضائيات القرآن في المشاهد الجزائري

إنّ الانتشار السّريع للإعلام المرئي والمسموع في هذا العصر، جعل التنافس على أشدّه بين المحطّات الإذاعية والفضائية؛ لتلبية رغبات الجمهور، وجعل القنوات الإعلامية في تزايد مستمرّ، وتضاعفت فترات البثّ والإرسال لتغطّي الليل والنّهار، وجميع الأماكن في العالم. وكان للقرآن وعلومه نصيبٌ من الحظّ، سواء في القنوات الفضائية العامّة، أو الخاصّة، مما كان له أثر طيّب على الناس في متابعة أنواع التلاوات والدروس، والارتباط بكتاب الله.

ومن أهمّ القنوات التي كان لها أثر في نشر القرآن وتلاوته وبثّ علومه، نذكر:

- أ- قناة "اقرأ": هي قناة فضائية، تعدّ من أقدم القنوات في العالم العربي، ومن برامجها في تعليم القرآن الكريم، حصّة "التلاوة الصحيحة"، وحصّة "كيف نقرأ القرآن"، من تقديم الدكتور "أيمن سويد"، أستاذ القراءات، وأوضحت الدراسة الميدانية الاهتمام المتزايد للجمهور القسطنطيني بالجزائر، ببرامج القرآن الكريم خاصّة، بنسبة 12%، وهي نسبة كبيرة مقارنة بالأنواع الأخرى⁽⁶²⁾.
- ب- قناة الرسالة: هي قناة عامة، من برامجها "تأملات قرآنية"، وهو يتناول موضوعات من القرآن الكريم، تهدف إلى استخراج معانيها وفوائدها، وكذا برنامج "تفسير القرآن" للشيخ الشعراوي.
- ج- قناة الفجر: هي قناة متخصصة في القرآن الكريم وعلومه، تعرض قراءة المشاهير من القراء في العالم العربي، إضافة إلى أصوات الناشئة، كما تعني بنشر أحكام القرآن بأسلوب علمي سهل ميسور.
- د- قناة المجد: هي قناة متخصصة في تلاوة القرآن الكريم على مدار اليوم واللييلة، تهدف إلى ربط الأمة بكتاب الله تعالى وشرح معانيه بأسلوب سهل ميسور، تعرض التلاوات النادرة لكبار القراء والمشاهير القدامى، كما تقدّم تلاوات لقراء معاصرين.
- هـ- قناة الناس: هي قناة متنوّعة البرامج، منها برنامج "تعليم التلاوة"، و"تفسير القرآن" للشيخ الشعراوي، وهو برنامج مسجّل يعرض تفسير الإمام في المسجد أمام الجمهور.
- و- قناة العفاسي: هي قناة خاصّة بالقرآن الكريم، لها عناية أكثر بتلاوة القرآن، ونشره، مع تعليم طرق التلاوة.

وفي دراسة جامعية بالجزائر، خلصت إلى النتائج الآتية:

- يفضّل أغلب أفراد عيّنة البحث مشاهدة برامج القرآن وعلومه أيام العطل، كالخميس والجمعة والاثنين.
 - تبلغ كثافة المشاهدة للبرامج في الفترتين المسائية، واللييلة.
 - يبلغ متوسط الحجم الساعي للمشاهدة في اليوم، ما بين ساعة وساعتين.
 - يفضّل أفراد عيّنة البحث مشاهدة قناة "اقرأ"، ثم "قناة العفاسي"، ثم "الرسالة"، ثم "الناس"، ثم "الفجر".
 - يشاهد أغلب أفراد العيّنة البرامج جماعيا، وفي إطار عائلي.
 - لبرامج القرآن وعلومه المرتبة الأولى في المشاهدة⁽⁶³⁾.
- إنّ برامج تلاوة القرآن وعلومه، من البرامج المفضّلة لدى جماهير المسلمين، وتأتي في مقدّمة اهتمامات وسائل الإعلام⁽⁶⁴⁾؛ لأنها تهدف إلى تنمية الوعي، وربط الأمة بكتاب الله تعالى، ونشر ثقافة القرآن، وأخلاقه وآدابه.

المطلب الثالث: صور التقريب الإعلامي لبرامج القرآن وعلومه

إذا كان لوسائل الإعلام المرئي والمسموع ذلك الأثر الفعّال في نشر العلوم والمعارف، ومنها القرآن وعلومه، بأسهل طريق، وبأوضح أسلوب، وبأسرع وقت، فإنه يجدر بنا أن نبحت عن الصّور العملية لبلوغ الهدف من الرّسالة الإعلامية، وهو تقريب القرآن من الجمهور، وفي البداية علينا أن نبيّن أهداف تقريب القرآن وعلومه.

الفرع الأول: أهداف تقريب القرآن في وسائل الإعلام

تقريب القرآن من الجمهور، وحفظه وتلاوته وتفسيره يأتي في مقدّمة الغايات والأهداف من برامج القرآن وعلومه، وحتى تكون برامج الإعلام المرئي والمسموع ناجحة وفعّالة في تحقيقها، لا بدّ من الوقوف عليها وتصوّرها، وتقريب القرآن من الناس يسعى لتحقيق الأهداف الآتية:

- أ- **الأهداف الاعتقادية:** وهي مقدّمة على غيرها من الأهداف، وتسعى لبناء تصوّر عقدي صحيح وسليم لمن يعلّم ويتعلّم القرآن، وهي:
- الإيمان بالله تعالى منزل القرآن على خاتم الأنبياء والمرسلين.
 - الإيمان بأنّ القرآن آخر الكتب السماوية، وأنه ناسخ للشرائع السابقة.
 - الإيمان بأنّ القرآن محفوظ بحفظ الله إلى يوم الدين، فلا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.
 - الإيمان بأنّ القرآن حوى من التشريع والأحكام ما يقيم حياة الإنسان ويصلحها.
 - الإيمان بأنّ فلاح الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة في اتباع القرآن والعمل به.
- ب- **الأهداف التعليمية:** وهي التي تتعلّق بالغاية من تقريب القرآن وعلومه في وسائل الإعلام، وأهمها:
- ربط قارئ القرآن بكتاب الله تعالى.
 - تدريب القارئ على التلاوة الصحيحة لكتاب الله تعالى.
 - تدريب القارئ على تدبّر نصوص القرآن.
 - معرفة إعجاز القرآن الذي أعجز الإنس والجنّ أن يأتوا بمثله.
 - معرفة ما أوجبه الله على الناس في القرآن.
 - العمل بما في القرآن من أحكام وآداب.
- الفرع الثاني: الصّور المقرّبة لبرامج القرآن وعلومه:**

المراد من هذه الصّور، كفاءات عرض برامج القرآن وعلومه في الإعلام المرئي والمسموع؛ ليؤتي ثمرته وينتج أثره في الفهم والوعي والسلوك.

أ- **التلقين المباشر:** المراد به توجيه الدرس وعرضه على المشاهدين والمستمعين بلغة واضحة مفهومة، وبصوت حسن، مع تسخير الجوانب العلمية والفنية للإقناع والتأثير، مثل درس التفسير، أو الإعجاز.

ب- **الحوار:** هي طريقة تقوم على مشاركة الجمهور في المادّة المعروضة، داخل قاعة العرض، أو خارجها من خلال الاتصال الهاتفي وغيره، وهذه الطريقة مفيدة في تمكين المستمع والمشاهد من المشاركة في عرض آرائه وأفكاره حول برامج القرآن.

ج- **الاتصال:** هي طريقة مفيدة في دروس التلاوة والقراءات، حيث يقوم الاتصال بين المدرّس والقارئ، فيقرأ عليه في الإذاعة أو التلفزيون، مع المتابعة والتصحيح والتصويب.

د- **السؤال والجواب:** هي طريقة تعليمية، تقوم على توجيه السؤال من المرسل إلى المرسل إليه، أو العكس بغرض التعلّم، مثل حصص الفتاوى، فكذاك يمكن أن يتشكّل الدرس القرآني على هيئة سؤال يوجّه من المدرّس إلى المتلقّي، فيستقبل الجواب، ويقوم بالتصحيح والتصويب، وهذه الطريقة مفيدة في حفظ القرآن وعرضه.

هـ- **المسابقة:** هي طريقة تعليمية، الغاية منها التقييم والنظر في النتائج المحقّقة من دروس القرآن وعلومه، وهي مفيدة خصوصا في برامج التّحفيظ والتلاوة، وهي منتشرة في العالم الإسلامي في المناسبات الدّينية، كشهر رمضان، لكن يمكن أن تُعمّم لتشمل كلّ علوم القرآن ومعارفه، وفي جميع الأوقات.

الفرع الثالث: العوامل المؤثرة في تقريب القرآن وعلومه

تقريب القرآن من جماهير المسلمين، يحتاج إلى معرفة طبيعة الجمهور المنتبِع لبرامج القرآن وعلومه، والتَّمييز بين مستواهم العلمي، ومعرفة قدراتهم على الفهم والاستيعاب، وحاجاتهم من البرامج، وإدراك الأوقات المناسبة لتقديم البرامج؛ لتتمكَّن كلُّ فئة من المتابعة والانتفاع، وكذا اختيار ذوي الخبرة الإعلامية والكفاءة العلمية في تقديم البرامج.

أ- **معرفة الجمهور:** المراد به من يتبَّع برامج القرآن ويلتزم بها، قاصدا الانتفاع والاستفادة من موضوعاتها، ومعرفة ذلك ضرورة لازمة حتى يتحقَّق المقصود من دروس القرآن، والملاحظ أن الذين يتبَّعون دروس القنوات الفضائية، من فئات عمرية مختلفة، متفاوتة في الفهم والإدراك، والقدرة على التَّحصيل. ويمكن تصنيف الفئات المتبَّعة لبرامج القنوات إلى ما يلي:

- **الذين لا مستوى لهم:** وهم فئة الصَّغار الذين هم دون سنِّ الدِّراسة، وكذلك الأميون الذين لم يدخلوا مدارس التعليم من الكبار والصَّغار، والرجال والنساء.

- **أصحاب المستوى الأول:** وهم المتمدرسون الذين يزاولون الدِّراسة في المراحل الابتدائية.

- **أصحاب المستوى المتوسِّط:** وهم المتمدرسون الذين يزاولون الدِّراسة في المراحل الإعدادية والثانوية.

- **أصحاب المستوى العالي:** وهم طلبة الجامعات والكليات.

كذلك يمكن تقسيم الفئات المتبَّعة لبرامج القرآن وعلومه إلى قسمين بحسب التخصص العلمي:

- **المتخصِّصون في الشريعة:** وهم الذين اتجهوا لدراسة علوم الشريعة في مختلف أطوار التعليم.

- **غير المتخصِّصين:** وهو الذين تخصصوا في علوم أخرى سوى الشريعة.

إنَّ معرفة هذه الأصناف والأقسام ضروري للقائمين والمشرِّفين على تقديم برامج القرآن وعلومه؛ لأنَّ لكلِّ فئة مستواها، وحاجاتها من الدُّروس والبرامج، فلا يمكن أن نسوِّي بينها، ومن ثمَّ فإنَّ تقريب برامج القرآن يبدأ أولاً بتحديد مستويات المشاهدين، ثم تقديم البرنامج المفيد لكلِّ فئة. أمَّا تقديم برنامج موحَّد لفئات عمرية مختلفة المواهب والقدرات والحاجات، فهو مما يبعد الناس عن المتابعة، ويقالُّ الفائدة من البرامج، إمَّا بسبب اللُّغة؛ لأنَّ الكثير لا يفهمون اللُّغة العربية الفصحى، أو لصعوبة الموضوع وعلوِّ مستواه؛ لوجود الصَّغار، والأميين، وغير المتخصِّصين. فمراجعة أحوال المخاطبين يأخذ في الاعتبار تفاوت الناس وقدراتهم العقلية والنفسية⁽⁶⁵⁾، قال رسول الله ﷺ: [ما أنت بمحدِّث قوما حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة]⁽⁶⁶⁾؛ لذا فإنَّ إعداد برامج القرآن وعلومه في الإعلام المرئي والمسموع يتطلَّب إعادة النَّظر والمراجعة، فيقدِّم لكلِّ فئة ما يحقِّق حاجتها.

ب- **اختيار برامج علوم القرآن:** إنَّ برامج القرآن وعلومه متنوِّعة، ومتفاوتة المستوى؛ لذا لا بدَّ من مراعاة مستويات المشاهدين لتمكين كلِّ فئة من نيل حظِّها ونصيبتها من المعرفة، والمنتبِع للقنوات الفضائية العربية، يجد من برامجها موضوعات في علوم القرآن، كبرنامج "في رحاب القرآن"، الذي يبيِّن في إحدى القنوات العراقية المتنوِّع بعلوم القرآن، مثل: من أحكام التلاوة، وأقباس من علوم القرآن، وتأمّلات في القرآن الكريم، وجوانب في تعليم القرآن الكريم، وتطبيقات في أصول التلاوة، والتقويم والاختبارات لتدريس القرآن الكريم⁽⁶⁷⁾.

ويمكن تقسيم البرامج إلى ما يلي:

- **تحفيظ القرآن:** ويقدم دروساً في الحفظ وطرقه، والأسباب المعينة عليه.

- تلاوة القرآن: ويهدف إلى بيان أحكام التلاوة، كصفات الحروف ومخارجها، والمدود، وكيفية النطق الصحيح.

- تفسير القرآن: وغايته بيان وتوضيح مفردات القرآن، ومعاني الآيات، وما ترشد إليه من حكم وأحكام.

- لغة وبلاغة القرآن: وموضوعه بيان معاني الألفاظ، والتظائر، وأوجه المعاني والبيان والبديع.

- إعجاز القرآن: وغايته إدراك ما في القرآن من أنواع الإعجاز اللغوي، والبياني، والأسلوبي، والتشريعي، والعلمي.

- أحكام القرآن: وموضوعه الأحكام المتعلقة بالعبادات والمعاملات.

- أخلاق القرآن: وموضوعه آداب القرآن، وما فيه من توجيهات وحكم ومواعظ تربية.

- مقاصد القرآن: ويهدف إلى إبراز الغايات الكبرى التي أنزل القرآن لتحقيقها، وهي رعاية مصالح الخلق في الآجل والعاجل.

إنّ هذه البرامج المختلفة يمكن لجمهور القرآن الانتفاع منها والاستفادة، إذا روعي مستوى وحاجة كلّ فئة من الفئات. أمّا ما يُعرض اليوم من برامج فإنّه لا يستفيد منه إلا فئات قليلة، وهم المتخصّصون، والمتقّون، أما غيرهم من الصغار، وذوي المستوى الضعيف، والأميين، فإنّ الفائدة المرجوة منها قليلة. ومن هنا لا بدّ من وضع برامج "تعليمية إذاعية وتلفزيونية تواكب مستوى السامعين والمشاهدين، وتراعي مختلف الأعمار"⁽⁶⁸⁾.

ج- اختيار توقيت البرامج: لا بدّ من اختيار التوقيت المناسب لتقديم البرامج؛ ليستفيد منها المشاهدون، فأفضل الأوقات عند الجمهور، منتصف النهار، والمساء، والليل، ويوم الجمعة، وأيام العطل والراحة⁽⁶⁹⁾، فالإعلام الناجح يراعي ظروف الناس من حيث الزمان والمكان⁽⁷⁰⁾؛ للوصول إلى مبتغاهم وتحقيق رغباتهم في التعلّم والمعرفة، ولا تكون الرسالة الإعلامية عموماً ورسالة القرآن خصوصاً ناجحة إلا باختيار الأوقات الملائمة لحاجات المستمعين والمشاهدين.

د- الخبرة الإعلامية: لا بدّ من إعداد المدرّسين في وسائل الإعلام إعداداً إعلامياً، يقوم على مبادئ الشريعة وضوابطها، وذلك بالتعرّف على نظريات الإعلام الحديثة، ووسائل الاتصال الجماهيري من مرئية ومسموعة⁽⁷¹⁾، فكلماً كان المدرّس متمكناً من الصناعة الإعلامية، كلما تعزّزت فاعليته وكفايته ومهارته وقدراته على الاتصال⁽⁷²⁾ والإقناع والتأثير.

وللمهارات الإعلامية دور فعّال في التأثير، كمهارة الاستماع للمشاهدين، والمستمعين لبرامج القرآن وعلومه، ومهارة انتقاء المعلومات وتجميع الحقائق المتصلة بموضوع القرآن، وكذلك مهارة الإنصات من الجمهور، فإنّ ذلك يؤدي إلى زيادة اليقظة، وشدة التفاعل، وازدهار جذوة الحماس، وتوقّد الذهن، وسلامة التفكير، وكذلك مهارة التحدّث مع الآخرين القادر على الإقناع والتأثير⁽⁷³⁾.

ومما تتطلبه الخبرة الإعلامية قدرة المدرّس في وسائل الإعلام على استثارة كوامن العطف، وشهية الاطلاع والاستماع، ورغبة المتابعة لدى المتلقّي⁽⁷⁴⁾، وكذلك إعداد برامج القرآن وعلومه في قالب فنّي يكسبه مزيداً من التشويق والمتعة والجاذبية تشدّد المشاهد والمستمع لزيادة الانتباه والإنصات⁽⁷⁵⁾، وكذلك تقديم موضوعات القرآن وعلومه بلغة بصرية سمعية في إطار متحرّك وملوّن⁽⁷⁶⁾.

و- الكفاءة العلمية: ومما يطلب من القائمين على رسالة القرآن وعلومه، التمكنّ من موضوعات علوم القرآن، والإحاطة بها قبل عرضها على الجمهور، فإنّ ذلك مما يزيد من الإقبال والإقناع والمصدقية والتقريب. فلا بدّ من إعداد إعلاميين "حافظين لكتاب الله تعالى، محسنين تلاوته، ملّمين بقسطنط

من السَّنة النَّبوية، ومن العلوم الحديثة ليتمكَّنوا من ربط الدِّين بالدُّنيا⁽⁷⁷⁾، وكذا العناية بالثقافة الإنسانية، كعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم التربية للتعرف على الأساليب والوسائل المعينة على معرفة الآخر، وتوصيل الرسالة الإعلامية إلى الجمهور⁽⁷⁸⁾. ولما كانت رسالة القرآن عالمية، كان لابد من إعداد إعلاميين قادرين على ترجمة معارف القرآن وعلومه إلى مختلف لغات العالم؛ لتمكين مختلف الجنسيات من فهمه وقراءته،⁽⁷⁹⁾ ولتقريب معاني القرآن وأحكامه وآدابه ومواعظه من الذين لا يفهمون لغة الوحي. إلى هنا ينتهي هذا العرض، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

النتائج والتوصيات

أولاً/ النتائج:

- اعتنى المسلمون بحفظ القرآن وتبليغه وإيصاله إلى الناس بوسائل إعلامية تتلاءم مع طبيعة عصرهم، كالرَّواية، والتلقين، والإقراء، ونسخ المصاحف، وطباعتها، وبعثات القراء، وجوامع القرآن، والرابطات، والكتاتيب، والمعاهد، والجامعات
- في العصر الحديث ازدادت عناية المسلمين بنشر القرآن وعلومه، من خلال التَّأليف والتَّدریس في المعاهد والكليات والجامعات، كما كان لظهور وسائل الإعلام المرئية والمسموعة دور بارز في تقريب القرآن من الناس.
- لوسائل الإعلام أثر بالغ في تقريب القرآن وعلومه من الناس، ويرجع ذلك إلى الخصائص التي انفردت بها، كتأثير الصَّورة، والحركة، واللَّون، والصَّوت، في عرْض برامج القرآن وعلومه في صورة فنية جذَّابة، كما كان للمكان والزَّمان والتنوُّع أثر فعَّال في تقريب القرآن من عموم الناس.
- أسَّهم الإعلام المرئي والمسموع في تقريب القرآن، بصور شتى، كالتلقين المباشر، والحوار، والاتصال عن بُعد، والسؤال والجواب، والمسابقة، وغيرها.
- إنَّ تقريب القرآن وعلومه من النَّاس في وسائل الإعلام يؤتي ثماره المرجوة إلا إذا توفَّرت مجموعة من العوامل المساعدة، كعرفة طبيعة الجمهور، واختيار البرامج، والتَّوقيت المناسب، وتوفُّر الخبرة الإعلامية، والكفاءة العلمية.

ثانياً/ التوصيات:

- ضرورة التَّنسيق بين وسائل الإعلام في العالم الإسلامي للتَّعاون بإيجابية في تقريب القرآن وعلومه من الناس.
- تنويع برامج القرآن وعلومه لتغطِّي جوانب مازالت لم تلقَّ العناية، كالتفسير، والإعجاز.
- تنظيم برامج علوم القرآن في صورة موادَّ دراسية، يقدِّمها متخصصون في علوم الشريعة.
- مراعاة مستويات الجمهور لتوصيل البرامج، والتَّوقيت.
- تحسين وتطوير الخبرة الإعلامية والكفاءة العلمية لمقدِّمي برامج القرآن وعلومه.

فهرس المصادر والمراجع

- أحمد العيد أبو السعيد، وزهير عبد اللطيف عابد، مهارات الاتصال وفنَّ التعامل مع الآخرين، دار اليازوري العلمية، عمان، الأردن، ط1، 2014م.
- أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، كتاب الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط، 1419هـ- 1998م.
- أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط2، 1406هـ- 1986م.
- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ- 2008م.
- أحمد عصام الصفدي، ومحمد رضا البغدادي، تكنولوجيا التعليم والإعلام، مكتبة الفلاح، الكويت، ط، 1410هـ- 1989م.
- تيسير أبو عرجة، قضايا ودراسات إعلامية، دار جرير، عمان، الأردن، ط1، 1426هـ- 2006م.
- رحيمة الطيب عيساني، مدخل إلى الإعلام والاتصال، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط، 1429هـ- 2008م.

- زرزا يحي زوبير، مشاهدة طلبة جيجل الفضائيات العربية الدينية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مخطوط، 1430هـ- 2009م.
- طه أحمد الزبيدي، المرجعية الإعلامية في الإسلام، دار النفائس، الأردن، ط1، 1430هـ- 2010م.
- طه أحمد الزبيدي، الإعلام الإسلامي، الواقع والطموح، دار النفائس، الأردن، ط1، 2007م.
- عبد المجيد شكري، تكنولوجيا الاتصال، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1416هـ- 1996م.
- عبدالله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي، سنن الدارمي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ.
- عبد الهادي الفضيلي، القراءات القرآنية، تاريخ وتعريف، دار العلم، بيروت، لبنان، ط2، 1980م.
- عز الدين غراب، البرامج الدينية في إذاعة سوق أهراس الجهوية، دراسة ميدانية تحليلية، مذكره ماجستير، مخطوط، جامعة الأمير عبد القادر، الجزائر، 1430هـ- 2009م.
- عبد السلام أحمد الكونوي، المدرسة القرآنية في المغرب من الفتح الإسلامي إلى ابن عطية، الرباط، المغرب، 1401هـ- 1981م.
- محمد عبد القادر حاتم، الإعلام في القرآن الكريم، مطبعة الأهرام المصرية التجارية، القاهرة، مصر، ط1، 1405هـ- 1985م.
- محمد عجاج الخطيب، الإعلام في صدر الإسلام، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الخامس، 1411هـ- 1991م.
- منتصر حاتم حسين، أيدلوجيات الإعلام الإسلامي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2011م.
- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، بيروت، لبنان (د ت).
- محمد علي بدوي، دراسات سوسيو إعلامية، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ- 2006م.
- محمود شمال حسن، سايكولوجية خطاب الفضائيات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1435هـ- 2015م.
- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار الشعب، القاهرة، مصر، ط1، 1407هـ- 1987م.
- مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د ت).
- محمد السيد الزعبلاوي، طرق تدريس القرآن، مكتبة الرشد، السعودية، ط1426هـ.
- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1432هـ- 2010م.
- محمد بن علي الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.
- محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د ت).
- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار السلام، مصر، ط1، 1424هـ- 2003م.
- محمد بن محمد أبو شهبه، المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار الجبل، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ- 1992م.
- مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الخامس، 1411هـ- 1991م.
- هاشم نعيمش الزوبعي، الإعلام الإسلامي التلفزيوني، دار أسامة، عمان، الأردن، ط1، 2016م.
- وردة بوجلال، الجمهور القسنطيني وبرامج "قناة اقرأ الفضائية"، رسالة معدة لنيل شهادة الماستر، مخطوط- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 1424هـ- 2003م.

الهوامش

- ¹ - محمد بن علي الفاروقي الحنفي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، (1/ 234).
- ² - أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ- 2008م، (2/ 1541).
- ³ - محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1432هـ- 2010م، (1/ 809).
- ⁴ - محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، بيروت، لبنان، (د ت)، (24/ 147).
- ⁵ - محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، (د ت)، (12/ 416).
- ⁶ - محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، (1/ 488).
- ⁷ - محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق (1/ 1007).
- ⁸ - محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مصدر سابق (8/ 419).
- ⁹ - أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، كتاب الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1419هـ- 1998م، (1/ 212).
- ¹⁰ - منتصر حاتم حسين، أيدلوجيات الإعلام الإسلامي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2011م، ص 19.
- ¹¹ - طه أحمد الزبيدي، المرجعية الإعلامية في الإسلام، دار النفائس، الأردن، ط1430هـ- 2010م، ص 41.
- ¹² - أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، (2/ 1541).
- ¹³ - أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، (2/ 1541).

- 14- أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، كتاب الكليات، مصدر سابق (1/ 212).
- 15- محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، (1/ 1380).
- 16- محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مرجع سابق (11/ 726).
- 17- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، (3/ 2450).
- 18- محمد علي بدوي، دراسات سوسيو إعلامية، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ- 2006م، ص 16.
- 19- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، (3/ 2450).
- 20- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، (3/ 2450).
- 21- طه أحمد الزبيدي، المرجعية الإعلامية في الإسلام، دار النفائس، عمان، الأردن، ط1، 1430هـ- 2010م، ص 86.
- 22- محمد علي بدوي، دراسات سوسيو إعلامية، مرجع سابق، ص 8.
- 23- منتصر حاتم حسين، أيديولوجيات الإعلام الإسلامي، دار أسامة، عمان، الأردن، ط1، 2011م، ص 3.
- 24- طه أحمد الزبيدي، المرجعية الإعلامية في الإسلام، مرجع سابق، ص 85.
- 25- أحمد العيد أبو السعيد، وزهير عبد اللطيف عابد، مهارات الاتصال وفن التعامل مع الآخرين، دار اليازوري العلمية، عمان، الأردن، ط1، 2014م، ص 5.
- 26- محمد عجاج الخطيب، الإعلام في صدر الإسلام، مجلة مركز بحوث السنة والسير، العدد الخامس، 1411هـ- 1991م، ص 383.
- 27- عبد السلام أحمد الكنوي، المدرسة القرآنية في المغرب من الفتح الإسلامي إلى ابن عطية، الرباط، المغرب، ط1، 1401هـ- 1081م، ص 35.
- 28- رحيمة الطيب عيساني، مدخل إلى الإعلام والاتصال، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 1429هـ- 2008م، ص 105.
- 29- رحيمة الطيب عيساني، مدخل إلى الإعلام والاتصال، المرجع نفسه، ص 109.
- 30- تيسير أبو عرجة، قضايا ودراسات إعلامية، دار جرير، عمان، الأردن، ط1، 1426هـ- 2006م، ص 120.
- 31- عبد المجيد شكري، تكنولوجيا الاتصال، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1416هـ- 1996م، ص 60.
- 32- رحيمة الطيب عيساني، مدخل إلى الإعلام والاتصال، مرجع سابق، ص 40- 42.
- 33- تيسير أبو عرجة، قضايا ودراسات إعلامية، مرجع سابق، ص 116.
- 34- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار الشعب، القاهرة، مصر، ط1، 1407هـ- 1987م، باب ما ذكر عن بني إسرائيل (207/4)، رقم: 3461.
- 35- محمد بن محمد أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ- 1992م، ص 371.
- 36- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار السلام، مصر، ط1، 1424هـ- 2003م، (248/1).
- 37- أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، (6/ 236)، رقم: 5027.
- 38- أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب استذكار القرآن وتعاذه، (6/ 238)، رقم: 5032.
- 39- محمد بن محمد أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن، مرجع سابق، ص 16 بتصرف.
- 40- منتصر حاتم حسين، أيديولوجيات الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص 102.
- 41- طه أحمد الزبيدي، الإعلام الإسلامي، الواقع والطموح، دار النفائس، الأردن، ط1، 2007م، ص 275.
- 42- طه أحمد الزبيدي، المرجعية الإعلامية في الإسلام، مرجع سابق، ص 85.
- 43- محمد عبد القادر حاتم، الإعلام في القرآن الكريم، مطبعة الأهرام المصرية التجارية، القاهرة، مصر، ط1، 1405هـ- 1985م، ص 431.
- 44- عبد المجيد شكري، تكنولوجيا الاتصال، مرجع سابق، ص 186.
- 45- محمد عبد القادر حاتم، الإعلام في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 35.
- 46- عبد المجيد شكري، تكنولوجيا الاتصال، مرجع سابق، ص 60.
- 47- أحمد العيد أبو السعيد، وزهير عبد اللطيف عابد، مهارات الاتصال، مرجع سابق، ص 74.
- 48- تيسير أبو عرجة، قضايا ودراسات إعلامية، مرجع سابق، ص 127.
- 49- محمود شمال حسن، سايكولوجية خطاب الفضائيات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1435هـ- 2015م، ص 55.
- 50- رحيمة الطيب عيساني، مدخل إلى الإعلام والاتصال، مرجع سابق، ص 110.
- 51- عبد المجيد شكري، تكنولوجيا الاتصال، مرجع سابق، ص 129.
- 52- محمود شمال حسن، سايكولوجية خطاب الفضائيات، مرجع سابق، ص 12، - بتصرف.
- 53- محمود شمال حسن، سايكولوجية خطاب الفضائيات، مرجع سابق، ص 61.

- 54- محمد بن محمد أبو شهبه، المدخل لدراسة القرآن، مرجع سابق، ص388.
- 55- أخرج البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب حسن الصّوت بالقراءة للقرآن، (6/ 241)، رقم:5047.
- 56- أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط2، 1406هـ- 1986م، كتاب الافتتاح، باب تزيين القرآن بالصّوت، (2/ 179)، رقم:1015، قال الشيخ الألباني: صحيح.
- 57- عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي، سنن الدارمي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ، كتاب فضائل القرآن، باب التّعني بالقرآن، (2/ 565)، رقم:3501، قال حسين سليم أسد: إسناده صحيح.
- 58- محمود شمال حسن، سايكولوجية خطاب الفضائيات، مرجع سابق، ص72.
- 59- أحمد عصام الصفدي، ومحمد رضا البغدادي، تكنولوجيا التعليم والإعلام، مكتبة الفلاح، الكويت، ط2، 1410هـ- 1989م، ص51.
- 60- أحمد عصام الصفدي، ومحمد رضا البغدادي، تكنولوجيا التعليم والإعلام، المرجع نفسه، ص54.
- 61- محمد السيد الزعبلوي، طرق تدريس القرآن، مكتبة الرشد، السعودية، ط3، 1426هـ، ص87.
- 62- وردة بوجللال، الجمهور القسنطيني وبرامج "قناة اقرأ الفضائية"، رسالة معدة لنيل شهادة الماستر، - مخطوط- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 1424هـ- 2003م، ص150.
- 63- زرزايحي زويبير، مشاهدة طلبة جيغل الفضائيات العربية الدينية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، مخطوط، 1430هـ- 2009م، ص20.
- 64- هاشم نغيمش الزويبي، الإعلام الإسلامي التلفزيوني، دار أسامة، عمان، الأردن، ط1، 2016م، ص186.
- 65- منتصر حاتم حسين، أيديولوجيات الإعلام الإسلامي، مرجع سابق، ص66.
- 66- مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د ت)، المقدمة، باب النهي عن الحديث بكل ما سمع، (1/ 8)، رقم:14.
- 67- هاشم نغيمش الزويبي، الإعلام الإسلامي التلفزيوني، مرجع سابق، ص135.
- 68- محمد عبد القادر حاتم، الإعلام في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص460.
- 69- عز الدين غراب، البرامج الدينية في إذاعة سوق أهراس الجهوية، دراسة ميدانية تحليلية، مذكرة ماجستير، مخطوط، جامعة الأمير عبد القادر، الجزائر، 1430هـ- 2009م، ص73.
- 70- منتصر حاتم حسين، أيديولوجيات الإعلام، مرجع سابق، ص66.
- 71- محمد عبد القادر حاتم، الإعلام في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص436.
- 72- رحيمة الطيب عيساني، مدخل إلى الإعلام والاتصال، مرجع سابق، ص50.
- 73- رحيمة الطيب عيساني، مدخل إلى الإعلام والاتصال، مرجع سابق، ص53.
- 74- عز الدين غراب، البرامج الدينية في إذاعة سوق أهراس الجهوية، مرجع سابق، ص72.
- 75- زرزايحي زويبير، مشاهدة طلبة جيغل الفضائيات العربية الدينية، مرجع سابق، ص51.
- 76- زرزايحي زويبير، مشاهدة طلبة جيغل الفضائيات العربية الدينية، مرجع سابق، ص59.
- 77- محمد عبد القادر حاتم، الإعلام في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص447.
- 78- طه أحمد الزيدي، المرجعية الإعلامية في الإسلام، مرجع سابق، ص110.
- 79- محمد عبد القادر حاتم، الإعلام في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص437.

مظاهر الإعجاز البياني في السياق القرآني (سورة الهمزة نموذجاً)

The manifestation of the rhetorical miracle in the Qur'anic context surah Al-Humazah as a model

د/ سامية دبي

Samia DIBI

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر تاريخها، مصادرها، أعلامها

dr.dibisamia@gmail.com

طالبة الدكتوراه نور الهدى غرنو¹

Nourelhouda GHERNOU

nourelhouda.ghernou@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2024/07/21

تاريخ الإرسال: 2024/03/28

الملخص:

تتناول هذه الدراسة قضية الإعجاز البياني، التي كانت محل اهتمام كثير من العلماء منذ صدر الإسلام، خاصة وأنها ارتبطت بكتاب الله جلا وعلا من حيث أسلوبه وتعبيره، ونظمه، ولأجل ذلك اخترنا سورة الهمزة كنموذج من القرآن الكريم، يتناول سر التركيب البديع الرامي إلى فهم دقيق محرر للمعجزة الخالدة، والوجه الذي جاءت به مفرداتها وتراكيبها، محاولة لتفسير عجز العرب عن الإتيان بمثله أو ببعضه، وقد دخل عليهم من باب ما برعوا فيه، وذلك من خلال رصد الأساليب البيانية التي تضمنتها السورة الكريمة.

الكلمات المفتاحية: الإعجاز البياني؛ السياق القرآني؛ الأساليب البيانية؛ سورة الهمزة.

Abstract:

This study deals with the issue of the rhetoric and linguistic miracle, which has been of interest to many scholars since the inception of islam, especially as it is related to the holy quran in terms of its style, expression, and organization we have " surah al-humazah" as a model to come to the accurate understanding of this eternal miracle, its rhetoric and structures, an attempt to explain the inability of the arabs were excelled in, all the rhetoric methods are expressed in the noble surah.

Key words: Rhetoric miracle; Quranic context; Graphic methods; surah al-humazah.

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، وبعد:

¹ - المؤلف المراسل.

فإن القرآن الكريم هو معجزة الرسول ﷺ الخالدة، وحنجته البالغة، أنزل بلسان عربي مبين في أمة لها باعها الطويل في البلاغة والفصاحة وروعة الأسلوب، فدمغ ببيانه أئمتهم، وفاق ما ألفه العرب من موازين الشعر والنثر، فأقروا له بالروعة، والجلال، والسطوة، وبربانية مصدره، فعجزوا وأدركوا إعجازه البياني الرفيع.

وقضية الإعجاز البياني استحوذت على قدر كبير من اهتمام العلماء، وكانت محل عنايتهم منذ الصدر الأول للإسلام، فتتوعدت المسالك وتعددت الدراسات حول البحث عن سر إعجاز هذا الكتاب العظيم، لتكتشف عن قوة بيانه وروعة بلاغته، وسمو معانيه.

وتكمن مظاهر الإعجاز البياني في القرآن الكريم في مفرداته وألفاظه وجمله، وفي بيانه ونظمه، وفي أسلوبه وتعبيره، وفي بلاغته وفصاحته، وفي هذه المقالة سعيت لإبراز بعض المظاهر المتعلقة بأسلوبه المنفرد من خلال سورة الهمزة، وبناء على هذا نطرح الإشكالية الرئيسية التالية: فيم تجلت مظاهر الإعجاز البياني في سياقات سورة الهمزة؟ وانطلاقاً منها يمكن طرح التساؤلات الفرعية التالية:

- ما المقصود بالإعجاز البياني؟

- ما المقصود بالأسلوب البياني والأسلوب القرآني؟

- ما جملة المظاهر البيانية التي حوتها سورة الهمزة؟

وتظهر أهمية الموضوع الذي يتناوله هذا البحث الموسوم ب: مظاهر الإعجاز البياني في السياق القرآني (سورة الهمزة نموذجاً) في أن البحث في سياقات الآيات القرآنية من خلال سورة الهمزة تأكيداً لإعجاز القرآن البياني، وما يترتب عن ذلك من عجز البشر عن محاكاة القرآن والإتيان بمثله، والإقرار بربانية مصدره، توفيقاً إلى بلوغ الهداية التي أنزل من أجلها القرآن الكريم.

يصبو هذا الموضوع لإبراز بعض مظاهر الإعجاز البياني في سياقات سورة الهمزة، والمتعلقة بأسلوب القرآن الكريم المنفرد، حتى يسهل على القارئ معرفة مواطن الإعجاز البياني، وأسرار التركيب في النسق القرآني.

هذا وقد قسمت الموضوع بعد المقدمة إلى مبحثين، وخاتمة احتوت على أهم النتائج.

المبحث الأول: مفاهيم ومصطلحات (الإعجاز البياني، السياق القرآني، سورة الهمزة)

المطلب الأول: مفهوم الإعجاز البياني

الفرع الأول: مفهوم الإعجاز

1- الإعجاز لغة: من الفعل (عجز)، وقد جاءت اللفظة في معجم مقاييس اللغة لتدل على الضعف ومؤخر الشيء⁽¹⁾.

وجاءت في المعجم الوسيط: بمعنى غياب الحزم، وعدم القدرة⁽²⁾، كما وردت بمعنى التأخر عن الشيء⁽³⁾.

يلاحظ مما وضعه علماء المعاجم اللغوية من معان للفظة الإعجاز أنها ترجع إلى: العجز وهو نقيض الحزم، الضعف، عدم القدرة، التأخر، إلا أن جميع هذه المعاني تدور حول محور واحد لا يخرج عن معنى عدم القدرة عن فعل الشيء.

2- الإعجاز اصطلاحاً يعرف الجرجاني الإعجاز في الكلام بأنه توليد للمعاني بأساليب متنوعة ومتعددة، تختلف في اللفظ إلا أنها تتفق في إيصالها للمعاني بطريقة بليغة بديعة⁽⁴⁾.

وأورد عمار ساسي بأن الإعجاز بيان لصدق النبي ﷺ في دعوته من خلال إبراز عجز العرب ومن بعدهم عن معارضة القرآن الكريم⁽⁵⁾.
والذي نخلص إليه أن معاني الإعجاز الواردة في معاجم اللغة تتجه به إلى معناه الاصطلاحي، والذي لا يكاد يخرج عن حدود الضعف وعدم القدرة، وعليه فالإعجاز هو إظهار الضعف والقصور، والعجز من قبل البشر عن الإتيان بمثل ما جاء به النبي ﷺ، والقصد من هذا العجز هو إثبات صدق نبوته ﷺ، وأن هذا القرآن المعجز هو من عند الله سبحانه وتعالى.

الفرع الثاني: مفهوم البيان

1- البيان لغة: من الفعل بان أو بيّن، جاء في مقاييس اللغة أن البيان بمعنى الانكشاف والفراق، والإيضاح والاتّصاح⁽⁶⁾.

وجاء في المعجم الوسيط: البَيَان: هو علم يؤدي المَعْنَى الوَاجِدَ بعدة طرق⁽⁷⁾.

ومن خلال ما سبق نصل إلى أن معنى البيان يدور حول الإيضاح، والكشف، والإظهار.

2- البيان اصطلاحاً: للبيان تعريفات متعددة عند العلماء المتخصصين، فقد ذكر الجاحظ معناه بقوله: اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كأننا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الوضع⁽⁸⁾، والغاية من هذا التعريف هي الفهم والإفهام، لأن كل ما يظهر المعنى ويبرز حقيقته وغايته هو البيان المنشود.

ويؤكد عمار ساسي أن البيان أوسع من البلاغة دلالة ومحتوى، كما يتجلى البيان في القرآن الكريم من خلال الصوت اللغوي، والمفردات والتراكيب... باعتبارها جميعاً وسائل بيان⁽⁹⁾، ليصل إلى أن البيان الشامل هو القادر على التعامل مع القرآن الكريم في آياته المحكمات، والأصلح إلى التعمق في فقه آياته، وسبر أغوار إعجازه البياني⁽¹⁰⁾.

وعليه نجد أن هناك توافقاً بين المفهوم اللغوي والمفهوم الاصطلاحي للبيان، فحقيقته إيصال المعنى إلى السامع بطرق مختلفة.

الفرع الثالث: مفهوم الإعجاز البياني

من التعريفات الواردة في مفهوم الإعجاز البياني ما يلي:

يذهب عمار ساسي إلى أن الإعجاز البياني هو تأكيد لعدم قدرة الثقلين على تحدي كلام الله تعالى المعجز وعجزهم عن الإتيان بمثله في بيانه، وبهذا تظهر حقيقة رسالة الرسول ﷺ الخالدة⁽¹¹⁾.

وتقول عائشة عبد الرحمن: الإعجاز البياني يفوت كل محاولة لتحديده، ويجاوز مدى طاقاتنا على مشاركة أفاقه الرحبة واجتلاء أسرارهِ الباهرة⁽¹²⁾، وأنه ما من لفظ فيه أو حرف يمكن أن يقوم مقامه غيره، بل ما من حركة أو نبرة لا تأخذ مكانها في ذلك البيان المعجز⁽¹³⁾.

بالاعتماد على هذه التعريفات مع استحضار مفهوم كل من الإعجاز والبيان، وإنتاج مفهوم لهما بتركيبهما أي إسناد البيان إلى الإعجاز، نصل إلى بناء مفهوم المركب الإضافي الإعجاز البياني كالاتي: هو علم يبحث في القرآن الكريم من حيث أسلوبه البياني المعجز قصد إظهار عجز البشر عن الإتيان بمثله، وإثباتاً لمصدره الرباني، واعترافاً بصدق نبوة محمد ﷺ.

المطلب الثاني: مفهوم السياق القرآني

الفرع الأول: مفهوم السياق

1- السياق لغة: من الفعل الثلاثي (سُوق)، وقد ورد في اللغة العربية بمعنى: حدو الشيء وتساوقه وتواليه⁽¹⁴⁾.

ويذكر ابن منظور: أنها وردت بمعنى التتابع، والتسلسل⁽¹⁵⁾.

وعليه فالمادة المعجمية للفظة السياق تدور حول معنى: التتابع والتوالي والتسلسل والاتصال.

2- السياق اصطلاحاً: معاني السياق الواردة في معاجم اللغة تتجه به إلى معناه الاصطلاحي،

والذي لا يكاد يخرج عن حدود المفهوم اللغوي.

يعرف الدكتور عويد المطرفي السياق بقوله: التتابع والسردي الذي سيق الكلام على هيئته ووصفه في أسلوبه الذي بُنيت جملة وعباراته عليه حتى أصبح سياقاً من الكلام يتبع بعضه بعضاً في نظمه الذي ورد الخطاب فيه⁽¹⁶⁾.

وبهذا فإن السياق هو: الغرض من قصد الكلام في علاقته المتتابعة والمتراطة مع سباقه ولحاقه، والذي يكون دالاً على حال المتكلم أحوال الكلام أحوال السامع.

الفرع الثاني: مفهوم السياق القرآني

لفظ السياق عام ولا بد من ربطه بعنصر إضافة، يحمل بناءً عليه دلالاته، وهو القرآن، فسبق وأن تطرقت إلى تعريف السياق، وفي لفظة القرآن ذكر محمد بن عبد الكريم الزموري أنه ليس في إمكان أي مخلوق أن يضبط كلام الخالق بتعريف تنضبط عليه الحدود المنطقية ذوات الأجناس والفصول والخصائص إلا تجوزاً⁽¹⁷⁾، وقد اتفق العلماء على أنه: الكلام المعجز المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه بالتواتر المتعبد بتلاوته⁽¹⁸⁾.

ولقد اتخذ مفهوم السياق القرآني عدة معانٍ ودلالات أشهرها: أنه تتابع لألفاظ ونصوص القرآن الكريم، التي تدور مقاصدها وأغراضها على جميع معانيه المترابطة والمتصلة، لبلوغ الغاية المقصودة⁽¹⁹⁾.

وكجمع بين ما سبق أصل إلى أن السياق القرآني: هو الأغراض والمقاصد التي تدور عليها جميع معاني القرآن الكريم، والمرتبطة بتتابع الكلام القرآني دون انقطاع، بالإضافة إلى أسلوبه البياني المعجز، للبلوغ إلى غاية الله تعالى من كلامه.

المطلب الثالث: التعريف بسورة الهمزة

الفرع الأول: تسمية السورة

لفظ (الهمزة) هو الاسم الذي سميت به هذه السورة في المصاحف وفي معظم التفاسير، وتمت تسميتها في صحیح البخاريّ وَبَعْضِ التَّفَاسِيرِ ب(سُورَةِ وَيْلٍ لِكُلِّ هُمْرَةٍ)، كما سميت ب(سُورَةِ الْحُطْمَةِ) لورود كَلِمَةِ الْحُطْمَةِ فِيهَا⁽²⁰⁾.

الفرع الثاني: مكان نزول السورة

سورة الهمزة مكية باتفاق العلماء، وهي السورة الثَّانِيَّةُ وَالثَّلَاثِيْنَ، نَزَلَتْ بَعْدَ سُورَةِ الْقِيَامَةِ وَقَبْلَ سُورَةِ الْمُرْسَلَاتِ، وعدد آياتها تسعة⁽²¹⁾.

الفرع الثالث: سبب النزول

قيل أنها نزلت في جماعة من المشركين كانوا أقاموا أنفسهم للمز المسلمين وسبهم واختلاق الأحداث السيئة عنهم، وسمي من هؤلاء المشركين: الوليد بن المغيرة المخزومي، وأميرة بن خلف، وأبي بن خلف، وجميل بن معمر من بني جمح والعاص بن وائل من بني سهم. وكلهم من سادة قريش⁽²²⁾.

الفرع الرابع: الوحدة الموضوعية للسورة

هناك ترابط وتآلف واضح بين آيات سورة الهمزة، فكل آية تتناسب وتتناسق مع سابقتها ولاحتقتها، فالسورة عبارة عن نسيج واحد مما يدل على مدى إعجاز القرآن الكريم، وتميز أسلوبه البياني عن غيره من كلام البشر، فالملاحظ في القرآن الكريم عند قراءته من بدايته إلى نهايته أنه محكم اللفظ دقيق المعنى رصين، الأسلوب، قوي الاتصال، متماسك في سوره وآياته وجمله وهذا هو مكن الإعجاز فيه، فلا انفصال ولا قطيعة بين أجزائه، وهو بمثابة الوحدة المتكاملة، فأخره موال لأوله، وأوله مناسب لآخره⁽²³⁾. وهذا التناسق تظهره أجزاء السورة الكريمة، فقد افتتحت بقوله تعالى: الهمزة [1] وهو تعبير تصويري للعذاب الذي أعده الله تعالى لكل همزة ولمزة، فقد ناسب هذا الافتتاح اسم السورة وموضوعها، والهمزة العياب الطعان واللمزة مثله، فالهلاك العظيم لمن صار الهمز واللمز عادة له⁽²⁴⁾.

ثم جاءت الآية الثانية: الهمزة [2] تبين حالة الهماز اللماز من جعل الدنيا أكبر همه، وهو الذي يجمع المال ويحرص على عده، وقد وصف بهذا الوصف لإعجابه بما جمَعَ مِنَ الْمَالِ، وَأَنَّ الْفَضْلَ كُلَّهُ فِيهِ فيعمل على التقليل من غيرَه⁽²⁵⁾، وقد وصف حاله أكثر في قوله الهمزة [3]، فالقلة عقله يحسب أن ماله الذي عدده أوصله إلى رتبة الخلد في الدنيا، فأحب المال كحبه للخلود، وعمل عمل من يحسب أنه لن يموت⁽²⁶⁾، ثم تأتي الآية الرابعة: الهمزة [4] لتنفى هذا الخلود وأنه هناك جزاء من جنس العمل، فلا يكون ما ظنه لأنه لا يكون له ما لا يكون لغيره من أمثاله بل يموت كما مات كل حي مخلوق، وجزاء كل همزة ولمزة أن يلقي في الحطمة التي من شأنها أن تكسر وتهشم بشدة وعنف كل ما طرح فيها فيكون أخسر الخاسرين⁽²⁷⁾، وتأتي الآيات: الهمزة [5-7]، بيانا لأمر الحطمة تهويلا لها وتخويفا من هولها، فينذر به الله سبحانه وتعالى الهماز اللماز، ليشعره بشنيع فعله، وقد أضيفت لفظة نار إلى اسم الله للتخويف بها، فقد خلقها الْقَائِرُ عَلَى خَلْقِ الْأُمُورِ الْعَظِيمَةِ... ووصف نار بموقدة يفيد أنها لا تزال تلتهب ولا يزول لهيبها⁽²⁸⁾، وذكر الفؤاد لأنه أرق ما في جسم وأكثره تألماً بأقل شيء من الأذى، ولأنه منبت العقائد الفاسدة، ومعدن حب المال الذي يؤدي إلى الفساد والنتيه، ويصدر عنه كل ما هو قبيح⁽²⁹⁾.

ثم تختتم السورة المباركة بالآيتين: [8، 9]، وهو تأكيد على شدة العذاب والخلود الشنيع في جهنم، وهو عذاب لا مهرب منه في نار ملتهبة موصدة محكمة الغلق، لا يمكن الخروج منها، وهو أشد الويل وأعظم العذاب، وهنا رجع آخرها إلى أولها، وكان لمفصلها أشد التحام بموصلها⁽³⁰⁾، وإن ختام سورة الهمزة يحدد نهاية كل همزة لمزة، فالسورة من أولها تهيب لهذا الوعيد.

وبهذا يكون قد اتضح تناسب آيات سورة الهمزة وانسجامها التام فبين كل قطعة وجارتها رباط موضعي من أنفسهما، كما يلتقي العظامان عند المفصل ومن فوقهما تمتد شبكة من الوشائح تحيط بهما عن كئيب، كما يشترك العضوان بالشرابين والعروق والأعضاء؛ ومن وراء ذلك كله يسري في جملة السورة اتجاه معين، وتؤدي بمجموعها غرضاً خاصاً، كما يأخذ الجسم قواماً واحداً، ويتعاون بجملته على أداء غرض واحد، مع اختلاف وظائفه العضوية⁽³¹⁾.

الفرع الخامس: مناسبتها لما قبلها وما بعدها

سورة الهمزة ترتبط مع السورة التي قبلها وهي سورة العصر، فقد ذكرت سورة العصر أقسام الناجين من الناس، خاصة من اتصفوا بالصبر، ومن هنا جاءت سورة الهمزة تبين أوصاف الهالكين، وقد ذكر الله سبحانه وتعالى الهلاك الذي أعده لهم مسلاة للصابر، وطمأنة له⁽³²⁾، كما أن سورة الهمزة افتتحت بالعذاب الذي سيكون جزاء للإنسان الخاسر الظان أنه خالد وناج المذكور في سورة العصر⁽³³⁾.

أما ارتباط سورة الهمزة بالسورة التي بعدها وهي سورة الفيل فمناسبتها ما ذكرته سورة الهمزة من اغترار لمن فتن بماله حتى حسب أنه مخلد وما أتبعه ذلك، تلي هذا ذكر أصحاب الفيل الذين اغتروا بتكاثرتهم، وخذعوا بتوسعهم في البلاد وسيطرتهم حتى أرادوا هدم البيت المكرم، فتعجلوا النقمة، وجعل الله كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل فانتزعتهم وقطعت دابرهم فصاروا كعصف مأكول، وكان هذا جزاء اغترارهم⁽³⁴⁾.

الفرع السادس: غرض السورة

ذكرت السورة الهمّاز الذي يغتاب الناس ويطعن في أعراضهم، واللماز الذي يعيب الناس وينال منهم بالحاجب والعين، وبينت أن جزاءه الحطمة التي تحطم كل ما يُلقى فيها وتكسره وتقضي عليه، وتحدثت عن الذي يجمع المال الكثير ويعدّه، ويكرر عده لكيلا ينقص، ولم يقدّر بإنفاقه في سبيل الله ولم يؤد حقّ الله فيه، ولكنه جمعه فأوعاه وحفظه، ويظن هذا الجاهل لشدة غفلته أن ماله سيخلده في الدنيا، لكنه سيلقى في الحطمة التي تحطم كل ما يُلقى فيها وتلتهمه⁽³⁵⁾.

المبحث الثاني: مظاهر الإعجاز البياني في سورة الهمزة

من أوجه إعجاز القرآن الكريم عنايته بتعبيره القرآني المنفرد، من خلال إيراد أساليب بيانية متنوعة تدل على روعته، وحسن تأليفه، ودقة نظمه، لتبليغ معاني القرآن بفن بلاغي رفيع، والدعوة إلى الله تعالى من أجل بلوغ هدايته.

المطلب الأول: مفهوم الأسلوب البياني

الفرع الأول: مفهوم الأسلوب

1- **الأسلوب لغة:** من مادة سلب، جمع مفردا أسلوب، ويطلق على السطر من النخيل، والطريق الممتد، والوجه والمذهب وسوء الفن⁽³⁶⁾.
ويذكر الزمخشري في كتابه أساس البلاغة: أنّ الأسلوب بمعنى الطريقة⁽³⁷⁾.
ومما سبق فالأسلوب هو: الطريقة والفن والوجه والمذهب.

2- **الأسلوب اصطلاحاً:** الأسلوب في اصطلاح العلماء هو: هو الطريقة الكلامية التي يسلكها المتكلم في تأليف كلامه، واختيار ألفاظه، أو هو المذهب الكلامي الذي انفرد به المتكلم في تأدية معانيه ومقاصده من كلامه أو هو طابع الكلام أو فنه الذي انفرد به المتكلم كذلك⁽³⁸⁾.
وعليه فالأسلوب اصطلاحاً هو: الطريقة التي انفرد بها المتكلم حتى يؤدي الغاية من كلامه.

الفرع الثاني: مفهوم الأسلوب القرآني

يعرفه الزرقاني بأنه طريقة القرآن الكريم وأسلوبه الخاص الذي انفرد به في تأليف كلامه واختيار ألفاظه يتميز به عن أساليب المتكلمين وطرائقهم في عرض كلامهم من شعر أو نثر تتعدد بتعدد أشخاصهم وتعدد الموضوعات التي يتناولها والفنون التي يعالجها⁽³⁹⁾.

فالأسلوب القرآني هو الطريقة التي سلكها القرآن الكريم، والتي تميز بها عن غيره من كلام العرب في تأليفه للسياقات القرآنية، وما تحويه من مواضيع في ثنايا الآيات والسور القرآنية.

الفرع الثالث: مفهوم الأسلوب البياني

الأسلوب البياني هو الطريقة التي يتبعها صاحبها في إظهار بلاغة القرآن وبيانه في ألفاظه ومعانيه، ومفرداته، وآياته، واستخراج الحكم واللطائف والغايات منها، وبيان أسرار التعبير القرآني وتراكيبه في سياقاته من خلال مظاهر الإعجاز البياني كالتقديم والتأخير، والذكر والحذف، والتعريف والتكثير، والتكرار، والإظهار والإضمار، والالتفاف في الخطاب، والإسهاب والاقتضاب، وبيان معاني الحروف...، وغيرها من الأساليب البيانية الدالة على إعجازه البياني ومصدره الرباني وعجز البشر عن الإتيان بمثله⁽⁴⁰⁾.

المطلب الثاني: الأساليب البيانية في سياق سورة الهمزة

إن القرآن الكريم لم يخالف ما ألفه العرب في لغتهم العربية من حيث المفردات والجمل والقواعد العامة، فقد نظمت كلماته من لغتهم، ومنها تولدت جملة وتراكيبه، إلا أنه بالرغم من كل ذلك فقد أعجزهم بأسلوبه المنفرد، وروعة بيانه المعجز⁽⁴¹⁾، وهذا الجانب من البحث يتناول ذكر الأساليب البيانية التي تضمنتها السورة الكريمة والتي تعد مواطن إعجاز للقرآن الكريم، على سبيل المثال لا الحصر وهي:

الفرع الأول: أسلوب التقديم والتأخير

1- مفهوم التقديم والتأخير

أ- التقديم والتأخير لغة:

التقديم لغة: من مادة (قدم)، وقد جاء في اللغة العربية بمعنى السبق، التقدم، ونقيض آخر الشيء⁽⁴²⁾.
لفظة التقديم تدل على السبق، وجعل الشيء في المقدمة.
التأخير لغة: من مادة (أخر)، ورد في معجم مقاييس اللغة: بمعنى خِلاَفُ النَّقْدِ⁽⁴³⁾.
تشير لفظة التأخير في اللغة إلى معنى التراجع، وجعل الشيء في المؤخرة.

ب- التقديم والتأخير اصطلاحاً:

لفظنا (التقديم) و(التأخير) في الاستعمال اللغوي متناقضتان، وفي الدلالة الاصطلاحية؛ هما أسلوب من الأساليب البيانية البلاغية.

ويوضح الخالدي الأصل في صياغة الجملة في اللغة العربية، حيث أن المبتدأ مقدم على الخبر، والفعل مقدم على الفاعل، والفاعل مقدم على المفعول به، وفعل الشرط مقدم على جواب الشرط، والعمدة في الجملة مقدمة على الفصلة المتممة لها، والفضلة هي الكلمات التحسينية مثل: الظرف، الجار والمجرور، والحال، والتمييز، وغيرها، هذه تكون بعد العمدة، وهي الفعل والفاعل، وقد تدعو بعض الأسباب والمقتضيات إلى العدول عن هذا الأصل، ونقل بعض الكلمات من مواضعها الأصلية في الجملة إلى مواضع أخرى، بتقديمها أو تأخيرها، وذلك لتحقيق غرض بلاغي مراد، والتركيز على معنى بياني ملحوظ⁽⁴⁴⁾.

2- أسلوب التقديم والتأخير في سورة الهمزة

أ- في تقديم الجار والمجرور على عامله: في قوله تعالى: الهمزة [8]، تقديم الجار والمجرور (عليهم) على (موصدة)، وهو تقديم جاء لتحقيق غاية بلاغية مقصودة، فهذا التقديم مناسب لخواتم الآي في السورة، أي لفاصلة الآية، وكلمة (موصدة) هي المناسبة لذلك، ولو أخرج الجار والمجرور لم يناسب

خواتم الآي هذا من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى فإن التقديم يفيد الحصر، لأن النار مؤصدة على الكافرين لا يخرجون منها أبداً، أما غير الكافرين من عصاة المؤمنين، قد يخرجون منها بعد أن ينالوا عقابهم، فهي إذن مؤصدة عليهم حصرًا⁽⁴⁵⁾.

يقول فخر الدين الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب: ... ثم أنه قال: عَلِيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ ولم يقل: مؤصدة عليهم لأن قوله: عَلِيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ يفيد أن المقصود أولاً كونهم بهذه الحالة، وقوله مؤصدة عليهم لا يفيد هذا المعنى بالقصد الأول⁽⁴⁶⁾.

تقول عائشة بنت الشاطي في كتابها التفسير البياني عن الآية [8]: نلمح من سر البيان فيها، أنها {عَلِيْهِمْ} بما تفيد من الإطباق الملاصق المباشر، ولا تقوم مقامها (فوقهم) مثلاً، لاحتمال أن تكون الفوقية غير ملاصقة ولا مطبقة ملابسة⁽⁴⁷⁾.

ومما سبق من أقوال العلماء فإن التقديم الحاصل في قوله تعالى: الهمزة [8]: يفيد الحصر والتخصيص، أي أن النار مؤصدة على الكافرين لا يخرجون منها أبداً، ومخصصة لهم.

ب- في تقديم الألفاظ بعضها على بعض من غير عامل: في قوله تعالى: الهمزة [1]، قدمت لفظة همزة على لفظة لمزة والسر في هذا التعبير أنهما جاءتا بهذا الترتيب وفقاً لما يقتضيه سياق الحال، فقد يكون التقديم هنا بحسب رتبة ودرجة ووسيلة كل منهما في هذه الصفة الذميمة؛ ففعل الهمز يمتاز بالسرعة والخفة والكثرة في استعماله بين الناس، حيث أن الحط من أقدارهم وكراماتهم والسخرية منهم يكون بالإشارة والغمز، وهذا أسرع من فعل اللمز الذي يكون باللسان، فالهمز يكون في الخفاء، واللمز يكون في العلن، لذلك قدم فعل الهمز ثم انتقل إلى فعل اللمز وهو أبعد درجة من الفعل في الأول في الإيذاء والله أعلم، تقول بنت الشاطي: الهمزة هو الذي يدأب على تحقير الناس والإيغال في تجريحهم من خلف ظهورهم، واللمزة الذي يدأب على مواجهتهم بكلمة السوء تحقيراً لهم وغضاً من شأنهم⁽⁴⁸⁾، ثم إن جَمِيعَ هَذِهِ الْوُجُوهِ مُتَقَارِبَةٌ رَاجِعَةٌ إِلَى أَصْلِ وَاحِدٍ وَهُوَ الطَّعْنُ وَإِظْهَارُ الْعَيْبِ⁽⁴⁹⁾.

إن أسلوب التقديم والتأخير من الأساليب المعجزة في القرآن الكريم، الدالة على أن هذا القرآن من عند الله وحده، فتقديم ألفاظ بعضها على بعض، ووضع الكلمات مكانها المناسب راجع إلى دلالة السياق، وكذا مراعاة فواصل الآيات في السور القرآنية، وجاء لحجة واضحة حاملاً معنى بيانياً معجزاً.

الفرع الثاني: أسلوب التعريف والتنكير:

1- مفهوم التعريف والتنكير

أ- التعريف والتنكير لغة:

التعريف لغة: مشتق من الجذر الثلاثي (عرف)، ويراد به العلم والمعرفة، والإعلام⁽⁵⁰⁾.

لفظة التعريف في اللغة دالة على المعرفة والعلم بالشيء وإدراكه.

النكرة لغة: من الجذر الثلاثي (نكر)، وتعني: إنكار الشيء، وهو نقيض المعرفة وخلافها، ووردت بمعنى الدهاء والفتنة⁽⁵¹⁾.

تدور لفظة نكرة حول معنى: الدهاء والفتنة، والنكرة نقيض المعرفة.

ب- التعريف والتنكير اصطلاحاً:

تناقض لفظة (التنكير) لفظة (التعريف) في مدلولهما اللغوي، وفي الاستعمال الاصطلاحي لهما كأسلوب من الأساليب البيانية البلاغية هما ظاهرة تعريف اللفظ بـ(الألف واللام)، أو بقاء اللفظ على ما هو عليه (نكرة)، بدون الألف واللام.

2- أسلوب التعريف والتنكير في سورة الهزرة

إن مجيء الألفاظ نكرة في موضع ومعرفة في موضع آخر جاء لحكمة ربانية بيانية، ومقصد دلالي يتناسب و السياق القرآني، وقد وردت في سورة الهزرة لفظتان بصيغة النكرة؛ ويل ومال.

أ- **تنكير لفظة ويل:** في الآية [1]، جاءت كلمة ويل نكرة كونها مبتدأ للتهويل، وكونها دعاء على الكفار بالهلاك، يقول الشوكاني: **الْوَيْلُ: هُوَ مُرْتَفِعٌ عَلَى الْإِبْتِدَاءِ، وَسَوْغُ الْإِبْتِدَاءِ بِهِ مَعَ كَوْنِهِ نِكْرَةً كَوْنُهُ دُعَاءٌ عَلَيْهِمْ بِالْهَلَاكِ، وَخَبْرُهُ لِكُلِّ هَمْزَةٍ لَمْزَةٍ وَالْمَعْنَى: خِزْيٌ** (52).
وتذكر بنت الشاطي: ويل: كلمة عذاب وسخط، ويكثر استعمالها مع هاء الندبة في الترفع عند الكوارث (53).

ب- **تنكير لفظة مال:** في قوله تعالى: الهزرة [2]، نكرت لفظة مال للدلالة على الكثرة والتنوع، والتعظيم، يقول الرازي: **أَنَّ التَّنْكِيرَ هُنَا يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ إِمَّا أَنْ الْمَالُ اسْمٌ لِكُلِّ مَا فِي الدُّنْيَا كَمَا جَاءَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: الْكُفْرُ الْكُفْرُ [45]؛ فَمَالُ الْإِنْسَانِ الْوَاحِدِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَالِ كُلِّ الدُّنْيَا حَقِيرٌ، فَكَيْفَ يَلِيْقُ بِهِ أَنْ يَفْتَخَرَ بِذَلِكَ الْقَلِيلِ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ التَّعْظِيمُ أَي مَالٌ بَلَغَ فِي الْخُبْتِ وَالْفُسَادِ أَقْصَى النِّهَائِيَّاتِ فَكَيْفَ يَلِيْقُ بِالْعَاقِلِ أَنْ يَفْتَخَرَ بِهِ؟** (54).

وعليه فإن الأساس في اختيار اللفظة معرفة أو نكرة هو السياق الذي يؤدي إلى معرفة حكمة الشارع سبحانه وتعالى، وغايته من أسلوب تعريف الألفاظ أو تنكيرها.

الفرع الثالث: أسلوب التكرار

1- مفهوم التكرار

أ- **التكرار لغة:** بمعنى الرجوع والإعادة والعطف (55).

ب- **التكرار اصطلاحاً:** يعرفه الجرجاني بقوله: التكرار عبارة عن الإتيان بشيء مرة بعد أخرى (56).
من التعريف اللغوي والاصطلاحي للتكرار نصل إلى أنه إعادة لذكر الألفاظ والكلمات أو الجمل وهذا لغرض التأكيد، أو لأغراض أخرى يقتضيها سياق الكلام.

2- أسلوب التكرار في القرآن الكريم

لا يخفى على أي بشر أن القرآن الكريم بوصفه المعجزة الخالدة، لا يخلو من التكرار لبعض حروفه وكلماته وآياته، بل كان هذا التكرار مظهراً من مظاهر الإعجاز فيه، وهو تكرر مقصود يجذب إليه السامع، فقد "يُنزَّلُ الشَّيْءُ مَرَّتَيْنِ تَعْظِيمًا لِشَأْنِهِ وَتَذَكِيرًا بِهِ عِنْدَ حُدُوثِ سَبَبِ خَوْفِ نَسْيَانِهِ" (57).
ويعرف التكرار باعتباره أسلوباً بيانياً على أنه: تكرر سرد بعض الكلمات أو الآيات أو المعاني أو الموضوعات، أو القصص، وهو تكرر حكيم ومقصود ومضيف، يؤدي إلى تحقيق هدف بلاغي أو ديني (58).

3- أسلوب التكرار في سورة الهزرة

أ- **تكرار لفظة مال:** ذكر القرآن الكريم لفظة مال في قوله تعالى: الهزرة [2]، وفي قوله تعالى: الهزرة [3]، وفي هذا التكرار دلالة على تعظيم الكافر للمال بجمعه له وادخاره، ظناً منه أنه سيخلده، كما أن الحكمة والقصد منه هو التعريض بالعمل الصالح، فهو الذي سيبقيه خالدًا في الآخرة ونعيمها وعليه أن يسعى إليه، وليس المال؛ فلا هو بخالد ولا مخلد (59).

ب- **تكرار لفظة الحطمة:** في قوله تعالى: الهزرة [4]، وفي قوله تعالى: الهزرة [5]، تكررت لفظة الحطمة في سورة الهزرة لتؤدي معنى في الجملة، ولحكمة مقصودة، فتكرارها كان بياناً للتهويل من

عظمة الحطمة، مع مراعاة الفاصلة كذلك في رؤوس الآي والاهتمام والعناية بالمعنى، يورد ابن عاشور أن سبب إعادة لَفْظِ الحُطْمَةِ هو لِلتَهْوِيلِ؛ تعظيماً لشأنها وتفخيماً لأمرها وسُمِّيَتْ بالحطمة لِأَنَّهَا تحطُّمُ كُلُّ مَا يُلْقَى فِيهَا وَتُهَشِّمُهُ⁽⁶⁰⁾.

إنه من وراء هذا التكرار الواقع في سورة الهمزة حكمة وغاية أرادها المولى عز وجل، فهو يعد وسيلة هداية وإرشاد، ويؤدي إلى تأكيد المعاني وتقويتها، تختلف غايته حسب سياق الكلام.

الفرع الرابع: أسلوب الالتفات

1- مفهوم الالتفات

أ- الالتفات لغة: من الليّ بمعنى صرف الشيء عن وجهته، والعدول⁽⁶¹⁾. وعليه فالالتفات يحمل معنى صرف ولي الشيء عن جهته.

ب- الالتفات اصطلاحاً: يعرف ابن المعتز في البديع الالتفات بأنه انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار، وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك من الالتفات والانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر⁽⁶²⁾.

ومنه وعليه فالالتفات كأسلوب بياني هو الانتقال بالكلام من صيغة إلى أخرى، بهدف جلب انتباه السامع والتأثير فيه، ويعد من الأساليب البيانية المعجزة.

2- أسلوب الالتفات في سورة الهمزة

ورد أسلوب الالتفات في سورة الهمزة في قوله تعالى: الهمزة [3]، فالتعبير هنا هو انصراف عن التعبير بالمضارع (سيخلده) إلى التعبير بالماضي (أخلده) للمبالغة في المعنى المراد وللدلالة على أن الهماز اللماز قد حدث له الخلود وثبت كما يحسب⁽⁶³⁾، وَجِيءَ بِصِيغَةِ الْمُضِيِّ فِي أَخْلَدُهُ لِنَتْنِزِيلِ الْمُسْتَقْبَلِ مِنْزَلَةَ الْمَاضِي لِتَحَقُّقِهِ عِنْدَهُ، وَذَلِكَ زِيَادَةٌ فِي التَّهْكُمِ بِهِ بِأَنَّهُ مُوقِنٌ بِأَنَّ مَالَهُ يُخْلَدُهُ حَتَّى كَانَتْهُ حَصَلَ إِخْلَادُهُ وَتُبَّتْ⁽⁶⁴⁾.

بالإضافة إلى ما سبق فإن هذا الانتقال في سورة الهمزة لفت لانتباه السامع والتأثير فيه، وإظهار لإعجازه البياني الحاصل في أسلوبه التعبيري المنفرد.

الفرع الخامس: أسلوب الاستفهام

1- مفهوم الاستفهام

أ- الاستفهام لغة: من مادة (فهم) بمعنى طلب العلم والمعرفة بالشيء⁽⁶⁵⁾.

ب- الاستفهام اصطلاحاً: يعرفه الجرجاني في التعريفات: بأنه استعلام ما في ضمير المخاطب، وقيل: هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن، فإن كانت تلك الصورة وقوع نسبة بين الشئيين، أو لا وقوعها، فحصولها هو التصديق، وإلا فهو التصور⁽⁶⁶⁾.

إن حقيقة الاستفهام هي طلب حصول العلم والمعرفة بالشيء المجهول.

2- أسلوب الاستفهام في سورة الهمزة

أسلوب الاستفهام من مظاهر الإعجاز البياني، وهو السؤال عن شيء مجهول باستعمال أدوات الاستفهام، وقد ورد في سورة الهمزة في قوله تعالى: الهمزة [5]، بما الاستفهامية تأثيراً في السامع لإيجاد جواب للسؤال المطروح عنه وهو لفظ الحطمة، والهدف منه التعظيم، والتهويل، والتفطيع، لأن معناها لا تستوعبه كل العقول، وَسُمِّيَتْ كَذَلِكَ لِأَنَّهَا تكسر وتهشم كُلُّ مَا يُلْقَى فِيهَا⁽⁶⁷⁾، كما أن فعل الدراية وما فيه من استفهام يفيد تهويل الحطمة⁽⁶⁸⁾.

فالخاصة البيانية لأسلوب الاستفهام في قوله تعالى: الهمزة [5] هي استعماله فيما يجاوز دراية المسؤول، والدراية أخص من المعرفة، والاستعمال هنا لجلال أمر الحطمة، وعظمتها، ويعقب على السؤال المثير الهمزة [5]؟ ببيان مناط العلو أو الرهبة والهول، من بيان لها في الآيات بعدها: في قوله تعالى: الهمزة [6، 7] (69).

وعليه فأسلوب الاستفهام في القرآن الكريم ظاهرة بيانية متنوعة في أغراضها وغاياتها، تؤدي دوراً يوصل إلى غاية منشودة حسب السياق، إضافة إلى تأثيره في السامع ببحثه عن جواب للسؤال المطروح أمامه.

الفرع السادس: الفاصلة القرآنية

1- مفهوم الفاصلة القرآنية

أ- الفاصلة لغة: من مادة (فصل)، وتعني الإبانة والتمييز، والقطع بين شيئين (70).

وذكر ابن منظور: الفاصلة: الخَرْزَةُ الَّتِي تَقْصِلُ بَيْنَ الْخَرْزَتَيْنِ فِي النَّظْمِ (71).

ب- الفاصلة اصطلاحاً: عرفها الرماني بقوله: الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع توجب حسن إفهام المعاني، والفواصل بلاغة والغرض الذي هو حكمة إنما هو الإبانة عن المعاني التي الحاجة إليها ماسة (72).

ج- الفاصلة القرآنية: يعرفها نذير حمدان بقوله: الفاصلة هي الكلمة التي تختتم بها الآية وبها يتم معناها ويزداد وضوحاً وجملاً ففيها تفصيل توضيحي جمالي يضيف على معناها رواءً بيانياً بدعيًا بما تؤديه من جرس صوتي ينسجم مع آياتها وسائر الآيات (73).

وعليه فالفاصلة القرآنية هي الكلمات التي تختتم بها الآيات في السورة القرآنية، وتمتاز بجرسها الموسيقي الذي يضيف على المعنى جمالاً بيانياً إعجازياً.

2- الفاصلة القرآنية في سورة الهمزة

إن القرآن الكريم معجز في فواصله ونغمه الجرسية، وما يتركه في النفس من تأثير، وقد انتهت سورة الهمزة بفواصل في غاية الانسجام بجرسها الموسيقي: لمزة، عدده، أخلده، الحطمة، الحطمة، الموقدة، الأفتدة، موصدة، ممدده، كما عني القرآن الكريم بهذا الانسجام عناية واضحة لما لذلك من تأثير كبير على السمع والفؤاد، فجعل حرف الهاء نهاية لكل فاصلة كونها تتلاءم و فواصل الآي في سورة الهمزة، فهي منسجمة مع ما قبلها وما بعدها، وهذا ما راعاه السياق القرآني والذي يتناسب والمعنى، هذا هو ممكن الإعجاز.

ختمت فواصل آيات السورة الكريمة بحرف التاء الساكنة، وهذا يشعر القارئ بصوت ذا وقع عند وقوفه في كل آية وقت التلاوة، يستمد من هول الموضوع، وهذا الصوت ينطلق من: زه، وده، الذي يتكرر ست مرات ومه مرتين ويجسم هذا الصوت الأنين الذي ينبعث من الحنجرة ويكاد يلتقي في عمومته في آه آه آه (74).

ثم إن الدلالة الصوتية لحرف الهاء ناسبت المعنى الذي يحمله فعل كل من الهمز واللمز، فحرف الهاء يتصف بصفة الهمس، والهمس لغة يعني الخفاء، قال سيبويه: وأما المَهْمُوسُ فَحَرْفٌ ضَعْفُ الْإِعْتِمَادِ مِنْ مَوْضِعِهِ حَتَّى جَرَى مَعَهُ النَّفْسُ (75)، والدلالة التي يحملها كل من الهماز واللماز هي إيذاء الغير بخفية وإن كان بأسلوب مواجه، إضافة إلى أن الهماز اللماز الذي همه جمع المال، إنما يجمع هذا المال في سر

وخفاء، ثم إن صفة الخفاء تدل على أن هذا المصنف كضعف حرف الهاء وسيكون مصيره الحطمة التي تحطم وتهشم كل ما يطرح فيها، وهنا يظهر الإعجاز الموسيقي المنسجم مع معنى النص التعبيري. يقف السامع عند هاء السكت في سورة الهمزة خاشعا مبهورا، متأثرا بهذا الوضع الموسيقي الحزين، المنبعث أقصى الصدر وأواخر الحلق، فتنقطع الأنفاس وتتهدج العواطف متفكرة متطلعة⁽⁷⁶⁾، كما أنها أزيدت في الفواصل مراعاة لفواصل الآيات التي انتهت بالهاء القصيرة، وقد اقتضى السياق نطقها هاء للمطابقة، فتحقق بذلك وقعه في النفس وجرسه في الأذن وقوته في امتلاك المشاعر، وحققت صوتيا لفت الانتباه ورصد مواضع الإصغاء⁽⁷⁷⁾.

لقد تبين مما سبق أن القرآن الكريم اعتنى بالفواصل القرآنية منسجمة مع الآيات القرآنية داخل النسق القرآني مع مراعاة تناسبها والسياق القرآني بالإضافة إلى جرسها الموسيقي المعجز، فقد أوردتها في فن بلاغي جمالي بياني محدثة تناغما إيقاعيا، وهي لم تأت صدفة إنما جاءت لحكمة وغاية مقصودة ومتناسبة مع سياق الآية ومع ما قبلها وما بعدها.

وفي الأخير فإن هذه الدراسة بيان لتكاملية الأساليب البيانية في سياق سورة الهمزة، والتي ذكرت على سبيل المثال لا الحصر، فقد أكد تعاضدها سر إعجازها القرآني، مجلية بذلك فكرة تكامل الإعجاز البياني وتميز القرآن عن غيره من كلام البشر

خاتمة:

- وفي ختام هذا البحث، والذي تطرق إلى مظاهر الإعجاز البياني في السياق القرآني (سورة الهمزة نموذجا)، نخلص إلى أهم النتائج المستقاة من هذه الدراسة:
- قضية الإعجاز البياني من القضايا التي استحوذت على تفكير كثير من العلماء، وكانت محل عنايتهم منذ القدم، فالبحت فيها كان عن سر إعجاز كتاب الله جل وعلا، والكشف عن بيانه و بلاغته، ومعانيه داخل سياقه القرآني.
 - الإعجاز البياني هو علم يبحث في القرآن الكريم من حيث أسلوبه البياني المعجز قصد إظهار عجز البشر عن الإتيان بمثله، وإثباتا لمصدره الرباني، واعترافا بصدق نبوة محمد ﷺ.
 - الأسلوب القرآني هو الطريقة التي سلكها القرآن الكريم، والتي تميز بها عن غيره من كلام العرب في تأليفه للسياقات القرآنية، وما تحتويه من مواضيع في ثنايا الجمل والآيات القرآنية.
 - الأسلوب البياني هو الطريقة التي يسلكها صاحبها في إظهار بلاغة القرآن وبيانه في ألفاظه ومعانيه، ومفرداته، وآياته، واستخراج الحكم واللطائف والغايات منها، وبيان أسرار التعبير القرآني وتراكيبه في سياقاته من خلال مظاهر الإعجاز البياني كالتقديم والتأخير، والذكر والحذف، والتعريف والتكبير، والتكرار... وغيرها من الأساليب البيانية الدالة على إعجازه البياني ومصدره الرباني وعجز البشر عن الإتيان بمثله.
 - تعرضنا لجملة من مظاهر الإعجاز البياني على سبيل المثال لا الحصر، احتوتها سورة الهمزة، كانت بمثابة مفاتيح لا يستغنى عنها في إظهار جوانب من الإعجاز البياني.
 - من الأساليب البيانية التي حوتها سورة الهمزة: التقديم والتأخير، التعريف والتكبير، التكرار، الالتفات، الاستفهام، والفاصلة القرآنية.
 - إن مجيء هذه الأساليب ضمن سورة الهمزة لم يكن عبثا، إنما لغاية وحكمة أرادها الشارع من كلامه جلا وعلا، إضافة لكونها دليلة واضحا على إعجاز القرآن الكريم البياني في نظمه وتعبيره.
 - والحمد لله أولا وآخرا، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش.
- 1- إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ط.ت.
 - 2- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تح: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، القاهرة، ط1، 1380هـ-1960م.
 - 3- ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، محمد علي بيضون، ط1، 1408هـ-1997م.
 - 4- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الإسكندرية، مصر، ط1399هـ - 1979م.
 - 5- أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط.ت.
 - 6- أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: محمد صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ.
 - 7- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تح: محمد باس عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ-1998م.
 - 8- أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1413هـ-1992م.
 - 9- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ط.ت.
 - 10- أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1376هـ-1957م.
 - 11- أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
 - 12- أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ-1964م.
 - 13- أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزح البديع في تجنيس أساليب البديع، تح: علاء الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط1، 1401هـ-1980م.
 - 14- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م.
 - 15- أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، تح: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط.ت.
 - 16- أحمد بن بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط.ت.
 - 17- أحمد بن مصطفى المراغي، علوم البلاغة (البيان، المعاني، البديع)، د.م.
 - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1394هـ-1974م.
 - 18- جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
 - 19- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.
 - 20- شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
 - 21- صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط24، 2000م.
 - 22- صلاح عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني، دار عمار، عمان، ط1، 1421هـ-2000م.
 - 23- عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، ط7، د.ت.
 - 24- عائشة محمد علي عبد الرحمن، بنت الشاطي، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف، ط1، 2003م.
 - 25- عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت.
 - 26- عبد الله بن محمد المعتز بالله ابن المتوكل ابن المعتصم ابن الرشيد العباسي، البديع في البديع، دار الجيل، ط1، 1410هـ-1990م.
 - 27- علي الجارم، مصطفى أمين، البلاغة الواضحة، دار المعارف، د.ط.ت.

- 28- علي بن عيسى بن علي بن عبد الله أبو الحسن الرماني، النكت في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، 1976م.
- 29- علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ- 1983م.
- 30- عمار ساسي، الإعجاز البياني في القرآن الكريم - دراسة نظرية للإعجاز البياني في الآيات المحكمات، دار المعارف، بوفاريك، البليدة، ط1، 2003.
- 31- عمر السلامي، الإعجاز الفني في القرآن الكريم، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، د.م.
- 32- عمرو بن بحر بن محبوب الكناي الليثي الجاحظ، البيان والتبيين، دار الهلال، بيروت، ط1323هـ.
- 33- عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ- 1988م.
- 34- فاضل بن صالح بن مهدي بن خليل البديري السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، دار عمار، عمان، الأردن، ط3، 1423هـ- 2003م.
- 35- فضل حسن عباس، سناء فضل عباس إعجاز القرآن الكريم، د.ط، 1412هـ- 1991م.
- 36- فهد شتوي بن عبد المعين الشتوي، دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى "دراسة نظرية تطبيقية"، رسالة ماجستير، محمد بن عمر بازمول، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1426هـ- 2005م.
- 37- المثني عبد الفتاح محمود محمود، السياق القرآني وأثره في الترجيح الدلالي، فضل حسن عباس، رسالة دكتوراه، التفسير وعلوم القرآن، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، 1426هـ- 2005م.
- 38- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د.ط.
- 39- محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1415هـ- 1955م.
- 40- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، دار التونسية للنشر، تونس، ط1984م.
- 41- محمد بن عبد الكريم الجزائري، من توجيهات القرآن العظيم مقدمة في علوم القرآن وعلوم التفسير، مؤسسة العالي للنشر والتوزيع، ط1، 1434هـ- 2013م.
- 42- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ.
- 43- محمد حسين علي الصغير، الصوت اللغوي في القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ- 2000م.
- 44- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي وشركاؤه، ط3، د.ط.
- 45- محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، دار القلم للنشر والتوزيع، ط5، 2005م.
- 46- محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ط1، 1417هـ- 1997م.
- 47- منير سلطان، البديع تأصيل وتجديد، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ط، 1986م.
- نذير حمدان، الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم، دار المنارة، جدة، السعودية، ط1، 1412هـ- 1991م.
- 48- نقلا عن: عبد العزيز الداخل، أساليب التفسير، <http://afaqattaiseer.net>، 28 سبتمبر 2016م، نظر يوم: 12 جانفي 2023م، الساعة: 08:20.

الهوامش

- (1) ينظر: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الإسكندرية، مصر، ط1399هـ - 1979م، مادة عجز، ج4، ص232-233.
- (2) ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تح: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، القاهرة، ط1، 1380هـ- 1960م، ج2، ص585.
- (3) ينظر: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تح: محمد صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، بيروت، ط1، 1412هـ، ص547.
- (4) ينظر: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ- 1983م، ص31.
- (5) ينظر: عمار ساسي، الإعجاز البياني في القرآن الكريم - دراسة نظرية للإعجاز البياني في الآيات المحكمات، دار المعارف، بوفاريك، البليدة، ط1، 2003، ص75.

- (6) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج1، ص328.
- (7) ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج1، ص80.
- (8) عمرو بن بحر بن محبوب الكناشي الليثي الجاحظ، البيان والتبيين، دار الهلال، بيروت، ط1323هـ، ج1، ص11.
- (9) ينظر: عمار ساسي، الإعجاز البياني في القرآن الكريم - دراسة نظرية للإعجاز البياني في الآيات المحكمات، ص11.
- (10) ينظر: المصدر نفسه، ص256.
- (11) ينظر: المصدر نفسه، ص84.
- (12) عائشة محمد علي عبد الرحمن، بنت الشاطي، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي، دار المعارف، ط1، 2003م، ص140.
- (13) بنت الشاطي، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي، ص286.
- (14) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ج3، ص117.
- (15) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج10، ص166.
- (16) تعريف عويد المطرفي، ينظر: فهد شتوي بن عبد المعين الشتوي، دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى "دراسة نظرية تطبيقية"، رسالة ماجستير، محمد بن عمر بازمول، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1426هـ-2005م، ص29.
- (17) محمد بن عبد الكريم الجزائري، من توجيهات القرآن العظيم "مقدمة في علوم القرآن وعلوم التفسير، مؤسسة العالي للنشر والتوزيع، ط1، 1434هـ-2013م، ج1، ص14.
- (18) صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط24، 2000م، ص21.
- (19) ينظر: المثني عبد الفتاح محمود محمود، السياق القرآني وأثره في الترجيح الدلالي، فضل حسن عباس، رسالة دكتوراه، التفسير وعلوم القرآن، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، 1426هـ-2005م، ص22.
- (20) ينظر: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1984م، ج30، ص535، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د.ط.ت، ج1، ص543.
- (21) ينظر: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، ج15، ص460، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص535.
- (22) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص535.
- (23) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي وشركاؤه، ط3، د.ت، ج1، ص60.
- (24) ينظر: إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ط.ت، ج22، ص243.
- (25) ينظر: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، ج32، ص284.
- (26) ينظر: المصدر نفسه، ج22، ص244.
- (27) ينظر: المصدر نفسه، ج22، ص246.
- (28) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص540.
- (29) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج22، ص247.
- (30) ينظر: المصدر نفسه، ص248.
- (31) محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، ط2005م، ص188.
- (32) ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج22، ص243.
- (33) ينظر: المصدر نفسه، ج22، ص244.
- (34) ينظر: المصدر نفسه، ج22، ص254.
- (35) ينظر: محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1417هـ-1997م، ج3، ص577.
- (36) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص473.
- (37) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تح: محمد باس عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ-1998م، ج1، ص468.

- (38) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي وشركاؤه، ط3، دبت، ج2، ص303.
- (39) ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص303.
- (40) ينظر: نقلا عن: عبد العزيز الداخل، أساليب التفسير، <http://afaqattaiseer.net>، 28 سبتمبر 2016م، نظر يوم: 12 جانفي 2023م، الساعة: 08:20.
- (41) ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص303-304.
- (42) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج5، ص65.
- (43) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج1، ص70.
- (44) ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني، دار عمار، عمان، ط1، 1421هـ-2000م، ص261.
- (45) ينظر: فاضل بن صالح بن مهدي بن خليل البدري السامرائي، لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، دار عمار، عمان، الأردن، ط3، 1423هـ-2003م، ص279.
- (46) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج32، ص286.
- (47) عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، ط7، دبت، ج2، ص179.
- (48) المصدر السابق، ج2، ص170.
- (49) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج32، ص284.
- (50) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص236-237.
- (51) ينظر: المصدر السابق، ج5، ص232-233.
- (52) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1414هـ، ج5، ص602.
- (53) بنت الشاطي، التفسير البياني للقرآن الكريم، ج2، ص167.
- (54) المصدر نفسه، ج32، ص284.
- (55) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص135.
- (56) الجرجاني، التعريفات، ص65.
- (57) المصدر نفسه، ج1، ص29.
- (58) الخالدي، الإعجاز البياني ودلائل مصدره الرباني، ص310.
- (59) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج9، ص198.
- (60) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص540.
- (61) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ج5، ص285.
- (62) عبد الله بن محمد المعز بالله ابن المتوكل ابن المعتصم ابن الرشيد العباسي، البديع في البديع، دار الجبل، ط1، 1410هـ-1990م، ص152.
- (63) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج32، ص285.
- (64) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص539.
- (65) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص459.
- (66) الجرجاني، التعريفات، ص18.
- (67) ينظر: الشوكاني، فتح القدير، ج5، ص603.
- (68) ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص540.
- (69) ينظر: عائشة بنت الشاطي، التفسير البياني للقرآن الكريم، ج2، ص177.
- (70) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ج4، ص506.
- (71) ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص521.
- (72) علي بن عيسى بن علي بن عبد الله أبو الحسن الرماني، النكت في إعجاز القرآن، تح: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، 1976م، ص97.
- (73) نذير حمدان، الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم، دار المنارة، جدة، السعودية، ط1، 1412هـ-1991م، ص41.
- (74) عمر السلامي، الإعجاز الفني في القرآن الكريم، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، دم، ص258.
- (75) ابن منظور، لسان العرب، ج6، ص256.
- (76) محمد حسين علي الصغير، الصوت اللغوي في القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ-2000م، ص153.
- (77) ينظر: المصدر نفسه، ص154.

المُعَرَّبُ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ
- دراسة موضوعية في الصحيحين -
The Arabized in the hadith of the Prophet
-Objective study in the two Sahihs-

طالب دكتوراه مدني سيسي¹ /أ.د/ محمود مغراوي
Madani SISI Mahmoud MAGHRAOU
كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1
مخبر مناهج البحث والتقويم في العلوم الإسلامية ومقاصدها ومسالك تقويمها
m.sisi@univ-alger.dz m.maghraoui@univ-alger.dz

تاريخ الإرسال: 2024/01/22 تاريخ القبول: 2024/06/27

الملخص:

إن الهدف الرئيسي من هذه الدراسة هو جمع وإحصاء وترتيب الألفاظ المعرّبة التي وردت في أحاديث النبي المصطفى ﷺ مما نطق هو به، والتي أشار علماءنا منذ القديم إلى كونها من أصل غير عربي، واقتصرت هذه الدراسة على البحث في صحيح البخاري وصحيح مسلم دون غيرهما من كتب الحديث والسنة لقيمتها العلمية لدى المسلمين، واجتماع الأمة على صحة ما جاء فيهما، فهما أصح كتابين بعد القرآن الكريم، وهذه هي الفائدة من الاقتصار عليهما فقط، وهذا لا يعني أنه لا توجد أحاديث أخرى صحيحة - في ما سوى الصحيحين - وردت فيها ألفاظ معرّبة، لكن الاقتصار على الأصح يفى بالغرض من البحث ويؤدي إلى نتائج أدق، والعمل بالأصح مقدم على العمل بالصحيح.

الكلمات المفتاحية: المعرّب؛ الحديث النبوي؛ صحيح البخاري؛ صحيح مسلم.

Abstract:

The main objective of this study is to collect, count and arrange the Arabized words that were mentioned in the hadiths of the Prophet Muhammad, may God bless him and grant him peace, from what he pronounced, which our scholars have indicated since ancient times to be of non-Arab origin, and this study was limited to research in Sahih Al-Bukhari and Sahih Muslim without other books of hadith and Sunnah for their scientific value to Muslims, and the meeting of the nation on the validity of what was stated in them, they are the healthiest two books after the Holy Qur'an, and this is the benefit of This does not mean that there are no other authentic hadiths - in what is only the two Sahihs - in which Arabized words are mentioned, but limiting it to the most correct fulfills the purpose of the research and leads to more accurate results, .and the work is rather ahead of the correct work

Keywords: Arabization; Hadith; Sahih al-Bukhari; Sahih Muslim.

¹ - المرسل المؤلف.

مقدمة:

الحمد لله المعبود في أرضه وسمائه، المتصف بالحسن والكمال في أسمائه وصفاته، والصلاة والسلام على من بعثه الله رحمة لعباده، محمد بن عبد الله الداعي إلى جنته ورضوانه، وعلى آله وصحبه ومن عمل بهديه وأخذ بسنته، أما بعد؛

فإن الله عز وجل قد أرسل نبيه محمداً إلى العالمين جميعاً؛ إنهم وبنهم، عربهم وعجمهم، ومن حكمته تعالى أن اختار لرسالته الخاتمة أفضل الرسل وأكرمهم، وأنزل تعاليمها وأحكامها وضمنها في أعظم الكتب السماوية، واختار لهذا الكتاب العظيم أفصح اللغات وأكملها، ثم هياً لكل هذا أفضل الخلق بعد الأنبياء والمرسلين وهم الصحابة رضوان الله عليهم، وأفضل الشعوب والأمم وأقربهم إلى مكارم الأخلاق وفضائل الأعمال وهم العرب، فصدق الله تعالى قائلاً: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110].

إشكالية البحث: تستند إشكالية الموضوع على حقيقة وجود ألفاظ معرّبة في الحديث النبوي الشريف، ومنه تتركز أساساً حول الوقوف على عدد هذه الألفاظ وحصرها وتصنيفها وترتيبها ضمن أقسام معينة؟

أهمية الدراسة: تكمن أهمية هذه الدراسة فيما يلي:

- 1- ارتباط الدراسة بالبحث في أصح كتابين بعد القرآن الكريم وهما: صحيح البخاري وصحيح مسلم.
 - 2- إحصاء كل ما ورد في الصحيحين من المعرّب مما تلفظ به النبي ﷺ بلسانه، وجمعها وتصنيفها بطريقة تسهل على الباحثين في هذا الشأن معرفتها والوقوف عليها فيما بعد.
- أهداف البحث:** يهدف هذا البحث إلى استقصاء وحصر ما جاء في الصحيحين من الألفاظ المعرّبة وجمعها وترتيبها وتصنيفها وفق عناصر معينة يسهل التعامل معها مستقبلاً، حتى يسهل البحث والتعمق في المعرّب والتحقيق فيه والكشف عن أسرار وجوده والحكمة من استعماله.
- الدراسات السابقة:** ليس غريباً أن تتعدد وتتوغل الأبحاث والدراسات حول السنة النبوية خاصة ما تعلق بالصحيح منها كونها ثاني مصادر التشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، لكن البحث فيما يتعلق بالمعرّب في الحديث النبوي لم يتعد كثيراً، والذي وقفت عليه في هذا الموضوع من الأبحاث والدراسات هو:

- 1- المعجم المفصل في تفسير غريب الحديث، محمد التونجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1424هـ/2003م).
 - 2- المعرّب في الحديث النبوي من خلال صحيح البخاري، محمد باجس موسى زيادة، جامعة القدس، فلسطين، (1421هـ/2000م).
 - 3- المعرّب في الحديث الشريف دراسة في كتاب اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، أحمد صالح يونس، مجلة التربية والعلم، المجلد 16، العدد 3، سنة (1430هـ/2009م).
- المنهج المتبع في الدراسة:** إن طبيعة الإشكالية المطروحة والمتعلقة بإحصاء وجمع ما ورد من المعرّب في الصحيحين تقتضي في الأساس اعتماد وتوظيف المنهج الاستقرائي، وذلك من خلال تتبع المادة العلمية في الصحيحين والمتعلقة بالمعرّب وكذا أقوال العلماء المسلمين المتقدمين المتخصصين في هذا الشأن.

خطة البحث: وللوصول إلى الأهداف المنشودة من خلال هذا البحث، تم تقسيمه إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة، وتفصيل هذا التقسيم كالتالي:

مقدمة: وفيها التمهيد للموضوع وعرض العناصر الأساسية للبحث من: إشكالية، أهمية، أهداف، الدراسات السابقة، المنهج المتبع وخطة البحث.

المطلب الأول: خصصته للتعريف بالمعرب، وبيان معانيه ومدلولاته اللغوية والاصطلاحية.

المطلب الثاني: جمعت فيه الألفاظ المعربة الواردة في الصحيحين ورتبتها على حروف المعجم.

الخاتمة: وفيها أبرز النتائج التي استخلصتها من هذه الدراسة.

المطلب الأول: مفهوم المعرب في اللغة والاصطلاح

يبحث هذا المطلب عن المفهوم اللغوي والاصطلاحي للمعرب، والعلاقة التي تربط بين التعريف اللغوي للمعرب والتعريف الاصطلاحي له.

الفرع الأول: مفهوم المعرب في اللغة

الإعراب هو الإفصاح عن الشيء وإبانة الكلام وعدم اللحن فيه، والتعريب تهذيب المنطق من اللحن¹، والإعراب والتعريب معناهما واحد، يقال: عربت له الكلام تعريبا أي بينته له، وعربت الرجل علمته العربية، والتعريب هو التبيين والإيضاح، وعرب الرجل صار فصيحاً بعد لكنة في لسانه، وتعرب واستعرب صار فصيحاً، وعرب لسانه صار عربياً².

قال ابن فارس: (أعرب الرجل عن نفسه إذا بين وأوضح،... وأعرب الرجل إذا أفصح القول، وهو عرباني اللسان: فصيح)³.

يتضح لنا من خلال جملة التعريفات السابقة أن المعرب هو الكلام المؤضَّح والمُبَيَّن والذي أصبح فصيحاً بعد عجمة كانت فيه، وهو ما أصبح من الكلام الأعجمي عربياً.

الفرع الثاني: مفهوم المعرب في الاصطلاح

أشار إلى المفهوم الاصطلاحي للمعرب الإمام الجواليقي في كتابه الذي سماه بالمعرب، فقال: (هذا كتاب نذكر فيه ما تكلمت به العرب من الكلام الأعجمي)⁴، ومعنى هذا أن التعريب هو قول العرب واستعمالهم لألفاظ أعجمية في كلامهم ومزجها مع ألفظ عربية، وقد ذكر السيوطي تعريفاً له في النوع التاسع عشر من أنواع علوم اللغة فقال: (معرفة المعرب، وهو ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعية لمعان في غير لغتها)⁵، ومنه فإن التعريب نوع من أنواع علوم اللغة الذي يقصد به استعمال العرب لألفاظ من غير لغتها لبيان المعاني.

أما صاحب الشفاء فيرى أن: (التعريب هو نقل اللفظ من الأعجمية إلى العربية)⁶، ولا شك أن النقل هنا مقيد بأن تنطقه العرب وتغير فيه وتزيد وتنقص من الحروف ما يجعل هذا اللفظ يوافق مناهجها وإلا فلن يكون معرباً وإنما يبقى أعجمياً.

والخلاصة مما سبق أن التعريب هو نوع من أنواع علوم اللغة الذي يعني نقل اللفظ من الأعجمية إلى العربية والنطق به واستعماله في بيان المعاني وإيضاح المفاهيم وفق مناهج اللغة العربية واللسان العربي الفصيح، والمعرب هو ما نقل من تلك الألفاظ ونطق به بالعربية.

المطلب الثاني: الألفاظ المعربة الواردة في الأحاديث النبوية ومعناها

جمعت في هذا المطلب الأحاديث التي وردت عن النبي ﷺ والتي حوت على ألفاظ ذات أصل غير عربي، وقد اقتصر في الجمع على الأحاديث التي ذكرت في متنها هذه الألفاظ مما تلفظ بها النبي ﷺ

دون غيره، فقد جاءت أحاديث كثيرة فيها ألفاظ معربة ولكن ليست مما نطق بها النبي ﷺ، بل هي من ألفاظ الرواة الذين هم من جملة السند.

وانتهجت في جمع وتصنيف هذه الألفاظ الترتيب المعجمي، حتى يسهل الوقوف عليها، مقتصرًا على الجمع والترتيب فقط وذن التمهيص والترجيح والتدقيق، كما اعتمدت في الأخذ والنقل على علماء المسلمين المتقدمين فقط دون غيرهم من المعاصرين أو المستشرقين وغير المسلمين.

حرف الألف:

1- آدم: هو أبو البشر، وقد سمي بذلك لكون جسده من أديم الأرض، وقيل لكونه أسمر اللون، وقيل سمي بذلك لكونه من عناصر مختلفة وقوى متفرقة، وقيل سمي بذلك لما طيب به من الروح المنفوخ فيه⁷، قال ﷺ: "خَيْرُ يَوْمٍ طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فِيهِ خُلِقَ آدَمُ، وَفِيهِ أُدْخِلَ الْجَنَّةَ، وَفِيهِ أُخْرِجَ مِنْهَا"⁸.

2- آزر: هو والد إبراهيم عليه السلام، وقيل اسم للصنم الذي يعبده والد إبراهيم عليه السلام⁹، وآزر اسم أعجمي¹⁰، قال ﷺ: "يَلْقَى إِبْرَاهِيمُ أَبَاهُ آزَرَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَعَلَى وَجْهِ آزَرَ قَتْرَةٌ وَعَبْرَةٌ، فَيَقُولُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ: أَلَمْ أَقُلْ لَكَ لَا تَعَصِنِي"¹¹.

3- إبراهيم: وهو أبو الأنبياء عليهم السلام، واسمه تارح بن ناحور بن شاروخ بن أرغو بن فالغ بن عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح عليه السلام¹²، وإبراهيم اسم أعجمي ومعناه بالسريانية "أب رحيم"¹³، ورد في عدة مواضع من السنة منها في قوله ﷺ: "إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ، وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ، وَلَا تَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا، وَإِنَّا بِوَرَأَيْكَ يَا إِبْرَاهِيمَ لَمَحْرُومُونَ"¹⁴.

4- إبريق: وردت لفظة إبريق بصيغة الجمع في قوله ﷺ كما في الصحيحين من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: "إِنَّ قَدَرَ حَوْضِي كَمَا بَيْنَ أَيْلَةَ وَصَنْعَاءَ مِنَ الْيَمَنِ، وَإِنَّ فِيهِ مِنَ الْأَبْرِيْقِ كَعَدَدِ نُجُومِ السَّمَاءِ"¹⁵، والإبريق هو وعاء للشرب له أذن وعروة، أو ما له خرطوم من الأوعية، وهو مشتق من البريق¹⁶، والإبريق فارسي معرب وأصله "آب ري"¹⁷.

5- إبليس: وهو عدو الله والملائكة والناس أجمعين، ونقل النووي على أنه اسم أعجمي¹⁸، وقد ورد ذكره في صحيح مسلم من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: "إِنَّ عَدُوَّ اللَّهِ إِبْلِيسَ، جَاءَ بِشَهَابٍ مِنْ نَارٍ لِيَجْعَلَهُ فِي وَجْهِ، فَقُلْتُ: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ"¹⁹.

6- إدريس: وهو نبي الله عليه السلام واسمه: "أخنوخ" أو "خنوخ"، وهو أعجمي غير مشتق²⁰، وقد ورد ذكر نبي الله إدريس عليه السلام في حديث الإسراء والمعراج الطويل، أن النبي ﷺ قال: "... ثُمَّ صَعِدَ بِي حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ الرَّابِعَةَ فَاسْتَفْتَحَ، قِيلَ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ: جِبْرِيْلُ، قِيلَ: وَمَنْ مَعَكَ؟ قَالَ: مُحَمَّدٌ، قِيلَ: أَوْقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قِيلَ: مَرْحَبًا بِهِ، فَنَعِمَ الْمَجِيءُ جَاءَ فَفَتِحَ، فَلَمَّا خَلَصْتُ إِلَى إِدْرِيسَ، قَالَ: هَذَا إِدْرِيسُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ فَسَلِّمْتُ عَلَيْهِ، فَرَدَّ ثُمَّ قَالَ: مَرْحَبًا بِالْأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ"²¹.

7- إسحاق: ورد ذكره عليه السلام في قوله ﷺ: "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَغْزَوْهَا سَبْعُونَ أَلْفًا مِنْ بَنِي إِسْحَاقَ، فَإِذَا جَاؤُوهَا نَزَلُوا، فَلَمْ يُقَاتِلُوا بِسِلَاحٍ وَلَمْ يَزْمُوا بِسَهْمٍ، قَالُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ"²²، وقيل أنه أعجمي سرياني، وقيل عبراني ومعناه: "الضحاك"²³.

8- إسرائيل: هو لقب نبي الله يعقوب عليه السلام، وقيل أنه أعجمي ومعناه عبد الله أو سري الله، وقيل صفة الله²⁴، قال النبي ﷺ: "كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَغْتَسِلُونَ عَرَاءً، يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ"²⁵.

9- **إسماعيل:** وهو ابن نبي الله إبراهيم عليه السلام، وصح عن النبي ﷺ أنه قال: "ارْمُوا بَنِي إِسْمَاعِيلَ، فَإِنَّ أَبَاكُمْ كَانَ رَامِيًّا"²⁶، قال صاحب البصائر: (وهو اسم أعجمي كسائر أسماء الأعلام الأعجمية، وهو أول من يسمى بهذا الاسم من بنى آدم)²⁷.

10- **أصبهان:** أخرج مسلم في صحيحه عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: "يَتَّبِعُ الدَّجَالَ مِنْ يَهُودِ أَصْبَهَانَ، سَبْعُونَ أَلْفًا عَلَيْهِمُ الطَّيَالِسَةُ"²⁸، وأصبهان أو أصفهان مدينة عظيمة ومعروفة من بلاد فارس، وقيل أنها فارسية معربة ومعناها: بلاد الفرسان²⁹.

11- **أصحمة:** اسم للنجاشي وهي بالحبشية ومعناها بالعربية: عطية أو عطاء، والنجاشي لقب يقال لكل من ملك الحبشة³⁰، وقد جاء ذكره في قوله ﷺ: "مَاتَ الْيَوْمَ رَجُلٌ صَالِحٌ، فَقَوْمُوا فَصَلُّوا عَلَيَّ أَخِيكُمْ أَصْحَمَةَ"³¹.

12- **أنبجانية:** وردت هذه اللفظة في قوله ﷺ: "أَذْهَبُوا بِخَمِيصَتِي هَذِهِ إِلَى أَبِي جَهْمٍ وَأَتُونِي بِأَنْبَجَانِيَّةِ أَبِي جَهْمٍ، فَإِنَّهَا أَلْهَتْني أَيْفًا عَنْ صَلَاتِي"³²، والأنبجانية كساء غليظ لا علم له يتخذ من الصوف يلتحف بع في الفراش، وقيل أنه ينسب إلى مكان قديم يسمى أنبجان وهو رومي معرب³³.

13- **إنجيل:** وهو اسم لكتاب الله تعالى المنزل على عيسى عليه السلام، والإنجيل ورد في قول النبي ﷺ: "ثُمَّ أُوتِيَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ الْإِنْجِيلَ، فَعَمِلُوا إِلَى صَلَاةِ الْعَصْرِ، ثُمَّ عَجَزُوا، فَأَعْطُوا قَيْرَاطًا قَيْرَاطًا"³⁴، وذكر بعض أهل اللغة أنه أعجمي بقراءة فتح الهمزة "أنجيل"، وأن هذا المثال ليس معروف في كلام العرب³⁵، وجاء في المعجم الوسيط أن الإنجيل كلمة يونانية ومعناها البشارة³⁶.

14- **إيلياء:** قال الهروي: (وإيلياء: مدينة بيت المقدس، ومنهم من يقصر فيقول: إيليا؛ وكأنهما روميان)³⁷، وقد جاء ذكر إيلياء على لسان النبي ﷺ في قوله: "إِنَّمَا يُسَافِرُ إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدِ الْكَعْبَةِ، وَمَسْجِدِي، وَمَسْجِدِ إِيلِيَاءَ"³⁸.

حرف الباء:

1- **بخت:** قال ﷺ: "صِنْفَانِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَرَهُمَا، قَوْمٌ مَعَهُمْ سَيَاطٌ كَأَذْنَابِ الْبَقَرِ يَضْرِبُونَ بِهَا النَّاسَ، وَنِسَاءٌ كَاسِيَاتٍ عَارِيَاتٍ مُمِيلَاتٍ مَائِلَاتٍ، رُءُوسُهُنَّ كَأَسْنِمَةِ الْبُخْتِ الْمَائِلَةِ، لَا يَدْخُلْنَ الْجَنَّةَ، وَلَا يَخْرُجْنَ رِيحَهَا، وَإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ كَذَا وَكَذَا"³⁹، قال صاحب اللسان: (البخت والبختية: دخيل في العربية، أعجمي معرب، وهي الإبل الخراسانية، تنتج من بين عربية وفالج)⁴⁰.

2- **برنس:** البرنس هو كل ثوب رأسه منه ملتزق به من دراعة أو جبة أو ممطر أو غيره، وقد كان الزهاد والنسك يلبسونه في صدر الإسلام، قيل أنه غير عربي⁴¹، قال ﷺ: "لَا يَلْبَسُ الْقُمْصَ، وَلَا الْعَمَائِمَ، وَلَا السَّرَاوِيَلَاتِ، وَلَا الْبِرَانِسَ"⁴².

3- **بصرى:** هي موضع في الشام عده بعض العلماء دخيلا على العربية⁴³، وجاء ذكرها في قوله ﷺ: "وَالَّذِي نَفْسٌ مَحَمَّدٍ بِيَدِهِ، إِنَّ مَا بَيْنَ الْمَصْرَاعَيْنِ مِنْ مَصَارِيحِ الْجَنَّةِ لَكَمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَهَجَرَ، أَوْ كَمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَبَصْرَى"⁴⁴.

4- **بعير:** البعير كل ما يحمل، ويقال لكل ما يحمل بالعبرانية بعير⁴⁵، قال ﷺ: "أَمَّا إِنَّهَا سَتَهَبُ اللَّيْلَةَ رِيحٌ شَدِيدَةٌ، فَلَا يَقُومَنَّ أَحَدٌ، وَمَنْ كَانَ مَعَهُ بَعِيرٌ فَلْيَعْقِلْهُ"⁴⁶.

حرف التاء:

- 1- **ترياق:** الترياق ما يستعمل لدفع السم والأمراض وهو فارسي معرب، والعرب تسمي الخمر ترياقا وترياقا، لأنها تذهب بالهم⁴⁷، وقيل أنه رومي معرب ويقال درياق وطرياق⁴⁸، وقد أخرج الإمام مسلم في صحيحه من حديث عائشة أن النبي ﷺ: "إِنَّ فِي عَجْوَةِ الْعَالِيَةِ شِفَاءً، أَوْ إِنَّهَا تَرْيَاقٌ، أَوَّلَ الْبُكَرَةِ"⁴⁹.
- 2- **تنور:** هو ما يوقد لطهي الخبز فيه⁵⁰، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ﴾ [هود: 40]، وهو فارسي معرب⁵¹، وقد أخرج البخاري في صحيحه أن النبي ﷺ أوصى جابر بن عبد الله أن يخبر زوجته قائلا: "قُلْ لَهَا: لَا تَنْزِعِ الْبُرْمَةَ، وَلَا الْخُبْزَ مِنَ التَّنُّورِ حَتَّىٰ آتِيَ"⁵².
- 3- **توراة:** التوراة هي الكتاب الذي أنزله الله تعالى على موسى عليه السلام إلى بني إسرائيل، وذهب بعض المحققين من أهل اللغة أن أصلها عبراني⁵³، وقد ورد ذكر التوراة في السنة النبوية في مثل قوله ﷺ: "التَّقَىٰ آدَمُ وَمُوسَىٰ، فَقَالَ مُوسَىٰ لِآدَمَ: أَنْتَ الَّذِي أَشَقَيْتَ النَّاسَ وَأَخْرَجْتَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ؟ قَالَ آدَمُ: أَنْتَ مُوسَىٰ الَّذِي اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِرِسَالَتِهِ، وَاصْطَفَاكَ لِنَفْسِهِ وَأَنْزَلَ عَلَيْكَ التَّوْرَةَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَوَجَدْتَهَا كُتِبَ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي، قَالَ: نَعَمْ، فَحَجَّ آدَمُ مُوسَىٰ"⁵⁴.

حرف الجيم:

- 1- **جبريل:** عليه السلام اسم للملك الذي كان ينزل بالقرآن على محمد ﷺ، قال الخليل: (جاء في التفسير أن كل اسم في آخر إيل نحو [جبرائيل] فهو معبد لله، كما تقول: عبد الله، وعبيد الله. وإيل: اسم من أسماء الله عز وجل بالعبرانية)⁵⁵، وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: "أَتَانِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبَشَّرَنِي أَنَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِكَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ، قُلْتُ: وَإِنْ رَأَىٰ وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ رَأَىٰ وَإِنْ سَرَقَ"⁵⁶.
- 2- **جناذب:** ورد ذكر هذه اللفظة في الحديث الطويل في قصة المعراج والتقاء النبي ﷺ بالأنبياء وفرض الصلاة، قال ﷺ: "ثُمَّ انْطَلَقَ حَتَّىٰ أَتَىٰ بِي السِّدْرَةَ الْمُنْتَهَىٰ، فَعَشِيهَا أَلْوَانٌ لَا أُدْرِي مَا هِيَ، ثُمَّ أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ، فَإِذَا فِيهَا جَنَابِذُ اللَّوْلُؤِ، وَإِذَا تُرَابُهَا الْمِسْكُ"⁵⁷، والجناذب جمع جنبذة، وهو ما ارتفع من الشيء واستدار كالقبة، والجنبذة: المرتفع من كل شيء، وما علا من الأرض واستدار، وهو فارسي معرب، وأصله "كنبد"⁵⁸.
- 3- **جهنم:** ذكر صاحب المفردات وغيره أن جهنم اسم لنار الله الموقدة وأصلها فارسي، وقيل عبراني وأصلها: "كهنام"⁵⁹، قال المصطفى ﷺ: "إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنِ الصَّلَاةِ، فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ"⁶⁰.

حرف الحاء:

- 1- **الحواري:** الحواري هو الناصر الذي ينصر الأنبياء، وهو صاحب المخلص لصديقه والوفي له، ويطلق أيضا على كل ما كان لونه أبيض خالصا⁶¹، جاء في الصحيحين أن النبي ﷺ قال: "لِكُلِّ نَبِيٍّ حَوَارِيٌّ وَحَوَارِيٌّ الرَّبُّبِيُّ"⁶²، وقد أشار ابن حجر العسقلاني إلى أن: (الحواري هو الغسال بالنبطية لكنهم يجعلون الحاء هاء)⁶³.

حرف الدال:

- 1- **داود:** هو نبي من أنبياء الله وهو والد سليمان عليهما السلام، قال ﷺ: يَا أَبَا مُوسَىٰ لَقَدْ أُوتِيَتْ مِزْمَارًا مِنْ مِزَامِيرِ آلِ دَاوُدَ⁶⁴، وداود اسم أعجمي، قيل أن معناه: قصير العمر، وقيل معناه: داوى جرحه بود، وقيل: داوى ذنبه وود ربه⁶⁵.

2- درهم: جاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "تَعَسَّ عَبْدُ الدِّيَّارِ، وَعَبْدُ الدَّرَّهِمْ، وَعَبْدُ الخَمِيصَةِ، إِنْ أُعْطِيَ رَضِي، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ سَخَطٌ"⁶⁶، والدرهم فارسي معرب⁶⁷.

3- ديباج: أخرج الحاكم في المستدرک أن النبي ﷺ قال: "لَا تَلْبَسُوا الحَرِيرَ وَلَا الدِّيَّاجَ، وَلَا تَشْرَبُوا فِي آيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَلَا تَأْكُلُوا فِي صِحَافِهَا، فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَنَا فِي الآخِرَةِ"⁶⁸، قال ابن الأثير: (الديباج هو الثياب المتخذة من الإبريسم، فارسي معرب)⁶⁹.

4- دينار: وهو التسمية التي تطلق على النقود الذهبية مضافا إلى بلد تلك النقود⁷⁰، قال ﷺ: "لَا تَبِيعُوا الدِّيَّارَ بِالدِّيَّارَيْنِ"⁷¹، وقد ذكر بعض أهل اللغة أن الدينار معرب من الفارسية وأصله: "دين آر"⁷²
حرف الزاي:

1- الزور: قال ﷺ: "مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ، فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ فِي أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ"⁷³، الزور هو الكذب والظلم والميلان عن الحق⁷⁴، ويرى بعض العلماء انه فارسي ومعناه القوة⁷⁵.

حرف السين:

1- سراويل: جاء في صحيح البخاري عن ابن عمر، عن النبي ﷺ أن رجلا سأله: ما يليس المحرم؟ فقال: "لَا يَلْبَسُ القَمِيصَ، وَلَا العِمَامَةَ، وَلَا السَّرَاوِيلَ"⁷⁶، قال صاحب العين: (السراويل عربت، وتجمع سراويلات. وسرولته: ألبسته إياه فتسرول)⁷⁷، ونقل الجوهر في الصحاح أن: (السراويل معروف، يذكر ويؤنث، والجمع السراويلات. قال سيبويه: سراويل واحدة، وهي أعجمية أعربت فأشبهت من كلامهم ما لا ينصرف في معرفة ولا نكرة)⁷⁸، وذكر الصفي أن أصلها فارسي⁷⁹.

2- سليمان: هو سليمان بن داود عليهما السلام، نبي من أنبياء الله تعالى، وسليمان اسم عبراني شاعت التسمية به تبرُّكًا لما انتشر الإسلام ونزل القرآن⁸⁰، قال النبي ﷺ قال: لَوْ كَانَ سُلَيْمَانُ اسْتَنْتَى لَحَمَلَتْ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ، فَوَلَدَتْ فَارِسًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ⁸¹.

3- سناه: أخرج البخاري في صحيحه عن أم خالد بنت خالد، قالت: [أَتَيْتِ النَّبِيَّ ﷺ بِثِيَابٍ فِيهَا خَمِيصَةٌ سَوْدَاءٌ صَغِيرَةٌ، فَقَالَ لِأَصْحَابِهِ: "مَنْ تَرَوْنَ أَنْ نَكْسُوَ هَذِهِ؟" فَسَكَتَ القَوْمُ، فَقَالَ: "اأْتُونِي بِأَمِّ خَالِدٍ" فَآتِي بِهَا تَحْمَلُ، فَأَخَذَ الخَمِيصَةَ بِيَدِهِ فَأَلْبَسَهَا، وَقَالَ: "أَبْلِي وَأَخْلَقِي"، وَكَانَ فِيهَا عِلْمٌ أَخْضَرُ أَوْ أَصْفَرُ، فَقَالَ: "يَا أُمَّ خَالِدٍ هَذَا سَنَاهُ"⁸²]، قال البخاري: (وسناه بالحشية حسن)⁸³.

4- سُور: وردت هذه اللفظة في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه في غزوة الخندق لما صنع طعاما للنبي ﷺ فقال: "يَا أَهْلَ الخَنْدَقِ، إِنَّ جَابِرًا قَدْ صَنَعَ لَكُمْ سُورًا فَحَيَّ هَلَّا بِكُمْ"⁸⁴، قال ابن حجر: (قوله أن جابرا قد صنع سورا وهو بضم المهملة وسكون الواو قال الطبري السور بغير همز الصنيع من الطعام الذي يدعى إليه وقيل الطعام مطلقا وهو بالفارسية وقيل بالحشية وبالهمز بقية الشيء والأول هو المراد هنا قال الإسماعيلي السور كلمة بالفارسية قيل له أليس هو الفضلة قال لم يكن هناك شيء فضل ذلك منه إنما هو بالفارسية من أتى دعوة)⁸⁵.

حرف الطاء:

1- طست: وهي آنية من الأواني، وقيل أنها فارسية معربة من "طشت"⁸⁶، قال ﷺ: "فُرِجَ عَن سَفْفِ بَيْتِي وَأَنَا بِمَكَّةَ، فَنَزَلَ جِبْرِيلُ ﷺ، فَفَرَجَ صَدْرِي، ثُمَّ غَسَلَهُ بِمَاءِ رَمَرَمَ، ثُمَّ جَاءَ بِطُسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مُمْتَلِيٍّ حِكْمَةً وَإِيمَانًا، فَأَفْرَغَهُ فِي صَدْرِي"⁸⁷.

2- **طياسة:** وهو ثوب يغطي به الرأس والبدن، يلبس فوق الثياب، وهو من لباس العجم مدور وأسود، وهو فارسي معرب أصله "تالشان"⁸⁸، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: "يَنْبُغُ الدَّجَالَ مِنْ يَهُودِ أُصْبَهَانَ، سَبْعُونَ أَلْفًا عَلَيْهِمُ الطِّيَالِسَةُ"⁸⁹.

حرف الفاء:

1- **فردوس:** الفردوس هو البساتين والجنان ذات الأودية التي تجمع كل ما ينبت في البساتين المختلفة، وقيل البساتين التي تحوي على الكروم، والفردوس معربة من أصل رومي أو سرياني⁹⁰، قال ﷺ: "إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مِائَةَ دَرَجَةٍ، أَعَدَّهَا اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، مَا بَيْنَ الدَّرَجَتَيْنِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فَإِذَا سَأَلْتُمْ اللَّهَ، فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ"⁹¹.

2- **فرعون:** قال الفيروز آبادي: (وفرعون اسم أعجمي ممنوع من الصرف، والجمع فراعنة كقياصرة وأكاسرة، وهو اسم لكل من ملك مصر)⁹²، وقيل أنه التماسح بلغة القبط⁹³، وقد ورد ذكر فرعون في قوله ﷺ: "كَمَلَمَ مِنَ الرَّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ غَيْرُ مَرْيَمَ بِنْتِ عِمْرَانَ، وَآسِيَةَ امْرَأَةِ فِرْعَوْنَ، وَإِنَّ فَضْلَ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ"⁹⁴.

حرف القاف:

1- **القمقم:** وهو وعاء من نحاس أو حديد أو خزف يسخن فيه الماء، ويكون ضيق الرأس وهو فارسي، وقيل أنه رومي معرب وأصله: "گمگم"⁹⁵، والحديث أخرجه البخاري في صحيحه عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ يقول: "إِنَّ أَهْلَ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ، عَلَى أَحْمَصِ قَدَمَيْهِ جَمْرَتَانِ، يَغْلِي مِنْهُمَا دِمَاغُهُ كَمَا يَغْلِي الْمَرْجُلُ وَالْفُفْمُ"⁹⁶.

2- **القيراط:** وهو جزء من أجزاء الدينار، مختلف في وزنه بحسب المنطقة، وهو نصف عشره في أكثر البلاد⁹⁷، قال ﷺ: "مَنْ أَقْتَنَى كَلْبًا، إِلَّا كَلَبَ مَاتِيئَةً، أَوْ كَلَبَ صَيْدٍ، نَقَصَ مِنْ عَمَلِهِ كُلَّ يَوْمٍ قَيْرَاطٌ"⁹⁸، ولم أقف - في حدود بحثي - على أحد من أهل اللغة أو الحديث أو التفسير أشار إلى أن القيراط أعجمية أو معربة إلا الجواليقي الذي ذكر في كتابه المعرب أنها أعجمية⁹⁹.

3- **قيصر:** اسم ملك الروم، وذكر الجواليقي أنه اسم أعجمي¹⁰⁰، وقد ورد ذكر "قيصر" في قوله ﷺ: "أَوَّلُ جَيْشٍ مِنْ أُمَّتِي يَغْزُونَ مَدِينَةَ قَيْصَرَ مَغْفُورٌ لَهُمْ"¹⁰¹.

حرف الكاف:

1- **كافور:** قال ابن دريد: (فأما الكافور من الطيب فأحسبه ليس بعربي محض، لأنهم ربما قالوا: القفور والقافور)¹⁰²، والكافور مجموع مختلط من الطيب¹⁰³، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ [الإنسان: 5]، قال النبي ﷺ: اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا، أَوْ خَمْسًا، أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ، إِنْ رَأَيْتِنَّ ذَلِكَ، بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَاجْعَلْنَ فِي الْأَخْرَةِ كَافُورًا، أَوْ شَيْئًا مِنْ كَافُورٍ"¹⁰⁴.

2- **كخ كخ:** عن أبي هريرة ؓ قال: [أخذ الحسن بن علي رضي الله عنهما، ثمرة من تمر الصدقة، فجعلها في فيه، فقال النبي ﷺ: "كخ كخ"، ليطرحها ثم قال: "أَمَا شَعَرْتَ أَنَا لَا نَأْكُلُ الصَّدَقَةَ"¹⁰⁵]، وهذه كلمة زجر للصبي عما يريد فعله، ومعناها: "بئس"، وهي كلمة أعجمية أصلها فارسي عربتها العرب¹⁰⁶.

3- **كسرى:** هو لقب لمن ملك الفرس، وهو لفظة فارسية معربة أصلها: "خُسْرَوٌ"، ومعناها واسع الملك¹⁰⁷، وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: "هَلَكَ كِسْرَى، ثُمَّ لَا يَكُونُ كِسْرَى بَعْدَهُ، وَقَيْصَرَ لِيَهْلِكَنَّ، ثُمَّ لَا يَكُونُ قَيْصَرَ بَعْدَهُ، وَلَنْفُسَمَنَّ كُنُوزُهُمَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ"¹⁰⁸.

4 كَفَّرَ: وردت هذه اللفظة في قوله ﷺ: "مَا مِنْ مُصِيبَةٍ تُصِيبُ الْمُسْلِمَ إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا عَنْهُ، حَتَّى الشُّوْكَةِ يُشَاكُهَا"¹⁰⁹، وتكفير الذنوب محوها والعفو عنها، وقيل أنها بالنبطية¹¹⁰.

حرف الميم:

1- **مأجوج:** ومأجوج اسمان أعجميان، وهم أمة من الأمم من بني آدم عليه السلام، ثم من بني يافث بن نوح عليه السلام، وقيل أنهم من ولد آدم من غير حواء، وذلك أن آدم عليه السلام احتلم فاختلط ماؤه بالتراب فخلق الله منه يأجوج ومأجوج¹¹¹، قال ﷺ: "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَيَلُّ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدِ اقْتَرَبَ، فُتِحَ الْيَوْمَ مِنْ رَدْمِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلُ هَذِهِ"¹¹².

2- **مرج:** المرج هو الأرض الواسعة ذات العشب الكثير الذي ترسل إليه الماشية لترعى فيه، ومرج الأمر إذا اختلط والتبس¹¹³، وقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال: "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَكْتُمَرَ الْمَالُ وَيَقِيضَ، حَتَّى يَخْرُجَ الرَّجُلُ بِرِكَاتِهِ فَلَا يَجِدُ أَحَدًا يَقْبَلُهَا مِنْهُ، وَحَتَّى تَعُودَ أَرْضُ الْعَرَبِ مُرُوجًا وَأَنْهَارًا"¹¹⁴، ولم أجد أحدا غير الجواليقي ذكر أن هذه اللفظة معربة، حيث أرجع أصلها إلى الفارسية¹¹⁵.

3- **مريم:** جاء عند الفيروز آبادي أن: (مريم اسم أعجمي غير منصرف للعجمة والعلمية والتأنيث. وقيل: معناه بالعبراني خادمة الله، وقيل: أمة الله. وقيل: معناه المحررة)¹¹⁶، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: "كَمَلْ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَآسِيَةُ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ، وَفَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ النَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ"¹¹⁷.

4- **مسك:** المسك هو الطيب¹¹⁸، وهو معرب من "مشك"¹¹⁹، قال الجواليقي: (والمسك: الطيب، فارسي معرب)¹²⁰، قال ﷺ: "كُلُّ كَلِمٍ يُكَلِّمُهُ الْمُسْلِمُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، يَكُونُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَهَيْبَتِهَا، إِذْ طُعِنَتْ، تَفَجَّرَ دَمًا، اللَّوْنُ لَوْنُ الدَّمِ، وَالْعَرْفُ عَرْفُ الْمِسْكِ"¹²¹.

5- **مسيح:** قال النووي: (وأما المسيح فهو صفة لعيسى ﷺ وصفة للدجال فأما عيسى فاختلف العلماء في سبب تسميته مسيحا... فحكى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال لأنه لم يمسح ذا عاهة إلا بريء وقال إبراهيم وابن الأعرابي المسيح الصديق وقيل لكونه ممسوح أسفل القدمين لا أخصص له وقيل لمسح زكريا إياه وقيل لمسحه الأرض أي قطعها وقيل لأنه خرج من بطن أمه ممسوحا بالدهن وقيل لأنه مسح بالبركة حين ولد وقيل لأن الله تعالى مسحه أي خلقه خلقا حسنا وقيل غير ذلك والله أعلم)¹²²، وقيل أنه بالعبرانية "مسيحا" وقيل أنه بالسريانية¹²³، قال ﷺ: "فَيَيْنَمَا هُوَ كَذَلِكَ إِذْ بَعَثَ اللَّهُ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ، فَيَنْزِلُ عِنْدَ الْمَنَارَةِ الْبَيْضَاءِ شَرْقِيٍّ دِمَشْقَ، بَيْنَ مَهْرُودَتَيْنِ، وَاضِعًا كَفِّهِ عَلَى أَجْنِحَةِ مَلَكَيْنِ، إِذَا طَاطَأَ رَأْسَهُ قَطْرًا، وَإِذَا رَفَعَهُ تَحَدَّرَ مِنْهُ جُمَانٌ كَاللُّوْلُ"¹²⁴.

6- **موسى:** هو نبي من أنبياء الله تعالى وعليه أنزلت التوراة، وموسى معرب وأصله بالعبرانية: "موشى" أو "ميشا"¹²⁵، وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: "مَرَرْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي عَلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، رَجُلٌ أَدَمٌ طَوَالٌ جَعْدٌ كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنْوَاءَ"¹²⁶.

7- **موق:** الموق هو الخف، وقيل بل ما يلبس فوق الخف، وهو فارسي معرب¹²⁷، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ: "أَنَّ امْرَأَةً بَغِيًّا رَأَتْ كَلْبًا فِي يَوْمٍ حَارٍّ يُطِيفُ بِيَنْرٍ، فَذَادَلَعُ لِسَانَهُ مِنَ الْعَطَشِ، فَزَرَعَتْ لَهُ بِمُوقِهَا فَعَوَّرَ لَهَا"¹²⁸.

حرف النون:

1- **نرد:** هو نوع من الألعاب مكعبة الشكل يلعب بها الناس¹²⁹، وهو فارسي معرب¹³⁰، قال النبي ﷺ: "مَنْ لَعِبَ بِالنَّرْدِ شَبِيرًا، فَكَأَنَّمَا صَبَغَ يَدَهُ فِي لَحْمِ خِنْزِيرٍ وَدَمِهِ"¹³¹.

حرف الهاء:

1- هرج: الهرج هو القتل¹³²، وفي الحديث: "يُقْبَضُ الْعُلْمُ، وَيَطْهَرُ الْجَهْلُ وَالْفِتْنُ، وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ"¹³³، قال الهروي: (قال أبو موسى: الهرج بلسان الحبشة: القتل)¹³⁴.

2- هرقل: ملك من ملوك الروم، وهو أول من ضرب بالدنانير وأحدث البيعة¹³⁵، وقد جاء ذكر هرقل في قوله ﷺ: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، إِلَى هِرْقَلِ عَظِيمِ الرُّومِ، سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى"¹³⁶، قال الجواليقي: (وهرقل اسم أعجمي، وقد تكلمت به العرب)¹³⁷.

حرف الياء:

1- يأجوج: سبقت الإشارة إلى كون يأجوج ومأجوج اسمان أعجميان، وأنهما من ولد آدم عليه السلام¹³⁸، قال الفيومي: (ويأجوج ومأجوج أمتان عظيمتان من الترك وقيل يأجوج اسم للذكران ومأجوج اسم للإناث وقيل مشتقان من أجت النار فالهمز فيهما أصل ووزنهما يفعول ومفعول وعلى هذا ترك الهمز تخفيف وقيل اسمان أعجميان)¹³⁹، وقد جاء في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: "لِيُحَجَّنَ الْبَيْتُ وَلِيُعْتَمَرَ بَعْدَ خُرُوجِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ"¹⁴⁰.

2- يعقوب: هو نبي من أنبياء الله عليهم السلام، واسمه إسرائيل وهو أعجمي غير منصرف للعجمة والعلمية¹⁴¹، وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: "الْكَرِيمُ، ابْنُ الْكَرِيمِ، ابْنُ الْكَرِيمِ، ابْنُ الْكَرِيمِ يُوسُفُ بْنُ يَعْقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ"¹⁴².

3- يهود: ذكر الجواليقي في كتابه "المعرب" أن اليهود منسوبون إلى يهوذا بن يعقوب، فسموا "اليهود"، وعربت بالبدال، ولفظة اليهود أعجمية معربة¹⁴³، قال ﷺ: "لَعَنَّ اللَّهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى، اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ"¹⁴⁴.

4- يوسف: قال الكفوي: (يوسف: هو ابن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، ألقى في الجب وهو ابن اثنتي عشرة سنة، ولقي أباه بعد الثمانين. وتوفي وله مئة وعشرون سنة، والصواب أنه أعجمي لا اشتقاق له)¹⁴⁵، وقد وصفه النبي صلى الله عليه وسل وأباهه بالكرماء فقال: "الْكَرِيمُ ابْنُ الْكَرِيمِ ابْنُ الْكَرِيمِ ابْنُ الْكَرِيمِ يُوسُفُ بْنُ يَعْقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ"¹⁴⁶.

الخلاصة:

اعتمادا على ما سبق عرضه في هذا المطلب يمكننا إحصاء ماورد في الصحيحين من الألفاظ المعربة بـ: 59 لفظة، مرتبة ومصنفة وفق الجدول التالي:

القسم	الألفاظ الواردة فيه
أسماء الأعلام	1/ آدم، 2/ أزر، 3/ إبراهيم، 4/ إدريس، 5/ إسحاق، 6/ إسماعيل، 7/ أصحمة، 8/ جبريل، 9/ داود، 10/ سليمان، 11/ مريم، 12/ موسى، 13/ يعقوب، 14/ يوسف.
الألقاب	1/ إبليس، 2/ إسرائيل، 3/ الحواريون، 4/ فرعون، 5/ قيصر، 6/ كسرى، 7/ مأجوج، 8/ المسيح، 9/ هرقل، 10/ يأجوج، 11/ اليهود.
أسماء البلدان	1/ أصبهان، 2/ إيلياء، 3/ بصرى.
أسماء الجمادات	1/ الإبريق، 2/ الترياق، 3/ التنور، 4/ الجنابذ، 5/ الدرهم، 6/ الدينار، 7/ الطست، 8/ فردوس، 9/ القمقم، 10/ القيراط، 11/ الكافور، 12/ المرج، 13/ المسك، 14/ النرد.
أسماء الحيوانات	1/ البخت، 2/ البعير.

1/ سؤور.	أسماء الطعام
1/ الأنجانية، 2/ البرنس، 3/ الديباج، 4/ السروال، 5/ الطيالساة، 6/ الموق.	أسماء اللباس
1/ الإنجيل، 2/ التوراة، 3/ جهنم، 4/ الزور، 5/ سناه، 6/ كخ كخ، 7/ كَفَر، 8/ الهرج.	ألفاظ ليس لها تصنيف معين

الخاتمة:

في ختام هذا البحث، وانطلاقاً مما تم عرضه ودراسته في عناصر هذه الدراسة استخلصت النتائج التالية:

- 1- التعريب هو نوع من أنواع العوم اللغوية والذي يعني نقل الألفاظ من اللغات الأعجمية إلى اللغة العربية، وفق القياس اللغوي العربي، والألفاظ المعربة هي تلك الألفاظ المنقولة من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية، وجرى استعمالها في اللسان العربي بحسب ما يقتضيه الميزان اللغوي العربي.
- 2- حقيقة وجود المعرب في السنة النبوية أمر لا شك فيه، إذ أن كثيراً من العلماء قد نص على ذلك، واتفقوا على كثير من الألفاظ أنها ليست من أصل عربي.
- 3- جملة ما ورد في الصحيحين من الألفاظ المعربة هو: 59 لفظة.
- 4- إن احتواء كلامه صلى اله عليه وسلم على كثير من المفردات الأعجمية من الأدلة التي تثبت أن النبي ﷺ رسول من رب العالمين إلى الناس جميعاً عربهم وعجمهم، إنسهم وجنهم.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- 1- أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط1، (1407هـ/1987م).
- 2- أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: حاتم صالح الضامن، ط1، (1412هـ/1992م).
- 3- أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، شرح مشكل الآثار، مؤسسة الرسالة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط1، (1415هـ/1994م).
- 4- أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد، الرياض، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط2، (1423هـ/2003م).
- 5- أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، دار الجيل، بيروت، د.ط، (د.ت).
- 6- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، مجمل اللغة، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ط2، (1406هـ/1986م).
- 7- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د.ط، (1399هـ/1979م).
- 8- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، (د.ت).
- 9- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، (1392هـ/1973م).
- 10- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، د.ط، (د.ت).
- 11- أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، التمهيد لما في الموطأ المعاني والأسانيد، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي/ محمد عبد الكبير البكري، د.ط، (1387هـ/1968م).

- 12- أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، لبنان، تحقيق: محمد سيد كيلاني، د.ط. (د.ت).
- 13- أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف: سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، ط1، (1427هـ/ 2006م).
- 14- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط1، (1407هـ/ 1987م).
- 15- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، إشراف: محب الدين الخطيب، د.ط. (1379هـ/ 1960م).
- 16- أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط. (د.ت).
- 17- أيوب بن موسى الحسيني الفريمي الكوفي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، د.ط. (د.ت).
- 18- برهان الدين الخوارزمي المطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي، د.ط. (د.ت).
- 19- سراج الدين ابن الملتن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، دار النوادر، دمشق، ط1، (1429هـ / 2008م).
- 20- شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط7، (1323هـ/ 1905م).
- 21- شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1418هـ/ 1998م).
- 22- صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، تصحيح التصحيف وتحريير التحريف، مكتبة الخانجي، القاهرة، تحقيق: السيد الشرفاوي، ط1، (1407هـ/ 1987م).
- 23- عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: فؤاد علي منصور، ط1، (1418هـ/ 1998م).
- 24- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، تحقيق: محمد علي النجار، د.ط. (1393هـ / 1973م).
- 25- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، (1426هـ/ 2005م).
- 26- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، دار طوق النجاة، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، (1422هـ/ 2001م).
- 27- محمد بن صالح العثيمين، فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، تحقيق وتعليق: صبحي بن محمد رمضان، أم إسراء بنت عرفة بيومي، ط1، (1427هـ/ 2006م).
- 28- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د.ط. (د.ت).
- 29- محمد بن محمد بن عبد الرزاق مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، ط1، (1414هـ/ 1993م).
- 30- محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، (1414هـ/ 1993م).
- 31- محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، د.ط. (د.ت)
- 32- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، دار الدعوة، د.ط. (د.ت).
- 33- موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر أبو منصور الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، مطبعة دار الكتب، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، (1389هـ/ 1969م).

الهوامش:

- ¹ - ينظر: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، (1426هـ/ 2005م)، ج:1، ص:113.
- ² - ينظر: محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، (1414هـ/ 1993م)، ج:1، ص:588-591.
- ³ - أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د.ط. (1399هـ/ 1979م)، ج:4، ص:299-300.

- 4- موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر أبو منصور الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، مطبعة دار الكتب، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، (1389هـ/1969م)، ص:13.
- 5- عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: فؤاد علي منصور، ط1، (1418هـ/1998م)، ج:1، ص:211.
- 6- شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1418هـ/1998م)، ص:33.
- 7- ينظر: أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، لبنان، تحقيق: محمد سيد كيلاني، د.ط، (د.ت)، ص:14.
- 8- أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، دار الجيل، بيروت، د.ط، (د.ت)، أبواب الجمعة، باب فضل يوم الجمعة، ج:3، ص:6، حديث رقم: (1929).
- 9- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج:4، ص:19.
- 10- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط1، (1407 هـ / 1987 م)، ج:2، ص:578.
- 11- محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، دار طوق النجاة، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، (1422هـ/2001م)، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: 125]، ج:4، ص:139، حديث رقم: (3350)
- 12- الزبيدي، تاج العروس، ج:31، ص:280.
- 13- الكفوي، الكليات، ص:34.
- 14- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ: "إنا بك لمحزونون"، ج:2، ص:83، حديث رقم: (1303).
- 15- مسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل النبي ﷺ، باب الحوض، ج:7، ص:70، حديث رقم: (6061)، والبخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب في الحوض، ج:8، ص:119، حديث رقم: (6580).
- 16- ينظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، إشراف: محب الدين الخطيب، د.ط، (1379هـ/1960م)، ج:1، ص:73.
- 17- ينظر: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط1، (1407هـ/1987م)، ج:2، ص:1192، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج:1، ص:866.
- 18- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، (د.ت)، ج:1، ص:106.
- 19- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ما جاء في تعرض الشيطان له ﷺ في الصلاة، ج:2، ص:72، حديث رقم: (1148).
- 20- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج:1، ص:544.
- 21- البخاري، صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج، ج:5، ص:52، حديث رقم: (3887).
- 22- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب غزو مدينة جانب منها في البر وجانب منها في البحر، ج:8، ص:187، حديث رقم: (7439).
- 23- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، تحقيق: محمد علي النجار، د.ط، (1393هـ/1973م)، ج:6، ص:42، الكفوي، الكليات، ص:115.
- 24- ينظر: الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج:6، ص:43، والزبيدي، تاج العروس، ج:10، ص:52.
- 25- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الغسل، باب من اغتسل عريانا وحده في الخلوة، ومن تستر فالتستر أفضل، ج:1، ص:64، حديث رقم: (278).
- 26- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب التحريض على الرمي، ج:4، ص:38، حديث رقم: (2899).

- 27- الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج:6، ص:39.
- 28- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب في يهود أصبهان، ج:8، ص:207، حديث رقم: (7502).
- 29- ينظر: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، (1416هـ/1995م)، ج:1، ص:206-209، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج:1، ص:612.
- 30- ينظر: ابن عبد البر القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي- محمد عبد الكبير البكري، د.ط (1387هـ/1968م)، ج:6، ص:326، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، شرح مشكل الآثار، مؤسسة الرسالة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط1، (1415هـ/1994م)، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله عليه السلام فيما كان منه في هديته إلى النجاشي ومن وعده بها أم سلمة إن رجعت إليه بموت النجاشي قبل وصولها إليه، ومن إعطائه بعد رجوعها إليه أم سلمة بعضها وسائر نسائه سواها بفتيتها، ج:1، ص:324، حديث رقم(349)، ومحمد بن صالح العثيمين، فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، تحقيق وتعليق: صبحي بن محمد رمضان، أم إسراء بنت عرفة بيومي، ط1، (1427هـ/2006م)، ج:2، ص:551-554.
- 31- البخاري، صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب موت النجاشي، ج:5، ص:51، حديث رقم (3877).
- 32- المصدر السابق: كتاب الصلاة، باب إذا صلى في ثوب له أعلام ونظر إلى علمها، ج:1، ص:84، حديث رقم: (373).
- 33- ينظر: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، (د.ت)، ج:4، ص:93، والزبيدي، تاج العروس، ج:6، ص:226.
- 34- البخاري، صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك ركعة من العصر قبل المغرب، ج:1، ص:116، حديث رقم: (557).
- 35- ينظر: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: عبد الحميد هندواي، ط1، (1421هـ/2000م)، ج:7، ص:426، وأبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري، الفائق في غريب الحديث والأثر، دار المعرفة، لبنان، تحقيق: علي محمد الجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، (د.ت)، ج:2، ص:262.
- 36- المعجم الوسيط، ج:1، ص:29.
- 37- أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، (1422هـ/2001م)، ج:1، ص:332.
- 38- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب لا تشد الرجال إلا إلى ثلاثة مساجد، ج:4، ص:126، حديث رقم(3366).
- 39- المصدر السابق، كتاب اللباس، باب النساء الكاسيات العاريات، ج:6، ص:168، حديث رقم: (5633).
- 40- ابن منظور، لسان العرب، فصل الباء الموحدة، ج:2، ص:9.
- 41- ينظر: مجد الدين بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، د.ط، (1399هـ/1979م)، ج:1، ص:122.
- 42- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب ما لا يلبس المحرم من الثياب، ج:2، ص:137، حديث رقم: (1543).
- 43- ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، ج:1، ص:312.
- 44- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان من يخرج من النار، ج:1، ص:126-127، حديث رقم: (399).
- 45- ابن منظور، لسان العرب، ج:1، ص:312.
- 46- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب خرص الثمر، ج:2، ص:125، حديث رقم: (1481).
- 47- الجوهر، الصحاح، ج:4، ص:1453.
- 48- أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، تحقيق: عبد المعطي أمين القلعجي، ط1، (1405هـ/1985م)، ج:1، ص:106.
- 49- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الأطعمة، باب من أكل سبع تمرات من تمر المدينة، ج:6، ص:124، حديث رقم: (5391).

- 50- شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط7، (1323/1905م)، ج:1، ص:432.
- 51- ابن دريد، جمهرة اللغة، ج:3، ص:169، ابن الجوزي، فنون الأفتان، ص:345.
- 52- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الخندق وهي الأحزاب، ج:5، ص:108، حديث رقم: (4101).
- 53- ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ج:40، ص:190-191.
- 54- البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿وَاصْنَعْنَكَ لِنَفْسِي﴾ [طه: 41]، ج:6، ص:96، حديث رقم: (4736).
- 55- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دبط، (د.ت)، ج:8، ص:357.
- 56- البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب كلام الرب مع جبريل، ونداء الله الملائكة، ج:9، ص:142، حديث رقم: (7487)، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً، ج:1، ص:66، حديث رقم: (185).
- 57- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء والمعراج، ج:1، ص:103، حديث رقم: (324)، البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ذكر إدريس عليه السلام، ج:4، ص:135، حديث رقم: (3342).
- 58- محمد بن محمد بن عيد الرزاق مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، ط1، (1414هـ/1993م)، باب الذال، فصل الجيم، مادة "جبد"، ج:5، ص:353.
- 59- ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات، ص:209، والكفوي، الكليات، ص:385، والزبيدي، تاج العروس، ج:31، ص:437-436.
- 60- البخاري، صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب الإبراد بالظهر في شدة الحر، ج:1، ص:113، حديث رقم: (533).
- 61- ينظر: الهروي، تهذيب اللغة، ج:5، ص:148، وأبو الحسن المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، ج:3، ص:503-504.
- 62- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل طلحة والزبير رضي الله عنهما، ج:7، ص:127، حديث رقم: (6322)، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب هل يبعث الطليعة وحده؟، ج:4، ص:27، حديث رقم: (2847).
- 63- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دبط، (1379هـ/1960م)، ج:7، ص:80.
- 64- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب فضائل القرآن، باب حسن الصوت بالقراءة للقرآن، ج:6، ص:195، حديث رقم: (5048).
- 65- ينظر: الجواليقي، المعرب، 197، الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، 83/6.
- 66- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الحراسة في الغزو في سبيل الله، 34/4، حديث رقم: (2886).
- 67- ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، 1183/2، والجوهري، الصحاح، 1918/5.
- 68- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأطعمة، باب النهي عن الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة، 136/6، حديث رقم: (5443)، والبخاري، صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب الأكل في إناء مفضض، 77/7، حديث رقم: (5426)، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، مادة: "دبج"، 97/2.
- 70- ينظر: محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، دبط، (د.ت)، 437/3.
- 71- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب جامع ما جاء في الربا، 42/5، حديث رقم: (4063).
- 72- ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، ج:2، ص:640، والفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج:2، ص:607.
- 73- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب من لم يدع قول الزور والعمل به في الصوم، ج:3، ص:26، حديث رقم: (1903).
- 74- الراغب، المفردات، ص:387.
- 75- ابن دريد، جمهرة اللغة، ج:2، ص:711.
- 76- البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله، ج:1، ص:39، حديث رقم: (134).
- 77- الفراهيدي، العين، ج:7، ص:242.

- 78- الجوهري، الصحاح، باب اللام، مادة "سرل"، ج:5، ص:1729.
- 79- صلاح الدين خليل بن أيبك الصفي، تصحيح التصحيح وتحريير التحريف، مكتبة الخانجي، القاهرة، تحقيق: السيد الشرفاوي، ط1، (1407 هـ/ 1987م)، ج:1، ص:311.
- 80- الجواليقي، المعرب، ص:239.
- 81- البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب فِي الْمَشِيئَةِ وَالْإِرَادَةِ: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾، ج:9، ص:138، حديث رقم: (7469).
- 82- المصدر السابق، كتاب اللباس، باب الخميصة السوداء، ج:7، ص:148، حديث رقم: (5823).
- 83- نفس المصدر.
- 84- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك، وبتحققه تحققا تاما، واستحباب الاجتماع على الطعام، ج:3، ص:1610، حديث رقم: (2039).
- 85- ابن حجر، فتح الباري، ج:6، ص:184.
- 86- ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، ج:1، ص:397، والعيني، عمدة القاري، ج:4، ص:42.
- 87- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء؟، ج:1، ص:78، حديث رقم: (349).
- 88- ينظر: برهان الدين الخوارزمي المطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي، د.ط، (د.ت)، ص:292، والزبيدي، تاج العروس، ج:16، ص:204.
- 89- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشرط الساعة، باب في بقية من أحاديث الدجال، ج:4، ص:2266، حديث رقم: (2944).
- 90- ينظر: الهروي، تهذيب اللغة، ج:13، ص:104، وابن الجوزي، غريب الحديث، ج:2، ص:183.
- 91- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب باب درجات المجاهدين في سبيل الله، يقال: هذه سبيلي وهذا سبيلي، ج:4، ص:16، حديث رقم: (2790).
- 92- الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج:6، ص:69.
- 93- ينظر: الهروي، تهذيب اللغة، 3/234، والزبيدي، تاج العروس، ج:35، ص:506.
- 94- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب الثريد، ج:7، ص:75، حديث رقم: (5418)، مسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل مريم بنت عمران رضي الله عنها، ج:7، ص:132، حديث رقم: (6353).
- 95- ينظر: حاشية المعجم الكبير للطبراني، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف: سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، ط1، (1427 هـ/ 2006م)، مسند النعمان بن بشير، ج:21، ص:126، حديث رقم: (154)، والعيني، عمدة القاري، ج:23، ص:125.
- 96- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، ج:8، ص:115، حديث رقم: (6562).
- 97- ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج:4، ص:42، والكفوي، الكليات، ص:734.
- 98- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب من اقتنى كلبا، ج:5، ص:37، حديث رقم: (4031).
- 99- ينظر: الجواليقي، المعرب، ص:304.
- 100- المصدر السابق: ص:319.
- 101- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ما قيل في قتال الروم، ج:4، ص:42، حديث رقم: (2924).
- 102- ابن دريد، جمهرة اللغة، ج:2، ص:786-787.
- 103- ابن منظور، لسان العرب، ج:5، ص:149.
- 104- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب في غسل الميت، ج:3، ص:47، حديث رقم: (2124).
- 105- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب ما يذكر في الصدقة للنبي ﷺ وآله، ج:2، ص:127، حديث رقم: (1491)، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب لا تحل الصدقة لمحمد ولا لآل محمد ﷺ، ج:3، ص:117، حديث رقم: (2440).
- 106- ينظر: سراج الدين ابن الملتن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، دار النوادر، دمشق، سوريا، ط1، (1429 هـ/ 2008م)، ج:10، ص:577، ج:18، ص:324، وابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج:1، ص:178.
- 107- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج:1، ص:470.

- 108- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب إذا هلك كسرى، ج:8، ص:187، حديث رقم: (7435)، البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الحرب خدعة، ج:4، ص:63، حديث رقم: (3027).
- 109- البخاري، صحيح البخاري، كتاب المرضى، باب ما جاء في كفارة المرض، ج:7، ص:114، حديث رقم: (5640).
- 110- ينظر: الكفوي، الكلبيات، ص:776.
- 111- ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج:13، ص:106.
- 112- محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قصة يأجوج ومأجوج، ج:4، ص:138، حديث رقم: (3346)، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب اقتراب الفتن وفتح ردم يأجوج ومأجوج، ج:8، ص:165، حديث رقم: (7337).
- 113- ينظر: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، مجمل اللغة، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ط2، (1406هـ/1986م)، ص:829.
- 114- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الترغيب في الصدقة قبل أن لا يوجد من يقبلها، ج:3، ص:84، حديث رقم: (2302).
- 115- ينظر: الجواليقي، المعرب، ص:358.
- 116- الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج:6، ص:106.
- 117- البخاري، صحيح البخاري، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب فضل عائشة رضي الله عنها، ج:5، ص:29، حديث رقم: (3769)، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل مريم بنت عمران رضي الله عنها، ج:7، ص:132، حديث رقم: (6353).
- 118- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج:1، ص:953.
- 119- العيني، عمدة القاري، ج:3، ص:166.
- 120- الجواليقي، المعرب، ص:373.
- 121- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء، ج:1، ص:56، حديث رقم: (237).
- 122- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، (1392هـ/1973م)، ج:2، ص:234.
- 123- ينظر: محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: حاتم صالح الضامن، ط1، (1412هـ/1992م)، ج:1، ص:388، والفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج:2، ص:138.
- 124- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب ذكر النجال، ج:8، ص:197، حديث رقم: (7483).
- 125- ينظر: الزمخشري، الفائق في غريب الحديث والأثر، ج:3، ص:366، والنووي، شرح صحيح مسلم، ج:2، ص:234.
- 126- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء والمعراج، ج:1، ص:105، حديث رقم: (338).
- 127- ينظر: ابن حجر، فتح الباري، 1/191، والعيني، عمدة القاري، ج:16، ص:54.
- 128- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الحيوان، باب في كل كبد رطوبة أجر، ج:7، ص:44، حديث رقم: (5922).
- 129- ينظر: الفراهيدي، العين، ج:8، ص:22.
- 130- ينظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج:9، ص:301.
- 131- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الشعر، باب من لعب بالنردشير، ج:7، ص:50، حديث رقم: (5958).
- 132- أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطلال، شرح صحيح البخاري، مكتبة الرشد، الرياض، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط2، (1423هـ/2003م)، ج:10، ص:61.
- 133- البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس، ج:1، ص:28، حديث رقم: (85).
- 134- الهروي، تهذيب اللغة، ج:6، ص:32.
- 135- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج:11، ص:694.

- 136- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام والنبوة، وأن لا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، ج:4، ص:45، حديث رقم: (2940)، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى هرقل، ج:5، ص:165، حديث رقم: (4630).
- 137- الجواليقي، المعرب، ص:397.
- 138- ينظر: حرف الميم، مادة: "مأجوج"، ص:19.
- 139- أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، (د.ت)، ج:1، ص:5.
- 140- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب قول الله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَاماً لِلنَّاسِ﴾، ج:2، ص:149، حديث رقم: (1593).
- 141- الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، ج:6، ص:43.
- 142- البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٍ لِّلسَّائِلِينَ﴾، ج:4، ص:151، حديث رقم: (3390).
- 143- الجواليقي، المعرب، ص:405.
- 144- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور واتخاذ الصور فيها والنهي عن اتخاذ القبور مساجد، ج:2، ص:67، حديث رقم: (1123).
- 145- الكفوي، الكليات، ص:986.
- 146- محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: {ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على أبويك من قبل إبراهيم وإسحاق}، ج:6، ص:76، حديث رقم: (4688).

أسباب وصف الحاكم بالتساهل في كتابه (المستدرک علی الصحیحین)
Reasons of describing AL-hakim with leniency in his book
(Al-Mustadrak Ala Al-Sahihayen)

طالبة الدكتوراه ذکری منصورى¹ أ.د/ عائشة غرابلي

Aicha GHERABLI Dhikra MANSOURI

كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

Aicha.gherabli@univ-batna.dz

dhikra.mansouri@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2024/07/01

تاريخ الإرسال: 2024/04/03

الملخص:

لقد استدرک عدد من العلماء علی الشیخین البخاری ومسلم الأحادیث الصحیحة التي لم یخرجها فی صحیحیہما، ومن هؤلاء الحاکم النیسابوری صاحب کتاب المستدرک علی الصحیحین. وقد بین الحاکم فی مقدمة مستدرکه أنه سیخرج أحادیث احتج بمثلها الشیخان، وهذا الشرط الذي ذکره الحاکم أدى إلى تحکیم أحادیث المستدرک إلى شرط الشیخین، لهذا قد وُصف الحاکم بالتساهل فی تصحیح الأحادیث التي أخرجها فی مستدرکه. وقد جمعت فی هذا المقال أسباب وصف الحاکم بالتساهل، فهناك أسباب شخصية وأخرى منهجية، فأما الأسباب الشخصية فهي كون الحاکم ألف المستدرک فی أواخر عمره، وقد ضعفت ذاكرته، كما أن المنية عاجلته فلم یتیسر له مراجعته وتنقیحه. أما الأسباب المنهجية فمنها: عدم اشتراطه إخراج ما لا علة له، قبول زیادة الثقات مطلقاً، عدم التقریق بین الصحیح والحسن، توسعه فی معنی قوله علی شرط الشیخین، وغيرها من الأسباب، وهذا ما سنعالجه فی هذا المقال.

الكلمات المفتاحية: المستدرک؛ الحاکم؛ تساهل الحاکم.

Abstract

A member of scholars has redress authentic hadith that the two imams al-bukhari and muslim has not reported in their books al-sahihayen and one of those al-hakim anysabouri in his book (al-mustadrak ala al-sahihayen).

EL-hakim has indicate in the introduction of el-mustadrak that he will report hadith wish two imams has argued in their books .This condition led scholars to jugging ahadith al-mustadrak to the conditions of the two imams in their books al-sahihayen. That is way the scholars describe them as a lenient in authentication of ahadith witch he has narrated in his mustadrak.

And this article is a collection of many reasons for describing al-hakim as a lenient. There are personal reasons and methodological reasons.

¹ - المرسل المؤلف

The personal reasons are that he wrote his book in late age; and he was dead before revising his book. and the methodological reasons are: he didn't require narrating hadith witch haven't blemish; he accept the addition in text or chain by trustworthy narrators; he didn't differentiate between the authentic hadith and the good hadith; he extend in the meaning of conditions of the two imams; And other reasons. That is what I will study it in this article.

Key words: Al-mustadrak; Al-hakim; Al-hakim leniency.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: لقد حفظ الله تعالى سنة نبيه ﷺ بأن قيض لها علماء يحفظونها في صدورهم ثم في كتبهم، ومن المعلوم أن الصحيحين هما أصح الكتب التي جمعت الأحاديث المسندة إلى رسول الله ﷺ لكن الشيخين البخاري ومسلم لم يستوعبا كل الصحيح، لذلك فقد اتجهت همم بعض العلماء إلى استدراك الأحاديث الصحيحة التي فاتهما إخراجها في كتابيهما، ومن هؤلاء الحاكم النيسابوري صاحب (كتاب المستدرک على الصحيحين) الذي اشترط في كتابه أن يخرج أحاديث في مثل درجة أحاديث الصحيحين، مما هو على شرطهما، أو على شرط أحدهما، لكن الحاكم قد تساهل في إخراج بعض الأحاديث، والحكم عليها بأنها على شرط الشيخين فبعض هذه الأحاديث تنزل عن شرط الشيخين في الصحة، والبعض الآخر منها لا يصل إلى درجة الصحيح، فضلا عن شرط الشيخين، بل في بعض الأحيان يذكر حتى الضعيف في كتابه، وحتى الموضوع أحيانا أخرى، ولهذا تلقى الحاكم ومستدركه النقد من قبل العلماء، لذلك وجهت له انتقادات بعبارات قاسية من قبل بعض العلماء، حطت من مكانة الحاكم ومستدركه. ومن أجل ذلك قد جمعت في هذا المقال أهم الأسباب التي أدت إلى وصف الحاكم بالتساهل في مستدركه على الصحيحين، وهذا ما سأعالجه وفق الإشكالية التالية:

- لماذا تلقى الحاكم النيسابوري وكتابه المستدرک على الصحيحين النقد من قبل العلماء؟

- ماهي الأسباب الشخصية التي أدت إلى تساهل الحاكم في مستدركه؟

- وما هي أبرز سمات منهج الحاكم في التصحيح التي وصف لأجلها الحاكم بالتساهل؟

أهمية البحث:

- تبرز جلاله الموضوع من جلاله المصنف، ومساهمته في خدمة السنة النبوية رواية ودراية.

- الجدل المعروف حول كتاب المستدرک، ووصف العلماء للحاكم بالتساهل في أحكامه على الأحاديث.

فكان لابد من الكشف عن أسباب وصف الحاكم بهذا الوصف.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى إبراز أسباب وصف العلماء للحاكم بالتساهل، وبيان مدى تأثير هذا الوصف على

أحكام الحاكم على الأحاديث في مستدركه، ومدى إمكانية قبول هذه الأحكام والاعتداد بها.

وكل هذا يدخل ضمن خدمة السنة النبوية.

الدراسات السابقة

أما فيما يخص الدراسات السابقة للموضوع فتجدر الإشارة إلى أن هناك عددا من البحوث التي تطرقت

لأسباب تساهل الحاكم، كجزء من البحث في منهج الحاكم، ومن أهمها: رسالة دكتوراه لمحمود أحمد

ميره، الحاكم النيسابوري وكتابه المستدرک على الصحيحين، ورسالة عادل حسن علي، الإمام الحاكم

النيسابوري وكتابه (المستدرك) مع العناية بكتاب التفسير منه. وكذا رسالة حسان ركابة، منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح الأحاديث-دراسة استقرائية تحليلية من خلال مباحث الإسناد في كتابه (معرفة علوم الحديث) وتطبيقاتها على (المستدرك على الصحيحين).

لكن لا توجد دراسة مستقلة بهذا العنوان "أسباب تساهل الحاكم في كتابه المستدرك على الصحيحين"، كما أنه لا توجد دراسة جمعت شتات هذا الموضوع، وقد بذلت جهدي في هذه الدراسة لجمع كافة الأسباب التي وصف الحاكم لأجلها بالتساهل مع ذكر الأمثلة من المستدرك.

المنهج المتبع: أما بالنسبة للمنهج المتبع فقد اعتمدت على المنهج الوصفي الاستقرائي التحليلي. حيث جمعت في هذا البحث الأسباب التي أدت إلى وصف الحاكم بالتساهل، وذكر أقوال العلماء في بيان ذلك ومناقشتها، ثم ذكر أمثلة من المستدرك تبين ما ذهبت إليه.

خطة البحث:

وقد اعتمدت في هذا البحث الخطة التالية:

المقدمة وتشمل إشكالية البحث، وأهميته وأهدافه، والمنهج المتبع وكذا خطة البحث. ثم تمهيد يشمل التعريف بالحاكم. ثم ذكرت أسباب وصف الحاكم بالتساهل وقد قسمتها إلى مطلبين:

المطلب الأول: الأسباب الشخصية لوصف الحاكم بالتساهل

المطلب الثاني: الأسباب العلمية لوصف الحاكم بالتساهل

ثم خاتمة وتشمل أهم النتائج المتوصل إليها، وكذا التوصيات وآفاق البحث.

تمهيد: التعريف بالحاكم النيسابوري¹

هو محمد بن عبد الله بن محمد بن حمْدَوِيَه بن نعيم بن الحكم الضبِّي الطهماني النَّيسَابُورِي الشافعي الحافظ، أبو عبد الله الحاكم المعروف بابن البيع. ويقال له الضبي لأن جد جدته عيسى بن عبد الرحمن الضبي². وهو شافعي المذهب فقد ترجم له غير واحد في طبقات الشافعية³. ولد يوم الإثنين، ثالث شهر ربيع الأول، سنة إحدى وعشرين وثلاث مائة (321هـ) بنيسابور.

نشأته: ولد الحاكم النيسابوري في بيئة علمية كان لها أثرها في تكوينه ونبوغه فقد تبوأ نيسابور في القرن الثالث والرابع الهجري الذي عاش فيه الحاكم مكانة عالية بين بلدان العام الإسلامي لما عرفت به من انتشار العلم والعلماء بها، وقد كان لنشأة الحاكم في هذه البلدة التي تزخر بالعلم والعلماء الأثر الكبير على أخذه للحديث في سن مبكرة ونبوغه فيه فيما بعد، فقد سمع الحاكم بنيسابور وحدها من ألف شيخ⁴.

أما عن بيت الحاكم الذي نشأ فيه فهو بيت الصلاح والورع والتأذين، ويظهر ذلك من أن الحاكم روى عن أبيه، وكان أبوه قد رأى مسلماً صاحب الصحيح، فاشتغل والده بالحديث، وحرصه على طلب ابنه -الحاكم- الحديث في صغره ساعد على نبوغه فيه، وقد ذكر من ترجم للحاكم أن أول سماعه كان في سنة ثلاثين، وعمره تسع، وكان ذلك باعتهاء والده وخاله.

شيوخه: أما بالنسبة لشيوخه فقد سمع الحاكم من خلق كثير، ومنهم: أبي إسحاق الأصبهاني القصار، أبي العباس الأصم، وأبي عبد الله ابن الأخرم، أبي قتيبة مسلم بن الفضل الأدمي، وإبراهيم بن أحمد بن علي بن أحمد العطار المكي، وأبي النضر محمّد بن محمّد بن يوسف الطوسي، وأبي حامد أحمد بن محمّد بن إسماعيل الطوسي، وبكر بن محمّد بن حمدان الصيرفي، وأبي العباس عبد الله بن الحسين بن الحسن المروزي، وأبي الطيب طاهر بن أحمد بن عبد الله البيهقي، وأبي العباس أحمد بن زياد الفقيه وغيرهم.

تلاميذه: وهم كثر ومن أشهرهم: علي بن عمر بن أحمد، الدارقطني وهو من شيوخه، أبو الفتح بن أبي الفوارس البغدادي، أبو العلاء الواسطي، محمد بن أحمد بن يعقوب، أبو ذر الهروي، أبو يعلى الخليلي، أبو بكر البيهقي، أبو القاسم القشيري، علي أبو صالح المؤذن النيسابوري، أحمد بن خلف أبو بكر الشيرازي.

مصنفاته: للحاكم مصنفات عدة في علوم الحديث وعلله، ومن أشهرها: المدخل إلى الصحيح، المدخل إلى كتاب الإكليل، معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني في الجرح والتعديل، سؤالات مسعود بن علي السجزي للحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تاريخ نيسابور.

وفاته: توفي الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري يوم الأربعاء ثالث صفر سنة خمس وأربع مئة (405هـ) بنيسابور.

المطلب الأول: الأسباب الشخصية لوصف الحاكم بالتساهل

إنّ المتتبع لمستدرک الحاكم يتبين له أن هناك دوافع شخصية ساهمت في تساهله وأدت إلى إخراجہ للأحاديث الضعيفة، وحتى الموضوعه في بعض الأحيان في مستدرکه. ومن هذه الأسباب:

الفرع الأول: حرصه على الإكثار من إخراج الأحاديث الصحيحة في مستدرکه

فقد ذكر الحاكم في مقدمته أنّ مما دفعه إلى تأليف مستدرکه ظهور فرقة من المبتدعة تدّعي بأنّ عدد الأحاديث الصحيحة المروية عن النبي ﷺ قليل بدليل عدد ما روي في الصحيحين، وقد حاول الحاكم جمع عدد كبير من الأحاديث الصحيحة في مستدرکه ردا على المبتدعة، ودفاعا عن سنة النبي ﷺ كما بين في مقدمته فقال: "قد نبغ في عصرنا هذا جماعة من المبتدعة يشمتون برواة الآثار بأنّ جميع ما يصح عندكم من الحديث لا يبلغ عشرة آلاف حديث وهذه الأسانيد المجموعة المشتتة على الألف جزء أو أقل أو أكثر كلها سقيمة غير صحيحة"⁵.

ولهذا أشار محمود ميريه حين قال: "حرص الحاكم على الإكثار من الأحاديث للرد على أهل البدع، الذين يهتمون أهل الحديث بقلة ما لديهم من الآثار والأحاديث... لذلك أخرج بعض الأحاديث للرد عليهم، وإن لم تكن على الشرط الذي اشترطه في كتابه"⁶.

وقد بلغ عدد أحاديث مستدرکه (9236) حديث وهو عدد كبير مقارنة بعدد ما رواه البخاري في صحيحه ومسلم في صحيحه.

الفرع الثاني: وفاة الحاكم قبل تنقيح مستدرکه

اشتغل الحاكم النيسابوري بالتصنيف في علوم الحديث دراية ورواية، وكان من آخر مصنفاته (المستدرک على الصحيحين) كما تدل عليه تواريخ الإملاء المذكورة في ثنايا المستدرک، فلقد ابتدأ الحاكم إملاء مستدرکه غرة المحرم سنة (393هـ)، و كان يملي ما جمعه في مجالس متفرقة، فقد كان يملي كل ثلاثة أشهر أو شهرين أو أكثر مجلسا، في ستة وثلاثين مجلسا، وآخر إملاء له كان بعد عشر سنوات أي سنة (403هـ)، لكن النصف الثاني من الجزء الثالث و الجزء الرابع لم يذكر فيها تاريخ الإملاء أو أنّ الحاكم أملاه أصلا بل يقول الراوي عن الحاكم "قال"، فربما كان الحاكم خلال هذه الفترة التي لم يمل فيها إلى حين وفاته منشغلا بجمع وتأليف ما تبقى من المستدرک، لذلك لم يتسن للحاكم إعادة ترتيب مستدرکه وتنقيحه بعد ذلك، وذهب ابن حجر إلى أنّ الجزء الأخير أخذ عن الحاكم إجازة، فيما نقله عنه السيوطي قال: "قال شيخ الإسلام: وإنما وقع للحاكم التساهل لأنه سؤد الكتاب لينقحه فأعجلته المنية، قال: وقد

وجدت في قريب نصف الجزء الثاني من تجزئة ستة من المستدرک: إلى هنا انتهى إملاء الحاكم، قال: وما عدا ذلك من الكتاب لا يؤخذ عنه إلا بطريق الإجازة، فمن أكبر أصحابه وأكثر الناس له ملازمة البيهقي، وهو إذا ساق عنه من غير المملی شيئاً لا يذكره إلا بالإجازة، قال: والتساهل في القدر المملی قليل جداً بالنسبة إلى ما بعده"⁷.

لهذا السبب انتقد الحاكم في عدد من الأحاديث التي أخرجها في مستدرکه، وقد اعتذر عدد من العلماء عن تساهل الحاكم بكونه كان مستعجلاً في إتمام مستدرکه، وأنه لم يتيسر له مراجعته وإعادة ترتيبه.

فقد قال السخاوي: "يقال إنَّ السبب في ذلك أنه صنفه في أواخر عمره، وقد حصلت له غفلة وتغير، أو أنه لم يتيسر له تحريره وتنقيحه"⁸.

وقال الصنعاني: "وربما أورد الخبر ولا يتكلم عليه كأنه أراد تحصيله وأخر التنقيب عليه فعوجل بالموت من قبل أن يتقن ذلك. انتهى"⁹.

فعند تأليف الحاكم للمستدرک كان بصدد تأليف كتب أخرى، وقد كان بلغ من العمر اثنين وسبعين سنة، ولهذا حرص على إتمام المستدرک قبل موته، فقد شعر بقرب أجله فبادر إلى إنهائه، لذلك خلال مطالعة المستدرک تجد بعض العبارات تدل على أنه لو مد الله في عمره وراجع له لقام بتنقيحه وإعادة ترتيبه، ولأعاد النظر في عدد من الأحاديث، ولهذا نجد عدداً من الأحاديث التي أخرجها الحاكم في مستدرکه ولم يعلق عليها فربما أخرجها وأراد الرجوع إليها لكن لم يتيسر له ذلك. إضافة إلى أن بعض أحكامه كانت مرتجلة من ذاكرته لذلك وقعت له هذه الأوهام"¹⁰.

وهذه بعض الأقوال للحاكم في ثنايا مستدرکه تعضد ذلك:

قوله: "وهذه الأحاديث وجدتها في الباب بعد نقل كتاب الجنائز وسبيلها أن تكون مخرجة في مواضعها قبل هذا"¹¹، وقد أخرجها في آخر كتاب الجنائز مع أحاديث زيارة القبور.

وقال أيضاً: "قد كنت أمليت في كتاب المناسك من هذا الكتاب حديث رويم بن يزيد المقرئ، عن الليث، عن عقيل، عن الزهري، عن أنس وجهدت إذ ذاك أن أجد له شاهداً فلم أجد «وهذا شاهده إن سلم من خالد بن يزيد العمري»"¹²، وهذا الحديث قد أخرج في كتاب الجهاد.

ومن ذلك أيضاً الحديث الذي أخرج في تفسير سورة الأعلى وكان قد أراد إخراجه قبل في كتاب الوتر فقال: "طلبتها وقت إملائي كتاب الوتر فلم أجدها فوجدتها بعد"¹³.

الفرع الثالث: وهم الحاكم بسبب كبر سنه وضعف ذاكرته

شرع الحاكم في تأليف المستدرک بعد أن بلغ عمره اثنين وسبعين سنة كما دلت عليه تواريخ الإملاء المذكورة في المستدرک كما أشرنا إليه سابقاً، واستمر تأليفه للمستدرک حوالي اثنتي عشرة سنة، وقد كبر سنه وضعفت ذاكرته، لهذا وقعت له أوهام في عدة مواضع من مستدرکه، ومن هذه الأوهام: أن يتوهم أن الشيخين لم يخرج ذلك الحديث وقد أخرجاه أو أحدهما، أو أنه لم يخرج ذلك الحديث وقد أخرج من قبل، أو أن الشيخين قد أخرجوا للرجل ولم يخرجوا له، أو أنه فلان الذي أخرج له وفي الواقع هو رجل آخر. أو أنه لم يخرج من قبل أحاديث ذلك الراوي وقد أخرج له، فكان هذا سبب تلقى الحاكم كثيراً من الانتقادات، والتعقبات. فكان لكبر السن وضعف الذاكرة دور في وقوع هذه الأوهام.

وقد أشار الحاكم نفسه إلى ما حصل له من ضعف الذاكرة في أواخر حياته، فقال: "أنا إذا ذاكرت في باب فلا بد لي من المراجعة"¹⁴.

وقال ابن حجر أيضا عند اعتذاره عما صدر من الحاكم من أخطاء وأوهام في المستدرك بأنه: " قيل في الاعتذار عنه أنه عند تصنيفه للمستدرك كان في أواخر عمره وذكر بعضهم أنه حصل له تغير وغفلة في آخر عمره ويدل على ذلك أنه ذكر جماعة في كتاب الضعفاء له وقطع بترك الرواية عنهم ومنع من الاحتجاج بهم ثم أخرج أحاديث بعضهم في مستدرکه وصححها"¹⁵.

وقد تتبع عدد من المعاصرين أوهام الحاكم في مستدرکه ومنهم من ألف كتابا لتتبع ذلك، ومنهم: محمد عطية صاحب كتاب (الانتباه لما قال الحاكم ولم يخرجاه) وقد جعل كتابه هذا تتبعا لأوهام الحاكم التي تتعلق بقول الحاكم ولم يخرجاه أو لم يخرج به البخاري أو لم يخرج به مسلم، والحديث موجود في الصحيحين أو في أحدهما، أو ما قال عنه ولم يخرج به هذه السياقة وقد أخرجاه أو أحدهما بها.

غير أنه تجدر الإشارة إلى أن هذه الأوهام التي وقعت للحاكم إنما وقعت له في أحكامه لا في رواياته، وهذا ما أكده المعلمي حين قال: "لكنه مع هذا كله لم يقع خلل ما في روايته لأنه إنما كان ينقل من أصوله المضبوطة، وإنما وقع الخلل في أحكامه، فكل حديث في (المستدرك) فقد سمعه الحاكم كما هو، هذا هو القدر الذي تحصل به الثقة، فأما حكمه بأنه على شرط الشيخين، أو أنه صحيح، أو أن فلانا المذكور فيه صحابي، أو أنه هو فلان بن فلان، ونحو ذلك، فهذا قد وقع فيه كثير من الخلل"¹⁶.

ويمكن تبرير ما وقع للحاكم من أوهام في مستدرکه بكونه، وبمعظم العمل الذي قام به، فقد جمع آلاف الأحاديث الصحيحة والمستدرکه على الصحيحين في هذا الكتاب، وهذه الأوهام والأخطاء هي أوهام وأخطاء محتملة تصدر من أي شخص يتصدى لمثل هذا التأليف في هذا السن، هذا بالإضافة إلى عجلته لإتمام العمل قبل وفاته، ووقوع أوهام معدودة لا تعتبر بشكل من الأشكال سببا من أسباب الجرح والظعن والالتهام، لأن صدور الخطأ القليل من الثقة لا يسبب جرحا فيه، ولا طعنا في رواياته، ولكن ترد روايته التي أخطأ فيها فقط، وتبقى له عدالته وصدقه وتستمر الثقة فيه، والحاكم من هذا النوع فهو إمام حجة حافظ ثقة لا شك في هذا¹⁷.

أنواع أوهام الحاكم في المستدرك

وقد أحصى العلماء أنواعا عدة من الأوهام التي وقعت للحاكم في مستدرکه ويمكن إجمالها في ستة أنواع:

1- ما يتعلق بما رواه في مستدرکه وهو في الصحيحين أو أحدهما بلفظه متنا وسندا

معلوم أن الحاكم قد استدرك بعض الأحاديث على الشيخين وأثبت أنهما لم يخرجها أولم يخرجها أحدهما غير أننا في بعض الأحيان نجد هذه الأحاديث بعينها في الصحيحين، فعَدَّ العلماء هذا من أوهامه، لكن أسانيد الحاكم قد تغاير أسانيد الشيخين، ولو في بعض الرواة، أو قد يكون التغاير في بعض الألفاظ، وقد أشار الحاكم في مقدمته، ونص العلماء أنه يحرص حرصا شديدا على الزيادات على الشيخين، ولو كانت هذه الزيادة بشيء يسير، سواء كانت في المتن أو الأسانيد.

2- أوهام تتعلق بأحاديث رواها في مستدرکه ويذكر أنها في الصحيحين لكنها تختلف عما في المستدرك متنا أو سندا

فالحاكم النيسابوري يخرج الأحاديث ثم يشير إلى أن الشيخين قد أخرجوا الحديث كلاهما أو أحدهما ولا تكون كذلك، لكن يجب عدم التسرع في رمي الحاكم بالوهم أحيانا لحكمه على بعض الأحاديث، فقد كان يسوق في زيادته على الشيخين بعض الأحاديث التي تضمنت بعض النُكت العلمية، والفوائد الفقهية والتي كانت من أغراضه في تأليفه في مستدرکه.

3- أوهام وقعت في أحاديث كررها في المستدرك في أبواب متعددة وغيّرت كل رواية سابقته أو لاحقته في بعض الأماكن سندا أو متنا أو حكما

فالحاكم قد يخرج الحديث ويشير إلى أنه لم يخرج من قبل، وأحيانا يحكم على حديث بحكم، فإذا كرر الحديث حكم عليه بحكم آخر. لكن تجدر الإشارة إلى عدم الحكم بالوهم على الحاكم إذا اختلفت أحكامه على نفس الحديث، فقد يكون تغير حكمه بعد جمعه لطرقه.

4- أوهام وقعت في بعض الرواة الذين روى عنهم في المستدرك.

فالحاكم في بعض الأحيان يذكر بعض الرواة ثم ينفي وجودهم في كتابه، وقد يخرج للراوي في حديث ويترك حديثا آخر لوجوده فيه. أو يقول عن الراوي قد أخرج له مسلم، مثلا، مع أن مسلما إنما أخرج لراوي آخر شبيه باسمه، أو يقول في الرجل: فلان الواقع في السند هو فلان بن فلان. والصواب أنه غيره.

5- أوهام نبه عليها الحاكم في كتبه ثم وقع فيها هو.

من خلال استقراء مصنفات الحاكم المتوفرة وبالأخص كتاب معرفة علوم الحديث، والمستدرك على الصحيحين، نقف على بعض الأوهام حيث نجده في مصنفه يحكم على الحديث بالعلة، أو الشذوذ، ثم نجده في المستدرك يصححه. أو يحكم على الحديث بحكم في المستدرك وينقضه في مكان آخر منه.

6- أحاديث نسب فيها الوهم إلى الحاكم والواهم غير الحاكم.

هناك أوهام عدة قد وقعت للحاكم وتتبعه العلماء فيها كما سبق، لكن في بعض هذه الأوهام ليس بالضرورة أن يكون الحاكم هو الواهم، فربما من وهمه كان هو الواهم، وذلك لاختلاف وجهات النظر من حيث الحكم على الأحاديث أو الرواة¹⁸.

أمثلة لوهم الحاكم وإخراجه لأحاديث أخرجها الشيخان أو أحدهما:

أ- ما أخرجه الحاكم وهو في صحيح مسلم قال: "عن سعد بن أبي وقاص، عن رسول الله ﷺ، قال: "من قال حين سمع المؤذن... الحديث"¹⁹. وهو نفسه الحديث الذي أخرجه مسلم بسنده ولفظه²⁰.

ب- وأيضا قوله: "عن عائشة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «ركعتا الفجر خير من الدنيا جميعا» هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه"²¹. وقد وهم الحاكم في قوله ولم يخرجاه، فقد أخرجه مسلم بسنده ولفظه²².

ج- مثال الحديث الذي استدركه الحاكم وهو في البخاري، ووهم في قوله ولم يخرجاه، عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ جاء إلى السقاية فاستسقى... فقال: «اعملوا فإنكم على عمل صالح»، «هذا حديث صحيح على شرط البخاري، ولم يخرجاه»²³. وقد أخرجه البخاري بنفس السند والمتن²⁴.

ومن أمثلة إخراجه أحاديث بعض الرواة ثم نفيه أن يكون أخرج لهم من قبل:

إخراجه أحاديث الليث بن أبي سليم، ثم نفيه لذلك، بقوله: "قد أدت الضرورة إلى إخراج حديث الليث بن أبي سليم رحمه الله، ولم يمض فيما تقدم"²⁵. لكنه قد وهم في ذلك فقد أخرج له من قبل في ثلاث مواضع وقال في أولها: "«وإنما تركته لأنه من رواية ليث بن أبي سليم»"²⁶. وأخرج له بعد ذلك في موضعين²⁷.

وأیضا وهم الحاكم في قوله: «لم أخرج من أول هذا الكتاب إلى هنا لعلني بن زيد بن جدعان القرشي رحمه الله تعالى حرفا واحدا»²⁸. وقد أخرج له من قبل في أربعة مواضع²⁹.

أمثلة لأوهام الحاكم في نسبة الرواة:

- ومن ذلك ما رواه الحاكم ثم قال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، فقد اتفقا على الحجة بروايات هلال بن أبي هلال، ويقال: ابن أبي ميمونة، ويقال: ابن علي، ويقال: ابن أسامة، وكله واحد³⁰.

قال محمود ميريه معلقاً على نسبة الحاكم لهلال بن ميمون: "هذا خطأ فاحش ووهم ظاهر، فإن هلال الذي روى حديث الأصل انفرد بالرواية عنه أبوداود وابن ماجه دون بقية الجماعة وهو مبين في نفس الرواية، هلال بن ميمون بدون أداة الكنية في أبيه كما تخيله الحاكم، وإنما هو هلال بن ميمون الجهني"³¹.

- وهو أيضاً حين قال: "رواة هذا الحديث قد احتجا بهم، عن آخرهم غير الوليد هذا، وأظنه الوليد بن أبي الوليد الشامي، فإنه الوليد بن عبد الله، فإن كان كذلك فقد احتج مسلم به"³².

فقد وهم الحاكم في نسبة الوليد بن عبد الله، فإنه الوليد بن عبد الله بن أبي مغيث، كما هو ثابت في رواية أبي داود، فقد ساق الحديث بنفس السند وذكر نسبه كاملاً، وهذا خطأ من الحاكم وقد تبعه عليه الذهبي³³.

تنبيه:

لكن في ختام هذا السبب يجب التنبيه على أمر مهم وهو أنه لا يجب الاعتداد بجميع الأقوال التي جاءت في توهيم الحاكم، فقد تسرع بعضهم في توهيمه عند إخراج بعض الأحاديث على اعتبار أنها في الصحيحين، أو أحدهما، لكن هذه الأحاديث التي رواها الحاكم تغاير أحاديث الصحيحين، وإن كان تغايراً بسيطاً كاختلاف راوي في السند، أو اختلاف في الصحابي، فيخرجه عن صحابي آخر، أو زيادة لفظة أو أكثر في المتن، وهذا ما دفع الحاكم لإخراجها، كل هذا من الأسباب التي دعت الحاكم لإخراجه في مستدركه، لأنه لا يكتفي بذكر الحديث في الصحيحين إن وجد له طريقاً آخر أو متناً آخر، أو زيادة في لفظ، وقد يخرج الحاكم الحديث ويشير إلى وجوده في الصحيحين لكن بغير الوجه الذي أخرجه هو، ثم يقول: "ولم يخرجاه بهذه السياقة" وهذا لا يعتبر وهماً منه، بل هو دليل على دقته وانتباهه، ومعرفته التامة بما يذكره في مستدركه، أشاد محمود ميريه بصنيع الحاكم وماله من دقة متناهية، وورع ناشئ عن ديانة وتقى، وملكة حفظية رزقها بإخراجه بعض الأحاديث المخرجة في الصحيحين وقوله هي مخرجة في الصحيحين، وأخرجتها لأنني لم أجز إخلاء الباب، فهناك أسباب دفعته لإخراج هذه الأحاديث، وقد يشير إلى هذه الأسباب في بعض الأحيان وقد يغفلها في أحيان أخرى³⁴.

وأمثلة اهتمام الحاكم باختلاف الألفاظ أو الرواة في الأحاديث التي استدركها على الشيخين كثيرة، وهو في أغلبها يشير إلى ذلك بقوله: "ولم يخرجاه بهذه السياقة"³⁵.

المطلب الثاني: الأسباب العلمية لوصف الحاكم بالتساهل في المستدرك

الفرع الأول: عدم اشتراطه إخراج ما لا علة له في مستدركه

لم يلتزم الحاكم ألا يخرج ما له علة في مستدركه، فقد تساهل في تصحيح بعض الأحاديث المعلولة، لكنه لم يخرج في كتابه الأحاديث المعلولة بعلل قاذحة إلا ما أخرجه واهماً، على اعتبار أن الشيخين لم يشترطوا عدم إخراج الأحاديث المعلولة في صحيحيهما، وقد أشار إلى ذلك في خطبة مستدركه حين قال: "سألني جماعة من أعيان أهل العلم بهذه المدينة وغيرها أن أجمع كتاباً: يشتمل على الأحاديث المروية بأسانيد يحتج محمد بن إسماعيل ومسلم بن الحجاج بمثلها إذ لا سبيل إلى إخراج ما لا علة له فإنهما رحمهما الله لم يدعيا ذلك لأنفسهما"³⁶.

لكن المتتبع لصنيع الشيخين في صحيحيهما يجد أنهما حرصا كل الحرص على عدم إخراج الأحاديث المعلولة، لذلك تعقب المعلمي قول الحاكم السابق فقال: "ولم يصب في هذا فإن الشيخين ملتزمان أن لا يخرجوا إلا ما غلب على ظنهما بعد النظر والبحث والتدبر أنه ليس له علة قاذحة، وظاهر كلامه أنه لم يلتفت إلى العلل البتة وأنه يخرج ما كان رجاله مثل رجالهما وإن لم يغلب على ظنه أنه ليس له علة قاذحة"³⁷.

لكن هذا الرأي من المعلمي لا يمكن قبوله على إطلاقه، فبيانه أن الشيخين قد تحريا إخراج الأحاديث الصحيحة غير المعلولة أمر متفق عليه، لكن قوله أن الحاكم من تساهله لم يلتفت إلى العلل البتة لا يمكن قبوله، فالحاكم أيضا اشترط عدم إخراج الأحاديث المعلولة بعلة قاذحة، بل قد يخرج ما كان مختلف فيه، فالحاكم قد يخرج في مستدركه حديثا مرسلا أو منقطعاً أوفيه مخالفة أو غير ذلك من العلل غير القاذحة وبيّن وجه علته، ثم يجمع طرقه، ويحكم على إسناده بما ترجح عنده، أما أنه يخرج الأحاديث المعلولة بعلة قاذحة، ويعلم أنها قاذحة، ويسكت عنها فليس هذا صحيحا إلا إذا كان واهما في ذلك"³⁸.

والأمثلة على ذلك كثيرة في المستدرک، منها:

أ- أخرج الحاكم في المستدرک أحاديث منقطة وصححها على شرط الشيخين أو أحدهما أو حكم بصحتها مطلقا لا على شرط أحدهما، وتعقبه الذهبي فيها بقوله: "منقطع"³⁹.

ب- كما أخرج أحاديث بين أنها مرسلة وصححها، ومن ذلك قوله: «هذه سنة عزيزة، فإن سلم هذا الإسناد من أبي بلال، فإنه مرسل صحيح، فإن الحسن لم يسمع من عثمان بن أبي العاص، وله شاهد بإسناد مثله»⁴⁰.

ج- وقوله: هذا إسناد صحيح مرسل، فإن مجاهدا لم يسمع من علي"⁴¹.

د- وأيضا قوله: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين لولا خلاف فيه على محمد فقد قيل عنه مرسلا ولم يخرجاه»⁴².

هـ- ومن أمثلة الأحاديث التي وقعت فيها المخالفة، وصححها الحاكم قوله: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» وقد خالف الليث بن سعد ابن أبي ذئب، فرواه عن المقبري، عن أبي عبيدة، عن سعيد بن يسار"⁴³.

وقال في موضع آخر: «هذا حديث شاهد صحيح غريب من رواية المصريين، عن المدنيين، عن الكوفيين لم نكتبه عاليا إلا عنه، وقد خالف الحجاج بن أرطاة الثقات في هذا الحديث عن المنهال بن عمرو»⁴⁴.

وأیضا قال: «وقد خالف همام بن يحيى بن سعيد بن أبي عروبة في متن هذا الحديث» ثم قال: "وهذا الحديث أيضا صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه"⁴⁵.

الفرع الثاني: توسعه في معنى قوله "بأسانيد يحتج بمثلهما الشيخان"

توسع الحاكم في الحكم على الأحاديث بأنها على شرط الشيخين، فهو يخرج لرجال الصحیحین لكنه لم يراع في الرواة ما راعاه الشيخان، في الإسناد، وفي حال الرواة الذين أخرجوا لهم وخاصة المتكلم فيهم، وأيضا مراعاة حال الراوي مع شيخه، وكون الراوي قد أخرج له الشيخان في الأصول أو المتابعات أم لا، وهل أخرج للراوي مطلقا أو بمراعاة بعض الاعتبارات، فالحاكم لم يراع الاعتبارات التي راعاها الشيخان في بعض الأحيان، وغفل عنها مما أدى إلى انتقاد أحاديث المستدرک.

لذلك قال ابن كثير: "وقد قال الحافظ أبو عبد الله محمد بن يعقوب بن الأخرم: قل ما يفوت البخاري ومسلماً من الأحاديث الصحيحة. وقد ناقشه ابن الصلاح في ذلك، فإن الحاكم قد استدرک عليهما أحاديث كثيرة وإن كان في بعضها مقال، إلا أنه يصفو له شيء كثير. "قلت": في هذا نظر، فإنه يلزمهما بإخراج أحاديث لا تلزمهما، لضعف رواتهما عندهما، أو لتعليقهما ذلك والله أعلم"⁴⁶.
وقد حاول عدد من العلماء تفسير منشأ هذا التوسع من الحاكم ومنهم:

الزليعي في نصب الراية فقد تحدث عن ما وقع للحاكم من أخطاء حين أخرج لرواية تكلم فيهم على اعتبار أن في الصحيحين خلق ممن تكلم فيهم، فذكر أن الشيخين إذا أخرجوا لمن تكلم فيه فإنهم ينتقون من حديثه ما توبع عليه، وظهرت شواهد، وعلم أن له أصلاً، ولا يروون ما تفرد به، سيما إذا خالفه الثقات، وذكر أن هذا الأمر لمن ينتبه له عدد ممن استدرکوا على الصحيحين فتساهلوا في استدرآكهم، ومن أكثرهم تساهلاً الحاكم في مستدرآكه، فالحاكم كثيراً ما يحكم على الحديث بأنه على شرط الشيخين أو أحدهما، ثم يشير إلى علته وهذا تساهل من الحاكم، فلا يكفي كون الراوي محتجاً به في الصحيحين ليكون الحديث على شرطهما بل يجب مراعاة ما راعاه الشيخان من الأمور السابقة، وأيضاً ذكر الزليعي أن إخراج الحاكم لحديث لم يخرج لغالب رواته في الصحيح، إلا راو أو راويان ليسا من رواتهما، أو فيه رجل ضعيف أو متهم بالكذب ثم يحكم عليه بأنه على شرط الشيخين فهذا يعد تساهلاً، أو يخرج حديث بعض رواته للبخاري، وبعضهم لمسلم، فيقول: هذا على شرط الشيخين، فهذا أيضاً يعتبر تساهلاً من الحاكم، كما نبه الزليعي إلى أمر مهم وهو مراعاة حال الراوي مع شيخه فالبخاري ومسلم قد يخرجوا للراوي عن شيخ معين لضبطه حديثه وخصوصيته به، ولا يخرجوا حديثه عن غيره لضعفه فيه، أو لعدم ضبطه حديثه، أو لكونه غير مشهور بالرواية عنه، أو لغير ذلك، فيخرجه هو عن غير ذلك الشيخ، ثم يقول: هذا على شرط الشيخين، أو البخاري. أو مسلم، وهذا أيضاً تساهلاً، لأن صاحبي الصحيح لم يحتجاً به إلا في شيخ معين، لا في غيره، فلا يكون على شرطهما⁴⁷.

ولعل الحافظ ابن حجر - رحمه الله - أيضاً تطرق إلى هذه المسألة وفصل فيها من خلال نكته على ابن الصلاح حيث تطرق لوصف "شرط الشيخين" وأن المقصود به عنده: أن يكون رواية الحديث الذي أخرجه الحاكم هم رواية البخاري ومسلم في صحيحيهما وأن يكونا قد احتجاً بهما على هيئة الاجتماع، حيث يقول: "فإنه - أي الحاكم - إذا كان عنده الحديث قد أخرجاً أو أحدهما لرواياته قال صحيح على شرط الشيخين أو أحدهما، وإذا كان بعض رواته لم يخرجاً لهما قال (صحيح الإسناد حسب)" وقال في موضع آخر: "أن يكون إسناد الحديث الذي يخرجه محتاً برواياته في الصحيحين على صورة الاجتماع سالماً من العلل" وهذا ما يفسر لنا ما وقع فيه الحاكم من خطأ في مستدرآكه.

فقول ابن حجر يبين أنه ليكون إسناد الحديث على شرطهما يجب أن تتوفر فيه ثلاث شروط، وهي: أن يخرج عن رواية الشيخين أنفسهم، لا أن يخرج عن رواية في مثل وصفهم من الثقة، وأن يكون جميع رواته للبخاري أو جميعهم لمسلم، فلا يتحقق كون الإسناد على شرطهما إذا كان بعض رواته للبخاري وبعضهم لمسلم، وأيضاً يجب سلامة الإسناد من العلل، فالشيخين لم يخرجوا من رواية المدلسين بالعنونة إلا ما تحققاً أنه مسموع لهم من جهة أخرى، وأيضاً لم يخرجوا من حديث المختلطين عن سمع منهم بعد الاختلاط إلا ما تحققاً أنه من صحيح حديثهم قبل الاختلاط. لذلك لا يمكن الحكم على الحديث الذي فيه مدلس قد عنعنه أو شيخ سمع ممن اختلط بعد اختلاطه، بأنه على شرطهما.

لكن يرى ابن حجر أنه لا يوجد في المستدرک حديث بهذه الشروط لم يخرج له نظيراً أو أصلاً إلا القليل، وعدد من الأحاديث تتوفر فيه هذه الشروط، لكنها مما أخرجها الشيخان أو أحدهما استدرکها الحاكم واهما في ذلك ظناً أنهما لم يخرجاهما.

ثم ذكر الحافظ ابن حجر قسماً آخر من الأحاديث التي أخرجها الحاكم في مستدرکه وعدها الحاكم من شرط الشيخين لكنها ليست من شرطهما، وهي ما أخرج الشيخان لجميع رواته لكن في الشواهد والمتابعات أو التعاليق، أو مقروناً بغيره، أو أن يخرجاً للرجل ويتجنباً ما تفرد به أو خالف فيه غيره، فقد أخرج مسلم من نسخة العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة - رضي الله تعالى عنه - ما لم يتفرد به، فلا يمكن أن يقال إن باقي النسخة على شرط مسلم، لأنه ما خرج بعضها إلا بعدما تبين له أن ذلك مما لم ينفرد به.

كما أشار ابن حجر على أن الحاكم في كتابه المدخل على الصحیحین خصص باب لبيان من أخرج له الشيخان في المتابعات وعدد ما أخرج له، ثم أنه مع هذا الاطلاع يخرج أحاديث هؤلاء في المستدرک زاعماً أنها على شرطهما. ولكن ربما يمكن أن يعتذر للحاكم بكبر سنه وضعف ذاكرته في أواخر حياته، أو أن من منهجه في كتابه ألا يفرق بين من أخرج له في الأصول أو في الشواهد والمتابعات. وفي الأخير ذهب ابن حجر نزول أحاديث المستدرک عن درجة الصحيح وأنه ربما فيها حتى الشاذ والضعيف، لكن أكثرها لا ينزل عن درجة الحسن، وهنا أشار ابن حجر إلى مسألة مهمة سيأتي بحثها في هذا المقال وهي كون الحاكم ممن لا يفرق بين الصحيح والحسن بل يجعل الجميع صحيحاً تبعاً لمشايعه كما قدمناه عن ابن خزيمة وابن حبان، لكن ناقشه في دعواه أن حديث هؤلاء على شرط الشيخين أو أحدهما⁴⁸.

وأيضاً المعلمي تحدث عن سبب توسع الحاكم في معنى قوله "بأسانيد يحتج بمثلها الشيخان" وبين أن محل توسع الحاكم أن يخرج لرواة تكلم فيهم على اعتبار أن في رجال الصحیحین من فيه كلام، ومحل توسع الحاكم أن الشيخين قد أخرجاً لمن فيه كلام في مواضع معروفة، وهي:

- أن يؤدي اجتهادهما إلى أن ذاك الكلام لا يضره في روايته البتة، كما أخرج البخاري لعكرمة.
- أن يؤدي اجتهادهما إلى أن ذاك الكلام إنما يقتضي أنه لا يصلح للاحتجاج به وحده، ويريان أنه يصلح لأن يحتج به مقروناً أو حيث تابعه غيره ونحو ذلك.

- أن يريا أن الضعف الذي في الرجل خاص بروايته عن فلان من شيوخه، أو برواية فلان عنه، أو بما يسمع منه من غير كتابه، أو بما سمع منه بعد اختلاطه، أو بما جاء عنه عن غيره وهو مدلس ولم يأت عنه من وجه آخر ما يدفع ريبة التدليس⁴⁹.

ومما سبق يتبين أن البخاري ومسلم يخرجان للرجل في صحيحيهما حيث يصلح، ولا يخرجان له حيث لا يصلح. لكن الحاكم قد قصر في مراعاة هذا فأخرج في مواضع لمن لم يخرجاً ولا أحدهما له بناء على أنه نظير من قد أخرجاً له، فلو قيل له: كيف أخرجت لهذا وهو متكلم فيه؟ لعله يجيب بأنهما قد أخرجاً لفلان وفيه كلام قريب من الكلام في هذا ولو وفى بهذا لهان الخطب، لكنه لم يف به بل أخرج لجماعة هلكي⁵⁰.

وهذا القول من المعلمي مبالغ فيه، فالحاكم يعتبر كما أن للجرح مراتب فلتوثيق مراتب أيضاً لهذا قد يخرج لبعض الرواة المتكلم فيهم، فمنهج الحاكم في شرط الشيخين، أنه يخرج لرجال ولو كان فيهم كلام إذا تبين له أن ذلك الكلام في الراوي لا يقدر فيه قدح الجرح، إضافة إلى أنه استنبط في بعض مصنفاته

أن أكثر الرواة ثقاة، غير أن درجة ثقتهم تتفاوت كما يتفاوت جرح المجروحين، وعليه فلا يكون هذا دافعا لرمي الحاكم بالتساهل⁵¹.

وقد نبه المعلمي إلى أن ما قيل عن الحاكم من تساهل فإنما هو موجه فقط لأحكامه على أحاديث المستدرک فقط قال: "هذا وذكرهم للحاكم بالتساهل إنما يخصونه بـ (المستدرک) فكتبه في الجرح والتعديل لم يغمزه أحد بشيء مما فيها والله أعلم، وبهذا يتبين أن التشبث بما وقع له في (المستدرک) وبكلامهم فيه لأجله إن كان لإيجاب التروى في أحكامه التي في (المستدرک) فهو وجيه، وإن كان للقدح في روايته أو في أحكامه في غير (المستدرک) في الجرح والتعديل ونحوه فلا وجه لذلك، بل حاله في ذلك إطراح ما قام الدليل على أنه أخطأ فيه، وقبول ما عداه. والله الموفق"⁵².

ومما سبق يتبين أن الحاكم قد لاقى من النقد ما لاقى بسبب عدم مراعاته لبعض الأمور عند اشتراطه إخراج أحاديث احتج بمثلها الشيخان، لأن باشتراطه هذا الشرط توجب عليه مراعاة مايلي: إخراج لرواة أخرج لهم الشيخان، على قول من رأى أن المثلية تعني هم نفس الرواة، وكذا التفريق بين من أخرج لهم الشيخان في الأصول ومن أخرج لهم في المتابعات أو التعاليق أو مقرونا بغيره، وأيضا مراعاة الراوي في شيخه، وهل أخرج له الشيخان مطلقا أم في مواضع معينة، فالبخاري ومسلم قد راعيا أمور في الرواة وخاصة الضعفاء منهم، ومن ذلك أن يريا أن الضعف الذي في الرجل خاص بروايته عن فلان من شيوخه، أو برواية فلان عنه، أو بما سمع منه من غير كتابه، أو بما سمع منه بعد اختلاطه، أو بما جاء عنه عن غيره وهو مدلس ولم يأت عنه من وجه آخر ما يدفع ريبة التدليس. فيخرجان للرجل حيث يصلح ولا يخرجان له حيث لا يصلح.

ومن أمثلة الأحاديث التي رواها الحاكم في مستدرکه ولم يراع فيها ما سبق، ما يلي:

أ- أمثلة عن عدم تمييزه بين من روى عنه الشيخان في الأصول وبين من روى عنه في الشواهد والمتابعات:

- حماد بن سلمة روى له مسلم في الأصول عن ثابت البناني وفي الشواهد عن غيره، لكن الحاكم يصحح حديثه على شرط مسلم إذا كان بقية رواية الاسناد على شرط الشيخين، سواء من روايته عن ثابت أو من غيره، ومن ذلك الحديث الذي أخرجه الحاكم عن حماد بن سلمة، عن عثمان الشحام. ثم قال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، وقد احتج مسلم بعثمان الشحام"⁵³.

- وكذا حديث حميد الطويل الذي روى له مسلم في الأصول والبخاري في المتابعات فنجد الحاكم يصحح أحاديثه على شرطهما، لا على شرط مسلم فقط.⁵⁴

ب- أمثلة لعدم مراعاة الحاكم هيئة الاجتماع الموجودة في أسانيد الشيخين ومراعاة حال الراوي في شيخه اللذان أخرجاه عنه، بل ينظر إلى الراوي فحسب. وهذا مثال يبين صنيع الحاكم في ذلك:

فالراوي حماد بن سلمة مثلا أخرج له البخاري في التعاليق، وأخرج له مسلم في الأصول عن ثابت البناني، وفي الشواهد عن غيره، فالأصل في حديث حماد أن يصححه الحاكم على شرط مسلم، فالحاكم يصحح له على شرط مسلم حتى وإن كان من روى عنه حماد لم تقع عنه عند مسلم لا في الأصول ولا في المتابعات، مادام هؤلاء الرواة من رجال الشيخين أو من رجال مسلم، وكذلك بقية رجال الاسناد، فقد صحح الحاكم على شرط مسلم لحماد من روايته عن عمرو بن دينار - وهو من رجالهما-، وعن عبد الله بن عثمان بن خيثم -وهو من رجال مسلم-، وعن محمد بن عمرو بن علقمة - وهو من رجال مسلم في المتابعات، ولم تقع رواية لحماد بن سلمة عن أحد من هؤلاء الثلاثة في صحيح مسلم، فلو كان الحاكم يراعي في

تصحیحاته علی شرط الشیخین أو أحدهما هیئة الاجتماع لما صحح مثل هذه الأسانید علی شرط الشیخین أو أحدهما.

وعلیه فإن قول الحاكم -رحمه الله- بأسانید یحتج بمثلها الشیخان فیها نوع من التوسع ینبغی التنبیه إليها حتی لا یحمل الحاكم أحكاما هو بریء منها.

فالحدیث الصحیح علی الشرط الشیخین -علی أقل تقدیر- عند الحافظ ابن حجر ومن نحا نحوه هو أن یشکل إسناد الحدیث الذی أخرجه الحاكم محتجا بروایته فی الصحیحین أو أحدهما علی صورة الاجتماع، إضافة إلى كونه سالما من القوادح الخفیة.

الفرع الثالث: تساهل الحاكم فی إیراد الشواهد.

إن طریقة الحاكم فی ترتیب الأحادیث فی الباب أن ینکر الحدیث الأصل ثم یشوق الشواهد والمتابعات التي تعضده كما فعل الإمام مسلم فی صحیحه، والحاكم أكثر من ذكر هذه الشواهد لهذا نجده فی بعض الأحيان ینزل عن شرطه الذی اشترطه فی كتابه، فهو یشرف فی مستدرکه الأحادیث الصحیحة والحسنة وقد یشرف حتی الأحادیث الضعیفة إذا لم یجد غیرها فی الباب، لكنه فی أغلب الأحيان یشرف أن هذا الراوی لیس من شرطه بقوله: "إن فلان من رجال الاسناد لیس من شرط الكتاب" ویشرف درجة الحدیث ویشرف إلى علته إن كان الحدیث معلولا، كما نجد الحاكم فی كثير من الأحيان یشرف السبب الذی دفعه إلى النزول عن شرطه وإخراج هذه الأحادیث فی الشواهد والمتابعات، كأن یشرف الحدیث الأصل مختصرا والشاهد مفسرا، أو دعم الروایة الأصل، أو توضیح غامض فی متن الحدیث كأن تكون فی الشاهد لفظة مفسرة، أو إزالة التفرد عن راو ما فی الحدیث الأصل، أو رفع وهم فی اسم أحد الرواة، أو كشف مجهول فی السند، أو غیرها. والحاكم فی كل منها یفرق بین ما یرویه أصلا وشاهد⁵⁵.

وأمثلة ذلك كثيرة فی المستدرک:

ومنها قوله: "هذا حدیث محفوظ من حدیث أبوب وهشام، عن محمد بن سیرین، عن أبی هريرة مختصرا دون ذكر الأسامي الزائدة فیها، كلها فی القرآن، وعبد العزیز بن الحصین بن الترجمان ثقة، وإن لم یشرفه، وإنما جعلته شاهدا للحدیث الأول"⁵⁶.

ومن أمثلة ذلك أيضا قوله: "هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ثم لم یشرفه، وقال مسلم فی تصنیفه فیما أخطأ معمر بالبصرة أن معمر حدث به مرتین، فقال مرة: عن الزهري، عن ابن أبی خزيمة، عن أبیه". قال الحاكم: وعندي أن هذا لا یعلله، فقد تابع صالح بن أبی الأخضر معمر بن راشد فی حدیثه عن الزهري، عن عروة وصالح، وإن كان فی الطبقة الثالثة من أصحاب الزهري، فقد یشرفه بمثله"⁵⁷. وقال أيضا: "فائد بن عبد الرحمن أبو الوراق كوفي عده فی التابعین، وقد رأیت جماعة من أعقابہ، وهو مستقیم الحدیث إلا أن الشیخین لم یشرفه عنه، وإنما جعلت حدیثه هذا شاهدا لما تقدم"⁵⁸. وقال فی موضع آخر: "لست ممن یخفی علیه أن الفرات بن السائب لیس من شرط هذا الكتاب، وإنما أخرجه شاهدا"⁵⁹.

وقال أيضا: "هذا حدیث كتبه، عن أبی جعفر، وأبى علي الحافظ علیه ولم یكتبه إلا بهذا الإسناد والشیخان رضي الله عنهما لم یحتجا بعبد الرحمن بن زید بن أسلم، وقد وجدت له شاهدا من حدیث أهل الشام"⁶⁰.

وفی المستدرک أمثلة كثيرة لذكر الحاكم للشواهد وإن لم تكن علی شرطه، تظهر جلیة لمن یطلع علیه.

الفرع الرابع: قبول زيادة الثقات مطلقاً.

إن من الشروط التي بنى عليها الحاكم مستدركه قبول زيادة الثقات مطلقاً، فقد ورد نص صريح من الحاكم أنه يقبل زيادة الثقات مطلقاً في مقدمة مستدركه، فهو يعتبر أن من علم حجة على من لم يعلم، وأن من حفظ حجة على من لم يحفظ، وهذه الزيادات قد تكون زيادة في المتن، أو زيادة في الإسناد، فالزيادة في المتن تكون بأن يروي جماعة من الرواة حديثاً بإسناد واحد ومتن واحد، ثم يزيد بعض الرواة فيه لفظة أو أكثر لم يذكرها الباقون، والجميع ثقات. أما الزيادة في الأسانيد فتتمثل في وصل المرسل ورفع الموقوف. حيث قال: "وأنا أستعين الله على إخراج أحاديث رواها ثقات، قد احتج بمثلها الشيخان أو أحدهما، وهذا شرط الصحيح عند كافة فقهاء أهل الإسلام أن الزيادة في الأسانيد والمتون من الثقات مقبولة"⁶¹.

قال الصنعاني: "ولفظ الحاكم في خطبة المستدرك وأنا أستعين بالله على إخراج أحاديث رواها ثقات... فإنه علل بأن الزيادة مقبولة أي زيادة رواة الصحيحين على ما فيهما وهو ظاهر في أنه روى عن رجالهما"⁶².

فقد كان من منهج الحاكم قبول الزيادة مطلقاً من الثقات وخاصة الرواة الذين أخرج لهما الشيخان، على خلاف بعض المتقدمين الذين اختاروا الترجيح بين الروايات بحسب القرائن والدلالات، وهذا ما بينه الزركشي في نكته، حين نقل كلام العلاءي أن الظاهر من كلام المحدثين وتصرفهم خصوصاً المتقدمين منهم عدم قبول زيادة الثقات مطلقاً، بل كان منهجهم الترجيح بين الروايات بما يقوى عند الواحد منهم في كل حديث، ولا يحكمون في المسألة بحكم كلي يعم جميع الأحاديث وهذا هو الحق. ومن هؤلاء يحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدي ومن بعدهما كأحمد بن حنبل وعلي بن المديني ويحيى بن معين ومن بعدهم كالبخاري وأبي زرعة وأبي حاتم الرازيين ومسلم والترمذي والنسائي وأمثالهم والدارقطني والخليلي.

أما الحاكم وابن حبان فقد كان منهجهم قبول الزيادة من الثقة مطلقاً سواء اتحد المجلس أو تعدد أكثر الساكتون أو تساوا، فقد أخرجاً في كتابيهما اللذين التزما فيهما الصحة كثيراً من الأحاديث المتضمنة للزيادة التي يتفرد بها راو واحد وخالف فيها العدد أو الأحفظ"⁶³.

ونبه الدهلوي إلى أن قبول الحاكم لزيادة الثقات مطلقاً هو أحد الأسباب التي أدت إلى دخول الخل إلى مستدرك الحاكم، ووجهت إلى الحاكم حولها الكثير من الانتقادات، فقد ذكر أنه تتبع المستدرك وتوصل إلى أن الحاكم قد أصاب من وجهه، ولم يصب من وجه آخر حين استدرك على الشيخين أحاديث هي على شرطهما ولم يذكرها، وذلك لأنه وجد أحاديث مروية عن رجال الشيخين بشرطهما في الصحة والاتصال، فاتجه استدراكه عليهما من هذا الوجه، ولكن الشيخين لا يذكران إلا حديثاً قد تناظر فيه مشايخهما، وأجمعوا على القول به والتصحيح له، كما أشار إلى ذلك مسلم في مقدمته حيث قال: "لم أذكر ههنا إلا ما أجمعوا عليه" وجل ما تفرد به الحاكم في المستدرك كالموكا عليه المخفي مكانه في زمن مشايخهما وإن اشتهر أمره من بعد، أو ما اختلف المحدثون في رجاله، فذكر الدهلوي أن الشيخان كأساتذتهما كانا يعتنيان بالبحث عن نصوص الأحاديث في الوصل والانقطاع وغير ذلك حتى يتضح الحال، والحاكم يعتمد في الأكثر على قواعد مخرجة من صنائعهم كقوله: زيادة الثقات مقبولة، وإذا اختلف الناس في الوصل والإرسال والوقف والرفع وغير ذلك فالذي حفظ الزيادة حجة على من لم يحفظ، والحق أنه كثيراً ما يدخل الخل في الحفاظ من قبل رفع الموقوف، ووصل المنقطع لا سيما عند رغبتهم في

المتصل المرفوع وتنويههم به، وفي الأخير توصل الدهلوي إلى أن الشيخان لا يقولان بكثير مما يقوله الحاكم في قبول زيادة الثقة⁶⁴.

فمما سبق يتبين أن من منهج الحاكم قبول زيادة الثقة مطلقاً، وهذا على خلاف مذاهب المحدثين الذين اختاروا ترجيح رواية الأكثر، أو الأحفظ، أو الترجيح بغيرها من القرائن والدلالات. وهذا المنهج الذي تبعه الحاكم في مستدركه كان سبباً في نقد كثير من الأحاديث التي أخرجها الحاكم في مستدركه. وقد خصص صاحب كتاب (الإمام الحاكم النيسابوري وكتابه المستدرک) مبحثاً لدراسة قبول الحاكم لزيادة الثقة، وتوصل إلى القول بأن الحاكم في كل قسم من الأقسام يختار الأخذ بمذهب القبول في الزيادات، فهو يقبل زيادة الثقة في المتن، وفي الأسانيد، سواء وصل المرسل أو رفع الموقوف، وهذا هو الذي بنى كتابه المستدرک عليه، وصرح به في مقدمته. وقد كرر هذا المعنى في ثنايا الكتاب غير مرة، ومنها قوله: (أنا على أصلي الذي أصلته في خطبة هذا الكتاب أن الزيادة من الثقة مقبولة)⁶⁵. ويمكن القول إن منهج الحاكم في قبول الزيادة في المتن، والزيادة في الإسناد كما يلي:

أولاً الزيادة في المتن: قبول الحاكم الزيادة في المتن مطلقاً، فقد صرح بقبول الزيادة بغير تقييد ما دام راويها ثقة، مهما كان شأن راوي النقص، فهو يقول: "الزيادة من الثقة مقبولة" فالحاكم في أقواله هذه وكذلك في تطبيقاته المتمثلة في رواية الأحاديث في المستدرک، والحكم عليها، يسير على منهج قبول الزيادة في المتن مطلقاً، سواء اتحد المجلس أو تعدد، كثر الساكتون عن الزيادة، أو تساوا مع من يذكرونها، وسواء كان الساكتون أكثر حفظاً من الذاكرين أم لا.

ثانياً الزيادة في الإسناد: ويشمل وصل المرسل ورفع الموقوف، فكلام الحاكم في مواضع كثيرة صريح في أنه يقبل وصل المرسل ورفع الموقوف، إذا كان من ثقة، مهما كان شأن المرسل أو الواقف، وعلى هذا بنى كتابه المستدرک فالحاكم يقبل الزيادة في الإسناد مطلقاً بغير شرط إلا أن يكون صاحب الزيادة غير ثقة عنده، بل إنه ربما ذهب في قبول الزيادة مذهباً فيه شيء من الغلو، إذ يقبل زيادة الصدوق عنده، وإن خالفه عدد كثير، بإقرار الحاكم نفسه، وربما كان منهم من لا يقف له راوي الزيادة في الحفظ والإتقان⁶⁶.

ومن أمثلة قبول الحاكم الزيادة في الإسناد أو في المتن:

أمثلة الأحاديث التي قبل فيها الحاكم الزيادة في الإسناد:

أ- مثال الحديث الذي أخرج الحاكم بإسنادين الأول متصل والثاني مرسل ثم بين أن الزيادة من الثقة مقبولة، فقد أخرج الحاكم عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ كان بحراء إذ أتاه الملك بنمط من ديباج... ثم قال: "فسمعت أبا علي الحافظ يقول: ذكر جابر في إسناده وهم" ثم أخرج بنفس الإسناد مرسلًا عن عمرو بن دينار: "أن النبي ﷺ كان بحراء فذكره". وقال: الحديث الأول المتصل رواه كلهم ثقات، وإنما بنيت هذا الكتاب على أن الزيادة من الثقة مقبولة"⁶⁷.

ب- مثال الحديث الذي أخرج الحاكم بإسنادين الأول مرفوع والثاني موقوف وصحح الروايين بناء على ما اشترطه في كتابه من قبول زيادة الثقة، ففي المستدرک: "قال النبي ﷺ: «من وجد سعة فلم يذبح فلا يقربن مصلانا» هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ثم أخرج موقوفاً عن أبي هريرة، رضي الله عنه قال: «من وجد سعة فلم يضح معنا فلا يقربن مصلانا» وقال: "أوقفه عبد الله بن وهب إلا أن الزيادة من الثقة مقبولة وأبو عبد الرحمن المقرئ فوق الثقة"⁶⁸.

ج- أمثلة قبول الحاكم الزيادة في المتن الحديث الذي أخرجه عن: عن عبد الله بن مسعود، قال: سألت رسول الله ﷺ: أي العمل أفضل؟ قال: «الصلاة في أول وقتها» الحديث. وقال: «هذا حديث يعرف بهذا اللفظ بمحمد بن بشار بن دار، عن عثمان بن عمر، وبنار من الحفاظ المتقنين الأثبات». "كما قال: «فقد صحت هذه اللفظة باتفاق الثقتين بنار بن بشار، والحسن بن مكرم على روايتهما عن عثمان بن عمر، وهو صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وله شواهد في هذا الباب»⁶⁹.

فالحاكم قد صحح الحديث مع وجود لفظة "في أول وقتها" فيه، وهي زيادة في المتن وقد أخرجه الشيخان بدون هذه الزيادة، فإن البخاري ومسلما رواه لوقتها من حديث جماعة كثيرين عن مالك بن مغول وكلهم قال لوقتها أو على وقتها، ولم يقل فيه الصلاة في أول وقتها سوى محمد بن بشار بن دار والحسن ابن مكرم البزاز وهما ثقتان عن عثمان بن عمر، وقد رواه غيرهما عن عثمان بدون هذه الزيادة وأخرجه الحاكم بهذه الزيادة وقال صحيح على شرطهما⁷⁰.

بسوفي الأخير يجب أن ينتبه الباحث إلى أمر مهم وهو عدم قبول الزيادات التي جاءت في مستدرك الحاكم على اطلاقها حتى مع تصحيح الحاكم لها بل يجب دراستها ومعرفة الصحيح والضعيف منها. فكما هو معروف الحاكم متساهل في توثيق الرجال، وأيضا كبر سنه أدى إلى وجود أوهام في مستدركه، بالإضافة إلى قبوله زيادة الثقات مطلقا، فاجتماع كل هذه الأمور في منهج الحاكم في التصحيح والتضعيف أدى إلى وقوع أخطاء من الحاكم، فكانت أحكامه مجانية للصواب أحيانا، فصح بعض الأحاديث وقبل ما فيها من زيادة، والأولى أن يحكم على هذه الزيادات بالرد لا بالقبول⁷¹.

الفرع الخامس: عدم تفريقه بين الصحيح والحسن.

إن المنتبغ لمستدرك الحاكم يجده لا يفرق بين الحديث الصحيح والحسن، فهو يطلق على الكل حديث صحيح، فقد جرى على عادة المتقدمين في عدم تفريقهم بين الحديث الصحيح والحسن بل يجعلونه قسما واحدا، فكلاهما يشملهما الصحيح من اللغة، إلا أن الصحيح على درجات، وفيه ما هو أعلى درجة، وهو مثل ما أخرجه الشيخان، وفيه ما هو في أدنى درجات الصحة وهو الحديث الحسن على مصطلح المتأخرين.

فالحاكم يقسم الحديث إلى صحيح وضعيف والصحيح عنده يشمل الحسن أيضا، فهو يطلق مصطلح الصحيح على الحديث الحسن، ولهذا نجد عدد من الاتهامات التي وجهت إلى الحاكم بأنه متساهل هي من هذا الباب.

وقد ناقش الصنعاني في كتابه تنقيح الأنظار ابن الوزير فيما ذهب إليه من أن الحاكم لم يلتزم قواعد أهل الحديث في التصحيح وكونه صحح على قواعد الأصوليين والفقهاء لهذا تساهل في تصحيحه، وبين أن الحاكم بنى كتابه على شرط الشيخين وهذا يؤكد أن تصحيحه مبني على اصطلاح أئمة الحديث. لكن يبقى الإشكال فيما بدر من الحاكم من تساهل في تصحيحاته، وقد ذكر ابن الصلاح ما يؤيد هذا فإنه قد ذكر أن الظاهر من تصرفات الحاكم أنه يجعل الحديث الحسن صحيحا ولا يفرد الحسن باسمه، فالحاكم لم يؤلف كتابه إلا لما هو على شرط الشيخين، على زعمه وليس عندهما حديث حسن بل كل ما هو على شرطهما صحيح، ومن هنا يتبين صحة ما ذكره الصنعاني في تعريف الصحيح واختلاف اصطلاح الفقهاء واصطلاح أئمة الحديث في حقيقته وأنه لا يمكن جمعه في تعريف واحد.

أسباب وصف الحاكم بالتساهل في كتابه (المستدرک علی الصحیحین)

ثم أشار الصنعاني إلى قول العراقي: "إن الأولين قسموا الحديث إلى صحيح وضعيف ولم يذكروا الحسن" وهذا يؤكد ما قيل أن الحاكم جرى على عادة المتقدمين فهو يجعل الحسن صحيحاً.⁷² فالحسن عنده تبعاً لمن تقدمه كابن خزيمة وابن حبان يندرج ضمن الصحيح.

لكن كما هو معلوم فإن كل من الصحيح والحسن والضعيف درجات، فأعلى درجات الحسن تندرج ضمن الصحيح وأدنى درجاته تندرج ضمن الضعيف، لهذا ربما حكم الحاكم على الحديث الحسن في أدنى درجاته بالصحة لأن الصحيح والحسن بالنسبة له قسم واحد، بينما غيره قد يحكم على الحديث بالضعف فينسب لأجل ذلك الحاكم بالتساهل.⁷³

قول ابن الصلاح بأن: الحاكم واسع الخطو في شرط الصحيح متساهل في القضاء به... فالأولى أن نتوسط في أمره فنقول ولم نجد ذلك فيه لغيره من الأئمة، إن لم يكن من قبيل الصحيح فهو من قبيل الحسن، يحتج به ويعمل به، إلا أن تظهر فيه علة توجب ضعفه.⁷⁴

لكن عبارة ابن الصلاح السابقة بأن الحاكم متساهل في القضاء به لم تكن على قواعد الحاكم نفسه أو منهج أئمة الحديث الذين عاصروه، بل كانت على اصطلاح المتأخرين، ومما يدل على ذلك الاختلاف في تأصيل الحديث الصحيح بين رأي الحاكم وابن الصلاح ومن جاء بعدهما، فالتأخرون ضيقوا ما وسعه الحاكم، ويظهر هذا جلياً عند انتقاد بعض المحققين للحاكم إذا صحح حديثاً بأن الحديث حسن، والحاكم هو المصيب في ذلك لأنه لم يفرق بين الحسن والصحيح.⁷⁵

فالممتنع لمستدرک الحاكم يجده لا يستعمل لفظه الحسن إلا في مواضع معدودة، فهو يحكم على الحديث بأنه - حسن صحيح-، فقد كان من منهج الحاكم أن يبين ضعف الرواة مع تصحيحه للحديث. وقد وقع الاختلاف بين الحاكم وغيره من العلماء في الحكم على الأحاديث، فيحكمون على الحديث بالحسن والحاكم قد صححه، لأسباب مختلفة منها:

- النظر إلى ظاهر الإسناد، والحديث قد يرتقي إلى درجة الصحة بمجموع طرقه.
- الاختلاف في تحرير بعض مسائل علوم الحديث، فقد يكون الحديث مرسلأ أو منقطعاً فيصححه الحاكم بناء على منهج المتقدمين في تصحيح الحديث إلى الراوي حتى في حال الأرسال والانتقطاع.
- الاختلاف في الحكم على الرواة بين مجرح ومعدل، فقد يترجح عند الحاكم أن الراوي ثقة، رغم تضعيف غيره له، أو يترجحه عنده سماع الراوي ممن روى عنه فيرجح وصل الحديث أو رفعه ويصححه بناء على ذلك، خصوصاً وأن الحاكم كان مجتهداً وله آراء خاصة في الرواة بحسب ما يترجح عنده.

أمثلة لبعض الأحاديث التي حكم عليها الحاكم بالصحة مع أن غيره حكم عليها بالحسن فقط ولم تصل إلى درجة الصحيح

فقد أخرج الحاكم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من خاف أدلج ومن أدلج فقد بلغ المنزل... الحديث» هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»⁷⁶.

وعلق الألباني على هذا الحديث بقوله: "رواه البخاري في التاريخ، والترمذي، والحاكم... وقال العقيلي: "يزيد بن سنان أبو فروة الرهاوي، لا يتابع عليه ولا يعرف إلا به، قال يحيى: ليس بشيء". وقال الحافظ في "التقريب": "ضعيف". وتساهل الترمذي فقال: "حديث حسن غريب"! والحاكم فقال: "صحيح الإسناد"! ووافقه الذهبي! قلت: لا عجب من الحاكم، فتساهله معروف، وإنما العجب من متابعة الذهبي إياه وغفلته عن قوله هو نفسه في "المغني": "يزيد بن سنان أبو فروة الرهاوي، مشهور، ضعفه أحمد

وابن المدينى "نعم، للحديث شاهد جيد يرويه عبد الله بن محمد بن عقيل عن الطفيل بن أبى ابن كعب عن أبىه مرفوعا به. وزاد: "جاءت الراجفة، تتبعها الرادفة، جاء الموت بما فيه". أخرجه الحاكم (308/4) ... وكذا الترمذى وقال: "حديث حسن صحيح". وأقول: إنما هو حسن فقط للخلاف المعروف فى ابن عقيل. وبالجملة، فالحديث بهذا الشاهد صحيح"⁷⁷.

ومن أمثلة ذلك أيضا ما أخرجه الحاكم قال: عن علي رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «من كذب فى حلمه كلف أن يعقد بين شعيرتين» هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"⁷⁸.

وقد بين الألبانى أن اسناده حسن، قال: "خرجه الترمذى، والدارمى، والحاكم، وأحمد، وعبد الله بن أحمد، من طرق عن عبد الأعلى بن عامر عن أبى عبد الرحمن السلمى عن علي بن أبى طالب مرفوعا. وقال الترمذى: "حديث حسن". وقال الحاكم: "صحيح الإسناد"! ورده الذهبى بقوله: "قلت: عبد الأعلى ضعفه أبو زرعة". وقال الحافظ: "صدوق يهم". وقال فى "الفتح" (359/12): "إسناده حسن، وقد صححه الحاكم، ولكنه من رواية عبد الأعلى بن عامر، ضعفه أبو زرعة". قلت: ومما يدل على ضعفه وسوء حفظه اضطرابه فى متن هذا الحديث"⁷⁹.

الفرع السادس: إذا وقع عنده الحديث بسند عال أو كان غريبا أورده.

لقد حرص الحاكم على اخراج بعض الأحاديث التي يرويها بإسناد عال، مع وجود رواية أصح لكن بإسناد نازل، وهذا الأمر قد فعله كثير من المحدثين غير الحاكم، ومنهم الامام مسلم فى صحيحه أيضا فقد ذكر النووى فى شرح صحيح مسلم أن الإمام مسلم قال: "إنما أدخلت من حديث أسباط وقطن وأحمد ما قد روى الثقات عن شيوخهم إلا أنه ربما وقع إلى عنهم بارتفاع ويكون عندي رواية أوثق منهم بنزول فأقتصر على ذلك وأصل الحديث معروف من رواية الثقات"⁸⁰.

وأىضا أبو العباس الثقفى فى تذكرة الحفاظ: أن الحافظ أبو عبد الله الأخرم قال: استعان بي السراج فى تخريجه على «صحيح مسلم» فكنت أتخير من كثرة حديثه وحسن أصوله، وكان إذا وجد الخبر عاليا يقول: لا بد أن نكتبه «يعنى فى المستخرج» فأقول: ليس من شرط صاحبنا «يعنى مسلما» فيقول: فشفعنى فيه فيثبته"⁸¹.

وأشار الصنعانى إلى ما عرض للإمام مسلم فذكر أنه ربما أخرج الحديث فى صحيحه من طريق ضعيف لعلوه والحديث معروف عند أئمة هذا الشأن من طريق العدول ولكن بإسناد نازل، وأن هذا قد عرض لغيره من المحدثين ومنهم الترمذى والحاكم أيضا"⁸².

لذلك قد يقع حديث بسند عال فيفرح بعلوه أو يكون غريبا مما يتنافس فيه المحدثين فيحرص الحاكم على إثباته فى مستدركه، وأقوال الحاكم التي تؤكد ذلك كثيرة فى المستدرك وهو ما سنذكره فى الأمثلة التالية"⁸³.

أمثلة الأحاديث التي أخرجها الحاكم فى المستدرك بإسناد عال وهو ضعيف أو غريب.

قال الحاكم: "هذا حديث صحيح من حديث حرمى بن عمارة على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، فأما حجاج بن نصر فإنى قرنته إلى حرمى لأنى علوت فيه"⁸⁴.

وقال أيضا: "«هذا حديث غريب عال ولم أذكر فى كتابى هذا عن شهر غير هذا الحديث الواحد»"⁸⁵.

وأخرج أيضا حديث بإسناد عال وقال: "هذا حديث كبير عال من حديث عبد الملك بن عمير، عن ابن عباس رضي الله عنهما، إلا أن الشيخين رضي الله عنهما لم يخرجا شهاب بن خراش، ولا القداح فى الصحيحين، وقد روى الحديث بأسانيد عن ابن عباس غير هذا"⁸⁶.

وهنا يجدر بنا التنبيه إلى أن الحاكم وإن كان في بعض الأحيان يخرج الحديث إن كان بإسناد عال ضعيف، ويدع الحديث الصحيح النازل، إلا أن ذلك ليس الغالب عليه. وإلى هذا المعنى أشار حسان ركابة في رسالته، قال: "وبالنسبة للسبب الثاني الذي قال فيه المعلمي أنه قد يقع له الحديث بسند عال أو يكون غريباً مما يتنافس فيه المحدثون، فيحرص على إثباته، فهذا ليس على إطلاقه فقد صرح في مواطن أنه إذا ثبت عنده الحديث الصحيح نازلاً، وثبت مثله بإسناد ضعيف عالياً أخرج الحديث، وهذا عين ما فعله الإمام مسلم، وإن كان المعلمي في هذا الباب له جانب من الصواب إلا أن الحاكم لم يكن ديدنه أنه كلما وجد حديثاً ضعيفاً عالي السند أخرجه بل له في ذلك ضوابط⁸⁷.

الفرع السابع: نزوله عن شرطه في بعض الكتب وبعض الأبواب

إن المتتبع لمستدرک الحاكم يجده قد تخلى في بعض الكتب التي أخرجها عن شرطه الذي اشترطه لنفسه، وهو إخراج أحاديث بأسانيد يحتج بمثلها الشيخان، بل اتبع مذهب عبد الرحمان بن مهدي في التساهل في رواية الفضائل والدعوات، وهذه الكتب التي تساهل فيها هي: كتاب الدعاء، وكتاب التاريخ - أو جزء كبير منه-، وكتاب معرفة الصحابة. وكذلك تخلى عن شرطه في بعض الأبواب إذا لم يجد حديثاً يخرجه في الباب كي لا يخلي الباب من الأحاديث.

فالحاكم في أبواب عديدة نزل عن شرطه لأسباب مختلفة قد بينها موضعها، منها ما أخرجه لبيان أمر فقهي، أو بيان قاعدة من قواعد الإسلام، أو عدم استغنائه عن إخراج راو وإن لم يكن من شرط الصحيح، أو لعدم إخلاء الباب من حديث، وغيرها. وهذا يبرر كثير من التساهل الذي وصف به الحاكم في مستدرکه، فهو يعد من منهجه في كتابه.

أولاً: الكتب التي نزل فيها عن شرطه وتساهل في روايتها

- كتاب الدعاء: قد صرح بذلك في أوله بقوله: "وأنا بمشيئة الله أجري الأخبار التي سقطت على الشيخين في كتاب الدعوات على مذهب أبي سعيد عبد الرحمن بن مهدي في قبولها، فإني سمعت أبا زكريا يحيى بن محمد العنبري، يقول: سمعت أبا الحسن محمد بن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي، يقول: كان أبي يحكي، عن عبد الرحمن بن مهدي، يقول: إذا روينا، عن النبي ﷺ في الحلال، والحرام، والأحكام، شددنا في الأسانيد، وانتقدنا الرجال، وإذا روينا في فضائل الأعمال والثواب، والعقاب، والمباحات، والدعوات تساهلنا في الأسانيد"⁸⁸.

وقد علق عليه عادل حسن علي بقوله: "وكلام الحاكم هذا وإن كان يقصد به في المقام الأول أحاديث كتاب الدعاء، فإنه ربما يشمل أحاديث الفضائل والترغيب والترهيب التي تنساب في كتب المستدرک الأخرى، وقل كتاب منها إلا وللترغيب والترهيب فيه مدخل"⁸⁹.

- كتاب التاريخ: ومما يدل على نزوله عن شرطه في كتاب التاريخ أيضاً بيانه عند وصوله إلى أحاديث سيرة النبي ﷺ أنه سيخرج الصحيح منها فقط على شرطه، قال: "ذكر أخبار سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد بن عبد الله بن عبد المطلب المصطفى صلوات الله عليه وعلى آله الطاهرين من وقت ولادته إلى وقت وفاته ما يصح منها على ما رسمنا في الكتاب لا على ما جرينا عليه من أخبار الأنبياء قبله إذ لم نجد السبيل إليها إلا على الشرط في أول الكتاب"⁹⁰.

- كتاب معرفة الصحابة: وكذا نزل عن شرطه في كتاب معرفة الصحابة فقد قال في أوله: "كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم «أما الشيخان فإنهما لم يزيدا على المناقب، وقد بدأنا في أول ذكر

الصحابى بمعرفة نسبه ووفاته، ثم بما يصح على شرطهما من مناقبه مما لم يخرجاه فلم أستغن عن ذكر محمد بن عمر الواقدي وأقرانه في المعرفة»⁹¹.

ثانياً: بعض الأبواب التي صرح فيها بالتساهل في الرواية

- فمن ذلك قوله في كتاب البيوع: "وقد روي في الزجر، عن احتكار الطعام والتقاعد عن مواساة المسلمين في الضيق الأخبار لابد من ذكرها في هذا الموضع كما دفع المسلمون إليه في هذا الوقت.... (ثم ذكر ستة أحاديث) وقال: هذه الأحاديث الستة طلبتها وخزجتها في موضعها من هذا الكتاب احتساباً لما فيه الناس من الضيق والله يكشفها وإن لم يكن من شرط هذا الكتاب"⁹².

- وقد ذكر حديثاً مرسلًا عند تفسيره لسورة القارعة ثم قال: "هذا حديث مرسل صحيح الإسناد، فإنني لم أجد لهذه السورة تفسيراً على شرط الكتاب فأخرجته إذ لم أستجز إخلاءه من حديث"⁹³.

- وبعد إخراج حديث "لا يجمع الله أمتي على ضلالة" وجمعه لطرقه قال: "إن المعتمر بن سليمان أحد أئمة الحديث، وقد روي عنه هذا الحديث بأسانيد يصح بمثلها الحديث فلا بد من أن يكون له أصل بأحد هذه الأسانيد، ثم وجدنا للحديث شواهد من غير حديث المعتمر لا أدعي صحتها ولا أحكم بتوهمها بل يلزمني ذكرها لإجماع أهل السنة على هذه القاعدة من قواعد الإسلام، فممن روى عنه هذا الحديث من الصحابة عبد الله بن عباس"⁹⁴.

وقال في كتاب الآداب: "ولم أستجز إخلاء هذا الموضع منه فقد جمع آداباً كثيرة"⁹⁵.

وغيرها من الأحاديث التي صرح فيها الحاكم بالتساهل في روايته لها، وبين سبب إخراجها لها⁹⁶.
فالحاكم قد صرح بالتساهل في بعض الكتب التي حواها المستدرک ككتاب الدعوات، والفتن، ومعرفة الصحابة، وأيضاً بعض الأبواب، وبالتالي قد يصفو له الشيء الكثير من الأحاديث التي قد تبرئه من تهمة التساهل التي جعلت كثيراً من أهل العلم لا يعتدون بتصحيحاته للأحاديث⁹⁷.

الخاتمة

وهذه هي أهم النتائج التي توصلت إليها في ختام هذا البحث:

- ❖ هناك أسباب شخصية وأسباب منهجية أدت إلى وصف الحاكم بالتساهل في مستدرکه. تتمثل الأسباب الشخصية في: كبر سن الحاكم أثناء تأليف مستدرکه، والسرعة في إنجاز هذا العمل مما أدى إلى وقوع بعض الأوهام للحاكم، وكذا وفاته قبل تنقيح مستدرکه، فلو مد الله في عمره لأعاد النظر في كثير من الأمور، ولسلم مستدرکه من كثير من الانتقادات.
- ❖ كان للحاكم رغبة في الاكثار من إخراج الأحاديث الصحيحة رداً على المبتدعة الذين عاصروه، والذين كانوا يتهمون المحدثين بقلّة الأحاديث الصحيحة.
- ❖ ثمت أمور منهجية التي جعلها الحاكم من شرطه أدت إلى وصفه بالتساهل، منها: تصحيح الأحاديث المعلولة بعلّة غير قادحة، قبول زيادة الثقات مطلقاً على اعتبار من علم حجة على من لم يعلم، عدم التفريق بين الحديث الصحيح والحسن واعتبارهما قسماً واحداً.
- ❖ أكثر الحاكم من ذكر الشواهد والمتابعات في مستدرکه وإن لم تكن على شرطه لأسباب عديدة قد بينها في موضعها منها: تقوية الرواية الأصل، أو إزالة التفرد عن راو، أو كشف مجهول في السند، أو بيان أمر فقهي، أو غيرها.

❖ نزل الحاكم عن شرطه في مستدرکه في بعض الكتب، فقد جرى على مذهب عبد الرحمان بن مهدي في التساهل في الفضائل والدعاء، كما لم يستغن عن ذكر أخبار الواقدي ومن مثله في كتاب معرفة

أسباب وصف الحاكم بالتساهل في كتابه (المستدرک علی الصحیحین)

- ❖ الصحابة. كما أنه نزل عن شرطه في بعض الأبواب لأسباب كثيرة قد بينها، منها: بيان قاعدة من قواعد الإسلام، أو عدم إخلاء الباب من حديث، أو عدم استغنائه عن إخراج حديث راو أو غيرها.
- ❖ كذلك يمكن القول أن من أهم الأسباب التي أدت إلى وصف الحاكم بالتساهل في مستدرکه، اشتراطه في مقدمته إخراج أحاديث احتج بمثلها الشيخان، فقد كان هذا الشرط سببا في تحكيم العلماء أحاديث المستدرک علی شرط الشيخين، لا علی شرط الصحيح فقط، ومناقشته في الرواة علی اعتبار أن البخاري ومسلم لم يخرجوا لهم، كما أن الشيخين قد راعيا في حال الراوي مع شيخه أموراً كثيرة لم يراع الحاكم كثيرا منها كانت سببا في توجيه الانتقادات للحاكم.
- ❖ لكن يجدر التنبيه إلى أن وصف الحاكم بالتساهل إنما يخصونه بأحكامه في مستدرکه فقط دون باقي كتبه، فإن رواياته كانت من أصوله المضبوطة فلم يغمز أحد بشيء منها، وبهذا يتبين أن كلامهم فيه إن كان لإيجاب التروي في أحكامه فهو وجيه، وإن كان للقدح في روايته أو في أحكامه في الجرح والتعديل ونحوه فلا وجه لذلك.
- ❖ يجب ألا ينسب الحاكم إلى التساهل المطلق بسبب ما وقع له من تقصيرات وأوهام في مستدرکه، بل يجب أن تحکم أحكامه علی ضوء القواعد العلمية التي نص عليها العلماء في باب التصحيح أو التعليل بعيدا عن التهم.
- ❖ وفي الأخير يجب القول بأن التهم التي وجهت للحاكم لا تحط من قدره ولا من قدر الجهد الذي بذله في مستدرکه، وخاصة أنه يصفو له منه صحيح كثير، فإن كثيرا من المصنفين لم يسلموا من النقد في مصنفاتهم حتى الإمامين البخاري ومسلم، وأصحاب السنن.

التوصيات:

- توصي الباحثة في ختام هذا البحث ب:
- ✓ توجيه نظر الباحثين إلى ضرورة إعادة البحث العميق في كل سبب من الأسباب المذكورة في ثنايا البحث (والتي أدت إلى وصف الحاكم بالتساهل)، علی أن يكون كل واحد منها بحثا مستقلا بذاته عسى أن تفضي ثمرة البحث إلى نتائج قطعية حول منهج الحاكم في مستدرکه.
- ✓ ضرورة توسيع البحث حول مقصود الحاكم بقوله ((صحيح علی شرط الشيخين ولم يخرجاه)) إذ أن هذه العبارة لاقت جدلا واسعا بين الأئمة والعلماء. لذلك أرجو أن تنصرف هم الباحثين إلى تتبع كلامه لعل ذلك يجد الجواب الشافي لمقصود الحاكم.

الهوامش

¹ - أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، تاريخ بغداد، ت: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ - 2002م، عدد الأجزاء: 16، ج3، ص509. عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (المتوفى: 562هـ)، الأنساب، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة: الأولى، 1382هـ - 1962م، مجلد2، ص400. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ - 2006م، عدد الأجزاء: 18، ج12، ص571. صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (المتوفى: 764هـ)، الوافي بالوفيات، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ - 2000م، ج3، ص259. تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: 771هـ) طبقات الشافعية الكبرى، ت: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية، 1413هـ، عدد الأجزاء: 10، ج4، ص155. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، البداية والنهاية، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1997م، سنة النشر: 1424هـ / 2003م، عدد الأجزاء: 21، ج15، ص560.

- 2- تقي الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الصريفي (المتوفى: 641هـ)، المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، ت: خالد حيدر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1414هـ، ص15. سير أعلام النبلاء: الذهبي، ج12، ص574.
- 3- عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ)، طبقات الفقهاء الشافعية، ت: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1992م، ج1، ص198. السبكي، طبقات الشافعية، (م.س)، ج4، ص155. عبد الرحيم بن الحسن بن علي الاسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 772هـ)، طبقات الشافعية، ت: كمال يوسف الحوت، دار الکتب العلمية، الطبعة الأولى 2002م، ج1، ص195.
- 4- محمود أحمد ميريه، الحاكم النيسابوري وكتابه المستدرك على الصحيحين، رسالة دكتوراه، مقدمة إلى كلية الدعوة وأصول الدين في جامعة الأزهر، سنة 1391-1392هـ/1971-1972م، محفوظة بكلية أصول الدين بالأزهر. ذكرها محمود ميريه في الهامش، ج1، ص16، أن صاحب مختصر تاريخ نيسابور الخليفة النيسابوري عد شيوخ الحاكم الذين ذكرهم في تاريخه فبلغوا (948) شيخ.
- 5- محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بالحاكم ابن البيه (المتوفى: 405هـ)، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الکتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ-1990م، المقدمة.
- 6- محمود أحمد ميريه، الحاكم النيسابوري، (م.س)، ج1، ص137. وانظر: عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتمى البماني (المتوفى: 1386 هـ)، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، مع تحريجات وتعليقات: محمد ناصر الدين الألباني - زهير الشاويش- عبد الرزاق حمزة، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1406هـ-1986م، ج2، ص691. وأنظر أيضا: عادل حسن علي، الإمام الحاكم النيسابوري وكتابه (المستدرك) مع العناية بكتاب التفسير منه، مؤسسة المختار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1424هـ-2003م، ص95. وأنظر أيضا: حسان ركابه، منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح الأحاديث-دراسة استقرائية تحليلية من خلال مباحث الاسناد في كتابه (معرفة علوم الحديث) وتطبيقاتها على (المستدرك على الصحيحين)، تحت إشراف: حسان موهوبي، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الكتاب والسنة تخصص الحديث وعلومه، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، سنة 1432هـ-2011م، ص701.
- 7- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ت: أبو قتيبة نظر محمد الفارياي، الناشر: دار طيبة، ج1، ص113.
- 8- شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ)، فتح المغيب بشرح الفية الحديث للعراقي، ت: علي حسين علي، مكتبة السنة، مصر، الطبعة: الأولى، 1424هـ / 2003م، ج1، ص56.
- 9- محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، المعروف كأسلافه بالأمير (المتوفى: 1182هـ)، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، ت: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الکتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى 1417هـ/1997م، ج1، ص68-69.
- 10- محمود ميريه، الحاكم النيسابوري، (م.س)، ج1، ص138. انظر: عادل علي، الإمام الحاكم النيسابوري، (م.س)، ص95. حسان ركابه، منهج الحاكم في التصحيح، (م.س)، ص701.
- 11- الحاكم، المستدرك، (م.س)، ج1، ص542، حديث رقم: 1421.
- 12- الحاكم، المستدرك، (م.ن) ج2، ص124، حديث رقم: 2535.
- 13- الحاكم، المستدرك، (م.ن) ج2، ص566، حديث رقم: 3921.
- 14- خليل بن عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن الخليل القرويني الخليلي (المتوفى: 446هـ)، الإرشاد في معرفة علماء الحديث، ت: د. محمد سعيد عمر ريس، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1409هـ، ج3، ص853.
- 15- أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، لسان الميزان، ت: دائرة المعارف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1390هـ/1971م، ج5، ص233. وأنظر محمد بن محمود بن إبراهيم عطية، الانتباه لما قال الحاكم ولم يخرجاه وهو في أحدهما أو روياه، الهيئة القطرية للأوقاف، قطر، الطبعة الأولى، 1428هـ-2008م، ص16.
- 16- المعلمي، التنكيل، (م.س) ج2، ص692-693. أنظر: محمود ميريه، الحاكم النيسابوري، (م.س)، ج1، ص136. وأيضا حسان ركابه، منهج الحاكم في التصحيح، (م.س)، ص702.
- 17- محمود ميريه، الحاكم النيسابوري، (م.س)، ج2، ص371 بتصرف.
- 18- أنظر: محمود ميريه، الحاكم النيسابوري، (م.ن)، ج2، ص372-373. وأنظر محمد عطية في ذكر بعض الأنواع من أوام الحاكم وهي قول الحاكم صحيح على شرطهما ولم يخرجاه، الانتباه، (م.س)، ص42-49. وأيضا حسان ركابه، منهج الحاكم في التصحيح، (م.س)، ص649-680.
- 19- الحاكم، المستدرك، (م.س) ج1، ص319، حديث رقم: 728.
- 20- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص290، حديث رقم: 386.
- 21- الحاكم، المستدرك، (م.س)، ج1، ص450، حديث رقم: 1151.
- 22- مسلم، المسند الصحيح، ج1، ص50، حديث رقم: 725.
- 23- الحاكم، المستدرك، (م.س)، ج4، ص36، حديث رقم: 4465.

- 24- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (المتوفى: 256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، 1422هـ، ج2، ص156، حديث رقم: 1635. وانظر أيضا ما أخرجه الحاكم، المستدرک، ج1، ص710، حديث رقم: 1935. وهو في البخاري، الجامع المسند، ج7، ص82، حديث رقم: 5458 و5459.
- 25- الحاكم، المستدرک، (م.س)، ج4، ص455، حديث رقم: 8261.
- 26- الحاكم، المستدرک، (م.ن)، ج1، ص131، حديث رقم: 209. وج1، ص767، حديث رقم: 2120. وج2، ص446، حديث رقم: 3545.
- 27- الحاكم، المستدرک، (م.ن)، ج2، ص467، حديث رقم: 3611. وج4، ص617، حديث رقم: 8712.
- 28- الحاكم، المستدرک، (م.ن)، ج4، ص150، حديث رقم: 7190.
- 29- الحاكم، المستدرک، (م.ن)، ج2، ص606، حديث رقم: 4041. وج3، ص397، حديث رقم: 5503-5504، ج3، ص484، حديث رقم: 5809، ج3، ص539، حديث رقم: 6003.
- 30- الحاكم، المستدرک، (م.ن)، ج1، ص326، حديث رقم: 753.
- 31- محمود ميريه، الحاكم النيسابوري، ج2، ص406.
- 32- الحاكم، المستدرک، (م.س)، ج1، ص187، حديث رقم: 359.
- 33- أنظر محمود ميريه، الحاكم النيسابوري، ج2، ص410.
- 34- أنظر: محمود ميريه، الحاكم النيسابوري، ج2، ص371-372. محمد عطية، الانتباه، (م.س)، ص21-27.
- 35- الحاكم، المستدرک، (م.س)، ج1، ص145، حديث رقم: 248. وانظر أيضا: ج1، ص192، حديث رقم: 373، ج1، ص346، حديث رقم: 813، ج1، ص385، حديث رقم: 936.
- 39- الحاكم، المستدرک، (م.س)، المقدمة.
- 40- المعلمي، التنكيل، (م.س)، ج2، ص691. وانظر عادل علي، الإمام الحاكم النيسابوري، (م.س)، ص95. وأيضا حسان ركابة، منهج الحاكم في التصحيح، (م.س)، ص701.
- 38- حسان ركابة، منهج الحاكم في التصحيح، (م.س)، ص705.
- 39- أنظر الحاكم، المستدرک، (م.س)، ج1، ص406، حديث رقم: 1008. ج2، ص87، حديث رقم: 2410، ج2، ص267، حديث رقم: 2963، ج2، ص273، حديث رقم: 2986، ج2، ص299، حديث رقم: 3077، ج4، ص622، حديث رقم: 8724.
- 40- الحاكم، المستدرک، (م.ن)، ج1، ص283، حديث رقم: 624.
- 41- الحاكم، المستدرک، (م.ن)، ج1، ص283، حديث رقم: 624.
- 42- الحاكم، المستدرک، (م.ن)، ج3، ص426، حديث رقم: 3483. وانظر أيضا ج2، ص581، 3968.
- 43- الحاكم، المستدرک، (م.ن)، ج1، ص332، حديث رقم: 771.
- 44- الحاكم، المستدرک، (م.ن)، ج1، ص493، حديث رقم: 1269. وانظر أيضا: ج3، ص188، حديث رقم: 4800.
- 45- الحاكم، المستدرک، (م.ن)، ج4، ص106، حديث رقم: 7031.
- 46- إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، اختصار علوم الحديث، ت: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ص26.
- 47- جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزليعي (المتوفى: 762هـ) نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأمل في تخريج الزليعي قدم للكتاب: محمد يوسف البنوري، صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجانى، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري، ت: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ/1997م، ج1، ص342 بتصريف.
- 48- أنظر أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، النكت على كتاب ابن الصلاح، ت: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1404هـ/1984م، ج1، ص312-319.
- 49- المعلمي، التنكيل، (م.س)، ج2، ص691-692 بتصريف.
- 50- المعلمي، التنكيل، (م.س)، ج2، ص691-692 بتصريف، وينظر أيضا: محمود ميريه، الحاكم النيسابوري، (م.س)، ج1، ص135. وأيضا حسان ركابة، منهج الحاكم في التصحيح، (م.س)، ص702.
- 51- أنظر حسان ركابة، منهج الحاكم في التصحيح، (م.س)، ص705.
- 52- المعلمي، التنكيل، (م.س)، ج2، ص692-693.
- 53- الحاكم، المستدرک، (م.س)، ج1، ص90، حديث رقم: 99، وأيضا ج1، ص105، حديث رقم: 133، ج1، ص129، حديث رقم: 203.
- 54- الحاكم، المستدرک، (م.ن)، ج1، ص339، حديث رقم: 795، وانظر ج1، ص605، حديث رقم: 1601، ج2، ص42، حديث رقم: 2257.
- 55- أنظر: المعلمي، التنكيل، (م.س)، ج1، ص471. محمود ميريه، الحاكم النيسابوري، (م.س)، ج1، ص136-137. عادل علي، الإمام الحاكم النيسابوري، (م.س)، ص91-95.
- 57- الحاكم، المستدرک، (م.س)، ج1، ص63، حديث رقم: 42.

- 58- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج1، ص85، حديث رقم: 87.
- 58- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج1، ص466، حديث رقم: 1199.
- 59- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج1، ص543، حديث رقم: 1424.
- 60- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج3، ص374، حديث رقم: 5428.
- 61- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج1، المقدمة.
- 62- الصنعاني، توضيح الأفكار، (م.س)، ج1، ص1069.
- 63- بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (المتوفى: 794هـ)، النكت على مقدمة ابن الصلاح، ت: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى، 1419هـ-1998م، ج2، ص175-176 بتصرف.
- 64- أنظر أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف بـ «الشاه ولي الله الدهلوي» (المتوفى: 1176هـ)، حجة الله البالغة، ت: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1426هـ-2005م، ج1، ص232.
- 65- الحاكم، المستدرك، (م.س)، ج1، ص191.
- 66- أنظر عادل علي، الإمام الحاكم النيسابوري، (م.س)، ص248-249.
- 67- الحاكم، المستدرك، (م.س)، ج2، ص577، حديث رقم: 3955-3956.
- 68- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج4، ص258، حديث رقم: 7566-7567.
- 69- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج1، ص300، حديث رقم: 674-675.
- 70- الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، (م.ن)، ج2، ص176.
- 71- أنظر: عادل علي، الإمام الحاكم النيسابوري، (م.س)، ص250.
- 72- أنظر: الصنعاني، توضيح الأفكار، (م.س)، ج1، ص70.
- 73- أنظر عادل علي، الإمام الحاكم النيسابوري، (م.س)، ص95.
- 74- عثمان بن عبد الرحمن، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ)، معرفة أنواع علوم الحديث، ت: عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة النشر: 1423هـ/2002م، ص89.
- 75- حسان ركابة، منهج الحاكم في التصحيح، (م.س)، ص606 بتصرف.
- 76- الحاكم، المستدرك، (م.س)، ج4، ص343، حديث رقم: 7851.
- 77- محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الألباني (المتوفى: 1420هـ)، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقها وفوائدها، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ج5، ص442، حديث رقم: 2335.
- 78- الحاكم، المستدرك، (م.س)، ج4، ص435، حديث رقم: 8185.
- 79- الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، (م.س)، ج5، ص473، حديث رقم: 2359.
- 80- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ، ج1، ص25.
- 82- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ-1998م، ج2، ص215.
- 82- الصنعاني، توضيح الأفكار، (م.س)، ج1، ص157 بتصرف.
- 83- المعلمي، التتكيل، (م.س)، ج2، ص691. وانظر محمود ميره، الحاكم النيسابوري، (م.س)، ج1، ص133-134. عادل علي، الإمام الحاكم النيسابوري، (م.س)، ص95. وأيضا حسان ركابة، منهج الحاكم في التصحيح، (م.س)، ص701.
- 84- الحاكم، المستدرك، (م.س)، ج1، ص126، حديث رقم: 193. وينظر أيضا ج1، ص132، حديث رقم: 214.
- 85- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج2، ص272، حديث رقم: 2982.
- 86- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج3، ص623، حديث رقم: 6303. وينظر أيضا ج2، ص381، حديث رقم: 3014، وأيضا ج2، ص503، حديث رقم: 3725.
- 87- أنظر حسان ركابة، منهج الحاكم في التصحيح، (م.س)، ص705.
- 88- الحاكم، المستدرك، (م.س)، ج1، ص666.
- 89- عادل علي، الإمام الحاكم النيسابوري، (م.س)، ص90، في الهامش.
- 90- الحاكم، المستدرك، (م.س)، ج2، ص656.
- 91- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج3، ص64.
- 92- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج2، ص14-15.
- 93- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج2، ص581.
- 94- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج1، ص201.
- 95- الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج4، ص300.
- 96- أنظر: الحاكم، المستدرك، (م.ن)، ج1، ص275، حديث رقم: 603، ج2، ص270، حديث رقم: 2973، ج4، ص150.
- 97- حسان ركابة، منهج الحاكم في التصحيح، (م.س)، ص705 بتصرف.

**التحقيق في زيادة "فرايته (يُحرّكها) يدعو بها - أي السبابة -"
من حديث وائل بن حُجر - رضي الله عنه - في صفة الصلاة
- دراسة مقارنة بين حكمي الألباني والوادعي عليها -**

**Investigation into an addition "I saw him ((moving)) - He means index
finger - it to supplicate with it" from the hadith of Wael bin Hajar -
may God be pleased with him - in the description of prayer**

**A comparative study between the two rulings of Al-Albani and Al-
Wadi'i on it**

د/ سامية دردوري

Samia DERDOURI

طالب الدكتوراه طارق ميهوبي¹

Tarek MIHOUBI

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

Samia.derdouri@univ-batna.dz

tarek.mihoubi@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2024/09/13

تاريخ الإرسال: 2024/01/25

الملخص:

أثناء العمل على أطروحتي في الدكتوراه والمتعلقة بموضوع المقارنة بين الإمامين الألباني والوادعي في النقد الحديثي، وجدت كثيرا من القواعد والمسالك المعتمدة لديهما نظريا لها تطبيقات حديثة كثيرة في كتبهما، والتي من خلالها يتجلى منهج كل واحد منهما في ميدان الجرح والتعديل والعلل ونحوها، ويترتب على ذلك الأحكام الصادرة منهما على الأحاديث والآثار، والتي بدورها يُبنى عليها العمل أو التّرك في مختلف أقسام الدين من عقيدة وعبادات، ومعاملات، وسلوك، وهو المقصود الأهم من الصنعة الحديثية. فأردت في هذا البحث العرض النظري والتطبيقي لواحدة من هذه المسائل وهي: زيادة الثقة في متن الحديث، وتطبيقه عندهما من خلال المثال الحاصل في زيادة "فرايته (يُحرّكها) يدعو بها" أي: السبابة في التّشهد، من حديث وائل بن حُجر رضي الله عنه في صفة الصلاة. **الكلمات المفتاحية:** زيادة الثقة؛ التّشؤذ؛ الألباني؛ الوادعي.

Abstract:

While working on my doctoral dissertation related to the subject of comparison between the two imams Albani and Al-Wada'i in hadith criticism, I found many of the rules and paths adopted by them in theory that have many hadith applications in their books, through which the approach of each of them is manifested in the field of wounding, modification, reasons and the like, and it follows from that The rulings issued by them on hadiths and narrations, which in turn are based on work or abandonment in the various sections of religion, such as

¹ - المرسل المؤلف.

belief, acts of worship, transactions and behavior, which is the most important purpose of the hadith workmanship.

In this research, I wanted to present the theoretical and practical presentation of one of these issues, which is: increasing confidence in the text of the hadith, and applying it to them through the example that occurred in the addition "I saw him ((moving)) it calling for it" i.e.: the index finger in the tashahhud, from the hadith of Wael bin Hajar, may God be pleased with him, in The characteristic of prayer.

Keywords: increased confidence; oddity; Albanian; Al-Wada'i.

مقدمة:

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ:

أما بعد:

فمن المسائل الحديثية ذات العلاقة الوطيدة والمشاركة بمختلف علوم الحديث، والتي تعرف أمثلتها في كتب السنة والرواية وجودا وانتشارا كثيرا هي: مسألة زيادة الراوي للفظ أو عدة ألفاظ في متن الحديث، والتي تنقسم بعد ذلك إلى حالات وأنواع كزيادة الثقة، والتي لا تقبل دوما، ولا ترد دوما، والزيادة الشاذة التي تُردّ وغيرها.

في هذا البحث اخترت الكلام عن زيادة وقعت في حديث تناوله بالتقد والتطبيق الحديثي كل من الإمامين الألباني والوادعي في بعض تطبيقاتهما، وهذا الحديث يعتبر عمدة الفقهاء والأصل في صفة صلاة النبي ﷺ، فإنَّ مخرجه واحد وهو عاصم بن كليب، ورواه عنه ثقات وأثبت كُثر، غير أنَّ الروايات التي خرجت بعد ذلك وتفرقت من طريق أحدهم - على ثقته - وهو أبو الصلت زائدة بن قدامة - فيها زيادة غير موجودة عند غيره وهي قوله في آخر متن الحديث من قول وائل بن حُجر ﷺ يصف الأصعب السبابة للنبي في التشهد: "فرايته (يُحركها) يدعو بها".

إشكالية الدراسة:

من خلال التطبيق الخاص لكل من الألباني والوادعي على دراسة الأسانيد والروايات الواردة لحديث وائل بن حجر رضي الله عنه في صفة الصلاة، ما هو الحكم النهائي لهما على زيادة الثقة زائدة بن قدامة؟ وهل هي من قبيل زيادة الثقة المقبولة؟ أو أنها من الزيادات الشاذة المردودة؟ وعند المقارنة بين تطبيقيهما: أي الحكمين منهما هو الأقرب لقواعد المحدثين؟ وبالتالي الأصوب في الترجيح؟

أهمية الدراسة:

تتجلى أهميتها من خلالها تحقيقها لعدة مسائل تتعلق بموضوع الدراسة وهي: التعرف على طريقة كل من الألباني والوادعي في التعامل مع هذه الزيادة بشكل خاص من خلال التحقيق في حكميهما عليها، ومعرفة كونها زيادة مقبولة لصدورها من ثقة، أو مردودة لاتصافها بالشذوذ؛ مع المقارنة بين الحكمين واستنباط أدلة وطريقة استدلال كل من الألباني والوادعي، ومعرفة الراجح في المسألة موضوع الدراسة.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من الدراسات المهمة المتعلقة بهذا الموضوع، من أفضلها رسالة بعنوان:

التحقيق في زيادة "فرايته (يُحرّكها) يدعو بها - أي السبابة -"

حديث وائل بن حجر رضي الله عنه في صفة الصلاة - دراسة حديثية موسعة لمحمد بن عبد الله السريّ. وهي دراسة لحديث وائل بن حجر رضي الله عنه في صفة الصلاة.

وأما فيما يتعلق بزيادة (يُحرّكها)، فرسالة لأحد تلاميذ الوادعي هو: أحمد بن سعيد اليماني وهي بعنوان: **البشارة في شذوذ تحريك الأصبع في التشهد وثبوت الإشارة.**

وأما في موضوع المقارنة بين الألباني والوادعي في هذه المسألة فلم أجد بعد البحث والله أعلم، ولعلّ هذا البحث يكون فتحاً لبابها، ولأبواب نظائرها من مسائل النقد الحديثي النظرية والتطبيقية بين هذين المحدثين المعاصرين وغيرهما.

أهداف البحث:

- معرفة طريقة الألباني والوادعي المتطابقة أو المختلفة في التعامل مع زيادة الثقة، وتصنيفها في هذا المثال خاصة مع ثبوت المخالفة للأوثق، وذلك بالقبول والحكم بالسّلامة من الشذوذ والعلّة، أو الرّد ونقدها بإثبات الشذوذ أو الإعلال.

- التّحقيق في ثبوت زيادة: "فرايته (يُحرّكها) يدعو بها" من عدمها، فعليها يُبنى العمل في مسألة مهمّة تتعلق بسنة النبي صلى الله عليه وآله في أهمّ العبادات وهي الصلاة.

خطة البحث:

تناولت هذا البحث ضمن خطة تحوي مقدّمة ومطالب خمسة، تحت كل منها عناوين فرعية، وتنتهي بخاتمة، وهي كالتالي:

مقدمة: وفيها: (تعريف بالموضوع، الإشكالية، أهمية الدراسة، الدّراسات السابقة، أهداف البحث).
الدراسة:

المطلب الأول: التعريف بالإمامين الألباني والوادعي: ويتألف من فرعين.

المطلب الثاني: مفاهيم مهمّة بين يدي البحث، وفيه ستّة فروع، تناولت في أولها: مفهوم زيادة الثقة باعتباره مركباً إضافياً: الزيادة والثقة في اللّغة، ثمّ الثقة وزيادة الثقة في اصطلاح المحدثين، أما الثاني: فضمنته مفهوم الزيادة الشاذة، والصّلة بين زيادة الثقة والشاذ، وورد في الفرع الثالث مفهوم الغريب (الفرد) في اللّغة والاصطلاح، ثمّ الفرق بين تفرد الثقة وزيادة الثقة، وذكرت في الفرعين الرابع والخامس مفهوم المدرج والمنكر، وخاتمة المطلب فيها بيان حكم زيادة الثقة في المتن.

المطلب الثالث: تخريج حديث وائل بن حجر رضي الله عنه: وفيه فرعان، الأوجه الوارد فيها زيادة الثقة، والأوجه الخالية من الزيادة.

المطلب الرابع: التّحقيق في حكم الألباني والوادعي على زيادة (يُحرّكها) في فرعين.

المطلب الخامس: الموازنة بين حكمي الألباني والوادعي على زيادة (يُحرّكها)، مع التّرجيح، ويقع في فرعين أيضاً.

خاتمة: فيها نتائج البحث والتوصيات.

المطلب الأول: التعريف بالإمامين الألباني والوادعي:

الفرع الأول: ترجمة مختصرة للألباني¹:

أولاً/ اسمه ونسبه وكنيته: هو العلامة المُحدِّث أبو عبد الرَّحمن محمَّد بن نوح نجاتي، الشَّهير بمحمَّد ناصر الدِّين الألباني.

ثانياً/ مولده وموطنه: وُلد في مدينة أشقودرة عاصمة ألبانيا، عام اثنين وثلاثين وثلاثمئة وألف (1332هـ) من هجرة النَّبي ﷺ، الموافق لـ الرابع عشر وتسعمئة وألف من التاريخ النَّصراني (1914).
ثالثاً/ نشأته وطلبه العلم: نشأ في أسرة علم ودين فوالده الحاج نوح نجاتي الألباني كان مرجعاً في المذهب الحنفي، هاجر به وبأسرته والدُّة إلى دمشق في بلاد الشام فراراً بدينهم، حيث تعلَّم في المدارس النَّظامية في مدرسة الإسعاف الخيري الابتدائية حتى أشرف على نهاية المرحلة الابتدائية، ثم انتقل إلى مدرسة أخرى بسوق ساروجة، وهناك أنهى الشَّيخ دراسته الأولى، ثم قرَّر عدم إكماله الدِّراسة، ووضع له والده برنامجاً علمياً حيث تلقَّى العلم منذ صغره على والده؛ فتعلَّم العربية والفقه الحنفي، وكذا أخذ العلم عن بعض أصدقاء والده ثم حُبِّب للشَّيخ علم الحديث وهو ابن عشرين سنة، وذلك جرَّاء مطالعته مجلة المنار لرشيد رضا، وما كان فيها من أبحاث تتعلَّق بعلم الحديث، ونقد لبعض الكتب بقواعد أهل الحديث، ثم بقي مشتغلاً به وبالعلم والدَّعوة إلى وفاته رحمه الله تعالى.

رابعاً/ شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته:

أ/ شيوخه: لم يُذكر للشَّيخ الألباني رحمه الله العدد الكثير من الشَّيوخ، وإنما ذُكر القليل ومن هؤلاء:

- 1- والده الحاج نوح بن آدم الألباني: تعلَّم منه القرآن والتَّجويد والصَّرف، وفقه مذهبه الحنفي.
- 2- الشَّيخ سعيد البرهاني: قرأ عليه كتاب مراقي الفلاح في المذهب الحنفي، وبعض الكتب الحديثية في علوم البلاغة.

3- الشَّيخ محمَّد راغب الطُّباح: علامة حُلب في زمانه، وقد أجازته إجازةً في الحديث.

ب/ تلاميذه: سمع من الألباني ولازمه في مختلف البلاد التي حلَّ بها العدد الكثير جدًّا من التَّلاميذ والشَّيوخ، من أشهرهم وأبرزهم:

- 1- مقبل بن هادي الوادعي، تلميذه وشريكه في موضوع هذا البحث.
- 2- إحسان إلهي ظهير.
- 3- ربيع بن هادي المدخلي.
- 4- محمَّد جميل زينو.
- 5- علي حسن الحلبي.
- 6- مشهور حسن آل سلمان، وغيرهم كثير.

ج/ مؤلفاته: ترك الشَّيخ الألباني عشرات المؤلفات، والتَّحقيقات، والتَّعليقات، والتَّخریجات، أبرزها:

- 1- سلسلة الأحاديث الصحيحة.
- 2- سلسلة الأحاديث الضَّعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة.
- 3- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل... الخ.

خامساً/ وفاته: توفي الألباني آخر عصر يوم السَّبْت، الثَّاني والعشرين من شهر جمادى الآخرة، سنة عشرين وأربعمئة من هجرة النَّبي ﷺ (1420 هـ)، الموافق للثَّاني من شهر أكتوبر سنة تسعة وتسعين وتسعمئة وألف نصراني (1999)، في الثَّامن والثَّمانين من عمره (88)، صلَّى عليه تلميذه الشَّيخ إبراهيم

التحقيق في زيادة "فرايته (يُحرّكها) يدعو بها - أي السبابة -"

شقرة ونحو خمسة آلاف نفس أو يزيدون، وعُجِّل بدفنه في يوم وفاته تنفيذاً لوصيته - رحمه الله تعالى - في العاصمة عمّان، على جبل يسمى الهملان، بجانب المقبرة الأهلية الخاصة التي بجانب بيته رحمه الله رحمة واسعة، وجعل الفردوس مسكنه وقراره، وجزاه عن الإسلام والمسلمين والسنة وعلم الحديث خير الجزاء.

الفرع الثاني: ترجمة مختصرة للوادي²

أولاً/ اسمه ونسبه وكنيته: هو الشيخ المحدث الإمام أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي بن قاندة الهمداني الوادي الخاللي اليمني.

ثانياً: مولده وموطنه: وُلد في قرية دَمَاج التي تقع شرق مدينة صعدة في اليمن، عام اثنين وخمسين وثلاثمئة وألف للهجرة النبوية (1352هـ)، الموافق للرَّابع والثلاثين وتسعمئة وألف من التاريخ النَّصراني (1934).

ثالثاً/ نشأته وطلبه العلم: ورد في سيرة الوادي رحمه الله أنه عاش يتيم الأبوين، فقد ماتت أمه في سن مبكرة من عمره، ولحق بها أبوه قبل بلوغ ابنهما مقبل، ومثل هذه الظروف صعبة على استقرار حياة الطفل، ومع ذلك أيضاً فهي تعتبر دافعا لمن وفقه الله، فالأزمة تلد الهمة، وهذا ما حدث مع الوادي، فقد نشأ أول الأمر يتعلم في الكتاتيب ويسترزق من الفلاحة، ثم لما اشتدَّ عوده سافر إلى أرض الحرمين حيث فتح الله له أبواب الرِّزق والعلم فعمل بها ليعيش، وجالس علماءها في مكة والمدينة وغيرهما، كما جلس في مقاعد الدراسة النظامية الأكاديمية بالجامعة الإسلامية في المدينة، وحصل بها على درجة الماجستير بتحقيقه لكتابين عظيمين في علم الحديث وهما: "الإلزامات والتتبع" للدارقطني الإمام رحمه الله، كما وقعت له أثناء رحلاته بعض المحن والشدائد التي مرّت بسلام، كما أسس عند عودته لليمن مدرسة الحديث الشهيرة بدمَاج، نشر فيها الحديث والعلوم الشرعية، وتخرج على يديه آلاف الطلبة والدعاة، وواجه الأفكار المنحرفة والمخالفة للقرآن والسنة كالتشيع وغيره، وكانت مدرسته المتواضعة الهيكل والنبيان بمثابة جامعة شرعية عريقة وأصيلة، بل وعالمية، وخاصة في الحديث وعلومه، وبقي يُدرّس فيها إلى آخر حياته رحمه الله تعالى.

رابعاً: شيوخه وتلاميذه ومؤلفاته:

أ/ شيوخه: على عكس الشيخ الألباني، فقد ذُكر للوادي شيوخ كثر ومن المشهورين وأئمة العصر، وأولهم:

- 1- المحدث ناصر الدين الألباني، شيخه وشريكه في موضوع هذا البحث.
- 2- الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز مفتي المملكة السعودية.
- 3- الشيخ حمّاد الأنصاري محدث المدينة، وغيرهم كثير.

ب/ تلاميذه: يُعتبر الوادي من أكثر الشيوخ تلاميذاً في هذا العصر، فله من كل بلد عشرات ومئات الطلبة، وذلك لكثرة رحلاته الدعوية، وأيضاً للإقبال الواسع على مدرسته الشهيرة للحديث في دَمَاج، ومنهم مثلاً:

- 1- بن عبد الوهاب الوصّابي.
- 2- يحيى بن علي الحَجُوري، خليفة الوادي على مدرسة دَمَاج.
- 3- ابنته: أم عبد الله عائشة الوادية، وهي مُدرّسة ومؤلفة.
- 4- زوجته: أم شعيب الوادية، وهي مُدرّسة ومؤلفة... الخ.

ج/ مؤلفاته: على غرار الألباني، فقد ترك الشيخ مقبل أيضا ثروة علمية فاخرة للأمة، تتمثل في مؤلفات ودراسات وبحوث وتحقيقات كثيرة ونافعة من أبرزها:

- 1- الصحيح المُسند ممّا في الصحيحين.
 - 2- أحاديث مُعلة ظاهرها الصحة.
 - 3- تحقيق كتابي: الإلزامات والتتبع للدارقطني - ونال به شهادة الماجستير... الخ.
- خامسا/ وفاته:** كان الشيخ الوداعي - رحمه الله تعالى - يعاني من مرض تليف الكبد لسنوات عديدة حيث أتعبه، ثم اشتد عليه الأمر بعد آخر درس ألقاه لطلبة الحديث، نُقل في صباح غدِه إلى المستشفى في اليمن، ثم نُقل إلى مكة بالسعودية، ثم أمريكا وألمانيا بحثا له عن العلاج، ليعلن الأطباء بعد رحلة البحث عن الشفاء للشيخ عن خطورة المرض وعجز الأطباء معه، ليعود الشيخ إلى السعودية حيث كتب وصيته للمسلمين عامة ولأهله وأهل الحديث خاصة، ثم مات في جده يوم السبت الثلاثين من ربيع الثاني عام اثنين وعشرين وأربعمئة وألف هجرية (1422هـ)، الموافق لألفين وواحد من التاريخ النصراني (2001م)، ودفن بجوار الشيخين ابن باز والعثيمين رحمة الله عليهم جميعا وعلى علماء المسلمين من السابقين واللاحقين.

المطلب الثاني: مفاهيم مهمة بين يدي البحث، وفيه فروع

الفرع الأول: مفهوم زيادة الثقة باعتباره مركبا إضافيا

- 1- الزيادة لغة: هي النمو، وهو خلاف النقصان³.
- 2- الثقة لغة: من وثق به، أي: ائتمنه⁴.
- 3- الثقة اصطلاحا: هو الراوي الذي جمع بين العدالة والصبط، قال عنه الذهبي: الثقة من وثقه كثير ولم يُضعف، وقال عنه: وقد اشتهر عند طوائف من المتأخرين إطلاق اسم الثقة على من لم يُجرح مع ارتفاع الجهالة عنه⁵.

4- مفهوم زيادة الثقة اصطلاحا: قال الحافظ ابن رجب هي: "أن يروي جماعة حديثاً واحداً بإسناد واحد ومثن واحد، فيزيد بعض الرواة فيه زيادة لم يذكرها بقية الرواة"⁶، والمقصود ببعض الرواة هنا أي: الثقات⁷.

الفرع الثاني: مفهوم الزيادة الشاذة (المخالفة)

- 1- الشاذ لغة: هو التفرّد، شدّ عنه، أي انفرد عن الجمهور⁸.
- 2- الشاذ اصطلاحا: قال الشافعي: هو أن يروي الثقة حديثا يخالف فيه الناس⁹، والمقصود بالناس: الأوثق والأولى منه¹⁰، ويطلق عليه اسم المخالفة، وهو من أسباب التعليل، غير أنهم يحصرونها في المخالفة التي وجه لها ويتعدّر جمعها إلى رواية الأحفظ¹¹.
- 3- الزيادة الشاذة: تعريفها تابع للخلاف في تعريف الشاذ على أقوال¹²، والظاهر من الخلاف ما رجّحه الحافظ ابن حجر بأنّها: تفرّد راو ثقة بزيادة فيها مخالفة لما يرويه من هو أوثق منه¹³.
- 4- الصلة بين زيادة الثقة والشاذ: سبق في المسألة الثالثة السابقة بأنّ زيادة الثقة إذا كانت مع المخالفة للأوثق، فهي شذوذ، وهي علة تُردّ لا تُقبل معها زيادة الثقة.

الفرع الثالث: مفهوم الغريب (الفرد)

- 1- الغريب لغة: غير المعروف أو المألوف، أو البعيد¹⁴.
- 2- الغريب اصطلاحا: هو الحديث الذي ينفرد بروايته راو واحد، ويسمى: الفرد، وهو نوعان:

التحقيق في زيادة "فرايته (يُحرّكها) يدعو بها - أي السبابة -"

الأول: الغريب المطلق، وهو أكثر ما يطلق عليه مصطلح (الفرد)، وهو الحديث الذي لا يعرف عن النبي ﷺ إلا بإسناد واحد¹⁵.

والثاني: الغريب النسبي، وهو الحديث الذي علم مخرجه عن النبي ﷺ من أكثر من وجه¹⁶.

3- الفرق بين تفرد الثقة، وزيادة الثقة: قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: (إن الفرق بين تفرد الراوي بالحديث من أصله وبين تفرد بالزيادة ظاهر، لأن تفرد بالحديث لا يلزم تطرق السهو والغفلة إلى غيره من الثقات، إذ لا مخالفة في روايته لهم، بخلاف تفرد بالزيادة إذا لم يروها من هو أئقن منه حفظاً وأكثر عدداً، فالظن غالب بترجيح روايتهم على روايته)¹⁷.

الفرع الرابع: المدرج: هو من ألقاب الحديث الضعيف بسبب جرح في الراوي، وهو نوعان: مُدرج في السند، ومدرج في المتن، والبحث له علاقة بالمدرج في المتن ولذلك:

1- فالمدرج لغة: من الإدراج، وهو إدخال شيء في شيء¹⁸.

2- مدرج المتن اصطلاحاً: قال الذهبي: (هي ألفاظ تقع من بعض الرواة متصلة بالمتن، لا يبين للسامع إلا أنها من صلب الحديث، ويدل دليل على أنها من لفظ راو، بأن يأتي الحديث من بعض الطرق بعبارة تفصل هذا من هذا)¹⁹.

الفرع الخامس: مفهوم المنكر

1- لغة: ضد المعروف²⁰.

2- اصطلاحاً: له عدة صور، منها ما يتناسب مع زيادة الثقة، أو مخالفته للأوثق، وتعريف هذه الصورة: هو الحديث الفرد المخالف الذي يرويه المستور أي الثقة²¹، وقال أبو بكر البرديجي: هو تفرد الثقة²².

الفرع السادس: حكم زيادة الثقة

الزيادة قد تقع في السند، وقد تقع في المتن، والمقصود هنا هو الزيادة في المتن لأنها الصورة التي يطبقها موضوع البحث، فقد اختلف العلماء على تعدد علومهم بين محدّثين وفقهاء وأصوليين في حكم زيادة الثقة على أقوال كثيرة²³، أشهرها ومردها إلى ثلاثة أقوال وهي:

1- زيادة الثقة تقبل مطلقاً: ذهب إليه الجمهور من أهل الحديث والفقهاء وجماعة من الأصوليين منهم الغزالي في المستصفى وجرى عليه النووي في مصنفاته²⁴.

2- أنها لا تقبل مطلقاً: حكاها الخطيب في الكفاية عن جماعة من أهل الحديث²⁵.

3- القول بالمشهور عن المتقدمين من الثقات بأن زيادة الثقة لا تقبل مطلقاً، ولا تردّ مطلقاً، وإنما لكل زيادة حال خاصة بها، تُنظر معها القرائن المرافقة، ثم يحكم بعدها بالقبول، أو الردّ، ولعلّ هذا هو المسلك

الصحيح، والقول الراجح كما فصله الزيلعي²⁶ والله أعلم.

المطلب الثالث: تخريج حديث وائل بن حُجر رضي الله عنه

حديث وائل بن حُجر رضي الله عنه أخرجه الكثير من أصحاب دواوين السنّة بأسانيدهم جميعها إلى مدار واحد، والذي هو عاصم بن كليب، ثم يعلو الإسناد عنه إلى النبي ﷺ بالغرابة المطلقة، فهو حديث فرد وغريب، وأمّا عن عاصم فقد رواه سبعة عشر ثقة بأسانيدهم المتفرّعة إلى أصحاب دواوين الحديث، كلهم اتفقوا على ثبوت الإشارة بالأصبع السبابة ونقلها، ولم يذكروا تحريك الأصبع، كما أنهم لم ينفوه، إلا ثقةً واحدٌ هو: أبو الصلت زائدة بن قدامة الحضرمي، فقد زاد لفظة (يُحرّكها)، فأثبت بذلك مع الإشارة حكماً آخر هو: التحريك للسبابة في الدعاء، ومن جهة أخرى زاد لفظة تحمل حكماً ليست في رواية أصحاب شيخه من الثقات، بل زاد على رواية الأوثق منه، وعددهم كثير فهم ستّة عشر ثقة، وفيما يلي

تخريج ونسبة الرواة عن عاصم بن كليب بما فيهم رواية زائدة بن قدامة إلى كتب السنة التي أخرجت رواياتهم، مع بيان الثقات الستة عشر الذين خلفهم زائدة:

الفرع الأول: تخريج الحديث الوارد فيه تفرد الثقة زائدة بن قدامة بزيادة "فرايته (يُحَرِّكها) يدعو بها"²⁷.

الحديث برواية النسائي:

أَخْبَرَنَا سُوَيْدُ بْنُ نَصْرٍ، قَالَ: أَنْبَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ زَائِدَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ كَلَيْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي أَنَّ وَائِلَ بْنَ حُجْرٍ أَخْبَرَهُ قَالَ: قُلْتُ: «لَأَنْظُرَنَّ إِلَى صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَيْفَ يُصَلِّي...» إِلَى قَوْلِهِ: (... ثُمَّ قَبِضَ ائْتَيْنِ مِنْ أَصَابِعِهِ، وَحَلَّقَ حَلْقَةً، ثُمَّ رَفَعَ إِصْبَعَهُ، "فَرَأَيْتُهُ يُحَرِّكُهَا يَدْعُو بِهَا"».

الذين أخرجوا هذا الحديث بزيادة: (يُحَرِّكها) من أصحاب دواوين السنة أخرجوه بأسانيدهم المتعددة والكثيرة إلى الثقة زائدة بن قدامة الحضرمي الذي تفرد برواية هذه اللفظة، واشترك مع الثقات من الرواة عن شيخهم عاصم بن كليب عن أبيه عن وائل بن حجر به²⁸، وهم النسائي (126/2) و(37/3)، وأحمد (318/4)، والدارمي (1357)، وابن حبان (1860)، والطبراني في الكبير (82/22)، والبيهقي (132/2) كاملاً، كما أخرج مختصراً كل من: أبي داود (727)، والبخاري في رفع اليدين (67)، وابن خزيمة (480)، والبيهقي (27/2).

الفرع الثاني: تخريج الحديث الخالي من زيادة "فرايته (يُحَرِّكها) يدعو بها" لباقي الرواة الثقات عن عاصم بن كليب:

فيما يلي بيان أسماء الثقات الذين خلفهم زائدة بن قدامة بزيادة (يُحَرِّكها)، البالغ عددهم ستة عشر نفرًا، وهم أصحاب شيخه عاصم بن كليب، فكلهم لم يذكروا تحريك الأصبع في التشهد إنما ذكروا الإشارة بالأصبع السبابة فحسب، وهم: شعبة²⁹، سفيان الثوري³⁰، وسفيان بن عيينة³¹، وعبد الواحد بن زياد³²، وزهير بن معاوية³³، وعبد الله بن إدريس³⁴، وأبو الأحوص سلام بن سليم³⁵، وبشر بن المفضل³⁶، وقيس بن الربيع³⁷، وأبو عوانة وضاح اليشكري³⁸، وخالد بن عبد الله الطحان³⁹، ومحمد بن فضيل⁴⁰، وموسى بن أبي كثير⁴¹، وعنبسة بن سعيد⁴²، وغيلان بن جامع⁴³، وعبيدة بن حميد⁴⁴، كل هؤلاء الرواة الثقات عن عاصم بن كليب، عن أبيه، عن وائل بن حجر رضي الله عنه به، لم تقع في رواية أحد منهم زيادة (يُحَرِّكها).

المطلب الرابع: التحقيق في حكم الألباني والوادعي على زيادة (يُحَرِّكها)

الفرع الأول: حكم الألباني عليها

للشيخ الألباني - رحمه الله - كلام عام عن حديث وائل بن حجر - رضي الله عنه - من جهة تخريجه وقبوله، وأيضا له كلام عن زيادة الثقة زائدة بن قدامة فيه بشكل خاص، وذلك في عدة مواضع من كتبه كما هي الإشارة إليها والدلالة عليها في الهامش⁴⁵، غير أن أفضل موضع من كتبه ذكر فيه موقفه وحكمه مع جوابه المفصل عن هذه المسألة، هو ما أورده في "تمام المنة في التعليق على فقه السنة"⁴⁶، حيث صرح فيه بحكمه على هذه الزيادة، ومن جملة ما قاله: (أرى - والعلم عند الله تعالى - أن تفرد زائدة بالتصريح بالتحريك مما لا يسوغ الحكم على روايته بالشذوذ)⁴⁷، فذكر هنا الحكم، الذي هو نفي الشذوذ عنها، بمعنى أنها زيادة ثقة مقبولة، ثم علل بعدة أسباب أولها: (تلقي العلماء لها بالتسليم بصحتها وقبولها)⁴⁸، وأيضا: (اتفقوا جميعا على تأويلها وتفسيرها سواء في ذلك من صرح بالتصحيح، أو من سلم به، وليس يخفى على أحد أن التأويل فرع التصحيح)⁴⁹، فاستدل بأول دليل، وهو تلقي طائفة من العلماء

التحقيق في زيادة "فرايته (يُحرّكها) يدعو بها - أي السبابة -"

لهذه الزيادة بالقبول من وجهين: الأول هو: التصريح بتصحيحها والتسليم بذلك، والثاني: تفسيرها وتأويلها اللذان يدلان على تصحيح الزيادة الضمني، وإن لم يوجد التصريح بذلك منهم.

قال: (وثانيًا: الإشارة في تلك الروايات ليست نصًا في نفي التحريك، لما هو معهود في الاستعمال اللغوي، أنه قد يفترن معها التحريك في كثير من الأحيان)⁵⁰، استدلل الألباني في هذا الموضوع وما جاء بعده بالنظر الفقهي واللغوي في الزيادة، فشرحها وبين إمكانية وجود الإشارة والتحريك في والسبابة معاً، ولا يعني ثبوت أحدهما نفي الآخر، أو مناقضته ومعارضته وعدمه، وقد استدلل الألباني لهذا بعدة أمثلة وأدلة منها: رواية ابن خزيمة في "صحيحه"⁵¹ عن سهل بن سعد بلفظ "وأشار بإصبعه السبابة يُحرّكها" حيث ترجم له ابن خزيمة بقوله: "باب إشارة الخاطب بالسبابة على المنبر عند الدعاء في الخطبة وتحريكه إياها عند الإشارة بها"، وملخص الدليل الثاني للألباني هو نفي المعارضة عن وقوع الإشارة والتحريك من السبابة معاً، إذ كل واحد منهم صفة مستقلة لا تنافي وجود الأخرى ولا تدفعها، وهذا نظر وتفسير فقهي منه.

ثم أضاف الإمام الألباني فقال: **(ثالثًا: وعلى افتراض أنه صحّ عن ابن عمر أو غيره التصريح بعدم التحريك فإننا نقول في هذه الحالة بجواز الأمرين: التحريك وعدمه، كما هو اختيار الصنعاني⁵²، وإن كان الأرجح عندي التحريك، للقاعدة الفقهيّة: "المثبت مُقدّم على النافي"⁵³.** وخاتمة حكم الألباني على هذه الزيادة، لخصّها بنفسه في أمرين:

الأول: أن أصحاب عاصم بن كليب هم أيضا رَووا الإشارة، وهي لا تنافي التحريك كما تقدّم. والآخر: ثقة زائدة وشدة تثبته في روايته عن شيوخه، فإن الأئمة مجتمعون على توثيقه واحتجاج الشيخين به⁵⁴، وهنا إضافة الاستشهاد بأقوال النقاد في بيان عدالة وضبط وثقة زائدة بن قدامة، بمعنى سلامة ما يرويه، وبالأحرى ما خالف فيه حتى الثقات والأوثق منه، حسب الظاهر من كلام الإمام الألباني.

الفرع الثاني: حكم الوادعي عليها

أورد الشيخ مقبل الوادعي - رحمه الله - حديث وائل بن حجر - رضي الله عنه - في صفة الصلاة على حسنه وكونه مقبولا عنده غير مردود في كتابه "أحاديث معلّة ظاهرها الصحة"، والسبب في ذلك هو إعلاله لزيادة "فرايته (يُحرّكها) يدعو بها" بالشذوذ، حيث ساق رواية النسائي للحديث بالسند الذي فيه زائدة بن قدامة، وذكر في تعليقه على الحديث أمرين:

الأول: حكم الحديث أنه حسن، وحكمه على الزيادة في آخره بأنها شاذة، حيث قال: (هذا الحديث بهذا السند ظاهره أنه حسن، ولكن فيه لفظة شاذة وهي ذكر تحريك الأصبع، فقد رواه جماعة من الصحابة وليس في أحاديثهم إلا الإشارة، والذي شدّ بهذه اللفظة هو الثقة الثبت زائدة بن قدامة وقد خالف من هو أرجح منه)⁵⁵.

الثاني: حكم هذه الزيادة بأنها مردودة، حيث قال في الموضوع نفسه: (ولا يُقال: إن زيادة الثقة مقبولة، فإنه يشترط في قبولها أن لا يخالف من هو أوثق)⁵⁶.

المطلب الخامس: الموازنة بين حكمي الألباني والوادعي على زيادة (يُحرّكها) مع الترجيح

الفرع الأول: الموازنة بين حكميهما على زيادة (يُحرّكها)

بعد المرور بموضوع البحث على عدّة محطات مهمّة جلّته لنا جيّداً، يتبيّن لنا عدّة مسائل فيما يتعلّق بحكمي الألباني والوادعي:

أولا/ مناقشة حكم الألباني: قرّر الشيخ الألباني في هذه الزيادة بأنها من قبيل زيادة الثقة التي حكمها القبول، وكلامه عن هذه المسألة أكثر بسطا وتفصيلا من تعليق الشيخ مقبل الوداعي، ويتمثل في عدة نقاط وأدلة استدلل بها، أسردها مختصرة ومرتبّة مع المناقشة:

- 1- تلقي العلماء لها بالقبول، وذلك بالتصريح بتصحيحها أو تأويلها، وذكر منهم البيهقي والنووي، فيقال هنا: إن هذا قول لبعض العلماء وليس إجماعا للمحدثين على هذا الحكم، بل الأكثرون، أو على الأقل أصولهم في النقد ترد الزيادة التي وصفها كهذه، والتي فيها مخالفة الثقة للأوثق منه والأكثر عددا.
- 2- ثبوت التحريك لا يعارض الإشارة بل يمكن اجتماعهما، واستدلّ لذلك بحديث سهل بن سعد في الإشارة بالسبابة مع تحريكها في الخطبة، وهذا الردّ عليه من جهة كون الحديث معلولا بسبب الطعن في بعض رواته كما قرره الألباني نفسه، كما استدللّ بحديث عائشة رضي الله عنها، في إشارة النبي ﷺ لأصحابه في الصلّة بأن يجلسوا متابعين له، فهنا يُقال بأنه لا دليل على وجود التحريك مع الإشارة، بل هو مظنون فقط، وكذلك على فرض وقوع التحريك، فالمتوقّع أن يكون بالكفّ واليد جميعا، وليس بالإصبع فقط، ثم ذلك موضع مستقلّ في العبادة، وصفة التشهد موضع آخر، يحتاج لدليل مستقل ولا يقوم معه القياس.
- 3- رجّح الألباني بقاعدة "المثبت مُقدّم على النَّافي"، وهنا يُقال: النَّافي مبني على حديث مردود كما سبق في فرع حكم الألباني، وهو قوله: (لا يُحرّكها)، غير أنّ الألباني قال هذا على فرض صحّة الحديث النَّافي للتحريك، ولكنّ المأخذ على إثبات تحريك السبابة، هو ضعف هذه الزيادة التي يُبنى عليها الحكم عند من يقول بشذوذ (يُحرّكها)، فحينها لا يمكن التّرجيح بقاعدة "المثبت مُقدم على النَّافي"، لأنّ المُثبت والنَّافي كلاهما مردود حديثيا، وقبولهما على الافتراض فقط، فكيف تُقدم أحدهما على الآخر؟!
- 4- استدللّ أيضا بتقديم حديث الصحابي وائل بن حُجر رضي الله عنه على باقي الصحابة رضي الله عنهم لتفرّده بخمسة أحكام سبق سردها، منها تحريك السبابة، فيقال هنا: النقد والإعلال بالشذوذ يقع على رواية واحد من رواة حديث وائل بن حُجر إذ هو الذي خالف باقي الثّقات، وليس النقد واقعا على رواية وائل وغيره من الصحابة، فليست مُحكمة بين طبقة الصحابة، بل أدنى من ذلك، ثم إن تفرّد وائل عن باقي الصحابة بالأحكام الخمسة، وهي (أولا: مكان المرفق على الفخذ، ثانيا: قبض إصبعيه والتّحليق بالوسطى والإبهام، ثالثا: رفع السبابة وتحريكها، رابعا: الاستمرار بالتحريك إلى آخر الدّعاء، خامسا: رفع الأيدي تحت الثّياب في الانتقالات)، وليس تفرّد زائدة بن قدامة بها عن باقي الثّقات، لأنّ هذه الأحكام المذكورة في رواية باقي أصحاب عاصم بن كليب شيخ زائدة، فلا يقوم الاستدلال بهذا.
- 5- ذكر الألباني أيضا بأن زيادة زائدة بن قدامة تقبل لكونه ثقة وشديد التّنبّه، فيقال: نعم هو ثقة، ولكن قد يُخطئ الثقة، وتدخل العلة روايته، ثم إن ستّة عشر ثقة غيره ومنهم الأوثق منه، لم يذكروا هذه الزيادة، فهل هذا يعني أن وصف الثقة يرفع عنهم؟! فشذوذ زائدة في هذه الزيادة لا يعني نزوله عن درجة الثقة والتّنبّه العام، كما لا يعني تنبّه الشديد أن يجانبه الصّواب مرّة أو أكثر.

ثانيا/ مناقشة حكم الوداعي: أما الشيخ الوداعي، فقد قرّر في هذه الزيادة بأنها شاذة، وبالتالي حكمها عدم القبول، ومناقشة كلامه المختصر عن هذه المسألة كالتالي:

- 1- ذكر الوداعي بأنّ زيادة تحريك الأصبع شاذة، لأنّ صفة التشهد وردت عن النبي ﷺ من عدة أوجه لم يثبت فيها التحريك، إلاّ من حديث وائل بن حُجر ومن طريق زائدة فقط، والذي بدوره خالف العدد الكثير من الأوثق منه، فتكون روايتهم بدون التحريك هي المحفوظة، وأما الزيادة فشاذة، فيقال: نعم كما خرّج

التحقيق في زيادة "فرايته (يحرّكها) يدعو بها - أي السبابة -"

الوادعي، وزيادة زائدة بن قدامة ليست مخالفة للأوثق منه، بل فيها زيادة وصف للسبابة، فلا مخالفة بين رواية زائدة وأصحاب عاصم بن كليب.

2- حكم عليها الوادعي بالردّ لشذوذها ووقوع المخالفة للأوثق، فيقال هنا إن المخالفة لم تثبت، ولكن ثبتت زيادة وصف غير مخالف لرواية الثقات، ثم إنّه من قبيل زيادة الثقات، والتي حكم قبولها موضع خلاف بين العلماء، بين قابل لها ووردّ ومُشترط، كما سبق بيانه في المطلب الأوّل، وقد ذكرنا الأولى في ذلك، والمعدود منها للنقاد المتقدمين من المحدثين: هو أنّ القبول والردّ لزيادة الثقة ليس مطلقاً بل حسب القرائن، ولا مانع هنا من قبولها.

الفرع الثاني: التّرجيح بين حكمي الألباني والوادعي

بعد المحاكمة القائمة بين قولي الألباني والوادعي، فإن كلّ طرف منهما ينجذبُ إليه القول بالتصويب في حكمه على المسألة موضوع البحث، وذلك لظهور وقوة أدلّة كلّ منهما، وبالتالي يصعب الاختيار والتّرجيح بين القولين، ولكنّ الذي يظهر لي بعد دراسة المسألة على النحو المعروض مع التّحاكم إلى موقف النّقاد فإنّ:

1- التّرجيح أقرب لحكم الوادعي على الزيادة بأنّها شاذّة، وبالتالي حكمها الردّ، لأنّ الحكم هنا موافق لقواعد النّقد الحديثي، من جهة كون مخالفة الثقة للأوثق تكون شذوذاً، أو حتّى من جهة كونها ليست مخالفة ويمكنها الاجتماع مع الإشارة، ولكنّ هذا الأخير لمّا يثبت بالقواعد والقرائن، فننفي عنها المخالفة بالتعليل الفقهي واللّغوي حينها، ثم كيف لسنة عشر ثقة حافظا تركوا لفظة واحدة هي: (يحرّكها) تحمل حكماً في صفة الصلّاة، وقد تحمّلوها جميعاً، ومعهم زائدة عن شيخ واحد، ثم تركوها، أو نسوها، إلاّ واحداً منهم، وفي الأصل هم أضبط وأوثق منه؟! لا شكّ أنّه غير سائغ والله أعلم.

2- يمكن الاستدراك على الإمام الألباني في إثباته للزيادة من جهة كون استدلاله مبني على الناحية الفقهية واللّغوية أكثر من بنائه على القاعدة النّقدية الحديثية، - والتي هي الأهمّ في هذا الشأن-، ثم هي مرحلة ثانية، فأول ما نطلبه ثبوت اللفظة، ثم فقها وليس العكس.

3- تقرير طائفة بارزة، وكثيرة من العلماء الجهابذة، وأهل النّقد الحديثي بشذوذ هذه الزيادة، وخاصة منهم الموصوف بإمام معرفة زيادات الثقات والزيادات الشاذّة، وهو ابن خزيمة، فقد قال ابن حبان: (ما رأيت على أديم الأرض من كان يحسن صناعة السنن ويحفظ الصحاح بألفاظ ويقوم بزيادة كل لفظة تُزاد في الخبر، حتى كأنّ السنن كلّها نصب عينيه إلاّ بن إسحاق بن خزيمة رحمه الله)⁵⁷، هذا الإمام الكبير ابن خزيمة نفسه علّق على هذه الزيادة بقوله: (ليس في شيء من الأخبار - يحركها - إلاّ هذا الخبر)⁵⁸ وتعدّ هذه إشارة منه إلى شذوذ هذه الزيادة، وقال أبو عوانة (باب بيان الإشارة بالسبابة ورمي البصر إليها، وترك تحريكها)⁵⁹، وقال البيهقي: (وروينا أنّه كان يشير بأصبعه إذا دعا ولا يحركها)⁶⁰، ومن المعاصرين فقد حكم بشذوذها شعيب الأرنؤوط، ومن شاركه في تحقيق مسند الإمام أحمد⁶¹.

خاتمة البحث:

فبفضل من الله ورحمة، وتوفيق منهُ ونعمة، بلعُ البحث تَمَامُهُ، وهذه أهمّ النتائج التي أبانت عنها ورقاته، أسطرّها في ما يلي:

- التّعريف على حكم الألباني والوادعي على زيادة الثقة زائدة بن قدامة (يحرّكها)، وأدلة كل حكم منهما، وأنّ الألباني يجعلها من قبيل زيادة الثقة المقبولة، والوادعي يردّها، ويجعلها من قبيل الزيادة الشاذّة.

- معرفة الرَّاجِح في هذه المسألة وهو حكم الوادعي بالشذوذ والرّد لهذه الزيادة، حسب المُحاكمة التي سلفت، مع الإقرار بقوة أدلة الطرفين.
- معرفة مسلكهما في معالجة مسألة زيادة الثقة، من خلال هذا النموذج، فالألباني بالإضافة إلى الصنعة الحديثية، كان له تعليل فقهي لغوي، فأثبت الزيادة وقبّلها، ثم شرحها ودفع عنها ما يُعارضها، وأمّا الوادعي، فتطبيق نقده معرفة المقبول والمردود منها، والشاذ والمحفوظ.
- من خلال المثال محل البحث؛ ظهر جزء من الحسّ النقدي والصنعة الحديثية للإمامين المعاصرين الألباني والوادعي، وهو في آثارهما العلمية أكثر وأكبر، وهو شيء يبعث السرور في النفس، باستمرار سلسلة المُحدّثين وصنعتهم بهما، وبكثير من المعاصرين إلى يوم الناس هذا، فالحمد لله.
- كما ويحسنُ في مقام إتمام هذا البحث، أن أختمه بتقديم شيء ممّا بدا لي من التّوصيات، والمُقرّحات خلال إعداد هذا البحث، أقدّمها للباحثين في السُنّة وعلومها، عسى أن يتلقّى بعضها بعضُهُم، فيفيد بدراستها، ويثري بها الدّراسات الشّرعية عامة، والحديثية منها بشكل خاص، فمن هذه التّوصيات:
- جمع ودراسة كل زيادات الثّقات والزيادات الشاذّة التي تناولها الألباني والوادعي بالتّقدّر والدراسة في آثارهما العلمية، لمعرفة منهجها الكليّ المتعلّق بهاتين المسألتين، مع المقارنة بين أحكامهما، لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.
- الدّراسة المقارنة النظرية والتّطبيقية بين منهج التّقدّر الحديثي لكُلّ من الألباني والوادعي، والمتعلّق بكلّ أفراد مسائل علم الحديث، وخاصّة علمي العلل، والجرح والتّعديل.
- سلوك مسلك الدّراسات المقارنة في علوم الحديث والتّقدّر الحديثي بين مختلف المُحدّثين، واتّخاذه منهجا للبحث العلمي في علوم الحديث، لِمَا ينتج عنه من مكاسب علمية دقيقة ومهمّة.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- إبراهيم العلي، ناصر الدين الألباني محدث العصر وناصر السنة، دار القلم، دمشق، ط الأولى، 1422هـ - 2001م.
- 2- أبو بكر البيهقي (ت 458هـ)، السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط الثالثة، 1424هـ - 2003م.
- 3- أبو بكر البيهقي (ت 458هـ) معرفة السنن والآثار، ت: عبد المعطي أمين قلججي، جامعة الدراسات الإسلامية، (كراتشي، باكستان)، دار قتيبة (دمشق، بيروت)، دار الوعي (حلب، دمشق)، دار الوفاء (المنصورة، القاهرة)، ط الأولى، 1412هـ - 1991م.
- 4- أبو داود السجستاني (275 هـ)، سنن أبي داود، ت: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرّسالة العالمية، ط الأولى، 1430هـ - 2009م.
- 5- أبو داود الطيالسي سليمان بن داود بن الجارود (ت 204 هـ)، مسند أبي داود الطيالسي، ت: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط الأولى، 1419هـ - 1999م.
- 6- ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، النكت على كتاب ابن الصلاح، ت: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط الأولى، 1404هـ - 1984م.
- 7- ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ت: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، سوريا، ط الثالثة، 1421هـ - 2000م.
- 8- أبو عوانة يعقوب بن إسحاق (ت 316هـ) مستخرج أبي عوانة، ت: أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ط الأولى، 1419هـ - 1998م.
- 9- أحمد بن حنبل (241 هـ)، المسند، ت شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، 1421هـ - 2001م.
- 10- أحمد بن سعيد اليمني، البشارة في شذوذ تحريك الأصبع في التشهد وثبوت الإشارة، دار الحرمين، القاهرة، ط الأولى.
- 11- أحمد بن شعيب النسائي (ت 303 هـ)، السنن الكبرى، ت حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، 1421هـ - 2001م.

التحقيق في زيادة "فرايته (يُحرّكها) يدعو بها - أي السبابة -"

- 12- أحمد بن شعيب النسائي سنن النسائي (ت 303 هـ)، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة، ط الأولى، 1348 هـ - 1930 م.
- 13- أحمد بن فارس (ت 395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م.
- 14- أحمد بن محمد الطحاوي (ت 321 هـ)، شرح معاني الآثار، ت: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، ط الأولى، 1414 هـ - 1994 م.
- 15- إسماعيل بن حماد الجوهري (ت 393 هـ) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط الرابعة، 1407 هـ - 1987 م.
- 16- الحاكم محمد بن عبد الله (ت 405 هـ)، معرفة علوم الحديث، ت: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الثانية، 1397 هـ - 1977 م.
- 17- الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، الفصل للوصل المدرج في النقل، ت: محمد بن مطر [بن عثمان] الزهراني، دار الهجرة، ط الأولى، 1418 هـ - 1997 م.
- 18- الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، الكفاية في علم الرواية، ت: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ط الأولى، 1357 هـ.
- 19- الدارمي (ت 255 هـ)، مسند الدارمي (سنن الدارمي)، ت: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط الأولى، 1412 هـ - 2000 م.
- 20- زين الدين بن رجب (ت 795 هـ)، شرح علل الترمذي، ت: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط الأولى، 1407 هـ - 1987 م.
- 21- سعيد بن عبد القادر باشنفر، الزيادات الشاذة في حديث الثقات، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، 1439 هـ - 2018 م.
- 22 - سليمان بن أحمد الطبراني (ت 360 هـ)، الروض الداني (المعجم الصغير)، ت: محمد شكور محمود الحاج أمرير، الناشر: المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان، ط: الأولى، 1405 هـ - 1985 م.
- 23- سليمان بن أحمد الطبراني (ت 360 هـ)، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: الثانية.
- 24- شمس الدين الذهبي (ت 748 هـ)، الموقظة في علم مصطلح الحديث، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط الثانية، 1412 هـ.
- 25- عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت 211 هـ)، المصنف، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت، ط الثانية، 1403 هـ - 1983 م.
- 26- عبد الله بن الزبير الحميدي (ت 219 هـ)، مسند الحميدي، ت: حسن سليم أسد الداراني، دار السقاء، دمشق، سوريا، ط الأولى، 1996 م.
- 27- عبد الله بن يوسف الجديع، تحرير علوم الحديث، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط الأولى، 1424 هـ - 2003 م.
- 28- عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الرأية لأحاديث الهداية، ت محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، السعودية، ط الأولى، 1418 هـ.
- 29- فيصل بن عبدة الحاشدي، أمة في رجل - لمحات من حياة الإمام مقل بن هادي الوادعي، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر.
- 30- بن إبراهيم الشيباني، حياة الألباني وأثاره وثناء العلماء عليه، مكتبة السراوي، ط الأولى، 1407 هـ - 1987 م.
- 31- محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت 311 هـ)، صحيح ابن خزيمة، ت محمد مصطفى الأعظمي [ت 1439 هـ]، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الثانية، سنة 1412 هـ - 1992 م.
- 32- محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، قرة العينين برفع اليدين في الصلاة، ت: أحمد الشريف، دار الأرقم للنشر والتوزيع، الكويت، ط الأولى، 1404 هـ - 1983 م.
- 33- محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت 1182 هـ) سبل السلام شرح بلوغ المرام، ت عصام الصبابي - عماد السيد، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط الخامسة، 1418 هـ - 1997 م.
- 34- محمد بن حبان (ت 354 هـ)، الثقات، وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، ط الأولى، 1393 هـ - 1973 م.
- 35- محمد بن حبان (ت 354 هـ)، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ت: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط الأولى، 1396 هـ.
- 36- محمد بن حبان (ت 354 هـ)، صحيح ابن حبان: المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقلها، ت: محمد علي سونمز، خالص أي دمير، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، 1433 هـ - 2012 م.

- 37- بن علي الصومعي، نبذة يسيرة من حياة أحد أعلام الجزيرة العربية - العلامة الوادعي رحمه الله -، على الشبكة بدون دار وتاريخ ومكان الطبع.
- 38- محمد بن منظور، (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط الثالثة، 1414هـ.
- 39- محمد بن يزيد بن ماجة (209 - 273 هـ)، سنن ابن ماجة ت الأرنؤوط، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمّد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ط الأولى، 1430هـ - 2009م.
- 40- محمد ناصر الدين الألباني (ت 1420)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الثانية، 1405هـ - 1985م.
- 41- محمد ناصر الدين الألباني (ت 1420هـ)، أصل صفة صلاة النبي ﷺ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط الأولى، 1427هـ - 2006م.
- 42- محمد ناصر الدين الألباني (ت 1420هـ)، تمام المنة في التعليق على فقه السنة، دار الراجعية، ط الخامسة.
- 43- محمد ناصر الدين الألباني (ت 1420 هـ)، صحيح سنن أبي داود، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط الأولى، 1423هـ - 2002م.
- 44- محمد ناصر الدين الألباني (ت 1420هـ)، صفة صلاة النبي ﷺ من التكبير إلى التسليم كأنك تراها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض.
- 45- مقبل بن هادي الوادعي (ت 1422هـ)، أحاديث معلة ظاهرها الصحة، دار الآثار للنشر والتوزيع، ط الثانية، 1421هـ - 2000م.
- 46- نور الله شوكة بيكر، زيادة الثقات وموقف المحدثين والفقهاء منها، جامعة أم القرى، 1423هـ/2002م.

الهوامش:

- ¹ - يُنظر: بن إبراهيم الشيباني، حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه، مكتبة السراوي، ط الأولى 1407هـ - 1987، من ص 44 إلى ص 113 باختصار شديد، إبراهيم العلي، ناصر الدين الألباني محدث العصر وناصر السنة، دار القلم، دمشق، ط الأولى، 1422هـ - 2001، من ص 11 إلى ص 54.
- ² - يُنظر: بن علي الصومعي، نبذة يسيرة من حياة أحد أعلام الجزيرة العربية - العلامة الوادعي رحمه الله -، على الشبكة بدون دار وتاريخ ومكان الطبع، من ص 10 إلى ص 35، فيصل بن عبدة الحاشدي، أمة في رجل - لمحات من حياة الإمام مقبل بن هادي الوادعي، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر، من ص 9 إلى ص 40 باختصار.
- ³ - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت الثالثة، 1414هـ، 198/3.
- ⁴ - ابن منظور، لسان العرب، المصدر نفسه، 371/10.
- ⁵ - الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط الثانية، 1412هـ، ص 78.
- ⁶ - ابن رجب، شرح علل الترمذي، ت: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط الأولى، 1407هـ - 1987، 425/1.
- ⁷ - عبد الله الجديع، تحرير علوم الحديث، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط الأولى، 1424هـ - 2003م، ص 669، سعيد بن عبد القادر باشنفر، الزيادات الشاذة في حديث الثقات، 7/1.
- ⁸ - الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط الرابعة، 1407هـ - 1987م، 565/2.
- ⁹ - الحاكم، معرفة علوم الحديث، ت: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الثانية، 1397هـ-1927م، ص 119.
- ¹⁰ - ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ت: نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، سوريا، ط الثالثة، 1421هـ - 2000م، ص 69.
- ¹¹ - عبد الله الجديع، تحرير علوم الحديث، مرجع سابق، 697 - 698.
- ¹² - ينظر تفصيل المسألة عند نور الله شوكة بيكر، في دراسته: زيادة الثقات وموقف المحدثين والفقهاء منها، جامعة أم القرى، 1423هـ/2002م، ص 85.
- ¹³ - ابن حجر، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، مرجع سابق، ص 69.
- ¹⁴ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، 421/4.
- ¹⁵ - عبد الله الجديع، تحرير علوم الحديث، مرجع سابق، ص 47.
- ¹⁶ - عبد الله الجديع، تحرير علوم الحديث، المرجع نفسه، ص 48.

- 17- ابن حجر، النكت، ت: ربيع بن هادي عمير المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط الأولى، 1404هـ/1984م، 691/2.
- 18- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، 275/2.
- 19- الذهبي، الموقظة، مصدر سابق، 53-54.
- 20- الجوهري، الصحاح، مصدر سابق، 836/2.
- 21- عبد الله الجديع، تحرير علوم الحديث، مرجع سابق، ص1033.
- 22- ابن رجب، شرح علل الترمذي، مصدر سابق، 450-452/1.
- 23- الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ت: أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ط الأولى، 1357هـ، ص 424 - 425، والسخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، ت علي حسين علي، مكتبة السنّة، مصر، ط الأولى، 1424 هـ، (260/1 - 267).
- 24- الخطيب البغدادي، الكفاية، ص 424 - 425. والسخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، (261/1).
- 25- الخطيب البغدادي، الكفاية، المصدر نفسه، ص425.
- 26- عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الرّاية لأحاديث الهداية، ت: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، السعودية، ط الأولى، 1418 هـ، (336/1).
- 27- استفتت في هذا الفرع والذي يليه من تخريج صاحب رسالة "البشارة في شذوذ تحريك الأصبغ في التشهد وثبوت الإشارة" لصاحبها أحمد بن سعيد اليميني، دار الحرمين، القاهرة، ط الأولى، ص55 وما بعدها، وكذلك كتاب: "الزيادات الشاذة في حديث الثقات" لصاحبه سعيد بن عبد القادر باشنفر، مرجع سابق، ص420 وما بعدها، كما وأنجزت شجرة الإسناد لجمع الطرق وتلخيصها من مصادرها، فوقفت على ما وقفا عليه ووجدت زيادة طريقتين في كتاب "الزيادات الشاذة في حديث الثقات".
- 28- أخرجه النسائي، السنن، المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة، ط الأولى، 1348هـ - 1930م، 126/2، 37/3، وأحمد، المسند، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، 1421هـ - 2001م، 318/4، والدارمي، المسند، ت: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط الأولى، 1421هـ - 2000م، 1357م، وابن حبان، صحيح ابن حبان: المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع من غير وجود قطع في سندها ولا ثبوت جرح في ناقلها، ت: محمد علي سونمز، خالص أي دمير، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، 1433هـ - 2012م، 1860 والطبراني في الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط الثانية، 82/22، والبيهقي، 132/2، ورواه أبو داود، سنن أبي داود، ت: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط الأولى، 1430هـ - 2009م، 48/2، والبخاري قرّة العينين برفع اليدين في الصلاة، ت: أحمد الشريف، دار الأرقم للنشر والتوزيع، الكويت، ط الأولى، 1404هـ - 1983م، 53، وابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ت: محمد مصطفى الأعظمي [ت1439هـ]، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الثانية، سنة 1412هـ - 1992م، 243/1، والبيهقي، السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط الثالثة، 1424هـ - 2003م، 27/2 مختصراً.
- 29- أحمد، المسند، مصدر سابق، 316/4، وابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، مصدر سابق، 697-698.
- 30- النسائي، السنن، مصدر سابق، 35/3، وفي الكبرى، مصدر سابق، 60/2، ت: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، 1421هـ - 2001م، وأحمد، المسند، مصدر سابق، 317/4-318، وعبد الرزاق، المصنف، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي الهندي، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت، ط الثانية، 1403هـ - 1983م، 68/2، والطبراني في الكبير، مصدر سابق، 78/22.
- 31- النسائي السنن، مصدر سابق، 35/34/3، وفي الكبرى، مصدر سابق، 1186، وابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، مصدر سابق، 713، والحميدي مسند الحميدي، ت: حسن سليم أسد الداراني، دار السقا، دمشق، سوريا، ط الأولى، 1996م، 885.
- 32- أحمد، المسند، مصدر سابق، 317/4-318، والنسائي، السنن، مصدر سابق، 35/3، وفي الكبرى، مصدر سابق، 1187، وعبد الرزاق، المصنف، مصدر سابق، 2522، والطبراني، الكبير، مصدر سابق، 78/22، والطحاوي، شرح معاني الآثار، ت: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، ط الأولى، 1414هـ - 1994م، 196/1.
- 33- أحمد، المسند، مصدر سابق، 318/4-319، الطبراني، الكبير، مصدر سابق، 84/22.
- 34- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمّد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ط الأولى، 1430هـ - 2009م، 912، وابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، مصدر سابق، 713، وابن حبان، صحيح ابن حبان، مصدر سابق، 1945.

- ³⁵ - الطبراني، الكبير، مصدر سابق، 80/22، والطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي، ت: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط الأولى، 1419 هـ - 1999م، 1020.
- ³⁶ - أبو داود، سنن أبي داود، ت: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط الأولى، 1430 هـ - 2009 م، 4847/2، والنسائي 36-35/3، وفي الكبرى، مصدر سابق، 1188، وابن ماجه، السنن، مصدر سابق، 867-110.
- ³⁷ - الطبراني، الكبير، مصدر سابق، 79/22.
- ³⁸ - الطبراني، الكبير، المصدر نفسه، 90/22.
- ³⁹ - البيهقي، السنن الكبرى مصدر سابق، 189/2.
- ⁴⁰ - ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، مصدر سابق، 713.
- ⁴¹ - الطبراني، الكبير، مصدر سابق، 89/22.
- ⁴² - الطبراني الكبير، المصدر نفسه، 87/22.
- ⁴³ - الطبراني الكبير، المصدر نفسه، 88/22.
- ⁴⁴ - الخطيب البغدادي، الفصل للوصل المدرج في النقل، ت: محمد بن مطر [بن عثمان] الزهراني، دار الهجرة، ط الأولى، 1418 هـ - 1997م، 346/1.
- ⁴⁵ - الألباني، أصل صفة صلاة النبي ﷺ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط الأولى، 1427 هـ - 2006م، ص 1075-1076، تمام المنة في التعليق على فقه السنة، دار الراجعية، ط الخامسة، ص 214-222، صحيح سنن أبي داود، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط الأولى، 1423 هـ - 2002م، 317-314، صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم من التكبير إلى التسليم كأنك تراها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ص 158-160.
- ⁴⁶ - الألباني، تمام المنة في التعليق على فقه السنة، مرجع سابق، ص 214-222، أنقل منه لأهميته في بيان موقفه مع دليله، ثم أعلق عليه بعده مباشرة وفي الفصل الذي يظهر لي بين حكمه و حكم الوادعي كما في المطلب الخامس.
- ⁴⁷ - الألباني، تمام المنة في التعليق على فقه السنة، المرجع نفسه، ص 219.
- ⁴⁸ - الألباني، تمام المنة في التعليق على فقه السنة، المرجع نفسه، ص 219.
- ⁴⁹ - الألباني، تمام المنة في التعليق على فقه السنة، المرجع نفسه، ص 219.
- ⁵⁰ - الألباني، تمام المنة في التعليق على فقه السنة، المرجع نفسه، ص 219.
- ⁵¹ - ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، مصدر سابق، 351/2.
- ⁵² - الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، ت: عصام الصبايطي - عماد السيد، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط الخامسة، 1418 هـ - 1997م، 291-290/1.
- ⁵³ - الألباني، تمام المنة في التعليق على فقه السنة، مرجع سابق، ص 221.
- ⁵⁴ - الألباني، تمام المنة في التعليق على فقه السنة، المرجع نفسه، ص 214-222.
- ⁵⁵ - الوادعي، أحاديث معلة ظاهرها الصحة، دار الآثار، ط الثانية، 1421 هـ-2000م، ص 389-390.
- ⁵⁶ - الوادعي، أحاديث معلة ظاهرها الصحة، المرجع نفسه، ص 389-390.
- ⁵⁷ - ابن حبان، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ت: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط الأولى، 1396 هـ، 93/1.
- ⁵⁸ - ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، مصدر سابق، 354/1.
- ⁵⁹ - أبو عوانة، مستخرج أبي عوانة، ت أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ط الأولى، 1419 هـ- 1998م، 532/1.
- ⁶⁰ - البيهقي، معرفة السنن والآثار، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، (كراتشي، باكستان)، دار قتيبية (دمشق، بيروت)، دار الوعي (حلب، دمشق)، دار الوفاء (المنصورة، القاهرة)، ط الأولى، 1412 هـ - 1991م، 29/2.
- ⁶¹ - أحمد بن حنبل، المسند، مصدر سابق، 163-160/31.

سؤال الارتفاق الكوني والبيئي من المنظور العقدي عند النجار

The question of cosmic and synpathy from the doctrinal perspective of Abd-Al-Madjid Najeer

طالبة دكتوراه فاطمة طير /المشرف: د/ مهدي لخضر بن ناصر

Fatima TIR

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة أبو بكر بلقايد- تلمسان

مخبر الدراسات الشرعية تلمسان

fatima18tir@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2023/01/15 تاريخ القبول: 2024/06/27

الملخص:

لقد انبرى من علماء المسلمين المعاصرين عدد ليس بالقليل لتوضيح الرؤية الإسلامية للبيئة، والسعي لإيجاد الحلول العملية لها، مع تزايد التغيرات المناخية واثنتاد الأزمة البيئية؛ ولعل من أبرزهم عبد المجيد النجار الذي اعتبر مسألة الارتفاق الكوني والبيئي من المباحث العقدية المحضة، التي تعاضدت الأدلة الشرعية والتطبيقات العملية في فقه التحضر الإسلامي بتبيين العلاقة العقدية بين الإنسان وكونه، وترشيد عملية مباشرته لهذا الكون بالرفق والاستنفاع المقتن.
الكلمات المفتاحية: الارتفاق؛ الكون؛ الرفق؛ الانتفاع؛ العقيدة.

Abstract:

A great number of contemporary muslim scholars have endeavored to clarify the islamic vision of the environement and strive to find practical solution for it with the increasing environmental changes and the intensification of the environmental crisis. Perhaps the most prominent of the mis Abdal-Nadjar who cosmic and environemental sympathy one of purely doctrinal investigations which intertwine the legal evidence and practical application in the juris prudence of Islamic civilization by clarifying the normal relationship between man and his being and rationalizing him to this univers with kindness and regulated utilization.

Key words: easement; univers; utilizing; kindness; fait.

مقدمة:

يشهد كوننا الكبير في السنوات الأخيرة تغيرات كثيرة، خاصة كوكب الأرض الذي تنهار بيئته يوماً بعد يوم بسبب مخلفات الثورة الصناعية والتقنية، وحسّ اللامسؤولية لكثير من البشر في تعامله مع البيئة، فغدا التصحر والجفاف يهدد الكائنات كلها، بل إن الكوكب قد ارتفعت درجات حرارته عما سبق وازداد توسع ثقب الأوزون جراء التلوث وكثرة الحرائق، وغير ذلك من الأزمات البيئية الحديثة، حتى صار كل من على هذه البسيطة يستشعر التغيرات المناخية التي تحدث في السنوات الأخيرة، وهذه المشاكل وغيرها تضر بمستقبل الأرض والكون والكائنات، والمسؤول الأول عن ذلك هو الإنسان، كما أنه هو المتضرر الأكبر من هذا، وقد بدأت بوادر هذه الأزمات في الانتشار فقد تعرضت مناطق مختلفة من العالم لجفاف

تام، وندرة رهيبة في الطعام، ما زاد في نسبة الناس الذين يعيشون تحت خط الفقر، ومن نقص نسبة الغذاء عالمياً، وكل هذا يؤدي إلى أزمات اجتماعية لا حد لها، وارتفاعاً في مستويات الجريمة وحتى الحروب. والاشتغال على موضوع الاهتمام بالبيئة وارتفاع الكون صار من معضلات العالم الكبرى، بل وصارت الحكومات والمنظمات الدولية الكبرى تشغل به أيما اشتغال، وتعدّ المؤتمرات والملتقيات لإيجاد الحلول المناسبة وتطوير المشاريع الصديقة للبيئة، وتقيم المسابقات وتمنح الجوائز الدولية لذلك، وصار اهتمام الدول بالغا بكل ما يخص تحقيق الأمن الغذائي لها، لكن لا تزال الخطوات في أولها بينما تتسارع الأزمات البيئية بشكل رهيب، لذا وجب شحذ الهمم وتركيز العمل من أجل ذلك.

ولهذا كله وغيره اهتم علماء الإسلام المعاصرين بهذا الشأن، كون المسألة البيئية وارتفاع الكون مسألة دينية بل وعقدية كذلك، وذلك استناداً لما وجّه إليه الشارع الحكيم، وما دعا إليه القرآن والسنة، ولكون الاختلالات البيئية مشكلاً صار يهدّد الأرض، موطن الاستخلاف التي خلقها الله لبني آدم وسخرها لهم وأمرهم بإعمارها.

وكان من بين أبرز العلماء المعاصرين الذين اشتغلوا بذلك عبد المجيد عمر النجار، من خلال اهتمامه الشديد بقضايا البيئة ومشاكلها، وطرح حلول لها انطلاقاً من المنظور العقدي الإسلامي، وقد كتب في المسألة كثيراً وحاضر فيها على منابر عديدة، مبرزاً أن ارتفاع الكون والحفاظ على البيئة مبحث إسلامي عريق دعا إليه كلام ربنا وأحاديث نبينا عليه الصلاة والسلام، واعتبره من الأمور العقدية الإسلامية وليست فقط أمورا تشريعية.

إشكاليات البحث: ارتأيت أن أبرز في هذه الورقات البحثية أفكار الدكتور النجار في قضية ارتفاع الكون، محاولة الإجابة على الإشكالية الرئيسية التالية: ما هي أبرز الأفكار التي قدمها النجار في موضوع ارتفاع الكون ولماذا اعتبره من الأمور العقدية؟ وتتفرع عنه الإشكالات الثانوية الآتية: ما هو مفهوم ارتفاع الكون عند عبد المجيد النجار؟ ولماذا اعتبر المسألة البيئية مبحثاً عقدياً؟ وكيف يمكن الانتفاع بالكون والرفق به انطلاقاً من تجديد المنظور العقدي للكون؟

منهجية البحث: أمّا المنهج المتبع في الإجابة على هذه الإشكاليات فهو المنهج التحليلي، مع الاستعانة بأداة الاستقراء لما كتبه النجار في هذا الموضوع.

أهداف البحث: ويهدف المقال لتبيين وشرح الأفكار التي يطرحها النجار في هذا الموضوع، وإبراز النظرة العقدية للمسألة البيئية، وبلورة حلول تطبيقية لمباشرة الكون وحسن الانتفاع به، وصيانتها والرفق به من خلال الرؤى التي قدمها؛ مستعينين بما كتبه في هذا الباب وأهمه كتابه المعنون بقضايا البيئة من منظور إسلامي، وكتابه فقه التحضر ضمن سلسلة الشهود الحضاري.

الدراسات السابقة: أما الدراسات السابقة فلم نجد إلا مقالا واحداً - حسب اطلاعنا - قريبا من موضوع بحثنا وهو: المسألة البيئية في منظور الفكر الإسلامي "محاولة في رسم معالم المشكلة وعلاجها عند عبد المجيد النجار" لهجيرة شلبي، لكننا في دراستنا هذه ركزنا أكثر على إبراز الجانب العقدي في وصف قضية البيئة من حيث ماهيتها وقيمتها، ومباشرة الإنسان لها، ومعالجة مشاكلها.

خطة البحث:

أولاً: الأساس العقدي لعلاقة الإنسان بالكون

ثانياً: ارتفاع الكون والرفق به:

الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

أولاً: الأساس العقدي لعلاقة الإنسان بالكون

إن المتأمل في تاريخ الأمة الإسلامية يتبين له يقينا أن الانقلاب النوعي في حياتهم، والثورة الحضارية السريعة التي حققوها، ما كانت لتكون لولا دافعية عقدية نابغة من التوجيه القرآني والنبوي، فحققوا بذلك نقلة نوعية في ثقافتهم من بدو رحل لا يتفاعلون مع الكون من حولهم إلا بما يضمن قوتهم وحياتهم إلى رائدي حضارة بلغت الأصفاح في مدة قياسية.

وهذا التصور العقدي لعلاقة الإنسان بالكون كَوّن في الثقافة الإسلامية قواعد للتعامل معه، وعليه جاءت التعاليم الإسلامية مبينة ومفصلة لهذه العلاقة من الناحية المبدئية العقدية، ومن الناحية الإجرائية في التعامل اليومي، وقد كانت هذه التعاليم مؤسسة على ما يحقق الغرض الذي من أجله وجد الإنسان، وهو تحقيق الخلافة في الأرض، لأن تصرف الإنسان يخضع لتصوره العقدي له إجماعاً عنه أو انزواءً أو اقتراباً منه¹؛ وهنا يشير النجار إلى أن التعامل اليومي للإنسان مع الطبيعة في سبيل تسديد احتياجاته وإن بدا لنا تعاملًا تلقائياً، إلا أنه مندرج في حقيقته في إطار أيديولوجي كلي، يتحرك من خلاله الإنسان في كل معاملاته الجزئية الفرعية التي يصنع بها تحضره على الأرض، لأنه يرى أن البعد العقدي في تصور الإنسان للكون هو المسير لتصرفاته الحياتية إلى حد كبير؛ فهذا البعد العقدي للكون هو عنصر أساسي لتحقيق التحضر، لأن هذا الأخير ينشأ ويتطور أساساً من خلال هذا التصور المترسخ في ذهن الإنسان الذي سيباشر البيئة الكونية، وهذا التصور كذلك هو الذي سيرسم منحى التحضر وصيغته بعد ذلك.

وذلك لأنّ الصّورة التي يحملها الإنسان عن الكون من منظوره العقدي من حيث مأتاه ومصيره وطبيعته وتركيبه، ومن حيث قيمته وعلاقة الإنسان به، هي التي ستكون البوصلة المحددة لطريقة تعامله مع البيئة من حوله؛ ويبين النجار أن هذا الموقف العملي الذي سينتج عن هذا التصور العقدي سيكون متبايناً، فكل إنسان سيباشر بيئته انطلاقاً من تصوره حولها، فإما التحاماً واقتحاماً لمناكب الكون الفسيح، وإما ابتعاداً عنه وانكماشاً عن السعي فيه، وإما استعلاءً وتسخيراً له أو تخوفاً وتذلاً له²، وما يبين لنا عقدية هذه المسألة هو كلام الله عز وجل في كتابه العزيز تصريحاً في بعض المواطن وتلميحا في أخرى عن ضرورة مباشرة الكون وعن كيفية تلك المباشرة وضوابطها، كقوله تعالى في سورة الجاثية: ﴿إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ (3) وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُتُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (4) وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيْفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (5)﴾ (الجاثية)، وعلى هذه الآية يعلق النجار قائلاً: "فهذه المشاهد البيئية إنما عرضت في كمّتها وكيفها عرضاً يجمع في تقرير حقيقتها بين ظاهرها المادي وبين بعدها العقدي، المتمثل في شهادتها على وجود الله ووحدانيته"³ فالكون إذن شاهد على ألوهية الله تعالى ووحدانيته، وإيقاننا بهذه الفكرة يوطّد لنا هذا الأساس العقدي لعلاقة الإنسان بالكون.

ومن لا يحترم هذه الأسس والتوجيهات سيكون في زمرة المفسدين في الأرض لقوله تعالى: ﴿وَإِتَّعَ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَتَسَنَّاسِيكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَتَّبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: 77).

ولم تخل التوجيهات النبوية كذلك من هذه الإشارات التي تربط بين العقيدة أو الإيمان والحفاظ على الكون والبيئة، كقول رسول الله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون - أو بضع وستون - شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحيا شعبة من الإيمان»³، ونجد أن رسول الله ﷺ في حديثه هذا جعل إماطة الأذى عن الطريق، والذي هو من حسن الرفق بالكون من شعب الإيمان أي من

أبوابه، وهذا حثّ صريح وقوي لضرورة الحفاظ على البيئة، واقتران الإيمان بالله مع إمطة الأذى عن الطريق إشارة نبوية بليغة في التأكيد على ضرورة ارتفاق الكون، والعمل على إعمارهِ، بل ونجده ﷺ في حديث آخر يحث حثاً أقوى حيث يقول: "إِنَّ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا تَقُومَ حَتَّى يَغْرَسَهَا فليُفْعَلْ"⁴، فقد أمر الإنسان بالإعمار، حتى لو تيقن بأنه لن يستفيد من ذلك، وهذا أمر شرعي يدل على فرضية المبادرة وفعل الخير والتعمير في الأرض حتى مع انتفاء المنافع، أي أن الحفاظ على الكون و الإعمار في الأرض مطلب شرعي مقصود لذاته.

هذه النصوص الشرعية التي قد يستغرب المتتبع لها من كثرتها، هي التي ولدت في العقل الإسلامي الربط العقدي بين الإنسان والكون الذي يحيا فيه، نتج عنه تصوّر سليم يدفع بني آدم لسبر أغوار هذا الكون الفسيح والسعي في مناكبه، تحصيلاً للخير بالطرق التي تحافظ عليه كونه من مخلوقات الله ومن نعمه علينا، بعكس الثقافات الأخرى التي نجدها مناقضة لهذا التصور، والتي ترى البيئة من منظور مادي بحت، لا يترأى فيه بعد روحي عقدي ذو شأن، واعتبر أحياناً وجوداً غير مغن في البحث عن الوجود الغيبي والتوصيل إليه، بل وتعتبره بعضها العائق دون ذلك.

وأغلب الثقافات القديمة تبنت فكرة الفصل بين روحية الإنسان ومادية البيئة، وأن الكون ليس إلا وسيلة مادية يسعى الإنسان للانتفاع بها بأكبر قدر ممكن؛ وهو ما قامت عليه المادية الحديثة التي جعلت الإنسان مدار الكون، وأحلت له كل شيء لتحقيق رغباته؛ وما هذه الأزمات البيئية إلا نتاج ذلك الاستغلال الأناني من الإنسان لمخدرات الكوكب، ورغبته الجامحة في التحكم فيه والاستيلاء التام عليه؛ وتصور الآخر للبيئة كان كذلك نتاج ثقافته حول بيئته والتي اكتسبها عبر الأجيال فوجد التوراة والإنجيل ينحيان منحى معاكساً تماماً لما جاء به القرآن، فالروح العامة في اليهودية والمسيحية لا تنحو منحى الاعتبار العقدي للبيئة كما جاء به القرآن بل إن فيها من الأقوال والمواقف ما يدل على عكس ذلك، ويستشهد النجار لهذه النظرية بما ورد في العهد القديم: "فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض، وتأسف في قلبه، فقال الرب: أمحو على وجه الأرض الإنسان الذي خلقته، الإنسان مع بهائم ودبابات وطيور السماء، لأنني حزنت أنني عملتهم"⁵.

وهذه الأقوال المحرفة الواردة في كتبهم المقدسة هي التي صنعت تلك الثقافة المشكلة لنظرتهم للطبيعة والبيئة والكون، نظرة لا تقدير فيها ولا استعظام للنعمة التي وهبها الله لهم، بل يرونها نقمة عليهم، ولذلك نسمع كثيراً بتلك العبارات القاسية كغضب الطبيعة، وغزو الفضاء، وقهر الطبيعة وامتلاك العالم، وما إلى ذلك من التعبيرات الموحية بالقسوة والأنانية، نتيجة النظرة الاستغلالية للإنسان على بيئته، وكذلك أشارت الثقافات اليونانية والغنوصية الشرقية القديمة بأن الرفعة للإنسان، وأن أصل المادة البيئية هو الخسنة والدونية في مقابل الموجودات الروحية السامية، وهذه المادة ما هي إلا سجن للإنسان الذي حل بهذا الجسد ونزل لهذه الأرض من عالم الملكوت الخفي؛ وهذا التصور الاستنقاصي للكون هو ما ولد في عصرنا ما تقوم عليه الفلسفة الاقتصادية الحديثة وبالأخص فيما يعرف بقانون الندرة، الذي يعتبر مناف لماهية وجود الإنسان على الأرض واستخلافه فيها، فلا يعقل أن يوجدنا المولى عليها ويأمرنا بعمارته، ثم لا يهيئ لنا الأسباب اللازمة لهذه المهمة.

أما الثقافة اليونانية المشهورة فقد نزعَت في البحث عن حقائق الغيب منزح التجاوز للمظاهر البيئية المحسوسة، إلى التعلل المجرد إذ لا ترى فيها غنى في البحث عن الغيب، باعتبارها لا تحمل دلالات حقيقة حوله، لأن الإله عندهم علاقته واهية بالكون سواء فيما يتعلق بتدبير أمره أو العلم بما يجري فيه،

فليس إذن للبيئة في الثقافة اليونانية بعد عقدي يذكر⁶؛ أما في الفلسفة الحديثة التي أرسى معالمها ديكرت، فيرى النجار أنها تقوم على التفكير الذاتي متمثلاً في كوجيتو ديكرت الشهير: "أنا أفكر إذن أنا موجود"⁷، فالمشاهد البيئية عندهم لا تعني شيئاً في معرفة الله، وهذا المنهج الديكرتي المستبعد لأي بعد عقدي للمشاهد البيئية هو الموجّه للفلسفة الحديثة كلها⁸.

أما الثقافة الإسلامية فهي متميزة وفريدة في نظرتها للكون، و تقديرها للوجود البيئي، بما تقرره النصوص الشرعية الإسلامية من قرآن وسنة من بعد عقدي يتراءى فيه معنى روحي، يستشعره الإنسان للوصول للعالم الغيبي معرفياً ووجدانياً، وهو ما سيكون له التأثير البالغ في سلوك الإنسان أثناء مباشرته لهذا الكون، ساعياً

للإعمار فيه محققاً لماهية وجوده وهي الخلافة والاستعمار في الأرض، وهذا ما يلاحظه كل دارس للتاريخ الإسلامي، فالخطاب القرآني الموجّه للثقافة الإسلامية شحذ همم أسلافنا للمضيّ قدماً في اكتشاف نواميس هذا الكون، وإعمار الأرض موطن الخلافة كما أمر المولى سبحانه، لا كما تفعل المدنية الهمجية الحديثة، ولا ما تبثه بعض الخطابات الإسلامية الداعية للزهد في الدنيا والترفع عن كل ما هو أرضي.

ولا يمكن فهم قواعد التحضر الإسلامي إلا بالوقوف على الصورة العقدية للعلاقة التي صورها الإسلام بين الإنسان والكون؛ فالإنسان هو عنصر كوني على مستوى الخلق والحركة لممارسة الحياة، والكون هو منبته ومجال حياته⁹؛ ولذلك فإن التعاليم الإسلامية بينت الصلة بين الكون والإنسان ومنزلته فيه أوضح بيان، خاصة ما تضافر في القرآن من عديد الآيات التي توجّه الله فيها بخطابات حول الكون ومقدراته ومخلوقاته التي سخرها عز وجل لنا كخلفاء له في أرضه، وقد قسم النجار صلة الإنسان بالكون إلى نقاط ثلاث:

1- الوحدة والتوافق بين الإنسان والكون:

إن التماثل الرهيب الموجود بين خلقة الإنسان وباقي المخلوقات الأخرى لتدلنا تلقائياً على وحدانية الخالق، والدلائل على ذلك مبنوثة في مخلوقات الله الكثيرة بدءاً من الذرة وانتهاء بالمجرة، وقد أفاض علماء التوحيد في بيان هذه الأمور وجعلها من الأدلة العقدية على الوحدانية، ويبين لنا القرآن الكريم هذا في عديد الآيات بأساليب مختلفة وعلى مستويات متعددة، مبرزاً أوجه التشابه ومظاهر الوحدة في المآتى والمصير والسيرورة، بحيث يتحصّل لنا من ذلك كله تصوّر أن الإنسان ما هو إلا عنصر من عناصر هذا الكون، ولو فضّل عليها وكّرّم من الذات الإلهية.

وقد قسم عبد المجيد النجار مظاهر هذه الوحدة والتوافق بين الإنسان والكون للنقاط الآتية:

أ- **التوافق الوجودي:** فالإنسان والكون ينتميان كلاهما إلى نفس الإطار الوجودي، وهو الموجود المخلوق في مقابل الوجود الخالق¹⁰، أي أنّهما من مخلوقات الله تعالى الدالة على وحدانيته بكل تفاصيلها المبنوثة فيها، لأنّ الوجود وجودان خالق وهو المولى عز وجل، ومخلوق وهو الكون بأكمله والإنسان عنصر من عناصره.

وهذا التوافق الوجودي قد قسمه النجار إلى بضع عناصر تبيننا منه وتفصيلاً لمعناه، فالتوافق الوجودي عنده يشمل:

التوافق في المآتى: فكل من الإنسان والكون ناشئ من العدم يقول تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: 2)، القرآن يوضح لنا أنّ الإنسان ما هو إلا عنصر من هذا الكون الذي حوله، تتجلى فيه جملة من المظاهر التي خلقها الله في انتظام وتناسق، ويوجد العديد من الآيات التي تشير إلى ذات المعنى

تصريحا أو تلميحا كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ (الروم:20)، وقوله تعالى في آية أخرى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ افْتَرَبَ أَجْلُهُمْ قَبَائِيٍّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف:185)، ويوجد العديد من الآيات الأخرى التي تتعاضد في معناها وتوضح لنا نفس المقصود.

فتناسق الكون الذي تنخرط فيه عناصره من أعلاها إلى أدناها تركيبيا وتناسبا وضعيا، لأكبر شاهد على هذه الوحدة¹¹، لأن وحدة الأسلوب في كتاب الله المنظور تدل على وحدة المنشئ، تماما كما تدل وحدة الأسلوب في كتاب الله المقروء على وحدانية القائل عز وجل، وتوافق الكتابيين ووحدهما لأكبر دليل على وحدة الخالق.

التوافق في المصير: وإذا كان الكون والإنسان كلاهما يتفقان في وحدة المنشئ، فلا بد أن يتفقا كذلك في وحدة المصير، وتكمن هذه الوحدة في الرجوع إلى الله تعالى، فكل الكون بكل مخلوقاته رجوعهم إلى الله في الأخير، واستدل النجار هنا بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (18)﴾ (المائدة)، والآية الأشهر في هذا المقام هو قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (26) وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (27)﴾ (الرحمن).

ب- التوافق التركيبي: يقول النجار: "وفيما بين هذا المبدأ وهذا المصير يشترك الإنسان والكون في عناصر التكوين، فليس الإنسان على ما يبدو من مفارقتة للجمادات إلا ناشئا مثلها من تراب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّنْ نَبَعْتُمْ فَاِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَن يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (الحج: 5)، وهو يشترك مع جميع الدواب في عنصر الخلق وهو الماء ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (النور: 45)¹².

فمن مظاهر التوافق التركيبي بين الإنسان والكون تكونهما من الماء والتراب، بالإضافة لخضوعهما جميعا لقهر القانون الإلهي، الذي يلهج بالخضوع له كل مفردات الوجود بلسان حالها، كما يصوره قوله تعالى: ﴿تَسْبِخُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء: 44)، ومن أمثلة ذلك الخضوع انتظام الموجودات الكونية جميعا بما فيها الإنسان في قانون الحركة والتغيير، الذي لا يملك مخلوق إلا الانخراط فيه، فالعالم كله من الذرة إلى المجرة في حركة دائبة وتغير مستمر، وهو المفضي إلى الهلاك العاجل أو الأجل، وهذا ما يذكرنا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (فاطر: 49).

وتنتهي هذه المعاني المصوّرة للتوافق بين الإنسان والكون إلى تقرير الاعتقاد بأن الإنسان ليس إلا جزءا كونيا يجري عليه ما يجري على كل المخلوقات، وليس بينهم من التناقض من شيء بل هم مشمولون بدورة التكامل الوجودي التي يعطي فيها كل عنصر ويأخذ بما يفضي إلى وضع قانون من التوازن والانسجام الكوني¹³.

وللمشتغلين بمسائل الإعجاز العلمي في القرآن شروح واسعة حول التوافق بين المخلوقات، ومنها التوافق التركيبي العجيب بين خلية الإنسان والكرة الأرضية، وبين الذرة والمجموعة الشمسية، والحركة المتشابهة للإلكترونات الذرة حول النواة، والكواكب حول الشمس مع حركة طواف المسلمين حول البيت العتيق، فكل ما في الكون تحكمه قوانين كثيرة الكل خاضع لها.

2- رفعة الإنسان:

وهذه ثاني نقطة عبر بها النجار عن الأساس العقدي لعلاقة الإنسان بالكون، ويقصد برفعة الإنسان أنه بالرغم من توافق الإنسان مع الكون من حيث النشأة والمصير والتركيب، إلا أن هذا لا يعني التساوي القيمي بين الطرفين، بل على العكس من ذلك جاءت العقيدة الإسلامية تقرر أن الإنسان متميز عن الكون في الميزان القيمي تميز رفعة واستعلاء، فيقول النجار موضحاً: "إن مظاهر الوحدة بين الإنسان والكون لا تنطوي على دلالة معيارية تؤدي إلى التساوي في القيم بينهما، بل هي مجرد دالة على الاشتراك في جزء من الحقيقة يبقى معها مجال كبير لتمايز الإنسان عن الكون تمايز رفعة واستعلاء¹⁴.

وهذه المعاني نجدها ماثورة في كتاب ربنا الكريم في عدة مواقع، فالله تعالى يقول: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: 70)، وقصة سيدنا آدم مع الملائكة وإبليس لأكبر دليل على تكريم الله تعالى للإنسان، فقد نالت الملائكة الرضا بتنفيذها لأمر المولى القاضي بالسجود لآدم، وإبليس اللعنة والطرده من رحمة الله بإعراضه عن هذا الأمر وتصديه له تكبرا واستعلاء منه على آدم.

ويكمن الاختلاف بين الكون والإنسان عند النجار في قطبين مهمين ألا وهما:
- القطبية التكوينية: فتكوين الإنسان وإن كان متحداً مع الكون في الجانب المادي فإنه يفضل به بضمه للروح مع المادة، فقد جمع في ذاته الصغيرة ما تفرق من العناصر في موجودات الكون الكثيرة.
- القطبية المعرفية: وهذا ما خص به الإنسان وحده من بين كل الكائنات، فقد تميز باستيعاب معرفي مهيب بوسائل الإدراكية حتى ينقل العالم الخارجي في صورته الكمية والكيفية إلى عالمه الداخلي وتحصل له بالتالي القوام¹⁵.

3- تسخير الكون للإنسان:

بالرغم من التوافق العجيب بين الإنسان والكون ووحدتهما في التكوين والتركيب، والكيفية والنظام السببي بل والمآل كذلك، إلا أن الله عز وجل جعل هذا الكون مسخراً للإنسان تمام التسخير، ودعاه للانتفاع به ومنع الإفساد فيه حتى يتسنى للغير كذلك الانتفاع، وهذه حقيقة عقدية ناتجة عن سابقتها وهي الاستعلاء البشري عن الكون، فالله هيأ هذا العالم ليكون مسخراً لاستقبال الإنسان وسخر موجوداته لخدمته تسخيراً، فحدد الأبعاد والقوانين والأحجام بما يتلاءم والمهمة التي وجد الإنسان من أجلها وهي الخلافة، وما يستجيب لقدرته من التعامل العمراني مع الطبيعة تعاملًا إيجابيًا فعالاً¹⁶، وهذا التسخير الكوني شمل عدة أمور جعلها الله كي تخدم الإنسان فيحقق بالتالي الغاية من وجوده، ويعزو النجار ذلك لأربعة أمور خلقها الله في الكون لهذا السبب وهي:

تسخير الوجود: فقد خلق الله الكون تماماً بما يتناسب مع الكيان الإنساني ابتداءً، وكأنما خلق أساساً لاستقباله وصنع لغاية وجوده، ويستدل بقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ (إبراهيم: 33) فلولا خلق الله لهذه المخلوقات العظيمة لاستحال الوجود البشري على الكوكب.

التسخير لاستمرار الحياة: فكما ذلّل الله تعالى قوانين الكون لاستقبال الإنسان فقد سخرها كذلك لاستمرار وحفظ الوجود الإنساني، واستدل بقوله تعالى: ﴿يُنَبِّئُكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالرِّيْثُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: 11)، فلولا خلق الله لما يقيم الإنسان به صلبه من ماء وغذاء ما استمر وجوده.

تسخير يحقق إمكانية تنقل الإنسان في أرجاء الكون الفسيحة: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا (19) لِّتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا﴾ (نوح: 20) فلو لم يتنقل الإنسان في البر والبحر لما استطاع أن يكون الخليفة في الأرض.

التسخير للاستيعاب المعرفي: فقد خلق الله الكون وجعل له قوانين ثابتة في التركيب والحركة تحكمه ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (المك: 3)، وهذا من أعظم دلائل التسخير الكونية فلو لم يكن في هذا الكون نواميس ثابتة وقوانين محكمة، لما استطاع العقل أن يرصدها ويدركها حتى يستطيع الإعمار والاستثمار مستندا إليها¹⁷، وهذا الاستيعاب المعرفي المتأتي بتسخير الكون بغيره لنظام ثابت هو الأساس في حياة الإنسان من حيث سعيه الخلافي، فالخلاقة لا تقوم في جانبها الروحي والمادي إلا بهذا الاستيعاب المعرفي الذي يمكن من معرفة الله وعمارة الأرض¹⁸، فخضوع الكون لجملة السنن الإلهية المبنوثة فيه، هو ما سهّل على الإنسان معرفة نواميسه، حتى يتسنى له التعامل معها والاستفادة من مدخرات الكون العظيمة المسخرة له، ولو انتفت هذه السنن لاختل ميزان مباشرة الكون، ولصعب على الإنسان التعامل معها حينها، ولكنه خلق الله أحسن كل شيء خلقه.

ثانياً: ارتفاق الكون والرفق به

بعد أن تتضح رؤية الإنسان للكون من حوله ويدرك علاقاته به، وكيف أنه سخر من أجله، وبعد أن يتحقق معان الوحدة مع الكون مع الرفعة التي خصه الله بها، إذ سخر الكون لأجله لا بد أن تكون لهذه الفكرة العقدية المغروسة في النفس آثاراً فعلية تدفع الإنسان لمباشرة هذا الكون، وهنا يأتي الأمر الشرعي الآخر في علاقة الإنسان بالكون، والذي أسماه النجار "الارتفاق الكوني" و يعدّ شرطاً أساسياً لهذه المباشرة التي تنتج تلقائياً إذا ما استوعب الإنسان حقيقة علاقته بالكون¹⁹.

1- مفهوم الارتفاق الكوني:

يشير لفظ الارتفاق في مدلوله اللغوي إلى معنيين أساسيين، وهذان المعنيان هما اللذان يحكمان علاقة الإنسان بالكون في التصور الإسلامي، وجرت عليه في الواقع مباشرة المسلمين للكون في بناء حضارتهم، أما أولهما فهو الرفق الذي هو اللطف بالشيء وهو ضد العنف، وأما الثاني فهو الانتفاع والاستعانة؛ وإلى هذين المعنيين تتراجع كثير من القواعد الجزئية في فقه التحضر الإسلامي في العلاقة بالكون، وقد جعل النجار عبارة "ارتفاق الكون" كترجمة عامة لفقه التحضر الإسلامي في التعامل الكوني، كون تحقيق التحضر الإسلامي مشروط بتحقيق الارتفاق الكوني والتفقه في أمر تحقيق الحضارة لا يكون إلا باستحضار معاني الارتفاق الكوني.

ونجد ذات المعنى حاضراً عند النجار في اصطلاح آخر أطلق عليه "ارتفاق البيئة" بحيث جعله عنواناً للتصور الإسلامي في خصوص السلوك العملي للتعامل البيئي، ذلك لأن مفهوم الارتفاق يجمع بين معنى النفع والرفق وهما العنصران الأساسيين في علاقة الإنسان ببيئته، يقول النجار موضحاً: "وإذا كانت تلك الصورة العملية للتعامل البيئي تنتظم من عناصر متعددة، فإنها تعود في معرض تعددها إلى

عنصرين أساسيين يتعلق الأول بمباشرة البيئة لاستنفاع مقدراتها الكيفية والكمية، ويتعلق الثاني بمباشرة البيئة برفق يكون فيه حفظ لها من الخلل وصيانة لها من الفساد²⁰.

وقد اختار النجار لفظ الارتفاق للتعبير عن مراده في تقريب وتوضيح التصور الإسلامي الصحيح حول الكون أو البيئة، استنادا إلى المعنى اللغوي لمادة الارتفاق بحيث يجمع معنى النفع ومعنى الرفق في آن واحد. وبالرجوع إلى معاجم اللغة نجد من معان الارتفاق: الانتفاع، وارتفق بالشيء: انتفع به²¹، وفي القاموس المحيط الرفق: ما استعين به واللفظ²²، وفي تاج العروس أورد لفظ ارتفق في مادة ر ف ق ارتفق: ترفق به والرفق: ما استعين به وحسن الانقياد لما يؤدي إلى الجميل والرفق اللطف ضد العنف²³، وعليه فقد وُفق النجار لاختيار لفظ من بطون المعاجم اللغوية يشير به تماما إلى المراد تبينه في علاقة الإنسان بالكون، تصحيا للمسار الحضاري واستنهاضا للعقيدة الكونية في الأنفس والعقول من خلال محوري الانتفاع والرفق.

2- محاور الارتفاق الكوني :

وتشمل محاور الارتفاق الكوني كما حددها النجار كلا من الرفق بالكون والاستنتفاع به.

أ- محور الرفق بالكون:

مفهوم الرفق بالكون عند النجار: ويقصد النجار بلفظ الرفق بالكون التعامل مع الكون تعاملًا صحيحًا يقوم على الحفاظ على مقدراته ونظمه و موجوداته والحيلولة دون إتلافه، وأن تكون مباشرته لهذه البيئة قائمة على الاحترام والإكرام وذلك بالحفاظ عليها في تراكيبها ونظمها التي أحكمت لنفع الإنسان وصيانتها عن أي تعرض للتحريف أو الإلتاف²⁴ وكذلك بالاستهلاك العقلاني، وبهذا يحمل الرفق بالكون دلالة المعاملة الحضارية الإنسانية الراقية إزاء مقدرات الكون، باستغلالها والاستثمار فيها، لكن بشكل معقول يحقق الغاية المنشودة لتحقيق التحضر دون إفراط ولا تفريط.

ولا يتحقق هذا المدلول إلا كنتيجة للنسق العقائدي لصلة الإنسان بالكون، فمن شأن الإيمان بوحدة الإنسان والكون أن ينشئ في النفس الشعور بالقرابة مع الكون والوفاق معه، وهو المناخ الضروري لانطلاق القدرات الإنسانية وإقبالها على الكون لتبأشره بالفعل والاستثمار.

ومن ثم يؤصل النجار لفقته الرفق بالكون تأصيلا عقديا من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، يشير النجار هنا إلى أمر غاية في الأهمية، فإذا كانت الخلافة وهي أساس الوجود الإنساني لا تتم إلا من خلال التصرف في هذا الكون بالرفق به، فسيصبح الرفق واجبا شرعيا لأنه شرط من شروط الاستخلاف، لأنه إذا آل الأمر إلى العبث بالإفساد فلن تتحقق مهمة الخلافة، ويعضد قوله باستدلال قرآني وهو قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ (204) وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (205)﴾ (البقرة)، فالله تعالى في هذه الآية جعل الإفساد الذي هو ضد الرفق من مظاهر التفارق لأن هذه الآيات من سورة البقرة نزلت تحكي عن صفات المنافقين في المدينة، وبالتالي فإن الرفق بالأرض من مظاهر وآثار الإيمان الحق، لأنه لا يعقل أن يجتمع الإيمان مع الإفساد في الأرض، وهذا تأصيل عقدي لفقته الرفق.

وأضاف إلى هذا التأصيل العقدي تأصيلا أخلاقيا لفقته الرفق، تمثل في التقرير الديني لأواصر القربى بين الإنسان والكون، كما سبق بيانه في نقطة الوحدة بين الكون والإنسان، فهذه العلاقة الودية المتصفة بالوحدة بين الطرفين لا بد أن تنتج سلوكا وديا من قبل الإنسان نحو الطبيعة، وذلك كان أسلوب النبي ﷺ التربوي في تحبيب البيئة لأتباعه²⁵، وتأسس بناء على هذين الأصلين العقدي والأخلاقي الفقه

الإسلامي في التعامل مع الكون بالرفق، ومنهما تشكلت أبعاده ومعانيه، فهو يعني التصرف الراقي من الإنسان إزاء الطبيعة في سعيه الحضاري، كما يعني الاستهلاك الواعي الرشيد في سبيل البناء الحضاري، وعليه يمكن شرح الرفق بالبيئة الكونية من خلال أمرين اثنين:

الرفق الصيائي: كما أسلفنا القول فإن من ثمار العقيدة الصحيحة الرفق بالأرض، وما خلق الله لنا عليها من مقدرات سخرت لنا، ومن علامات النفاق الإفساد فيها، وقد صور لنا القرآن ذلك تصويراً مغلظاً يوحي بخطورة الأمر وعظمته عند الله تعالى؛ لذا كان لزاماً على المسلم صيانة هذه المقدرات والحفاظ عليها.

وقد بنى الفقه الإسلامي في التحضر على مبدأ صارم في صيانة البيئة الكونية، والحفاظ عليها في عناصرها ونظامها كما قدرها الله تعالى، ومنع أي تصرف من شأنه أن يعود بالخلل على المسار الطبيعي لها، ويكون ذلك على ضربين:

- **صيانة للكون من التلف:** وهذه الصيانة تسعى لتحقيق التوازن البيئي، والله تعالى يقول في محكم التنزيل: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ (الحجر: 19)، فالبيئة أقيمت على التوازن الإلهي الذي خلقها الله عليه، لكن التدخل الإنساني غير العقلاني هو ما أفسده، ولم يعرف العالم خطورة ذلك إلا بعد أن اختل هذا التوازن وبدأت مظاهره للعيان، وبعدها فقط انتهت الأمم لضرورة حماية البيئة، وصارت اليوم جل الدول والمنظمات تعمل جاهدة على تحقيق التوازن البيئي والحفاظ على مدخراتها، بتسخير الجهود الكثيفة والأموال الطائلة.

لكن التعاليم الإسلامية من قبل قد غلظت النهي في شأن الإفساد و المفسدين، وشددت على ضرورة السعي الرشيد في الكون، وجاء فيها توجيهات بالمنع القاطع لأي تصرف من شأنه إتلاف التوازن البيئي، وتتصافر في ذلك الأدلة من القرآن والحديث، بل وحث على ذلك حتى في حالات الحرب كذلك وليس فقط في الحياة العادية، فقد سنّ رسول الله ﷺ قانوناً للتعامل مع البيئة إذا ما غزا أو بعث سرية، و سار على ذلك الخلفاء و المسلمين الأول من بعده، فليس هناك ما يبرر الإفساد في الأرض؛ ولا يخال هذا النهي إلا لغرض الصيانة البيئية من التلف القارض من جهة والحيلولة دون انقراضها بالظروف الخارجة عن الإنسان من جهة أخرى، وهذا كله مما قننته الشريعة الإسلامية لمنع إتلاف البيئة إتلافاً عبثياً²⁶.

- **الرفق بالصيانة من التلوث:** ولا يكون إهلاك البيئة فقط بانقراض مخلوقاتها، أو إتلاف عناصرها وحسب بل بتلويثها كذلك؛ فإن الإفساد فيها بإلقاء كل ما من شأنه تعطيل العناصر البيئية في ذاتها أو كيميائياتها عن أن تؤدي دورها النفعي، وباستقراء التوجيهات القرآنية والنبوية والتطبيقات العملية السابقة للحضارة الإسلامية في مختلف أطوارها يتبين لنا تركيز الفقه الإسلامي التحضري على مسألة محاربة التلوث، المسألة التي صارت تشغل الرأي العام والخاص حديثاً، ومن أهم ما يميز الدين الإسلامي أن شعائره لا تقوم إلا بشرط طهارة الجسم والثوب والمكان وقد أولى الفقه الإسلامي اهتماماً عظيماً بهذا الشأن، وفصل الفقهاء فيه تفصيلاً دقيقاً ولم يغفل حتى جزئية صغيرة، و المسلم لا يكون إلا طاهراً في ذاته وفي كسوته وفي المكان الذي يوجد به، بل وقد جعل الإسلام إمطة الأذى من الطريق من شعب الإيمان ولهذا عدّ النجار مسألة الحفاظ على البيئة مسألة عقديّة.

- **الرفق الاستهلاكي:** ومن ضروب الإفساد في الأرض الاستهلاك الغير عقلائي لمقدرات البيئة بحيث يفضي إلى إهلاكها وتعطيلها عن وظائفها، فالله تعالى خلق الكون بتوازن يضمن للإنسان العيش فيها وتحقيق وظيفته الخلافية توازناً اطرادياً بين حاجته وبين مستوى التطور الذي بلغه، وهذا ما يفضي إلى

التوازن البيئي؛ وبناء على هذا فإذا كانت مرافق الكون قد خلقت من أجله فإن المطلوب منه أن ينتفع بها، في حدود ما يلبي حاجاته الحقيقية في الانتفاع دون أن يتصرف إزاءها تصرفاً استهلاكياً يزيد عن حاجاته، فإذا هو مسرف فيها بما يفضي إلى إرهاقها والتعجيل بانضباطها وهذا من التعدي الكبير على البيئة²⁷، والإسلام أكثر ما يكره الإسراف والمُسرفين، فهذا التقنين الاستهلاكي لمقدرات البيئة يعد من صميم الفقه الإسلامي في التعامل مع نعم الله كلها المخلوقة لتلبية احتياجاتنا، وهو ما صار ينادي به أدعياء الحفاظ على البيئة ببرامج التنمية المستدامة والمشاريع الصديقة للبيئة.

ب- محور الانتفاع بالكون: يعتبر النجار الانتفاع بالكون ثاني معاني الارتفاق به، بحيث تكون العقيدة في الكون عند الإنسان المسلم إذا ما آمن بها إيماناً حقيقياً قوة دافعة نحو الانتفاع، وهذا النسق في الدافعية إلى الانتفاع بالكون هو الذي أحدث في نفوس المسلمين الأوائل ثورة في علاقتهم به، فإذا هم ينتقلون من البداوة إلى الحضارة الفاتحة للأممصار في ظرف زمني وجيز.

والمقصود عنده من عبارة ارتفاق الانتفاع هو السعي الإنساني الإرادي المكتسب الذي يبده في الانتفاع بالكون، فيما فوق السعي الفطري لحفظ الحياة، وذلك لإقامة التحضر والمضي فيه درجات تطول أو تقصر، ولكنها تتجاوز الاستجابة الفطرية لسدّ ضرورات البقاء²⁸، أي أنّ الارتفاق الذي يقصد النجار هو الانتفاع والاستفادة من الكون استفادة تحقق البناء الحضاري، وليس مجرد سدّ متطلبات الحياة من غذاء وماء ومأوى، وهذا الانتفاع لا يكون إلا بعد تحقق تلك الصورة العقديّة الإسلامية في الأنفس والعقول، والتي تشكل المحرك الدافع لهذا الانتفاع المرجوّ لتدوير حركة الإنتاج والإعمار في الأرض.

ويتم الانتفاع بالكون من خلال نوعين اثنين هما الانتفاع الروحي والانتفاع المادي، ويندرج تحت كل قسم منهما عدة أنواع أوردتها النجار في كتبه وهي كالتالي:

- **الانتفاع الروحي:** المقصود بالروح هو ما يقابل الجسم المادي في الإنسان، فالعنصر الروحي تعود إليه جملة من القوى والملكات، مثل العواطف والمشاعر والحواس الباطنية والمدارك العقلية، وكل ما يعود إلى هذه العناصر بخير يدخل ضمن الانتفاع الروحي، وذلك في مقابل الانتفاع المادي، مع التسليم بأن العلاقة بين الروح والجسد علاقة وثيقة مما يجعل الانتفاع الحاصل لأحدهما حاصلًا للثاني²⁹.

ومن ضمن أنواع الانتفاع الروحي:

● **الانتفاع المعرفي** لأن معرفة الحقيقة كمال روحاني، والكون هو المجلي الأكبر للمعرفة التي تنتفع الإنسان والتي يتوقف عليها نموّ حياته، وهو ما نجد الحثّ على استكشافه والتأمل فيه مبثوثاً في مواضع عديدة في القرآن الكريم؛ بل ويرقى التوجيه القرآني لمباشرة الكون بالانتفاع المعرفي إلى أن أصبح يمثل نظرية متكاملة في المعرفة، تقوم على اعتبار الواقع المادي للكون منفذاً ضرورياً للمعرفة، ويعتبر النجار الوقوف على الدلالة العقدية للكون انتفاعاً روحياً عظيماً، لأن الإنسان إذا ما امتدت روحه إلى البعد الغيبي من وراء المادة الكونية أشبعت بحسب طبيعتها بمعرفة ذلك الغيب، فيتحقق بذلك التوازن الإنساني في علاقته بالكون³⁰.

● **الانتفاع الجمالي:** ويتمثل في التوجيه القرآني للانتفاع بجمال الكون، فكما وُجه الإنسان للانتفاع المعرفي -كما أسلفنا- وأمر بترقية ملكاته العقلية من خلال المعرفة، وُجه كذلك للانتفاع الجمالي بالكون، من خلال تغذية ملكة الإحساس الذوق الراقى والإحساس بالجمال، ويتم ذلك بالتأمل في الكون والتمتع بزِينته؛ وهذا التوجيه القرآني إلى السلوك في البيئة سلوكاً يستنفع آيات الجمال فيها، يقترن على نفس الصعيد بذلك السلوك الذي يستنفع آيات الله المادية، فكأنما وجوب السعي للاستمتاع بالكون يشمل

أيضا الاستنفاع الجمالي³¹، ولعل ما يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: 32).

- **الانتفاع المادي بالكون:** إذا كان الانتفاع الروحي بالكون هو الإطار المنظم للتحضر، فإن الانتفاع المادي هو الشرط المحرك له، والمقصود به هو استثمار ما في الكون بمظاهره المختلفة، من مرافق عنصرية وكيفية وتوجيهها لما فيه مصلحة الإنسان، وكل ما من شأنه أن يبسر له الحياة، وليس السعي في الكون لاستثماره أمرا نافلة بل هو واجب ديني، يندرج ضمن مهمة الإنسان الخلاقية، لأن الخلافة لا تتحقق إلا بالتعمير المادي الذي يقضي باستثمار مرافق الكون، وهو ما بينه قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (الملك: 15).

وإذا ثبت في مبادئ التحضر الإسلامي وجوب الإقبال على الكون لتحقيق الانتفاع المادي، فإنه قد وضع لذلك قواعد من شأنها أن تحافظ عليه بالكيفية التي يحقق بها غرضه³²، ومن هذه القواعد التي سنّها فقه التحضر أنه وضع لذلك تأطيرا عقديا، وذلك بأن تدرج كل المساعي في الانتفاع بالكون ضمن إطار عقدي؛ وكذلك قاعدة تقنين الانتفاع، والمقصود به ممارسة الانتفاع المادي من خلال القوانين التي بني عليها في طبيعته المادية، فالكون كله مركب على قوانين ثابتة، ولا تكون تلك المعالجة مثمرة إلا إذا كانت معالجة من خلال القوانين التي بنيت عليها في مادتها وكيفيتها، وهذا التقنين في الاستنفاع البيئي الذي وجهت إليه التعاليم الإسلامية، يفضي من جهة إلى الحصول على المنافع البيئية ببسر، ويفضي من جهة أخرى إلى الحفاظ على البيئة من حيث نظامها وتوازنها³³؛ فإذا ما أُطرت عملية مباشرة الإنسان للبيئة والكون من حوله تأطيرا عقديا، بحيث يتشكل له في وعيه وإدراكه ومن ثم عمله يقين بأن هذه العملية تتم عن عقيدة تبين طبيعة علاقته بكونه، وأن استنفاعه بالأرض التي هو عليها عبادة ككل العبادات التي أمر بها، ووجه توجيهها إليها لكيفية القيام بها، حيث وضعت قوانين لهذا الاستنفاع حتى لا يكون عشوائيا مضرا ومخلا بتوازنها، ونظمت داخل أطر معينة وسنن ثابتة لا بد للإنسان من استكشافها والتقيّد بها، حينها فقط يُحصّل الانتفاع التام من بيئته، والمقرون بفقّه الارتفاق الذي يضمن للكون توازنه، ويورث الأرض وما فيها للأجيال القادمة سليمة غنية بما أودعه الله فيها من خيرات تكفي كل البشر.

الخاتمة: وحاصل الكلام بعد هذا المقال نلخصه في الآتي:

النتائج: بعد هذا الطرح الملخّص لأفكار النجار فيما يخص سؤال الارتفاق الكوني والبيئي من

المنظور العقدي، نتوصل إلى النتائج التالية:

- 1- تتميز العلاقة بين الإنسان والكون بالوحدة والتوافق، ولكن برفعة خصّ بها الإنسان وحده لأنه المكلف بمهمة الخلافة.
- 2- سخر الله الكون للإنسان وأمره بمباشرته وفق ما تمليه عليه العقيدة الإسلامية وفقه التحضر الإسلامي.
- 3- ارتفاق الكون والبيئة يعني مباشرتهما بالاستنفاع والرفق في آن واحد.
- 4- الرفق بالكون يكون من خلال صيانته من التلف والتلوث واستهلاكه استهلاكاً مرشداً.
- 5- يتم الاستنفاع بالكون روحياً كما ينتفع به مادياً.
- 6- إن للفكرة العقدية دافعية قوية للانتفاع بالكون وحسن مباشرته وفق مقتضى العقيدة الإسلامية.
- 7- التصور العقدي الإسلامي كوّن في الضمير المسلم قواعد للتعامل مع الكون، تقوم على الرفق وكذا الاستنفاع المقتن.

التوصيات: أما عن آفاق هذا البحث التي أراها والتوصيات التي بدت لي في ختام هذه الورقات البحثية فهي:

- 1- لا بد أن تكون هناك مستقبلا دراسات علمية رصينة تهتم بالمجال البيئي، ويقوم بها مختصون في علم البيئة مع مفكرين إسلاميين، بحيث يقدمون للعالم المنهجية الإسلامية المستقاة من الوحيين قرآنا وسنة في التعامل مع البيئة استنفاعا وارتقاها بها.
- 2- تشكيل هيئات إسلامية تعمل في المجال البيئي، حتى تنتشر رسالة الإسلام الراقية في الحفاظ على كوكب الأرض، الذي بات يعاني من الاستغلال المادي العشوائي له، وحتى تعلم الجميع قواعد التعامل مع الكون من خلال فقه التحضر الإسلامي، الذي يوجه الإنسان للانتفاع بما وهبه الله وسخر له في هذا الكون الفسيح، مع تقنين هذا الانتفاع واشتراط الرفق فيه.
- 3- لا بد من إدراج مبحث ارتفاق البيئة ضمن الدراسات التجديدية في علم العقيدة، امتثالاً لما ورد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

الهوامش:

- 1- النجار، عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية - فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999، ص 127.
- 2- النجار، عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية - فقه التحضر، ص 126.
- 3- أخرجه مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، 35/57.
- 4- أخرجه الألباني، السلسلة الصحيحة، صحيح على شرط مسلم، ص 9.
- 5- العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح 6، 6-7.
- 6- النجار، عبد المجيد، قضايا البيئة من منظور إسلامي، مركز الدراسات والبحوث العلمية، قطر، 1999، ص 104.
- 7- روني ديكرات، مقال عن المنهج، ترجمة محمد محمود الخضري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1968، ص 149.
- 8- النجار، عبد المجيد، قضايا البيئة من منظور إسلامي، ص 105.
- 9- النجار، عبد المجيد، قضايا البيئة من منظور إسلامي، ص 105.
- 10- النجار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، دار الغرب الإسلامي، 1987، ص 57.
- 11- النجار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص 46.
- 12- النجار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص 46.
- 13- النجار، عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية - فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999، ص 128.
- 14- النجار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، دار الغرب الإسلامي، 1987، ص 56.
- 15- النجار، عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية - فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999، ص 130.
- 16- النجار، عبد المجيد، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ص 58.
- 17- المصدر نفسه، ص 58.
- 18- النجار، عبد المجيد، قيمة الإنسان، دار الزيتونة للنشر، الرباط، المملكة المغربية، 1996، ص 79.
- 19- النجار، عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية - فقه التحضر، ص 127.
- 20- النجار، عبد المجيد، قضايا البيئة من منظور إسلامي، مركز الدراسات والبحوث العلمية، قطر، 1999، ص 218.
- 21- الركيبي، بطل، النظم المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المهذب، المكتبة الشاملة، ص 273.
- 22- أبادي، الفيروز، القاموس المحيط، المكتبة الشاملة، ص 887.

- ²³ - الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، المكتبة الشاملة، ص 346.
- ²⁴ - شلبي، هجيرة، فلسفة التحضر عند عبد المجيد النجار، جامعة الأمير عبد القادر، أطروحة دكتوراه، 2017-2018، ص 116.
- ²⁵ - النجار، عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية - فقه التحضر الإسلامي-، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999، ص 157.
- ²⁶ - النجار، عبد المجيد، قضايا البيئة من منظور إسلامي، مركز الدراسات والبحوث العلمية، قطر، 1999، ص 267.
- ²⁷ - النجار، عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية - فقه التحضر-، ص 165.
- ²⁸ - النجار، عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية - فقه التحضر-، ص 132.
- ²⁹ - شلبي، جامعة الأمير عبد القادر، أطروحة دكتوراه، 2017-2018، ص 110.
- ³⁰ - النجار، عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية - فقه التحضر-، ص 144.
- ³¹ - النجار، عبد المجيد، قضايا البيئة من منظور إسلامي، مركز الدراسات والبحوث العلمية، قطر، 1999، ص 229.
- ³² - النجار، عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية - فقه التحضر-، ص 151.
- ³³ - النجار، عبد المجيد، قضايا البيئة من منظور إسلامي، مركز الدراسات والبحوث العلمية، قطر، 1999، ص 249.

تحديات الخطاب الديني المعاصر: دراسة في ظاهرتي الإلحاد والتكفير
(خطط المواجهة وسبل العلاج)

The Challenges of Contemporary Religious Discourse: A Study of the
Phenomena of Atheism and Excommunication
(Apprehension Plans and Treatment Methods)

د/ علي بن العجمي العشي¹

Ali Ben Al-Ajmi EUCHI

كلية الشريعة - جامعة قطر

aeuchi@qu.edu.qa

د/ سعاد الرياحي

Souad RIAHI

جامعة الزيتونة بتونس

Riahi580@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2024/01/04 تاريخ القبول: 2024/06/29

الملخص:

أهداف البحث: تهدف هذه الدراسة إلى بيان المقصود "بمعضلات الخطاب الديني المعاصر" وتبحث في دوافعها وأسبابها ومسبباتها من خلال عرض أهم هذه التحديات المعاصرة المتمثلة في "ظاهرتي الإلحاد والتكفير" للنظر والتحليل والنقد.

المنهجية: اعتمدنا على المنهج الاستقرائي من خلال استقراء النصوص، والوصفي والتحليلي النقدي، أو بعبارة أخرى المنهج التكاملي، للوعي بأهم كبوات الخطاب الديني في تناوله لظاهرتي الإلحاد والتكفير.

أهم نتائج البحث:

- التعرف على واقع الخطاب الديني الإسلامي وتحدياته التي تُشكلُ مُعضلة ومأزقاً منهجياً لتجديده، ومن أهمها ظاهرتي الإلحاد والتكفير لما لهما من علاقة جدلية مُزدوجة تُشكلُ ثقلًا كبيراً على الفكر الإسلامي من ناحية فهمه وتقبله والدعوة له وتطويره.

- إنَّ مُواكبة هذه التحديات والتصدي لها رهين بعملية تجديد الخطاب الديني ومدى تأقلمه وملاءمته للواقع، واستجابته لرهانات عصره، وانفتاح آفاقه، وتطور آلياته وأساليبه في التعبير عن موضوعاته، وإيجاد الحلول لها.

أصالة البحث: البحث أصيل في بابه، وهو دراسة جادة في محاولة تفكيك ظاهرتين تشكلان تحدياً كبيراً أمام الخطاب الديني المعاصر، مع السعي لاجتراح الحلول الممكنة من خلال خطة يمكن انتهاجها لمعالجة هاتين الظاهرتين.

الكلمات المفتاحية: الإسلام؛ التحديات؛ الخطاب الديني؛ الإلحاد؛ التكفير.

¹ - المرسل المؤلف.

Abstract:

This paper investigates “the dilemmas of contemporary religious discourse”, their motivations, causes, and consequences through the key contemporary challenges represented in “the phenomena of atheism and excommunication (takfir)”.

The inductive, descriptive and critical analytical approaches will be implemented in order to identify the most important setbacks of religious discourse in dealing with these phenomena. This paper identifies the status of Islamic religious discourse and the challenges that constitute a dilemma and a methodological impasse for its renewal, mainly the phenomena of atheism and excommunication. That is imputable to their dual dialectical relationship that constitutes a great weight on Islamic thought, impacting its understanding, acceptance and development.

Keeping up with these challenges and confronting them depends on the process of renewing religious discourse and the extent of its adaptation and suitability to reality, its response to the challenges of its time, the openness of its horizons, and the development of its mechanisms and methods for expressing its topics and finding solutions for them. This paper is a serious attempt to dismantle two phenomena that pose a major challenge to contemporary religious discourse, while seeking to propose possible solutions through a clear plan that can be followed in addressing them.

Keywords: Islam; Challenges; Religious Discourse; Atheism; Takfir.

مقدمة:

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

الإطار العام للبحث:

جاء الإسلام رسالة عالمية لهداية الناس وتخليصهم من التريفة الفاسدة، وإخراجهم من الظلمات إلى النور، ومن طريق الانحراف إلى سبيل الرشاد، الذي يعدّ سبيل الكمال والهدى والحق، ومن اتبع غيره سبيلاً ضلّ وباء بخسرانٍ كبير، ولقد أسهم الخطاب الديني في إظهار هذا السبيل من خلال الدعوة والإرشاد والتصحيح على مرّ الأزمان، ليحفظ بذلك للدين نقاءه وديمومته، ويواكب التحديات المستجدة من خلال اتباع منهجي الاستقرار والاستنباط لنصوص الوحي وتأويلها تأويلاً يتوافق ومقتضيات الواقع.

ولكن يلحظ المتأمل في المجتمع الإسلامي تصدّعاً في مستوى خطابه الديني، بسبب غياب المنهج وتذبذب ضوابطه، وتشتت موضوعاته ومواقفه، في ظلّ تنامي تيارات وإيديولوجيات مناهضة لمجهوداته. وهو ما شكّل مأزقاً عويصاً في بنية الخطاب الديني المعاصر وفي مواكبة التحديات الفكرية والدينية الراهنة التي ألقت بظلالها على المجتمعات المسلمة.

كذلك يواجه الخطاب الإسلامي المعاصر تحديات مستجدة تحتمّ عليه إعادة النظر في أساليبه ومقاصد خطابه ليعالج بذلك نوازل الواقع ويحافظ على صورة الدين الإسلامي الحنيف، ولعل من أبرز تحدياته اليوم ظاهرتي الإلحاد والتكفير، إذ ثمة علاقة جدلية تجمعهما وتزيد من صعوبة معالجتهما في ظلّ واقع مأزوم تفتك به العديد من الآفات العقديّة التي تُعمق غربة العبد عن ربّه وعن دينه وتجعله فريسة سهلة أمامها، الأمر الذي يلزم معه مراجعة أساليبه وآلياته لتناول مثل هذه المسائل وتحصين الفرد المسلم من خلال خطاب يجيب عن تساؤلاته، ويعينه على الانخراط في واقعه المستجد.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على أهم ظاهرتين تشكلان تحدياً راهناً للخطاب الإسلامي المعاصر وهما ظاهرتا الإلحاد والتكفير، وبيان حساسية هذه الإشكالية لما لهما من علاقة مزدوجة تُحتم على المنشغلين بالخطاب الديني ضرورة تناول كلّ مسألة منهما بعناية خاصة حتى لا يفضي الإلحاد إلى التكفير، ولا يؤدي هذا الأخير إلى الإلحاد وعندها نجد أنفسنا أمام مضاعفات تزيد المشكلة الأساسية سلبية وتعمق من مضاعفاتها.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية هذا البحث في هذه النقاط:

1. التنصيص على ضرورة مراجعة الخطاب الإسلامي لأساليبه وطريقة تناوله للمسائل المستجدة والحساسة التي قد تفضي إلى الخروج من الملة الإسلامية، ونبذ الدين، والانحراف عن جادة الطريق المُستقيم.
2. التأسيس لرؤية استباقية تُحصن الأفراد من هذه الآفات وتنتشلهم من واقع التغريب وطمس الهوية الحضارية.
3. ضرورة العمل على تجديد منهج الخطاب الديني وآلياته في معالجة المستجدات واقتراح مقاربات لعلاج ظاهرتي التكفير والإلحاد في ضوء خطاب وسطي ومتجدد وفق متغيرات العصر.

إشكالية البحث:

إذا كان الخطاب الديني قد مثّل طريق الدعوة والإرشاد والإصلاح في الإسلام، فإننا اليوم في أمس الحاجة إليه أمام التحديات الجديدة المغايرة لما عرفه الخطاب الإسلامي منذ البعثة وإلى يومنا هذا، فما تحديات الخطاب الديني؟ وهل يمكن عدّ ظاهرتي الإلحاد والتكفير من أبرز تحدياته الراهنة؟ وهل يقتصر الأمر على تجديد الخطاب الديني فحسب أم أنّ الأمر يتعدى ذلك إلى وضع خطة وقاية ومعالجة لحلّ مثل هذه الظواهر؟ تعالج هذه الدراسة إشكالية تحديات الخطاب الديني من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما مقومات الخطاب الديني المعاصر؟
- هل يرتقي هذا الخطاب لحلّ المشكلات المعاصرة والمستجدة أم يحتاج إلى التجديد والواقعية (التنزيل من الميتافيزيقي إلى الفيزيقي)؟
- كيف تناول الخطاب الديني مسألتَي الإلحاد والتكفير؟
- كيف نقيّم جهوده في ظل التحولات التي تشهدها بنية المجتمع المسلم؟
- ما أهم الحلول لمعالجة هاتين الظاهرتين في ظل مجتمع شبابي عاطفي واندفاعي؟

منهج البحث:

اعتمدنا في هذا البحث على كلّ من المنهج الاستقرائي والتحليلي من خلال التعريف بالخطاب الديني ووصف واقعه وتحليله، والتعريف بمصطلحي الإلحاد والتكفير وذكر أنواعهما، وبحث نوع العلاقة بين هاتين الظاهرتين من خلال اتباع المنهج التحليلي، وعرض أهم ملامحهما ومحاولة تحليلها ومعالجتها قصد الدّفع بمنهج الخطاب الديني المعاصر لمراجعة أدواته ووسائله، وتناول النوازل الفكرية الدينية والاجتماعية بروح جدية وتجديدية في الآن ذاته.

خطة البحث:

يأتي هذا البحث في ثلاثة مباحث يُكْمَلُ بعضها بعضاً مع مقدمة تُؤطر المسألة، وخاتمة تحتوي على أهم النتائج وأبرز التوصيات.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي للمصطلحات

المطلب الأول: الخطاب الديني وواقعه

"الخطاب الديني" هو مركب نعني مُكوّن من نعتٍ ومنعوتٍ حيث نُعت الخطاب بكونه دينياً، والخطاب في اللغة هو مصدرٌ من خاطب يُخاطبُ خطاباً، ومُخاطبةٌ وهو يعني الكلام بين اثنين، والخطاب هو مُراجعة الكلام¹.

والذي نقصده هنا "بالخطاب الديني" اصطلاحاً هو الخطاب الذي يستند لمرجعية إسلامية من المصادر التأسيسية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة المُطهرة، و سائر المصادر الإسلامية الأخرى سواءً أكان مُنتج الخطاب جماعة إسلامية، أم مؤسسة دعوية رسمية أو أهلية، أم أفراداً مُتفرقين جمعهم الاستناد إلى الدين وأصوله مرجعية لرؤاهم وأطروحاتهم، ولإدارة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي يحيونها أو للتفاعل مع دوائر الهويات القطرية أو الأممية أو دوائر الحركة الوظيفية التي يرتبطون بها ويتعاطون معها².

ولذا فهو عبارة عن الأفكار والمعتقدات التي تتسم وتتصف بأهميتها الاجتماعية التي تتبع من ارتباطها بدين سماوي، ومن تأثيرها في إيجاد تصور ناتج عن مُتلقي هذا الخطاب من المؤمنين بهذا الدين عن العالم الذي يعيشون فيه، ومن ثم فهو يُحدد كيفية تصرفاتهم وتعاملهم إزاءه³.

وهنا يُمكن القول إنّ هذا الخطاب الديني مُنبثق من الإسلام (قرآناً وسنةً) إلا أنه لا يُمثل خطاب الإسلام ممثلاً بنصوص الوحي، وإنما هو خطاب (الإسلاميين) في التعبير وقراءة الرسالة التي يُوجهونها للآخرين في شأنٍ من الشؤون. وهو ما يعني أنّ الخطاب الإسلامي في أصوله وأُسسه ومصادره لا يتغير، وإنما الذي يتغير فيه هو القراءات له وأسلوب طرحه على المُتلقيين⁴.

وهنا يُمكن أن نُشير إلى أنّ مُصطلح الخطاب الديني من التعبيرات الحديثة في مجال العلوم الاجتماعية عامةً واللغويات الاجتماعية خاصة، وأشار بعض الباحثين إلى كونه مُصطلحاً جديداً ذاع في العصر الحديث عند شيوع الرؤى التجديدية في الفكر الإسلامي وانتشارها، ولذا ليس له مرجعية شرعية في الإسلام كباقي المُصطلحات الأخرى مثل: "الخلافة"، "الإمامة"، "الخراج"، "الخ"، وعلى هذا الأساس نجدُ بعض المُحاولات لضبط معناه من قبل بعض المُفكرين والباحثين والدعاة كلُّ بحسب اختصاصه ومن منطلق معارفه ومجال بحثه وفهمه، فتباينت بذلك معاني هذا المُصطلح وتنوعت، وتلبست مقاصده بايديولوجيات واتجاهات أُلقت بظلالها على دلالاته، وابتعدت به عن المفهوم العلمي الدقيق⁵، الذي يعني قراءات ومراجعات النصوص الدينية على شكل خطاب مُوجه لعامة الناس يستند إلى فقه الواقع وإيجاد أجوبة لنوازله خدمةً للدين وللناس وفق ضوابط منهجية تُقيّد انحرافه عن مقصد الشارع⁶، ولكن ما واقع الخطاب الديني المُعاصر؟ وما أبرز سماته؟

إنّ المُتأمل في الفكر الإسلامي المُعاصر يمكنه ملاحظة بعض اتجاهات الحدة في الخطاب الديني، ووقوعه في عدّة إشكالات من بينها النمطية والجمود والتعصب، ويمكن القول إنّ الخطاب الديني المُعاصر يُمكنه تصحيح هذه الصورة السلبية وهو ليس بعاجز عن ذلك، إنّما هناك نوع من الطاقة المشحونة بالصراع والضعف وتمزق المجتمعات الإسلامية هو الذي أسهم في تشويه هذا الخطاب وعمل على تعطيل أهدافه، وإرهاص رهاناته وجهوده الإحيائية والتجديدية، ولذا يمكن الإشارة إلى أربعة عوامل مؤثرة مباشرة في فاعلية الخطاب الديني الإسلامي المُعاصر وتتلخص كما حددها أحد الباحثين في:

أولاً: الضعف العام للخطاب الديني، إذ إن مضمونه هتس لطغيان الجهل الديني، أو ما يصطلح عليه بالأمية الدينية، في حين أن جلّ تحديات الخطاب الديني الإسلامي تشترط المعرفة والعلم والقدرة على الاجتهاد والتجديد القائم على متغيرات العصر المعرفية والعلمية.

ثانياً: ارتجالية الخطاب الديني تزيد من هوانه وضعفه لمواجهة تحديات العصر، إذ إن الارتجال والعفوية في تناول المسائل المعاصرة، دون إخضاعها للدراسة والتدقيق المتخصص، والاعتماد على الاجتهاد الفردي وعدم التشاور شكل مأزقاً آخر للخطاب الديني.

ثالثاً: هناك نوع من الجمود الفكري وضيق الأفق ومحدودية الرؤية الاستشرافية للخطاب الديني المعاصر، وهذا عائد لقصور الاجتهاد الديني في المسائل اللحظية دون التطلع إلى تداعياتها في المستقبل، ولذا يمكن اعتبار جهود الخطاب الديني المعاصر عبارة عن ردود فعل لا ترقى لمعالجة المسائل المستجدة.

رابعاً: انعكاس التجاذبات والخلافات المذهبية الفكرية والعقدية والسياسية على نمط الخطاب الديني، وهو ما يجعله خطاباً مُشتتاً، ومُعارضاً، متعدد الرؤى (بمعناه السلبي)، ومفتقداً للترابط والانسجام والتوافق للصالح الديني المجتمعي⁷.

والمأمل في واقعنا اليوم يمكنه أن يلاحظ ما لحق شبابنا من ضياع وتمييع وخروج عن الطريق المستقيم في مراحل كثيرة، كما أنهم حملوا الأمة فوق حملها أعباءهم، وذلك بما وقعوا فيه من فحاح وضعت لهم، وأخطاء كبيرة وقعوا فيها، وفتن مظلمة سقطوا فيها وهو ما ترك آثاراً سلبية عليهم وعلى الدعوة وعلى أمتهم، وربما يعود ما لحق هؤلاء الشباب من فتنة وتظليل إلى قصور الجهود الدعوية وندرة العلماء الراسخين وغياب الجانب التوعوي والتربوي المحيط بتنشئتهم واحتوائهم⁸، الأمر الذي انتهى ببروز عدة ظواهر فكرية ودينية نذكر منها اثنين: **أولاً:** يظهر من خلال ظاهرة الإلحاد والثاني: الغلو وقد يظهر ذلك من خلال نموذج التكفير، فما المقصود بالإلحاد وما أبرز أنواعه؟

المطلب الثاني: مفهوم الإلحاد وأنواعه

الإلحاد في اللغة هو من لحد وأحد بمعنى مال، وعدل ومارى وجادل، وفي الحرم ترك القصد فيما أمر به، وأشرك بالله أو ظلم، ولحد الرجل في الدين، وأحد إحداداً بمعنى طعن وشك في الدين ويقال لحد وأحد في الدين أي حاد عنه⁹، ولذا يمكن القول إن الإلحاد لغةً يعني الميل عن القصد والغدول عن الشيء، وقد وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع¹⁰، وتضمنت معنى الغدول والميل والتكذيب والذنب. أما في الاصطلاح فقد جاء في القاموس الفلسفي أنه: "مذهب من يُنكرون الألوهية، والمُلحد غير مؤله، وهذا معنى شائع في تاريخ الفكر الإنساني"¹¹، واشتقت التسمية من الكلمة الإغريقية **Athios** التي تعني بدون إله أو لا إله¹²، ولذا فإن الإلحاد يعني عدم الاعتقاد بوجود إله، وهو مناقض لفكرة الإيمان بالله والألوهية¹³.

وقد تبلور مصطلح الإلحاد عقب انتشار الفكر الحرّ ونشأة الشكوكية العلمية وتنامي نشاط التيارات الفكرية الناقدة للأديان، ولذا فإنّ من ذهبوا إلى عدم الاعتقاد بوجود إله أطلقوا على أنفسهم لقب "ملحد" خلال عصر التنوير توافقاً مع النهضة العلمية نهاية القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر حيث ضعفت الكنيسة وتعالّت أصوات تنادي بوفاة الدين والخالق، وتزامنت هذه الأفكار مع أبحاث داروين المناقضة لنظرية نشوء الكون كما جاءت في الكتاب المقدس، وهكذا أخذت أفكار هؤلاء المتنورين منحى النفور من الدين والتشكيك في وجود الخالق لتناقض العقل مع تعاليم الكنيسة¹⁴.

كذلك شهدت الثورة الفرنسية أول حركة سياسية كبرى في التاريخ مُدافعة عن سيادة العقل، وقد رافق هذه الحركة تيار من الإلحاد لم يسبق له مثيل¹⁵، ولكن ما أهم أنواعه؟

يمكن أن نحدد للإلحاد ثلاثة أشكال أو أنواع وهي:

أولاً: الإلحاد الكلي أو المطلق الذي يرى عدم وجود خالق وإله للإيمان به.
ثانياً: اللادريّة وهم الذين يقولون لا ندري هل يوجد خالق أم لا؟¹⁶ وهي رؤية مبنية على التشكك في وجود خالق للكون. وهناك من يرى أنّ الإلحاد له ضروب مختلفة يمكن تصنيفها حسب طبيعة الحجج التي يتبناها المُلحد، ولذا قد نجد أنواع الإلحاد حسب القوّة والضعف، ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: إلحاد قوي، وإلحاد جزئي وإلحاد إنكاري، أو يمكن تحديده أنواعه حسب زمنه، وهو أيضاً يأتي في ثلاثة ضروب، وهي الإلحاد القديم، والإلحاد المادي الحديث، والإلحاد الجديد.

وهناك تقسيم آخر مبني على ارتباط الإلحاد بالشهوات، وقد حصره أحد الباحثين في سبعة أشكال وهي إلحاد الترف (أو الشهوات) وسببه البحث عن الملذات واتباع الأهواء، وقد يتشابه مع الإلحاد البراغماتي القائم على المنفعة، وهناك نوع آخر هو إلحاد الهاربين من الدين، وهناك كذلك إلحاد لامبالي، وإلحاد كاذب أو رافض لفكرة وجود الله، وهناك إلحاد خائف من تدخل الله في حياته، وإلحاد أدبي مبني على أفكار بعض الأدباء للتهرب من القيم الأخلاقية بناء على مبدأ الحرية العقلية والفعلية، وهناك الإلحاد الشيوعي*، والإلحاد الارتزاقى وهم طائفة من الملاحدة الذين يرون الكفر والإلحاد مطية لأهداف دنيوية.

وهناك أيضاً تصنيف آخر مبني على الشبهات وهو متعدد الأنواع وهي الإلحاد الضمني، والإلحاد الصريح، والإلحاد الإنساني، والعلمي، والدارويني، والفلسفي، والأنثروبولوجي، والاجتماعي، والمتسامح، والمتعصب، والإلحاد المناصر لله، والإلحاد المعادي لله، والإلحاد الباحث عن اليقين.

وهناك من صنّف أنواع الإلحاد وفق البعد النفسي فقرر للإلحاد سبعة أنواع وهي الإلحاد العاطفي القائم على الانفعالية كما يسمى إلحاد الأزيمة أو إلحاد اليأس، وإلحاد النديّة حيث يجعل المُلحد نفسه نداً للإله، والإلحاد المتكبر وفيه نوع من التعالي على الكون والخالق وكل شيء، والإلحاد العابر، والإلحاد الكيدي (الانتقامي)، والإلحاد الاستعراضى، والإلحاد النسوي ذلك أنّ ظلم المجتمع وقسوته عمل على توليد شعور بالمظلومية دفع العديد من النساء إلى كسر كل القيود ومن بينها قيود الدين والتدين والاعتقاد¹⁷.

المطلب الثالث: مفهوم التكفير وأنواعه

الكُفر في اللغة بمعنى الستر والتغطية، ومنه قيل لليل كافر لأنّه ستر بظلمته كل شيء وغطاه. ويقال للمزارع "كافراً" لأنّه يغطي البذر بالتراب، ومنه سُمّي الكُفر الذي هو ضدّ الإيمان، ولأنّ في كُفره تغطية للحق بالجحود والنكران لنعم الله تعالى، وقيل سُمّي الكافر كافراً لأنّه قد غطى قلبه بالكُفر¹⁸ والتكفير مصدر للكفر. وفي الاصطلاح الكفر هو جحود الوجدانية أو الشريعة أو النبوة¹⁹ أمّا التكفير فهو: "حُكم شرعي سببه جُحود الربوبية والرسالة، أو قول أو فعل حكّم الشارع بأنّه كُفر، وإن لم يكن صاحبه جاحداً²⁰." فما أشكال الكُفر؟

وللكفر أنواع يختلف معها وبها نوع التكفير وهي:

أولاً: الكفر الأكبر: مخرج من الملة، ويسميه بعضهم الكفر القلبي أو العقدي، وهو استحلال أو ردّ أو استهزاء، أو إنكار أو استكبار أو جحود، أو تكذيب لأي أمر علّم أن رسول الله ﷺ جاء به من عند ربه من كتاب أو سنة صحيحة، سواء كان ذلك في العقيدة أو العبادة، أو الشريعة، أو المعاملات، ويعبر عنه أحياناً بالمعلوم من الدين بالضرورة.

أمّا النوع الثاني فهو الكفر الأصغر: وصاحبه لا يخرج من الملة، وهو الذي يسميه بعضهم (الكفر العملي) وهو اصطلاح في مقابل الكفر العقدي، والمقصود به: العمل الذي وصفته النصوص بالكفر، ولكنه صدر من غير رضى القلب به²¹، ويمكن أن نضيف لهذين النوعين نوعاً ثالثاً وهو الكُفر بعد الإيمان أو ما يُسمى الردّة وهي الرجوع عن الإسلام بنية أو قول كُفر أو فعله، سواء أكان باستهزاء أم بعناد أم باعتقاد²²

ولذا فقد فرّق أهل السنة والجماعة بين التكفير المطلق وتكفير المعين*، إذ إنّ النوع الأوّل يطلق على صاحبه الذي تلبس بالكُفر - فيقال من قال كذا أو فعل كذا وهو لا يستلزم تكفير المعين، لأنّ تكفيره موقوف على شروط وانتفاء موانع، أما النوع الثاني فلا يطلق على صاحبه صفة الكفر حتى تجتمع فيه الشروط، وتتفي عنه الموانع وتقوم عليه الحُجة التي يكفر تاركها²³. لذا يمكن القول إنّ الحديث عن مسألة التكفير هو حديث مشكّل وحساس؛ لأنّه يقع بين حدين خطيرين أوّلهما الغلو؛ وهو الإفراط في إلقاء صفة الكفر على من يستحق وعلى من لا يستحق دون مراعاة للضوابط التكفير وأسسه، وهذا النوع منهى عنه لقوله ﷺ: "ومن قذف مؤمناً بكُفرٍ فهو كقتله"²⁴، وفي تشبيه الرسول للمكفر بالقاتل دلالة على شدة هذا الذنب وخطورته. ولهذا نهى العلماء عن رمي العباد بالكفر جزافاً، واشترطوا لذلك أن يكون بيرهان واضح وضوح الشمس وأن يكون قد خالف الله ورسوله،²⁵ وأوّل المكفرين هم الوعيديّة من الخوارج والمعتزلة²⁶. والحدّ الثاني هو الإرجاء وهو عدم الحكم بالكفر وإرجاء الحكم لله عزّ وجلّ، إذ عارض المرّجئة بذلك الوعيديّة بنصوص الوعد، فقالوا: نصوص الوعد لا تتناول إلاّ مؤمناً، ومن ثمّ لا يمكن تكفير صنّاع الكبائر ما دام في قلبهم إيمان²⁷. وعليه يمكن القول: إنّ التكفير يجب أن يكون ببينة وعلى حقّ وأن يتخذ بين هذين الحدين سبيلاً، ويكون عادلاً معتدلاً وفق الكتاب والسنة وانتفاء موانع تكفيره. وذلك بناءً على التفصيل والتفريق بين أهل البدع؛ لأنهم ليسوا على درجة واحدة؛ إذ منهم من ثبت في حقه الكُفر بتوفر الشروط وانتفاء الموانع، ومنهم من لا يُحكم بكُفره لانتفاء ذلك في حقه²⁸. ويمكن أن نشير هنا إلى أنّ ظاهرتي الإلحاد والتكفير من أهمّ التحديات للخطاب الديني المعاصر، ولعل ذلك عائد بالضرورة إلى ضحالة الواقع وضعف الخطاب الديني في احتوائهما. فما علاقة الإلحاد والتكفير بالفكر الإسلامي المعاصر؟ وما تأثيراتهما في الخطاب الديني؟

المبحث الثاني: تحديات الخطاب الديني المعاصر في مواجهة ظاهرتي الإلحاد والتكفير

إنّ الناظر لواقعنا الإسلامي يمكنه أن يرى عمق المشاكل والقضايا التي تكتنفه وتحيط بجميع مجالاته الحياتية، وتمثل بذلك تحديات راهنة يجب الإحاطة بها لمواجهةها في الوقت الصحيح وتفادي تأثيراتها السلبية المحتملة، ولعل هذا الواقع المتردي يمثل تحدياً كبيراً للخطاب الديني الإسلامي الذي يحمل على عاتقه مهمة توعية الأمة وتقوية عزائمها وتحديد منهجها وتثبيت أسسها ومبادئها لفهم الحياة ومواكبة تطورات العالم، إلاّ أن المؤسف أنّ هذا الخطاب الديني ينتج للأمة مشاكل إضافية عبر إثارته لقضايا خلافية لا ترقى لحلّ مشاكل العصر، بل تزيد من الفجوة بينه وبين فهم نوازل عصره²⁹. ولذا يمكن ردّ هذه التحديات إلى عوامل داخلية وأخرى خارجية، وتتمثل العوامل الداخلية في: ضعف الرؤى التجديدية وهشاشتها لكونها مازالت تركز تحت وطأة التعصّب المذهبي والإيديولوجي، وهو ما عمّق أزمة الخطاب الديني لاختلاف التوجهات وتضاربها. ومن ذلك نذكر الاختلاف الحاصل إزاء تجديد الخطاب الديني، إذ نجد رؤيتين متعارضتين؛ الأولى ترى استغلال بعض الناس لقضية التجديد للعبث بأصول الإسلام حين جعلوا هذه العملية مجالاً لتجربة المناهج الفلسفية، واللغوية الحديثة، تحت مزاعم تقديم قراءة معاصرة للدين مُلائمة لمستجدات العصر، والثانية ذهبت لاعتبار محاولة التجديد محاولة للمروق من الدين يجب مقاومتها والتصدي لها³⁰.

أما التحديات المتعلقة بعوامل خارجية فهي تتمثل أساساً في العولمة التي فضاء لبروز الخطاب الإسلامي للعالم، إلاّ أنّ هذا الخطاب ما يزال سطحياً لا يرقى لمسألة التطبيق، وهو ما يعطي المجال للتشكيك في قدرته على الثبات أمام تحديّ الحضارات والثقافات الأخرى وفي صلاحيته لتوجيه حياة الإنسان المعاصر³¹. ومن أبرز تحديات الخطاب الديني المعاصر نذكر ظاهرتي الإلحاد والتكفير؛ وهما مسألتان تجمع بينهما علاقة جدلية إذ إنّ أحدهما مفضّل للأخر؛ ولذا فإنّ التعامل معهما تحكماً الدقّة والرصانة حتى لا تصبح النتيجة نتيجتين، بمعنى على صاحب الخطاب الديني أن يكون على دراية بنتيجة التكفير وأنّ هذه النتيجة قد

تصبح نتيجتين؛ أي تكفير مفضّل للإلحاد، والعكس صحيح، ونحن هنا سنحاول بيان هذه المسألة. فكيف يصبح التكفير سبباً للإلحاد؟ ومتى ينتهي الإلحاد بالتكفير؟

المطلب الأول: التكفير المفضي إلى الإلحاد

إنّ من الأسباب المفضية إلى الإلحاد الغلوّ في الدّين والتشدد في تطبيقه على العباد حين يصبح الدّين قيداً بيد النّاس على النّاس وليس عبودية لله وامتثالاً لأوامره ونواهيه، واقتناعاً بوجود الله عزّ وجلّ وأحقّيته بالاتباع والعبادة.³² وهذا الفهم الخاطئ للدّين والتوجه إلى التكفير يعود لأسباب منهجيّة وعلميّة، فما أهم هذه الأسباب؟

أولاً: إنّ الإسلام دين الوسطيّة والاعتدال والسماحة وعلى العبد أنّ يأخذ بالعرفه الوثقى ليلبغ الصّلاح والفلاح؛ وهي اتباع القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ لقوله ﷺ: "ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه"³³، ولذا فإنّ عدم اتباع هذا المنهج يؤدي إلى فهم الدّين على غير وجهه الصّحيح والوقوع في إشكالاتٍ عظامٍ منها التكفير، وعليه فإنّ الوقوع في هذه المشكلة عائد إلى قراءة النصوص ظاهرياً دون فهم لها ولمقاصدها ودون العودة للسنة النبويّة المفسرة لهذه الآيات في غالب الأمور والمسائل، فمثلاً لا نعرف كيف نقيم الصلاة إلّا بالرجوع إلى سنة ﷺ، ومثلها الزكاة والصيام والحجّ والجهاد وأحكام كثيرة جداً لا نستطيع معرفتها أو فهمها إلّا بالرجوع إلى السنة النبويّة، ولذا فإنّ هذا المنهج ذا الرؤية الضيقة نحى بمسألة التكفير إلى الغلوّ فيه.³⁴

ثانياً: الجهل والخلط بين الكفر الأكبر والكفر الأصغر يعدّ من أسباب الإفراط في التكفير والغلوّ فيه أيضاً، إذ إن من توفر فيه شرط من شروط الكفر لا يصير كافراً كفاً مطلقاً حتى تقوم به حقيقة الكفر، ولو أطلق الكفر على كل من دخل في آيات الوعيد وأحاديثه لكفر غالب النّاس واستحلّت دماؤهم، والدارس لمسألة الكفر في الكتاب والسنة يمكن أن يقف على حقيقة أنّ لفظة الكفر لا يراد بها الإخراج من الملة في كلّ المواضع، ومن ثمّ فإنّ من وقع في هذا الخلط بين الكفر المخرج من الملة والكفر غير المخرج من الملة أدى به هذا الأمر إلى التوسع والتساهل في التكفير.³⁵

ثالثاً: ظهور جماعات تكفيرية تحاول إكراه العباد على تطبيق الشريعة قسراً، وهذا الأمر مخالف لما نصّ عليه الإسلام من حرية المعتقد، ومجادلة المخالف بالموعظة الحسنة، فالدّين الإسلامي لم يكره أهل الكتاب وغيرهم من أتباع الأديان الوضعيّة من اتباع الإسلام وترك أديانهم "ووجود الديانات الأخرى في ظل البلاد الإسلاميّة إلى يومنا هذا دليل على أنّ الإسلام لم يفرض على الآخرين اعتناقه، بل نفى أن يكون الإسلام إسلاماً بالإكراه"³⁶، فضلاً عن أن أسلوب هذه الجماعات قائم على التكفير بحجة وبغير حجة. والتركيز على الأمور الشكليّة التي قد تبعد النّاس عن الدين وهو ممّا نفر عدداً من المسلمين من الإسلام ودفعهم إلى الإلحاد³⁷، الأمر الذي أنتج خطاباً دينياً متشدداً يؤصل لأهم مشكلات التدين في العصر الحاضر؛ وهي إشكاليّة الصراع بين الجوهر الروحي والخلقي الذي يمثل حقيقة الإسلام وبين القشرة الشكليّة الخارجيّة الدالة على انتمائه لدين معين.³⁸

وكل هذه الأسباب قد تشكل هاجساً للناشئة والشباب المعاصر للهروب من الدّين وقيوده وصورة الإسلام المشوهة في الخطاب الديني المعاصر، والإبحار في سفينّة التقلّت من الدين والالتجاء إلى كهوف الإلحاد.

لهذا نلاحظ قبول كثير من الملحدين بوجود إله غير إسلامي، وهذا ما يعني أنّ المشكلة لديهم مع الإسلام أساساً وليست مع الله، وهو ما يعني أنّ مُشكلتهم الأساسيّة مع المجتمع الذي يعيشون فيه³⁹. فبحسب

إحدى الدراسات الاستثنائية "ذكر أنّ نسبة من الشباب المُتدين، وصلت إلى خمسين بالمئة في بعض المجتمعات المذكورة (منها مصر وتونس واليمن والمغرب)، وأن أهم أسباب التقلّت من فكرة التدين تتمحور حول عدم وجود حلول لمشكلات الخطاب الديني، وسيطرة الخطاب المُتشدّد، وأنّ قضية التضييق على الناس في معاشهم، والتشديد في غير موضعه، لهما أثرٌ سلبي في تنفير الكثيرين من فكرة التدين أصلاً⁴⁰. وهنا عرفنا كيف أنّ الخطاب الديني إذا كان يحكمه التشدد والتسلط - في بعض الأحيان- يكون سبباً مباشراً للإلحاد. ولكن كيف يفضي هذا الأخير إلى التكفير؟

المطلب الثاني: الإلحاد المفضي إلى التكفير

جاء دين الإسلام لتخليص الإنسان من التربيّة الفاسدة والوسط الرديء من الشرك وعبادة الأوثان وآثاره التي تُلمُّ بفؤاد الإنسان فتجعله يضلُّ الطريق إلى الله وعبادته، وهذا السبيل هو سبيل الكمال والهدى والعلم، إلّا أننا نجد بعض الناس حادوا عن هذا الطريق واتبعوا دعوات الشيطان فأنكروا وجود الله عزّ وجلّ وهم الملاحدة، وتقوم فكرتهم أساساً على رؤية فلسفيّة تعتقد بعدم وجود إله لهذا الكون، وأنّ المادة أزليّة أبدية وهي الخالق والمخلوق في الآن نفسه، وأنّ المخلوقات وجدت صدفة، ونتيجة طبيعيّة وأثراً من آثار الطبيعة⁴¹. وهذه الظاهرة الإلحادية قديمة، وروادها يسعون لاكتساب مشروعيتها من خلال الزعم أنّها ظاهرة عالميّة قديمة قدم التاريخ، وهو خيار وجودي كالدين تماماً حسب اعتقادهم⁴².

وقد عرفت هذه الظاهرة في الغرب، ثمّ امتدت إلى العالم الإسلامي، فقد انتشر الإلحاد فيه وقويت شوكته وبان أثره في مجتمعاتنا العربيّة، وعلى الرغم من أنّ ملاحدة الغرب لم يجدوا في المسيحية ما يتفق مع طبيعتهم السليمة ومع التطورات العلميّة، الأمر الذي جعل الإنسان الغربي في حيرة وتخبط أمام عقائد المسيحية وسلطة الكنيسة المستبدة، فعمقت هذه النزعة التقلّت من الدين واعتناق اللادين⁴³. وعلى النقيض فإنّ الإسلام بوصفه حجّة عقليّة ومعجزة خالدة "تبهر العقول وترضي العواطف، فلم يكن الإنسان يملك أمام جلال الحقّ إلّا التسليم والإذعان، بيد أنّ هناك مجموعة من العوامل جعلت من ثبات المعتقدات أمراً بالغ الصعوبة، ما حفز مجموعة من الناس قلقة تسعى لرؤية جديدة للدين وعلاقته بالدنيا، وذلك بسبب اهتزاز المثال والتوتر الذي ساد العلاقة بين الواقع في مجتمعات المسلمين وبين المثال الذي مثّله الشريعة الإسلاميّة"⁴⁴. وإنّ نفور الشباب العربي من الدين الإسلامي عائد إلى عدم الشعور بالثقة في الخطاب الديني اليوم الذي تحكمه تجاذبات مذهبيّة وجور القائمين على السلطة، وبناء سلطنتهم على أسس دينيّة، الأمر الذي دفعهم إلى الثورة على هذا الوضع المتردي الذي وصل إليه المسلمون، بعيداً عن حقيقة أنّ الدين بريء من قراءات أتباعه لنصوصه ممارساتهم له، وأنّ ما يتم إنكاره ورفضه ليس هو الله ولا الدين، وإتّما هو الوثن والصنم والقضايا الفلسفية والكلاميّة والعقائد وغيرها من الأمور التي حلّت محلّ الإيمان بالله⁴⁵.

بل يمكن القول: إنّ من أسباب التكفير هو ظهور مثل هذه الأفكار الإلحادية التي تشكل تحدياً من التحديات المعاصرة للخطاب الديني، وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الإلحاد في البيئة الإسلامية لا يتشابه مع الإلحاد الغربي، وذلك لأنّ إلحاد بعض المنتمين للمجتمع المسلم، لا ينكر وجود الله وأنّما ينكر صورة الدين الإسلامي، ولذا قد نحى بعض هؤلاء إلى تنزيه الله عزّ وجلّ عن الأخطاء التي تُرتكب باسمه⁴⁶، وهنا علينا التساؤل عن مكمّن الخلل في الخطاب الديني اليوم؟ ولماذا يجنح الناشئة إلى الإلحاد بدل الإيمان؟

يمكن أن نجيب عن هذه الأسئلة بالقول: إنّ توجهات العصر الراهن المناهضة للدين، والانفتاح الزائف الذي يدعي أنّ الإلحاد ملائماً للإنسانية يشكلان معاً أحد أهم التحديات أمام الخطاب الإسلامي المعاصر؛ لأنّ هذا العصر يؤمن بالحدّات وعولمة الدين وسيطرة العلمانية على الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية. فبعد التحولات التي شهدتها الغرب وبزوغ أولى معالم الحدّات الغربيّة، التي كان من أهم ثمارها إقرار العلمانية

بوصفها رؤية جديدة، تمخضت في سياق تحولات كبرى انطلقت مع عصر النهضة في شكل قطيعة متدرجة مع فكر العصر الوسيط؛ فبعد أن كان الدين محور الوجود أضحى الإنسان في العصر الحديث هو المركز والسيد المطلق، الأمر الذي غاب معه الحديث عن المشيئة الإلهية بوصفها مرشداً وموجهاً للإنسان، إذ إنه مع تطور الأفكار التجريبية وانتشارها، وضعف الوجدان الديني والإيمان بما وراء الطبيعة، حلّ العقل محلّ الإيمان، صار التوجه نحو فصل الدين عن الدولة، وتغييب دوره في الحياة الاجتماعية والسياسية والتعليمية والاقتصادية في الغرب، وهو ما ألقى بظلاله على العالم العربي وأدى لانقسام الفكر الإسلامي إلى مقاربتين متصارعتين تستميت كلّ منهما في القيام على نذب الطرف الآخر، وهما المقاربة الحداثيّة المغشوشة والمقاربة الإسلامية، فالأولى ترى أن النموذج الغربي حريٌّ بالاتباع حدّ المماهة، مع ما يستتبع ذلك من تحييد للدين عن المجال العام، والثانية ترى في العلمانيّة شرّاً مستطيراً يستهدف النيل من العقيدة، ومن ثمّ لزم الحرص على العقيدة والتمسك بالهدي الإسلامي الذي يعدّ ديناً ودولةً بخلاف الدين المسيحي⁴⁷.

ولذا تنامت في هذا العصر المنفتح دعاوى الإلحاد والحرية الاعتقادية حتى صار معها الإلحاد في رأي المناهضين للدين ملاذاً إنسانياً، مع شيوع التعصّب الديني ووقوع الملاحدة العرب في تبني الشعارات الرنانة دون التعمق في الحثيات، فينبذون ما سمّاه كارل ماركس بأفيون الشعوب (الدين) ليدخلوا في ملّة "رأس المال" و"بؤس الفلاسفة" فلا يعلنون بهذا "موت الخالق" على طريقة نيتشة، إنّما يبرهنون على تبعيتهم للضلال بوصفه موضة عصرية لا أكثر، وما سياسة القمع التي اتبعها أتاتورك وشاه إيران سوى دليل على هذا التحرر المفخخ بالأفقال وقضبان التطرف الانفتاحي⁴⁸.

كما أنّ الإلحاد ينشأ أحياناً نتيجة إيمان الفرد بالعلم فحسب، وحين يجد الفرد الخطاب الديني غير مرتبط بالعلم، فإنّه يكفر به، وإن كان علينا إرشاد المُلحد إلى الطريق الصحيح، فالواجب علينا أن نعيد له ثقته في الدين ببيان التوافق بينه وبين العلم، وهذه المهمة هي مهمة علماء الدين الذين يجب أن يكونوا محيطين بحاجات عصرهم ومجيبين عن تساؤلات أفرادهم وهواجس مجتمعاتهم؛ ليكون بذلك التوافق بين مقاصد الدين وقراءاته المعاصرة⁴⁹.

ومن دورهم كذلك تبيان أنّ لكل فرد تجربته وقراءته الخاصة للدين بعيداً عن الغلو والتفريط. ولذا قد تكون مُشكلة الخطاب الديني اليوم هي الخلل الحاصل في معادلة الدعوة والعمل الإسلامي، والظن أنّ الإبقاء على الوسائل القديمة في الدعوة وإيصال المفاهيم هو المنهج الأمثل، والتوهم بأن الوسائل من الثوابت والمقدسات التي لا يجوز تطويرها أو حتى مراجعتها ودراسة جدواها، في حين لو نظرنا في أساليب الدعوة في زمن النبي ﷺ والقرون الماضية نجدتها قد تجددت بتجدد الأحداث والثقافات والأفكار نتيجة الاطلاع على ثقافات الآخرين. فجمع المصحف وتدوين السنة وتأليف الكتب في الحديث والمختصرات في الفقه والأصول والمنظومات المتعددة التخصصات كل ذلك من أساليب تجديد الخطاب بما يناسب العصر دون الخروج عن الأصول ودون تغيير للثوابت الحقيقية⁵⁰.

ولذا يمكن أنّ نتساءل عن كيفية تجديد الخطاب الديني اليوم ليستجيب لتحدياته؟ وما سبل علاج ظاهرتي التكفير والإلحاد؟

المبحث الثالث: سبل علاج ظاهرتي التكفير والإلحاد

المطلب الأول: تجديد الخطاب الديني

إنّ الأزمة التي يشهدها العالم العربي في جميع مجالاته قد أقلت بظلالها على نوعيّة الخطاب الديني وأسلوبه، ومدى قدرته على الاستجابة للتحديات الراهنة الفكرية والعلمية والاجتماعية وغيرها من مشكلات العصر التي يجب عليه الإلمام بها ومواجهتها، وعليه وجب مراجعة واقع الخطاب الديني لفهم مواطن فشله،

والقدرة على تدارك زلاته، ولذا فإننا اليوم في حاجة ماسّة "للقيام بمراجعة للخطاب الديني في الدعوة والإعلام، خاصّة في هذه المرحلة بالذات، حيث السقوط الحضاري للمقولات العالميّة التي كادت تُشكل أمل الفقراء"⁵¹، ولذا فإنّ أوّل سبيلٍ لعلاج ظاهرتي الإلحاد والتكفير يكمن في تجديد* الخطاب الديني. ومن الأسباب الأخرى التي تجعله ضرورةً ملحةً هو: اختفاء بعض معالم الدين في عقول كثير من الناس وفي سلوكهم، واختلال فهم مراتب الأعمال الشرعيّة في الخطاب الإسلامي لدى كثير من المعاصرين، وجدة النوازل والحوادث التي تحتاج إلى حلٍّ ومعالجة⁵²، ولا يمكن تحقيق هذه النهضة، دون الانطلاق من تراثنا العربي الإسلامي، من خلال: "قراءته بأدوات جديدة، وبعقليّة معاصرة، تنطلق من تصورات بنويّة داخلية، واستقراء لحيثيات الموروث مرجعياً وتاريخياً، قصد استقراء أبعاده الإيديولوجيّة لمحاربة التخلف، ومواجهة الطغيان الاستعماري...، بشرط أن تكون قراءتنا موضوعيّة قائمة على الاستمراريّة والتأويل المُعقلن، في ضوء تصورات معاصرة متجددة"⁵³.

ولعلّ أوّل خطوة لتجديد هذا الخطاب هو فضح بنية الاستبداد في الخطاب السلطوي الدوغمائي التي تحكم مجتمعاتنا الإسلاميّة منذ قرون طويلة، ولذا فإنّ أي مشروع تجديدي تنويري محكوم بالفشل ما لم يفضح بنية الاستبداد ويفككها، ولا بد أن يكون (فضح بنية الاستبداد) من داخل ثقافتنا نحن وليس من خارجها، حتى نتجنب مخاطر الحداثة الغربيّة المتمثلة في مُخرجات النظام الرأسمالي، وحتى نكون قادرين على تقديم نموذج حضاري قادر على التعبير عن مجتمعاتنا ومتطلباتها وتطلعاتها، فالشعوب لا تستعيد في وعيها إلا بترائها، أو ما يتصل به، أمّا الجانب الإنساني العام في التراث البشري كله فهي تعيشه داخل تراثه لا خارجه⁵⁴.

وحال الخلوص من هذا القيد المرتبط بفاعليّة الخطاب الديني في التصدي لمشكلات عصره، يجب أن يكون رواد الخطاب الديني ممّن يتحلون بفقّه الموازنات؛ بمعنى القدرة على الموازنة بين المصالح بعضها مع بعض من جهة أو المفساد بعضها مع بعض من جهة ثانية، أو الموازنة بين المصالح والمفاسد من جهة ثالثة وتقديم الراجح منها وفق ضوابط محددة مستمدة من الشريعة الإسلاميّة، ثمّ عليه أن يكون عارفاً بفقّه الأولويات من خلال قدرته على وضع الأحكام والقضايا في مراتبها الشرعيّة دون تقديم أو تأخير، وفقّه الموازنات مرتبط بفقّه الأولويات⁵⁵، إذ غالباً ما تنتهي الموازنة إلى أولويّة معيّنة، فهنا تدخل في فقّه الأولويات. ومثال ذلك في السنّة النبويّة أنّ الرسول ﷺ في الفترة المكيّة ركّز على الدعوة إلى عقيدة التوحيد وإخلاص العبادة لله، ونبذ عبادة غيره من الأصنام والأوثان، أو شغل المسلم بالأحكام والمسائل الجزئيّة، وهذا لتربية الجيل المؤمن الذي يحمل هذه الدعوة بعد ذلك إلى العرب، ثمّ يشيع هذه التربية إلى العالم كله⁵⁶، بمعنى اختيار الزمان والمكان المناسبين لما لهما من أثر واضح في توجيه الخطاب الديني*، وأيّ تقصير في مراعاة هذين البعدين يؤثر بصورة مباشرة في نوعيّة الخطاب ومصادقيته ونتائجه على المتلقي، ولذا على المُخاطب أن يكون له في رسول الله ﷺ أسوةً حسنةً عندما غيّر خطابه ليتناسب مع زمانه وطبيعة مكانه في كلّ من المرحلتين المكيّة والمدنيّة⁵⁷. إذ إنّ المُخاطب مُطالب بمواكبة تغييرات واقعه حتى تقبل دعوته وتستمر، وهذا لا يعني بالضرورة الخروج عن ثوابت الدين، بل إنّ من أولويات تأسيس الخطاب الديني وتجديده الحفاظ على الثوابت والأصول التي يقوم عليها⁵⁸. كما أنّ من آليات تجديده استخدام لغة توائم واقع المُخاطبين ولا تكون ناشزة عن أنواقهم ومشكلة لعقولهم، ذلك أنّ اللغة تعدّ مفتاحاً للعقول والقلوب وتبليغ مقاصد الدين الإسلامي وتعاليمه بكلّ سلاسة للناشئة والشباب⁵⁹. وذلك مراعاةً لحال المدعوين ومشاعرهم واستفساراتهم⁶⁰، كما أنّ على الخطاب الديني أن يخاطب آمالهم فلا يترك لهم مجالاً للشكّ والحيرة واختيار طريق الانحراف، بدلاً عن طريق الاستقامة والحقّ. وهذا المشكل يجب أن يدفع الخطاب الديني إلى وضع حُطّة لمواجهة موجتي الإلحاد والتكفير مع ضبط منهجيّة دقيقة لمعالجة المسألتين.

المطلب الثاني: وضع خطة مواجهة وضوابط منهجية لمعالجة الظاهرتين

إنَّ سُبُلَ مُعَالَجَةِ الْخَطَابِ الدِّينِيِّ لِنَوَازِلِ عَصْرِهِ - كما أشرنا سابقاً - شكَّلتَ مَازِقاً وَتَحْدِيّاً وَجُودِيّاً وَفِكْرِيّاً رَاهِناً، يَسْتَوْجِبُ عَلَى عُلَمَاءِ الدِّينِ وَضَعُ خَطَّةٍ لِمُوَاجَهَةِ ظَاهِرَتِي التَّكْفِيرِ وَالْإِلْحَادِ وَضَبْطِ مَنَهْجِيَّةٍ تَتَوَافَقُ وَأَصُولُهُ الشَّرْعِيَّةُ وَتَنْتَلِقُ مِنْهَا حَتَّى لَا يَزِيدَ الاجْتِهَادُ الدِّينِي (الْخَاطِئُ أَوْ النَاقِصُ أَوْ الْمُنَاقِضُ لِلْوَاقِعِ) تَحْدِيَّاتٍ جَدِيدَةً عَلَى عَاتِقِهِ. فَكَيْفَ يُمْكِنُ لِلْخَطَابِ الدِّينِيِّ أَنْ يُوَاجِهَ تَحْدِيَّاتِهِ؟

يُمْكِنُ الْقَوْلُ: إِنَّ عَلَى الْخَطَابِ الدِّينِيِّ أَنْ يَكْتَفِ جُهُودَهُ لِلْإِحَاطَةِ بِكُلِّ ظَاهِرَةٍ جَدِيدَةٍ تَشْكَلُ خَطراً عَلَى الْمَجْتَمَعِ الْمُسْلِمِ، وَيَتَسَلَّحَ بِالْعِلْمِ، وَالنَّظْرَةِ الْاسْتِبَاقِيَّةِ لِلنَّوَازِلِ وَتَقْدِيرِ خَطُورَتِهَا وَأَثَارِهَا وَالْعَمَلَ عَلَى إِرْهَاصَاتِهَا مِنْ خِلَالِ الدَّعْوَةِ إِلَى الْاسْتِقَامَةِ وَتَنْوِيرِ الْعَقْلِ وَالْقَلْبِ بِمَعْرِفَةِ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، فَسِلَاحُ التَّكْفِيرِ هُوَ إِسْقَاطُ الْأَحْكَامِ دُونَ التَّثَبُّتِ مِنْ خَلْقِ ذِمَّةِ الْمُكْفَّرِ مِنْ مَوَاقِعِ التَّكْفِيرِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى نَقْصِ عِلْمِ الْمُجْتَهِدِ، وَقُصُورِ نَظَرَتِهِ لِلْأُمُورِ، أَمَّا الْمُلْحَدُ فَهُوَ عَاجِزٌ عَنِ اتِّبَاعِ طَرِيقِ الْحَقِّ لِأَنَّهُ تَائِهٌ وَلَمْ يَجِدْ مَنْ يَجِيبُ عَلَى كُلِّ تَسَاوُلَاتِهِ وَبَاتَ قَلْبُهُ مَغْلَقاً عَنِ التَّصْدِيقِ بِاللَّهِ وَالْإِيمَانِ بِوُجُودِهِ، وَعَلَيْهِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْخَطَابُ الدِّينِيُّ مَخَاطِباً لِلْفِطْرَةِ السَّلِيمَةِ مَعَ اللُّجُوءِ إِلَى نُورِ الْعَقْلِ وَفِكْرِهِ، "وَذَلِكَ بِالْإِسْتِفَادَةِ مِنَ الْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ الْاسْتِدْلَالِيَّةِ لِقُوَّةِ الْفِطْرَةِ الْمَوْجُودَةِ فِي دَاخِلِهِ وَظُهُورِهَا، فَإِنَّ مُخَالَفَةَ الْمُلْحَدِ لِفِطْرَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ كَانَتْ لَا مَحَالَةَ مِنْ عَدَمِ اسْتِخْدَامِهِمْ لِعُقُولِهِمْ الَّتِي تُوصلُهُمْ إِلَى الْإِيمَانِ بِوُجُودِ اللَّهِ تَعَالَى، فَالْعَقْلُ وَالْفِطْرَةُ فِي تَوَافُقٍ تَامٍ، فَلَا الْعَقْلُ يُخَالِفُ الْفِطْرَةَ، وَلَا الْفِطْرَةُ تُنَافِي الْعَقْلَ"⁶¹، وَيَعْضُدُ هَذَا الْمَنَهْجَ التَّسَلُّحَ بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ؛ لِكُونِهِ يَمَثَلُ أَمَّ الطَّرِيقِ لِمُوَاجَهَةِ الْإِلْحَادِ وَالْحَدِّ مِنْ خَطَرِ التَّكْفِيرِ وَتَقْلِيصِهِمَا، فَنُورُ الْمَعْرِفَةِ يَحْصِنُ الْمَخَاطِبَ وَالْمَخَاطَبِينَ مِنَ الْإِنْحِرَافِ وَيُضْمِنُ سَلَاسَةَ وَصُولِ الْخَطَابِ الدِّينِيِّ إِلَى غَايَتِهِ فِي الْإِفْهَامِ وَالتَّوَعِيَةِ وَالتَّوْجِيهِ وَالْإِقْنَاعِ بِالْحَقِيقَةِ⁶².

وَلِذَا يُمْكِنُ الْقَوْلُ إِنَّ مِنْ سَبِيلِ عِلَاجِ هَذِهِ الظَّوَاهِرِ الْعَمَلَ عَلَى تَنْقِيْفِ النَّاشِئَةِ وَتَوْعِيَتِهِمْ، وَتَأْصِيلِهِمْ مَعْرِفِيّاً، وَهَذِهِ الْمَسْئُولِيَّةُ مَشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الْمَدْرَسَةِ الصَّغِيرَةِ (الْأُسْرَةِ) وَالْمَدْرَسَةِ الْكَبِيرَةِ (الْمَجْتَمَعِ وَالْحَيَاةِ)⁶³، فَهَذِهِ الْمَهْمَةُ لَيْسَتْ مَهْمَةً فَرْدٍ وَاحِدٍ بَلْ كُلُّ مَكُونَاتِ الْمَجْتَمَعِ الْمَدَنِيِّ لَهَا دُورٌ فِي تَعْزِيزِ قِيَمَةِ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَتَخْرِيجِ نَاشِئَةٍ مَوْحِدَةٍ وَمَحْصَنَةٍ مِنْ وَسَاوِسِ الشَّيْطَانِ وَالتَّطَرُّفِ الدِّينِيِّ، وَهَذَا يَتِمُّ مِنْ خِلَالِ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْأَسْسِ مِنْهَا: الْعُكُوفُ عَلَى تَعَلُّمِ كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ تَلَاوُفٌ وَتَدَبُّراً، وَتَذَوُّقُ طَعْمِ الْإِيمَانِ، وَتَرْسِيخُ عَقِيدَةٍ صَاحِبَةٍ فِي النُّفُوسِ، وَتَأْسِيسُ أَصْلِ التَّوْحِيدِ فِي قَلْبِ الْأَطْفَالِ الصَّغَارِ وَاسْتِشْعَارِ رِقَابَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمَعِيَّتِهِ، هَذَا الْأَمْرُ يُوْهِلُ النَّاشِئَةَ لِمَعْرِفَةِ الشَّبَهَاتِ وَالقُدْرَةِ عَلَى تَجَاوُزِهَا دُونَ التَّعَلُّقِ فِي شَبَاكِهَا، وَعَلَى الْأُسْرَةِ أَنْ تَدْعُمَ أَطْفَالَهَا وَتُوَلِّيَ لِنَسَاوُلَاتِهِمْ أَهْمِيَّةً وَتُسَاعِدَهُمْ فِي تَأْسِيسِ شَخْصِيَّةٍ سَوِيَّةٍ غَيْرِ مُضْطَرِبَةٍ، مَقْبَلَةٌ عَلَى الْحَيَاةِ وَقَادِرَةٌ عَلَى التَّفَاعُلِ مَعَ الْوَاقِعِ بِكُلِّ إِيْجَابِيَّةٍ وَعَطَاءٍ، وَصَامِدَةٌ أَمَامَ كُلِّ الشَّبَهَاتِ وَالْإِغْرَاءَاتِ الْمَعَاوِرَةِ⁶⁴.

وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ فَإِنَّ كُلَّ شَخْصٍ مِنْ مَنِيرِهِ يَسَاهِمُ فِي الْحَدِّ مِنَ الْإِنْحِرَافَاتِ الْعَقْدِيَّةِ وَالْفِكْرِيَّةِ وَالْمَنَهْجِيَّةِ وَالْمَحَافِظَةِ عَلَى سَبِيلِ الْاسْتِقَامَةِ، وَلِمُؤَسَّسَاتِ الْإِعْلَامِ عَامَةً دُورٌ فِي هَذِهِ الْمَهْمَةِ أَيْضاً مِنْ خِلَالِ رِبْطِ النَّاسِ بِالْعُلَمَاءِ الْأَجْلَاءِ الْمَعْتَبَرِينَ الْقَادِرِينَ عَلَى حَلِّ هَذِهِ الْمَسَائِلِ وَمُنَاقَشَةِ شَبَهَاتِ أَصْحَابِهَا⁶⁵. وَذَلِكَ بِاعْتِمَادِ مَنَهْجِ الْحَوَارِ بِوَصْفِهِ مَسَلِكاً حَضَارِيّاً مُؤَصِّلاً فِي الْمَرْجِعِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْعَلِيَا مِنْ شَأْنِ اعْتِمَادِهِ أَنْ يُحَاصِرَ هَذِهِ الظَّوَاهِرَ وَيَقْلَلُ مِنْهَا إِلَى أَعْدَدِ الْحُدُودِ. فَهَذَا الْمَنَهْجُ يَسْتَمِدُّ أَصَالَتَهُ وَمَشْرُوعِيَّتَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ ﷺ؛ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ سَاقَ خَطَابِهِ مَسَاقَ جَدَلٍ وَحِجَاجٍ وَلَمْ يَقْدِمْ عَارِيّاً مِنَ الْبِرَاهِينِ وَالْأَدْلَةِ مُرَاعَاةً وَتَقْدِيرًا لِلْمَخَاطِبِ الْمَخَالَفِ، وَمِنْ مَقْتَضِيَّاتِ هَذَا الْحَوَارِ وَمَسْتَلْزَمَاتِ نَجَاحِهِ الْإِحَاطَةُ بِالطَّبِيعَةِ النَّفْسِيَّةِ الْمَتَشَنِّجَةِ لِلْمَخَالَفِ التَّكْفِيرِيِّ وَالْإِلْحَادِيِّ⁶⁶.

وَمَقْتَضَى ذَلِكَ أَنْ نَفْتَحَ قَنَوَاتِ الْحَوَارِ مَعَهُمْ، وَإِدَارَةَ الْحَوَارِ بِالْحَسَنِ لِأَنَّ الْإِلْحَادَ أَمْرٌ فِكْرِيٌّ، وَالْفِكْرُ لَا يُوَاجِهُ إِلَّا بِفِكْرٍ تَصْحِيحِيٍّ، وَعَلَيْنَا الْبَيَانُ وَالْجُهْدُ وَلَيْسَ الْهَدْيُ، مَعَ ضَرُورَةِ مُرَاعَاةِ الرِّسْوَخِ الْعِلْمِيِّ وَالْخَطَابِ

العقلي الذي يناقش تفاصيل القضايا العقديّة والفكريّة القديمة والمعاصرة ويكون قادراً على الإقناع والحجاج⁶⁷، وأخيراً وليس آخراً على رواد الخطاب الديني التركيز على وسطيّة الإسلام في خطابهم الديني، وتنقيح الفكر الديني ممّا شابه من إفراط أدى إلى التشدد، أو تفريط أدى إلى الانحلال والانحراف عن الطريق القويم للإيمان والتوحيد⁶⁸. وعليه فإنّ هذه الظواهر المستجدة في مجتمعاتنا العربيّة سواء أكانت من تأثير العولمة الغربيّة أو من خلال القراءات الضيقة والمتعصّبة للدين، فإنّ سبيل مواجهتها يكون من خلال وضع استراتيجيّة وقائيّة تراهن على تنشئة الأفراد تنشئة صحيحة، أساسها فهم كتاب الله وسنّة رسوله على الوجه الصحيح القائم على الوسطيّة وعالميّة الخطاب وديمومته، ثم وضع خطة ثانية لمواجهة هذا الزحف المادي المتطرف على الدين والمعتقدات الإسلامية. ويمكن أن يعالج الخطاب الإسلامي هاتين الظاهرتين حين يتجه لبناء حضارة إبداعية تنهض بدورة جديدة تقود الإنسانية أخلاقياً، ولا يكون ذلك دون حضارة إسلامية مستقبلية قائمة على ثلاثية: العلم والعمل والأخلاق.

خاتمة:

النتائج: خلصت الدراسة إلى نتائج يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- الخطاب الديني من المصطلحات المعاصرة التي يستدل بها على ضرب من القراءات الدينيّة أو الأفكار المتصلة بفهم المصادر الدينيّة الموجهة لعامة الناس خدمةً للدين أو تنويراً للرأي العام من باب فقه الواقع والاستجابة لنوازل العصر التي تتطلب إجابات الدين عليها.
- يشهد الخطاب الديني واقعاً شامكاً مليئاً بالتحديات والصعوبات التي توجب عليه مواكبتها في الاستقرار والخطاب والعلاج، ومن أبرز تحدياته المعاصرة تقديم قراءة لظاهرتي الإلحاد والتكفير، وبحث خطة وقائيّة وعلاجيّة لحلّ هاتين المسألتين في ظل واقع متصّحّر دينياً يعرّض الأفراد لمثل هذه الفتن، ويستقطبهم من دائرة الاستقامة والإيمان إلى دائرة الانحراف واللاإيمان.
- إنّ ظاهرتي الإلحاد والتكفير يشكلان مأزقاً عقدياً ودينيّاً حساساً، لما لهاتين الظاهرتين من علاقة جدليّة مزدوجة قد تجعل جهود الخطاب الديني تتضاعف في التعامل معهما؛ وذلك لأن كلّ ظاهرة منهما قد تقضي للأخرى، فعدم معالجة ظاهرة التكفير على الوجه الصحيح قد ينتهي بنا إلى خطر الإلحاد، وهذا قد يقضي بتكفير أصحابه، ولذا على الخطاب الديني أن يراعي هذه الخصوصيّة في تناول هاتين المسألتين، ويعمل على معالجة كل ظاهرة منهما على حدة، ويستبق لها بخطة وقائيّة تهدف إلى تعزيز إيمان الأفراد وتحصينهم من الانحراف والتطرف.
- ظاهرتا التكفير والإلحاد هما إحدى أبرز التحديات المعاصرة التي يواجهها الخطاب الديني؛ وذلك لطبيعتهما المركّبة والمعقدة؛ فلا يتأتى علاجهما إلا بعد فهمهما واستيعابهما من خلال دراستهما وتحليلهما تحليلاً يراعي الحالة النفسيّة والاجتماعية للأفراد، فالإصلاح أو المعالجة يجب أن يكون شاملاً وملماً بحيثيات الظاهرة وحالة أصحابها، ويجب أن تتكاتف جميع الجهود لتسهّل للخطاب الديني عمليّة مواجهة هذه المخاطر وهذه التحديات.
- إنّ أوّل خطوة لمعالجة مثل هذه المسائل هي تجديد الخطاب الديني بصفة دائمة، وهي خطوة جدّ ضروريّة في عصرنا الراهن، لما للفكر الديني اليوم من إشكاليات مستجدة تهدد الثوابت الدينيّة والقيميّة في المجتمعات العربيّة، بما يحتمّ على الخطاب الديني أن يكون مستعداً لتناولها ومعالجتها بأليات وأساليب من وحي العصر والواقع.

- الخطاب الديني المعتدل والمؤثر هو الذي يواجه تحديات عصره بكفاءة ويكون أداة فعالة للقضاء على الأمراض الفكرية مثل التطرف والتعصب والأدلجة والانحلال وغيرها من الآفات المستجدة، التي تحتاج خطاباً استباقياً متزناً يكون جزءاً من الحلّ وليس جزءاً من المُشكلة.

التوصيات:

- أن تكون عملية تجديد الخطاب الديني دورية تتجاوز وروح العصر، يقودها المختصون والراسخون في العلم ممن يتسمون بالاعتدال والوسطية.
- وضع البرامج الجادة الكفيلة بتربية الناشئة وتأسيسهم وإعدادهم وتحسينهم دينياً ومعرفياً من الوقوع في مخاطر التغريب والمادية والعلمانية، ليكونوا خلفاً يمكن الاعتماد عليه في حماية معالم ديننا الحنيف، وحمل مشعل تطوير الأمة وبنائها على الثوابت والقيم الإسلامية.
- تعاون مؤسسات المجتمع الإسلامي الرسمية والشعبية في إنشاء خطاب ديني واعٍ بقضايا عصره، فاعل على مستوى معالجتها، يحترم أصالته وثوابته الدينية والأخلاقية.

قائمة المصادر والمراجع

الكتب العربية

- 1- الأصفهاني (الراغب)، مفردات القرآن، تح: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط4، 2005م.
- 2- الجابري (محمد عابد)، التراث ومشكل المنهج (المنهجية في الآداب والعلوم الإنسانية)، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986م.
- 3- الجليل (أبو المجد)، عبد العالي (حارث)، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2011م.
- 4- حسنة (عمر عبيد)، مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1419 هـ - 1998م.
- 5- الخطيب (محمد بن عبد ربه)، ظاهرة التكفير وعلاجها، إشراف: عادل بن عبد العزيز آل موسى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1436هـ.
- 6- الرازي (ابن فارس)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د ط، 1399 هـ - 1979م.
- 7- الرحيلي (محمد بن عامر)، التكفير وضوابطه، دار الإمام أحمد، ط2، د ت.
- 8- السبكي (تقي الدين)، فتاوي السبكي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
- 9- السحيمي (عبد السلام بن سالم بن رجاء)، فكر التكفير قديماً وحديثاً، دار الإمام أحمد، ط1، 1426 هـ - 2005م.
- 10- السفار (منقذ)، التكفير وضوابطه، رابطة العالم الإسلامي، د ط، د ت.
- 11- الشمري (بان خليل)، ظاهرة الإلحاد في المجتمعات الإسلامية أسبابها وعلاجها، دار روافد للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1439 هـ - 2017م.
- 12- صليبيبا (جميل)، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د ط، 1982م.
- 13- العرعور (عدنان)، منهج الاعتدال، دار التابعين، الرياض، 2002م.
- 14- الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1998م.
- 15- محفوظ (عصام)، حوار مع الملحد في التراث، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2004م.
- 16- ابن منظور (محمد)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د ت، د ط.
- 17- وهبة (مراد)، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007م.
- 18- يونس (محمد)، الخطاب الإسلامي في الصحافة العربية، دار القلم للنشر والتوزيع، الإمارات، 2004م.

الكتب الأجنبية

- 19- Hancock (Ralph), The Legacy of the French Revolution, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, United States, 1996.

20- Michael Martin, "Should atheists be agnostics?", in Baggini, Julian, editor, *The Philosophers' Magazine*, 2002.

المجلات والدوريات

- 21- الأشول (عزيزة علي)، تطور الفكر الإلحادي (دراسة تحليلية)، مجلة الفرائد في البحوث الإسلامية والعربية، المجلد 42، يونيو 2022م.
- 22- زياني(مرازقة)، قراءة الخطاب الديني: نقد الفكر الديني للجابري أنموذجاً، مجلة الخطاب والتواصل، العدد الثالث، أبريل 2017م.
- 23- زيد مليكة، مفهوم الخطاب الديني المعاصر وضوابطه، مجلة قيس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 04، العدد 01، جوان 2020، جامعة الشهيد حمّة الخضر بولاية الوادي، تاريخ النشر: 2020/07/03م
- 24- الشريف (حبيلة)، الخطاب الديني وإشكالية المفهوم، مجله الآداب واللغات، جامعه العربي التبسي، تبسه الجزائر، العدد الأول، جوان 2015م.
- 25- عزابي (سمية)، تحديات الخطاب الديني، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد 10، عدد 01، 2019م.
- 26- رحمة (عبد الله علي)، الخطاب الديني: التحديات والأولويات، مجلة رسالة القلم، العدد 60، 2019/5/14، <https://ralqalam.com>
- 27- رفيع (محمد بن محمد)، مداخل لعلاج ظاهرة التكفير، مجلة الصراط، السنة 15، العدد السابع والعشرون، شعبان 1434هـ-يوليو 2013م.
- 28- رمضان (محمد توفيق)، ظاهرة التكفير وأخطارها، دراسة شرعية تاريخية تحليلية، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المجلد 10، العدد 1، السنة 2021م.
- 29- المحمد (أحمد الخضر)، قراءة في أنواع الإلحاد، مجلة رواء، العدد الخامس عشر، 25 يونيو 2022م، <https://rawaamagazine.com>
- 30- منصور (رقية شاكور)، شاكور (هبة صفاء)، مفهوم الخطاب الديني وأثره في تحقيق التعايش السلمي، مجلة الدراسات المستدامة، السنة الرابعة، المجلد 4، العدد الأول (ملحق 1)، 1443هـ-2022م.
- 31- الموسوي (السيد ياسين السيد قاسم)، تأثير الزمان والمكان في عملية الاستنباط، مجلة رسالة القلم، العدد 7، 2021/11/01م، <https://ralqalam.com>
- المواقع الإلكترونية**
- 32- التلاوي (أحمد)، التكفير والإلحاد والتراجع الأخلاقي... مخاطر عزلة الفقيه عن الواقع، بصائر الفكر، 25 يوليو 2020، <https://basaer-online.com>
- 33- الجزار (سهام)، لهذه الأسباب يلحد الشباب، تشدد الخطاب الديني أدى إلى انتشار التطرف أو الإلحاد، التنوير، مقال منشور بتاريخ، 15 يناير، 2015م، <https://altanwer.com>
- 34- الشهري (خالد بن محمد)، الإلحاد: تعريفه وأشكاله ونشأته، شبكة الألوكة، 201/1/14م-1439/4/27هـ، (www.alukah.net)
- 35- صالح (أحمد عطية)، "الأوقاف" تعلن الحرب على الإلحاد وتضع خارطة طريق لسبل مواجهته، بوابة أخبار اليوم، الجمعة 20 يناير 2023م، الساعة 11:28، <https://akhbarelyom.com>
- 36- علمي (خالد)، إطلاقات على ظاهرة الإلحاد في العالم العربي، هسبريس، مقال منشور بتاريخ: الأحد 13 يونيو 2021م، الساعة 23:11، <https://www.hespress.com>
- 37- علي (زفيدة)، الإلحاد الفجوة ما بين الدين والعلم، مدونة في موقع الجزيرة، بتاريخ 2017/08/22، <https://www.aljazeera.net>
- 38- علي (محمد)، دار الإفتاء: 3 أسباب وراء تزايد ظاهرة الإلحاد بين الشباب، موقع مصرأوي، مقال منشور بتاريخ: الأربعاء 10 ديسمبر 2014م، الساعة 08:12، <https://www.masrawy.com>
- 39- الغيديمي (محمد بن عبد الستار)، الإلحاد أسبابه، ومخاطره، وسبل مواجهته، ملتقى أهل التفسير، 30 رجب 1441هـ- 2020/03/24م، الساعة 04:41، <https://mtafsir.net>

40- نصار(جمال)، رؤية معاصرة في تجديد الخطاب الديني، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بعنوان: "التنوير في الفكر الإسلامي: ضروراته وآفاقه"، 23-24 أبريل 2012م.

41- الخطاب الديني في ظل التحديات المعاصرة، المنتدى العالمي للوسطية، مقال منشور بتاريخ: 17 أبريل 2017، <https://www.wasatyea.net>

الهوامش:

¹- الرازي (ابن فارس)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د ط، 1399هـ-1979م، 198/2، وابن منظور(محمد)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، دت، د ط، 361/1.

²- زيد مليكة، مفهوم الخطاب الديني المعاصر وضوابطه، مجلة قيس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 04، العدد 01، جوان 2020، جامعة الشهيد حمّة الخضر بولاية الوادي، تاريخ النشر: 2020/07/03، ص 503.

³- يونس (محمد)، الخطاب الإسلامي في الصحافة العربية، دار القلم للنشر والتوزيع، الإمارات، 2004م، ص 30

⁴- الشريف (حبيله)، الخطاب الديني وإشكالية المفهوم، مجله الآداب واللغات، جامعه العربي التبسي، تبسه، الجزائر، العدد الأول، جوان 2015م، ص 81.

⁵- زيد مليكة، مفهوم الخطاب الديني المعاصر وضوابطه، م. س، ص 502، الشريف (حبيله)، الخطاب الديني وإشكالية المفهوم، م. س، ص 78.

⁶- منصور (رقية شاكر)، شاكر (هبة صفاء)، مفهوم الخطاب الديني وأثره في تحقيق التعايش السلمي، مجلة الدراسات المستدامة، السنة الرابعة، المجلد 4، العدد الأول (ملحق 1)، 1443هـ-2022م، ص 188-190.

⁷- الجليل (أبو المجد)، عبد العالي (حارث)، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2011م، ص 21.

⁸- العرعور (عدنان)، منهج الاعتدال، دار التابعين، الرياض، 2002م، ص 10-11.

⁹- ابن منظور (محمد)، لسان العرب، م. س، 389-388/3، الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 5، 1998م، ص 317.

¹⁰- قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: 180]، وقوله جلّ من قائل: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدْفُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الحج: 25]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: 40].

¹¹- صليبيبا (جميل)، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، د ط، 1982م، 120/1

¹²- الشهري (خالد بن محمد)، الإلحاد: تعريفه وأشكاله ونشأته، شبكة الألوكة، 201/1/14م-1439/4/27هـ، www.alukah.net، راجع: وهبة (مراد)، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 5، 2007م، ص 83.

¹³- Michael Martin, "Should atheists be agnostics?", in Baggini, Julian, editor, *The Philosophers' Magazine* 2002, p18.

¹⁴- سندي (صالح بن عبد العزيز عثمان)، الإلحاد وسائله، وخطره، وسبل مواجهته، دار اللؤلؤة، لبنان، بيروت، ط 1، 1424هـ-2012م، ص 14-16.

¹⁵- Hancock (Ralph), *The Legacy of the French Revolution*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, United States, 1996, P22.

¹⁶- سندي (صالح بن عبد العزيز عثمان)، الإلحاد وسائله، وخطره، وسبل مواجهته، م. س، ص 12.

* الشيوعية: هي مذهب فكري يقوم على الإلحاد وإنكار الخالق، ويعتبر المادة أساس كل شيء، تحارب الدين للقضاء عليه ولو بالقوة.

¹⁷- المحمد (أحمد الخضر)، قراءة في أنواع الإلحاد، مجلة رواء، العدد الخامس عشر، 25 يونيو 2022م، <https://rawaamagazine.com>

¹⁸- ابن منظور(محمد)، لسان العرب، م. س، 147-145/5، انظر كذلك: الفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، م س، 1/5.

¹⁹- الأصفهاني (الراغب)، مفردات القرآن، تح: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط 4، 2005م، ص 434

²⁰- السبكي (تقي الدين)، فتاوي السبكي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، د ط، دت، 586/2

- 21- العرعور (عدنان)، منهج الاعتدال، م. س، ص121-122، كذلك: الرحيلي (محمد بن عامر)، التكفير وضوابطه، دار الإمام أحمد، ط2، ص 95.
- 22- السقار (منقذ)، التكفير وضوابطه، رابطة العالم الإسلامي، د ط، دت، ص 11.
- * هو تنزيل الحكم على شخص معين كأن يقال كفر فلان ويسمى.
- 23- الخطيب (محمد بن عبد ربه)، ظاهرة التكفير وعلاجها، إشراف: عادل بن عبد العزيز آل موسى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1436هـ، ص 9.
- 24- رواه البخاري، حديث صحيح، رقم 6047.
- 25- السقار (منقذ)، التكفير وضوابطه، رابطة العالم الإسلامي، م. س، ص21.
- 26- المصدر نفسه، ص27، انظر كذلك: الرحيلي (محمد بن عامر)، التكفير وضوابطه، م. س، ص 220، رفيع (محمد بن محمد)، مداخل لعلاج ظاهرة التكفير، مجلة الصراط، السنة 15، العدد السابع والعشرون، شعبان 1434هـ-يوليو 2013م، ص 11.
- 27- الرحيلي (محمد بن عامر)، التكفير وضوابطه، م. س، ص 221.
- 28- السحيمي (عبد السلام بن سالم بن رجاء)، فكر التكفير قديماً وحديثاً، دار الإمام أحمد، ط1، 1426هـ-2005م، ص 30.
- 29- رحمة (عبد الله علي)، الخطاب الديني: التحديات والأولويات، مجلة رسالة القلم، العدد 60، 2019/5/14، <https://ralqalam.com>
- 30- منير (ماجد)، الخطاب الديني المعاصر يواجه مجموعة من التحديات الداخلية والخارجية، صدى البلد، 10 سبتمبر 2023م، <https://elbalad.news>
- 31- رحمة (عبد الله علي)، الخطاب الديني: التحديات والأولويات، مجلة رسالة القلم، العدد 60، 2019/5/14، <https://ralqalam.com>
- 32- الجزار (سهام)، لهذه الأسباب يلحد الشباب، تشدد الخطاب الديني أدى إلى انتشار التطرف أو الإلحاد، التنوير، مقال منشور بتاريخ، 15، يناير، 2015م، <https://altanwer.com/>
- 33- أخرجه أحمد (130/4، 17213)، وأبو داود (200/4، 4604)، وصححه الإمام الألباني في صحيح الجامع (2643)
- 34- الخطيب (محمد بن عبد ربه)، ظاهرة التكفير وعلاجها، م. س، ص16-17.
- 35- المصدر نفسه، ص 18.
- 36- رمضان (محمد توفيق)، ظاهرة التكفير وأخطارها دراسة شرعية تاريخية تحليلية، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المجلد 10، العدد 1، السنة 2021م، ص65-66.
- 37- المصدر نفسه، ص66، انظر: الشمري (بان خليل)، ظاهرة الإلحاد في المجتمعات الإسلامية أسبابها وعلاجها، دار روافد للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 1439هـ-2017م، ص88.
- 38- علي (محمد)، دار الإفتاء: 3 أسباب وراء تزايد ظاهرة الإلحاد بين الشباب، موقع مصراوي، مقال منشور بتاريخ: الأربعاء 10 ديسمبر 2014م، الساعة 08:12، <https://www.masrawy.com/>
- 39- علمي (خالد)، إطلاقات على ظاهرة الإلحاد في العالم العربي، هسبريس، مقال منشور بتاريخ: الأحد 13 يونيو 2021م، الساعة 23:11، <https://www.hespress.com/>
- 40- التلاوي (أحمد)، التكفير والإلحاد والتراجع الأخلاقي... مخاطر عزلة الفقيه عن الواقع، بصائر الفكر، 25 يوليو 2020، <https://basaer-online.com>
- 41- الشمري (بان خليل)، ظاهرة الإلحاد في المجتمعات الإسلامية أسبابها وعلاجها، م. س، ص 10.
- 42- الأشول (عزيزة علي)، تطور الفكر الإلحادي (دراسة تحليلية)، مجلة الفرائد في البحوث الإسلامية والعربية، المجلد 42، يونيو 2022م، ص 177 و187.
- 43- انظر: الشمري (بان خليل)، ظاهرة الإلحاد في المجتمعات الإسلامية أسبابها وعلاجها، م. س، ص 10-11.
- 44- الأشول (عزيزة علي)، تطور الفكر الإلحادي (دراسة تحليلية)، م. س، ص 207-208.
- 45- المصدر نفسه، ص 208، انظر أيضاً: علمي (خالد)، إطلاقات على ظاهرة الإلحاد في العالم العربي، هسبريس، مقال منشور بتاريخ: الأحد 13 يونيو 2021م، الساعة 23:11، <https://www.hespress.com>
- 46- محفوظ (عصام)، حوار مع الفلحدين في التراث، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2004م، ص 18.
- 47- انظر: كوننار (عادل)، الإسلام هو الحل، العلمانية هي الحل، متى ينتهي الجدل، الجزيرة، 2017/11/21، <https://www.aljazeera.net>

- 48- أبو بكر (لينا)، يحيا الباطل بين الشحرور والجنرال ويتأدب الإلحاد بين الخليفتين طوني ومارسيل، القدس العربي، 27 أبريل 2016، <https://www.mindstory.org>
- 49- علي (رُفيدة)، الإلحاد الفجوة ما بين الدين والعلم، مدونة في موقع الجزيرة، بتاريخ 2017/08/22، <https://www.aljazeera.net>
- 50- الخطاب الديني في ظل التحديات المعاصرة، المنتدى العالمي للوسطية، مقال منشور بتاريخ: 17 أبريل 2017، <https://www.wasatyea.net>
- 51- حسنة (عمر عبيد)، مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1419هـ-1998م، ص47.
- * التجديد هو عصرنة الخطاب الديني وإضفاء روح جديدة عليه دون المساس بأصوله وأساسه بل من خلال مقارنته مع الواقع وحيثياته الجديدة والمتغيرة. (زيد مليكة، مفهوم الخطاب الديني المعاصر وضوابطه، م. س، ص 518).
- 52- نصار (جمال)، رؤية معاصرة في تجديد الخطاب الديني، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بعنوان: "التنوير في الفكر الإسلامي: ضروراته وآفاقه"، 23-24 أبريل 2012، ص 6.
- 53- الجابري (محمد عابد)، التراث ومشكل المنهج (المنهجية في الآداب والعلوم الإنسانية)، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 1986م، ص 83-84.
- 54- زياني (مراقة)، قراءة الخطاب الديني: نقد الفكر الديني للجابري أنموذجاً، مجلة الخطاب والتواصل، العدد الثالث، أبريل 2017م، ص 179.
- 55- نصار (جمال)، رؤية معاصرة في تجديد الخطاب الديني، م. س، ص 15.
- 56- المصدر نفسه، ص 16.
- * للزمان والمكان تأثير في ثلاثة جوانب في الخطاب الديني وهي: تأثيرهما في الأحكام الشرعية وفي موضوعات الأحكام وفي فهم النصوص الدينية (انظر وراجع: الموسوي (السيد ياسين السيد قاسم)، تأثير الزمان والمكان في عملية الاستنباط، مجلة رسالة القلم، العدد 7، 01/11/2021م، <https://ralqalam.com>).
- 57- الخطاب الديني في ظل التحديات المعاصرة، المنتدى العالمي للوسطية، مقال منشور بتاريخ: 17 أبريل 2017، <https://www.wasatyea.net>
- 58- زيد مليكة، مفهوم الخطاب الديني المعاصر وضوابطه، م. س، ص 514.
- 59- الخطاب الديني في ظل التحديات المعاصرة، المنتدى العالمي للوسطية، مقال منشور بتاريخ: 17 أبريل 2017، <https://www.wasatyea.net>
- 60- عزابي (سمية)، تحديات الخطاب الديني، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد 10، عدد 01، 2019، ص 94.
- 61- الشمري (بان خليل)، ظاهرة الإلحاد في المجتمعات الإسلامية، م. س، ص 131-132.
- 62- المصدر نفسه، ص 136.
- 63- رفيع (محمد بن محمد)، مداخل لعلاج ظاهرة التكفير، م. س، ص 22.
- 64- الغديميني (محمد بن عبد الستار)، الإلحاد، أسبابه، ومخاطره، وسبل مواجهته، ملتقى أهل التفسير، 30 رجب 1441هـ- 2020/03/24م، الساعة 04:41، <https://mtafsir.net>
- 65- الخطيب (محمد بن عبد ربه)، (أسباب ظاهرة التكفير وعلاجها)، م. س، ص 23-27.
- 66- رفيع (محمد بن محمد)، مداخل لعلاج ظاهرة التكفير، م. س، ص 19-20.
- 67- الغديميني (محمد بن عبد الستار)، الإلحاد أسبابه، ومخاطره، وسبل مواجهته، ملتقى أهل التفسير، 30 رجب 1441هـ- 2020/03/24م، الساعة 04:41، <https://mtafsir.net>
- 68- صالح (أحمد عطية)، "الأوقاف" تعلن الحرب على الإلحاد وتضع خارطة طريق لسبل مواجهته، بوابة أخبار اليوم، الجمعة 20 يناير 2023م، الساعة 11:28، <https://akhbarelyom.com>

أصالة المشروع الحداثي لطه عبد الرحمن The authenticity of the modernist project of Taha Ab-del Rahman

د/ وسيلة أمزيان

Wassila AMEZIANE

كلية العلوم الإسلامية - جامعة بن يوسف بن خدة - الجزائر 1

مخبر بحث التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للجزائر

amezianewassila25@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/12/15 تاريخ القبول: 2024/04/16

الملخص:

ظهرت الحداثة الغربية أو الأوروبية في القرن السابع عشر ميلادي وفقا لسياقات تاريخية معروفة، ونتيجة لما يعرف بالصدمة الحضارية للمسلمين في القرن التاسع عشر ميلادي انساق كثير من مثقفي المسلمين وراء هذه الأفكار، وفي مقابل هذا ظهرت مجموعة من دعاة الحداثة العربية الإسلامية من أبرزهم طه عبد الرحمن، الذي سنعلم في هذا البحث على تقديم قراءة لأجزاء من مشروعه الحداثي متتبعين في ذلك مدى أصالة مشروعه التجديدي الإسلامي، باحثين له عن تأصيلات قرآنية لمفاهيمه الفلسفية.
الكلمات المفتاحية: طه عبد الرحمن؛ الحداثة العربية.

Abstract:

Western or European modernity appeared in the 17th century AD. According to well-known historical contexts. And following what is known as the civilizational clash of Muslims in the 19th century AD. From Many Muslim intellectuals follow these ideas. In contrast, In contrast, a group of defenders of Arab-Islamic modernity has emerged, the most eminent of which is Taha Abdel Rahman. In this research, we will present a reading of parts of his modernist project tracing there all the originality of his project of Islamic renewal Search for Quranic roots for its philosophical concepts.

Key words: Taha Abdel Rahman; Arab modernity.

المقدمة:

شهد التاريخ الأوروبي ما يسمى بعصر النهضة في القرن الخامس عشر ميلادي، حيث تمردت المجتمعات الأوروبية على الكنيسة آنذاك وأحدثت ثورة كبيرة، أفرزت في نهايتها ما يعرف اليوم بفصل الدين عن مختلف جوانب الحياة، وقد حدث ذلك نظرا لظروف وسياقات خاصة أبرزها أنّ الكنيسة كانت بمثابة تقييد صارخ لأي بحث علمي، وهذا انتهاك لاحترام حرية العقل الإنساني في التفكير والإبداع. انطلق العقل الأوروبي بعد هذه الثورة في التأسيس لفلسفات ونظريات فكرية مرجعيتها الأساسية هي الابتعاد عن الدين ونبذ كليا، وتقديم كل ما هو مادي علماني وتبجيله.

وقد وجدت هذه الأفكار الحداثية الغربية طريقها إلى العالم الإسلامي عبر موجة الاستعمار الأوروبي، فقبولت بمواقف مختلفة حيث رفضها البعض مطلقا من مبدأ ارتباطها بالمستعمر غير المسلم،

وتأثر بها بعض من يحسبون على طبقة المفكرين في العالم العربي حتى أنهم بحثوا لها عن أصول تاريخية عربية وإسلامية ليثبتوا لها الشرعية، لكن لم تكن الحداثة في العالم الإسلامي مجرد عملية استنساخ فاشلة للمشروع الغربي، إذ ظهر في الساحة الفكرية ثلة من المفكرين المسلمين حملوا مبدأ التجديد والإصلاح كمشروع حدائثي إسلامي وعربي أصيل ومن هؤلاء طه عبد الرحمن. وهو صاحب خطاب إصلاحي وتجديدي متميز بقوة مصطلحاته وأصالة أفكاره وإسلامية أهدافه، كما أنه صاحب مشروع فكري وفلسفي أصيل ابتغى من خلاله التأسيس لحداثة عربية أصيلة بمقومات ومرجعيات إسلامية بحتة، فركّز على المصطلحات ذات الأبعاد القرآنية والإسلامية في مؤلفاته، واهتمّ بالدلالات الروحية القرآنية في صياغة أفكاره.

الإشكالية:

من جملة هذه الأفكار نكتسب مشروعية طرح الإشكالية التالية: أين يتجلى البعد القرآني في المشروع الحدائثي لطه عبد الرحمان؟ وكيف أسس طه عبد الرحمان مشروعاً حدائثياً عربياً وإسلامياً أصيلاً انطلاقاً من نقده للحداثة الغربية؟ عند رفضه للمفاهيم الحدائثية الغربية، ماهي البدائل الفكرية التي قدّمها طه عبد الرحمان؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

1. عرض التوجه العقدي والفكري لأحد أهم أقطاب الحداثة الإسلامية المعاصرة وهو المفكر طه عبد الرحمن.
2. بيان ضرورة تحليل الخطاب الفكري لطه عبد الرحمن كواحد من أهم الخطابات الإصلاحية المعاصرة التي تتمتع بطابع التجديد والتأكيد على المرجعية الدينية في الحداثة العربية.
3. التأكيد على ضرورة ربط الدراسات الحدائثية بالجانب العقدي وإلغاء فكرة كونها محصورة في مجال الفنون والآداب فقط.

منهج الدراسة:

ولتجسيد هذه الأهداف اعتمدنا المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك من خلال تتبع مؤلفات طه عبد الرحمن واستقراء المصطلحات ذات الدلالات القرآنية فيها، ومن ثمّ تحليل خطابه الحدائثي وصولاً إلى الكشف عن الأبعاد الإسلامية والقرآنية في كتاباته.

محاوير الدراسة:

اقتضت طبيعة الدراسة تقسيم البحث إلى ثلاث محاور وهي:

1. مدخل مفاهيمي.
2. الامتداد القرآني لمبادئ الفكر الحدائثي عند طه عبد الرحمن.
3. البعد القرآني في فكر طه عبد الرحمان _ نماذج وشواهد.
4. الأبعاد الدينية وممارسة التشهيد في فكر طه عبد الرحمن:

المحور الأول: مدخل مفاهيمي

الحدائفة العربفة:

الحدائفة لغة: من الفعل الثلاثى حدث بمعنى وقع، حدث الشفء فحدث حدثا وحدائفة، فهو محدث وحديث وحدث الأمر أى وقع وحصل وأحدث الشفء أوجده والمحدث هو الجفد من الأشياء¹، وذهب الزبفد إلى أن: الحدائفة مصدر الفعل حدث حدثا وهي تعنى نقفض القفم².
وفى اللغة الفرنسفة لفظة حدائفة modernité مشتقة من الجذر mode وهي الصفة أو الشكل أو ما فبتدئ به الشفء³.

فبفئ من التعارف اللغوفة السابقة أن مدار مصطلح الحدائفة لغوفيا هو مناقضة القفم وإبداع الجفد.
الحدائفة اصطلاحا: واضح أن هذه الورقة العلمفة فركز على الحدائفة العربفة، لكن تقتضى الضرورة البحففة العوفة بالمصطلح إلى منشئه الغربف ولو بإشارة سرفعة، وقد اخترنا تعريففن للحدائفة عند الغربفن:

✓ شارل بودلفر⁴: "الحدائفة تقوم على أساس أن كل ما هو مظلم بائس منخط فى النظرة السائفة التقلفدفة ففبف فى منظور الحدائفة فاتنا مثفرا وأن الحدائفة فى الأدب قد تحددت منذ النصف الثانف من القرن التاسع عشر على أساس النظرفة البودلفرفة بحفث تتضمن استخدام علم جمال للقبج والبشاعة والإفلات من الواقع والوجود فى حالة توتر مستمر، وتذوق الغامض فى حد ذاته وتعمفم التجرفد فى شكل التعبير وإفجاد لغة جفدفة لا تعترف بالدلالات والمواصفات على أساس ما ففسمى بكفمفاء اللغة"⁵، ففعتبر بودلفر أحد مؤسسى الحدائفة فى الغرب ففؤكد فى تعريفه للحدائفة أنها ثورة على كل القفم.

✓ جون مارف دومفناك: "الحدائفة تعنى إتاحة التطور والتفتح لكل الإمكانيات والاحتمالات من أجل أن ففمكن الفرد من التمتع بها، إنها تعنى تنمية القوى المنتجة وتنمفة الوعى بالذات وفى نفس الوقت معافشة كتحرفر كبفر وكمنحة ومن هنا أنتجت تلك الرؤفة السعفة عن الحدائفة"⁶، ومن هذا التعرفف فظهر أن الحدائفة شرط لوعى ذاتف فى الإنسان فهدف إلى السفاة على الطبفعة والذفن.

أمّا عن المفهوم العربف للحدائفة فنرى أنه أمر مختلف فىه فى الأوساط الفكرفة الإسلامفة، إذ أن الباحث ففصّف المشغلفن بهذا المفهوم إلى صنففن، الأول تلقى الحدائفة الغربفة كما هى واقتنع بمبادئها دون تمحفص، والصنف الآخر رفضها وسعى إلى تأسيس مشروع حدائف عربف إسلامف. وسنرصد بعض التعارف العربفة لهذا المصطلح على سبفل التمثل لا الحصر:

✓ فعرّفها الحدائف السورف أدونفس⁷ بأنها: "موقف معرفف أذى إلى فغفر نظام الحفاة، وهذا الموقف المعرفف فقوم على أن الإنسان هو مركز العالم ومصدر القفم وعلى أن المعرفة اكشاف للمجهول الذى لا ففنتهى وعلى أن مصدر القفم ففببى وإفما هو إنسانف وهذا ما ففتناقض مع الموقف المعرفف الإسلامف بدون تأوفل جفد أو قراءة جفدفة له"⁸، وفى هذا التعرفف وقفنا على مرتكزات الحدائفة وهى إلغاء المصدر الغفبف نهائفا وإرساء الإنسان مكانه فى دعوة صرفحة لأنسنة القفم والمعارف... فالحدائفة بهذا المفهوم هى تمرد على مصادر التلقى المعرفف الإسلامف، وإرساء لأدوات معرففة ومناهج جفدفة فتلخص أهدافها فى الانتقال من الوحف إلى الأنسنة.

ظه عبد الرحمان: مفكر مغربف ولد سنة 1944م فى منطقة الجفدفة بالمغرب، وتلقى تعليمه الأول والابتدائف بمسقط رأسه ففنتقل إلى مافنة الدار البفضاء وفتابع دراسته الإعدادفة، ثم التحق بجامعة مآد الخامس بالرباط، لكّنه أكمل تعليمه الجامعف بففرنسا، حصل على دكتوراه السلك الثالث من جامعة

السوربون سنة 1972م ببحث في فلسفة اللغة بعنوان: رسالة في البنى اللغوية لمبحث الوجود، ثم حصل بعدها على شهادة دكتوراه دولة في الآداب والعلوم من الجامعة ذاتها سنة 1985م بأطروحة عنوانها: رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه، ليلتحق بعدها بالتعليم بجامعة الرباط من سنة 1970م إلى 2005م، كما شغل منصب أستاذ زائر ومحاضر بعدة جامعات عربية (تونس، الجزائر، الأردن، مصر...)، وشغل عدة مناصب أخرى كرئيس الجمعية الفلسفية العربية في عمان، ومدير لمجلة "الأمة الوسط" وعضو في المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية بترابلس. كما كان له نشاط علمي كبير فقد شارك في الكثير من المؤتمرات العربية والعالمية، وله باع واسع في التأليف ومن أهم مؤلفاته:

- اللغة والفلسفة بالفرنسية 1977م.
- المنطق والنحو السوري 1983م.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام 1987م.
- العمل الديني وتجديد العقل 1989م.
- تجديد المنهج في تقويم التراث 1994م.
- فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة - 1995م.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي 1998م.
- فقه الفلسفة - المفهوم والتأثير - 1999م.
- حوارات من أجل المستقبل 2000م.
- سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية - 2000م.
- الحق العربي في الاختلاف الفلسفي 2002م.
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري 2005م.
- روح الحدثة - مدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية - 2006م.
- الحدثة والمقاومة 2007م.
- روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية 2012م.
- سؤال العمل 2012م.
- الحوار أفقا للفكر 2013م⁹.

المحور الثاني: الامتداد القرآني لمبادئ الفكر الحدائي عند طه عبد الرحمن

الحدثة بالنسبة لطله عبد الرحمن هي ما نستنتجه من قوله: "حدث الشيء معناه صيرره حديثا أي نقله من حاله القديمة إلى حال جديدة، فيكون قول القائل: تحديث الفكر الإسلامي العربي هو الاشتغال بتجديده"¹⁰، فهو هنا يدعو إلى حدثة أساسها التجديد بإحياء المرجعية الدينية واتخاذها أساسا لدراسة التراث الإسلامي ولا حرج في دراسته وتمحيصه وحتى نقده، لكن دون تجاوزه وإحداث القطيعة معه، كما هو حال المشروع الحدائي الغربي.

وقد رفض طه عبد الرحمن أن ينساق مع تيار الحدائين العرب الذين تلقوا المشروع الحدائي الغربي وآمنوا بمسلماته، بل وعاب عليهم تقليد المناهج الغربية والعمل على إسقاطها على التراث والقضايا الإسلامية فأكد قائلا: "وأما عن قضية الحدثة العربية فإنني أرى أنه لا وجود لحدثة عربية

فالمحدثون العرب هم أصلاً مقلدون صريحون¹¹، فمبادئ الحدائى عنده ليست مجرد تقليد للمشروع الغربى، فهو مقتنع بأن الحدائى لا تنحصر فى النموذج الغربى وليست بالضرورة تطبيقاً للمناهج الغربىة، فالحدائى بالنسبة له لا تكون إلا بالرجوع إلى القرآن الكريم، فيقول: "لا دخول للمسلمين إلى الحدائى إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم، ذلك أن القرآن كما هو معلوم هو سر وجود هذه الأمة المسلمة وسر صنعها للتاريخ"¹²، فهو يراهن على أساس القرآن الكريم كقاعدة أساسية لأي إبداع حدائى.

ويحدّد طه عبد الرحمان شروطاً لقراءة النص القرآنى قراءة حدائىة مبدعة، تتلخص فى أمرين:

1. ترشيد التفاعل الدينى مع النص القرآنى.

2. تجديد الفعل الحدائى الذى يحصل بواسطة التفاعل الدينى¹³.

ففى قراءة تجديديّة للقرآن الكريم تؤسّس لفعل حدائى جديد يرتبط بالفعل الحدائى الإسلامى الأول، وهو القراءة المحمدية أو البيان النبوى للقرآن الكريم، وتعمل هذه القراءة على الإبداع الموصول لا المفصول. وهذا النوع من القراءة يقتضى بحسب طه عبد الرحمن أسساً يستند إليها، ولذا قدّم فى مشروعه الحدائى جملة من القواعد الضرورية لقراءة القرآن الكريم وهى:

خطة التأسيس المبدعة: وهى تهدف إلى تكريم الإنسان بدلاً من تغييب القدسية، وهى "عبارة عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهى إلى وضعها البشرى تكريماً للإنسان"¹⁴، بمعنى أن تكون قراءة تقرّب المعانى القرآنية لذهن الإنسان، وتشرح له المقاصد القرآنية التى توضح له مدى التكريم الإلهى له، فالقرآن من كونه يصرّح بأنّه وحي نزل بلغة الإنسان العربى ووُجّه إلى الإنسان عامة يكون قد خرج عن وضعه الإلهى واتخذ وضعاً إنسانياً، فالأسنة بالنسبة لطفه عبد الرحمان لا تهدف إلى إلغاء القدسية بل إنّها تعيد مركزية الله جلّ وعلا، ولكن هذه الإعادة فى الوقت ذاته تتجه إلى تكريم الإنسان¹⁵، والقصد من هذا التكريم ليس هو التقديس، وإنّما هو إعادة هذا الإنسان إلى دوره الطبيعى فى الكون، إذ ليس فى هذه الألية ما يخلّ بالفعل الحدائى، إذ أنّ الإنسان هنا يعيد اعتباره، لكن ليس بانتزاع القدسية والسلطة من الله تعالى وإنّما بإحداث توافق بين الإنسان وإلهه، فىكون فى هذا التوافق الصلاح للإنسان. ومن هنا أكّد طه عبد الرحمن أنّ هذه الخطة قائمة على الإبداع الموصول بين الإنسان وخالقه، فهذه الألية من شأنها تحقيق الإبداع الموصول فهى تشتغل على بيان وجوه تكريم الإنسان فى القرآن الكريم، كما تعمل خطة التأسيس المبدع على الكشف عن أسباب هذا التكريم وبيان مراتبه فى الآيات القرآنية وتثبيت مبدأ الاستخلاف¹⁶.

خطة التعقيل المبدعة: وتقصد هذه الخطة توسيع العقل فهى: "عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التى توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة توسيعاً لنطاق العقل"¹⁷، وهذا التعامل بحسب طه عبد الرحمان يؤدى إلى الإبداع الموصول فهو يتولى بيان وجوه توسيع العقل فى القرآن الكريم¹⁸، وهى ألية تحقّق التفاعل الدينى إذ أنّها تمكّن العقل من استعادة نوره.

خطة التأريخ المبدع: وتقصد ترسيخ الأخلاق وهى: "عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة ترسيخاً للأخلاق"¹⁹، وهذا الوصل بالظرف والسياق أكّد طه عبد الرحمن على أنّه لا يضعف التفاعل الدينى أبداً لأنّ هذه الظروف والسياقات فى نهايتها هى تجسيد للمقاصد والقيم التى تتضمنها الآيات القرآنية كلما تجددت الظروف والسياقات تجدد تحقق القيم وتجدّد معه الإيمان بها²⁰.

كما أنّ هذا الوصل لا يضر بالفعل الحدائى، فهو وصل يوسّع مفهوم الحكم ليشمل ظاهر التشريع وتخليق السلوك، فيصلح للحكم وجهان: قانونى وأخلاقي ويبقى الوجه القانونى تابع للأخلاقي مع التأكيد على أنّ الأخلاق من الضرورات لا من الكمالات²¹.

ونلاحظ من هذه القواعد التي قدّمها طه عبد الرحمن أنّه انطلق من مبادئ الفكر الحدائى الغربى ومناهجه - الأنسنة، العقلنة، التاريخية - منتقدا إياها أولا لينتهي به المطاف مستنبطا منها قواعد حدائى صاغها بأسلوب إسلامى، فى شكل قراءة إسلامية جديدة للتراث الإسلامى. وهذا ما جعلنا نتساءل: كيف أراد طه عبد الرحمن إعادة قراءة التراث الإسلامى بأدوات أنتجت أصلا فى بيئة مغايرة تماما لبيئة التراث الإسلامى حتى لو قنّنها بقواعد إسلامية؟، ثمّ إنّ الباحث عن محاولة تأصيل لهذه القواعد الحدائى التى عرضها طه عبد الرحمن، سيجد نفسه فى نهاية بحثه محاولا لفهم مناهج الحدائى الغربىة، مقارنا بينها وبين ما أضافه عليها طه عبد الرحمن.

من هنا نجد أنّ طه عبد الرحمن ينطلق من مسلمتين رئيسيتين فى تأسيس الحدائى المبدعة:

أولا: يعتبر طه عبد الرحمن أنّ المسلمين لن يلجوا إلى ما يسمى بالحدائى دون أن يجدّوا قراءتهم للقرآن الكريم، ويرى أنّ أول من قام بهذا الفعل هو الرسول ﷺ فيما سمّاه بالقراءة النبوية للقرآن أو البيان النبوى واعتبره الفعل الحدائى الإسلامى الأول، ويحثّ طه عبد الرحمن على استئناف هذه القراءة وإعادة بعثها وبهذا يكون تجسيد الفعل الحدائى الإسلامى الثانى، وهنا أكّد على ضرورة تجديد الصلة بهذه القراءة النبوية شرط أن يكون معيار هذه القراءة هو "قدرتها على توريث الطاقة الإبداعية فى هذا العصر كما أورتها القراءة المحمدية فى عصرها"²².

ثانيا: أنّ الحدائى العربىة لابدّ أن تتناقض وتتفاى مع الحدائى الغربىة، ذلك لأنّ هذه الأخيرة ترسي دعائمها من مبدأ ثورتها على الدين والكنيسة وتدعو الإنسان الغربى إلى تحرير عقله من كلّ مبادئ الدين، فالحدائى الغربىة مقامها على التصارع مع الدين فالإبداع فيها مفصول، والعكس من ذلك لا يكون الإبداع فى الحدائى العربىة إلاّ إذا قام على أصل التفاعل مع الدين فهو إبداع موصول²³.

المحور الثالث: البعد القرآنى فى فكر طه عبد الرحمن - نماذج وشواهد :-

ويقدّم طه عبد الرحمن إبداعا تجديديا آخر، أين تطرّق لمسألة بالغة الأهمية فى إعادة نهوض الأمة واستئناف عطائها وهى التربىة، فىستخدم بداية مصطلحي الأبتىر والكوتىر وكلاهما قرآنى ولهذا دلالاته الخاصة، فهذا المفكّر يؤسّس لمشاريع حدائىة من منطلقات إسلامية أصيلة، وسنعمل على تلخيص مبادئ هذه النظرىة فى النقاط الآتية:

✓ يتطرّق طه عبد الرحمن لفكرة التزكوىة فى إطار نظرىة التربىة الإسلامىة، فىعتبر أنّ أى نظرىة ليس لها أن تدعى المرجعية الإسلامىة فى الوقت الذى تهمل فىه المفاهيم التزكوىة التى يؤكد أنّ الخطاب القرآنى غنى بها. فىرى طه عبد الرحمن أنّ دور هذه النظرىة الإسلامىة التى قدّمها هو إعادة التشكيل الكلى للإنسان مثلما كان نموذج الصحابة الكرام مع الرسول ﷺ، فالنموذج التربوى الذى اشتغل عليه الرسول ﷺ هو: "نموذج الإنسان الكوتىر أى الإنسان الذى بلغت كثرة نفعه حدّ الاتساع، فالكوتىر هو كثرة خيره ومداد عطائه خلافا للإنسان الأبتىر الذى قد يحصل له التكاثر لكن لا يحصل له التكوثر"²⁴، أى أنّ طه عبد الرحمن يرغب فى إحياء النموذج التربوى الإسلامى الأول كما كان فى العهد الإسلامى الأول، وكما أمر به الله عزّ وجلّ فى القرآن الكريم و جسّد الرسول ﷺ فى حياته، والذى مبدؤه ومبلغه الصلاح والنفع وليس الاقتصار على التكاثر والزيادة فى النسل.

وإذا ما عدنا لدلالة مفهوم التربىة فى الحقل الدلالى الإسلامى فهى: "إنشاء الشىء حالا فحالا إلى حدّ التمام"²⁵، فالتربىة هيا الإلمام بمختلف جوانب شخصىة الإنسان الخلقىة والقمىة والعقلىة لتهمىنته من أجل القيام بدور الاستخلاف الذى أوكله الله تعالى إليه.

أما مصطلح التزكية من الناحية اللغوية فقد عرّفه ابن منظور على أنه: "زكا الزرع زكاء أي نماء وكل شيء ينمو ويزداد فهو يزكو زكاء، ويقال أرض زكية أي طيبة"²⁶ والمجال التداولي لمصطلح التزكية أقرب ما يكون لمصطلح التربية، وهو ما يذهب إليه الغزالي، فالتزكية بالنسبة إليه هي: "أقرب الكلمات وأدلها على معنى التربية، بل تكاد التزكية والتربية تترادفان في إصلاح النفس..."²⁷، ويتضح مما سبق أنّ مصطلح التربية والتزكية يتقاطعان في مجال تداولي واحد، وهو ترشيد النفس وفق منهج إسلامي واحد وتوجيهها إلى طريق الله عزّ وجلّ مصداقا لقوله عزّ وجلّ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (الشمس: 9)، وتنبين من هنا أنّ طه عبد الرحمن أصل لنظريته التزكوية في التربية من القرآن الكريم داعيا إلى العودة إلى النموذج المحمدي في التربية القائم على مبادئ القرآن الكريم.

أما مصطلح الكوثر أو الكوثرى الذي استخدمه طه عبد الرحمن في نظريته التربوية، والذي نجده في القرآن الكريم يجدر بنا أن نتتبع مدلوله في التفاسير القرآنية باحثين عن التأصيل القرآني له، إذ أنّ التأصيل القرآني للآية الكريمة: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ (الكوثر: 1)، يشير إلى أنّها موجهة لشخص الرسول ﷺ، فعلى سبيل التمثيل لا الحصر يذهب الطاهر بن عاشور إلى أنّ لفظ الكوثر من الناحية اللغوية بأنها اسم للخير الكثير، وأنّ أغلب السلف أجمعوا على أنّ الكوثر هو الخير الكثير، وأريد بهذه الآية بشارة النبي ﷺ وإزالة ما عسى أن يكون في خاطره من قول من قال فيه: هو أبت، فقول بمعنى الأبت بمعنى الكوثر إبطالا لقولهم²⁸، فمدلول مصطلح الكوثر في القرآن الكريم هو الخير الكثير، والآية موجهة لشخص الرسول ﷺ وهو مغاير ومختلف للمعنى الذي استخدم به طه عبد الرحمن مصطلحي الأبت والكوثر، إذ لم يأخذ اللفظ على ما وُظف له في القرآن الكريم.

ويرى طه عبد الرحمان أنّ التأسيس الفلسفي للتربية الإسلامية يتكفل به أهل "العقل الواسع" ويقصد هنا "العقل الموصول بالشرع والمسدد بمقاصده"²⁹، وهذا تأكيد آخر منه على ضرورة الصلة بين منتجات العقل - كالتربية والفكر - وبين الأصل الإلهي لها، وأنّها لا تقوم دون هذه العلاقة، فيقول طه عبد الرحمان: "وهو عقل يسلمّ بأنّه ليس في مكنته الاستقلال بإدراك حقائق الغيب وعالم الملكوت فيستمدّ أصولها من الوحي المنزل ويلقي سمعه إلى أي القرآن"³⁰، فكأنّه هنا يضع شروطا ضرورية بالنسبة له لتأسيس فكر تربوي إسلامي، وهي ضرورة ربط العقل الإنساني بما في القرآن الكريم من حكمة، بغية تجاوز النظر المُلكي الذي يقف بصاحبه عند حدّ الظاهرة المادية ويصل به إلى النظر الملكوتي الذي ينتقل بصاحبه إلى فهم واستيعاب مقاصد وحكم هذه الظواهر، ثمّ يؤكّد طه عبد الرحمان في النظرية التربوية الإسلامية على أصولها المعرفية وهي: "نتاج تفاعل اللغة والعقيدة في عقل العالم بكسر اللام المسلم العربي"³¹.

ويعود طه عبد الرحمان مؤكّدا على الأصل الديني الذي تعمل الحداثة الغربية على بتره من كلّ ما يتعلق بالإنسان، فيشترط في نظريته التربوية الإسلامية ما يسميه بمرحلة التقويم، ويقصد بها إعادة النظر في النظام التربوي السائد وتقويم مدى صلته بالأصل الديني "تقويما مفاده أنّ كل منقول حدائى مُعترَضٌ عليه حتّى تُعاد صلته بالحقيقة الدينية"³².

وخلاصة النظرية التربوية الإسلامية التي قدمها طه عبد الرحمان هي أنّها: قائمة على جملة من المبادئ، فقد اشترط في المقوم التربوي الإسلامي أن يكون عنصرا ثابتا ومستقلا ومبدعا، فالثبات والاستقلال والإبداع هي مبادئ من شأنها أن تحقّق التفاعل مع المقومات التربوية سواء في المجتمع الإسلامي أو مع الثقافات الأخرى³³، كما اشترط في هذه النظرية أن تكون موظفة لخدمة التأصيل الإيماني للخطاب التربوي فلكي تستطيع هذه النظرية أن تعيد للأمة قدرتها على استئناف عطائها الحضاري، كان

لابدّ له الانطلاق من النظر في الخطاب التربوي السائد، تمهيدا لإعادة صياغة هذا الخطاب وفق ما تقتضيه خصوصية الدين الإسلامي، وقد لخصّ طه عبد الرحمان هذه الخصوصية في أمور محددة، وهي: عالمية الإسلام وخاتمته³⁴.

وأطلق على هذه العملية مسمى النقد الإيماني للخطاب السائد، وينطلق هنا من مبدأ أنّ الخطاب التربوي خضع سابقا للنقد من أجل إحداث القطيعة مع الدين، فيعتبر أنّه من الضروري اللجوء إلى النقد المقابل لأجل إعادة صلته بالدين. ثمّ يؤكّد على أنّ مقصده من النقد الإيماني هو إعادة الصلة بالدين لأجل تجديد الفاعلية الدينية وليس أبدا التعرض للعقائد أو نقدها...³⁵.

كما اشترط في هذه النظرية التربوية أن تجدد في المتعلّم المسلم الإنسان بكيّفته، وذلك بأنّ تجدد الإنسان في المتعلّم المسلم بما يعيد له التأييد الإلهي المفقود، ثمّ يصف هذا الإنسان المؤيّد بأنّه إنسان كوثر لا إنسان أوتر، فهذا الإنسان الكوثر بحسبه يجعل للإيمان دورا جوهريا، فيتحول هذا الإيمان إلى طاقة فعّالة تتدفق في كل قوى الإنسان³⁶. وقد لا يسع المجال للإطناب فيما قدمه طه عبد الرحمان في مقام أسس نظرية تربوية قائمة على مرجعية وركائز إسلامية خالصة، لكننا نؤكّد على أنّه عمل على التجديد بإحياء المفاهيم الإسلامية ورفض ما هو حدائثي غربي مقطوع الصلة بالدين الإسلامي.

اشتغل طه عبد الرحمن مرة أخرى على المصطلحات ذات الامتداد القرآني، فنجد استعمل مصطلح "الانتمانية" كمعارض لمصطلح العلمانية الذي تسوّق له الحداثة الغربية، وقد تمّ له هذا من خلال تحليله ونقده للكثير من القضايا الفكرية كعلمنة الأخلاق في الغرب، فحاول إرساء إطار واضح يفصل فيه بين عالم التعبد وعالم التدبير أو بعبارة أدق بين العلمانية والدين، إذ يتخذ بينهما طريقا يجمعهما معا تحت أصل واحد وهو الأمانة، فيجد الباحث في الخطاب الفكري الحدائثي لطله عبد الرحمن أنّه استخدم هذا المصطلح –الانتمانية- في أكثر من مؤلف وركز عليه كثيرا فكتب: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية، وكتب: النقد الانتماني لفصل الأخلاق عن الدين، كما ألف أيضا: سؤال العنف بين الانتمانية والحوارية، وكتب: من الفقه الانتقاري إلى الفقه الانتماني، فهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على سعة اهتمامه بهذا المصطلح وسنحاول فيما يلي توجيه البحث إلى أهم ما تطرق إليه فيما يتعلق بهذا المصطلح:

✓ تطرق طه عبد الرحمن في إطار فلسفته الانتمانية إلى مسألة الصلة بين التعبد والتدبير أو العلاقة بين الدين والسياسة وأكد أنّه قدم في هذا "مقاربة روحية أو مقاربة ذكرية غير نسيانية أو عمودية غير أفقية"³⁷.

هكذا انتقد طه عبد الرحمن الفكر الغربي القائم على حصر الوجود الإنساني في عالم واحد، وأرسي دعائم المسلمة الإسلامية القائلة بوجود عالمين؛ مرئي وغيبي، تعرّض لقدرة الإنسان على استغلال الجانب الروحي فيه للتعرف على كمالات العالم الغيبي.

وهنا نلاحظ مرة أخرى أنّ طه عبد الرحمن ينطلق في مشروعه الحدائثي من نقد الحداثة الغربية، فكأنّه يؤسس لثنائيات متقابلة فالانتمانية في مقابل العلمانية، فبعد أن أسس لمراجعات عميقة وشاملة في الحداثة الغربية خلص لوجود مقولات فلسفية غربية هامة من الديانة المسيحية "مما يجعل سمة الحداثة الغربية نقل المعاني الدينية إلى المعاني الإنسانية"³⁸، فبعد هذا النقد للعلمانية يُنتج طه عبد الرحمن مصطلح الانتمانية، فالنقد الانتمانية عنده هو مصطلح يقابل الدهرانية والعلمانية في الفكر الغربي والتي تقوم أساسا على فصل الأخلاق عن الدين، والدينية والعلمانية التي تقوم على فصل الدين عن الدنيا، فمرة

أخرى نجد مصطلحا جديدا في الفكر الطاهوي ليس وليد البيئة الإسلامية إنما هو نتاج مقارنات مع الفكر الحدائي الغربي.

عمل طه عبد الرحمان على تأسيس رؤية أخلاقية تجديدية، يجعل فيها الأخلاق جوهرًا للدين الإسلامي، ولو أننا لا بدّ من أن نؤكد على أنه يصرّ على ضرورة جعل الأخلاق مصدرا للتشريع الإسلامي "ظنا منه أن ذلك يجعلنا نتواجه مع الآخر أو أنه نظر إلى الأخلاق على أنها حلقة الوصل التي تربطنا بالآخر، وذلك لأنه رأى أن الآخر قد يقبل القيم الأخلاقية ولا يقبل القيم الدينية"³⁹.

كما يؤسس طه عبد الرحمان لمفهوم الإنسان بنظرة تجديدية فيعرفه بالأخلاقية لكي يحتفظ له بمرتبة الإنسانية، فيعتبر أن "الأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهيمية... فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرّع عليه كلّ صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي"⁴⁰، ثمّ ينتقل إلى التأسيس لنظريته الأخلاقية الإسلامية انطلاقا من نقد فكرة الأخلاقية الغربية المقطوعة الصلة بالدين، فيؤكد في هذه النظرية على ضرورة الاتفاق بين العقل والشرع، فيكون هذا الاتفاق ميثاقا وعهدا بين المشرّع الإلهي والمتلقي الإنساني، كما يقرّر أن الله عزّ وجلّ يستحيل أن ينقض العهد في حين يمكن للإنسان فعل ذلك⁴¹، ويحثّ طه عبد الرحمان على ضرورة تدبر الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ﴾ (الأعراف:172).

وانطلاقا من هذا الميثاق يستخلص طه عبد الرحمان صفات الأخلاق في رؤيته التجديدية وهي:

- ✓ أنها أخلاق مؤسّسة -بفتح السين- من طرف المشرّع الإلهي، ذلك لأنها لو كانت من طرف لما كانت مؤسّسة لأنّ هذا العقل مفتقر لمؤهلات هذا التأسيس، ومن هنا أكّد على أنّ الأخلاق لا يمكن أن تقوم على ميثاق بين البشر وحدهم بل لا بدّ له من الثبات الدائم، وهو ما يميّز الميثاق الأخلاقي الصادر عن الله عزّ وجلّ وهو ما يفتقر إليه عقل الإنسان⁴².
- ✓ أنها أخلاقية متعدية إلى العالم كلّ، فهي ترمي إلى صلاح البشرية كلّها، وأنها أخلاق شاملة لكل أفعال الإنسان⁴³.

ومجمل القول في هذا الميثاق الأخلاقي هو: "أنّه يورث الإنسان أخلاقا مؤسّسة -بفتح السين- ومتعدية وشاملة ممّا يجعلها أنسب أخلاق للعالم، وبيان ذلك أنّها بفضل أساسها الإلهي تجلب الثقة في هذا العالم، وبفضل تعدّيها من بعض أفراده للباقي فإنّها تسوّي بين حقوقهم وواجباتهم وبفضل شمولها لجميع الأفعال فإنّها تحفظهم من ظلمهم لأنفسهم أو ظلم بعضهم لبعض وبهذا تكون أخلاقا كونية"⁴⁴، وهكذا يكون طه عبد الرحمان قد أسس لنظرية أخلاقية إسلامية متكاملة بيّن فيها جيّدا قصور النظريات الأخلاقية المؤسّسة على قاعدة بشرية محظ، وشرح فيها كيف أنّ الطرف الإلهي هو الفيصل في الأخلاق وأنّ من دونه تكون هذه الأخلاق مفتقرة للعديد من الأدوار المهمة.

المحور الرابع: مبادئ التفاعل الديني وممارسة التشهيد في فكر طه عبد الرحمن

تجدد بنا الإشارة أولا إلى أنّ عبد المجيد النجار كان سبقا إلى فكرة التشهيد أو الشهود الحضاري الذي كتب عوامل الشهود الحضاري، ومشاريع الإشهاد الحضاري وغيرها من المؤلفات التي خلص فيها عبد المجيد النجار بعد تأمل عميق في حال الأمة الإسلامية إلى ضرورة استنهاض قوى الدفع الحضاري فيها، بغية إرجاعها إلى زمن شهودها الحضاري.

انتقل طه عبد الرحمن إلى مسألة العمل الديني وممارسة التشهيد وقد خصّ بهذا مؤلفاً عنوانه "روح الدين من ضقة العلمانية إلى سعة الإنتمانية" واستخدم فيه مفهوم التشهيد بعدة صيغ منها: الشاهدية، الشهود، الإشهاد...، وقدّم في هذا جملة من المبادئ التي تمكّن الفاعل الديني من هذه الممارسة، وكلّها مبادئ ذات أبعاد دينية ومرجعية قرآنية، وصل الفكر الطاهوي في نهايتها إلى صياغة نظرية التواصل الشاهدي، وقد بنى طه عبد الرحمن هذه النظرية على مجموعة من الآيات القرآنية من بينها قوله عزّ وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: 172)، فالإشهاد على النفس في الآية الكريمة عند محمد الطاهر بن عاشور يطلق على ما يساوي الإقرار أو الحمل عليه، وهو هنا الحمل على الإقرار واستعير لحالة مغيبة تتضمن هذا الإقرار يعلمها الله لاستقرار معنى هذا الاعتراف في فطرتهم. والضمير في أشهدهم عائد على الذرية باعتبار معناه لأنه اسم يدل على الجمع⁴⁵. وفيما يلي شرحها:

1- مبدأ الفطرة والقدرة على التشهيد: ويقضي هذا المبدأ "بأنّ قدرة الإنسان على التشهيد تأتي من كونه خلق أول ما خلق على هيئة تحفظ سابق صلواته بعالم الغيب"⁴⁶، وهذه هي الفطرة بالنسبة له، فكأنها بمثابة ذاكرة سابقة يولد الإنسان مزوداً بها، أو بتعبيره الدقيق هي الذاكرة الغيبية ويعتبرها قوة روحية في الإنسان تكشف له حقائق غيبية، فيسعى ليتبيّن حضورها في عالم الشهادة، ويرى طه عبد الرحمن أنّ معاني الدين ماهي إلا حقائق روحية تحفظها هذه الذاكرة الأصيلة. لذا فإنّ الدين ليس بالأمر الطارئ إنّما هو أمر يلزمه ولا يستطيع تصور ذاته من غير دين، وهكذا يقرّر طه عبد الرحمن أنّ "التدين سلوك فطري غير كسبي وأنّ التشهيد فاعلية تذكيرية غير تخيلية"⁴⁷، وهذه الحقائق الروحية التي تحملها فطرة الإنسان حددها في ثلاثة أمور وهي: الشهادة بالألوهية، والشهادة بالوحدانية، والعهد بالتعبد للإله الواحد⁴⁸. فالفطرة التي جُبل البشر عليها هي التي تقودهم بديها إلى سبيل الله عزّ وجل، ومن غير الممكن تحقّق إشهاد حضاري دون هذه الفطرة التي تقود الإنسان إلى خالقه.

2- مبدأ التفاضل وكمال التشهيد: ويتلخص جوهر هذا المبدأ في "أنّ كمال التشهيد لا يحصل إلاّ بأفضل دين في زمانه، يدعو إلى عقيدته بوصفها أفضل العقائد تحقّقاً بمعاني التشهد، ويحضّ على علمه بوصفه أفضل الأعمال تحقّقاً بقيم التعبد"⁴⁹، فيرى طه عبد الرحمن أنّ المتدينين متساوون في واجب المعاملة ولهم حرية المعنقد مادام هذا المعنقد لا يضرّ الغير، وأكّد أنّ الألوهية هي من المعاني الفطرية التي تحفظها ذاكرة الإنسان، وهذا ما يؤهل الفاعل الديني لشهود (لفظة شهود يقصد بها: تحصيل الإنسان لليقين الوجداني بالشيء حتّى كأنّه يراه بعينه)⁵⁰ تجليات الأفضلية الغيبية، وهذه الأفضلية في الدين هي في حقيقتها نابعة من أكملية الخالق عزّ وجلّ، ومن هنا يقرّر طه عبد الرحمن أنّ لا دين أقرب للفطرة البشرية من دين الإسلام، ورفض مبدأ تكافؤ الأديان التي يدعو لها رواد الفكر المادي العلماني والذين يقرّرون "أنّ الأديان إنّما هي أنساق أخلاق تقليدية وطقوس غيبية تتكافأ أو تتعادل فيما بينها"⁵¹، كما أكّد أنّ الأفضلية الدينية نوعان: الأفضلية الموضوعية والأفضلية الذاتية، لكنّ هذا التفاضل بين الأديان لا ينبغي أن يؤثّر على التعامل بين الفاعلين الدينيين⁵².

3- مبدأ التكامل وشمول التشهيد: وخالصة هذا المبدأ "أنّ شمول التشهيد لا يتحقّق إلاّ إذا ظهر اتساق الدين"⁵³، والقصد من هذا الاتساق في نظر طه عبد الرحمن هو توثيق الصلة بين العالم المرئي والعالم الغيبي بغية إدراك الإنسان لجوهر وجوده ومن ثمّ سعیه في مراتب الكمال بحثاً عن سعادة روحه. ومبدأ

التكامل أيضا يورث شمول التشهيد بفضل معنى الوحدانية الراسخ في الفطرة البشرية، ولهذا الشهود مرتبتان:

- الفاعل الديني لا يشهد شمول الوحدة الدينية قبل أن يشهد الوحدانية متجلية في الأقوال التشريعية.
- الفاعل الديني لا يشهد وحدانية الله في الأحكام حتى يشهد تذكره لشهادته بوحدانية الله في عالم الغيب⁵⁴، وبعد أن أقرّ استناد التكامل الديني إلى معنى الوحدانية انتقل إلى طبيعة التكامل الديني: واستهله بالتفريق بين الاتساق والاتساع في إطار التكامل الديني فالأول يقصد به ترابط الأحكام الدينية والثاني يوضح تعلق الأحكام الدينية بجميع أفعال الإنسان وواقعه⁵⁵، وعرض أنواعا للحكم الديني وهي: الحكم التوجيهي، الحكم القسدي، الحكم الأخلاقي، الحكم الخاتمي وإذ لا يسع المجال للتفصيل فيها سنوجه القارئ إلى ذلك⁵⁶، فالفاعل الديني في الفكر الطاهوي أكثر شمولية من الفاعل السياسي لأنه يتكامل فيه العالم المرئي والغيبى لذا يدعو دائما إلى استحضار الغيب في العمل وحرص على العمل بالتشريعات الدينية.

ثم عرض غاية التكامل الديني وأجملها في أربعة مطالب وهي:

- **مطلب المعنى:** ويرى فيه طه عبد الرحمن أنّ الإنسان يواجه جملة من الاستشكالات والقضايا، يلجّ على طلب أجوبة لها حتى يتحصّل على معنى وجوده، وتبقى هذه الأسئلة الوجودية هي شغله الشاغل وهمه كلما ازداد علما⁵⁷.
 - **مطلب السعادة:** يعتبر طه عبد الرحمن أنّ أقصى أهداف الإنسان في الحياة هو السعادة ومفهومها يتقلب بين الاستهلاك في الملذات الحسية -العالم المرئي-، والاستغراق في المعاني الروحية -العالم الغيبى-⁵⁸.
 - **مطلب الكمال:** والكمال عند طه عبد الرحمن نوعان؛ الإتقان والإحسان ويتعلّق بعالمين: المرئي والغيبى⁵⁹.
 - **مطلب الخلود:** وللخلود عند طه عبد الرحمن معنيان: أولها هو الحياة التي لا بداية لها ولا نهاية، وثانيها هو الحياة التي لها بداية وليست لها نهاية، ويرى أنّ الإنسان يسعى لخلود روحه لذا تجده منكبا على الأعمال التي يخلّد بها روحه في عالم الشهادة⁶⁰.
- وانطلق طه عبد الرحمان في فلسفته الانتمانية من مظاهر فصل الدين عن الدنيا في الفكر الغربي، أو كما يسميه هو "آلية فصل المتصل"⁶¹، بمعنى فصل قضايا الإنسان عن الدين، واعتبر أنّ أشدّ هذه المظاهر المفصولة هو الأخلاق فهذا الفصل له تداعيات خطيرة مثل روحانيات بلا إيمان - روحانيات بلا دين- أخلاقية بلا ألوهية⁶².
- وأكد طه عبد الرحمن أنّ الفلسفة الانتمانية عنده تقوم على العقل المؤيّد، ويحدّد لهذه الفلسفة جملة من المبادئ هي:

- 1- **مبدأ الشهادة:** والذي يتلخص "في تقرير أنّ الشهادة بمختلف معانيها تجعل الإنسان يستعيد فطرته محصّلا حقيقة هويته ومعنى وجوده"⁶³، وهذا التحصيل لفطرته لا يكون إلاّ بشهادة الإنسان في العالمين الغيبى والمرئي شهادة تؤدي به إلى الإقرار بوحدانية خالقه تعالى، ويقابل هذا المبدأ في الفلسفة غير الانتمانية مبدأ الهوية المجرد وخلصته: "أنّ الشيء هو متى شهد عليه غيره"⁶⁴، وهذه شهادة متعددة.
- 2- **مبدأ الأمانة:** يجعل "الإنسان يتجرد من روح التملك متحملا كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله"⁶⁵، وهذه المسؤوليات في الفلسفة الانتمانية هي أمانات لدى الإنسان، ويقابل هذا المبدأ في الفلسفة

غير الائتمانية مبدأ عدم التناقض المجرد لكنّ مبدأ الأمانة يضيف بعض التقييد على هذا التجريد "إذ يقضي بأنّ الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولاً"⁶⁶.

3- مبدأ التزكية: يفزّر طه عبد الرحمن في هذا المبدأ أنّ "الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة"⁶⁷، وهذه التزكية من شأنها الوقوف في وجه التحديات وأزمات القيم الإنسانية المعاصرة، فالتزكية في الفكر الطاهوي تتلخص في استرجاع النفس ووعيها الروحي، وذلك من خلال التوحيد الذي يحرر الإنسان من جميع العوائق والقيود، كما أنّ لها ميزة الارتباط بالمستقبل البعيد، فهي تتولى: "تفجير الممكنات الأخلاقية والمكونات الروحية لدى الأفراد والجماعات"⁶⁸، فقد جعل طه عبد الرحمن واجب التقدم المعنوي أولى من واجب التقدم المادي في العالم الائتماني.

الخاتمة: نصل في نهاية هذه الورقة البحثية إلى جملة من النتائج، وهي:

- ضرورة الفصل بين مفهوم الحداثة الغربية والحداثة الإسلامية الأصلية لأنّ مبادئ كلّ منهما تتناقض مع مبادئ الأخرى، وأهدافهما أيضا تسيران في اتجاهين متعاكسين.
- يستنتج الباحث في مؤلفات طه عبد الرحمن أنّه مفكّر اشتغل بعمق على مستوى المصطلحات ودلالاتها.
- يهتمّ هذا الفكر بالمصطلحات ذات الدلالات القرآنية مثل: الكوثر، الأبتّر، التزكية، الائتمان، النقد الإيماني... وهذا ما يجعلنا نصنّف توجهه الفكر مع تيار المجددين والإصلاحيين.
- يؤسس طه عبد الرحمن نظريته التربوية على جملة من المبادئ الإسلامية التي يستخرجها من القرآن الكريم ليصل في خاتمة هذه النظرية إلى النتيجة الأخذ بيد الإنسان الأبتّر وهو المسلم عديم الفاعلية إلى إنسان كوثر وهو المسلم الفاعل الذي يحقق مبدأ الاستخلاف والتعمير بالمفهوم الإسلامي الصحيح.
- ويركّز أيضا في هذه النظرية التربوية على فكرة التزكية معتبرا إياها الفيصل في ما سماه بالكوثر العقلي.
- ويتعرض أيضا لفكرة الائتمان كقاعدة أساسية لنقد مبدأ فضل الدين عن الدين في عدة مجالات، فيتطرق للائتمان الروحي، والائتمان الفقهي، والائتمان الأخلاقي....
- كما يؤسس طه عبد الرحمن لنظرية أخلاقية جوهرها الدين الإسلامي، يقدمها كسبيل للتجاوز مع الآخر، إيماننا منه بأنّ الأخلاق رابط إنساني مشترك.
- وفي إطار رفضه الانسياق وراء تيار الحداثة الغربية نجده يؤسس لحداثة إسلامية ذات مرجعية دينية إسلامية يستمدّ مبادئها من القرآن الكريم، ويجسّد فاعليتها من السيرة النبوية.
- المصطلحات التي يستخدمها طه عبد الرحمن في مشروعه الفلسفي الحداثي مصطلحات خاصة به، وإن كانت قرآنية إلاّ أنّه يستخدمها بمفاهيمه الخاصة وقراءاته الخاصة لها بعيدا عن مفاهيمها التي جاءت في التفسير القرآنية.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- 1- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2013م.
 - 2- طه عبد الرحمن، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.
 - 3- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.
 - 4- طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية - النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014م.
 - 5- طه عبد الرحمن، روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2012م.
 - 6- طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، ط1، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، 2016م.
 - 7- علي محمد عليان عبد الرزاق الخطيب، الأخلاق في فلسفة طه عبد الرحمن، مجلة الفلسفة، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب، 2018م، العدد 17.
 - 8- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ، ج1.
 - 9- مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي - الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د.ط، 1990م، د.أ.
 - 10- الندوة العالمية للشباب الإسلامي بإشراف مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ط4، 1420هـ، ج2.
 - 11- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي - دراسة عقديّة، إشراف: ناصر عبد الكريم العقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1414هـ، ج1.
 - 12- طيب تيزيني، الإطار النظري من ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن، ط1، 2000م.
 - 13- http://www.habous.gov.ma/2014_07_21.html.
 - 14- ابن منظور جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ط، 1955م، ج2.
 - 15- محمد الغزالي، نظرية التربية الإسلامية للفرد والمجتمع، بحث مقدم في ندوة خبراء أسس التربية الإسلامية، مركز البحوث النفسية والتربوية جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 11_16 جمادى الثاني 1400هـ.
 - 16- أبو القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1412هـ.
 - 17- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984م، ج31.
 - 18- طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الائتماني إلى الفقه الائتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ج2.

الهوامش:

- 1- ابن منظور جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير- محمد أحمد حسب الله - هاشم محمد الشاذلي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ط، 1955م، ج2، ص131.
- 2- محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ، ج1، ص611.
- 3- مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي - الحداثة وما بعد الحداثة-، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د.ط، 1990م، دأ، ص223.
- 4- شارل بودليير: 1821م-1867م أديب فرنسي وأحد مؤسسي الحداثة في العالم الغربي، نادى بالفوضى الفكرية والأخلاقية... كتب ديوان شعر تحت عنوان "أزهار الشر" وترجمه إلى العربية إبراهيم ناجي (الندوة العالمية للشباب الإسلامي بإشراف مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ط4، 1420هـ، ج2، ص867).
- 5- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي - دراسة عقديّة-، إشراف: ناصر عبد الكريم العقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين بالرياض، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1414هـ، ج1، ص131.
- 6- طيب تيزيني، الإطار النظري من ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان، الأردن، ط1، 2000م، ص35.
- 7- أدونيس: علي أحمد سعيد، يُعدّ المروج الأول للحداثة في البلاد العربية، دعا صراحة للتخلي عن الوحي والمصادر الإسلامية في رسالته في الدكتوراه (الندوة العالمية للشباب الإسلامي، بإشراف: مانع بن حماد الجهني، المصدر السابق، ج2، ص868).
- 8- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، المرجع السابق، ص140-141.
- 9- http://www.habous.gov.ma/2014_07_21.html
- 10- طه عبد الرحمن، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م، ص154.
- 11- طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013م، دأ، ص133.
- 12- طه عبد الرحمان، روح الحداثة، ص193.
- 13- المصدر نفسه، ص195.
- 14- المصدر نفسه، ص197.
- 15- المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- 16- المصدر نفسه، ص198.
- 17- المصدر نفسه، ص199.
- 18- للتفصيل يُنظر: المصدر نفسه، ص200-201.
- 19- المصدر نفسه، ص202.
- 20- المصدر نفسه، ص203.
- 21- المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- 22- المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- 23- المصدر نفسه، ص193-194.
- 24- المصدر نفسه، ص15.
- 25- أبو القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1412هـ، ص190.
- 26- ابن منظور، المصدر السابق، ج3، ص358.

- 27- محمد الغزالي، نظرية التربية الإسلامية للفرد والمجتمع، بحث مقدم في ندوة خبراء أسس التربية الإسلامية، مركز البحوث النفسية والتربوية جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 11-16 جمادى الثاني 1400هـ، ص4.
- 28- للتفصيل ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984م، ج31، ص 573-574.
- 29- طه عبد الرحمن، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2016م، د.أ، ص 13.
- 30- المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- 31- المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- 32- المصدر ذاته، ص14.
- 33- يُنظر: المصدر نفسه، ص 29-32.
- 34- يُنظر: المصدر نفسه، ص33.
- 35- المصدر نفسه، ص34.
- 36- المصدر نفسه، ص 42-43.
- 37- طه عبد الرحمن، روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2012م، ص17.
- 38- طه عبد الرحمن، دين الحياء من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ج2، ص53.
- 39- علي محمد عليان عبد الرزاق الخطيب، الأخلاق في فلسفة طه عبد الرحمن، مجلة فلسفة، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب، بغداد، العدد 17، 2018م، ص75.
- 40- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائلي الغربية-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م، د.أ، ص14.
- 41- يُنظر: المصدر نفسه، ص 156-157.
- 42- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائلي الغربية-، ص158.
- 43- المصدر نفسه، ص159.
- 44- المصدر نفسه، ص160.
- 45- محمد الطاهر بن عاشور، المصدر السابق، ج10، ص166.
- 46- المصدر نفسه، ص51.
- 47- المصدر نفسه، ص52.
- 48- للتفصيل يُنظر: المصدر نفسه، ص 53-57.
- 49- المصدر نفسه، ص62.
- 50- المصدر نفسه، ص64.
- 51- المصدر نفسه، ص64.
- 52- للتفصيل يُنظر: المصدر نفسه، ص 67-70.
- 53- المصدر نفسه، ص 70.
- 54- للتفصيل ينظر: المصدر نفسه، ص 70-71.
- 55- للتفصيل ينظر: المصدر نفسه، ص 71-80.
- 56- المصدر نفسه، ص 81-84.
- 57- المصدر نفسه، ص85.
- 58- المصدر نفسه، ص 85-86.
- 59- المصدر نفسه، ص 86-87.

- 60 - المصدر نفسه، ص 86-87.
- 61 - طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية - النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، د.أ، ص11.
- 62 - المصدر نفسه، ص12.
- 63 - المصدر نفسه، ص14.
- 64 - المصدر نفسه، ص15.
- 65 - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- 66 - المصدر نفسه، ص16.
- 67 - المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
- 68 - المصدر نفسه، ص16-17.

دور الأوقاف العثمانية في الدعوة (جماعة النور أنموذجا)

The role of the Ottoman endowments in advocacy (Al-Nour group as a model)

أ.د/ علي خضرة

Ali KHEDOURAH

كلية العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية

ali.khedourah@gmail.com

تاريخ القبول: 2024/09/13

تاريخ الإرسال: 2023/04/18

الملخص:

الانتشار الواسع لظاهرة الوقف ودورها الاقتصادي في الحفاظ على الثروة وإنمائها ودورها الاجتماعي في تلبية حاجات جماعات عديدة من المجتمع التركي، كما هو الحال عند جماعة النور التي أرسى دعائمها فضيلة الإمام بديع الزمان سعيد النورسي (رحمة الله عليه)، والتي انتشرت في بقاع العالم، وقد كان للوقف الأثر البالغ في عائدات أملاك موقفيه من المحسنين وأهل الخير من أتباع الجماعة وغيرهم من ذوي البر والإحسان من المسلمين الأتراك أثر كبير في تواصل أفكار هذه الجماعة وتكثير سوادها الذي تجاوز مسلمي الأتراك، وامتد أثر الجماعة إلى البلاد الأوروبية وبلدان شرق آسيا.

الكلمات المفتاحية: الوقف؛ العلمي؛ الأتراك؛ جماعة النور.

Summary:

The wide spread of the endowment phenomenon and its economic role in preserving and developing wealth, and its social role in meeting the needs of many groups of Turkish society, as is the case with the Al-Nour Jama'at whose foundations were laid by the eminent Imam Badi' al-Zaman Saeed Nursi (may God have mercy on him), and which spread throughout the world, The endowment had a great impact on the revenues of the properties of its stand-alone benefactors and good people among the followers of the group and other people of righteousness and benevolence among the Turkish Muslims.

Keywords: Al-Alamy endowment; Turks; Al-Nour group.

مقدمة:

إن من أهم الأنظمة الاجتماعية التي شرعها الإسلام وحث عليها، بل واختص بها لتحقيق مصالح العباد في الدين والدنيا عاجلا أو آجلا نظام الوقف الإسلامي، الذي كان له دور بارز في

المجالات المتعددة في باب الخير والإحسان وتوفير الخدمات والمنافع المختلفة للأفراد والأسر والمجتمعات قديما وحديثا.

كما أن تاريخ الأوقاف الإسلامية يشهد وبكل جدارة واستحقاق أن الوقف الإسلامي قد أسهم وبشكل جلي في تحقيق العديد من المنافع الاجتماعية والاقتصادية بل وحتى السياسية، التي درت بالكثير من المنافع والعوائد المادية والمعنوية تمثلت بعضا من جوانب هذه العائدات في نشر دور الأيتام ومساكن الطلاب وتشبيد المساجد والمدارس وطبع الكتب والمتون ومؤلفات الشيوخ ودواوين الشعراء والمجلدات العلمية ووقفها على كراسي الشيوخ وحلقات العلم ومدارسه ومرافقها العامة... وغيرها.

هذا الدور الإيجابي للوقف الإسلامي تجاوز منافع البشر المباشرة ليصل إلى وقف المزروعات وبعضا من الحيوانات التي ينتفع بها ومن جملة هذا الاهتمام الأخير تلك الأحباس التي أوقفها ذوي البر والإحسان كمنازل الأيتام ودور ذوي السبيل والآبار المائية والعيون الجارية وغيرها.

"ولعل التاريخ خير شاهد بما كان للوقف من أثر في بناء أسس الحضارة الإسلامية، وإشعاعها على مر العصور. حيث كادت مهمة الدولة الإسلامية في العصور الماضية تقتصر على حفظ المن الداخلي والخارجي، وبقيت المجالات الأخرى تعتمد اعتمادا كبيرا على الأوقاف، فالمؤسسات التعليمية ودور العلم عامة، وتخطيط الطرق وتعبيدها وبناء القناطر والمستشفيات ونحوها من المنشآت، كلها كانت من موارد الأحباس وثمارها. بل إن الدولة عند الضرورة تلتجئ إلى أموال الوقف لتستعين بهافي القيام بما تعجز عنه ميزانيتها العامة"¹.

ولا غرابة أن نجد كثيرا من العلماء والفقهاء والباحثين عموما قديما وحديثا، قد أولوا عناية كبيرة عبر التاريخ بالتشجيع على التنافس في أبواب الخير عامة وبتوسيع رقعة الأوقاف الخاصة والعامة على حد سواء.

كما نجد أن هذا الاهتمام بالوقف قد تنوعت مجالاته كما أسلفنا الذكر، وهذا ليكون مواكبا لمستجدات الحياة ومتطلباتها، بل ونوازلهما وخاصة في جانبيها الاجتماعي والنفسي، وكذا التعبدية. هذا وقد اندرج الوقف الإسلامي في أحكام الشريعة في إطار الأحكام الشرعية المبنية أساسا على الاجتهاد، ولذلك أعمل المشرعون الفقهاء عقولهم في تنظير أحكامه من الكتاب والسنة استنباطا أو قياسا أو استحسانا أو عن طريق المصالح المرسلة أو بتحكيم العرف وما جرى عليه العمل ونحو هذا مما هو معلوم من مصادر التشريع المعتمدة في المذاهب الفقهية.

هذه التجربة النادرة في عالم الدعوة اليوم ما أحوج أهل العلم والبحث في الاقتفاء بها والاستفادة منها في تنمية الأوقاف العلمية واستثمارها في نشر العلم والمعرفة.

من هنا جاءت إشكالية الورقة العلمية، ما الوقف العثماني العلمي؟ وما هي أهميته في العلم والدعوة إليه؟ ما الظاهر في تجربة طلبة جماعة النور، التي تنشر أفكار الامام بديع الزمان سعيد النورسي (عليه رحمة الله)؟

دواعي الاهتمام بموضوع الوقف عند المسلمين

نظرا لأهمية الوقف في حركية المجتمع وما يجلبه من المنافع للأفراد والأمة على حد سواء فلا غرابة أن تكون هناك العديد من الأسباب والدوافع التي تدعو إلى الاستثمار فيه وتتميته والمحافظة عليه والعناية بشروطه وصيرورة عوائده، والمحافظة عليها، ولعل من أهم الأسباب التي ترسي ديمومة هذا الهام من جوانب الخيرية في الأمة الإسلامية، ما يلي²:

أولاً: اعتبار الوقف صدقة جارية، ومن أفضل القربات التي يحصل بها الاطمئنان للواقف في حياته، لما يراه من ثمار ما كسبت يده من الخير، وبعد مماته يسعد باستمرار الأجر والثواب له.

ثانياً: اعتبار الوقف وسيلة للتكفير عن الخطايا، فيلتجئ إلى التحبب من يرتكب إثما أو خطيئة متوسلا به إلى مولاه ليغفر له ويتجاوز عن سيئاته.

ثالثاً: تنافس الواقفين في البذل والعطاء منذ الصحابة (رضي الله عنهم أجمعين) ومن جاء بعدهم عبر العصور المتلاحقة، وفي كل أنحاء البلاد الإسلامية، وخصوصا في بلد الأتراك، مهد الخلافة الأخير، ولا سيما في المجال العلمي، سواء تعلق بدعم طلابه أو بتشبيد حواضره ومتطلبات مدرسيه.

رابعاً: كون الوقف والأحباس من العبادات المعقولة المعنى والمتعددة الجوانب والأشكال.

خامساً: الحاجة المتزايدة في أحكام الوقف إلى الاجتهاد في ما يتعلق بأحكام التصرف في أموره وخصوصا مستجداته ونوازلها وما يطرأ من الوقائع المعاصرة التي ترتبط به مباشرة أو تسهم في تحقيق مقاصده.

سادساً: الارتباط الوثيق لثمار الأحباس بالمقاصد الشرعية والمحافظة عليها على اختلاف أنواعها ومراتبها، الأمر الذي يؤدي إلى استحضارها في حركة التحبب مما يستفاد منها في توظيف الأموال الموقوفة في جميع المجالات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والصحية والعمرانية... وغيرها.

سابعاً: الحاجة إلى بيان دور الفقهاء في توجيهاتهم وفتاواهم إلى أن الوقف الإسلامي يهدف إلى تحقيق المقاصد الشرعية بمختلف مراتبها التي تستوعب حاجات الأفراد والأمة من الضروري إلى الكمال ثم إلى التحسيني.

هذه الدواعي وغيرها مما تجعل من موضوع الوقف منذ أن عرف في تاريخ الإسلام من عهد الصحابة (رضي الله عنهم) إلى يوم الناس مجالا رحبا للتنافس الخيري الذي بذل فيه المسلمون قديما وحديثا كل غال ونفيس لأجل نصرته الدين وحفظ الكليات الشرعية التي جاءت الشريعة الإسلامية لإرسائها وتنبيتها.

والوقف الإسلامي في المجتمع التركي كغيره من المجتمعات الإسلامية قد لعب أدوارا مهمة وعديدة في مساحات العمل التطوعي والخيري، كما عبر بصدق عن عمق الدور الاجتماعي والتعليمي وكذا الديني إذ أسهم في كثيرا من الأزمنة في ربوع شتى من مناطق وأصول الديار العثمانية، وهذا بتوفير المأكل والملبس والمأوى، وكذا توجيه الحركة العلمية وتشبيد العديد من

المدارس ومراكز التعليم الوقفية وبناء الجامعات والاهتمام بالأساتذة والمعلمين وبناء مراكز العبادة وإصلاح وترميم المساجد... الخ.

الانتشار الواسع لظاهرة الوقف ودورها الاقتصادي في الحفاظ على الثروة وإنمائها، ودورها الاجتماعي في تلبية حاجات جماعات عديدة من المجتمع التركي، وأخص بالذكر جماعة النور التي أرسى دعائمها فضيلة الإمام بديع الزمان سعيد النورسي (رحمة الله عليه) التي انتشرت في بقاع العالم وكان للدور المالي العائد من أملاك موقفيه من المحسنين وأهل الخير من أتباع الجماعة وغيرهم من ذوي البر والإحسان من المسلمين الأتراك أثر كبير في تواصل أفكار هذه الجماعة وتكثير سوادها الذي تجاوز المسلمين الأتراك.

لقد امتد أثر هذه الجماعة إلى البلاد الأوروبية وبلدان شرق آسيا، مما جعلنا نسلط الضوء على واقع الوقف العلمي التركي وبالأخص التجربة النورية لطلبة الإمام النورسي (عليه رحمة الله)، والتي تعد وبحق تجربة فريدة في هذا العصر تنافس معظم الأنظمة الوقفية في البلاد العربية والإسلامية على حد سواء، ولذلك ارتأينا أن نتعرف على هذه الظاهرة ولو بإيجاز.

إدارة الوقف الاسلامي تاريخيا

ارتكز التكوين الفقهي المعرفي لمفهوم الوقف على معنى الصدقة الجارية، إذ هي النواة المعرفية الأولى لنظام الوقف كله، وربما كانت صفة "جريان الصدقة" هي التي دفعت العلماء لحملها على معنى الوقف، حيث أن غير الوقف من الصدقات ليس صدقة جارية³.

وهذا بالنظر إلى حدود منفعة الصدقات لمن انتفع بها، أما الوقف فستجري عوائده لأمد عدة. والناظر التاريخي للمعرفة الفقهية للوقف يجد أنها قد قطعت عدة مراحل أساسية لمفهوم تطوره في المجتمع الاسلامي، يمكن إيجازها على النحو التالي⁴:

المرحلة الأولى: حيث بدأت بعد وفاة الحبيب ﷺ واستمرت إلى نهاية القرن الثالث الهجري وبدايات الرابع، ويمكن وصفها بمرحلة الاجتهاد والتأسيس المذهبي لفقهِ الوقف، حيث تبلورت خلالها المعالم الرئيسية لهذا الفقه ضمن عملية البناء الفقهي للمذاهب الكبرى (السنية والشيعية) على مدى القرنين الهجريين الثاني والثالث.

ونلاحظ أن عملية التأسيس المذهبي لفقهِ عموما والوقف بالأخص قد تزامنت مع حركة المد في الفتوحات الاسلامية وبالطبع قد انضوت جميع البلدان العربية تحت لواء الخلافة، وقد لقي نظام الوقف القبول من جميع المسلمين، ولو كانوا غير العرب ومن هؤلاء الأتراك.

المرحلة الثانية: وهي التي تمتد من القرن الرابع الهجري إلى القرن الثالث عشر الهجري، وقد شهدت نموا مطردا في المفهوم الفقهي للوقف، ويمكن تسميتها بمرحلة التفريع والتفصيل مع شيء من الاجتهاد في الأحكام والقواعد المتعلقة بهذا النظام.

المرحلة الثالثة: وهي التي تشمل القرن الرابع عشر الهجري وبدايات الخامس عشر الحالي، وفي هذه المرحلة حدث تحول نوعي في السيرورة التاريخية لفقهِ الوقف، فقد عرفت بعض التقنيات الخاصة بأحكامه الشرعية ونظمه الإدارية في معظم بلدان العالم الاسلامي، حتى وإن اختلفت مسمياتها من بلد لآخر.

الوقف العثماني وتطوره:

في حقيقة الأمر لقد عرف الوقف العثماني التحول من الفقه - فحسب - إلى القانون منذ بداية مرحلة الإصلاحات العثمانية أو ما عرف بـ "التنظيمات" في عهد السلطانين عبد المجيد وعبد العزيز في الفترة الممتدة من سنة 1839-1880 م.

والتنظيمات، هي: تلك الحركة السياسية الإصلاحية الرسمية التي أحدثها سلاطين الدولة العثمانية وقد قامت بغية تنظيم الدولة على غرار نظم الدول الغربية، وتقريب العالم الإسلامي من العالم الغربي الذي عاش بعيداً عنه؛ وذلك تحت ضغوط الهزائم العسكرية التي مني بها الجيش العثماني، وقد ساعد ذلك على ترويج الرأي القائل بأن "أخذ الدولة بأشكال الحكم الأوروبية" سيتلوها حتماً وتلقائياً قيام دولة قوية حديثة كما زعم بذلك فارضوه والساعين له من السلاطين وخدمهم، والمؤسف أن تلك التنظيمات قد كانت على حساب كثير من العوائد والتقاليد والأعراف التي توارثها العثمانيين جيلاً عن جيل ومنها نظام الوقف العرفي - المراد تقنينه وتنظيمه كما زعموا - والذي بذلت فيه أرواح وجهود وأوقات بغية ذلك التواصل الاجتماعي والخيري، الذي حافظ على روح محبة الخير وبذله ولاسيما في جانبه العلمي، الذي لا نبالغ إن قلنا أنه كان الرائد في جوانب الوقف المتعددة.

مكانة الوقف العلمي عند العثمانيين:

الناظر إلى محورية الوقف في حياة الإنسان العثماني يندعش حتى لا يكاد يصدق حيث يولد عندهم المولود في عهد الخلافة العثمانية على يد قابلة نذرت نفسها وقفاً لله بهذا العمل، ثم يقضي طفولته على مهد قدم وقفاً لله، ويلبس لباساً قد أوقف من قبل الغير وقفاً لله، ويعالج في مستشفى موقوف لله، ويعالجه طبيب نذر نفسه بهذا العمل وقفاً لله، ويدرس في مدرسة بنيت وقفاً لله، ويدرسه معلم يتقاضى راتبه من الأوقاف، وقد يعمل الإنسان طوال حياته في عمل تابع لأحد الأوقاف، وعندما يتوفى يصلى عليه في مسجد بني وقفاً لله، ومن قبل إمام يتقاضى أجره من الأوقاف وليس من الدولة، ثم يحمل على نعش جعل وقفاً لله، ثم ينقل جثمانه إلى مقبرة هي وقف لله، ولا تنتهي عند هذا الحد فوحدت عناك من وقف نفسه لله في الدنيا لإسعاد الآخرين بعد وفاتهم في الآخرة⁵.

هذا المفهوم العام والشامل لمسألة الوقف ودوره في حياة العثمانيين يبدي لنا مدى العناية التي أولاهها العثمانيون لتطویر التنافس الوقفي والمحافظة عليه، ولعل موضوعاً مثل موضوع العلم الذي يكون الأول في عوائد الفقه دون منازع ذلك أن العلم أهم وسيلة لإطلاق سراح العقل من سجن الهوى عن طريق البحث والمعرفة والبعد الديني الذي يعطي من قيمة العلم وأهله، وبالتالي نجد أن الأتراك منذ أن عرفوا الإسلام سارعوا كذلك إلى بث روح الأخوة الإسلامية عن طريق الأوقاف ونشروا به العلم وشيدوا مؤسساته الكبرى والدائمة وأنفقوا الأموال والإعانات المادية والعمرانية على العلماء والطلبة بشكل عز نظيره.

ولقد وظف الأتراك مختلف المؤسسات من أجل نشر العلم وتوعية الناس بما ينفعهم في دينهم وديناهم بل وحرصوا على اكتساب المعرف والمهارات اللازمة لعمارة الأرض وكسب الرزق،

ولضمان استمرار هذه المؤسسات في أداء وظيفتها التنويرية، شرعوا أصنافاً من التبرعات التي تدفع القادرين عليها إلى الإسهام بما يوفر متطلبات التعليم والتعلم. لقد اعتبر الوقف العثماني من أهم الموارد المالية التي أدت إلى انتشار المدارس والكتب ووسائل التعليم في كامل أرجاء البلاد وتعيين المدرسين فيها والعمال، وإعداد مرافق لإيواء الطلبة وتوفير النفقة اللازمة لهم.

ولقد سجل تاريخ العثمانيين الوقفي سجلات لا تطوى على مر التاريخ البشري في مؤسسات الوقف ودواوين الأوقاف الخيرية، وهذا أقدم معلم تاريخي في القدس الشريف الواقع على أسوار المدينة التاريخية التي تم بناؤها من قبل السلطان سليمان القانوني عام 1529 م خير شاهد ويليها مباشرة في حجم المشاريع الخيرية الأوقاف والمؤسسات الخيرية التي بنيت في أماكن مختلفة من القدس وأبرزها الوقف الخيري "خاصكي سلطان" أو ما يعرف عندهم بـ "التكية"، وهي من أعظم المؤسسات الخيرية في القدس والتي قامت بإنشائها زوجة السلطان سليمان القانوني.

والتكية: هي وقف خيري إنساني يقدم الطعام والشراب لفقراء القدس والمحتاجين أنشأته زوجة السلطان سليمان القانوني في القدس سنة 1551م وبجانباها مجمعا كبيرا يشمل مسجدا ورباطا ومدرسة وخانا ومطبخا يخدم طلبة العلم والمتصوفين والفقراء ويقدم لهم وجبات طعام مجانية.

كما سجل التاريخ العثماني سواء في فترة السلطان أو في ما قبلها أو بعدها أنهم قد أبدعوا في نشر مرافق الوقف ومؤسساته وفي مقدمتها المدارس القرآنية بجوار الجوامع الكبرى والدور السكنية لطلبة العلم والعلماء ومن أجل أعمال الخير في نشر العلم وتشجيع أهله وطالبيه أن السلطان سليمان القانوني مثلا تنازل في فترة توليه عن حقه في رسوم دخول الحجاج لبيت المقدس لصالح تمويل قراءة القرآن في قبة الصخرة لمدة عام كامل⁶.

وتاريخ الأسرة العثمانية ودورها في الحرمين الشريفين والكثير من الخدمات التي لا يسع المجال لذكرها والغالب فيها أوقاف انطلقت في خدمة الحرمين وأهل خدمتهما وزوارهما منذ الفتح العثماني لبلاد الشام ومصر سنة 1516م-1517م وأذنت بانتقال رعاية وخدمة الحرمين الشريفين إلى كنف الدولة العثمانية، أيام شريف مكة الذي أرسل ولده مجدا إلى السلطان سليم الأول أثناء مقامه في القاهرة ليعلن له مبايعته ويسلمه مفتاح الكعبة المشرفة، رمزا لانتقال خدمة الحرمين الشريفين وأهلها إلى العثمانيين.

بهذا الانتقال صار السلطان سليم الأول العثماني أول من لقب بـ "خادم الحرمين الشريفين" وهو اللقب الذي حرص السلاطين العثمانيون من بعده على استخدامه، تعبيراً عن افتخارهم بالقيام بهذه الخدمة.

وفي ذات المضمون اهتم العثمانيون بإنشاء المؤسسات الخيرية والمدارس والمكتبات في كل من مكة المكرمة والمدينة المنورة دعماً للحياة العلمية والعملية فيهما ومن حولهما⁷. ولقد ارتبط دور طلبة العلم في تلك الحقبة في العالم الإسلامي كله بالجامع والمساجد والمدارس، إذ أنه في كل مؤسسة تعليمية يوجد عدد متفاوت من الطلاب حسب موقعها وحجمها ونوع العلوم التي تدرس فيها، والشيوخ الذين يتولون التدريس بها.

كما يضاف إلى هذه العوامل الذاتية للمدرسة أو الجامع عامل أساسي مهم، وهو مدى توفر وسائل التحصيل وخصوصا الضروري منها كقاعات الإيواء وخزانات الكتب والأغراض الخاصة والإطعام والنفقة والحمامات وأماكن التدريس والمراجعة، ونظرا لأهمية هذا العامل باعتباره يشجع الطالب والأستاذ على الإقبال على العلم في المدرسة أو الجامع، قام الواقفون بجريان الأحباس عليها لكي تواصل مهامها على الوجه الأكمل.

كما عرفت الأوقاف العلمية آنذاك بعض الشروط والتقييدات وضعتها الواقفون عليها، تتعلق هذه القيود والوصايا على حسب الأوقاف المتنوعة الأدوار التي تؤديها خدمة للطلاب وأهل العلم والهداية والعبادة كما عرفت الدولة العثمانية من حينها ومن بعد ذلك انتشارا واسعا للأوقاف العلمية في مناطق متعددة من تراب السلطنة، ولعل الأوقاف التي تعج بها المدن التركية خاصة والموجودة حتى الآن خير دليل على هذا الأمر.

والمطلع للمؤسسات الوقفية الرسمية والشعبية من جوامع ومدارس كبرى وحتى بعض البيوت الوقفية لأهل السبيل وطلاب العلم في كل من انقره وكونية وبورصة واستانبول وأنطاكية وبارلا وإسبارطة... وغيرها من المدن التركية التاريخية العامرة بجوامعها وصوامعها الشاهدة على دور العثمانيين قديما وأحفادهم حاليا في تنمية الأوقاف والحرص عليها والتناوب على رعايتها ونقلها للأجيال جيلا بعد جيل.

هذا باختصار عن الدور الوقفي العثماني ولاسيما في الجانب العلمي والثقافي، فضلا لو تناولنا كل الفترات المتوالية إلى أواخر أيام الدولة العثمانية التي ختمت بمرحلة مباركة كانت نهاية الدولة، تلك الحقبة التي لا يحسد عليها السلطان الغازي عبد الحميد خان الثاني الذي ترك بصمة في الأوقاف الخيرية التي تجاوزت حدود أرض الخلافة في زمانه ولعل وصف الشاعر لمفاخر الخليفة المظلوم، في زمانه، أصدق مبلغ، حين قال:

لسلطاننا عبد الحميد محاسن
وقد حاز تعميرا لباطن كعبة
ومن ذا الذي للحق والفضل يجحد
وتاريخه بيت فريد يجدد
وسلطاننا عبد الحميد المجدد⁸
بناء بدا زهدا لداخل كعبة

الأوقاف العلمية عند جماعة النور

لقد أبدعت جماعة النور التي انتشرت مدارسها الوقفية في أكثر من زهاء 80 بلدا في العالم، نتيجة لبذل طلاب النور أنفسهم وأعمارهم والغربة عن الوطن بالهجرة التي يرسلها إليها جماعة الخدمة التي نذرت نفسها لخدمة لرسائل النور ونشرها في بقاع العالم كله، ولا عجب أن ذكر لك أن في استانبول وحدها قرابة الألف وقف (أي بيت لطلاب رسائل النور موقف من طرف الجماعة وله وقف يسيره مكلف أيضا).

ولقد مر بنا أن منهم من نذر نفسه وقفا لأجل سعادة الإنسان بعد وفاته، إنه الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي الذي أوقف كل عمره في خدمة الإيمان ونشر الرسائل التي تعتبر روحا نابغة من القرآن الكريم، بل هي تفسير معنوي للكونيين المنظور والمسطور، أي نور يشع من فيض القرآن المتلو وأفاق الكون الرحب⁹.

هذا الذي أباح يوما عن سر نفسه فقال: "قررت أن أضحي لأجل حقيقة القرآن الكريم، لا لسعادتي الدنيوية بل لسعادتي الأخروية كذلك..."¹⁰.
 لقد تمثل مفهوم الوقف عند الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي في شخصه وفي مؤلفاته "الكليات" حيث أوقف نفسه وحياته كلها لله واجتمعت في مؤلفاته مجموعة من الألفاظ التي تعبر عن الوقف كالضححية والفداء والاستغناء والتفاني والنذر والإخلاص، كما نجده كان يتمنى طول حياته أن يحضى ببذرة من التضحية السامية بقوله: أرض الدخول النار لأنقذ بعض أصحابي منها بالإيمان¹¹.

وهكذا يعد النورسي النموذج الأمثل لهذه التضحية الصديقية، حيث قضى عمره كله وقفا لله فلم يجد فرصة للتفكير في الزواج لينجب أبناء من صلبه، ولكنه أنجب المئات بل الآلاف من أتباع الجماعة النورية، إنهم بحق أبناء الإيمان إنهم طلاب النور (الأوقاف البشرية) إذ هم طلاب أوقفوا حياتهم لله اقتداء بأستاذهم ورثوا عنه رسائل النور لتكون لهم دستوراً لحياتهم.
 هذه الرسائل التي أرسى الإمام النورسي أسمى أهدافها مطلقاً وهي خدمة الأسرة البشرية دون مقابل، بينما النتائج لهذه الوظيفة السامية تعود لله رب العالمين، وما على طلبة النور الصادقين من منظور الرسائل، إلا أن يتفانوا في خدمة الوظيفة الإيمانية التي نذروا لله أعمارهم لها.
 ولعل غير المتطلع على هذه المدارس، من حقه أن يسأل عن حقيقة هذه المدارس، ودورها، فنقول المدارس النورية الوقفية هي تلك المساكن والمباني، سواء كانت مكتزة أو خاصة أو هي ملك الجماعة من عائدات الأوقاف، والتي تضم مجموعة من الطلبة يشرف عليهم طالب "وقف" يقوم بتوجيه الطلاب والرواد الجدد وتسيير شؤون المدرسة ولوازمها.

كما تقام بالمدرسة حلقات النور حيث تزدهم الصالة بالمستمعين يتحلقون بشغف حول أستاذ يقرأ مقاطع من رسائل النور، ويشرح معانيها لمرتادين أعمارهم مختلفة صبيانا وشبابا وكهولا وشيوخا، تتجه أبصارهم صوب القارئ، فيمطرهم بكلمات تملأ قلوبهم إيمانا واطمئنانا ومحبة ويقينا، وتضعهم في قلب العالم منطلقة بهم صوب الفضاء الكوني والملكوت.
 إن العديد من الأوقاف النورية هي عبارة عن أوقاف تبرع بها المحسنون كصدقة جارية تتمثل في المنازل والسيارات وأثاث المنازل ومؤونات الأكل وأثاث الحاجة ولوازم الطبخ والغسل ومخازن الطلاب وغيرها.

والسبب في وجود هذه الأوقاف العديدة هو الارتباط بالدين والإيمان والروح التطوعية التي ورثوها عن أجدادهم العثمانيين¹².

الخاتمة:

لقد تناولت هذه الورقة الوقوف على بعض جوانب الوقف التركي وواقعه المعاصر، وذلك من خلال تتبعنا لهذه الجانب المهم من جوانب الخير، التي زرعت في قلوب المسلمين منذ نزول الآيات الأولى الدالة على التنافس الخيري في جوانب الاحسان المتنوعة، وخصوصا تلك التي يتعدى نفعها، ويتوارث أبناء المسلمين عوائدها والحفاظ عليها، وديمومة الانتفاع من ثمارها، كما أن أجرها وثوابها مستمر ما دام عطاؤها.

هذه التجربة النورية التي قلما يكون مثلها أو ما يضاهاها في بلاد الإسلام اليوم، والتي ربما تشترك في جانبها الاجتماعي مع نظام "العزابة" المعروف في بلادنا عند إخواننا الإباضية في الجزائر وخارجها¹³.

لكنه، ولعل ما يميز نظام الوقف النوري التركي ذي الأصل العثماني عن نظام العزابة وغيره هو تلك الشمول الذي عمه نظام الوقف عند الأتراك، إذ تكون المدرسة الوقفية هي مكان تخريج الطلاب وتكوينهم والنفقة عليهم وتعليمهم، كما أن المدرسة هي محل الدعوة المفتوح لكل فئات المجتمع إلى الاستزادة من أنوار رسائل النور، والتزود من معينها.

أوقاف الأتراك العلمية لم تكن محصورة في جماعة النور وصرفهم عن نشر الرسائل والترويج لها، بل تعدت إلى جماعات أخرى كثيرة في تركيا التي تجبرت فيها العلمانية ردحا من الزمن، وهي اليوم تتعافى من آثار العلمانية الحمراء، لما رأيناه من مساجد تعلى من خلال أصوات الأذان للصلوات، ويقرأ فيها القرآن وينشر فيها أحكام الدين، ويتدين أبناءها بناتها ويعودون إلى أصول أجدادهم الفاتحين.

التوصيات:

- إن طبيعة موضوع الوقف وعوائده وخاصة في المجال العلمي بنشر الوعي، وتوارث المعلومة مكتوبة ومسموعة ومقروءة، هي مقاصد شرعية متعددة النفع ومسبلة لثمارها ومحصلة لأجور لا يعلمها إلا الباري سبحانه.
- إن الاهتمام بموضوع الوقف مطلقا وخصوصا العلمي منه - في ظل الظروف القانونية والاجتماعية المتواضعة- لمسألة جديرة بالطرح والمناقشة والتحليل.
- ما أحوج زوايا العلم ومدارس القرآن ومعاهد التكوين والجامعات والمساجد ومكاتبها العلمية إلى تلك العزيمة الروحية والأيدى السخية لإتمام مرافقها ولوازمها الضرورية حتى تؤدي رسالتها في أحسن الظروف، وتستقطب أكثر الأعداد من الراغبين والباحثين والمتعاطشين للمعرفة.
- أكرم بذلك من صنيع إن دلت على معرفة شرعية يتعبد بها الطالب والباحث العلمي.

الهوامش:

¹- الحسن تركوي، المقاصد الشرعية للوقف الاسلامي، مجلة "روافد" الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية بالكويت، العدد: 81، فبراير 2014م، ص 15.

²- المرجع نفسه، ص 16 بتصرف.

³- محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، د.ت، ص 9-10.

⁴- مصطفى رباحي، الأوقاف الإباضية، دراسة حالة الأوقاف الإباضية بوادي ميزاب "بني يزقن"، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع الثقافي التربوي، جامعة الجزائر 2، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، تخصص ثقافي تربوي، تحت إشراف أ.د/ جمال معتوق، نوقشت بتاريخ: 26/06/2014م.

⁵- Arsebuk Esat, Medeni Huku C.1 BaslangicVe Sahisin Hukuku, Ankara, 1938, Sh 279.

⁶- I.Y,T AS، مجلة حراء، مجلة علمية فصلية تصدر عن استانبول، تركيا، العدد: 15، السنة 4، ص 27.

- 7- محمد الأمين المكي، خدمات العثمانيين في الحرمين الشريفين ومناسك الحج، ترجمة عن اللغة التركية الدكتوراة ماجدة مخلوف، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط 2، 1426 هـ-2005 م، ص 8.
- 8- المرجع نفسه، ص 15.
- 9- علي كرامانلي، نضرة جديدة إلى الوقف والتربية، مجلة الأوقاف، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، العدد 22، ص 198.
- 10- سعيد النورسي، سيرة ذاتية، دار سوزلر، القاهرة، ط 1، ص 492.
- 11- سعيد النورسي، الملاحق، دار سوزلر، القاهرة، ط 1، ص 387.
- 12- مصطفى رباحي، مرجع سابق، ص 187.
- 13- يراجع في هذه النقطة بالذات أطروحة الدكتوراه، التي أعدها الباحث مصطفى رباحي، من ولاية غرداية والموسومة بـ "الأوقاف الإباضية، دراسة حالة الأوقاف الإباضية بوادي ميزاب "بني يزقن"، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع الثقافي التربوي، جامعة الجزائر 2، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، تخصص ثقافي تربوي، تحت إشراف أ.د/ جمال معتوق، نوقشت بتاريخ: 2014/06/26 م.

إعمال العرف في الفتوى عند الإمام الشاطبي The application of Custom (al-'urf) in issuing Religious Edicts (Fatwas) according to Imam Ash-Shatibi

د/ أحمد بن عبد الله بن محمد الشعيبي

Ahmad Bin Abdullah Bin Muhammad Al-Shoaibi

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الملك فيصل - السعودية

aaalshoibi@kfu.edu.sa

تاريخ القبول: 2024/09/28

تاريخ الإرسال: 2024/02/05

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى إبراز مكانة الفتوى بالعرف عند الإمام الشاطبي وذلك من خلال استقراء فتاواه ودراستها والتعليق عليها، وتحقيقاً لهذا الهدف بدأت بدراسة مختصرة لشخصية هذا الإمام ومكانته بين علماء المذهب في بلده غرناطة خاصة وفي بلاد الأندلس عامة، ثم عرجت إلى بيان مفردات العنوان فبدأت بتعريف العرف والفرق بينه وبين العادة عند المالكية، ثم بينت أقسام العرف عند الإمام الشاطبي، متطرقاً إلى سمات الفتوى عنده، ثم انتقلت إلى بيان الواقع التطبيقي لإعمال العرف في فتاواه من خلال: مسائل الأيمان، والأحوال الشخصية، والمعاملات؛ ولتحقيق ذلك اعتمدت عدداً من الخطوات؛ منها: استخراج الفتاوى التي بُنيت على العرف من كتاب "فتاوى الإمام الشاطبي"، وإدراجها تحت مطالب بحسب الأبواب الفقهية، معقبا عرضها بدراستها وبيان آراء فقهاء المذهب فيها، مستخدماً المنهج التحليلي الاستقرائي.

أما عن أهمية الموضوع فنكمن في ارتباط العرف بحياة الناس، وابتناء كثير من الفتاوى والأحكام عليه، وأن الفتوى به تؤرخ للعلماء جهودهم في تقدير المصلحة فيما لا يتعارض مع النص.

وخلص هذا البحث إلى نتائج منها: أن الفتوى بالعرف مقيد بالمسائل التي سكت عنها الشرع أو جاءت فيه بغير تقدير، وأن الحكم المبني على العادة يتغير بتغير العادة، وأن العرف قد يترجح به مقابل المشهور في المذهب فيجري به العمل.

الكلمات المفتاحية: العرف؛ فتيا؛ الشاطبي؛ المالكية.

Abstract

This research aims to highlight the role of custom (al-'urf) in issuing religious edicts (Fatwas) according to custom according to Imam Ash-Shatibi, by extrapolating, studying, and commenting on his fatwas. To achieve this goal, I began with a brief study of the background of this imam and his status among the scholars in his hometown of Granada in particular, and in Andalusia in general. Then proceeded to define custom (al-'urf) and differentiate it from habit (al-'adah) according to the Malikis. The research also explores the different categories of custom as perceived by Imam Ash-Shatibi, focusing on the characteristics of his fatwas. Afterwards I explained the practical application of custom in his fatwas through issues of faith, personal status, and transactions. To accomplish this, a number of steps were adopted,

including extracting the fatwas that were based on custom from the book “Fatāwā al-Imām Ash-Shatibi”, categorizing them according to the topics of Islamic jurisprudence, analyzing, and presenting the opinions of other jurists of the same school regarding them. The research adopts an inductive analytical approach.

The significance of this topic lies in the connection between custom and people's lives, as well as it was the basis of many fatwas and rulings. The presence of custom in fatwas reflects the efforts of scholars to assess the public interest (Maṣlaḥah) within the framework of the textual evidence (naṣṣ).

This research concluded with several findings, including the fact that Fatwas based on custom are limited to matters that are not explicitly addressed in Islamic law or are subject to varying interpretations. It also concludes that rulings based on custom may change as customs evolve and that custom may prevail over the well-known opinions within the school of law and be implemented in practical applications.

Keywords: Custom; Fotia; Ash-Shatibi; the Malikis.

مقدمة:

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله... أما بعد:

فإن من مقاصد الشريعة الإسلامية القيام على رعاية مصالح العباد، والوفاء بحاجاتهم على اختلاف أزمئتهم وتباعد أمكنتهم، بما ينفي الحرج ويرفع المشقة عنهم، وكان لمراعاة أعراف الناس وعاداتهم دور في تحقيق ذلك؛ حيث إن العمل بالعرف من الأصول المعتبرة في الشريعة، ويُعد مصدرًا من مصادرها التبعية، وقد فرَّع فقهاء المذاهب على العرف القواعد والضوابط الأصولية والفقهية، حتى أصبح أساسًا تُبنى عليه الفتاوى والأحكام، فكان حَكَمًا في بيان الحقوق والواجبات، وفصلًا بين الحكومات.

والإمام الشاطبي من جملة العلماء الذين راعوا العرف في فتاواهم، وعملوا به في أحكامهم؛ فالعرف عنده ذو منزلة تشريعية عظيمة، فهو يعتبره دليلاً من جملة الأدلة، وأصلًا من أصول الشريعة ينبنى عليه كثير من مسائل الشرع، ولشدة تمسُّك الإمام الشاطبي بِحُجِّيَّة العرف، واعتماده إيَّاه؛ جعله إحدى القواعد الأساسية التي اعتمد عليها في فتاويه، وظهر ذلك جليًّا في نوازل الأيمان والمعاملات.

ونظرًا إلى أهمية هذا الموضوع رأيت من المناسب أن أتتبع فتاوى الإمام الشاطبي؛ لأقف على مكانة العرف عنده وأثر إعماله إياه في الفتوى؛ وذلك تحت عنوان (إعمال العرف في الفتوى عند الإمام الشاطبي)؛ على النحو الآتي:

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في عددٍ من النقاط يمكن إجمالها على النحو الآتي:

- 1- أهمية العرف في حياة الناس، وابتناء كثير من الفتاوى والأحكام عليه.
- 2- القيمة العلمية لبيان إعمال العرف في الفتوى عند الإمام الشاطبي رائد علم المقاصد الشرعية.
- 3- إن إعمال العرف في الفتوى عند الإمام الشاطبي لم يُفرد بدراسة مستقلة مع أهميته.

أسئلة البحث:

- أولاً: من الإمام الشاطبي وما مكانته العلمية؟
- ثانياً: ما المقصود بالعرف، وما أقسامه عند الإمام الشاطبي؟
- ثالثاً: ما سمات الفتوى عند الإمام الشاطبي؟

أهداف البحث:

- أولاً: التعريف بالإمام الشاطبي ومكانته العلمية.
- ثانياً: التعريف بالعرف، وأقسامه عند الإمام الشاطبي.
- ثالثاً: سمات الفتوى عند الإمام الشاطبي.

الدراسات السابقة: لم أقف على دراسة سابقة متخصصة في إعمال العرف في الفتوى عند الإمام الشاطبي، إلا أن كتاب "فتاوى الإمام الشاطبي" لمؤلفه الأستاذ الدكتور محمد بن الهادي أبي الأجنان رحمه الله تعالى؛ كان المرجع الرئيس في استخراج الفتاوى التي بُنيت على العرف، حيث قام بجمعها في كتاب واحد، من مصادر مختلفة، وقمت بالعمل على دراستها؛ لبيان محل إعمال العرف فيها.

منهج البحث: وفي ضوء العمل من أجل تحقيق الغرض من الدراسة؛ أتناولها من خلال المنهج التحليلي الذي يقوم على جمع المعلومات وتحليلها واستقرائها ومن ثمّ الوقوف على النتائج، وقد حرصت في هذا المنهج على عدة خطوات تتعلق بموضوع البحث؛ هي:

1- القيام باستخراج الفتاوى التي مبناها على العرف من خلال كتاب فتاوى الإمام الشاطبي للأستاذ الدكتور محمد أبو الأجنان رحمه الله تعالى.

2- توزيع الفتاوى تحت مطالب بحسب الأبواب الفقهية.

3- ترتيب الفتاوى بحسب ورودها في كتاب فتاوى الإمام الشاطبي.

4- دراسة الفتوى من خلال استعراض آراء فقهاء المذهب في المسألة.

مكونات البحث: أتناول هذا البحث على النحو الآتي:

مقدمة: وفيها بيان أهمية الموضوع وأسئلة البحث وأهدافه والدراسات السابقة وخطة البحث ومنهجه.

تمهيد: وفيه تعريف بالإمام الشاطبي.

المبحث الأول: تعريف العرف وأقسامه

المطلب الأول: تعريف العرف والفرق بينه وبين العادة عند المالكية.

المطلب الثاني: أقسام العرف عند الإمام الشاطبي.

المبحث الثاني: سمات الفتوى عند الإمام الشاطبي.

المبحث الثالث: الواقع التطبيقي لإعمال العرف في الفتوى عند الإمام الشاطبي

المطلب الأول: الفتوى بالعرف في مسائل الأيمان.

المطلب الثاني: الفتوى بالعرف في مسائل الأحوال الشخصية.

المطلب الثالث: الفتوى بالعرف في مسائل المعاملات.

الخاتمة: وفيها بيان ما تم عمله في البحث.

النتائج: وفيها بيان بأهم ما توصلت إليه من نتائج.

التوصيات: وأعرض فيها ما يبدو لي من مقترحات يمكن أن تفيد في معالجة القضايا التي يتناولها هذا البحث.

تمهيد: التعريف بالإمام الشاطبي¹:

اسمه ونسبه: هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، المعروف بالشاطبي، كانت أسرته تقطن مدينة شاطبة قبل أن تلجأ إلى غرناطة حين سقطت هذه المدينة بيد الأاسبان سنة 1239م.

ولادته ونشأته: لم يذكر المؤرخون تاريخ ولادة الإمام الشاطبي رحمه الله، إلا أن الدكتور محمد أبو الأجنان رحمه الله- من خلال مقدمته لكتاب "فتاوى الإمام الشاطبي" ذكر أن ولادته كانت قبل سنة 720هـ.

وقد نشأ الشاطبي بغرناطة، ولم يرد أنه انتقل إلى مكان آخر أو قام برحلة ماء، ولعل ما توافر له في غرناطة قد أغناه عن الارتحال إلى غيرها²؛ وقد انكبَّ الشاطبي منذ حداثة سنِّه على طلب العلم بصنوفه المختلفة، وفي هذا يقول عن نفسه: «لم أزل منذ فتق للفهم عقلي ووجه شطر العلم طلبني أنظر في عقلياته وشرعياته، أصوله وفروعه، لم اقتصر فيه على علم دون علم، ولا أفردت عن أنواعه نوعاً دون آخر... فابتدأ- بأصول الدين عملاً واعتقاداً ثم بفروعه المبنية على تلك الأصول»³، وكان الشاطبي حريصاً على مجالسة شيوخه وملازمتهم، معتبراً أن التحصيل الجاد للعلم لا يكون إلا بأخذه عن أهله المحققين به على الكمال التمام، مع الوقوف على ما صنف في تلك العلوم وخاصة من العلماء المتقدمين منهم؛ «فالمأخر لا يبلغ من الرسوخ في علم ما يبلغه المتقدم»⁴.

شيوخه: أقبل الإمام الشاطبي على الأخذ عن لقيه من العلماء في غرناطة، سواء أكان من أهلها أم ممن وفد عليها، ومن شيوخه المعروفين:

أولاً: من شيوخه الغرناطيين⁵:

- أبو عبد الله محمد بن علي بن أحمد بن الفخار الخولاني البيري (ت: 754هـ)، قال عنه تلميذه ابن الخطيب: «الإمام المجمع على إمامته في فن العربية»، وكان من أحسن قرّاء الأندلس تلاوة وأداء، وقد قرأ عليه الشاطبي القراءات السبع في سبع ختمات، وتفقه عليه في العربية وغيرها، ولازمه إلى أن مات.

- أبو جعفر أحمد بن آدم الشقوري: الفقيه النحوي الفرضي الذي كان يدرس بغرناطة " كتاب سيبويه" و"فرائض التلقين" و"المدونة الكبرى" وغيرها.

- أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب التغلي (ت: 782هـ) مفتي غرناطة وخطيب جامعها والمدرس بمدرستها النصرية، وقد نقل عنه الشاطبي بعض الفوائد النحوية وغيرها.

- أبو عبد الله محمد بن علي بن أحمد البلنسي الأوسي (ت: 782هـ).

ثانياً: من شيوخه الوافدين على غرناطة⁶:

- أبو جعفر أحمد بن الحسن الزيات الكلاعي (ت: 728هـ).

- أبو عبد الله محمد بن محمد المقرئ (الجد) (ت: 759هـ)، وكان الشاطبي يحضر دروسه في الجامع الأعظم.

- أبو القاسم محمد بن أحمد الشريف الحسني السبتي (ت: 760هـ)، رئيس العلوم اللسانية، قاضي الجماعة.

- أبو عبد الله محمد بن أحمد الشريف التلمساني (ت: 771هـ)، أعلم أهل وقته وإمام المالكية في زمانه.

- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن مرزوق، الخطيب، التلمساني (ت: 781هـ)، قرأ عليه صحيح البخاري، وموطأ مالك برواية يحيى بن يحيى، وأجازه فيهما.

- أبو علي منصور بن علي الزواوي، قرأ عليه مختصر منتهى السؤل والأمل في الأصول.

تلاميذه: أخذ عن الشاطبي جماعة من أعلام غرناطة؛ منهم: أبو يحيى بن محمد بن عاصم، وأخوه أبو بكر القاضي، وأبو عبد الله محمد البياني⁷، وأبو جعفر أحمد القصار الأندلسي الغرناطي، وأبو عبد الله محمد بن محمد بن علي بن عبد الواحد المجاري الأندلسي⁸.

حياته العلمية: كان الإمام الشاطبي -رحمه الله- من العلماء الذين جمعوا بين العلوم الشرعية والنقلية، وكان يتمتع بثقافة واسعة، فلم يقتصر على فن دون فن، وقد أورد في كتابه "الإفادات والإنشادات" من الفوائد العلمية ما يدل على تنوع الفنون التي تلقاها وأجادها؛ حيث حصرها الدكتور محمد أبو الأجنان على النحو الآتي: «حد العلم وشروطه، نحو وصرف، بلاغة، لغة وأدب، تفسير، حديث، سر تشريع أصول فقه، عقيدة وكلام، منطق وجدل، فلك، حساب، تغذية، طب»⁹.

آثاره العلمية: قال أحمد بابا التنبكتي عن تآليف الشاطبي: «له تآليف جليلة مشتملة على أبحاث نفيسة، وانتقادات، وتحقيقات شريفة»¹⁰، وقال أيضاً: «ألف تآليف نفيسة اشتملت على تحريرات للقواعد وتحقيقات لمهمات الفوائد»¹¹.

ومن مؤلفاته ما يلي:

- 1- شرح جليل على الخلاصة في النحو: المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية "مخطوط".
- 2- كتاب المجالس: شرح كتاب البيوع من صحيح البخاري "مخطوط".
- 3- شرح رجز ابن مالك في النحو "مخطوط".
- 4- الإفادات والإنشادات "مطبوع بتحقيق الدكتور محمد أبو الأجنان".
- 5- الموافقات في أصول الشريعة: "مطبوع"، هناك نسخة بتحقيق الشيخ عبد الله دراز، ونسخة أخرى مطبوعة أيضاً بتحقيق الشيخ مشهور آل سلمان.
- 6- رسالة في الأدب "ليست مطبوعة".
- 7- فتاوى الإمام الشاطبي: قام بجمع هذه الفتاوى للإمام الشاطبي د. محمد أبو الأجنان من كتب مطبوعة ومخطوطة.
- 8- الاعتصام "مطبوع" بتحقيق الشيخ محمد رشيد رضا¹².

ثناء العلماء عليه:

قال عنه أحمد بابا التنبكتي: «الإمام العلامة المحقق القدوة الحافظ الجليل المجتهد، كان أصولياً مفسراً فقيهاً محدثاً لغوياً بيانياً نظاراً ورعاً صالحاً زاهداً سنياً إماماً مطلقاً بحتاً مدققاً جدلياً بارعاً في العلوم، من أفراد العلماء المحققين الأثبات وأكابر الأئمة المتفنين الثقات، له القدم الراسخ والإمامة العظمى في الفنون فقهاً وأصولاً وتفسيراً وحديثاً وعربية وغيرها مع التحري والتحقيق... على قدم راسخ من الصلاح والعفة والتحري والورع»¹³، قال عنه تلميذه أبو عبد الله المجاري: «الشيخ الإمام العلامة الشهير، نسيح وحده، وفريد عصره»¹⁴، ونعته الحجوي بـ «الإمام الحافظ الجليل المجتهد، من أفراد المحققين الأثبات، وأكابر المتفنين؛ فقهاً وأصولاً وعربية وغيرها»¹⁵.

قال الشيخ محمد رشيد رضا - رحمه الله- عن كتاب الاعتصام: «وكتاب الاعتصام "لا ند له في بابيه، فهو ممتع مشبع، وإن لم يتمه المصنف - رحمه الله تعالى"، وقال أيضاً: "لولا أن هذا الكتاب ألف في عصر ضعف العلم والدين في المسلمين لكان مبدأ نهضة جديدة لإحياء السنّة، وإصلاح شئون الأخلاق والاجتماع، ولكان المصنف بهذا الكتاب ولصنوه كتاب "الموافقات" الذي لم يسبق إلى مثله سابق أيضاً من أعظم المجددين في الإسلام»^{16 17}.

وفاته: أجمع كل من ترجم للشاطبي على أن وفاته كانت سنة 790هـ - 1388م. وعين المجاري الشهر وهو شعبان، وعين أحمد بابا السوداني اليوم وهو الثلاثاء الثامن منه¹⁸.

المبحث الأول: تعريف العرف وأقسامه

المطلب الأول: تعريف العرف والفرق بينه وبين العادة

أولاً: تعريف العرف لغةً واصطلاحاً

العرف لغةً: العين والراء والفاء أصلان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلًا ببعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة".

ومن الأصل الأول: عُرف الفرس، وسمي بذلك لتتابع الشعر عليه، ومن الأصل الآخر: المعرفة والعرفان؛ وهو إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره، وهذا يدل على سكونه إليه، لأن من أنكر شيئاً؛ توخَّش منه¹⁹.

وفي لسان العرب: العُرف: ضد النُّكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه²⁰.

العرف اصطلاحاً: قال الجرجاني: «العرف هو ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطباع بالقبول»²¹.

وذكر المالكية تعريفات متعددة للعرف؛ منها:

1- العرف هو كل ما عرفته النفوس مما لا تردُّه الشريعة²².

2- العرف هو كل خصلة حسنة ترتضيها العقول وتطمئن إليها النفوس²³.

3- العُرف ما يُعرَف بين الناس²⁴.

والتعريفات السابقة مع عدم اتفاقها على مصطلح موحد للعرف؛ فإن كلاً منها يكمل بعضها الآخر؛ فابن عطية اشترط فيه عدم ردِّ الشريعة له، والقرطبي اشترط فيه استقرار النفوس عليه واستحسان العقول له، أما ابن عاصم فقد اشترط الاستمرار في العمل به؛ وأما تعريف الجرجاني فقد اشترط فيه شهادة العقول له، وتلقّي الطباع إيّاه بالقبول.

ثم جاء تعريف الدكتور السيد صالح عوض - رحمه الله- ليجمع هذه التعريفات بقوله: «العرف هو ما استقر في النفوس، واستحسنته العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، واستمر الناس عليه، مما لا تردُّه الشريعة»²⁵.

الفرق بين العرف والعادة عند المالكية:

لم يفرق المالكية بين العرف والعادة كما فرق غيرهم؛ فقد أطلق المالكية على العرف مصطلح "العوائد"²⁶.

ففهاء المالكية أجروا العادة في الأقوال والأفعال كجريان العرف فيهما، كما أنّ استعمالات الفقهاء وتفريعهم للمسائل يفيد أنّ العرف والعادة بمعنى واحد؛ يقول الإمام الشاطبي في العادات المتبدلة: «منها ما يكون متبدلاً في العادة من حسن إلى قبيح وبالعكس؛ مثل كشف الرأس؛ فإنه يختلف بحسب البقاع؛ فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد الشرقية، وغير قبيح في البلاد الغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح؛ ومنها ما يختلف في التعبير عند المقاصد، تنصرف العبارة إلى معنى عبارة أخرى بالنسبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم»²⁷.

المطلب الثاني: أقسام العرف عند الإمام الشاطبي

العرف - أو العوائد - عند الشاطبي نوعان: صالح وفساد؛ ويتضح ذلك من قوله: «من أسباب الخلاف التصميم على اتباع العوائد وإن فسدت أو كانت مخالفة للحق؛ وهو اتباع ما كان عليه الآباء والأشياخ، وأشباه ذلك، وهو التقليد المذموم، فإن الله ذم بذلك في كتابه، بقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22]، ثم قال: ﴿قَالَ أَوْلُو جِنَّتِكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ [الزخرف: 24]»²⁸؛ فقول الشاطبي «وإن فسدت... التقليد المذموم»؛ دليل على اعتقاده بوجود نقيض ما قال؛ أي: وجود عوائد صالحة، وتقليد محمود.

والخلاصة أن الشاطبي يرى أن العوائد المستمرة ضربان:

أحدهما: العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً، أو أذن فيها فعلاً وتركاً؛ والضرب الثاني: العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي²⁹.
والعرف بحسب موافقته للشريعة ينقسم إلى قسمين:

أولاً: العرف الصحيح

هو ما تعارفه الناس ولا يخالف دليلاً شرعياً³⁰؛ حيث يأتي العرف الصحيح وفق ما يقتضيه الحكم الشرعي؛ كتعارف الناس على أن ما يقدمه الخاطب لمخطوبته من ثياب ونحوها من الهدايا؛ مما لا يُعد من المهر المعدود على الزوج، وغير ذلك من الأعراف.

ثانياً: العرف الفاسد

ويمكن استنباطه من خلال تقييد تعريف العرف الصحيح فيما سبق؛ أي: إن العرف الفاسد هو ما تعارفه الناس ولكنه يخالف دليلاً شرعياً؛ كتعارف الناس التعامل بالربا، والاتجار بالمحرمات، وما اعتاده الناس في حياتهم مما ينافي أحكام الشرع.

المبحث الثاني: سمات الفتوى عند الإمام الشاطبي

تتسم الفتوى عند الإمام الشاطبي بسمات تكشف عن ملكته الفقهية، وعنايته بما يستند عليه فيما يصدر عنه، ويمكن عرض بعض هذه السمات؛ على النحو الآتي:

1- شدة الحرص في أن لا يصدر عنه قول في مسألة إلا بعد تحرّ وطول نظر³¹، مقتدياً في ذلك بسلفه من العلماء؛ حيث كانوا لا يتعجلون في الفتوى، فيفصح عما اتضح له واستقر عليه رأيه، ويعرض عما لم يتبين له فيها حكم³².

2- شجاعته في إبداء رأيه إذا تبين له الحكم وثبوتته عليه حتى لو تكررت عليه المسألة ونوقش فيها، مالم يتبين له فيها ما يدعو إلى إعادة النظر في حكمها³³.

ومن عباراته التي يختم بها فتواه معبراً عما استقر عليه رأيه؛ قوله «هذا أقرب ما يظهر لي في المسألة»³⁴، وقال في موضع آخر: «قد عرفتم مذهبي فلا أعيد»³⁵، غير جازم بأن مذهبه هو الحق، فهو لا يلزم غيره بالعمل بفتواه، وقال في موضع آخر: «هذا ما ظهر لي في المسألة من جهة طريق الفقه...»³⁶، فكانه يخشى الغرور إن أصاب، ويلتمس لنفسه العذر إن أخطأ؛ مبيناً أنه لا فضل له في شيء من جوابه على الفتوى، وأنه إنما يرد المسألة إلى بابها الفقهي وما قاله العلماء فيها أو في أشباهها؛ وقال في موضع آخر: «العمل إنما يكون في المسائل الخلافية على ما هو المشهور كما تقرر لكم في غير هذا»³⁷.

ويتوقف إذا أشكل عليه، ويقول في ذلك: «أنا لا أستحيل -إن شاء الله- في دين الله وأمانته أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على التخيير مع أي مقلد؛ بل أتحري ما هو المشهور والمعمول به؛ فهو الذي أذكره للمستفتي، ولا أتعرض له إلى القول الآخر، فإن أشكل عليَّ المشهور، ولم أرَ لأحد من الشيوخ في أحد القولين ترجيحاً؛ توقفت»³⁸.

3- اكتفاؤه بكتب المتقدمين في الفتوى، وابتعاده عن كتب المتأخرين، بعد سماعه نصيحة بعض العلماء له، فيقول في ذلك: «ولأنَّ بعض من لقيته من العلماء بالفقه أوصاني بالتحامي عن كتب المتأخرين، وأتى بعبارة خشنه³⁹ في السمع، لكنها محض النصيحة، وأظنكم في هذا الاستقصاء كالمتساهلين في النقل عن كل كتاب جاء، ودين الله لا يحتمل ذلك؛ لما أتحقَّقه من أصوله»⁴⁰.

4- وعن أسباب عدم اعتماده على كتب المتأخرين قال: «وشأني أن لا أعتد على هذه التقييدات المتأخرة البتة، تارة للجهل بمؤلفها، وتارة لتأخر زمان أهلها جدًّا، أو للأمرين معاً؛ فلذلك لا أعرف كثيراً منها ولا أقتنيه؛ وإنما المعتمد عندي كتب الأقدمين المشاهير»⁴¹.

5- عزو القول لقائله إذا ترجح عنده، بل قد يحيل المستفتي إليه للاطلاع والاستزادة. وأحياناً يذكر القول دون قائله؛ كقوله مثلاً: «حسبما بيَّنه الفقهاء»⁴² و«لأنَّ بعض العلماء أوصاني»⁴³، «وقد أجرى العلماء»⁴⁴، «حسبما فسَّره لنا بعض شيوخ المغاربة»⁴⁵؛ أما إذا كانت الفتوى تعتمد على عرف أو مقصد من مقاصد الشريعة؛ فلا تجده غالباً يكشف عنها؛ ومن ذلك قوله «لا أذكر في هذه المسألة نصًّا عن أحد، ولكن المقاصد أرواح الأعمال، إن لم يقصد إلا ما هو جائز أن يقصد فيها فلا حرج»⁴⁶.

6- مراعاته لأعراف المستفتين، وقد بدا ذلك في بعض فتاواه، وهو موضوع هذا البحث. ويقول - رحمه الله تعالى- في إثبات ذلك: «والأولى عندي في كل نازلة يكون فيها لعلماء المذهب قولان، فيعمل الناس فيها على موافقة أحدهما، وإن كان مرجوحاً في النظر، أن لا يعرض لهم، وأن يجروا على أنهم قلدوه في الزمان الأول وجرى به العمل، فإنهم إن حملوا على غير ذلك؛ كان في ذلك تشويشٌ للعامة، وفتحٌ لأبواب الخصام، وربما يخالفني في ذلك بعض الشيوخ، ولكن ذلك لا يصدُّني عن القول به، ولي فيه أسوة»⁴⁷.

المبحث الثالث: الواقع التطبيقي لإعمال العرف في الفتوى عند الإمام الشاطبي

لما انتهت إلى الإمام الشاطبي الرئاسة في الفتوى في الأندلس عامة، وفي غرناطة على وجه الخصوص؛ أصبح محط أنظار المستفتين، فانهالت عليه المسائل من كل مكان، وأصبح عبء النظر فيها لا ينفك عن مراعاة أعراف المستفتين؛ إذ كان للعرف عند الإمام الشاطبي منزلة عظيمة؛ فهو لا يرى للمفتي قيمة مالم يكن على دراية بأعراف الناس وعاداتهم... وفي هذا المبحث أتناول -إن شاء الله- الواقع التطبيقي للإعمال العرف في الفتوى عند الإمام الشاطبي؛ على النحو الآتي:

المطلب الأول: الفتوى بالعرف في مسائل الأيمان

فمن الفتاوى التي نظرها الإمام الشاطبي وراعى العرف فيها في مسائل الأيمان: مسألة الحلف

باللزمة وحكم الحنث بها:

فقد سئل رحمه الله عن رجل حلف باللزمة⁴⁸ أن لا يسكن موضعاً سمَّاه ما عاش، وشهدت عليه

البيئة بذلك...⁴⁹.

فأجاب: «الأصل المذهبي أن المقر على نفسه بيمين حلفها؛ يُحكّم عليه بمقتضى إقراره، كان صادقاً في إقراره أو كان كاذباً... وكل من حلف على أن لا يسكن داراً ما عاش؛ فإنه يحنث إن سكنها لحظة في عمره، هذا حكمه بحسب الظاهر، والله يتولى السرائر.

وأما حكم ما يلزمه في الحنث باللازمة؛ فإنه يلزمه مقتضى العرف فيما عندكم، فالطلاق الثلاث لازم عندنا؛ إذ قد صارت في بلدنا عرفاً ظاهراً، فإن كان موضعكم كذلك فالثلاث لازمة، وإن كان غير ذلك فهو اللازم، هذا ما عندي في النازلة»⁵⁰.
التعليق على الفتوى:

حكم المسألة في المذهب: اختلفت أقوال الفقهاء فيمن حلف باللازمة وحنث فيها، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه لا يلزمه إلا الاستغفار، وهو منقول عن الأبهري⁵¹.

القول الثاني: أن عليه ثلاث كفارات؛ أي: إطعام ثلاثين مسكيناً؛ حملاً لها على اليمين بالله تعالى؛ لأن لفظ اليمين خاص باليمين المشروعة، وحملاً للصيغة على أقل الجمع وهو ثلاثة، قال: إلا أن ينوي غير ذلك، أو يكون العرف جارياً به؛ وإلى هذا ذهب الطرطوشي وابن العربي والسهيلي، وقال الطرطوشي: ولا فرق بين أن يقول: الأيمان تلزمني أو لازمة لي، أو جميع الأيمان أو الأيمان كلها تلزمني⁵².

القول الثالث: يلزمه جميع الأيمان إذا لم ينو التخصيص، فيلزمه عتق من يملك حين الحنث، والمشى إلى بيت الله، وصدقة ثلث ماله، وكفارة يمين، وكفارة ظهار، وصوم سنة إن كان معتاد اليمين بها⁵³.

قال في الجواهر: «قال الأستاذ أبو بكر: ليس لمالك ولا لأصحابه فيها نص؛ وإنما تكلم فيها المتأخرون، فأجمعوا على لزوم الطلاق في جميع النساء، والعتاق في جميع العبيد، فإن لم يكن له عبيد فعليه عتق رقبة، والمشى إلى مكة في الحج، والتصدق بجميع ماله، وصوم شهرين متتابعين»⁵⁴.
قال الباجي: «واختلفوا في الطلاق الواجب بذلك؛ فقال أبو عمران وأكثر من بلغنا قوله من أهل إفريقية (القرويين): تلزمه طلقة واحدة؛ وقال أبو بكر بن عبد الرحمن ومعظم أهل بلدنا (الأندلسيين): تلزمه ثلاث؛ وهو الأظهر على أصل مالك؛ قال أبو بكر: لأنه يلزمه من كل نوع من الأيمان أو عيها، ولذلك أوجبنا عليه الحج ماشياً دون العمرة؛ لما كان ذلك أو عب»⁵⁵.
وإذا قلنا بطلقة فهل هي بائنة أو رجعية؟

حكى بعضهم في ذلك قولين، والذي كان يفتي به الشيخ أبو محمد لزوم الثلاث، وهو الصحيح عند التونسي واللمخي وعبد الحميد والمازري وغيرهم، حتى إن السيوري أفتى بنقض قضاء قاض حكم بالواحدة، وحكى ابن بشير قولاً بالفرق؛ إن كان يقصد بقوله: الأيمان تلزمه العموم؛ لزمته الثلاث، وإن لم يكن له مقصد في ذلك لزمته واحدة⁵⁶.

وقد بنى الإمام الشاطبي جوابه على من استفتاه فيمن حنث في اليمين باللازمة على ما جرى عليه العرف، ولما كان العرف في غرناطة في وقته هو لزوم الحانث فيها بالطلاق الثلاث، وأن مسائل الأيمان قد ترتبط بأعراف المدن و الأقاليم؛ فقد بين - رحمه الله - للمستفتي أنه إن كان عرفهم كعرف غرناطة؛ لزمه الطلاق بالثلاث، وإن كان عرفهم غير ذلك؛ فيلزمه ما يجري به العرف في بلده.

والعلماء رغم اختلافهم في الأيمان اللازمة، كانوا يعتبرون البساط فيها، فقد سئل ابن رشد الجد عن رجل حلف بالأيمان اللازمة، ونص السؤال: رجلان متزارعان خرجا للحصاد، فخبزت زوج أحدهما،

وطحنت لهما، فأرادت الالتقاط وراء الحصادين، فمنعها شريك زوجها، فقال عند ذلك زوجها: الأيمان له لازمة، إن أدخل يده في صفحة واحدة معه أبداً فَضُئِفَا، وأكلا جميعا في صفحة واحدة بين لنا ما تراه في ذلك، من حنث، أو غيره، إن شاء الله.

فأجاب - وفقه الله- على ذلك بأن قال: «تصفت -رحمنا الله وإياك- سؤالك هذا، ووقفت عليه وإذا كان الأمر على ما وصفت فيه، فلا حنث على الحالف في يمينه، لأن بساطه يدل على أنه إنما أراد ألا يأكل معه مما تصنع زوجته، معاقبة له على منعه إياها الالتقاط خَلْفَ الحصادين وبالله تعالى التوفيق، لا شريك له»⁵⁷.

المطلب الثاني: الفتوى بالعرف في مسائل الأحوال الشخصية

ومن الفتاوى التي نظرها الإمام الشاطبي وراعى العرف فيها، في مسائل الأحوال الشخصية؛ مسألة تداعي الزوجة والورثة في الشوار⁵⁸:

فقد سئل الإمام الشاطبي - رحمه الله- عن رجل تزوج امرأة على غير نحلة، وقال: أنا أجهز عليها بيت بنائها؛ فدخل بها وقد هيأ بيت البناء بشوار، فلم تزل الزوجة تلبس وتفرش وتتصرف فيها بحضرة الزوج، حتى بلي منها وتخرق منها من غير أن ينكر شيئاً من ذلك، ثم توفّي ولم يقع قبل ذلك على الزوج إشهاداً بإعطائها شيئاً من الشوار المذكور، فهل تكون بذلك مالكة له أم لا؟

فأجاب: «إنه إذا ثبت أن الشوار المذكور كان ملك الزوج، ولم يثبت ببينة ولا بإقرار الزوج أنه ملكها إياه ولا أنه من جملة صداقها؛ فهو باقٍ على ملكه إلى الموت، فيقع الميراث بين الورثة أو فيما بقي منه، ولا حجة في حوزها لذلك المدة المذكورة ولا تصرفها فيه تصرف ذي الملك في ملكه؛ لأن ذلك هو العادة في مثله بين الزوجين، ولأن عليه أن يكسوها بما تحتاج إليه من غطاء ووظء وغيرهما، ولا يخرج ذلك عن ملكه.

فإن احتج محتج بأن أهل الوثائق قالوا في الثوب يكسوه الرجل زوجه فتلبسه وتمتتهن عاماً أو أقل؛ إنها قد ملكته، فلا يرجع به عليها عند الطلاق ولا يأخذ منها؛ فلا حجة فيه على النازلة؛ لأن ذلك إنما قيل في نحو الثوب استحساناً على غير قياس؛ لأن الأصل أن يكسوها فقط لا أن يملكها الكسوة، كما عليه أن يسكنها وليس عليه أن يملكها المسكن.

ولذلك قال التونسي في المسألة: (القياس أن يرجع عليها بالثوب؛ لأنه على ملكه، فإذا قلنا بأنها تملكه؛ فلم يقلوه إلا فيما كان يسيراً مثل الثوب، أما ما عظم قدره فلا يصح ذلك فيه)، والله أعلم»⁵⁹.

التعليق على الفتوى:

جرى العرف أن المرأة إذا قبضت صداقها من زوجها قبل الدخول؛ أن تقوم بتجهيز البيت بما يكفي من صداقها على وجه اللزوم؛ قال الشيخ الدردير: «ولزمها التجهيز على العادة في جهاز مثلها لمثله بما قبضته من مهرها، إن سبق القبض البناء، كان حالاً أو مؤجلاً وحل، فإن تأخر القبض عن البناء؛ لم يلزمها التجهيز به، سواء كان حالاً أو حل، إلا لشرط أو عرف»⁶⁰.

وقد جاء جواب الإمام الشاطبي متوافقاً مع العرف الجاري في كون الشوار الذي يُجهز به بيت الزوجية ويتمتع به الزوجان؛ تتحملة المرأة، وهو ملك لها، فإذا قام به الزوج به بدلاً عن الزوجة فهو على ملك الزوج، ولا حق للزوجة فيه مالم تثبت أنه قد ملكها إياه أو أنه من جملة صداقها، حتى ولو أذن لها في التصرف فيه؛ لأن ذلك هو العادة في مثله بين الزوجين.

وعلى خلاف الأصل تُستثنى الثياب التي يكسوها الزوج لزوجته فتلبسها وتمتحنها، فلا تطالب بها؛ لجريان العرف بذلك أيضاً، فالشاطبي - رحمه الله - قد راعى العرف في هذه الفتوى، وبين الدليل الذي استند عليه فيها، بل وردَّ على ما يتوقعه من اعتراض معترضٍ محتملٍ على هذه الفتوى.

المطلب الثالث: الفتوى بالعرف في مسائل المعاملات

ومن الفتاوى التي نظرها الإمام الشاطبي وراعى العرف فيها في مسائل المعاملات ما يأتي:

أولاً: مسألة الزيادة في ثمن السلعة بعد أن يقول صاحبها للدَّلال: بعها.

وسئل - رحمه الله - عن رجل يعطي سلعته لدَّلال يصيح عليها، فيعطى فيها ثمناً، فيخبر الدَّلال صاحب السلعة بالذي أُعطيَ فيها، فيقول له: بعها له؛ فيخبر الدَّلال المشتري أنه يريد أكثر ذلك، فيعطي أكثر أو يزيد غيره عليه. هل هذه الزيادة سائغة للبائع أم لا؟ وظهر لي أن البيع قد تمَّ، وازعني بعض الأصحاب.

فأجاب رضي الله عنه: «هذه المسألة يُتصوَّر فيها وجهان:

أحدهما: أن يُعلم من قصد البائع أنه أراد "أعطه السلعة؛ كان تمَّ زيادة من غيره أو لا"، ويُعرف ذلك بقرائن الأحوال أو غيرها، فلا إشكال أن البيع هنا منعقد؛ إذ قد أوجب له السلعة على كل حال، فهي للمشتري، ولا رجوع للمشتري هنا عن البيع.

والثاني: أن يُعلم من قصده أنه أراد "أعطه السلعة إن لم يكن تمَّ زيادة من غيره"، وهذا هو الغالب من مقاصد الناس في هذا المساق؛ أي: إن لم تجد زائداً فأعطه السلعة؛ فعلى هذا إن أتى من يزيد قبل إيصال السلعة إلى المشتري؛ لم يكن المشتري أحق بها دون من زاد فيها، وكان هذا الثاني هو الذي قصد المنازع لكم وقصدتم أنتم الأول، فلا خلاف بينكم في المعنى. انتهى.

ثم أعاد السائل السؤال مرة أخرى، فأجابه رضي الله عنه: أعدتم السؤال في مسألة البيع، وفرضتموها، والبائع إذا قال له الدَّلال: أُعطيْت في سلعتك كذا، أو لم تسو إلا كذا؛ فقال البائع: أعطه إياها؛ فإنما معناه في عُرف الناس: أعطه إياها إن لم يوجد من يزيد على المسمَّى، فإذا زاد عليه أحد فالزيادة مقبولة حكماً، حلال للبائع؛ لقضاء العرف بذلك، اللهم إلا أن يقول البائع: إنما قصدت بيعها بذلك لا بزيادةٍ عليه؛ فإذا ذلك لا تحل له الزيادة إلا أن يتراضى المتبايعان»⁶¹.

التعليق على الفتوى:

تُعدُّ الدلالة من عقود الوساطة بين المالك والمشتري، ودأب الناس من خلالها على تسويق سلعهم عن طريق المناداة عليها في الأسواق، والإمام الشاطبي حينما عُرضت عليه مسألة تتعلق بمشاوره الدَّلال للبائع على البيع بالثمن الذي توقَّف عليه سوم المشتري؛ هل يكون أولى من غيره بالبيع فيغلق في إثره باب المزايمة، أم أن البيع متاح له وللمن يزايد على السلعة؛ رأى - رحمه الله - أنَّ فيها حكيمين يتوقَّفان على قصد البائع من قوله "أعطه السلعة"، ويمكن معرفة ذلك من قرائن الأحوال.

فقرر الحكم في الحال الأولى وهي "أعطه السلعة إن كان تمَّ زيادة من غيره أو لا"، فأجاز البيع. وقرَّر الحكم في الحال الثانية الثاني وهي "أعطه السلعة إن لم يكن تمَّ زيادة من غيره"، فأجاز الزيادة؛ لقضاء العرف بذلك، فجوابه - رحمه الله - جاء استناداً على ما يقرِّره العرف في بيان مقصد البائع حينما قال للدَّلال: أعطه إياها.

ثانياً: مسألة عقد البيع بالمعاطاة

وسئل أبو إسحاق الشاطبي عما يفعله الناس اليوم من أن يجيء المبتاع فيقول له: أعطني زيتاً أو غيره بغيره بغيره؛ هل يُعد هذا انبراماً لعقد البيع، حتى لا يجوز له أن يأخذ إلا بعد القبض، أو لا يُعد انبراماً، حتى يقول له: بع مني أوقية مثلاً من جبن بغيره؛ فيقول: قد بعناك؟

فأجاب: إنَّ مذهب مالك عدم الاعتبار بالألفاظ في العقود، فإن حصل في الكلام العقد فلا إشكال، ولا يُشترط لفظ مخصوص، وكذلك لو حصل بمجرد المعاطاة أو بالكلام من أحدهما دون الآخر؛ فهو عقد حسبما يفهمه أهل العرف، ولا سيّما في الأشياء التافهة كالخضر واللحم وغيرهما، فإذا قلت للمبتاع: أعطني كذا؛ فأخذ يشتغل معك؛ فقد انعقد البيع بينكما، فيجري ذلك مجرى ما لو قال: قد بعناك منك؛ بعد قولك: بع مني⁶².

التعليق على الفتوى:

المعاطاة في البيع هي الصيغة الفعلية للإيجاب والقبول، وأنيط للعرف مهمة بيانها واعتبارها، حيث جرت عادة الناس التعامل بها في الأمور التي يتعافون فيها لقلة شأنها وقلة قيمتها، ونصَّ أهل العلم على جواز البيع بالمعاطاة؛ بأن يدفع المشتري الثمن إلى البائع ويستلم المثلث منه دون تلفُّظ بإيجاب وقبول، يقول خليل: «ينعقد البيع بما يدل على الرضا وإن بمعاطاة»⁶³.

وقد أجاز الشاطبي - رحمه الله - عن رأي المذهب في الاعتبار بألفاظ العقود، وأنها لا يتوقف عليها انعقاد البيع من عدمه؛ فكل صيغة معبرة عن إرادة المتعاقدين جرى التعارف عليها؛ فيصح التعامل بها؛ سواء أكانت بالقول أم بالفعل أم بأحدهما؛ لأن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني، وقرائن الحال كافية في الدلالة على الرضا بين المتبايعين.

قال الباجي: البيع معروف ويفتقر إلى إيجاب وقبول، وكل لفظ وإشارة فهم منه الإيجاب والقبول لزم به البيع وسائر العقود⁶⁴.

وقال ابن الحاجب: «للبيع أركان، الأول: ما يدل على الرضا من قول أو فعل، فتكفي المعاطاة، وبمعني؛ فيقول: بعناك؛ وفيها لو وقفها للبيع فقال: بكم؟ فقال: بمئة؛ فقال: أخذتها؛ فقال: لا؛ يحلف مع أراد البيع»⁶⁵.

فابن الحاجب في هذه المسألة جعل الحكم للعرف، حتى قضى بتحليف البائع أنه ما أراد البيع حين سئل عن الثمن فأجاب؛ لأن إجابته ذهبت مذهب العرف في أنه أراد البيع، فيحلف عند الإنكار.

وهذه النصوص وغيرها فيها دلالة على أن انعقاد البيع بما تعارف عليه الناس من الألفاظ أو الأفعال الدالة عليه، والناس كانوا يتبايعون في أسواقهم بالمعاطاة في كل مكان وكل عصر، ولم يُنقل عن أحد يُعند به الإنكار على ذلك، فكان بمثابة الإجماع.

ثالثاً: مسألة قسمة الطعام المشترك في غيبة الشريك

وسئل - رحمه الله - بما نصه: يا سيدي؛ كنت أعتقد أن قسمة المطعم المشترك لا يسوغ أخذ الشريك نصيبه أو شيئاً منه إلا بحضور شريكه وأخذه مثله، فبلغني عنكم أنه سائغ، فلكم الفضل في الإفادة بها؟

فأجاب رضي الله عنه: «كنا نسمع من الشيوخ ما قلتم واعتقدتم، ثم وجدنا للمازري في مسائل سئل عنها ما يُشعر بالجواز، فكنا نتذكر به من غير جزم بالقضية؛ لإشكال ذلك الكلام، ثم رأيت لابن رشد ما يظهر منه الجواز مطلقاً، فانظروها في كتاب القسمة من "المقدمات"؛ فإنه قال في آخر كلامه على قسمة

المكيل والموزون: وإذا قسمت كل صبرة على حدة؛ جازت قسمتها بالمكيال المجهول كما تجوز بالمكيال المعلوم؛ قال: لأن قسمة الصبرة الواحدة على الكيل تمييز حق وليس ببيع؛ فنفى أن يكون مثل هذا بيعاً، فلم يلزم فيه ما يلزم في بيع الطعام بالطعام، فلا يشترط فيه حضور الشريك وأخذه مثله، وهي مسألة شركاء الزرع يقتسمونه في الأندر».

وراجعه السائل في المسألة بعينها، فقال: قد وقفت على كلام ابن رشد في قسمة الطعام المشترك، فلکم الفضل فيما أعول عليه في العمل والفتيا.

فأجاب رضي الله عنه: «الذي يظهر لي أن يعمل على ذلك النص؛ بناء على أنها تمييز حق لا بيع، وإن كان أصل المذهب غير ذلك؛ أن القسمة بيع، فلا يطلب الشريك في الطعام المكيل أو الموزون بحضور شريكه، ولا بانتجاز قبضه، وهو الذي عمل به الناس، فيتركون وما هم عليه»⁶⁶.
التعليق على الفتوى:

ذكر الشاطبي أنه خالف أصل المذهب واتبع الذي عمل به الناس فتركهم على ما هم عليه؛ لرفع الحرج عنهم، والذي حمل الشاطبي على العدول عن القول بأن قسمة الطعام بين الشريكين بيع، إلى القول بأنها تمييز حق؛ أمران:

الأول: ما فهمه من كلام المازري أنه مشعر بالجواز، ثم اعتماده على فتوى ابن رشد المجيزة لذلك مطلقاً.
الثاني: ما وجد من عمل الناس بذلك، فأفتى بأن يتركوا وما هم عليه، وإن كان في هذا مخالفة لأصل المذهب.

مع أن أصل المذهب أن قسمة الصبرة الواحدة على الكيل تمييز حق وليس ببيع. قال ابن رشد في المقدمات: «وأما في واجب الحكم فلا تقسم كل صبرة إلا على حدة. وإذا قسمت كل صبرة على حدة جازت قسمتها بالمكيال المجهول كما تجوز بالمكيال المعلوم، لأن قسمة الصبرة الواحدة على الكيل تمييز حق وليس ببيع»⁶⁷.

رابعاً: مسألة كراء الأرض بما تنبتة

وسئل رحمه الله تعالى ما نصه: جوابكم - رضي الله عنكم - في حكم ما عمّت به البلوى في هذا القطر، وهو ازدياع الأرض المنسوبة إلى السلطان، المعروفة عندنا بالمختصر؛ وذلك أن منها ما يزرعه الزارع، يزرعه على أن يؤدي للمخزن خُمس ما يخرج من الزرع وثُمته وغُشْره، على حسب قرب الأرض من البلد وبُعدها وغلاء ثمنها ورخصها، فمنها أرض لا تساوي شيئاً، ومنها ما يساوي يسيراً من الثمن، والناس لهم رغبة في ازدياعها على ما ذكر؟

جوابه: «وأما مسألة السلطان فالظاهر فيها أن ما يؤخذ من زرعها هو كراؤها، وكراء الأرض بما تنبت؛ فيه ما تعلمون، ومع هذا فمن رفع منها زرعاً فعلياً زكاته.. انتهى الجواب، وبالله التوفيق»⁶⁸.

التعليق على الفتوى:

اختلف علماء المذهب حول كراء الأرض بجزء مما يخرج منها، على عدة أقوال:

القول الأول: عدم جواز كراء الأرض بشيء من الطعام، سواء أكان مما تنبتة أم مما لا تنبتة، وهو قول مالك وابن القاسم وأشهب وابن وهب وأصبغ وابن عبد الحكم ومطرف وابن الماجشون، وهو المشهور، ويجوز كراؤها عندهم بالذهب والفضة، وغيرهما مما ينبتة الله فيها، ولا دخل لأدمي فيه، واستدلوا على ما ذهبوا إليه بما رواه حنظلة بن قيس الزرقني عن رافع بن خديج: «أن رسول الله ﷺ

نهى عن كراء المزارع، قال حنظلة: فسألت رافع بن خديج بالذهب والورق؟، فقال: أما بالذهب والورق فلا بأس به»⁶⁹.

قال ابن عبد البر: «لا يجوز كراء الأرض عند مالك وجمهور أصحابه مما تنبت تلك الأرض أو غيرها طعاماً كان أو غيره، مثل العصفور والزعفران والقطن والكتان، ولا بشيء من الطعام والآدم، وسواء كان ذلك مما تنبته أو لا تنبته، ويجوز كراؤها عندهم بكل ما ينبت الله فيها من الجواهر وغيرها مما لا صنع فيه لأدمي، نحو الذهب والفضة والرصاص والقصدير والحديد والنحاس والكحل والزرنيخ والحطب والشجر الذي ليس بمثمر والقصب والخشب والطيب كله والأدوية معجلاً كان ذلك أو مؤجلاً»⁷⁰.

القول الثاني: عدم جواز كراء الأرض بشيء إذا زرع فيها نبت، ويصح كراؤها بما لا ينبت فيها من طعام أو غيره، وهو قول ابن كنانة⁷¹.

القول الثالث: جواز كرائها بالقطن والزعفران في أرض لا تنبتهما، وقد حكى هذا القول ابن أبي زمنين عن ابن الماجشون⁷².

القول الرابع: جواز كراء الأرض بكل شيء يؤكل أو لا يؤكل، يخرج منها أو لا يخرج منها، خلا الحنطة وأخواتها وهو قول ابن نافع⁷³.

موقف أهل الأندلس من هذه المسألة حسب ما أورده المستفتي:

اختلف أهل الأندلس في هذه المسألة؛ فمنهم من خالف مالك بن أنس فيما ذهب إليه؛ قال أبو بكر بن العربي: «وأما الكراء بجزء منها فهو مذهب فيه أحاديث كثيرة، والمعنى فيه قوي؛ وذلك أن الله تعالى قد أذن لمن كان عنده نقد أن يتصرف فيه طلباً للربح، أو يعطيه لغيره يتصرف فيه بجزء معلوم، فالأرض مثله، وإلا فأى فرق بينهما؟! وهذا أقوى في الباب، ونحن نفعله»⁷⁴.

ومنهم من سلك نهج مالك بن أنس؛ ومنهم ابن رشد حيث قال: «ما ذهب إليه مالك في كراء الأرض أصح أقاويل أهل العلم في ذلك؛ لأنه استعمل الأحاديث المروية في ذلك عن رسول الله، ولم يحمل شيئاً منها على التعارض؛ بل جعل بعضها مركبة على بعض ومبيّنة لها، ولم يطرح شيئاً منها، واستعمال الآثار عند أهل العلم أولى من طرحها ما أمكن ذلك ووجد السبيل إليه»⁷⁵.

والمح الشاطبي - رحمه الله - في هذه الفتوى إلى عدم جواز كراء الأرض بجزء مما يخرج منها، عندما عبّر عن ذلك بقوله «وكراء الأرض بما تنبت؛ فيه ما تعلمون»، وهم يعلمون أنه لا يجوز ذلك على مذهب الإمام مالك، إلا أنه لم يصرح بفساد العقد، وسكوته هنا لا يدل على إجازته؛ بل ترك الناس على ما عملوا عليه؛ مراعاة للخلاف في المسألة، ولما جرى به العرف عندهم، وعدل عن ذلك ببيان وجوب الزكاة على المزارع فيما يرفعه من الزرع.

الخاتمة:

كان هذا بحثي تحت عنوان (إعمال العرف في الفتوى عند الإمام الشاطبي)، تناولت فيه تعريفاً موجزاً بالإمام الشاطبي رحمه الله، ثم انتقلت إلى تعريف العرف والفرق بينه وبين العادة عند المالكية، ثم أقسام العرف عند الإمام الشاطبي، ثم تطرقت إلى سمات الفتوى عنده، ثم انتقلت إلى بيان الواقع التطبيقي لإعمال العرف في فتاوى الإمام الشاطبي؛ من خلال: مسائل الأيمان - مسائل الأحوال الشخصية - مسائل المعاملات؛ وفي هذا الصدد اعتمدت عدداً من الخطوات؛ منها: استخراج الفتاوى التي بُنيت على العرف في كتاب "فتاوى الإمام الشاطبي"، توزيع الفتاوى تحت مطالب بحسب الأبواب الفقهية، ترتيب الفتاوى

بحسب ورودها في كتاب فتاوى الإمام الشاطبي، دراسة الفتوى من خلال استعراض آراء فقهاء المذهب في المسألة؛ وذلك من خلال المنهج التحليلي الذي يقوم على جمع المعلومات وتحليلها واستقراءها ومن ثمّ الوقوف على النتائج.

النتائج:

وبعد عرض مادة هذا البحث يمكن إجمال ما توصلت إليه من نتائج؛ على النحو الآتي:
أولاً: أن الإمام الشاطبي من أئمة المذهب الأعلام الذين انتهت إليهم الرئاسة في الفتوى في الأندلس عامة، وفي غرناطة على وجه الخصوص؛ حتى أصبح محط أنظار المستفتين.
ثانياً: الإمام الشاطبي -رحمه الله- كان من جملة العلماء الذين راعوا العرف في فتاواهم، وعملوا به في أحكامهم.

ثالثاً: كان الشاطبي يختار المشهور من الأقوال في المذهب دون غيره، وكان يعتمد مؤلفات المتقدمين دون المتأخرين.

رابعاً: كان الشاطبي - رحمه الله - يعتبر رأيه إلزاماً لنفسه فقط دون الآخرين؛ فيقول: "هذا رأيي، الذي أراه، الذي يظهر لي" ونحو ذلك.

خامساً: أن إعمال العرف في الفتوى مقيد بالأحكام التي سكت عنها الشرع أو جاءت فيه بغير تقدير.

سادساً: كل ما هو في الشريعة مبني على العوائد فإنه يتغير الحكم فيه بتغير العادة.

سابعاً: قد يقوم العرف مقام اللفظ في التعبير عن الرضا في العقود.

ثامناً: قد يصبح العرف مرجحاً يترجح به مقابل المشهور في المذهب فيجري به العمل.

التوصيات:

وفي ضوء ما سبق يمكن عرض عددٍ من المقترحات المتعلقة بموضوع هذا البحث؛ على النحو الآتي:
أولاً: إعداد البحوث والدراسات حول موضوع العرف في فتاوى الإمام الشاطبي؛ فهو موضوع -مع أهميته- لم تسبق دراسته قبل هذا البحث.

ثانياً: إعداد المزيد من البحوث والدراسات حول أهمية العرف ومكانته من قواعد الشريعة الإسلامية.

ثالثاً: إعداد المزيد من البحوث والدراسات حول المسائل التي انفرد بها الأندلسيون وخالفوا فيها مذهب الإمام مالك رحمه الله؛ بهدف تعييدها وتأصيلها وفق أصول المذهب.

المصادر والمراجع

- إبراهيم الشاطبي (ت: 790هـ)، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ-1992م.
- إبراهيم الشاطبي (ت: 790هـ)، فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق: محمد أبو الأجنان، ط2، 1406هـ-1985م.
- إبراهيم الشاطبي (ت: 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م.
- أحمد التتبيكتي (ت: 1036هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، ط2، 2000م.
- أحمد الرازي (ت: 395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ-1979م.
- أحمد القرافي (ت: 684هـ)، الذخيرة، تحقيق: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م.
- أحمد القرافي (ت: 684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ-1973م.
- أحمد الونشريسي (ت: 914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، ودار الغرب الإسلامي، 1401هـ-1981م.
- خليل الجندي (ت: 776هـ)، مختصر خليل، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1426هـ-2005م.

- سليمان الباجي (ت: 474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، ط1، 1332هـ.
- صالح عوض، أثر العرف في التشريع الإسلامي، دار الكتاب الجامعي، القاهرة.
- عبد الحق الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.
- عبد الرحمن آدم، الإمام الشاطبي... عقيدته وموقفه من البدع وأهلها، مكتبة الرشد، الرياض، 1408هـ.
- عبد الله الجذامي (ت: 616هـ)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، دراسة وتحقيق: حميد بن محمد لحر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ-2003م، (2/344).
- عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، مكتبة الآداب، 1416هـ-1996م.
- عثمان الكردي (ت: 646هـ)، جامع الأمهات، دط، دت.
- علي الجرجاني (ت: 816هـ)، التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ-1983م.
- مالك الأصبجي، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 1425هـ-2004م.
- محمد الإشبيلي (ت: 543هـ)، القيس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم.
- محمد الأندلسي، مرتقى الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد بن عمر سماعي الجزائري، دار البخاري للنشر والتوزيع، بريدة، المدينة المنورة، 1415هـ-1994م.
- محمد الأنصاري (ت: 711هـ)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- محمد الجيزاني، تهذيب الموافقات في أصول الفقه، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، السعودية، 1430-2009م.
- محمد الدسوقي (ت: 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، دط، دت.
- محمد القرطبي (ت: 520هـ)، المقدمات الممهدة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ-1988م.
- محمد القرطبي (ت: 520هـ)، مسائل أبي الوليد ابن رشد، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط2، 1414هـ-1993م.
- محمد القرطبي (ت: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الناشر: دار الحديث، القاهرة، 1425هـ-2004م.
- محمد القرطبي (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني- إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ-1964م.
- محمد مخلوف (ت: 1360هـ)، شجرة النور الزكية لمخلوف في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1424هـ-2003م.
- محمد المواق (ت: 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ-1994م.
- يوسف النمري (ت: 463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1400هـ-1980م.

الهوامش:

- ¹ - من أهم مصادر ترجمة الشاطبي: من أهم مصادر ترجمة الشاطبي: أحمد التنبكتي (ت: 1036هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، ط2، 2000م، (ص48-52)؛ محمد مخلوف (ت: 1360هـ)، شجرة النور الزكية لمخلوف في طبقات المالكية، علق عليه: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1424هـ-2003م، (ص332-333).
- ² - إبراهيم الشاطبي (ت: 790هـ)، فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق: محمد أبو الأجنان، ط2، 1406هـ-1985م، (ص44).
- ³ - إبراهيم الشاطبي (ت: 790هـ)، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ-1992م، (1/31-32).
- ⁴ - إبراهيم الشاطبي (ت: 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م، (1/148-149).
- ⁵ - إبراهيم الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، (ص46).
- ⁶ - محمد الجيزاني، تهذيب الموافقات في أصول الفقه، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، السعودية، 1430هـ-2009م، (ص12-13).
- ⁷ - أحمد التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، (ص49).
- ⁸ - فتاوى الإمام الشاطبي، (ص55-56).
- ⁹ - المصدر السابق، (ص65).

- 10- أحمد التنبكتي، نيل الابتهاج، (ص 47).
- 11- المصدر السابق، (ص 48).
- 12- عبد الرحمن آدم، الإمام الشاطبي عقيدته وموقفه من البدع وأهلها، مكتبة الرشد، الرياض، 1408هـ، (ص 70-77).
- 13- أحمد التنبكتي، نيل الابتهاج، (ص 48).
- 14- إبراهيم الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، (ص 77).
- 15- المصدر السابق، (ص 78).
- 16- إبراهيم الشاطبي، الاعتصام، (1/4).
- 17- المصدر السابق، (1/504).
- 18- إبراهيم الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، (ص 76)، ونيل الابتهاج، (ص 49).
- 19- أحمد الرازي (ت: 395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ- 1979م، (4/281).
- 20- محمد الأنصاري (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، (9/239).
- 21- علي الجرجاني (ت: 816هـ)، التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ- 1983م، (ص 149).
- 22- عبد الحق الأندلسي (542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ، (2/491).
- 23- محمد القرطبي (ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني- إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ- 1964م، (7/346).
- 24- ابن عاصم الأندلسي، مرتقى الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد بن عمر سماعي الجزائري، دار البخاري للنشر والتوزيع، بريدة، المدينة المنورة، 1415هـ- 1994م، (ص 131).
- 25- صالح عوض، أثر العرف في التشريع الإسلامي، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، (ص 52).
- 26- أحمد القرافي (ت: 684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1393هـ- 1973م، (ص 212).
- 27- إبراهيم الشاطبي، الموافقات، (2/489).
- 28- إبراهيم الشاطبي، الاعتصام، (2/688).
- 29- إبراهيم الشاطبي، الموافقات، (2/488).
- 30- عبد الحق الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (2/491).
- 31- أحمد التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، (ص 48).
- 32- ومن شواهد ذلك أنه سُئِلَ عن حكم مسألة في القسمة فقال فيها: «... فلا أعرف حكم هذه القسمة». فتاوى الإمام الشاطبي، (ص 162).
- 33- كمسألة من يُعطي سلعته لدلال يصيح عليها فيعطى فيها ثمننا، انظر فتاوى الإمام الشاطبي، (ص 143).
- 34- المصدر السابق، (ص 162).
- 35- المصدر السابق، (ص 168).
- 36- المصدر السابق، (ص 138).
- 37- المصدر السابق، (ص 138).
- 38- المصدر السابق، (ص 176).
- 39- والعبارة الخشنة التي أشار إليها الشاطبي في نص الفتوى كان ينقلها - رحمه الله - عن أستاذه أبي العباس أحمد القناب؛ حيث كان يقول في ابن بشير وابن الحاجب وابن شاس: إنهم أفسدوا الفقه؛ وقناعته بهذا القول جاءت بعد إطالة النظر في كتب المتقدمين والمتأخرين، وإدراك الفرق بينهما. أحمد الوثنريسي (ت: 914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، ودار الغرب الإسلامي، 1401هـ- 1981م، (11/142).
- 40- إبراهيم الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، (ص 121).
- 41- إبراهيم الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، (ص 121-122)؛ وانظر: عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، مكتبة الآداب، 1416هـ- 1996م، (ص 307).
- 42- إبراهيم الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، (ص 124).
- 43- المصدر السابق، (ص 121).
- 44- المصدر السابق، (ص 159).

- 45- المصدر السابق، (ص119).
- 46- المصدر السابق، (ص214).
- 47- المصدر السابق، (ص59).
- 48- اليمين اللازمة هي أن يلزم المكلف نفسه باليمين كقوله: الأيمان تلزمني أو لازمة لي، أو جميع الأيمان أو الأيمان كُلُّهَا تلزمني. عبد الله الجذامي (ت: 616هـ)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، دراسة وتحقيق: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ- 2003م، (2/ 344).
- 49- إبراهيم الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، (ص135).
- 50- المصدر السابق، (ص136).
- 51- محمد المواق (ت: 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ- 1994م، (4/ 423).
- 52- القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م، (4/ 9).
- 53- المصدر السابق، (4/ 11).
- 54- المصدر السابق، (4/ 9).
- 55- سليمان الباجي (ت: 474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، ط1، 1332هـ، (3/ 251).
- 56- المصدر السابق (3/ 251- 252).
- 57- محمد القرطبي (ت: 520هـ)، مسائل أبي الوليد ابن رشد، (2/ 982).
- 58- الشُّوار: بالضم - عن ثعلب: متاع البيت. ابن منظور، لسان العرب، (4/ 436).
- 59- إبراهيم الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، (ص140- 141).
- 60- محمد الدسوقي (ت: 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، دط، دبت، (2/ 321).
- 61- إبراهيم الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، (ص143- 144).
- 62- المصدر السابق، (ص147- 148).
- 63- خليل الجندي (ت: 776هـ)، مختصر خليل، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1426هـ- 2005م، (ص143).
- 64- سليمان الباجي، المنتقى شرح الموطأ، (4/ 157).
- 65- عثمان الكردي (ت: 646هـ)، جامع الأمهات، دط، دبت، (ص337).
- 66- فتاوى الإمام الشاطبي، (ص161- 162).
- 67- محمد القرطبي (ت: 520هـ)، المقدمات الممهيات، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ- 1988م، (3/ 96).
- 68- فتاوى الإمام الشاطبي، (ص153- 154).
- 69- محمد القرطبي، المقدمات الممهيات، (2/ 223)؛ محمد القرطبي (ت: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الناشر: دار الحديث، القاهرة، 1425هـ- 2004م، (4/ 6)؛ والحديث بهذا اللفظ أخرجه مالك في موطنه، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 1425هـ- 2004م، (4/ 1028 برقم 2624).
- 70- يوسف النمري (ت: 463هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1400هـ- 1980م، (2/ 759- 760).
- 71- محمد القرطبي، المقدمات الممهيات، (2/ 226).
- 72- المصدر السابق، (2/ 225).
- 73- المصدر السابق، (2/ 226).
- 74- محمد الإشبيلي (ت: 543هـ)، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، (ص864).
- 75- محمد القرطبي، المقدمات الممهيات، (2/ 228).

مقاصد الشريعة بين التهويل والتهويل دراسة تأصيلية نقدية

The objectives of Sharia between belittlement and exaggeration Critical original study

د/ أيمن حمزة عبد الحميد إبراهيم

Aiman Hamza Abdel Hamid Ibahim

كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة نجران - السعودية

dr.aiman.h1@gmail.com

تاريخ القبول: 2024/09/02

تاريخ الإرسال: 2024/05/30

الملخص:

لا تزال الجهود المبذولة في الاعتناء بمقاصد الشريعة في العصر الحديث تحتاج إلى مزيد من نظرات التقييم والتقويم، حرصاً على تفعيل دورها الخطير في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام من جهة، وتجنباً لمسارات الشطط والتخبط من جهة أخرى. وقد حاول هذا البحث في المبحث الأول أن يرصد نقاط التهويل من دور المقاصد المتمثلة في قضايا الاستدلال، واستنباط الأحكام، واختص المبحث الثاني برصد نقاط التهويل من شأن المقاصد من جهة الإسهاب في تفاريع أقسامها وأنواعها، والاحتجاج بها، وتوليد مقاصد لا يصح ادعائها أو التمسك بها. وكان من أهم النتائج ضرورة تفعيل المقاصد على سَنَن الأولين، معتنين بالتطبيق والتمثيل، غير منشغلين بكثرة التنظير والتعقيد الذي يفقد المقاصد روحها ودورها في ضبط الاجتهاد وفهم النصوص.

الكلمات المفتاحية: المقاصد؛ التهويل؛ التهويل؛ النقد.

Abstract:

The efforts made to pay attention to the objectives of Sharia in the modern era still require more critical consideration and evaluation

Activating the important role of objectives in understanding legal texts and deriving rulings on the one hand, and avoiding paths of excess and confusion on the other hand.

In the first section, this research attempted to monitor the points of downplaying the role of objectives represented in issues of inference and derivation of rulings.

The second section was concerned with monitoring the points of exaggeration of objectives in terms of exaggerating their categories and types, and using them as evidence, while finding objectives whose claims are not valid.

One of the most important results was the necessity of activating the objectives according to the approach of the ancients, who cared about application and representation, and were not preoccupied with the abundance of theorizing and strictness that made the objectives lose their role in controlling diligence and understanding texts.

Key words: Objectives; underestimation; Exaggeration; criticism.

المقدمة

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد...

لا يخفى مدى اعتناء علماء الأمة بمقاصد الشريعة، ومدى رعايتهم لها في اجتهاداتهم، وفتاواهم، وأطروحاتهم، ومناقشاتهم، كما لا يخفى جهد العلماء المعاصرين في السير على ما خطه الأئمة الأولون في ضبط المقاصد وإحكامها.

ولا شك أنه يُعدُّ من نافلة القول أن نقرّر أن الاعتناء بمقاصد الشريعة لم يكن وليد عصرنا الحالي، ولا كان وليد ما كتبه الشاطبي رحمه الله في كتابه الرائد "الموافقات"، بل كان هذا الاعتناء منذ تأسيس الاجتهاد المبني على النظر في النصوص ومقاصدها، وما ترنو إليه من مصالح، وما تدفعه من مفساد. واجتهادات الأئمة وأصحاب المذاهب شاهدة على رعايتهم للمصالح وتحقيق المقاصد.

بيد أنه لما ازداد الاعتناء بالمقاصد في عصرنا الحالي على كافة المناحي والمجالات العلمية والعملية، تعلّمًا وتعليمًا، وأضحى للمقاصد الشرعية علمٌ يُعرف به، ووضِع له المناهج في الجامعات العربية والإسلامية، وصار هناك متخصصون فيه، يُعرفون به، انقسم على إثر ذلك العلماء والباحثون المعاصرون إلى ما بين مؤيِّد لهذا التوسع والتمدد، ومتحفِّظ له أن يطغى على غيره من قواعد الأصول، ومسالك الاستدلال والاستنباط.

وهذا الانقسام بين المتخصصين المعاصرين جديرٌ بالدراسة، حفي بالوقوف أمامه رصداً وتنبعاً، تقييماً وتقويماً، حتى توضع المقاصد على المنهج الصحيح والطريق السديد.

ومن ثمَّ فقد استخرتُ الله تعالى واستعنت به وحده على الكتابة في موضوع "مقاصد الشريعة بين التهوين والتهويل دراسة تأصيلية نقدية".

منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي بتتبع جهود القدامى والمعاصرين في توجّهاتهم ومناهجهم نحو تصور مقاصد الشريعة، راصداً نقاط القوة والضعف في هذه التوجهات، ثم المنهج التحليلي لنقد ما قد يكون غير منسجم مع حقيقة المقاصد استناداً لجهود الأئمة عبر العصور السالفة.

هدف البحث:

يهدفُ البحث إلى تقويم جهود المعاصرين في مقاصد الشريعة، لتجلية المقاصد الشرعية عما يشوبها من تصوراتٍ يكتنفها الشطط، أو تؤول إليه، ووضع تصورٍ صحيحٍ تنطلق منه المقاصد لتستكمل متطلبات الاجتهاد، ومرتكزات الفتوى في ضوء النصوص الشرعية وقواعد الأصول، بلا تكلفٍ ادعاءٍ التعارض بينها، أو زعم الاستقلالية عنها.

الدراسات السابقة:

تنوعت كتاباتُ المعاصرين عن مقاصد الشريعة تأصيلاً وتنظيراً، وتقسيماً وترتيباً، وقد حوت في بعض مباحثها كلاماً متفرّفاً يتسم بنقدٍ لمسالك بعض المعتنين بالمقاصد وتصوراتهم، بيد أنه يمكن ادعاءً أن أقرب هذه الدراسات لموضوع البحث دراستان لباحثين من بلاد المغرب، وكلتا الدراستين طُبعتا سنة 2013م:

الأولى: بعنوان: «الخطاب المقاصدي المعاصر مراجعة وتقويم» للدكتور الحسان شهيد حيث اختص الباب الأول منها بنقد الخطاب المقاصدي، واعتنى فيه بعلاقة علم الأصول بالمقاصد.

الثانية: بعنوان: «تكوين ملكة المقاصد دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي» للدكتور يوسف بن عبد الله حميتو حيث تكلم في الفصل الثالث منها عن إشكالات نقدية في عمل العقل المقاصدي، والفصل الرابع منها عن مزلق العقل المقاصدي.

وهاتان الدراستان وإن كانتا لهما تعلقٌ ببعض جوانب النقد المذكورة في هذا البحث إلا أنه اختص دونهما بقضايا أخرى لم تشملها الدراستان من مظاهر «التهويل» من مقاصد الشريعة أو «التهويل» من شأنها. فضلاً على أنني لم أفق عليهما إلا بعد استقرار فكرة البحث. وقد سعدتُ بهما لموافقتهما لي في كثيرٍ من القضايا التي تناولتها. ولكن يؤخذ عليهما ما يؤخذ على بعض الباحثين من ألمعية الصياغة وبريق التراكيب في أفكار هي أبسط وأوضح من هذا الزخم التعبيري⁽¹⁾.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى تمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

- تناول التمهيدُ التعريف بمقاصد الشريعة وبيان الغاية من معرفتها.
- المبحث الأول: في «التهويل» من مقاصد الشريعة: واشتمل على مطلبين:
 - المطلب الأول: التهويل من الاعتداد بالمقاصد في قضايا الاستدلال.
 - المطلب الثاني: التهويل في أعمال المقاصد في استنباط الأحكام.
- المبحث الثاني: «التهويل» في مقاصد الشريعة: وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: التهويل في أنواع المقاصد.
 - المطلب الثاني: التهويل في تطبيقات المقاصد.

ثم الخاتمة وستتناول أهم نتائج البحث والتوصيات المقترحة.

وبعد فهذا جُهدُ المقلِّ، وسعيُّ الضعيف، فما كان منه من صواب فمن الله وحده، وما كان منه من خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله ﷺ بريئان منه، ولا يسعني في هذا المقام إلا التوجه لله الكريم سائلاً السداد والعون، راجياً أن يجعل هذا البحث خالصاً لوجهه الكريم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التمهيدُ

في التعريف بمقاصد الشريعة وبيان الغاية من معرفتها

درج المصنفون في مقاصد الشريعة أن يبتدئوا بتعريفها، وبعيداً عن سرد هذه التعريفات لعدم اتساع المقام، فإنه يحسن أن نقرر أن مقاصد الشريعة - باختصار - هي المعاني التي وُضعت الشريعة من أجلها. وهذه المعاني تتسع أو تضيق بحسب الحكم المتعلق بها، فالأحكام الكلية لها مقاصد كلية، والأحكام الجزئية لها مقاصد جزئية، وعلى كل حال فلا يخلو حكمٌ من حكمه، سواءً أكانت جليةً للأنظار، أم كانت خفيةً من الأسرار.

لكن ما الفائدة من معرفة مقاصد الشريعة، أو البحث عن أسرار التشريع ما دام المرء ليس أمامه إلا الامتثال؟

تتجلى فائدة معرفة المقاصد في أمور⁽²⁾:

الأمر الأول: بيان إعجاز القرآن الكريم؛ فإن الإعجاز إما يتعلق بنظمه من حيث بلاغته، وإما يتعلق بما اشتمل عليه من أحكام، وبيان الإعجاز المتعلق بالأحكام يظهر في تحقيقها للمقاصد الكلية التي تُبنى عليها الحياة الكريمة، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب، وما يندرج تحتها من المصالح الجزئية.

الأمر الثاني: ما يتعلق بالعبادة، وانتفاع الخلق بأدائها؛ ذلك أن العابد إذا عرف الحكَم التي من أجلها شُرعت العبادات، أدّاها وهو متحقق بمقاصدها، فيحمله ذلك على الخشوع والتدبر والتفكر، وهي حقيقة العبادة.

الأمر الثالث: معرفة أحكام الأفعال التي لم يرد فيها نص، ولا إجماع، وذلك من ناحيتين:
الأولى: القياس. فإن المصلحة، أي الحكمة، إذا كانت ظاهرة منضبطة، ووُجِدَت في حُكْمٍ منصوصٍ أو مجمّع عليه، كانت علةً له، فإذا وُجِدَت في فعلٍ مسكوت عنه أمكن تعديّة الحكم إليه.
الثانية: أن تكون المصلحة عامة، وشهدت لها نصوصٌ كثيرة بالاعتبار؛ كحفظ الدين وإزالة الضرر، ثم جاءت مصلحة جزئية مندرجة تحت هذا المقصد، كمصلحة حفظ القرآن المندرجة تحت جنس حفظ الدين، وحينئذ يثبت الحكم بالمصلحة المرسلة.
الرابع: ما يتعلق بتفسير النصوص وفهمها.

وبيان ذلك: أنه في نهى النبي ﷺ عن بيع وشراء⁽³⁾، إذا عُلِمَ أن المقصد من النهي منع النزاع عُرف أن المراد هو الشرط المفضي للنزاع. وكذلك في نهى النبي ﷺ عن الخطبة على الخطبة⁽⁴⁾ إذا عُلِمَ أن المقصد عدم الاعتداء على حق الغير، فهم أن المراد هي الخطبة التي تراضيا عليها وركنا إليها، وكذلك كما في قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29] أي لمصلحتكم فإذا عُرف أن المصلحة ما تراد به الدنيا للأخرة فهم أن ما خلقه الله تعالى، لم يُخلَقْ للانتفاع به في الأهواء والشهوات، وكما في قوله ﷺ: "القاتل لا يرث"⁽⁵⁾ حيث ذهب الإمام مالك أن المراد هو القاتل العمدة؛ لأن المقصود معاملته بنقيض قصده⁽⁶⁾.

الخامس: ما يتعلق بالحكم على تصرفات المكف، فإن تصرفات المكلف كالبيع والزواج إذا قَصِدَ به خلاف مقصود الشارع بطل التصرف عند المالكية والحنابلة؛ لأن التصرف علة لحكمه، ولا بد فيها من المناسبة، وذلك بترتب الحكمة والمقصد الذي شُرِعَ من أجله.
ويمكن التنبيه هنا أن دراسة مقاصد الشريعة ينبغي أن تكون في ضوء تحقيق مثل هذه الفوائد حتى توتّي ثمارها، والغاية من معرفتها، وبهذا يحصل التفعيل المنشود الذي يرومه كثيرون في وقتنا الحالي، بلا «تهوين» من شأن المقاصد أو «تهويل» لها. والله أعلم.

المبحث الأول: التهوين من مقاصد الشريعة

بداية يجب أن نقرر أن المراد «بالتهوين» ليس الإعراض عن مقاصد الشريعة تمامًا - وإن كان هذا قد وقع قديمًا من أهل الظاهر، وعلى رأسهم الإمام ابن حزم الأندلسي رحمه الله - وإنما المراد «بالتهوين» عدم الاعتناء بإبراز المقاصد، مع الإقرار والتسليم بأن أحكام الشريعة مبنية على رعاية مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم في العاجل والآجل.

وهذا «التهوين» يمكن أن نسجله عند الأصوليين بصفة عامة في مقامي «الاستدلال»؛ و«الاستنباط»؛ فأما مقام «الاستدلال» فيتعلق بالإطار النظري للدليل، وكيفية إقامته، وما يطرأ عليه، وما يتعلق بالناظر فيه، وأما مقام «الاستنباط» فيتعلق بمباشرة مسالك الاستنباط للنصوص للوصول إلى الحكم الشرعي المراد معرفته.

ولهذا جاء هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: التهوين من الاعتداد بالمقاصد في قضايا الاستدلال

وفيه فروع:

الفرع الأول: عدم اشتراط العلم بالمقاصد في الاجتهاد

فالمتتبع لمباحث الاجتهاد وشروطه التي ذكرها الأصوليون قديماً في مصنفاتهم الرائدة قبل الشاطبي رحمه الله يجد أنها قد خلت من الإشارة إلى اشتراط العلم بمقاصد الشريعة، فنجدهم اشتراطوا العلم بنصوص الكتاب والسنة، ثم اختلفوا في المقدار الواجب حفظه منهما، واشتراطوا العلم بالناسخ والمنسوخ من النصوص حتى يتجنب الفتوى بالنص المنسوخ، واشتراطوا كذلك العلم بمواضع الإجماع؛ لنلا يُفتي بخلاف ما وقع عليه الإجماع، واشتراطوا كذلك العلم بلسان العرب؛ وفسروه بمقدار ما يُتوقَّف عليه فهمُ الكلام⁽⁷⁾، ولم يصرحوا مع كل هذا بضرورة الإحاطة بمقاصد الشريعة وأسرار التشريع.

وأمسُّ الشروط -من الشروط التي ذكرها الأصوليون- بعلم المقاصد هو اشتراط العلم بأصول الفقه⁽⁸⁾، ومنهم من خصَّ فنصَّ على اشتراط العلم بالقياس وأركانه، وشرائطه، وأقسامه؛ لأنه مناط الاجتهاد⁽⁹⁾.

ولا يخفى أن العلم بأصول الفقه يندرجُ تحته موضعان يتعلقان بمقاصد الشريعة؛ الموضع الأول عند الكلام على دليل «الاستصلاح» أو «المصلحة المرسلّة» بوصفها دليلاً من أدلة الشرع. والموضع الثاني عند الكلام على «مسلك المناسبة» من مسالك إثبات العلة، والاستدلال عليها. والمراد بالمناسب «الوصف الذي يترتب على شرع الحكم عنده مصلحة»⁽¹⁰⁾.

ثم جاء الشاطبي بعد ذلك فأفرد شرط العلم بمقاصد الشريعة، بل جعله أولَ شروط الاجتهاد، فقال: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين؛ أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»⁽¹¹⁾.

بل جعل الشاطبي رحمه الله الوصف الأول، وهو فهم مقاصد الشريعة، هو السبب في تنزل المجتهد منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم، والفتيا، والحكم بما أراه الله. وجعل الوصف الثاني خادماً للأول؛ لأنه وسيلة، والأول هو المقصود⁽¹²⁾.

وبعد الشاطبي لم يُر هذا الشرط - وهو العلم بمقاصد الشريعة- في كتب الأصوليين بعده، بل عادوا للنهج المعتاد في كتب الأولين من الاكتفاء بشرط العلم بأصول الفقه، وما يشمله من مباحث القياس والعلة. وأما المعاصرون فقد أفادوا من الشاطبي، بل زادوا عليه فقالوا في شروط المجتهد: «أن يكون خبيراً بمصالح الناس وأحوالهم، وأعرافهم، وعاداتهم التي يصح رعايتها وصيانتها؛ ليستطيع فهم الوقائع التي لا نص فيها»⁽¹³⁾.

وما يعيننا هنا هو التنبيه على أن ترك اشتراط العلم بمقاصد الشريعة ومراميتها من قبل الأصوليين الأوائل يُعتبر مظهرًا من مظاهر «التهوين»، وإن كان هذا الأمر لم يَعد ملحوظًا في كتابات المعاصرين. بيد أنه يجب أن يُعلم أن الأصوليين الأوائل عندما اکتفوا بذكر اشتراط العلم بأصول الفقه وأدلته، أو العلم بالقياس ومباحثه، كان ذلك لسببين:

الأول: أن أسس مباحث المقاصد ومراتبها قد حواها الكلام على دليل المصلحة من جهة، أو الوصف المناسب من جهة أخرى.

الثاني: وهو يرجع لموضوع المقاصد نفسها؛ حيث إنها لم تكن قد تحددت أقسامها، أو تبلورت مباحثها.

الفرع الثاني: عدم نقض الاجتهاد إذا خالف مقاصد الشريعة القطعية

من القواعد المتعلقة بالاجتهاد التي يذكرها الأصوليون في باب «الاجتهاد والتقليد» فيما يفعل المجتهد أو المستفتي إذا تغيّر اجتهاد المجتهد⁽¹⁴⁾، وتذكر كذلك في كتب القواعد الفقهية⁽¹⁵⁾ قاعدة «الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد»، سواء أكان الاجتهاد صادرًا من المجتهد نفسه، أم من غيره، ومعنى «لا يُنقض» يعني لا يبطل ولا يُغيّر، ودليلهم عقلا؛ «أنه لو نُقض به لُنقض النقض أيضًا؛ لأنه ما من اجتهاد إلا ويجوز أن يتغير ويتسلسل، فيؤدي إلى أنه لا تستقر الأحكام»⁽¹⁶⁾.

وذكر العلماء سواء ضمنا أم تصريحًا شروطًا للعمل بهذه القاعدة، ومنها أن لا يكون الاجتهاد قد خالف نصًا، أو إجماعًا، أو قياسًا جليًا. وزاد القرافي: أو خالف القواعد الكلية؛ فحينئذ يُنقض الاجتهاد⁽¹⁷⁾. ومن تتبع ما ذكره الأئمة في هذه القاعدة يلحظ أنهم أغفلوا ما لو خالف الاجتهاد مقاصد الشريعة الكلية. ولا يخفى أن مثل هذا الاجتهاد يجب أن يُنقض؛ لأن مخالفته للمقاصد الشرعية القطعية ليس بأقل من مخالفته للقواعد العامة التي نبه عليها القرافي رحمه الله. وأما المعاصرون فقد انحصر كلامهم حول هذه الأمور التي ذكرها الأولون في الحالات التي يُنقض بها الاجتهاد⁽¹⁸⁾.

ولكن يبقى في كلام السابقين ما يُشير إلى ما يتعلق بمقاصد الشريعة، وهو نصهم على أن اجتهاد القاضي المبني على المصلحة يجوز لمن بعده أن ينقضه إذا انتفتت تلك المصلحة⁽¹⁹⁾.

الفرع الثالث: ربط الحفاظ على المقاصد بالحدود الشرعية

وهذا المظهر من مظاهر «التهوين» بدأ مع اعتناء الأصوليين بالمقاصد، وتوجيه الكلام إلى حمايتها والحفاظ عليها بتشريع الحدود إذا وقع الاعتداء عليها، ومثاله كما قال الغزالي: «قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته؛ فإن هذا يفوت على الخلق دينهم. وقضاؤه بإيجاب القصاص؛ إذ به حفظ النفوس. وإيجاب حد الشرب؛ إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف. وإيجاب حد الزنا؛ إذ به حفظ النسل والأنساب. وإيجاب زجر الغصّاب والسراق؛ إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق»⁽²⁰⁾.

فنجد أن الغزالي رحمه الله ربط بين حفظ الضروريات الخمس، وتشريع الحدود أو العقوبات. ثم بقي هذا الربط بين المقاصد أو الضروريات الخمس من جهة، والحدود الشرعية من جهة أخرى هو السبيل الأساس في بيان الأصوليين للضروريات الخمس، والحفاظ عليها من العدم. والحقيقة أن نظرة التلازم بين الحدود والضروريات أو المقاصد تحتاج إلى كثير من التنقيح أو التوضيح، حتى لا يقرّ في الأذهان أن كلّ ما لا عقوبة عليه لا يكون ضروريًا.

ومن أول من أشار إلى ذلك المظهر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، فقال: «فتجد كثيرًا من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن... وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها؛ كمحبة الله، وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة...»⁽²¹⁾.

وكثيراً من مقاصد العبادات المتفق عليها لم تنل إشارة في كتابات الأصوليين، ولم يترتب على تخلفها حكماً عند الفقهاء المجتهدين، إلا بما يتعلق بالثواب أو العقاب، وليس بالصحة والفساد. فالخشوع لله عز وجل من أهم مقاصد الصلاة، وعلى الرغم من ذلك؛ فإن المرء إذا صلى صلاة لا خشوع فيها، ولم يحقق مقصدها، ولم يفتن للمراد من فعلها، لم يُطالب بإعادتها، إلا إذا افتقد ما ضبطه العلماء «بالطمأنينة»، فإنه إذا أُخِلَّ بها، فسدت صلاته؛ لقوله ﷺ للمتعجل في صلاته: «ارجع فصل؛ فإنك لم تصل»، فجعلت الطمأنينة معياراً للخشوع الواجب في الصلاة، لا نفس الخشوع الذي يتعذر ربط الحكم به لعدم انضباطه.

وهذا الخشوع الذي هو من أهم مقاصد الصلاة وعمودها يجب أن تبرز أهميته في مذاهب الفقهاء، ولا ينبغي أن يكون عدم بناء حكم عليه سبيلاً إلى الإعراض عنه أو إهماله.

الفرع الرابع: الاعتناء بمقاصد الأحكام الجزئية دون مقاصد الشريعة الكلية

يرى المعتنون بالمقاصد أنها على ثلاثة أقسام⁽²²⁾:

القسم الأول: المقاصد الجزئية، وهي المتعلقة بأحد المسائل الفقهية كمقاصد الصلاة أو الصوم، بل يمكن تضيق الدائرة إلى مقاصد أجزاء الصلاة وأركانها كمقاصد القيام والركوع والسجود مثلاً. وممن اعتنى بهذا قديماً - ولعله من أوائل من اعتنى بذلك - هو الإمام القفال الشاشي الكبير (365هـ) في كتابه «محاسن شريعة»⁽²³⁾، وللعز بن عبد السلام (660 هـ) اعتناءً بذلك أيضاً؛ فألف «مقاصد الصلاة»، و«مقاصد الصوم».

والقسم الثاني: المقاصد الخاصة، وهي المتعلقة بأبواب معينة، أو مجالات متقاربة؛ كالمقاصد المتعلقة بالعبادات أو بالمعاملات، ونبّه على هذا القسم الشيخ الطاهر بن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» فتناول مقاصد الشارع في أحكام العائلة، ومقاصد الشارع في التصرفات المالية، إلى غير ذلك⁽²⁴⁾.

والقسم الثالث: المقاصد الكلية، وهي مقاصد الشريعة العامة، المتناولة لجميع أحكام الشريعة، ويُمثّل لها بمقصد جلب المصالح ودفع المفساد، ومقصد التيسير ورفع الحرج، وغيرها. ومن صور هذه المقاصد الكلية ما ذكره الشاطبي في كتابه «الموافقات» حيث قسّم مقاصد الشارع على أربعة محاور؛ الأول: مقاصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً. والثاني: مقاصده من وضع الشريعة للإفهام. والثالث: مقاصده من وضع الشريعة للتكليف. والرابع: مقاصده من وضع الشريعة للامتثال⁽²⁵⁾.

ووجه «التهوين» هنا هو الإغفال عن المقاصد الكلية في كتابات الأصوليين قديماً، والاعتناء فقط بالمقاصد الجزئية لأحد الأحكام المرتبطة بالتعليل، أو لبيان المناسبة والملائمة بين الوصف والحكم كما يبدو من كلامهم على مسلك المناسبة في طرق استنباط العلة.

وأما الاعتناء ببيان كليات الشريعة وأصولها ومقاصدها العامة من خلال تتبع نصوص الكتاب والسنة فلم يلقِ اعتناء كبيراً أو تأصيلاً صريحاً يمكن رصده في كتابات الأصوليين إلا من قِبَل قليلين استعانوا بهذا المسلك في استنباط الأحكام، بتصويب الحكم لموافقته أصول الشريعة، أو رده لأن الشريعة لا تأتي بمثله، إلى غير ذلك. ولعلَّ تشبّعهم بنصوص الكتاب والسنة واستحضارهم لها، أغناهم عن الكتابة فيه أو التصريح به، والله أعلم.

المطلب الثاني: التهوين في أعمال المقاصد في استنباط الأحكام

وفيه فرعان:

الفرع الأول: التمسك بظاهر النص وإغفال التعليل

من مظاهر «التهوين» من مقاصد الشريعة في استنباط الأحكام التمسكُ بظواهر النصوص، وعدم الاعتداد بمقاصدها أو عللها، وعدم البحث عن حكمتها وأسرارها، ولا يخفى أن مؤسس هذا الاتجاه والمؤصل لقواعده هو الإمام ابن حزم رحمه الله حيث أنكر القياس، والأخذ بعلم النصوص، ولو كان منصوباً عليها، وطرد ذلك الأصل فذهب إلى ما استنكره العلماء عليه، واستنجدوا منه.

ومن ذلك ما ذهب إليه في قول النبي ﷺ: «لا يبولن أحدكم في الماء الراكد، ثم يغتسل منه»⁽²⁶⁾، قال: لو بال خارجاً منه، ثم جرى البول فيه، فهو طاهر⁽²⁷⁾.

وما ذهب إليه في قول النبي ﷺ: «ولا تتكح البكر حتى تستأذن»، قالوا: يا رسول الله، وكيف إنذنها؟ قال: «أن تسكت»⁽²⁸⁾، وفي حديث عائشة: «رضاه صمتها». قال ابن حزم متشبهاً بظاهر النص: «كلُّ بكرٍ فلا يكون إنذنها في نكاحها إلا بسكوتها، فإن سكنت فقد أذنت ولزمتها النكاح، فإن تكلمت بالرضا، أو بالمنع، أو غير ذلك، فلا ينعقد بهذا نكاحٍ عليها»⁽²⁹⁾. فجعل ابن حزم كلامَ البكر بالرضا مانعاً من عقد النكاح عليها!

ولا يخفى أنه إنما جعل السكوت إنذاراً في حق البكر؛ لأنها قد تستحي أن تُفصح، فإذا أعلنت بالرضا جاز ذلك بطريق الأولى⁽³⁰⁾.

وفي تعليقه على حديث: «لا يُصلين أحدُ العصر إلا في بني قريظة»⁽³¹⁾، قال ابن حزم: «ولو أننا حاضرون يومَ بني قريظة لما صلينا العصر إلا فيها، ولو بعد نصف الليل»⁽³²⁾.

فالتمسك بظاهر النص، وعدم محاولة التفكير في الحكمة منه، أو في سياقه الذي قيل فيه، أو دراسته في نطاق غيره من النصوص، يُبعد سالك هذا المسلك عن الصواب من الأقوال، ويلحقه بالشاذ من الآراء. قال ابن القيم رحمه الله: «فنفاة القياس لما سدوا على أنفسهم باب التمثيل والتعليل، واعتبار الحكم والمصالح، وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله، احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحملوهما فوق الحاجة ووسعوهما أكثر مما يسعانه»⁽³³⁾.

الفرع الثاني: نماذج من أثر التهوين في الفتوى المعاصرة

وفي هذا الفرع سيتناول البحث -على سبيل المثال- بعض المسائل التي يمكن إعادة النظر في قول أهل العلم فيها بناء على رعاية المقصد الشرعي.

المسألة الأولى: طواف الحائض

ذهب الجمهور ومنهم الأئمة الثلاثة؛ مالك⁽³⁴⁾، والشافعي⁽³⁵⁾، وأحمد⁽³⁶⁾ إلى أن الطهارة شرط في صحة الطواف، وعلى ذلك؛ فإنه لا يصح عندهم طواف الحائض، ويلزم المرأة إذا حاضت أن تُحبس حتى تطهر لتطوف طواف الإفاضة ثم ترجع.

وأما الإمام أبو حنيفة فذهب إلى أن الطهارة واجبة في الطواف، وليست بشرط، ويصح طواف الحائض، لكن يكون عليها بدنة؛ لتركها الطهارة⁽³⁷⁾.

وإذا حاولنا إعادة النظر فيما ذهب إليه الأولون في ضوء مستجدات الوقت، ورعاية لمقاصد الشريعة، فإنه لا يبعد القول بجواز أن تُعذر المرأة إذا عجزت أن تأتي بشرط الطهارة؛ وذلك إذا لحقها ضررٌ أو مشقة؛ إعمالاً لمقصد التيسير ودفعاً للحرَج الذي سيقع عليها بحبسها إلى أن تطهر.

وهذا ما أفاض في بيانه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كلامٍ رائعٍ ورائدٍ، حيث حصر ما يمكن أن تقوم به المرأة في هذه الحال في خمسة أمور⁽³⁸⁾:

فالأول: إما أن تقيم حتى تطهر وتطوف، وإن لم يكن لها نفقة، أو مكان تأوي إليه، أو بأن تفقد الرفقة التي تكون معها، أو تقيم بحيث لا يمكنها الرجوع لبلدها.

فهذا مما لا يجوز أن تؤمر به؛ لما فيه من الفساد في دينها ودنياها.

الثاني: ترجع بغير طواف، بحيث تبقى على إحرامها حتى يمكنها الرجوع، فإن لم يمكنها بقت محرمةً إلى أن تموت. وهذا أيضاً لا يؤمر به لوجوه:

الوجه الأول: أن الله لم يأمر أحداً بأن يبقى محرماً إلى أن يموت، فضلاً على أنها تبقى مدة إحرامها ممنوعة من النكاح والوطء والطيب، وفيه من الضرر الذي لا تأتي الشريعة بمثله.

الوجه الثاني: أنه إذا أمكنها العود للطواف، فلا يؤمن أن يحصل لها ما حدث في المرة الأولى من الحيض.

الوجه الثالث: أن في ذلك إيجاب سفرين كاملين عليها من غير تفريط منها، وهذا خلاف الأصول.

الثالث: أنها تتحلل كما يتحلل المحصر، وعلى هذا التقدير فإنها لم تؤد فريضة الحج، وبذلك يبقى الحج غير مشروع لكثير من النساء مع إمكان أفعاله كلها؛ لكونهن يعجزن عن بعض الفروض في الطواف. ومعلوم أن هذا خلاف أصول الشريعة.

الرابع: أن يسقط عنها طواف الإفاضة للعجز عن شرطه؛ وهذا لم يقل به أحدٌ من أهل العلم؛ إذ الطواف من أعظم أركان الحج، فلا يصح بلا طواف بالإجماع.

الأمر الخامس وهو الأخير: أن تفعل ما تقدر عليه، ويسقط عنها ما تعجز عنه.

يقول الشيخ رحمه الله: «وهذا هو الذي تدل عليه النصوص المتناولة لذلك، والأصول المشابهة له، وليس في ذلك مخالفة الأصول والنصوص التي تدل على وجوب الطهارة، كقوله ﷺ: "تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت" إنما تدل على الوجوب مطلقاً...

وقد عُلم أن وجوب ذلك جميعه مشروطٌ بالقدرة كما قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾، وقال ﷺ: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"⁽³⁹⁾...»⁽⁴⁰⁾.

فابن تيمية رحمه الله قد أبان عن رعاية مقصد التيسير المنضبط بأحكام الشريعة، المحقق لمقاصدها، والموافق لأصولها، بغير إهمال للنصوص؛ لأن النصوص إنما دلت على الوجوب، والقاعدة أن الواجب متى تحقق العجز عنه فإنه يسقط.

وهنا يجب التنبيه على ضرورة «تحقيق المناط» في آحاد صور هذه المسألة بحيث تتحقق الضرورة التي تجيز للحائض الطواف على غير طهارة، ولا يخفى أن ذلك يختلف باختلاف الأزمان، والأحوال، والمكان، فالتي قَدِمَت من مكانٍ قريب من الحرم ليست كمن أتت من مكان بعيد، وليست كذلك كمن التحقت بفوج، أو حجز، أو وقتٍ أو غير ذلك.

وما أوزع وأزوع ما قاله شيخ الإسلام في ختام هذه المسألة الذي يجب أن يجعل نبراساً لمن يراعي المقاصد في الفتاوى والنوازل، حيث قال رحمه الله: «هذا هو الذي توجه عندي في هذه المسألة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. ولولا ضرورة الناس واحتياجهم إليها علماً وعملاً لما تجسّمتُ الكلام، حيث لم أجد فيها كلاماً لغيري؛ فإن الاجتهاد عند الضرورة مما أمرنا الله به..»⁽⁴¹⁾.

فأظهر رحمه الله الاضطرار للكلام في هذه المسألة لحاجة الناس، مع كمال الافتقار لله عز وجل أن يصيب الحق فيها، وليس ككلام المتعجل الذي لا يأبه بعواقب مقالته، أو مآلات فتواه. والله المستعان.

المسألة الثانية: ثمنية الأوراق النقدية

لم يكن التعامل قديماً إلا بالذهب والفضة، وهما ثمنية الأشياء التي بها تُشترى وتُباع. ووجوب الزكاة في النقدين مما اتفق عليه أهل العلم، لكن في عصرنا الحاضر نجد أن النقود الورقية قد حلت محل الذهب والفضة في التعامل، ولاختلاف الصورة بينها وبين الذهب والفضة، ذهب أفراد من أهل العلم إلى أن الزكاة لا تجب في الأوراق النقدية، وأن الربا لا يجري فيها، كما أنه يمكن أن يُشترى بها الذهب أو الفضة بغير اشتراطٍ للتقايض على اعتبار اختلاف الجنس بينهما، إلى غير ذلك من الأقوال المبنية على هذا الفرق.

وهذا القول لا حظاً له من نظرٍ أو فقه، فضلاً على أنه يُصادم ما جاءت به الشريعة من حفظ الأموال، والأنساب؛ إذ بهذه النقود الورقية تُستحل الفروج، وبهذه النقود يُستباح ما عند الغير من الأعيان أو المنافع، ولهذه النقود الورقية تقام الحدود، وبها تُدفع الديات والأجور، فكيف بعد ذلك كله لا يكون فيها زكاة !! أو لا يجري عليها أحكام الربا !!.

وعلى هذا المنوال الظاهري تُعطل كثيرٌ من الأحكام للغفلة عن مقاصد الشريعة، ودورها في بناء الأحكام.

المبحث الثاني: التحويل في مقاصد الشريعة

وهذا المبحث الثاني يتناول مظاهر «التحويل» والاسترسال في مقاصد الشريعة، سواء بادعاء مقاصد لا تثبت عند السبر من أساسها، أو التوسع في الاستناد والاستدلال بمقاصد الشريعة عند استنباط الأحكام، ومن ثمَّ جاء هذا المبحث في مطلبين؛ الأول: في التحويل في أنواع المقاصد. والثاني: في التحويل في تطبيقات المقاصد.

المطلب الأول: التحويل في أنواع المقاصد.

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: كيفية التعرف على المقاصد

قبل الوقوف على مظاهر «التحويل» في أنواع المقاصد ينبغي أن نرصد أولاً الطرق التي يُتعرّف بها على مقاصد الشارع، حتى يمكن التمييز بين المقصد الحقيقي والمقصد المتوهم. والمتتبع للمسار التاريخي لمقاصد الشريعة منذ وُضعت بذرتها الأولى على يد أبي المعالي الجويني (478 هـ)، إلى أن نمت واتضحت معالمها على يد الإمام الشاطبي رحمه الله (790 هـ)، يجد أنه يمكن حصر هذه الطرق في أمرين:

الأول: نصوص الكتاب والسنة وما عللته من أحكام.

الثاني: الاستقراء الكلي الشامل لفروع الشريعة وأحكامها وقواعدها الفقهية التي اشتملت على حكم التشريع وأسراره⁽⁴²⁾.

وإلى هذين الأمرين يمكن ردُّ جُلِّ ما كُتِبَ عن «طرق التعرف على مقاصد الشريعة» سواء ما كُتِبَ عن هذه الطرق بصورة عامة⁽⁴³⁾. أو ما كُتِبَ عنها عند علماء بارزين كإمام الحرمين⁽⁴⁴⁾، والعز بن عبد السلام⁽⁴⁵⁾، وابن تيمية⁽⁴⁶⁾.

ومن المقرّر أن أوّل من أفرد عنواناً في «طرق التعرف على مقاصد الشريعة» هو الإمام الشاطبي رحمه الله في خاتمة الجزء الثاني من كتابه «الموافقات» الذي خصّصه للكلام على مقاصد الشريعة، حيث أرجع طرق التعرف عليها إلى أربع جهات⁽⁴⁷⁾:

الأولى: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي⁽⁴⁸⁾.

الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي.

الثالثة: اعتبار المقاصد الأصلية والتابعة⁽⁴⁹⁾.

الرابعة: سكوت الشارع مع قيام المقتضي له.

وليس المقصود هنا هو شرح هذه الطرق؛ لئلا يخرج البحث عن مبتغاه؛ وإنما المقصود بيان أن العلماء قد ذكروا سُبُلًا لمعرفة المقاصد منضبطةً يمكن إرجاعها إلى النصوص الشرعية، وما تحويه من عِللٍ أو معانٍ، اعتبرها العلماء، ونصبوا لها علامات، وبنوا عليها أحكامًا.

ومن ثمّ يصحُّ القول بأن ما كان من المقاصد لا يستند إلى هذه النصوص، أو لا يكون نابغًا منها، أو كان مخالفًا لدلالاتها، فالصواب أنه ينبغي رده، وعدم الالتفات إليه، فضلاً على أن يُنسب إلى الشريعة، أو يُبنى عليه أحكامها، والله أعلم.

وقد نبّه الشيخ الطاهر بن عاشور على ضرورة التأمّن والتروي قبل إثبات مقصد من مقاصد الشريعة لما يترتب على ذلك من ثمراتٍ في الفهم عن الله مراده، قال رحمه الله: «على الباحث في مقاصد الشريعة أن يُطيلَ التأمل، ويُجيد التنبُّت في إثبات مقصد شرعي. وإياه والتساهل والتسرّع في ذلك؛ لأنّ تعيين مقصدٍ شرعي كلي أو جزئي أمرٌ تنفرع عنه أدلّةٌ وأحكامٌ كثيرة في الاستنباط. ففي الخطأ فيه خطر عظيم.

فعلية أن لا يعيّن مقصدًا شرعيًا إلا بعد استقراء تصرّفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم، وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع، فإنّ هو فعل ذلك اكتسب قوة استنباط يفهم بها مقصود الشارع»⁽⁵⁰⁾.

ويحسن التنبيه هنا أيضًا على أن دعوى إثبات مقاصد الشريعة ببعض الأدلة المختلف فيها كدليل الاستصحاب، أو الاستحسان، أو سد الذرائع، دعوى لا تستقيم عند السبر الدقيق، أو التأمل في حقيقة علاقة هذه الأدلة بالمقاصد، بل الصحيح على العكس من ذلك، وهو أن المقاصد الشرعية هي التي أثبتت تلك الأدلة، لا العكس.

«فبالاستحسان» مثلاً لم يُثبت مقصدًا، بل هو ثبت بما تقتضيه المقاصد؛ لأن الاستحسان هو استثناء جزئية من حكم نظائرها، دفعًا للحرص، وللتيسير على العباد، وهو مقصد شرعي. و«سد الذرائع» شرعت حمايةً لمقاصد الشريعة، وتحقيقًا للأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المنافع ودفع المفساد، وعلى هذا فهو مما تُحفظ به المقاصد من جانب عدم، فالمقاصد هي التي استدعت. وهكذا يمكن طرد ذلك في سائر الأدلة المختلف فيها⁽⁵¹⁾.

«وبوجه عام فإننا يمكن أن ندّعي أن الأدلة قسمان:

القسم الأول: هو ما ثبتت به المقاصد، وهو النصُّ الشرعي الصريح والابتدائي كما سبق ذكره في طرق معرفة مقاصد الشارع، والإجماع القطعي، ومن الممكن أن يضاف إلى ذلك أن النصوص ينبغي أن يؤخذ بحقائقها، لا بمجازاتها واستعاراتها.

القسم الثاني: ما ثبت بالمقاصد، وهو أكثر الأدلة المختلف فيها»⁽⁵²⁾.

الفرع الثاني: حقيقة حصر المقاصد في الضروريات الخمس

نقل الشاطبي رحمه الله أن الأمة - بل سائر الملل- قد اتفقت على أن الشريعة وُضعت للمحافظة على الضروريات الخمس؛ وهي الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمها عند الأمة كالضروري⁽⁵³⁾.

وهذه الضروريات الخمس بقي العلماء يتدارسونها ويسبرونها على مدار قرون عديدة، اعتنوا فيها بالتأصيل لها، والتطبيق عليها، والتخريج على ما يتعلق بها⁽⁵⁴⁾، إلا أنه في عصرنا الحالي ظهرت دعاوى تأبى حصر الضروريات فيها، وترمي إلى الانفكاك عنها، وترى أن هناك كثيرًا من الضروريات التي يجب الحفاظ عليها لا تقل أهمية ومكانة عن الضروريات الخمس التي درج العلماء عليها. فانطلقت إثر ذلك المحاولات المتعددة لتعيد نظم المقاصد بما يتراءى لأصحابها، وبما يرتضيه اجتهادهم، ويحقق ألمهم في تصور معنى «التجديد» في العلوم الإسلامية بوجه عام، وفي علم المقاصد على نحو خاص.

ولا يمكن بطبيعة الحال والمقام سرد جميع هذه المحاولات، إلا أنه ينبغي أن نقرر بعض المعالم التي يجب أن تدور في فلكها محاولات التجديد المنشود، مع الحفاظ على الموروث من غير تبديد، فمن هذه المعالم:

المعلم الأول: يتعلق بالالتزام بالضروريات الخمس، فإن علماء الأمة قد اصطَلحوا عليها، واتفقوا على أن الشريعة جاءت لحمايتها، وذلك منذ الكتابات الأولى عن مقاصد الشريعة عند الجويني، مرورًا بالجزالي، والعز بن عبد السلام، والقرافي، وانتهاءً بالشاطبي على مدى قرون عديدة، فهذه الكليات الخمس قد أقرها العلماء وسبروها، فثبتت بالطرق التي يحصل بها صدق المعرفة وصوابها. ولا يُظن بعلمائنا أنهم تناقلوها تقليدًا أو إمرارًا دون تمحيص لها أو تأمل فيها. كما لا يُظن أيضًا أنه -على مدار هذه القرون- لم يُستجد في زمانٍ ما لم يكن في الزمان الذي قبله، حتى نُعلل الآن بأنها لا تفي بمتطلبات زماننا أو مستجداته.

بل إن الشاطبي - الذي يُنسب إليه أنه واضع علم المقاصد، وأنَّ من جاء بعده عيالٌ عليه- لم ينتكر لهذه الضروريات الخمس، أو يبتكر بديلاً عنها، بل أخذ في التدليل لها، والتخريج عليها، والبحث عن مكملاتها ومتمماتها، فلفت الأنظار إلى المقاصد المتممة أو المكملة، وكان له نوعٌ سبق في هذا. فمن رام تجديدًا فعلياً عليه أن ينطلق مما أصَّله الأصوليون الأوائل دون هدم لها، ثم العجز عن الإتيان بما لا يغني عنها.

المعلم الثاني: يتعلق بتقاسيم المقاصد ومراتبها، فإن المتتبع للرؤى التجديدية للمقاصد، سيلحظ تفاوتًا صارخًا في تقاسيم المقاصد ومراتبها وأنواعها، مما يدل على أمور:

الأمر الأول: التسليم باطراد هذه الكليات الخمس؛ إذ إنه ما من دعوى إلا وقد نصت عليها.

الأمر الثاني: أن ما زيد من أقسام المقاصد ومراتبها يمكن إدراجه بوجهٍ أو بآخر تحت الكليات الخمس، ولا يمنع ذلك من الإقرار بأن ما ذُكر في الرؤى التجديدية صحيحٌ يُعد من المقاصد المعتمدة، ولكن المراد بيانه هنا أنها لم تختص بجديد من جهة، وأن منها ما لم يتحقق بأوصاف المقصد الكلي من الثبات والشمول من جهة أخرى.

الأمر الثالث: أن هذا التفاوت النابع من النظرات الأحادية الفردية لمراتب المقاصد سيفتح المجال لغير المتخصصين أو غير الغيورين على الشريعة أن يبتدعوا مقاصد تُعد انفلاتًا من أحكام الشريعة أو تبديلاً

لها بدعوى أن نصوص الشريعة وليدة زمانها وبيئتها، لا زماننا ولا بيئتنا، كما أنه سيفتح الباب لادعاء مقاصد لا حصر لها، كل بحسب رؤيته وقناعته.

المعلم الثالث: ضرورة ملازمة التطبيق للتقعيد، فإن هذه المحاولات التجديدية وإن اعتنت بجانب التنظير والتقسيم بحسب ما يراها أصحابها من أهمية لما يدعونه من مقاصد إلا أنها افتقدت آلية التطبيق والتنزيل على أرض الواقع، وهذه من أهم الملحوظات التي تؤكد عدم فاعلية أو مصداقية هذه الرؤى في تحقيق ما ترنو إليه من تجديد في العلوم الإسلامية بصفة عامة، وفي مقاصد الشريعة على وجه خاص. فما فائدة التنظير مع انعدام التطبيق؟!

وهذا خلاف ما عليه قدامى الأئمة الذين لا تخلو كتبهم من تطبيقات فقهية على أعمال المقاصد وتفعيلها، وهذا ظاهر جدا فيما كتبه الغزالي، والعز، والقرافي، وابن تيمية، وابن القيم، وأخيرًا الشاطبي.

المعلم الرابع: الاستدلال على المقاصد المدعاة، وبيان ذلك أن أصحاب هذه النظرات التجديدية لم يُفصحوا عن مسالكهم المعتمدة في إثبات هذه التقاسيم للمقاصد ومراتبها، أو التدليل عليها، للنظر في مدى صحة اعتبارها، أو التسليم لها، اللهم إلا بما يمليه عليهم الواقع، ومدى التأثير به.

وبهذه المعالم الأربعة يمكن الوقوف على مظهر «التهويل» في أنواع المقاصد عند المعاصرين بما لا يخدم في الحقيقة أعمال المقاصد، بل يُضعفها بكثرة التنظيرات والتقسيمات التي لا تستند إلا على رؤى انفرادية لأصحابها، ويزيدها بُعدًا عن نصوص الوحي المشرف، وإذعانًا لواقع يستدعينا أن نغيّره، لا أن نتغيّر به.

بل ويخشى أن تنتعطف هذه الرؤى بجوهر المقاصد إلى حدٍ يستجلب إنكار الأجيال القادمة، فيلومونا بما نلوم الأصوليين عليه من الإغراق في التقعيد والتنظير بدلاً من ممارسة مسالك الاستنباط والتطبيق، ولا يخفى أن الثمرة المرجوة من وراء كل ذلك هو معرفة الأحكام الشرعية للامتثال لأوامر الله تعالى واجتناب نواهيه، المرتبطة - ولا محالة- بنصوص الكتاب والسنة.

الفرع الثالث: دراسة نقدية لبعض المقاصد الكلية المدعاة

اعتنى المعاصرون ببعض المقاصد التي رأوا أنها لم تلق اهتمامًا في السابق، أو أنّ أهميتها صارت كالضروريات الخمس، بل فاقت عليها بالنظر في مستجدات العصر وتطورات الزمان.

وفي هذا الفرع سيناقتش البحث بعض هذه المقاصد التي يكاد يقع الإجماع عليها من المعاصرين أنها من المقاصد الكلية؛ وذلك لمعرفة مدى مصداقيتها أو تحققها بشروط المقصد الكلي للشريعة.

وقبل البدء بالمناقشة يجب أن نلاحظ أن معظم هذه المقاصد المستجدة راجعة إلى النظرة المجتمعية للمقاصد التي تُكْمَل - كما يرى أصحابها - النظرة الفردية التي انحصرت فيها الكليات الخمس، حيث يرون أن هذه الكليات اعتنت بجانب الفرد على حساب حاجات الأمة واهتمامات المجتمع.

أولاً: مقصد المساواة

لعلّ من أول من أشار إلى هذا المقصد، وأصل له، هو الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله، ثم تابعه عليه بعض المعاصرين حيث أعجبوا برونق المصطلح ووقع دلالاته على النفس.

وقد بنى الشيخ ابن عاشور هذا المقصد على مقدمتين، هي في الحقيقة كليتان؛ الكلية الأولى: أن الفطرة هي الوصف الأعظم لشريعة الإسلام بعقائده وشرائعه⁽⁵⁵⁾، والكلية الثانية: هي عموم شريعة الإسلام⁽⁵⁶⁾، ومن ثمّ فقد نشأ مقصد «المساواة بين الأمة في تناول الشريعة أفرادها، وتحقيق مقدار اعتبار

تلك المساواة ومقدار إغائها؛ ذلك أن المسلمين مستوون في الانتساب إلى الجامعة الإسلامية بحكم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾⁽⁵⁷⁾.

وقال رحمه الله: «فالمساواة في التشريع أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع. فلا يحتاج إثبات التساوي في التشريع بين الأفراد أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكفي بعدم وجود مانع من اعتبار التساوي»⁽⁵⁸⁾.

فالشيخ ابن عاشور جعل المساواة هي الأصل إلا لمانع، وجعل موانع المساواة عوارضاً، فقال رحمه الله: «وإنما تسميتها بالعوارض من حيث إنها تُبطل أصلاً منظوراً إليه في الشريعة نظراً أول، فجعلت لأجل ذلك أموراً عارضة؛ إذ كانت مُبطلَةً أصلاً أصيلاً، لأننا بيننا أن المساواة هي الأصل في التشريع»⁽⁵⁹⁾.

ثم قسّم هذه العوارض إلى «أقسام أربعة: جبلية، وشرعية، واجتماعية، وسياسية. وكلها قد تكون دائمة أو مؤقتة، طويلة أو قصيرة»⁽⁶⁰⁾.

وليس المقام هنا لشرح «مقصد المساواة» بموانعه، وإنما في بيان بطلان أن تكون «المساواة» مقصداً كلياً تسعى الشريعة إلى تحقيقه، أو أنه من الغايات والأهداف التي تتوق أحكام الشريعة إلى إيقاعه. وبيان ذلك في أمور:

الأول: أن عرض الشيخ رحمه الله لموانع «المساواة» هو في الحقيقة نقض للمقصد من أساسه؛ لكثرة هذه الموانع واطرادها في كثير من الأحكام. فكيف يستقيم مقصد كلي منفصل عن جزئيات تثبتته، أو لا يُشيد على قواعد تؤسسه.

الثاني: أنه يمكن أن ندعي أن عدم المساواة هو الأصل من جهات عديدة؛ أولاً: من جهة أصل الخلق، حيث أثبت الله التفاوت بين المخلوقات؛ قال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ [فاطر: 12]. وقال: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ (19) وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ (20) وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحُورُ (21) وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْواتُ...﴾ [فاطر: 19-22] وقال تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾ [المائدة: 100]. وقال تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ [آل عمران: 36].

وثانياً: من جهة الأمور المكتسبة، كتحصيل العلم والعمل؛ قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾. وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ [النساء: 95]، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ﴾ [غافر: 58].

وثالثاً: من جهة الإرادة الكونية، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: 118] وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ﴾ [الحشر: 20] فنفي المساواة هو الأصل، وليس العكس.

الثالث: أن تطبيق مقصد «المساواة» على الواقع سيحدث خللاً في جهات عدة؛ خلل شرعي، وخلل مجتمعي، وخلل سياسي. أما الخلل الشرعي فسيلحق بالأحكام الشرعية التي بُنيت على نفي المساواة بين المكلفين في كثير من أبواب الفقه كأبواب الإمامة، والجهاد، والنكاح، والخلع، والحضانة، والميراث، والقضاء، والشهادة وغيرها كثير، وكتب الأشباه والنظائر طافحةً بأثر التمايز بين المكلفين في هذه الأحكام.

وأما من جهة الخلل المجتمعي فسيلحق بالحقوق التي بُنيت على الفوارق في المكانة والمنزلة، فلا يستوي حقُّ الأب مع حق الابن، ولا يستوي حق القريب مع البعيد، ولا الجار مع الغريب، ولا المعلم مع التلميذ، ولا العالم مع العامي، ولا الرئيس مع المرؤوس، إلى غير ذلك.

وأما من جهة الخلل السياسي فسيقع عند مساواة أهل الحل والعقد مع الدهماء من العوام إذا أشركناهم في قضايا الأمة، وسياسة الدنيا، ولا أدلَّ على إحداث هذا الخلل من مبدأ «الانتخابات» الذي يُعرَض فيه الأمرُ الجَلُّ على الملايين من البشر مع تفاوت أديانهم وعقولهم وعلومهم، ثم يتساوى فيه بعد ذلك رأي العالم مع العامي، وصوت العاقل مع الجاهل، واختيار الصالح مع الطالح. فهل يصح أن يُدعى أن تتساوى هذه الآراء مقصدًا من مقاصد الشريعة!!

الرابع: أن التسليم بأن «المساواة» مقصدٌ من المقاصد الكلية للشريعة يفتخ باب الانفلات من أحكام الشريعة، حيث تلقف هذا المقصد أناسٌ يفتقدون التأصيل الشرعي - عند إحسان الظن بهم- ثم بنوا عليه أحكامًا تخالف قطعيات الشريعة، كادعاء المساواة بين الذكر والأنثى في الميراث بناء على مقصد «المساواة» بينهما في الالتزامات الدينية، والثواب والعقاب⁽⁶¹⁾.

الخامس: وهو أمر منهجي، يتعلّق بضبط المصطلح الشرعي من جهة، ومواجهة ضغوطات العصر ومداهنة مصطلحاته من جهة أخرى.

وبيان ذلك: أننا لسنا مضطرين إلى ترك المصطلح الشرعي المنضبط، وهو مقصد «العدل» المقرر في نصوص الكتاب والسنة، واستبداله مصطلحًا آخر غير منضبط ولا مطرد، يُسمّى مقصد «المساواة» لمجرد أنه يُشبع رغبات المجتمع، أو يمرر قبول أحكام الشريعة.

إن مقصد «العدل» بهذا اللفظ والمعنى كافٍ ومغزٍ عن مصطلح «المساواة» الموهوم من جهات عديدة، فالعدل مقصدٌ ظاهرٌ قطعي لا يختلف عليه اثنان، دلَّ النصُّ عليه، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾، وقامت السموات والأرض على العدل، وثمَّ فرقٌ كبيرٌ بين مصطلح «العدل» الواضح الجلي، ومصطلح «المساواة»، الموهوم الخفي، فليس كلُّ مساواةٍ عدل، كما لا يطرد تحقيق العدل بمطلق المساواة، والله أعلم.

ثانيًا: مقصد الحرية

من المقاصد التي وجّه النظر إليها الشيخُ ابن عاشور «مقصد الحرية»، وقد بناه على «مقصد المساواة» الذي سبق ذكره ومناقشته، قال الشيخ: «لما تحقّق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرّع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرّفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية»⁽⁶²⁾.

وذكر الشيخ أن «الحرية» في كلام العرب على معنيين، الأول: تصرّف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرّفًا غير متوقّف على رضا أحدٍ آخر. وذكر أن الحرية بهذا المعنى تقابل العبودية.

والثاني: تمكّن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض. ويقابل هذا المعنى الضرب على اليد، أو اعتقال التصرف⁽⁶³⁾.

فأما المعنى الأول، وهو المقابل للعبودية، فهو من مقاصد الشريعة بلا ريب، وما أظن أن أحدًا يخالف في ذلك؛ «فالشريعة تتشوف للحرية والعق»، وهذا المقصد واضحٌ جليٌّ في أحكام الشريعة؛ بإيجاب العتق في مواضع، أو استحبابه في مواضع أخرى، وقد بيّن الشيخ رحمه الله ذلك في كتابه.

وأما المعنى الثاني الذي يختص بتصريف الشخص في شؤون نفسه كما يشاء، فهذا لا يصلح أن يكون مقصداً من مقاصد الشريعة؛ وذلك لأمر:

الأول: أن الشريعة قصدت إلى الحرية في حق من يفقدها، والمراد به خصوص العبد أو الأمة. أما غيرهما فتوجه قصد الحرية إليه غير متصور؛ إذ كيف تُقصد إلى حريته مع تحققها في حقه.

الثاني: أن استعمال مصطلح «الحرية» باعتباره مقصداً تهدف إليه الشريعة لا يطرد مع نصوصها التي أكدت على عبودية المرء لله عز وجل، وأنه ليس له التصرف في شيء إلا بعد إذن سيده.

وأما مجال «الحرية» -إن سلمنا لهذا المصطلح- فهو محدودٌ ومخصوص بدائرة «المباح» فقط، وهو ما أذن الشارعُ بفعله أو تركه، ولذلك تُسمى «إباحة شرعية»، وهي مع ذلك ليست على إطلاقها، على معنى أنه لو أدى الفعل المباح في أصله إلى ما لم يأذن به الشارع، فقد سلب عنه وصف الإباحة، وخرج عن مجال «الحرية». بل الشارع يمنع تصرف المرء فيما هو حق خالص له إذا أدى إلى الإضرار بالآخرين سواء قصد ذلك، أم لم يقصد.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 231] قال ابن عباس وغيره: «كان الرجل يُطلق المرأة، فإذا قاربت انقضاء العدة راجعها ضراراً؛ لئلا تذهب إلى غيره، ثم يطلقها فتعتد، فإذا شارفت على انقضاء العدة، طلق؛ لتطول عليها العدة، فنهاهم الله عن ذلك، وتوعدهم عليه، فقال: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ أي: بمخالفته أمر الله تعالى»⁽⁶⁴⁾.

الثالث: أن الشيخ ابن عاشور رحمه الله قسم مجالات الحرية إلى ثلاثة؛ في المعتقد، والأعمال، والأقوال⁽⁶⁵⁾. فجعل الشيخ من مقاصد الشريعة: «حرية الاعتقاد»، ولا يُعتد بأن الشيخ رحمه الله قد فسرها بقوله: «حرية الاعتقادات أسسها الإسلام بإبطال المعتقدات الضالة التي أكره دعاء الضلالة أتباعهم ومريديهم على اعتقادها بدون فهم ولا هدى ولا كتاب منير، وبالذعاء إلى إقامة البراهين على العقيدة الحق، ثم بالأمر بحسن مجادلة المخالفين وردهم إلى الحق بالحكمة والموعظة وأحسن الجدل، ثم بنفي الإكراه في الدين»⁽⁶⁶⁾.

فإن القول بأن «حرية المعتقد» من مقاصد الشريعة يُنافي محكمات الشريعة التي أوجبت دعوة الكفار إلى الإسلام، وعدم قبول الكفر منهم إلا تحت راية الإسلام بدفع الجزية؛ فإن الله لا يرضى لعباده الكفر، فلماذا إذن أرسلت الرسل، وشرع الجهاد، وخُلقت الجنة والنار، بل وخلق الإنسان، أليس لكي يُعبد الله وحده! أليس تعبيدُ الناس لربهم من مقاصد الشريعة القطعية!

الرابع: إن مصطلح «حرية الاعتقاد» من المصطلحات الموهمة التي تُوهن أمر الانقياد للشريعة، وتخيل للمرء أنه في بحبوحة من أمره، يستوي في حقه الأمران؛ الإيمان والكفر؛ وذلك إيهام؛ لأن المراد من قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29] هو التهديد، وليس لإطلاق الحرية في أن يعتد المرء ما يشاء من كفر أو شرك؛ فإن الله تعالى توعد من اختار الكفر في بقية الآية بقوله: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: 29].

وتمَّ فرقٌ كبيرٌ بين «حرية الاعتقاد» و«عدم الإكراه»؛ لأن «حرية الاعتقاد» توحى بالرضا بالكفر والإذعان له، بخلاف «عدم الإكراه» الذي يدلُّ على وجوب الإنكار، ووجوب الدعوة، وبيان المحجة، ثم يُترك -إن أبى الدخول في الدين- مع لزوم الجزية؛ والسبب في ذلك أن الإكراه لا يستفاد منه في الإيمان

والمعتقدات بمقتضى العقل وطبيعة الحال، لأنه يُفرز منافقاً لا مؤمناً مسلماً، فالإيمان نعمة يختص الله بها من يشاء من عباده.

فمعنى قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256] أي: «لا تُكرهوا أحداً على الدخول في دين الإسلام؛ فإنه بينٌ واضح، جليٌّ دلالتُه وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يُكره أحدٌ على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يُفیده الدخول في الدين مُكرهاً مقسوراً»⁽⁶⁷⁾.

فلا تكون الآية دالةً على «حرية المعتقد» من إيمان أو كفر، بل للتنبيه على أن الهداية للإيمان من الله، والإكراه على الإيمان لا يفيد المكره شيئاً ما لم يعتقد اعتقاداً حقيقياً ويعمل به.

الخامس: أن من أوزار هذا المصطلح؛ «حرية الاعتقاد»، هو الرضا بالكفر، وقبول شعائره، وعدم إنكار مظاهره، ثم تميع قضايا الإيمان وأركانه، ثم الاسترسال في الحديث عن قضايا -بعد أن كانت محلّ إجماع من المسلمين- صارت محلّ تشكيك وإنكار؛ ككفر أهل الكتاب، ومشروعية الجزية، وحد الردة.

السادس: أن «حرية الأقوال» و«حرية الأعمال» هي في الحقيقة -كما سبق التنبيه- تختص بدائرة المباح، وليست على إطلاقها، والقول بحرية هذه الأمور يُطلق العنانَ لحرّياتٍ أخرى يشوبها خبثُ المقصد والمال، كحرية التعبير، وحرية الرأي، وحرية المرأة، وحرية الطفل إلى آخر ذلك من المصطلحات التي كان المسلمون في غنى عنها، وعن محاولة بيان أن الإسلام كفل مثل هذه الحرّيات بضوابطه وأحكامه، والعجب أنها عند «مخترعيها» ليست على إطلاقها، فلما دخلت الإسلام كانت مطلقة.

ولعل البحث بهذا البيان قد وقف على مظاهر «التهويل» في أنواع المقاصد، وفي الاسترسال بابتداع مقاصد لم تتفق مع نصوص الكتاب والسنة، بل هي في الحقيقة تصادمها، ولم تثبت عند السبر حقيقتها.

وتبقى إشكالية المصطلحات تحتاج لمناقشاتٍ ووقفات؛ لأن هناك الكثير من المقاصد المدّعاة تفتقد الصياغة الشرعية المستقاة من فهم النصوص، مع التأكيد والتنبيه أننا لن نُعدّم في تراثنا وعند علمائنا المصطلحات الواضحات التي تغنينا عن استيراد مصطلحات مشكلات أو مفاهيم مبهمات.

المطلب الثاني: التهويل في تطبيقات المقاصد.

بعدما سبق من بيان أن «التهويل» قد وقع في أنواع المقاصد وأقسامها ومراتبها، فيأتي هذا المطلب لبيان كيف وقع «التهويل» في تطبيقات المقاصد والاستناد عليها في بناء الأحكام، وإصدار الفتاوى. وليبيان ذلك فقد جاء هذا المطلب في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أهلية الناظر في المقاصد

إن «التهويل» في التطبيقات على مقاصد الشريعة، وبناء الفتوى عليها، يلزمنا بأن ننظر أولاً في أهلية من يتصدّر لهذا المقام؛ لأنه من المعلوم أن استنباط مقصدٍ من مقاصد الشريعة فضلاً عن بناء الفتوى عليه من الأمور الدقيقة التي لا يصلح لها إلا أكابر العلماء وفضلاؤهم، ولهذا قال الشاطبي رحمه الله في أول كتاب الموافقات: «ومن هنا لا يُسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه؛ نظر مفيدٍ أو مستفيد؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مُخلدٍ إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أُودع فيه فتنةً بالعرض، وإن كان حكمة بالذات، والله موفق للصواب»⁽⁶⁸⁾.

فإذا كان الشاطبي لم يُجز النظرَ في كتابه إلا لمن كان «ريّان من علم الشريعة»، فما بالنا بمن يتهجّى أحكام الشريعة، فضلاً عن يتصدر للفتوى بمقاصد الشريعة، وبناء الأحكام عليها. وليس المقام هنا في بيان شروط المتصدر لاستنباط المقاصد أو الفتوى على أساسها؛ لأن شروطه لا تختلف عن شروط المجتهد المذكورة في كتابات الأصوليين، وإنما يُكتفي هنا بكلام الشاطبي، وتعبيره الرائق، «ريّان من علم الشريعة» حتى نعلم خطورة الأمر، وعظيم شأنه، والله أعلم.

الفرع الثاني: حجية المقاصد

ويمكن بيان وجه «التهويل» في الاحتجاج بالمقاصد من وجوه:

الوجه الأول: عدم التمايز بين مراتب المقاصد المتعددة، وذلك لأن مقاصد الشارع تتفاوت من عدة

جهات:

أولاً: تتفاوت من جهة القطعية والظنية، فمن مقاصد الشارع ما ثبت بمجموع نصوص الشريعة، وباطراد تصرفات الشارع في الفروع الفقهية بحيث لا يدع مجالاً للشك أنه من المقاصد التي وُضعت الشريعة لتحقيقها، وهي التي تُعرف «بالمقاصد القطعية» كمقصد الحفاظ على الكليات الخمس، ومقصد إقامة العدل، ومقصد التيسير، ورفع المشقة عن الخلق، ومقصد تحقيق مصالحهم، ودفع المفاسد عنهم، فهذه المقاصد تُعتبر حجةً تثبت الأحكام بها، وحجيتها نابعة من مصدر استمدادها وثبوتها. وأما المقاصد الظنية، وهي التي لم يقدّم دليل قاطع عليها، بل ثبتت بأدلة ظنية، تختلف فيها أنظار العلماء، فهذه المقاصد لا تكون حجة، وإنما يُستأنس بها في ذكر الخلاف، ومثالها: مقصد دفع الضرر عن زوجة المفقود⁽⁶⁹⁾، ومقصد حفظ المال بضرب المتهم بالسرقة⁽⁷⁰⁾.

ثانياً: أن المقاصد تتفاوت من جهة الكلية والجزئية، ووجه «التهويل» هنا يظهر في طرد المقاصد الكلية، وإن خالفت المقاصد الجزئية الخاصة بالواقعة، وتبرير ذلك بأن الأحكام المتناهية يجب أن تُنطق عقلاً بما لا يتناهى زماناً ولا مكاناً، وأن الثابت المطرد أولى بالتقديم من الذي لا يطرد⁽⁷¹⁾، لا يسلم له. **والصواب:** أنه لا يصح تقديم الكلي على الجزئي تقديمًا لا ضابط له، بل إن ذلك يقدر في الكلي. يقول الشاطبي: «إن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي، لم يصح الأمر بالكلي من أصله، لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه، لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات»⁽⁷²⁾.

وعلى ما سبق فإن «التهويل» المتعلق بحجية المقاصد يكون بعدم اعتبار مراتب المقاصد وأقسامها عند الاحتجاج بها، فحصول المساواة بين المقاصد القطعية والمقاصد الظنية من جهة، أو طرد المقصد الكلي على حساب المقصد الجزئي من جهة أخرى يُعد انحرافاً في جانب الاحتجاج بالمقاصد.

الوجه الثاني: وهو يتعلق «بتحقيق المناط» حيث وقع التوسع والاسترسال فيه حتى تنزلت المقاصد في غير مواضعها، وعُمل بها في غير أماكنها، بل وبلا نظير في المآلات أو العواقب المترتبة عليها، فيستدل بالمقصد على غير ما وُضع له.

فمقصد العدل يُستدل به على مساواة الذكر بالأنثى في الميراث، ومقصد حفظ المال يُستدل به على إباحة الربا، ومقصد الأمن يُترك بسببه الجهاد. وهذه المقاصد وإن كانت صحيحة يتشوّف إليها الشارع، لكنّها تنزلت في غير مواضعها، واستُخدمت في غير ما قصدت له. «فالحرص على المقاصد محمود، لكن الخروج به عن حد الاعتدال أمر مذموم، وفقه التنزيل ليس فقط هو تحري المقصد، وإنما هو أيضاً تحري

ما يؤول إليه تنزيل المقصد من استقامة في التطبيق، أو جور على الأدلة الجزئية أو الأحكام الشرعية»⁽⁷³⁾.

الوجه الثالث: فقدان الموازنة بين المقاصد، فإن المستدل بالمقاصد قد يواجه بعض المقاصد المتعارضة، لتعارض المصالح التي تحققها أو المفساد التي تدرأها، ثم لا يميز بين أولى المصلحتين بالتقديم، أو أحق المفسدتين بالتأخير.

الفرع الثالث: دعوى انفصال المقاصد عن علم الأصول أو استبدالها به⁽⁷⁴⁾

إن من أبعد مظاهر «التهويل» في تطبيقات المقاصد، دعوى الانفصال عن علم أصول الفقه، فضلاً على أن تكون المقاصد حاكمةً عليه، وأشد من ذلك أن تُستبدل مقاصد الشريعة بعلم الأصول، وكأن علم الأصول قد بلغ مرتبة الإعفاء من ممارسة دوره في استنباط الأحكام.

وبذرة هذه الدعوى وضعها الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله استناداً إلى قطعية المقاصد، وظنية قضايا علم الأصول فقال في بدايات كتابه: «فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حُق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بؤقّة التدوين، ونُعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها»⁽⁷⁵⁾، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه "علم مقاصد الشريعة"، ونترك علم أصول الفقه على حاله»⁽⁷⁶⁾.

والملاحظ أن الشيخ نفسه رحمه الله ما استطاع أن يُثبت قطعية المقاصد إذ يقول: «فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علماً قطعياً، أو قريباً من القطعي، وقد يكون ظناً»⁽⁷⁷⁾.

وقال رحمه الله: «على أننا غير ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع، إذ هو منوط بالظن. وإنما أردت أن تكون ثلّة من القواعد القطعية ملجأً لناجاً إليه عند الاختلاف والمكابرة، وأن ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسميه علم مقاصد الشريعة، وليس ذلك بعلم أصول الفقه»⁽⁷⁸⁾.

وقد برّر أحد الباحثين صنيع الشيخ رحمه الله، فقال: «قد يكون الإمام ابن عاشور رحمه الله أدرك أنه ارتقى مرتقى صعباً حين رفع سقف الآمال بأن تكون المقاصد قطعية، وقد يكون أدرك تمام الإدراك حين انتصف مشروعه العلمي في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» أن ما يرومه تفنى فيه الأعمار، وتخور فيه الهمم، وتقصّر الغايات، فصرف وجهته إلى معنى آخر لا يقل أهمية عن المعنى الأول الذي دبح له مقدمة كتابه التي ضمنها مشروعه العلمي التجديدي»⁽⁷⁹⁾.

وهذا التبرير قد يكون مقبولاً في دعوى قطعية المقاصد؛ بأن الشيخ رحمه الله لم يُسعه الوقت والجهد للبحث عن المقاصد القطعية، فاعتمد الظنية؛ لأننا - كما قال الشيخ - غير ملتزمين بالقطع، إلا أن ذلك لا يُبرر قطعاً مسألة استبدال مقاصد الشريعة بأصول الفقه. ومع ذلك فقد لاقت هذه الدعوى صدى مسموعاً، وهوى متبوعاً لدى بعض الباحثين⁽⁸⁰⁾، ويمكن بيان وجهة نظرهم في أمور:

الأول: أن المؤلفات المختصة بالمقاصد ككتابات العز بن عبد السلام، وما صنعه الشاطبي في موافقاته مؤذن بانفصال علم المقاصد عن علم الأصول.

الثاني: أن استقلال علم المقاصد من باب التطور العلمي أو الضرورات العلمية كما استقلت القواعد الفقهية عن علم الفقه والأصول.

الثالث: أن علم الأصول اعتنى بالاستنباط الجزئي على مستوى الأفراد، والحاجة الآن إلى علم المقاصد بنظرته الأعم على مستوى الأمة والمجتمع، ومنهجه الأشمل المبني على المصالح والاستحسان؛ ليعالج مشكلات الأمة وتحديات المجتمع.

وكلا القضيتين؛ سواء «استقلال» المقاصد عن الأصول، أو «استبدال» المقاصد بالأصول، محلّ رفض، وتعجب لا ينفذي من قائلها، ولولا أن هاتين القضيتين قد أُثيرتا لما احتجنا للكلام عنهما، وبيان ذلك في أمور:

الأمر الأول: أن تصنيف بعض المؤلفات المختصة بقضايا المقاصد لا يعني ذلك انفصال المقاصد عن العلم الأصلي، كما أن الكتابة في بعض مباحث علم أصول الفقه كالاجتهد أو القياس لا يعني نشأة علم الاجتهاد أو علم القياس، بل يعني فقط مزيد اعتناء واهتمام بهذه القضايا الجزئية.

الثاني: أنه إذا كان المراد من «المقاصد» معرفة ما يجب أن يفعله المرء أو يتركه، والتوصل إلى ما يحبه الله أو ما يبغضه، فهو عين المراد من علم الأصول الذي أسس لضبط مسالك الاستدلال والوقوف على دلالات خطاب الله تعالى، وأمره ونهيه في كل حادثة، فكيف يترك علم ضبّطت قواعده على مدى القرون لوهم علم يدعى استقلاله.

الثالث: إن دعوى قطعية المقاصد وظنية الأصول قد تبيّن فسادها، وقد سبق بيان أن الشيخ الطاهر بن عاشور اكتفى بالظنيات من المقاصد. وإن سلّمنا بقطعيّتها، فهل إدراج القضايا الجزئية تحت مقصدٍ معيّن سيكون أيضًا على جهة القطع! وبأي طريقٍ قطعيّ يمكن إدخال القضايا الجزئية تحت المقاصد!

الرابع: إذا لم يمكن الوصول إلى المقاصد إلا من خلال النظر في النصوص ومعرفة مقتضى الأمر والنهي، فبأي وجه يمكن للمقاصد أن تتخطى علم الأصول الذي يُتعرّف منه على طرق الاستنباط ومسالك العلة، إلا إذا كان وراء دعوى «الانفصال» أو «الاستبدال» اطراح النصوص والاحتكام للعقول، وهذا لا يقوله مسلم.

الخامس: إن الدارس والمتأمل لجهود الأصوليين سيبرى كيف أنهم ربطوا الأحكام بأوصاف منضبطة يمكن التحاكم إليها، ومع علمهم بالحكمة التي من أجلها شرع الحكم كدفع المشقة، ورفع الحرج، إلا أنهم لم يربطوا الأحكام بها، لتتضبط وتطرّد مع اختلاف الأشخاص والأزمان والأماكن. فلم يقيموا الأحكام بمعزل عن المقاصد، أو عدم اعتبار لها، أو أنها كانت غائبة عن أذهانهم، وإنما أنزلوا في منزلتها، وعرفوا لها مكانتها، بلا طغيان على النصوص، أو تغلّت من الأحكام.

وبذلك يظهر فساد دعوى انفصال علم المقاصد عن الأصول أو استبدالها به، ومن ثمّ يظهر أثر «التحويل» في تطبيقات المقاصد، والخروج بها عن دورها في معرفة حكم التشريع وأسرار التكليف.

الخاتمة

وفي خاتمة البحث يمكن أن نسجّل بعض الملحوظات التي توصل إليها البحث، فمن ذلك:

1- أن تناول الأصوليين القدامى لمقاصد الشريعة، وإن لم يكن على قدر الاتساع الذي عند المعاصرين إلا أنه اتسم بالضبط والإحكام والاطراد والتكاملية فيما كتبوا، بخلاف المعاصرين الذين تناولوا المقاصد بصورة أحادية تخضع لتفاوت أذواقهم، واختلاف مشاربهم، فنتج ذلك التباين في مراتب المقاصد وأقسامها الذي لم تستفد منه الشريعة ومقاصدها.

2- أنه يجب تفعيل دور المقاصد في الاجتهاد والفتوى بما وُضع من ضوابط واكتمل من شروط؛ لأن الاجتهاد المبني على المصالح يتغير بتغير هذه المصالح، لكن يبقى الحذر مانعًا من تجاهل النصوص أو التعدي عليها.

- 3- أن حصر المقاصد الكلية في المحافظة على الكليات الخمس تُعد من صحيح المعرفة التي ثبتت على السبر عبر القرون، وأن تُعنى البحث عن غيرها بالتنظير والتأطير مما لا فائدة منه، بقدر ما نحتاج إلى تفعيل هذه الكليات والتخريج عليها كما فعل غير واحد من الأئمة كالعز بن عبد السلام والشاطبي.
- 4- يجب الحذر الشديد من المصطلحات الموهمة التي لم تُستق من تراثنا الشامخ المليء بالمصطلحات الواضحات البيّنات التي توالى العلماء على شرحها وبيّانها والتطبيق عليها.
- 5- لا يمكن قبول دعوى استقلال المقاصد عن علم الأصول -ومن باب أولى عدم قبول استبدالها به- بأي حال من الأحوال، ولا يُتصوّر ذلك منهجًا؛ نظريًا ولا عمليًا؛ لأنه يمتنع النظر الفقهي بالاعتماد المنفرد على المقاصد، بل لا بد من إعمال قواعد أصول الفقه عند الاجتهاد.
- 6- أن الباحث في مقاصد الشريعة لا بد أن يكون «ريّان» من علوم الشرعية كما قال الشاطبي، وعليه فلا تُقبل دعاوى من كل أحد افتقد التأصيل الصحيح، أو المقصد السليم.
- 7- يجب التأكيد من تحقيق المناط عند إعمال مقاصد الشريعة، بحيث لا يُتنزّل المقصد في غير موضعه، أو يؤوّل إلى ما يبطله.

وأما أهم التوصيات التي ينصح بها البحث فهي كالاتي:

- 1- توجيه النظر إلى ما يتعلق «بقصد المكلف»؛ حيث لم يحظ بكثير اعتناء رغم أهميته في رعاية مقاصد الشارع، فقد يناقض قصد المكلف قصد الشارع عالما بالمناقضة حقيقةً، ويدخل في ذلك الكلام على «الحيل»، وهو باب واسع؛ أو يناقض قصد المكلف قصد الشارع حكمًا، ويدخل فيه الكلام على «سد الذائع».
- 2- الاعتناء بتخريج الفروع الفقهية على مقاصد الشريعة عند الأئمة، لما فيه من التفعيل المنشود للمقاصد، وبيان كيف استعملوا المقاصد في معالجة مشكلات عصرهم، وهذا -ولا شك- أجدى من الدراسات النظرية لمقاصد الشريعة عند آحاد العلماء المبتعدة عن التطبيق.
- وأخيرًا نسأل الله الكريم أن يمن علينا بفضله، وأن يحسن قصدنا، وأن يبصرنا بمقاصده، وجمعه، وألطافه في أحكامه، وأفعاله، وأن يرزقنا حسن التعمد بها، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع

1. أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، الموافقات، تحقيق مشهور حسن، دار ابن عفان.
2. أبو الفداء عماد الدين ابن كثير (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ.
3. أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
4. أبو بكر أحمد بن علي بن الخطيب البغدادي (ت462هـ)، الفقيه والمتفقه تحقيق عادل العزالي، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، 1421هـ.
5. أبو حامد محمد الغزالي (ت505هـ)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق الدكتور محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، 1417هـ.
6. أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت676هـ)، شرح النووي لصحيح مسلم، مؤسسة قرطبة، 1414هـ.
7. أبو محمد بن حزم الظاهري (ت456هـ)، المحلى، تحقيق أحمد شاكر، المطبعة المنيرية، 1347هـ.
8. أحمد بن علي بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر (ت1377هـ)، دار الأفاق الجديدة، بيروت.

9. أحمد فهمي أبو سنة (ت1424هـ)، مقاصد الشريعة والمصالح التي بُني عليها الأحكام، المكتبة الأزهرية للتراث، 1438هـ.
10. بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت794هـ)، المنثور في القواعد الفقهية طبعة وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1405هـ.
11. تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت771هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، 1401هـ - 1981م.
12. تقي الدين ابن دقيق العيد (ت 702 هـ)، شرح الإمام بأحاديث الأحكام، تحقيق محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، الطبعة الثانية، 1430هـ.
13. تقي الدين أبي الفتح ابن دقيق العيد (ت702هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت.
14. تقي الدين أحمد ابن تيمية مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (ت728هـ)، تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، 1421هـ.
15. جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1403هـ.
16. الحسان شهيد، الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012م.
17. زكي الدين شعبان الدكتور، أصول الفقه الإسلامي، منشورات الجامعة الليبية، طبعة ثانية، 1971م.
18. سيد محمد موسى، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، رسالة دكتوراه نوقشت في كلية الشريعة بجامعة الأزهر سنة 1971م.
19. شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى.
20. شمس الدين الأصفهاني (ت749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقاء، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، 1406هـ.
21. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت684هـ)، الفروق، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1418هـ.
22. الطاهر بن عاشور (ت1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد طاهر الميساوي، دار النفائس.
23. الطاهر بن عاشور (ت1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، 1425هـ.
24. عبد الوهاب بن نصر أبو محمد المالكي (ت422هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، 1418هـ.
25. علاء الدين الكاساني (ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت.
26. علي بن سليمان المرادوي (ت885هـ)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
27. فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت606هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق الدكتور طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة.
28. كمال الدين ابن الهمام الحنفي (ت861هـ)، شرح فتح القدير، دار الكتب العلمية، 1424هـ.
29. محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، 1407هـ.
30. محمد صدقي آل بورنو، الوجيز في إيضاح القواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1416هـ.
31. محيي الدين أبو زكريا النووي (ت676هـ)، المجموع شرح المهذب، تحقيق محمود مطرحي، دار الفكر، بيروت، 1417هـ.
32. مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
33. نعمان جُعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، الطبعة الأولى، 1435هـ.
34. وهبة الزحيلي (ت1436هـ)، تغير الاجتهاد، دار المتنبي، الطبعة الأولى، 1420هـ.
35. يعقوب الباحسين، إرشاد القاصد إلى معرفة المقاصد، دار التدمرية، الطبعة الأولى، 1438هـ.

36. يوسف بن عبد الله حميتو، تكوين ملكة المقاصد دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي، مركز نماء للبحوث والدراسات.

الهوامش

- (1) توجيه الاعتناء لهذا المآخذ مقصود؛ لا سيما في عصرنا الحالي؛ لأننا في حاجة لتبسيط العلوم صياغةً ومنهجًا، من غير ركافة في الأسلوب، أو ضحالة في الأفكار، ولنا في كتابات الأئمة كالنووي، وابن تيمية، وابن رجب الأنموذج في ذلك، حيث جمعوا بين وضوح العبارة ودقة المعنى، ولا تكاد تشعر أن بين زماننا وزمانهم ما يقارب ثمانية قرون.
- (2) انظر: مقاصد الشريعة والمصالح التي بني عليها الأحكام للشيخ الدكتور أحمد فهمي أبو سنة، المكتبة الأزهرية للتراث، 1438هـ، ص 74، وقد تناولت معظم كتب المقاصد مبحث الفوائد من دراستها.
- (3) رواه الطبراني في «الأوسط» (335/4)، من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده بلفظ: «نهى عن بيع وشرط». وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (100/4)، في طريق عبد الله بن عمرو مقال. وانظر: التلخيص الحبير لابن حجر (32/3).
- (4) رواه البخاري، كتاب البيوع، باب: لا يبيع على بيع أخيه، ولا يسوم على سوم أخيه، حتى يأذن له أو يترك، برقم (2140)، ومسلم، كتاب النكاح، باب: تحريم الخطبة على خطبة أخيه، حتى يأذن أو يترك، برقم (1412).
- (5) رواه ابن ماجه، كتاب الديات، باب: القاتل لا يرث، برقم (2645)، والترمذي، كتاب الفرائض، باب: ما جاء في إبطال ميراث القاتل، برقم (2109)، وقال: «حديث لا يصح؛ لا يعرف إلا من هذا الوجه، وإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة قد تركه بعض أهل العلم؛ منهم أحمد بن حنبل. والعمل على هذا عند أهل العلم أن القاتل لا يرث، كان القتل عمدًا أو خطأ. وقال بعضهم: إذا كان القتل خطأ فإنه يرث. وهو قول مالك» وصححه الألباني بشواهد في إرواء الغليل، (117/6).
- (6) انظر: المعونة للقاضي عبد الوهاب، (534/2).
- (7) يراجع شروط الاجتهاد في كتب الأصول، ولعل منها، المستصفي للغزالي، (382/2)، الإبهاج شرح المنهاج للتاج السبكي، (254/3).
- (8) قال الغزالي في «المستصفي» بعد ذكره للعلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد (388/2): «ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون: علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه». وقال الرازي في «المحصول» (25/6): «إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه».
- (9) يراجع: الإبهاج شرح المنهاج للسبكي، (258/3).
- (10) قال ابن الحاجب: «المناسب: وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة». انظر: بيان المختصر (108/3)، وعرفه الرازي بتعريفين الأول: بأن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات، والثاني هو الوصف المفضي إلى ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا. وجعل التعريف الأول لمن يرى أن أحكام الله لا تعطل، والعريف الثاني لمن يرى أنها تعطل. انظر: المحصول (157/5، 158).
- (11) الموافقات (106/4، 107).
- (12) المرجع السابق (107/4).
- (13) أصول الفقه الإسلامي للدكتور زكي الدين شعبان، منشورات الجامعة الليبية، طبعة ثانية، 1971 م، ص 413.
- (14) يراجع على سبيل المثال: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، تحقيق عادل العزازي، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية، 1421هـ، (425/1). والمستصفي للغزالي (454/2).
- (15) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1403 هـ، ص 101.
- (16) المنشور في القواعد الفقهية للزرخش، طبعة وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1405 هـ، (97/1).
- (17) قال القرافي في «شرح تنقح الفصول»: «القاعدة الثانية: وهي أن قضاء القاضي يُنقض إذا خالف أحد أربعة أشياء: الإجماع، أو النص الجلي، أو القياس الجلي، أو القواعد»، ص 283.
- (18) يراجع على سبيل المثال: الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، للدكتور سيد محمد موسى، وأصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه نوقشت في كلية الشريعة بجامعة الأزهر سنة 1971م، ص 445، وتغير الاجتهاد، للدكتور وهبة الزحيلي، طبعة

- دار المتنبي، الطبعة الأولى 1420 هـ، ص 25، والوجيز في إيضاح القواعد الفقه الكلية، للدكتور محمد صدقي آل بورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1416 هـ، ص 384.
- (19) الأشباه والنظائر للسيوطي (104).
- (20) المستصفي للغزالي (417/1).
- (21) مجموع الفتاوى (234، 233/32).
- (22) تراجع: إرشاد القاصد إلى معرفة المقاصد، للدكتور يعقوب الباحثين، ص (257) وما بعدها.
- (23) طبع بتحقيق محمد علي سمك بدار الكتب العلمية، سنة 2007 م.
- (24) مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد خوجة، (421/3).
- (25) تراجع الموافقات (17/2)
- (26) رواه البخاري، كتاب الوضوء، باب: البول في الماء الدائم، برقم (239)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب: النهي عن البول في الماء الراكد، برقم (282/95).
- (27) تراجع المحلى لابن حزم، مسألة رقم (136)، تحقيق أحمد شاکر، المنبرية، 1347 هـ، (136/1). وممن أنكر هذا القول ابن دقيق العيد في الإحكام فقال: «العلم القطعي حاصل ببطلان قولهم. لاستواء الأمرين في الحصول في الماء وأن المقصود: اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء. وليس هذا من مجال الظنون، بل هو مقطوع به»، (25/1). وانظر شرح الإمام له أيضًا، تحقيق محمد خلوف العبد الله، دار النوادر، الطبعة الثانية، 1430 هـ، (198/1).
- (28) رواه البخاري، كتاب النكاح، باب: لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، برقم (5136)، ومسلم، كتاب النكاح، باب: استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت، برقم (1419)
- (29) المحلى لابن حزم (471/9)، مسألة رقم (1835)
- (30) قال ابن حجر في «الفتح» (194/9): «وإن أعلنت بالرضا؛ فيجوز بطريق الأولى، وشدَّ بعض أهل الظاهر، فقال: لا يجوز أيضًا؛ ووقفا عند ظاهر قوله: "وإذنها أن تسكت"».
- (31) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب: مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، برقم (4119).
- (32) الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاکر، دار الأفاق الجديدة، بيروت، (28/3).
- (33) إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، (98/3).
- (34) قال القاضي عبد الوهاب المالكي في «المعونة» (130/1): «ويمنعان - أي الحيض والنفاس - الطواف...»، وانظر: «القوانين الفقهية» لابن جزي (39). وقد حكاه ابن رشد إجماعاً في «بداية المجتهد» (115/1) فقال: «واتفق المسلمون على أن الحيض يمنع أربعة أشياء، ثم ذكر منها: الثالث: فيما أحسب الطواف...».
- (35) قال النووي في «المجموع» (23/8): «لا يصح الطواف إلا بطهارة سواء فيه جميع أنواع الطواف، هكذا جزم به الشافعي، والأصحاب في جميع الطرق». وقد حكاه النووي إجماعاً في «شرح مسلم» (146/8) في شرحه لحديث عائشة: "فأقضي ما يقضي الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تغتسلي"، قال: «وفيه دليل على أن الطواف لا يصح من الحائض، وهذا مجمع عليه...».
- (36) قال المرادوي في «الإنصاف» (348/1): «في الصحيح من المذهب أن الحائض تمنع من الطواف مطلقاً، ولا يصح منها، وعليه جماهير الأصحاب، وقطع به كثير منهم. وعنه: يصح وتجبره بدم، وهو ظاهر كلام القاضي، واختار الشيخ تقي الدين جوازه لها عند الضرورة، ولا دم عليها».
- (37) قال الكاساني في «بدائع الصنائع» (129/2): «فأما الطهارة عن الحدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف، وليست بفرض عندنا، بل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها...، وإن كانت الطهارة من واجبات الطواف فإذا طاف من غير طهارة، فما دام بمكة تجب عليه إعادة؛ لأن إعادة جبر له بجنسه، وجبر الشيء بجنسه أولى...، وإن لم يعد ورجع إلى أهله فعليه الدم؛ غير أنه إن كان محدثاً فعليه شاة؛ وإن كان جنباً فعليه بدنة»، وانظر: البناية في شرح الهداية (279/4، 280)، وفتح القدير (166/1).
- (38) مجموع الفتاوى (230-214/26) باختصار.

- (39) رواه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، برقم (7288)، ومسلم، كتاب الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر، برقم (1337).
- (40) مجموع الفتاوى (233/26).
- (41) مجموع الفتاوى (240/26، 241).
- (42) أشار لذلك القرافي في كتابه «الفروق» عند كلامه على القواعد الفقهية بوصفها الأصل الثاني من أصول الشريعة، فقال: «قواعد كلية فقهية جلية، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه»، «الفروق»، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1418هـ، (5/1).
- (43) ومن ذلك أيضًا ما كتبه الدكتور نعمان جُغيم في بحثه للدكتوراه «طرق الكشف عن مقاصد الشارع»، دار النفائس، الطبعة الأولى، 1435 هـ.
- (44) يراجع: مقاصد الشريعة عند إمام الحرمين، للدكتور هشام أزهر، وما بعدها، مكتبة الرشد، 1431 هـ، ص 88.
- (45) يراجع: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، للدكتور عمر صالح عمر، وما بعدها، دار النفائس، الطبعة الأولى، 1423 هـ، ص 177.
- (46) يراجع: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، للدكتور يوسف البدوي، دار النفائس، ص 201 وما بعدها.
- (47) يراجع: الموافقات، تحقيق مشهور حسن، دار ابن عفا، (132/3) وما بعدها،
- (48) المراد "بالابتدائي" أن يكون الأمر والنهي مقصود لذاته، فهو احتراز عن الأمر والنهي الذي قُصد به غيره، والمراد "بالتصريحي" ما كان صراحة في الأمر والنهي احترازًا عن الأمر والنهي الضمني.
- (49) المراد بذلك أن المقاصد التبعية الثابتة بالنصوص الجزئية تقوي وتثبت المقصد الأصلي، وتدعو لطلبه وإدامته.
- (50) مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، 1425هـ، (138/3).
- (51) إرشاد القاصد إلى معرفة المقاصد، للدكتور يعقوب الباحسين، ص 364.
- (52) المرجع السابق، ص 365.
- (53) الموافقات (31/1).
- (54) تُعدُّ مؤلفات الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله (660 هـ) كقواعد الأحكام، وشجرة المعارف، ومقاصد الصلاة، ومقاصد الصوم، أنموذجًا رائقًا رائدًا في تخريج الفروع على مقاصد الشريعة بصفة عامة، وقد لفت النظر إلى هذا أستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن أستاذ أصول الفقه بجامعة الأزهر، ومن ثمَّ فقد انعقد العزم على بيان منهج العز بن عبد السلام في تخريج الفروع على المقاصد، أسأل الله أن يُيسر الانتهاء منه عاجلاً.
- (55) مقاصد الشريعة الإسلامية (167/3).
- (56) المرجع السابق (259/3).
- (57) المرجع السابق (279/3).
- (58) المرجع السابق (281/3).
- (59) المرجع السابق (283/3).
- (60) المرجع السابق (286/3).
- (61) انظر مقالاً بعنوان: "المساواة في تقسيم ممتلكات الأسرة بين تعاليم الفقهاء وأعراف المجتمع" على موقع «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» لكتاب يُدعى عبد الرحيم عنيبي باحث وأكاديمي مغربي، يشغل منصب أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن زهر بمنطقة أكادير بالمغرب.
- (62) مقاصد الشريعة الإسلامية (371/3).
- (63) المرجع السابق (272/3).
- (64) انظر: تفسير ابن كثير، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420هـ، (629/1).
- (65) قال الشيخ في المقاصد: «وأما المعنى الثاني فله مظاهر كثيرة هي من مقاصد الإسلام. وهذه المظاهر تتعلق بأصول الناس في معتقداتهم وأقوالهم وأعمالهم»، (379/3).
- (66) مقاصد الشريعة الإسلامية (380/3).

- (67) تفسير ابن كثير (1/682).
- (68) الموافقات (1/124)، ومراد الشاطبي بفتنة بالعرض يعني أن الفتنة ليست مقصودةً مما في الكتاب، وإنما عرّضت له لعدم أهليته؛ ولذلك قال عقيبا: «وإن كان حكمة بالذات» والله الموفق للصواب.
- (69) يراجع: المستصفي للغزالي (1/428)، حيث نقل تأصيل المسألة، وتردد الإمام الشافعي فيها بين القديم والجديد.
- (70) المرجع السابق (1/422)، ووجه ذلك: أن الضرب قد يأتي بمصلحة حفظ المال ورده إلى أصحابه، ولكن سئفتقد مصلحة المضروب الواقع عليه الأذى بالاحتمال.
- (71) تكوين ملكة المقاصد دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي، الدكتور يوسف بن عبد الله حميتو، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص 71.
- (72) الموافقات (2/69)، وانظر أيضًا: (3/167).
- (73) تكوين ملكة المقاصد للدكتور يوسف حميتو، ص 75.
- (74) ناقش هذه الدعوى كلُّ من الدكتور يعقوب الباحسين في كتابه «إرشاد القاصد» وفي خاتمة كتابه كذلك، ص 367، والدكتور الحسان شهيد في كتابه «الخطاب المقاصدي المعاصر»، ص 74 وما بعدها، والدكتور نعمان جُغيم في كتابه «طرق الكشف عن مقاصد الشارع» ص 38، وفي مقدمة تحقيق محمد الطاهر الميساوي لكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 94 وما بعدها.
- (75) يعني خالطتها ولزمتها.
- (76) مقاصد الشريعة الإسلامية (3/22).
- (77) المرجع السابق (3/139).
- (78) المرجع السابق (3/142).
- (79) تكوين ملكة المقاصد يوسف حميتو، ص 68.
- (80) كالدكتور سعيد الأفغاني، والدكتور عبد المجيد تركي، يراجع مقدمة تحقيق كتاب مقاصد الشريعة لمحمد طاهر الميساوي، دار النفائس، ص 95.

مقاصد التقييد الذرائعي للفقهاء المالي عند المالكية

The pretext regulation goals in the financial jurisprudence

طالبة دكتوراه خديجة سمايل¹ / د سميرة خزار
Khadidja SMAIL / Samira KHEZZAR

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الإسلامي ومستجدات العصر

khadidja.smail@univ-batna.dz / Samira.khezzar@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2024/07/21 تاريخ القبول: 2024/09/25

الملخص:

تعالج هذه الورقة البحثية موضوعا دقيقا وبالغ الأهمية، يتمثل في بحث القواعد الفقهية المتعلقة بأصل الذرائع عند المالكية، ومدى ارتباط المقاصد الشرعية بها، إذ تعتبر الذرائع واحدة من أهم الأصول الاجتهادية التي تميز بها المالكية وتوسعوا في الأخذ بها، لكونها لا تكفي بالنظر إلى الأحكام الشرعية المحرمة في ذاتها فقط وإنما تأخذ بعين الاعتبار الوسيلة المؤدية إلى المحذور، وكذلك المال الذي يؤول إليه الحكم، وقد فرّج علماء المالكية على هذا الأصل جملة من القواعد الأصولية والفقهية والمقاصدية التي تسهل معرفة الأحكام الشرعية وتضبطها، وجاء هذا البحث لتسليط الضوء على مجال الفقه المالي لارتباطه الوثيق بثنائية المقاصد والقواعد. **الكلمات المفتاحية:** المقاصد الشرعية؛ التقييد الفقهي؛ الذرائع؛ الفقه المالي.

Abstract:

This paper deals with the jurisprudential rules of the origins of pretexts for the Malikis and with their correlation to the Sharia goals (Makasid) because they are very important and exact topic. In this regard, the pretexts are among the most important jurisprudential origins that distinguish the Malikis, who went to a far extent in adopting them because they do not just consider the prohibited provisions per se; rather, they consider the tool that leads to the prohibited and the fate of the provision. In this regard, and from this origin, the Maliki scholars created a set of origins, jurisprudence, and goal rules that facilitate knowing and regulating the Sharia provisions. Based on what was said, this study sheds light on the financial jurisprudence due to its tight relation with the duality of goals and rules.

Keywords: Sharia goals; jurisprudential regulation; pretexts; financial jurisprudence.

¹ - المؤلف المرسل.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين، أما بعد:

يتميز المذهب المالكي عن غيره من المذاهب بتعدد أصوله الاجتهادية، وتعدد مدارك الأحكام لديه، ومن أهم هذه الأصول أصل الذرائع، وإن كان يعد أصلاً أيضاً في المذاهب الأخرى، إلا أنّ المالكية توسعوا في الأخذ به حتى أصبح ينسب إليهم، ففرّعوا عليه الكثير من الأحكام، وقعدوا عليه جملة من القواعد باختلاف أنواعها أصولية، أو فقهية، أو مقاصدية، أو ضوابط فقهية، ولا شك أنّ هذه القواعد مهمة جداً بالنسبة للفقيه، فهي وسيلة لضبط الاجتهاد الفقهي لأنها تجمع الأحكام الجزئية تحت قاعدة كلية.

والتقعيد الفقهي هو عملية صناعة القاعدة من خلال تتبع الفروع الجزئية، ونظمها في صيغ جامعة، وهي عمل علمي لا يتأهل له إلا الفقهاء المتبحرون في الفقه، لأنّ غرضهم الأول من التقعيد هو استيعاب الفروع لا الاستدلال للقواعد، والأصل أنّ لكل قاعدة مصدراً، إلا أنّ من ألفوا في القواعد الفقهية لم يذكروا مصادرهما، لذا يتعين على الباحثين المعاصرين اليوم أن يوجهوا اهتمامهم إلى إرجاع القواعد الفقهية إلى مصادرهما، لربط الأحكام الكلية بأصولها من الأدلة الكلية.

وإذا كان مجال أعمال أصل الذرائع والقواعد المتفرعة عنه متعلقاً بجميع أبواب الفقه، فإن منطق هذا الأصل يظهر جلياً في باب المعاملات عامة، وفيما تعلق منها بفقه المال خاصة، ومما لا شك فيه أنّ الأحكام الفقهية المتعلقة بالمال والاقتصاد في هذا العصر تحتاج إلى تأصيل وضبط وتوجيه لأجل تقديم الحلول الشرعية المناسبة للنوازل والقضايا المالية المستجدة والتي تنسم غالباً بالتقعيد والتركيب.

ولقد اعتنى المالكية برعاية المقاصد في جميع الأصول التي عولوا عليها في استنباط الأحكام الشرعية، ثم في تنزيلها على الوقائع، كما هو الحال بالنسبة لأصل سد الذرائع، والقواعد المتعلقة به، ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث لتسلط الضوء على الإشكالية التالية: **ماهي مقاصد التقعيد الفقهي بأصل الذرائع في الفقه المالي عند المالكية؟**

وتتفرع على هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة الفرعية، نوجزها فيما يلي:

1. ما علاقة الذرائع بالتقعيد الفقهي؟
2. ما هي أهم القواعد الفقهية المتفرعة عن أصل الذرائع عند المالكية؟
3. ما أثر المقاصد الشرعية في التقعيد الفقهي عند المالكية؟
4. ما أثر المقاصد الشرعية في تقعيد الفقه المالي عند المالكية؟

أهمية البحث: تتجلى أهمية البحث فيما يلي:

تعلق هذا البحث بأصل كبير ومهم تميز به المالكية وهو سد الذرائع والقواعد الفقهية المتعلقة به، وهو مقصد من المقاصد الكلية التي رامت الشريعة حفظها لصون الأحكام الشرعية، فيكتسب هذا البحث أهميته من هذا المقصد الكلي العظيم ثم من أهمية التقعيد الفقهي لأصل الذرائع الذي هو بمثابة تقنين الفقه الإسلامي، وهو من نوازل هذا العصر ومقتضيات تطبيقه، لأنه يسهل استحضار الأحكام الشرعية المستجدة، فيستجيب لمتطلبات الحياة الحديثة ويواكبها، ومنه فهو يدل على صلاحية هذه الشريعة الغراء لكل زمان ومكان.

أهداف البحث: يروم هذا البحث تحقيق الأهداف التالية:

1. استخراج القواعد الفقهية المتعلقة بأصل سد الذرائع المبتوثة في كتب المالكية.

2. تطبيق القواعد الفقهية المتعلقة بأصل سد الذرائع على فقه المعاملات المالية عند المالكية.
 3. بيان أثر المقاصد الشرعية في التقعيد الذرائعي عند المالكية
- الدراسات السابقة:** من أهم الدراسات السابقة التي لها علاقة مباشرة بالبحث تم الاطلاع على:
1. النهي الذرائعي في المعاملات المالية في المذهب المالكي - بيوع الأجل أنموذجاً- دراسة تأصيلية في ضوء مقاصد الشريعة وتطبيقاتها المعاصرة. د.زيان سعودي، مقال منشور في مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، المجلد 13، العدد 4، 2021/12/31، الجزائر حاول خلالها الباحث التقريب بين النهي المقاصدي والنهي الذرائعي، ثم بيان العلاقة بينهما، وأثر ذلك في المعاملات المالية من خلال بيوع الأجل عند المالكية.
 - ❖ وتتقاطع الدراسة مع هذا البحث في بيان أثر أصل الذرائع في المعاملات المالية عند المالكية. ويستقل عنها في بحث القواعد المتفرعة عن أصل الذرائع، ثم بحث مسألة مقاصد التقعيد الذرائعي.
 2. قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، مخدوم مصطفى كرامة الله، دار إشبيلية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1420هـ، وقد جمع الكاتب عدداً معتبراً من القواعد المتعلقة بالوسائل، ومنها قواعد الذرائع.
 - ❖ وتتقاطع الدراسة مع هذا البحث في بحث القواعد المتفرعة عن أصل الذرائع، وتتميز عنه ببحث الجانب المقاصدي للتقعيد الذرائعي.
 3. رعاية المقاصد من خلال سد الذرائع عند المالكية، أو موكلوسوم دكاك، مقال منشور في مجلة نقابة الإسلامية الصادرة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة كازيسونامبزا، تركيا، العدد 11، 11 جوان 2023، تركيا. واستهدف الباحث من خلاله بيان مدى صلة أصل سد الذرائع بمقاصد الشريعة وخدمته لمنهج الشرع في تشريع الأحكام.
 - ❖ وتتقاطع الدراسة مع هذا البحث في بيان رعاية المالكية للمقاصد من خلال أصل سد الذرائع، بينما يختص هذا البحث بجمع القواعد المتفرعة عن أصل الذرائع، ومقاصد هذا التقعيد.

منهج البحث:

بالنظر لما تتطلبه طبيعة البحث، تم استخدام **المنهج الوصفي**، من خلال بيان مفهوم المصطلحات الرئيسية التي يتمحور حولها البحث. كما تتطلب طبيعة هذا المنهج التحليل حيث تم جمع المادة العلمية التي تخدم البحث وتحليلها وتفسيرها تفسيراً علمياً من مختلف المصادر والمراجع المالكية والاستنباط أيضاً، ويتجلى ذلك في استنتاج أحكام المسائل المعروضة وربط النتائج المتوصل إليها في الشق النظري بالتطبيقات المناسبة لها.

خطة البحث: بناء على ما تقدم ذكره سلفاً، جاءت خطة هذا البحث موزعة على ثلاث محاور:

المحور الأول: التعريف بمصطلحات البحث

الفرع الأول: مفهوم المقاصد

الفرع الثاني: مفهوم التقعيد الذرائعي

الفرع الثالث: مفهوم الفقه المالي

المحور الثاني: القواعد المتعلقة بأصل سد الذرائع وأثرها في المعاملات المالية

الفرع الأول: القواعد الكلية المتعلقة بأصل الذرائع وأثرها في المعاملات المالية

الفرع الثاني: الضوابط الفقهية المتعلقة بأصل الذرائع وأثرها في المعاملات المالية
المحور الثالث: أثر مقاصد التقعيد بأصل الذرائع في المعاملات المالية
الفرع الأول: أثر المقاصد الشرعية في تقعيد الفقه عند المالكية
الفرع الثاني: مقاصد تقعيد الفقه المالي من خلال أصل الذرائع

المحور الأول: التعريف بمصطلحات الدراسة ومدلولاتها

عملا بقاعدة " الحكم على الشيء فرع عن تصوره"، كان لا بد من بيان مفهوم المصطلحات الرئيسية في هذا البحث، وتعريفها تعريفا موجزا غير مغل.

الفرع الأول: مفهوم المقاصد

1- لغة: قصد، يقصد، قصدا، فهو قاصد، والقصد: استقامة الطريق، قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 9]، والقصد: العدل¹، قال ﷺ: «... وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا»²، أي التزموا التوسط والاعتدال.

2- اصطلاحا: لم يعرف العلماء قديما علم المقاصد، وحتى مؤسسه الإمام الشاطبي، وذلك لأنهم عرفوا معناها فلم يحتاجوا إلى ضبطه، أما المعاصرون فذكروا تعريفات عديدة نذكر منها: مقاصد الشريعة هي الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها³.

الفرع الثاني: مفهوم التقعيد الذرائعي

أولا: مفهوم التقعيد

1- لغة: من الفعل قعد، وقد ورد هذا اللفظ بمعان عدة، نوجزها فيما يلي⁴: الأصل والأساس الذي يبني عليه غيره، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا﴾ [البقرة: 127].

2- اصطلاحا: عبّر عنه الروكي بقوله: عمل علمي يمكن الفقهاء من استنباط الأحكام الكلية التي ينطبق كل واحد منها على جملة من الفروع والجزئيات انطباقا مطردا أو أغلبييا⁵.

كما يمكن تعريفه بأنه جهد علمي عملي يعني بصياغة الأحكام الكلية التي تجمع فروعاً شتى. التقعيد هو عملية صياغة القاعدة باختلاف أنواعها، حسب مجالات الدراسة، والمقصود به في هذه الدراسة هو تقعيد قواعد الفقه.

ثانيا: مفهوم الذرائع:

1- لغة: الذرائع جمع، مفردة ذريعة⁶، وتذرع بذريعة: توسل بوسيلة. واستذرع بالشيء: استتر به، وجعله ذريعة له⁷.

2- اصطلاحا: عرّف العلماء سواء الفقهاء منهم أو الأصوليين الذرائع بعدة تعريفات، كلها تدور في نفس المعنى وبتعبيرات مختلفة، نذكر منها:

- **تعريف القاضي عبد الوهاب:** "هو الأمر الذي ظاهره الجواز إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع"⁸.

- **تعريف الشاطبي:** "التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"⁹.

وسد الذريعة هو: حسم مادة وسائل الفساد دفعا لها¹⁰.

وهذه التعاريف المذكورة وغيرها مما لم يذكر وهي كثيرة عند المالكية، بينت أن لفظ الذريعة عند الإطلاق يراد بها الوسيلة إلى محرّم، وهو المعنى الخاص لأصل الذرائع عند المالكية.

ثالثاً: مفهوم التقعيد الذرائعي

من خلال التعريفين السابقين لمصطلحي "التقعيد" و"الذريعة" يمكن تعريف التقعيد الذرائعي بأنه: صياغة القواعد الكلية التي تتفرع عن أصل الذرائع، والتي تجمع فروعاً شتى.

الفرع الثالث: تعريف الفقه المالكي

أولاً: تعريف الفقه

1- لغة: يطلق الفقه في اللغة عادة على معنيين اثنين:

الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح، يدل على إدراك الشيء والعلم به¹¹.
الفقه: العلم بالشيء والفهم له. وغلب استعماله في علم الدين؛ لشرفه¹².

2- اصطلاحاً: اختلف الفقهاء قديماً في ضبط تعريف للفقه، ثم استقروا على التعريف الشهير التالي: الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية¹³.

ثانياً: تعريف المال

1- لغة: الميم، والواو، واللام كلمة واحدة: تمول الرجل؛ أي: اتخذ مالاً، ومال: يمال: إذا كثر ماله¹⁴.
والمال ما ملكته من كل شيء¹⁵.

2- اصطلاحاً: اختلف الفقهاء اختلافاً كبيراً في حقيقة المال، فهناك من حصره في الأعيان فقط وهم الحنفية، أما الجمهور فجعلوه يشمل المنافع أيضاً، ومن التعريفات التي ذكرها المالكية ما يلي:

تعريف ابن العربي: "هو ما تمتد إليه الأطماع، ويصلح عادة وشرعاً للانتفاع به"¹⁶.
ويقصد بـ "تمتد إليه الأطماع"، أنه شيء مرغوب فيه بشدة، لأنّ الناس مجبولون على حبّ المال، ويصلح عادة وشرعاً أي أن يكون مأذون الاستعمال عرفاً وشرعاً.

ثالثاً: تعريف الفقه المالكي

من خلال تعريف المصطلحين السابقين، يمكن تعريف الفقه المالكي بأنه: الأحكام الشرعية الخاصة بالمال وما تعلق به من تملك وعقود ومعاملات وغيرها.

المحور الثاني: القواعد المتعلقة بأصل سد الذرائع وأثرها في المعاملات المالية

سد الذرائع أصل معتبر شرعاً من أصول الاجتهاد في الفقه الإسلامي، دلت عليه شواهد من القرآن الكريم والسنة النبوية، وفعل الصحابة رضوان الله عليهم، وأخذت به المذاهب الفقهية الأربعة بين مضيق وموسع، والذين توسعوا في الأخذ بأصل الذرائع هم المالكية حتى أصبح من مميزات أصولهم، فأفاضوا في شرحه وبيان أقسامه ومراتبه وشروط اعتباره، وقد تفرعت عن هذا الأصل مجموعة من القواعد، نذكر بعضها في هذا المحور.

الفرع الأول: القواعد الكلية المتعلقة بأصل الذرائع وأثرها في المعاملات المالية

تتفرع عن أصل الذرائع مجموعة من القواعد المختلفة، والذي يعنيه البحث في هذه الدراسة هي مختلف القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية، لأن الغاية منه إبراز التقعيد من خلال أصل الذرائع، فكل هذه القواعد تشترك في كونها قضايا كلية تجمع فروعاً شتى تنطوي تحتها.

أولاً: قاعدة الوسائل لها حكم المقاصد¹⁷

1- المعنى الإجمالي للقاعدة: عبّر العلماء عن هذه القاعدة بعدة اصطلاحات، منها قول المالكية: "قاعدة الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها"¹⁸، وإنّ شرح معنى هذه القاعدة وبيانها يستدعي توضيح أنّ الأحكام الشرعية ضربان؛ مقاصد، ووسائل، فالمقاصد هي ذات المصلحة، أو ذات المفسدة، أمّا الوسائل

فهي الطرق المفضية إليها وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل¹⁹، فالمقاصد ما قصد لعينه، والوسائل ما قصد لغيره، ويقصد بهذه القاعدة أنّ حكم الوسائل متعلق بحكم المقاصد، قال ابن القيم: "لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت أسبابها وطرقها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها"²⁰، ويفهم من هذا الكلام أن الوسيلة تتبع حكم المقصد وجوبا وتحريما، فوسيلة الواجب حكمها الوجوب، كصلاة الجماعة مثلا مقصد واجب، والذهاب إلى المسجد وسيلة لتحقيق هذا المقصد، فهو واجب، وكذلك السعي إلى الحج، والزنا حرام وكل وسيلة تؤدي إليه كالخلوة، والاختلاط، والتبرج فهي حرام.

2- علاقة القاعدة بأصل سد الذرائع: سبق لنا تعريف الذريعة بأنها الوسيلة، فسدّ الذريعة هو سدّ الوسيلة إذا أدت إلى مفسدة قطعاً أو بالظنّ الراجح، فتشترك القاعدتان في كون كلتاهما متعلقتان بتحريم الوسائل. وقد تقرر في الشرع أنّ التحريم متعلق بالنهاي، وهناك أفعال منهي عنها من باب المقاصد وأفعال منهي عنها من باب الوسائل، أو ما يصطلح عليه عند الأصوليين بالمنهي عنه لذاته والمنهي عنه لغيره:

❖ **فالمنهي عنه لذاته:** هو ما كان راجعاً لذات الفعل أو جزء منه، هذا معنى كون الشيء منهي عنه لعينه، وهذه المنهيات طلب الشارع تركها لعينها نظراً لما تتضمنه من المقاصد الذاتية، ولقد اتفق الأصوليون على أنّ هذا النهي يقتضي بطلان المنهي عنه استناداً لقوله ﷺ: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد"²¹، والمنهي عنه على غير أمر الشارع قطعاً، ولذا يكون مردوداً بنص الحديث أي باطلاً لا حكم له، فهو معدوم المشروعية أصلاً لا يترتب عليه أي أثر من آثار العمل المشروع²².

❖ **أما المنهي عنه لغيره:** فهو ما حرم تحريم وسائل، وهي الأفعال التي طلب الشارع تركها باعتبارها طرقاً ووسائل مفضية إلى ما حرم الشارع لذاته، أي أنّها لا تتضمن مفسدة في ذاتها ولكنها توصل إلى المفسدة التي توصل إلى الفعل الذي يتضمنها غالباً، ويعبر عن هذا النوع من الأفعال أنها محرمة من باب سد الذرائع²³.

وبهذا التقسيم تظهر العلاقة، فقاعدة سد الذرائع من ألصق القواعد بقاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد، فهذه الأخيرة صيغت من مجموع قاعدتي سد الذرائع وفتحها²⁴، فوسيلة المحرم محرمة وهذا أصل سد الذرائع.

ثالثاً: أثر القاعدة في المعاملات المالية

من الأمثلة التي ساقها العلماء تحت قاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد تحريم بيع السلاح للكفار زمن الحرب²⁵، لأنه يؤدي إلى تقويتهم، خاصة إذا كانت الحرب دائرة بين الكفار والمسلمين فالتحريم يكون أشد، وهذه المسألة تنفرع عليها مسائل أخرى، كبيع أشياء أخرى غير السلاح يستفيد منها الكفار وتعينهم على القتال، كما هو الحال في حرب الاحتلال الإسرائيلي على دولة فلسطين فيحرم بيع الوقود إلى الاحتلال وحتى إلى الدول التي أعلنت بصراحة دعمها له ومساهمتها بالأسلحة معه، لأنّ هذا الوقود وسيلة تستعمل في تشغيل الآلات الحربية التي يقتل بيها المسلمون، فهي وسيلة وإن كانت مشروعة وأركانها صحيحة إلا أنها تؤدي إلى فعل محرم ومحقق قطعاً وهو قتل المسلمين، كما يحرم التعامل مع الشركات التي أعلنت مساندتها للاحتلال كشركات السيارات والطعام ومواد التنظيف وغيرها، ووجب على المسلمين مقاطعتها من أجل التأثير على اقتصادها، وإضعافه مما يجعلها تتراجع عن دعم الاحتلال.

ثانياً: قاعدة العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني²⁶

1- المعنى الإجمالي للقاعدة: هذه القاعدة من أهم القواعد التي تحكم العقود، وهي مندرجة تحت قاعدة "الأمر بمقاصدها"، عبّر عنها المالكية بصيغ أخرى، كقولهم: "لا تترتب الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات إلا على النيات والمقاصد"²⁷، وقولهم: "إذا دارت المسألة بين مراعاة اللفظ ومراعاة القصد، فمراعاة القصد أولى"²⁸، ومعنى هذه القاعدة أنّ الأصل في العقود وقت إبرامها إما أن تكون متطابقة ظاهراً وباطناً، أي أن يكون اللفظ الذي انعقدت به متفق مع المقصد الذي انعقدت من أجله فهذا العقد صحيح، وإما أن تختلف نية المتعاقدين فيقدم حينئذ المقصد على اللفظ؛ فهذه القاعدة متعلقة بنية المتعاقدين وحققتها في إبرام العقد.

فالأصل أنّ المعاني هي ما تدل عليه الألفاظ بوضعها أو باستعمالها، لكن المقصود الحقيقي هو المعنى، وليس اللفظ والصيغة المستعملة وما الألفاظ إلا قوالب للمعاني²⁹، لأنّه قد لا يدل اللفظ على المعنى الحقيقي، وإنما يراد به مقصد آخر غير ظاهر، ويمكن معرفته من خلال ما يؤول إليه العقد، أو من خلال القرائن التي تحفه.

2- صلة القاعدة بأصل سد الذرائع: إذا دارت المسألة بين مراعاة اللفظ ومراعاة القصد، فمراعاة القصد أولى لأنّ قصد المكلف يجب أن يكون موافقاً لقصد الشارع، وفي ذلك تحقيق للمصالح ودفع للمفاسد، وأصل سد الذرائع يهدف إلى منع الوسائل المنافية لمقاصد الشريعة، فالتركيز على أولوية مراعاة مقاصد العقود، ونيات الناس في معاملاتهم هو منع للتحايل على ما حرّمه الله تعالى، ممّا يؤدي إلى تضييع المصالح وجلب المفاسد.

3- أثر القاعدة على المعاملات المالية: لقاعدة العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني أثر جلي في المعاملات المالية، ومن الأمثلة المشهورة عند المالكية بيوع الآجال، كبيع العينة. ولبيع العينة صور متعددة، لكن صورتها المشهورة عند الإطلاق هي أن يبيع رجل لآخر سلعة بثمن معلوم إلى أجل يتفقان عليه، ثم يشتري منه ذات السلعة بثمن معجل أقل من الثمن الأول³⁰. وقد حرّم جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة بيع العينة لأنّ صورته ما هي إلا وسيلة يتوصل بها في الحقيقة إلى الربا، فبيع العينة بالنظر إلى صورته الذاتية فهو لما يحققه من مصلحة قضاء شؤون الناس بالبيع والشراء، لكن بالنظر إلى ما يؤدي إليه فهو محرم، لأنه يؤدي إلى الربا، ووسيلة الحرام حرام.

ثالثاً: ما حرّم سدا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة³¹

1- شرح القاعدة: سد الذرائع هو منع الوسيلة المشروعة في الأصل التي تؤدي إلى مقصد غير مشروع، وهو أصل معتبر في التشريع عند المالكية وغيرهم، وقد توسع المالكية في العمل به حتى نسب إليهم، إلا أنه قد يعدل عن هذا الأصل إذا وجد مقتض شرعي يستوجب ذلك، كأن يراد بالذريعة مصلحة أرجح من المفسدة التي تؤدي إليها، ولهذا وضع العلماء قاعدة: "ما حرّم سدا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة".

والمراد من هذه القاعدة أنّ الأعمال المنهي عنها إذا كانت من قبيل الوسائل لا المقاصد، فإنّه يجوز فعلها والأخذ بها إذا تعلقت بها الحاجة والمصلحة الراجحة، لأن باب سدّ الذرائع متى فاتت به مصلحة راجحة أو تضمّن مفسدة راجحة لم يلتفت إليه³²، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: " وهذا أصل لأحمد وغيره في أنّ ما كان من باب سدّ الذريعة إنما ينهي عنه إذا لم يحتج إليه، وأمّا مع الحاجة للمصلحة التي لا

تحصل إلا به فلا ينهى عنه³³. إلا أنّ ابن تيمية عزا قولاً للإمام مالك يخالف فيه هذه القاعدة، حيث يمنع الوسيلة المفضية إلى الحرام حتى ولو كان يحتاج إليها³⁴، لكن الإمام القرافي المالكي ذكر في كتابه الفروق ما يخالف قول ابن تيمية، فقال: " قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى وسيلة راجحة كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا...."³⁵. فهذه القاعدة أصل كذلك عند مالك.

ومبنى هذه القاعدة يخضع لفقهِ الموازنة بين المصالح والمفاسد، فإذا عورضت مفسدة مرجوحة بمصلحة راجحة، فالعبرة بالراجح، لأن صلاحه يغمر الفساد الواقع أو المتوقع، فلا يلتفت إلى الدفع ما دام الجلب أقوى من جهة الصلاح المحقق، وهو في الحقيقة الوجه الآخر لدفع الفساد الذي لا ينفك عن المصلحة يقينا. والحق أن الوسيلة إذا لم تتضمن في ذاتها مفسدة فحكمها الجواز من حيث ذاتها، وإنما منعت لكونها وصلة إلى المفسدة، فلما اعتبر رجحان المصلحة على المفسدة عاد الفعل إلى أصل الجواز³⁶.

2- علاقة القاعدة بأصل سد الذرائع: هذه القاعدة هي استثناء من قاعدة سد الذريعة، وقد مرّ معنا سابقا أن الأحكام ضربان، مقاصد ووسائل، والوسائل لها أحكام المقاصد. وقاعدة ما حرّم سدا للذريعة أبيض للمصلحة الراجحة تقتضي أنّ تنزيل الوسائل منزلة المقاصد ليس على إطلاقه، فالوسائل قبل أن تأخذ حكم المقاصد تحريما وجب عرضها أولا على ميزان المصالح والمفاسد والموازنة بينهما، فإذا كانت تؤدي إلى مفسدة أرجح أضرارها بحكم المقصد، وإذا كانت تؤدي إلى مصلحة أرجح عدلنا عن التحريم. فالقاعدة تقرر العدول عن الأصل لمقتضى شرعي.

3- أثر القاعدة في المعاملات المالية: من الأمثلة على قاعدة ما حرّم سدا للذريعة أبيض للمصلحة الراجحة البيوع المنهي عنها بسبب الغرر، فهذه البيوع حرمت بالنظر لكون الغرر فيها وسيلة للنزاع والخصام بين المتعاقدين، إلا أنّ الغرر اليسير معفو عنه³⁷، ومن البيوع التي يعتقر فيها الغرر اليسير هو بيع السلم مع جواز تأخير الثمن ليوم أو ثلاثة أيام عند المالكية³⁸، وكذلك بيع الثمار قبل بدو صلاحها إذا ما تعلق الأمر بمصلحة الناس وحاجتها الماسة إليها. كأن يحتاج الناس لنوع من الخضروات أو البقول المزروعة لسد جوعهم.

الفرع الثاني: الضوابط الفقهية المتعلقة بأصل سد الذرائع وأثرها في المعاملات المالية

عول المالكية في كثير من أحكام المعاملات المالية على أصل سد الذرائع، وهو ما ظهر عندهم في عدد من ضوابط التصرفات والعقود المالية، منها:

أولا: ضابط الصفقة إذا جمعت مالي ربّا من الجهتين ومعهما أو مع أحدهما ما يخالفه في القيمة سواء كان من جنسه أو من غير جنسه فإن ذلك لا يجوز³⁹

1- المعنى الإجمالي للقاعدة: وأصل هذا الضابط ما جاء في الحديث أنّه: «أتى رسول الله ﷺ وهو بخبير بقلادة فيها خرز وذهب، وهي من المغانم تباع، فأمر رسول الله ﷺ بالذهب الذي في القلادة فنزع وحده، ثم قال لهم رسول الله ﷺ: الذهب بالذهب وزنا بوزن⁴⁰، فإن القلادة إذا فصلت كان ذهب الخرز أكثر من ذلك الذهب المفرد، والذهب المفرد يجوز أن يكون أنقص من الذهب المقرون، فيكون قد باع ذهبا بذهب غير متساويان فالمثل⁴¹ فلم يجز النبي ﷺ هذا البيع، لأنه إذا لم يفرق بين الخرز والذهب المفرد فإنّ ماله يؤدي إلى ربا الفضل. كأن يشتري صاعا من القمح ودرهما بدرهمين، فهنا اجتمع مع أحد العوضين ما يخالفه. فيجب فصل الصفقة وبيع كل جنس بمثله.

2- علاقة القاعدة بأصل سد الذرائع: الصفة إذا جمعت مالين مختلفين في القيمة، فإنه يجهل التماثل والتساوي بين البديلين، فهذا البيع باطل لأنه صورة من صور التذرع إلى ربا الفضل، ووجب فصل النوعين عن بعضهما حتى يتحقق التساوي، وهي حيلة تستعمل عادة عند مبادلة مالين ربويين دون تساوي، فيلجأ صاحب المال الناقص إلى زيادة شيء آخر ليحصل بها التساوي.
ثانياً: قاعدة كل سلف جر نفعاً فهو ربا⁴²

1- المعنى الإجمالي للقاعدة: وردت هذه القاعدة بصيغة أخرى أيضاً في قوله: "كل قرض جرّ نفعاً للمقرض فإنه يمتنع"⁴³، وأصلها حديث النبي ﷺ: "كل قرض جر منفعة فهو ربا"⁴⁴، ومعنى هذه القاعدة أنه إذا أقرض أحد آخر، وجب أن لا يشترط عليه منفعة مقابل القرض، لأن الأصل أن يرد إليه القرض وحده، وإذا زاد عليه منفعة فهذه الزيادة هي ربا.

ومن التعاريف التي خصّ بها المالكية القرض تعريف لابن شاس في قوله: هي "دفع المال على جهة القرية لينتفع به آخذه، ثم يتخير فيرده مثله أو عينه ما كان على صفته"⁴⁵، فالقرض عند المالكية من العقود المبنية على الإحسان والمعروف، واختلفوا في تحديد أصله هل هو من عقود التبرعات أو المعاوضات، فقد جعله بعضهم من عقود التبرعات المحضة⁴⁶، وجعله البعض الآخر من عقود المعاوضات لكن ليست على وجه المشاحة، بل على وجه التفضل⁴⁷.

أمّا المنفعة في هذه القاعدة فقيدها بالاشتراط، فإذا لم تكن مشترطة، فهي مباحة، وقد أشار الإمام مالك رحمه الله لهذا الضابط الخاص بالمنفعة في موطنه، فقال: "لا بأس بأن يقبض من أسلف شيئاً من الذهب أو الورق أو الطعام أو الحيوان ممن أسلفه ذلك، أفضل مما أسلفه، إذا لم يكن ذلك على شرط منهما أو عادة، فإن كان ذلك على شرط أو وأي أو عادة، فذلك مكروه، ولا خير فيه، قال: وذلك أن رسول الله ﷺ قضى جملاً رباعياً خياراً مكان بكر استسلفه، وأن عبد الله بن عمر استسلف دراهم فقضى خيراً منها، فإن كان ذلك على طيب نفس من المستسلف، ولم يكن ذلك على شرط ولا وأي ولا عادة كان ذلك حلالاً لا بأس به"⁴⁸، ويفهم من هذا الحديث أن النبي ﷺ اقترض إبلاً قتي صغيراً، ورد إلى صاحبه جملاً رباعياً أكبر وأفضل منه عن طيب نفس دون اشتراط من المقرض، والأمر نفسه بالنسبة لعبد الله بن عمر فقد اقترض مبلغاً من المال، وردّ خيراً منه. وهذا من باب حسن الأداء وهو أمر مرغوب فيه، لما له من أثر في تنمية روح الإحسان والود ومكارم الأخلاق بين المسلمين.

2- علاقة القاعدة بأصل سد الذرائع: الأصل في القرض أن يقضى بمثله، دون زيادة أو نقصان، فإذا اشترطت منفعة بين المقترضين فهي بمثابة الزيادة بدون عوض، وهي وجه من الوجوه الخفية للربا، وأصل سد الذرائع مبني على منع كل الوسائل المفضية إلى الربا.

ثالثاً: الشك في التماثل كتحقق التفاضل

1- المعنى الإجمالي للقاعدة: تعتبر قاعدة "الشك في التماثل كتحقق التفاضل"⁴⁹، من القواعد الفقهية المتعلقة بالربا، والربا نوعان ربا النسئية، وهو ربا الجاهلية المعروف، وربا الفضل الذي هو بيع الجنس الربوي بجنسه مع زيادة أحدهما⁵⁰، وقد اشترط النبي ﷺ لبيع الأصناف الربوية التماثل فقال: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد"⁵¹، فالمماثلة شرط في صحة البيع، وكذلك الشك في تحقق المماثلة، دلالة على تحقق التفاضل فيما لا يجوز

فيه التفاضل. لذلك نهى النبي ﷺ عن بيع الصُّبْرَة من التمر، لا يعلم مكيها بالكيل المسمى من التمر⁵²، ونهى عن بيع المزابنة⁵³، للشك في قدرها الحقيقي مما قد يؤدي إلى بيعها مفاضلة.

2- علاقة القاعدة بأصل سد الذرائع: قاعدة الشك في التماثل كتحقق التفاضل هي احتياط لعدم الوقوع في الربا، نتيجةً لتوهم وقوع التساوي بين الأصناف الربوية، وهذا الشك هو ذريعة بينة تؤدي للوقوع في الربا يجب سدها، وقد قال ابن كثير: "لذا قال الفقهاء: الجهل بالمماثلة كحقيقة المفاضلة، ومن هذا حرموا أشياء بما فهموا من تضييق المسالك المفضية إلى الربا، والوسائل الموصلة إليه"⁵⁴.

المحور الثالث: مقاصد التقيد بأصل الذرائع للمعاملات المالية الفرع الأول: أثر المقاصد الشرعية في تقيد الفقه عند المالكية

المقاصد الشرعية جزء لا يتجزأ من القواعد الفقهية تأصيلاً وتطبيقاً، وقد اتفق المحققون على أن المذهب المالكي من أشد المذاهب عناية بالمقاصد والمصالح، كما لا شك أن المالكية اعتنوا كذلك بالتقيد الفقهي، ويمكن أن نلاحظ مدى الارتباط الوثيق بين ثنائيتي المقاصد والقواعد من خلال القواعد الكلية الكبرى، وهي⁵⁵: "الأمر بمقاصدها"، "لا ضرر ولا ضرار" "المشقة تجلب التيسير" "اليقين لا يزول بالشك"، "العادة محكمة"، وهذه القواعد معدودة ضمن القواعد الفقهية المقاصدية، لأنها دالة على أهم ما جاءت الشريعة بمراعاته، وهي أعم وأشمل ما توصل إليه الفقهاء في تعييدهم لقواعد الفقه الإسلامي، ولذا نجدهم يصرحون بأنها قواعد لا يخلو منها باب⁵⁶.

فالقواعد الخمس الكبرى مثال واضح لكون المقاصد الشرعية جزء لا يتجزأ من حقيقة القواعد الفقهية، فهو الأصل والأساس الذي تبنى عليه. وتبرز مقاصدية هذه القواعد فيما يلي:

● **الأمر بمقاصدها:** في صياغة هذه القاعدة ذكرت المقاصد باللفظ الصريح، وهي تعني ضرورة مراعاة مقاصد المكلفين في ترتيب الأحكام الشرعية، وتعتبر هذه القاعدة شطر الشريعة باعتبار أن المقاصد الشرعية نوعان: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف⁵⁷. لذا اعتبرت التصرفات والعقود التي يبرمها المجنون والمعتهو والصغير غير المميز غير نافذة، لكونهما غير قاصدين أو مدركين لما يقومون به.

● **لا ضرر ولا ضرار**⁵⁸: نفي الضرر من المقاصد الكلية التي دعت إليها الشريعة الإسلامية، كالنهي عن قتل النفس، وأكل أموال الناس بالباطل، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29].

● **المشقة تجلب التيسير:** من المقاصد الشرعية التي رامت الشريعة حفظها، رفع الحرج وتخفيف المشقة عن المكلفين، كتجويز عقد السلم، وهو مستثنى من بيع المعدوم لحاجة الناس إليه، فقد جاء في الحديث أن النبي ﷺ قدم المدينة وهم يسلفون في الثمار السننتين والثلاث، فقال: "أسلفوا في الثمار في كيل معلوم، إلى أجل معلوم"⁵⁹.

● **اليقين لا يزول بالشك:** من صيغ هذه القاعدة عند المالكية: "المشكوك مطروح"⁶⁰، "الذمة إذا عمرت بيقين لم تبرأ إلا بيقين"⁶¹، "الذمة إذا عمرت بيقين لم تبرأ إلا بيقين" كثيراً ما يتعرض المكلفين للشك سواء في أداء عباداتهم، أو في معاملتهم، وجاءت هذه القاعدة لتقرر مبدأ مهم جداً في الشريعة الإسلامية، وهو طرح الشك إذا سبقه يقين، لأن اعتبار الشك يؤدي بالناس إلى الوسوسة والمشقة، وهذا مقصد عظيم يتعلق برفع الحرج عن الأمة.

● العادة محكمة⁶²: ترتبط هذه القاعدة بالمقاصد ارتباطاً وثيقاً، ذلك أنّ الأحكام الشرعية المتعلقة بالأعراف والعادات تكون مراعية دائماً لمصالح الناس في الحال والمآل، ومن الأمثلة على ذلك مسألة الجائحة في الثمار وهي مما انفرد به مالك دون سائر فقهاء الأمصار، وهي مسألة تنبني عليها قاعدة العرف وقاعدة المقاصد والمصالح⁶³.

الفرع الثاني: مقاصد تقعيد الفقه المالي من خلال مراعاة أصل الذرائع

القواعد الفقهية تسهل ضبط الأحكام الشرعية؛ خاصة تلك المتعلقة بالمعاملات المالية لكثرتها وتجددها، فهي تتعلق بواقع الناس وحياتهم اليومية، ومن مقاصد اعتبار الذرائع في التقعيد الفقهي المالي ما يلي:

أولاً: حفظ مقاصد المعاملات المالية

جاءت الشريعة الإسلامية لحفظ جملة من المقاصد الشرعية، كمقصد حفظ المال، وهو من الأصول والأسس الكبرى التي قامت عليها، ومقصداً من مقاصدها الضرورية، دلت عليه شواهد من القرآن والسنة، كما يدخل ضمن هذا المقصد مقاصد أخرى خاصة ذكرها المقاصديون وأفاضوا في تفصيلها، ومن أبرز من أجاد في كشف مقاصد المعاملات المالية الإمام ابن عاشور، فجعل للمال - باعتباره العنصر الأساسي في المعاملات المالية - خمسة مقاصد رئيسية⁶⁴، متمثلة في:

- أ. رواج الأموال: وهو دوران المال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق.
 - ب. وضوح الأموال: فذلك إبعادها عن الضرر والتعرض للخصومات بقدر الإمكان، ولذلك شرع الإشهاد والرهن في التداين.
 - ت. حفظ الأموال: وهو حماية وضمّان الأموال الخاصة والعامة من جانبي الوجود والعدم.
 - ث. إثبات الأموال: أي تقرّرها لأصحابها بوجه لا خطر فيه ولا منازعة.
 - ج. العدل في الأموال: فذلك بأن يكون حصولها بوجه غير ظالم. وذلك إما أن تحصل بعمل مكتسبها، وإما بعبوض مع مالكةا أو تبرع، وإما بإرث، أو بأي طريقة مشروعة.
- وبعد أن ذكر الإمام هذه المقاصد، ختم بقاعدة جليّة تتعلق بصحة العقود وفسادها، فقال: "فالعقد الصحيح هو الذي استوفى مقاصد الشريعة منه، فكان موافقاً للمقصود منه في ذاته، والعقد الفاسد هو الذي اختلف منه بعض مقاصد الشريعة. وقد يقع الإغضاء عن خلل يسير ترجيحاً لمصلحة تقرير العقود، كالبيع الفاسد إذا طرأ عليها بعض المفوّتات المقرّرة في الفقه"⁶⁵. فصحة العقود وفسادها متمثلة أساساً في مدى موافقتها لمقاصد الشرع من عدمه.

وأما عن أثر أصل سد الذرائع في هذه المقاصد فهو واحد من الأصول التي تروم حفظ مقاصد المعاملات المالية من خلال تتبع آثار العقود التي يبرمها الناس والنظر فيما تؤول إليه، فإن كانت وسيلة لحفظ تلك المقاصد فهي جائزة، وإن كانت وسيلة لتضييعها فهي محرّمة.

ثانياً: الاحتياط للحرام ومراعاة التهمة

تميز الفقه المالكي باحتياطه الواسع في الأحكام الشرعية، ونلمس ذلك في عمله بالكثير من القواعد والضوابط الفقهية، كالتّي ذكرت في المحور السابق، والمبنية على أصل سد الذرائع الذي يعتبر مسلك احتياطي للتعامل مع الأحكام الشرعية التي تشوبها شائبة الحرام، وقد عدّ الإمام الشاطبي الاحتياط أصل معتبر في الشرع، فقال: "الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة"⁶⁶.

وقد حرص المالكية على رعاية مقصد حفظ الأموال من خلال تورعهم وتشددهم في المسائل المتعلقة بالمعاملات المالية، لذلك قيل أنّ الشارع لما رأى حرص النفوس على التحفظ في الطهارة تساهل فيها ولما رأى تساهلها في الأموال، تحفّظ فيها فاستعمل الورع في هذه دون تلك⁶⁷.

ويظهر أثر الاحتياط في المعاملات المالية من خلال حسم مادة الفساد فيها. والفساد غالباً يرجع إلى ثلاثة أشياء، الربا، والغرر والجهالة، وأكل المال بالباطل⁶⁸، فالعقود المتضمنة لهذه المفسدات في نفسها فهي باطلة، وكذلك العقود التي فيها تدرع بهذه المفسدات فهي باطلة أيضاً احتياطاً من الوقوع في المحرّم، والأحكام الشرعية التي بنيت على أساس الاحتياط الهدف منها مجابهة الانتشار الواسع من الحيل المحرّمة لضمان حفظ حقوق الناس وعدم التعدي عليها.

وتجدر الإشارة إلى أنّه لا يتأتى الاحتياط للحرام إلاّ إذا قويت التهمة عند المالكية، لأنّه إذا ما انتفت هذه الأخيرة، أو لم تقو فلا مسوغ للعمل بهذا الأصل، لذلك نص المالكية على أنّه يمنع ما أدى لممنوع يكثر قصده للمتبايعين، ولو لم يقصد بالفعل. علق الصاوي على هذا القول، فقال: "يكثر قصده أي لا ما قل قصده فلا يمنع لضعف التهمة"⁶⁹.

ثالثاً: مركزية المصلحة

رعاية المصلحة مقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلامية، فما من حكم شرعي إلاّ وفيه تحقيق لمصالح العباد، سواء كانت معلومة بالتصريح، أو بالاجتهاد في معرفتها، أو مجهولة استأثر الله عزّ وجلّ بها في علم الغيب عنده، يقول العز بن عبد السلام: "والشريعة كلها مصالح، إمّا تدرأ مفاصد أو تجلب مصالح"⁷⁰، وقال ابن العربي: "المصلحة أصل"⁷¹.

والمتتبع للمسائل الفقهية والأصول التي بنيت عليها، يلحظ مدى مركزية المصلحة في تشريع الأحكام، ومن أهمّ هذه الأصول، أصل سد الذرائع عند المالكية، لأنّ تحريم الذرائع المؤدية إلى المحظور إنما هو لحفظ المصالح ودرء المفاصد وإحقاق الحقوق، وللدكتور الريسوني كلام نفيس في مركزية المصلحة في هذا الأصل العظيم، أثرت أن نقله كما هو، يقول فيه: "وقاعدة سد الذرائع تقوم مباشرة على المقاصد والمصالح، فهي تقوم على أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلاّ لتحقيق مقاصدها، من جلب المصالح ودرء المفاصد. فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له، ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإنّ الشرع لا يقرّ إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده، ولا يجوز لأهل الشريعة أن يقفوا مكتوفي الأيدي، أمام هذا التحريف للأحكام عن مقاصدها، بدعوى عدم مخالفة ظواهرها ورسومها"⁷².

فأصل سد الذرائع قائم على مبدأ الموازنة بين المصالح والمفاصد، فما هو إلاّ تطبيق عملي من تطبيقات المصلحة⁷³، وقد مرّ معنا سابقاً أنّ موارد الأحكام ضربان، مقاصد متضمنة للمصالح والمفاصد في نفسها، ووسائل مؤدية إلى المصالح والمفاصد، فحكمها حكم ما أفضت إليه، فإنّ أفضت إلى مصلحة فهي جائزة، وإنّ أفضت إلى مفسدة وجب سدّها.

تعتبر الأحكام الشرعية في باب المعاملات المالية الميدان الخصب لرعاية المصلحة، قال الطوفي: "وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات دون العبادات وشبهها؛ فإنّ العبادات حقّ الشارع وخاصّ به، ولا يمكن معرفة حقّه كمّاً وكيفاً وزماناً ومكاناً إلاّ من جهته، وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإنّ أحكامها سياسية شرعية وُضعت لمصالحهم، وكانت هي العبرة، وعلى تحقيقها المعمول"⁷⁴.

رابعاً: ضبط قاعدة الأصل في العقود الإباحة

من القواعد الأساسية والمتفق عليها التي تبنى عليها المعاملات المالية قاعدة الأصل في العقود الإباحة، إلا ما دلّ الدليل على تحريمه ومنعه. ويمكن أن تسهم قواعد التقييد الذرائعي في ضبط هذه القاعدة ولنلمس هذا في جوانب عدة، أهمّها التوسع في الأخذ بقاعدة الأصل في العقود الإباحة، لمجرد عدم ورود النهي عن العقد، دون النظر لاعتبارات أخرى من شأنها أن تفسد العقد، كالنظر في المأل، وكذلك النظر في القصور المترتبة عن هذا العقد.

الخاتمة:

أهم النتائج المتوصل إليها من خلال هذا البحث ما يلي:

1. يتفرع على أصل الذرائع عند المالكية العديد من القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية.
2. للتقييد الذرائعي أثر جلي في استنباط الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات المالية والعقود القديمة والمستحدثة خاصة، لأنّ الأساس الذي يقوم عليه هذا الأصل هو اعتبار الوسيلة المباحة التي تؤدي إلى المحظور وبالنظر إلى ما يعترى العقود المالية اليوم من معاملات جائزة في الظاهر ومحرمّة في الباطن، فإنّ القواعد المتفرعة عن هذا الأصل تضبط الاجتهاد في هذا الباب.
3. يتميز الفقه المالكي بكثرة ورود المستجدات والنوازل فيه، لذا فإنّ الاجتهاد فيه يتطلب التعامل مع القواعد لأنه أضعف وأسهل من التعامل مع الفروع.
4. سد الذريعة هو في أصله مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية الغراء، لأنه يدل على الأحكام الشرعية من خلال ما تؤول إليه، ولا يكتفي بالنظر إلى ذات الحكم.
5. القواعد الفقهية المتعلقة بأصل الذرائع تضبط الاجتهاد الفقهي المالكي، من خلال الاحتياط من الوقوع في المحظورات إذا تطرقت إليها التهمة.
6. المصلحة هي الأساس الذي يقوم عليه أصل الذرائع، وما تعلق به من قواعد لأنّ الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها، من جلب المصالح ودرء المفسدات، فإذا استعملت هذه الأحكام وسيلة إلى محظور فإنها تتنافى مع الشرع، وتعطل مقاصده.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- 1- الإحكام في أصول الأحكام، الأمدى، علي بن محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1986م.
- 2- الإشراف على نكت مسائل الخلاف القاضي عبد الوهاب المالكي، ت: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، 1420هـ.
- 3- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ.
- 4- أنوار البروق في أنوار الفروق القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس، دار عالم الكتب.
- 5- إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، أحمد بن يحيى الوثنريسي، ت: أحمد أبو طاهر الخطابي، مطبعة فضالة، المحمدية (المغرب)، 1400هـ.
- 6- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، دار الحديث، القاهرة، 1431هـ.
- 7- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر ابن كثير، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ.
- 8- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ابن عرفة الدسوقي، دار الفكر.
- 9- حاشية الصاوي على الشرح الصغير، أحمد بن محمد الصاوي المالكي، دار المعارف.
- 10- درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، فهمي الحسيني، دار الجيل، ط1، 1411هـ.

- 11- الذهب في بعض خصائصه وأحكامه، عبد الله بن سليمان بن منيع، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، ع9.
- 12- رسالة في رعاية المصلحة، الطوفي سليمان بن عبد القوي، أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1413هـ.
- 13- السنن الكبرى للبيهقي، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ.
- 14- شرح المنهج المنتخب على قواعد المذهب، أحمد بن علي المنجور، ت: محمد الشيخ محمد الأمين، أطروحة دكتوراه، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- 15- شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، شهاب الدين أبو العباس البرنسي الفاسي، أحمد فريد المزدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1427هـ.
- 16- صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري، مصطفى ديب البغا، دار ابن الكثير، دمشق، ط5، 1414هـ.
- 17- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 1374هـ.
- 18- عقد الجواهر الثمينة في عمل أهل المدينة، ابن شاس، حميد بن محمد لحر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1.
- 19- القيس في شرح موطأ مالك بن أنس، ابن العربي، ت: عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م.
- 20- قطب الريسوني، قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري، بحث مقدم إلى مؤتمر العمل الخليجي الثالث.
- 21- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ.
- 22- قواعد الكلية الكبرى ومظاهرها المقاصدية عند المدرسة البغدادية المالكية، بلقاسم قراري.
- 23- القوانين الفقهية، ابن جزري أبو القاسم الكلبي.
- 24- الكليات الفقهية، أبو عبد الله محمد المقرئ، محمد بن هادي أبو الاجفان، الدار العربية للكتاب، 1997م.
- 25- مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان.
- 26- مجموع الفتاوى، أحمد ابن تيمية، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، السعودية، 1425هـ.
- 27- معجم مقاييس اللغة، أحمد ابن فارس القزويني، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ.
- 28- معلمة زايد للقواعد الفقهية، مؤسسة زايد للأعمال الخيرية مع مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ط1، 1433هـ.
- 29- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب بن خوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ.
- 30- المقدمات والممهديات، ابن رشد الجد، محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1408هـ.
- 31- المنتقى شرح الموطأ، سليمان بن خلف أبو الوليد الباجي، مطبعة السعادة، مصر، ط 1332هـ.
- 32- الموافقات في أصول الفقه إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
- 33- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله الحطاب، دار الفكر، ط3، 1412هـ.
- 34- موطأ الإمام مالك برواية يحيى بن يحيى الليثي، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406هـ.
- 35- نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، محمد الروكي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1994م.
- 36- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، احمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2.
- 37- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات، طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ.
- 38- الجامع لمسائل المدونة، محمد بن عبد الله بن يونس أبو بكر التميمي، ت: مجموعة باحثين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، دار الفكر للتوزيع والنشر، ط1: 1434هـ.
- 39- القواعد الفقهية، الندوي. دار القلم، دمشق، ط2، 1412هـ.
- 40- لسان العرب ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- 41- المدونة، مالك بن انس، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ.

- 1- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج3، ص353.
- 2- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، رقم 6463، ج8، ص98.
- 3- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م، ص7.
- 4- انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج3، ص361.
- 5- نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، محمد الروكي، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1994م، ص243.
- 6- ابن منظور، لسان العرب، ج8، ص96.
- 7- مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، 1426هـ، ج1، ص717.
- 8- الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب المالكي، ت: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، 1420هـ، ج2، ص275.
- 9- الموافقات في أصول الفقه، إبراهيم بن موسى الشاطبي، ت: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص199.
- 10- أنوار البروق في أنواء الفروق، أحمد بن إدريس شهاب الدين القرافي، دار عالم الكتب، ج2، ص32.
- 11- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، ت: محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ، ج4، ص242.
- 12- لسان العرب، ابن منظور، ج13، ص384.
- 13- نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، مطبعة فضالة بالمغرب، ج1، ص19.
- 14- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج5، ص258.
- 15- لسان العرب، ابن منظور، ج11، ص235.
- 16- أحكام القرآن، ابن العربي، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ، ج2، ص107.
- 17- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ج1، ص53.
- 18- الذخيرة، شهاب الدين القرافي، ت: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م، ج4، ص260.
- 19- المرجع نفسه، ص134.
- 20- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ، ج3، ص135.
- 21- رواه البخاري في صحيحه، باب إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، رقم 7349، ج9، ص107، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الأفضية، باب نقض الأحكام الباطلة، رقم 1718، ج3، ص1343.
- 22- الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، علي بن محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1986م، ج2، ص279.
- 23- معلمة زايد للقواعد الفقهية، مؤسسة زايد بن سلطان، أبو ظبي، ط1، 1434هـ، ج4، ص370.
- 24- قواعد الوسائل، ص386.
- 25- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله الحطاب، دار الفكر، ط3، 1412هـ، ج4، ص354.
- 26- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، جلال الدين السيوطي، ط1، 1403هـ، ج1، ص360.
- 27- الفروق، القرافي، ج1، ص180.
- 28- شرح الخرشي على مختصر خليل، الخرشي المالكي، ج19، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط2، 1317هـ، ص248.
- 29- علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، فهمي الحسيني، ط1، 1411هـ، ج1، ص21.
- 30- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات، طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ، ج3، ص333-334.
- 31- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج1، ص531.
- 32- يُنظر: إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، ج3، ص130؛ معلمة زايد للقواعد الفقهية، ج4، ص370.
- 33- مجموع الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ج23، ص215.
- 34- المصدر نفسه.
- 35- الفروق، القرافي، ج2، ص62.
- 36- قواعد الوسائل وأثرها في تنمية العمل الخيري، قطب الريسوني، بحث مقدم إلى مؤتمر العمل الخليجي الثالث، 2008، ص19.
- 37- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد الحفيد، دار الحديث، القاهرة، 1431هـ، ج3، ص220.
- 38- المدونة، مالك بن انس، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ، ج3، ص268.
- 39- القيس في شرح موطأ مالك بن أنس، ابن العربي، ت: عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، ص787.
- 40- صحيح مسلم، باب بيع الفلادة فيها خرز، رقم 1591، ج3، ص1213.

- 41- الذهب في بعض خصائصه وأحكامه، عبد الله بن سليمان بن منيع، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، ع9، ص35.
- 42- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ابن عرفة الدسوقي، ج4، ص156.
- 43- الكليات الفقهية، المقرئ، ص157.
- 44- السنن الكبرى للبيهقي، باب كل قرض جر منفعة فهو ربا، رقم 10926، ج5، ص375، وهو حديث موقوف.
- 45- عقد الجواهر الثمينة في عمل أهل المدينة، ابن شاس، حميد بن محمد لحر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1423هـ، ج6، ص758.
- 46- المنتقى شرح الموطأ، سليمان بن خلف أبو الوليد الباجي، مطبعة السعادة، مصر، ط1332هـ، ج5، ص29.
- 47- حاشية الدسوقي، مصدر سابق، ج3، ص223-224.
- 48- موطأ الإمام مالك برواية يحيى بن يحيى الليثي، باب ما يجوز من السلف، رقم 90، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406هـ، ج6، ص281.
- 49- شرح المنهج المنتخب على قواعد المذهب، أحمد بن علي المنجور، ت: محمد الشيخ محمد الأمين، أطروحة دكتوراه، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1437هـ، ج1، ص426.
- 50- شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، محمد بن أحمد ميارة المالكي، عبد الله المنشاوي، دار الحديث، القاهرة، 1429هـ، ج1، ص294.
- 51- صحيح مسلم، باب في البيوع، رقم 1587، ج5، ص44.
- 52- صحيح مسلم، باب تحريم بيع صبرة التمر، رقم 1530، ج10، ص133.
- 53- المصدر نفسه، باب تحريم بيع التمر بالرطب بالتمر إلا في العراق، رقم 1539، ج3، ص1186.
- 54- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر ابن كثير، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ، ج1، ص710.
- 55- الأشباه والنظائر، السيوطي، ص61-64.
- 56- القواعد الفقهية، الندوي، ص351.
- 57- القواعد الكلية الكبرى ومظاهرها المقاصدية عند المدرسة البغدادية المالكية، بلقاسم قراري، ص293.
- 58- شرح المنهج المنتخب، المنجور، ج1، ص173.
- 59- صحيح البخاري، باب السلم إلى أجل معلوم، 2135، ج6، ص784.
- 60- شرح المنهج المنتخب، المنجور، ج1، ص517.
- 61- إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، أحمد بن يحيى الوتريسي، ت: أحمد أبو طاهر الخطابي، مطبعة فضالة، المحمدية (المغرب)، 1400هـ، ص199.
- 62- الجامع لمسائل المدونة، محمد بن عبد الله بن يونس أبو بكر التميمي، ت: مجموعة باحثين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، دار الفكر للتوزيع والنشر، ط1، 1434هـ، ج16، ص83.
- 63- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، أبو بكر بن العربي، ص813.
- 64- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب بن خوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر 1425هـ، ج3، ص470-488.
- 65- المرجع نفسه، ج3، ص340.
- 66- الموافقات، الشاطبي، ج6، ص395.
- 67- شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، شهاب الدين أبو العباس البرنسي الفاسي، أحمد فريد المزدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1427هـ، ج2، ص2001.
- 68- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، ص787.
- 69- حاشية الصاوي على الشرح الصغير، أحمد بن محمد الصاوي المالكي، دار المعارف، ج3، ص117.
- 70- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ج2، ص516.
- 71- القبس، ج2، ص749.
- 72- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412هـ، ص74.
- 73- المرجع نفسه، ص76.
- 74- رسالة في رعاية المصلحة، الطوفي سليمان بن عبد القوي، ت: أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1413هـ، ص143.

مشروعية الخلع وأثره في استقرار الحياة الأسرية
"دراسة مقارنة في ضوء الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري المعدل
في بعض مواده بالأمر 2005-02-05 مدعما بالاجتهادات القضائية"

The legitimacy of divorce and its impact on the stability of family life
"a comparative study in the light of Islamic jurisprudence and the
amended Algerian family law in some of its articles by law No.
05/02/2005, supported by judicial precedents"

د/ علاوة بوشوشة

Allaoua BOUCHOUCHA

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الإسلامي ومستجدات العصر

allaoua.bouchoucha@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2024/09/15

تاريخ الإرسال: 2024/03/19

الملخص:

يعتبر الزوجان هما اللبنة الأولى التي تتشكل منها الأسرة والمجتمعات، لكن أحيانا تقع بعض الخلافات بين الزوجين مما يؤدي إلى صعوبة التعايش بينهما فيلجأ إلى الفراق، والخلع يُعدُّ أحد هذه الآليات التي يتم بها إنهاء العلاقة الزوجية من قبل الزوجة فتفقد نفسها بمقابل مالي تدفعه للزوج للتخلص منه، غير أن هذا يحتاج إلى ضبط تجنباً للتعسف في استعمال الحق، وهو من مقاصد الشريعة، وقد نظم أيضا إنهاء هذه العلاقة قانون الأسرة في التعديلات التي أُدخلت على بعض مواده تماشيا مع تغير عادات المجتمع وكذا متطلبات العصر والاتفاقيات الدولية، وقد تمت معالجة هذا الموضوع تحت عنوان: **مشروعية الخلع وأثره في استقرار الحياة الأسرية** "دراسة مقارنة في ضوء الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري المعدل في بعض مواده بالأمر 05 / 02 / 2005م مدعما بالاجتهادات القضائية".

وقد تطرق هذا الموضوع إلى الأسباب الكامنة وراء انتشار ظاهرة الخلع في المجتمع الجزائري، حيث إنه خلص إلى بعض النتائج منها: ازدياد نسبة الفرقة بين الأزواج نظرا للتعديلات التي أدخلت على قانون الأسرة المستمدة من نصوص اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لسنة 1979م، وكذا مخرجات المؤتمرات الخاصة بالسكان وغيرها، أما التوصيات فمنها: ضرورة إعادة تعديل قانون الأسرة نظرا للآثار السلبية على الأسرة المترتبة على التعديل الأخير بموجب القرار رقم: 05 / 02 / المؤرخ في 27 فبراير 2005م. الكلمات المفتاحية: خلع؛ أسرة؛ فقه؛ قانون؛ مصالح؛ أسباب.

Abstract

The couple constitutes the cornerstone of families and societies, yet sometimes conflicts arise between spouses leading to difficulties in coexistence, prompting them to resort to separation. Divorce is one of the mechanisms through which marital relationships are terminated by the wife, who compensates herself with a financial sum paid by the husband to rid himself of her. However, this requires regulation to avoid arbitrary use of the right, which is one of the objectives of Islamic law. The amended Family Law has also regulated the termination of these relationships in accordance with changes in societal norms, contemporary requirements, and international agreements. This topic has been addressed under the title: **The legitimacy of divorce and its impact on the stability of family life “a comparative study in the light of Islamic jurisprudence and the amended Algerian family law in some of its articles by law No. 05/02/2005, supported by judicial precedents”.**

This topic addressed the underlying reasons behind the spread of the divorce phenomenon in Algerian society, summarizing some of the results, including:

- An increase in the divorce rate among couples due to amendments introduced to the Family Law derived from texts such as the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women in 1979, as well as outputs from population conferences and others.
- **Recommendations:** include the necessity to reconsider amending the Family Law due to the negative impacts resulting from the recent amendments concerning the family according to Decision No. 05/20 dated February 27, 2005.

Key Word: Divorce; Family; Jurisprudence; Law; Interests; Reasons.

مقدمة:

الحمد لله الذي خلق الخلائق واصطفى منها الإنسان فخلقه في أحسن تقويم منظما العلاقة التي تربطه ببني جنسه، فكان من ذلك أصرة الأسرة التي تعد العلاقة الزوجية فيها من أغلظ العقود التي ينشئها الإنسان في حياته لما له من آثار اجتماعية، فبين كيفية المحافظة عليها أو الطرق التي يمكن من خلالها إنهاء تلك العلاقة إذا وقع خلاف ما بين الزوجين دون أن يتسبب ذلك في إلحاق الأذى بأي طرف بصرف النظر عن الدوافع أو الأسباب التي أدت إلى ذلك الفراق، ثم الصلاة والسلام على من بعثه الله رحمة للعالمين المصطفى الأمين الهادي بإذن ربه إلى الصراط المستقيم، ثم أما بعد.

لقد خلق الله الإنسان وجعله خليفته في الأرض وأودع فيه من الغرائز والطبائع ما يجعله قابلا للإلف غير مستغن عن الآخر، سواء ما تعلق بالجانب النفسي أو الجسدي، فاستلزم ذلك أن يحد له حدودا وشرائع تنظم حياته حتى يتحقق ذلك التآلف في إطار ما شرع، فكان من الضروري إيجاد وسيلة تيسر له سبل تحقيق تلك المتطلبات - النفسية والجسدية - التي فطر عليها، ومن هنا شرع له الزواج، وهو أهم علاقة ينشئها الإنسان في حياته ليحقق أهدافا لا غنى له عنها، سواء تحققت كلها أو بعضها وهي:

- 1- إرضاء الغريزة الفطرية وهو ما يعرف بقضاء الوطر.
 - 2- إنجاب الولد حفاظا للجنس البشري من الانقراض.
 - 3- تحقيق الأُنس النفسي والجسدي وإحياء العواطف الخيرة وبعث الفضائل السامية.
- إذا كان الرجل والمرأة هما النواة الأولى للأسرة وأسرة المجتمعات فإن هذا يلزم منه الاحتكاك بينهما المفضي للتدافع بين الأفراد بصفة عامة، وهو من مقاصد الخالق في إيجاد الخلق تمييزا للصالح من

الطالح وتمحيصا للحق من الباطل، ولهذا عينت الشريعة الإسلامية بتنظيم هذه العلاقة وفق نظام معين دفعا للظلم والجور ومنعا للزيغ والحيث؛ لأن الأسرة هي اللبنة الأولى في بناء المجتمع.

فالزوجان هما محورا العلاقة الأسرية، فتنظيم هذه العلاقة وحفظها من الانفصال وكل ما يؤدي إلى التشويش عليها يفضي إلى استقرار الأسرة ومن ثمَّ المجتمع.

لكن عدم فهم المعنى الحقيقي من إقامة هذه العلاقة ينشأ عنه بذور الخلاف والشقاق، مما ينعكس سلبا على العلاقة الزوجية خصوصا في هذا العصر لكثرة وسائل الفساد وانتشارها في المجتمعات، فهل يترك الزوجان لحالهما يتعسفان في استعمال الحق مما يزيد في اتساع هوة الخلاف وصعوبة الإلف بينهما، فتترتب عليه مفسد جمة لا تقتصر عليهما، فمن أجل هذا جعل لهما مخرجا يدفع عنهما الضرر؛ لأن الذي يربط بينهما أكثر مما يفرق بينهما، فمن أجل ذلك شرع لهما الفرقة، سواء أكانت طلاقا أم خلعا اتساقا مع مبادئ الشريعة السمحة العادلة التي تستند إلى قاعدة هامة وهي: "دفع الحرج وإزالة الضرر" وكذا الاعتدال الذي هو مرتبة وسط بين الإفراط والتفريط، وهو منبع الكمالات، وقد تأكد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: 143).

وهذا المقصد لم يغفل عنه المقنن الجزائري في تنظيم العلاقة بين الزوجين في التعديل الأخير لبعض مواد قانون الأسرة بالأمر رقم: 05-02 المؤرخ في 18 محرم عام 1426هـ الموافق لـ: 27 فبراير 2005م بالرغم من الثغرات القانونية التي اعترته بسبب الاستعجال في إصداره، ومع هذا يبقى حصنا للأسرة.

ومن هنا يمكن طرح السؤال الرئيسي لإشكالية هذا البحث على النحو الآتي:

- ما مدى مساهمة التعديلات الأخيرة التي أدخلها المقنن الجزائري على بعض مواد القانون في استقرار الأسرة والحد من ظاهرة الإعتساف في استعمال الحق.

للإجابة عن هذا التساؤل وغيره اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى:

مقدمة: تحدثت فيها عن العلاقة الزوجية وكيفية عناية الشريعة الإسلامية بها وإشكالية هذا البحث.

المطلب الأول: طلب الشريعة للمصالح ودرء المفسد.

المطلب الثاني: الأسباب الكامنة وراء ظاهرة انتشار الخلع وأثره على استقرار الحياة الأسرية وموقف القانون من ذلك.

المطلب الثالث: التطبيقات القانونية والاجتهادات القضائية.

يعد طلب المصالح ودرء المفسد في شتى مناحي الحياة من أجل مقاصد الشريعة؛ لأنه ينبني عليهما كثير من الأحكام، وهو ما نتطرق له بالبيان على وجه العموم في هذا الطلب.

المطلب الأول: طلب الشريعة للمصالح ودرء المفسد

مما لا شك ولا خلاف فيه بين علماء الأمة وفقهائها سلفا وخلفا أنهم متفقون على أن الشريعة عامة لها مقاصد في كل ما شرعته وتشرعه، سواء كانت معقولة المعنى أو لا فهمه المخاطبون أم لم يفهموه، والقصد من ذلك كله هو رعاية مصالح الخلق ودرء المفسد عنهم؛ لأن الشريعة إنما وضعت لما يصلح شأن العباد في الدنيا ويعود عليهم بالخير في حياتهم وانعكاس ذلك على أحوالهم.

فكل شريعة لا بد أن تكون محققة لمصالح الناس وإلا كانت عبثا، وهذا مستحيل في جانب شرع الله عز وجل، ففعله منزه عن العبث، قال الله تعالى مبينا ذلك في كتابه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا

لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: 115)، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ (38) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (39) (الدخان: 38-39).

وبما أن الحد الذي نعتبر به الوصف مصلحة أو مفسدة أمر دقيق وليس عسيرا؛ "لأن النفع الخالص والضرر الخالص وإن كانا موجودين إلا أنهما بالنسبة للمنع والضرر المشوبين يعتبران عزيزين"⁽¹⁾. ويتحصل مما أقرناه سلفا أن تشريع جلب المصالح ودرء المفسد ليس فيه تحصيل مفسدة أو تفويت مصلحة؛ لأن التشريع كله مصالح بصرف النظر عن الجانب الإيجابي أو السلبي إيجابا أو عدما، "ومنه تعلم أنه ليست المصلحة هي مطلق ملائم، ولا المفسدة هي مطلق المنافر والمشقة، فإن بين المصلحة والمفسدة وما ذكرناه عموما وخصوصا وجيها"⁽²⁾.

وبهذا يتبين أن المصالح والمفسد أمر نسبي لعدم الجزم ولما للعقل السليم من مدخل في ذلك أيضا بين الصالح والأصلح والفاقد والأفسد والراجح والمرجوح، وهذا يدل على أن "تشريع جلب المصالح ليس فيه تحصيل مفسدة، وأن تشريع درء المفسد ليس فيه إضاعة مصلحة، بل التشريع كله جلب مصالح؛ لأن طرف المفسدة المغمور في جلب المصلحة الغامرة أو طرف المصلحة المغمور في جلب المفسدة الغامرة لا يؤثر في نظام العالم شيئا، وإذا تعطل حصول الأثر بوجود مانع من تأثير المؤثر لم يبق عبرة بوجود المؤثر"⁽³⁾.

وبناء عليه فالشريعة حريصة كل الحرص في أصولها على ضرورة الالتزام بما يحقق المصلحة العامة في التعاقدات وغيرها من المعاملات، وتمنع ما يلحق الضرر بالآخرين إذا خولفت في جانب جوهري، فهنا تتدخل لتغييره إما بتصحيح أو تصويب إن أمكن تداركه أو بإبطال إن لم يمكن ذلك، لا إن كانت المخالفة شكلية أو ثانوية بحيث لا تؤثر على صحة العقد وإن التزمه أحدهما لمصلحة الآخر أو رضي به أو اقتضت المصلحة إثباته كتوثيق الزواج أو الطلاق أو الخلع، فهذه المخالفة لا تعد جوهريّة إلا أنها ضرورية لتوقف إثبات بعض الحقوق عليها ولو أقرها العرف اعتمادا على أن "العادة محكمة"⁽⁴⁾؛ "لأن الشريعة تحافظ أبدا على المصلحة المستخف بها، سواء كانت عامة أو خاصة، حفظا للحق العام أو للحق الخاص الذي غلب عليه هوى الغير، وهواه هوى نفسه، ومتى تعارضت المصلحتان رجحت المصلحة العظمى"⁽⁵⁾، إعمالا للقواعد الشرعية أن "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة"⁽⁶⁾ وأن "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"⁽⁷⁾.

فهذه القواعد الشرعية تدل على وجوب مراعاة الأصلح وأنه إن تعارضت مصلحتان قدمت المصلحة العامة على الخاصة، وهو من مقاصد الشريعة في التسيير على المكلفين.

المطلب الثاني: الأسباب الكامنة وراء ظاهرة انتشار الخلع وأثره على استقرار الحياة الأسرية وموقف القانون من ذلك

يمكن إجمال هذه الأسباب في النقاط الآتية:

أولا/ التعسف في استعمال حق الخلع: إذا كان الفقه الإسلامي والقانون قد منحا الحق للزوجين في إنهاء العلاقة الزوجية إذا اشتد الخصام مع تعذر إمكانية الصلح بينهما، سواء بالطلاق من جانب الزوج أو الخلع من جانب المرأة، فإن هذا الحق مشروط بعدم التجاوز في استعماله أو التعسف فيه أو إساءة استخدامه كما هو مبين في بعض التعريفات للتعسف والحق معا، فمما قيل في التعسف عند الفقهاء "مناقضة قصد الشارع في تصرف مأذون فيه شرعا بحسب الأصل"⁽⁸⁾، وقيل "استعمال الحق في غير ما شرع له"⁽⁹⁾، وقيل في تعريف الحق "ما ثبت بإقرار الشرع وأضفى عليه حمايته"⁽¹⁰⁾، وعند القانونيين

"هو ثبوت قيمة معينة لشخص بمقتضى القانون، فيكون لهذا الشخص أن يمارس سلطات معينة يكفلها له القانون بغية تحقيق مصلحة جديرة بالرعاية"⁽¹¹⁾، وقيل: "قدرة أو سلطة إرادية تثبت لشخص ويستمددها من القانون"⁽¹²⁾.

فاستعمال الحق والتمكين منه لا خلف فيه إذا كان وفق الضوابط الشرعية والقانونية؛ لأنه من مقاصد الشريعة، لكنه إذا سيئ استعماله يكون مناقضا لقصد الشرع من تشريعه، سواء كان مقصودا أو غير مقصود منتفعا أو غير منتفع به ألحق ضررا بغيره أو لم يلحق، وبالتالي يكون باطلا. ومن أجل منع التعسف في استعمال الحق لا بد أن يكون الفعل المأتي به مأذونا فيه ومباحا ابتداء و إلا عُذَّ تعسفا، فإن لم يتوفر فيه هذان الشرطان⁽¹³⁾ اعتبر اعتداء لا تعسفا؛ لأنه لم يستند إلى أمر مشروع ومقصود لذاته وإن جر لصاحبه أو لغيره نفعاً.

ثانيا/ الزواج المبكر قبل بلوغ السن القانونية أحيانا: إذا كان الفقه الإسلامي لم يحدد سننا معينة للزواج فإن هذا يكون مدعاة لإبرام العقود في أي مرحلة عمرية كانت، سواء قبل البلوغ أو بعده، لكن بحكم الواقع أصبحت عقود الزواج تبرم بعد البلوغ لا قبله ابتداء من سن 16 سنة تقريبا وما بعدها، وذلك لأسباب اجتماعية، علما أن هذه الفتاة لم تبلغ بعد النضج الفكري الذي يمكنها من تحمل أعباء الحياة ومن ثم تشكيل أسرة، مما يجعلها في وضعية صعبة، والتي من أثرها ظهور الخلافات الزوجية، فيدفعها ذلك للتفكير في التخلص من العلاقة بإثارة أسباب الطلاق أو الخلع.

وإذا كان هذا هو موقف الفقه الإسلامي من عدم تحديد سن معينة لإبرام عقد الزواج فإن القانون قد حدد ذلك ب: 19 سنة للذكر والأنثى على السواء، غير أنه أجاز إبرام عقود الزواج قبل هذه السن لضرورة أو مصلحة من قبل القاضي، وهو ما نصت عليه الفقرة الأولى من المادة "7" الصادرة بالأمر رقم 5-2 المؤرخ في 27 فبراير 2005 المعدلة من القانون 84-11.

المؤرخ في 9 رمضان 1404 هـ الموافق لـ: 9 يونيو 1984م "تكتمل أهلية الرجل والمرأة في الزواج بتمام 19 سنة وللقاضي أن يرخص بالزواج قبل ذلك لمصلحة أو ضرورة متى تأكدت قدرة الطرفين على الزواج".

فنص هذه الفقرة القانونية يدل على أمور:

الأمر الأول: المساواة بين أهلية الرجل والمرأة في سن الزواج وهو بلوغهما 19 سنة.

الأمر الثاني: إمكانية ترخيص القاضي بالزواج لأحد الطرفين أو هما معا قبل بلوغ السن القانونية "19" سنة لمصلحة أو ضرورة.

الأمر الثالث: تقييد الترخيص بقدرة الطرفين على تحمل الزواج وتوابعه دون تحديد السن الأدنى الذي لا يمكن تجاوزه، وهنا يلتقي مع الفقه الإسلامي في عدم تحديد السن الأدنى للزواج.

كان حريا به أن ينص على السن الأدنى الذي لا يجوز تخطيه في إبرام عقود الزواج مراعاة لمصلحة الرجل والمرأة معا؛ لأن تصرفه منوط بالمصلحة وفق القواعد الشرعية أن "تصرف الإمام منوط بالمصلحة"⁽¹⁴⁾، فالحياة في تطور مستمر والفكر الاجتماعي تغير كثيرا، فلا بد أن يكون المقنن عالما بأحوال من يشرع لهم مدركا لزمهم.

ثالثا/ عدم السعي لإيجاد حلول عاجلة للظاهرة: انطلاقا من القواعد الفقهية " تصرف الإمام على الرغبة منوط بالمصلحة" و "الضرر يزال" و "درء المفسد مقدم على جلب المصالح" و "يختار أهون الشرين" فإن مضمون هذه القواعد وغيرها يشير إلى أمر مهم أن الضرر يزال بشرط ألا يزال بضرر

أشد منه أو يساويه وإلا ما صدق أن الضرر يزال، وأنه يحتمل الضرر الأخف درءا للضرر الأشد مواعمة بين ارتكاب أخف الضررين أو دفع أعظمهما ضررا ومفسدة، وذلك باختيار أهون الشرين. وبناء عليه لا بد أن يسعى المقنن أو ما يعرف بالمشرع في إيجاد الحلول للمشاكل التي تعترى من يسوسهم، سواء بسن مواد قانونية جديدة أو بإلغاء أو بتعديل ما هو موجود بما يتلاءم مع ظروف من يشرع لهم، لا أن يتركهم سدى أو لسبيلهم، بالرغم من النداءات الكثيرة من قبل القانونيين ومنظمات المجتمع المدني والمهتمين ورجال الأعمال وغيرهم ضرورة إيجاد حل لمشكل الخلع الذي أصبح يورق مضاجع الأسرة الجزائرية على ضوء التقارير الإعلامية وما تطلعنا به الصحف اليومية وما تعج به المحاكم.

فالمقنن مأمور بفعل الأصلح دفعا للضرر عن الكل، قال عمر بن عبد العزيز "تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور"⁽¹⁵⁾، فإن تقاعس عن ذلك تحت أي ذريعة عُذَّ متعسفا في استخدام الحق "لأن هذا يتناقض مع قواعد الشريعة القاضية بدفع الضرر قبل وقوعه وبإزالته بعد الوقوع، بل يتناقض مع الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة وهو جلب المصالح ودرء المفسدات وأن "درء المفسدات مقدم على جلب المصالح" إذا كانت المفسدة مساوية أو راجحة"⁽¹⁶⁾، وهذا هو الحق الذي لا مناص منه؛ لأن الشريعة تراعي مصالح العباد درءا وجلبا.

وبهذا يمكن للمقنن إيجاد حلول عاجلة لظاهرة الخلع وذلك بالاستئناس أو الأخذ بنصوص هذه القواعد الشرعية في دفع الضرر قبل الوقوع ورفع بعده وفق ما نصت عليه المادة 222 من قانون الأسرة الصادر في 9 يونيو سنة 1984م والتي ورد فيها: "كل ما لم يرد النص عليه في هذا القانون يرجع فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية".

رابعاً/ الثغرات القانونية في تثبيت عقود الزواج العرفية والتساهل في الفتوى بأن عدم توثيق عقد الزواج لا يؤثر في صحته شرعا فيستغل ذلك في الزواج مرة أخرى:

أولا/التساهل في قبول عقود الزواج العرفية قبل التوثيق: يعد العرف من أهم روافد التشريع في الفقه الإسلامي ما لم يتعارض مع أحكام الشريعة لقوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: 199)، وقوله ﷺ: "فما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"⁽¹⁷⁾، فلفظ العرف عام يشمل كل ما تعارف عليه الناس من قول حسن وفعل جميل وخلق كامل، وكل ما فيه مصلحة دينية أو دنيوية⁽¹⁸⁾؛ "لأن العرف والعادة أصل من أصول الشريعة"⁽¹⁹⁾، وتوثيق العقود وعدم تكرارها يعد من هذه المصالح.

من الأعراف السائدة في المجتمع أنهم يبرمون عقد الزواج خارج الأطر القانونية قبل توثيقه لدى الجهات المختصة، وليس ذلك جهلا منهم، وإنما تعودوا عليه بالرغم من وجود تعليمية وزارية رقم 06 المؤرخ في: 2000/04/12م تمنع أئمة المساجد من إبرام عقد الزواج الشرعي- الموسوم بالفاتحة قبل تقديم شهادة العقد المدني للزواج- لدى المجتمع قبل التأكد من وجود الدفتر العائلي أو مستخرج منه لدى الزوجين المقبلين على إجراء الفاتحة دون الاكتفاء باللفظ؛ لأنه ربما يدلس عليهم، ولذا لا بد من التشديد في قبول هذه العقود؛ لأن الصياغة القانونية للمادة "6، 21، 22" من قانون الأسرة مدعاة للإقبال عليه؛ لأنهم يعرفون أن المحكمة لا ترفض هذا النوع من العقود العرفية متى استجمع الشروط الشرعية أما القانونية فقد لا تتوفر خصوصا فيما يتعلق بالفحص الطبي لعدم وجود التنازع بين الزوجين فيه فلا يعدو إلا أن يكون شكليا، وكذا شروط تعدد الزوجات عموما، كما تنص على ذلك المادة "7 مكرر، 8 و 8 مكرر و 8

مكرر"1؛ لأنه أصبح أمرا واقعا مفروضا لا بد من إيجاد مخرجا له، خصوصا وأن النيابة العامة أصبحت طرفا أساسيا في القضية، وللمزيد راجع نصوص هذه المواد في مواطنها.

ثانيا/ التساهل في الفتوى بأن عدم توثيق عقد الزواج لا يؤثر في صحته شرعا: ينبغي للمتصدر للفتوى أن يكون مدركا لشأنه عالما بزمانه كما قال صاحب مواهب الخلف: "ينبغي للقاضي أن يكون عارفا بعوائد أهل البلد الذي ولي به ليجري للناس على عوائدهم المنزلة منزلة الشرط المدخول عليه صريحا"⁽²⁰⁾؛ لأن لفتواه وقعا على المستفتي، فراه لا يعدو إلا أن يكون تفسيرا احتماليا للنصوص التي ينظر فيها، فهي ظنية الدلالة؛ لأن النص القطعي الدلالة لا مجال للاجتهاد في فهمه، فهو واضح الدلالة؛ بخلاف الظني فهو احتمالي، وأخذ الأحكام منه وتفسيره يختلف من فقيه لآخر بحسب ما لديه من الفقه والفهم، ومن ثم لا يمكنه حمل الناس على ما ترجح لديه؛ لأن ترجيح رأي غيره أولى كذلك مادام أنه استخدم نفس الأدوات العلمية الصحيحة الموصلة إلى استنباط الحكم الفقهي أو الفتوى؛ "لأن الرأي في الحالتين لا يتجاوز كونه أحد الدلالات الاحتمالية للنص ترجح لدى هذا المفتي، ويترجح رأي وآراء أخرى لدى مفتين آخرين في تفسير أو تنزيل نفس النص"⁽²¹⁾، فالفهوم إذا تختلف بناء على ما تم ذكره، قال الشيخ محمد رشيد رضا: "إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه، وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا، وعن سنة نبيه الذي يبين لنا ما أنزل إلينا"⁽²²⁾.

يضاف إلى هذا أن الفتوى التي يفتي بها قد تكون رأيا للغير قيلت في زمن يصلح لتك الفتوى فينقلها هو كما هي، ويريد أن يحمل الناس عليها مع أن الظروف أو الملابس التي قيلت أو استنبطت فيها تختلف تماما عن الواقع الذي يعيش فيه المفتي الناقل والمستفتي، ومع ذلك يقدمها على أنها حكم الشريعة الصحيح الذي يجب الالتزام به ولا يسع الخلف فيه⁽²³⁾، وغفل هذا المفتي أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف، وما مذهب الإمام الشافعي القديم والجديد عنا ببعيد، فقد كان يفتي في العراق بفتاوى، وعندما انتقل إلى مصر غير بعض فتاويه وكثيرا من آرائه الفقهية؛ لأنه راعى تغير الزمان والمكان والعرف الذي حل فيه؛ حتى يكون لأقواله وآرائه وفتاويه مجال للتطبيق، وقبول لدى الناس؛ لأنه أصبح يعتبر واحدا منهم، وهو الفقه، وهذا ما جعل الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، قال القاضي أبو بكر بن العربي: "إن العرف والعادة أصل من أصول الشريعة"⁽²⁴⁾.

لكن الإشكال يكمن في كون هذا المفتي وأشباؤه ومن قلده من أتباعه يعتبر أن تفسيره الاحتمالي للنصوص ظنية الدلالة هو الشريعة، ومن ثم يجب الالتزام بها، وإن لم يكن ذلك قسرا، ولكن وصفها بحكم الشريعة أو حكم الله يكسبها قوة التنفيذ والالتزام بها⁽²⁵⁾، وهذا هو عين التعسف أن تحمل الناس على رأيك وهناك من يخالفك الرأي، وإن لم يكن ذلك قصدا- أي أمرا مباشرا- لكن وصفه بذلك الوصف يولد في النفس الإثم بمخالفته.

وبالمقابل نجد هناك من يرى أن المؤسسات المدنية يجب عدم الالتفات إليها إلا للضرورة بحجة أنها تحكم بغير ما أنزل الله، وهذا من تلبيس إبليس عليهم، فكان حريا بهؤلاء أن يقدموا للمجتمع ما ينفعه ويلم شمله، لا أن يتركه يتخبط في فوضى عارمة، بحجة أن الزواج في الشريعة الإسلامية لا يحتاج إلى توثيق، وإنما يكفي فيه حضور شاهدين عدلين فقط، وهذه مقولة حق أريد بها باطل؛ لأن الشريعة جاءت رحمة للناس، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: 78)، وقال ﷺ فيما روت عنه عائشة وأنس - رضي الله عنهما-: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"⁽²⁶⁾، وهو ما حدا بالشيخ محمد الطاهر بن عاشور إلى القول: "ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحد رجلين: رجل معتكف فيما أشاده الأقدمون، وآخر

أخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين ضر كثير، وهناك حالة أخرى يجبر بها الجناح الكسير، وهي أن نعد إلى ما أشاده الأقدمون فنهبه ونزيده، وحاشا أن نقضه أو نبينه، علما بأن غمض فضلهم كفران للنعمة، وجدد مزايا سلفها ليس من حميد خصال الأمة، فالحمد لله الذي صدق الأمل، ويسر إلى هذا الخير ودل⁽²⁷⁾.

والتوثيق لا يتناقض مع مقاصد الشريعة، لما فيه من حفظ الحقوق والمصالح الذي يعد إحدى الكليات التي تكفل الشرع بحفظها والذود عنها، ومن ثم فلحاكم أن يسن من القوانين ما يؤدي إلى تهذيب المجتمع وإصلاحه اعتمادا على المصالح المرسله، وهذه الفتاوى غير المترنة وما يترتب عليها يؤدي إلى ظهور بؤر للفساد وأوكار للرديلة جراء حرمان الأولاد وأمهاتهم من حقوقهم المدنية، فيما ذا سيجبون- أي المفتون- ربهم إذا تمسك هؤلاء- أي ضحايا- بتلابيبهم؟

خامسا/ عدم تعظيم ميثاق عقد الزوجية وتخلي الأسرة عن واجباتها الاجتماعية في الإصلاح بين الزوجين والتشاور في تسيير شؤون الأسرة:

أولا/ عدم تعظيم ميثاق عقد الزوجية: من البداهة أن الشيء إذا عظم في نفس الشخص فإنه يبذل قصارى جهده ووسعه من أجل الحفاظ عليه، أما إذا هان عليه فإنه ما يلبث أن يفرط فيه، وعقد الزواج من الأمور العظيمة التي يجب المحافظة عليها؛ لأن الله عز وجل جعله من أغلظ العقود قال تعالى: ﴿وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (النساء: 21)، وقال: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (الحج: 32)، فوصف الله عز وجل له بالميثاق الغليظ دلالة واضحة على أنه من أعظم العقود التي يبرمها الإنسان في حياته، وهو بهذا الصنيع لم يعط لهذا الميثاق ما يستحقه من قدسية وتعظيم، ولم يوقر شعائر الله، بل اتخذها هزواً لمجرد سوء خلاف يمكن حله، لا يُعدُّ هذا تضييقاً عليه في ممارسة حقوقه لعدم تحقق المقصد منه، وهو رفع الضرر عنه مع إلحاقه أيضا الأذى بغيره فيعتبره باطلا؛ "لأنه يعدم الأصل الذي قامت عليه الشريعة ويضاد مقصد الشرع من منح الحقوق"⁽²⁸⁾.

وفيه أيضا قطع استمرار النوع، وهو من الكليات الخمس التي عنيت الشريعة بحفظها والذود عنها، قال عياض- رحمه الله - في بيان عظم أمر الفراق- الناتج ربما عن التسرع وعدم تعظيم عقد العلاقة الزوجية - سواء كان بالطلاق أو الخلع أو غيرها "وفيه تعظيم أمر الفراق والطلاق وكثير ضرره وقتنته، وعظيم الإثم في السعي فيه، لما فيه من قطع ما أمر الله به أن يوصل وشتات مع جعل الله فيه رحمة ومودة، وهدم بيت بني في الإسلام، وتعريضا بالمختاصمين أن وقعا في الحرج والآثام"⁽²⁹⁾.

ولهذا جعلته الشريعة من أبغض المباحات التي أقرتها للضرورة ورفع الحرج عن المختاصمين، فعن عبد الله بن عمر- رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ قال: "أبغض الحلال إلى الله تعالى الطلاق"⁽³⁰⁾. دل هذا الحديث أن الطلاق ما شرع إلا للحاجة إليه؛ لأنه يتنافى مع المقاصد الشرعية في إباحة الزواج والحث عليه.

ثانيا/ تخلي الأسرة عن واجباتها الاجتماعية في الصلح بين الزوجين: بما أن الأسرة هي اللبنة الأولى في تشكيل المجتمعات فإنها عرضة للتغيرات والتأثيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية فيؤثر ذلك في سلوكياتها وينعكس سلبا على الأدوار المنوطة بها، سواء ما تعلق بالعلاقة بين الزوجين أو بين الأبناء والأقارب.

لقد كانت الأسرة قديما تشمل جميع أفراد العائلة الكبيرة - العشيرة- تربطهم قرابة متحدة يسوسهم شخص واحد- كبيرة العائلة أو العشيرة- أو مجلس العائلة فما قرره مضي بصرف النظر عن آثار القرار

المتخذ، إلا أن التغيرات الاجتماعية التي تعرضت لها الأسرة أثرت على طبيعة العلاقات الداخلية في الأسرة من حيث العلاقة بين الزوجين والأبناء والآباء، فأدى ذلك إلى اضمحلال الدور الذي كانت تقوم به الأسرة سلفاً فأدى إلى تشرذم الأسرة وفساد العلاقات فيما بينهم.

وإذا أرادت الأسرة أن تحافظ على مكانتها كنسق اجتماعي لا بد أن "تتكيف بصورة أو بأخرى مع هذه التغيرات... فالأسرة لا بد لها أن تستجيب للتغيير وتكيف بناءها وأدوارها لتستطيع ملاحقة التغيرات حتى لا تتخلف و ينعكس أثر ذلك على تصدع الأسرة وتفككها"⁽³¹⁾. وسيأتي مزيد بيان ذلك أثناء الحديث عن ضعف العلاقة الأسرية والاجتماعية بسبب الإفراط في استعمال شبكات التواصل الاجتماعي وغيرها من الوسائل الإعلامية.

ثالثاً/ التشاور في تسيير شؤون الأسرة: لاستقامة العلاقة الأسرية - الزوجية- واستمرارها تحتاج إلى التعاون بين الزوجين بصرف النظر عن المصالح - الخاصة والمراتب - و تدافع الحقوق وذلك للعلاقة المتداخلة بينهما، فالتشاور أمر ضروري لقول الله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: 38)، سواء أكان ذلك في الشؤون العامة أم الخاصة- فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب- بل إن هذا السلوك يعد من مظاهر الرقي الإنساني في تسيير شؤون الأسرة و التعاون على البر والتقوى، والعكس من ذلك هو التعاون على الإثم و العدوان بمفهوم المخالفة، نظراً للمآلات التي آل إليها ذلك السلوك، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: 2)، فاستئثار أحدهما دون الآخر بتسيير شؤون الأسرة يؤدي إلى الشقاق المستمر الذي يترتب عليه تصدع العلاقة الزوجية المفضية أحياناً إلى ضياع الأولاد و قطع الرحم التي أمر الله أن توصل خصوصاً إذا كانا ذا قرابة.

وليس هنالك عدوان أشد من قطع ما أمر الله به أن يوصل، وفيه دفع للمناقضة بين قصد الشارع من التشريع و قصد المكلف في التطبيق، وهي علة بطلان تصرفه درءاً لتسببه في هذه المناقضة، قال الإمام الشاطبي: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصد الله في التشريع"⁽³²⁾؛ لأن الضرر الواقع بسبب هذا التصرف لا يشرع بأي وجه، فالأفعال محكومة بنتائجها سلباً وإيجاباً حالاً ومآلاً ظاهراً و باطناً، وهو ما أشار إليه أيضاً الإمام الشاطبي بقوله: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة"⁽³³⁾ تجنباً للمآل الممنوع؛ لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتناؤه بالمأمورات، فمعنى هذا أن الحقوق الفردية ليست حقا خالصاً يتصرف فيه المرء كما يشاء، بل يجب عليه أن يلاحظ حق غيره أثناء الممارسة ومقصود الشارع من تشريع التصرف ابتداءً، فحقه ينتهي عند بداية حقوق الآخرين أو تضررهم من تصرفه⁽³⁴⁾.

والتشاور في تسيير شؤون الأسرة له مجالات متعددة منها:

- التعاون على مصلحة الأسرة ورعاية الأولاد وحسن تربيتهم.

- التشاور في تسيير تباعد الولادات.

- التشاور في اتخاذ القرارات.

- التشاور في تدابير الميزانية - المصاريف-.

- التشاور في العلاقات الداخلية والخارجية للأسرة.

- التشاور في المشاركة في الأنشطة.

فمراعاة هذه العناصر وغيرها من أهم دعائم استمرار الحياة الزوجية.

نص قانون الأسرة الجزائري في المادة "36" الصادرة سنة 11\84 المعدلة بالأمر 2005\02\05 على بعض هذه العناصر.

المادة 36: يحب على الزوجين:

- 1- المحافظة على الروابط الزوجية وواجبات الحياة المشتركة.
- 2- المعاشرة بالمعروف، وتبادل الاحترام والمودة والرحمة.
- 3- التعاون على مصلحة الأسرة ورعاية الأولاد وحسن تربيتهم.
- 4- التشاور في تسيير شؤون الأسرة وتباعد الولادات.
- 5- حسن معاملة كل منهما لأبوي الآخر وأقاربه واحترامهم وزيارتهم.
- 6- الحفاظ على روابط القرابة والتعامل مع الوالدين والأقربين بالحسن والمعروف.
- 7- زيارة كل منهما لأبويه وأقارب واستضافتهم بالمعروف.

بالنظر في نص هذه المادة أرى أنها جمعت بين الحقوق والواجبات، سواء على المستوى الفردي أو التشاركي- التشاور- وحسنا فعل ذلك، علما أن هذه الحقوق والواجبات كانت موزعة على المواد " 36، 37، 38، 39" غير أنه في التعديل الأخير بموجب الأمر 2005/02/5 حصرها بين المادة "36،37" المعدلتان بنفس الأمر، فخص المادة "36" بالواجبات والمادة "37" بكيفية إدارة الأموال الخاصة والمشاركة وما يلزم فيها، وألغى المادتين "38،39" بنفس الأمر⁽³⁵⁾.

ملحوظة: أرى دمج النقطة "7" في النقطة "5" فتصبح "حسن معاملة كل منهما لأبوي الآخر وأقاربه واحترامهم وزيارتهم واستضافتهم بالمعروف"؛ لأنهما تشتملان على نفس العناصر.

سادسا/ عمل المرأة واستقلال ذمتها المالية وتقلدها المناصب: يعد هذا السبب من الشروط التي يقتضيها العقد ولا تناقض مقصوده ولا تلحق الأذى في الغالب بالغير، ولكن فيها مصلحة للمشتراط منعا للتعسف في استعمال الحق من قبل الزوج بحجة أن الوقت الذي تعمل أو تدير فيه أموالها يعتبر من حقه وبالتالي يأخذ جزءا من المال مقابل ذلك، وهذا رأي في المذهب المالكي، إلا أن الإمام مالك يرى عكس ذلك حيث قال: "ليس للزوج قضاء في مال امرأته لا قبل دخوله بها ولا بعده"⁽³⁶⁾، وهو ما عليه جمهور الفقهاء.

أما تقلدها للمناصب فإن هذا السبب تستغله أو تعتمد إليه الزوجة من أجل التخلص من زوجها حالة مضايقته لها لأي سبب، أو بحجة عدم الكفاءة بينهما، وأن المحيط الوظيفي والاجتماعي والثقافي لا يناسب ذلك، وهذا السبب محل خلاف بين الفقهاء، وهو ما يعرف بالكفاءة.

سابعا/ فتور أو ضعف العلاقة الزوجية أو غياب الحوار بين الزوجين بسبب الإفراط في تتبع المادة الإعلامية والدعائية لمواقع التواصل الاجتماعي على الإنترنت: تعتبر هذه الوسائل الإعلامية بصرف النظر على عن مسمياتها من المنتديات الافتراضية التي تمكن مستخدميها من تشاركية الأفكار والمنتديات وتكوين صداقات متجددة، بل تعد وسيلة للتنفيس والبوح بأمر لا يمكن التحدث فيها عبر الوسائل التقليدية، وهذا لا حرج فيه ابتداء إذا التزم صاحبة بالضوابط الشرعية والقانونية، بحيث تكون العلاقة فيه مع من يجوز للشخص التواصل معهم وبناء علاقات جديدة، لكن ما هو معاشنا فإننا نرى بأنه لا توجد هناك أي ضوابط ومع مرور الوقت يتحول التواصل في العالم الافتراضي إلى إدمان نتيجة المكوث خلف شاشة الحاسوب أو الهاتف الجوال، مما يؤدي إلى تهديد كثير من الأسر بالتمزق، سواء

على المستوى الشخصي أو العام، وحسب الإحصائيات التي تنشرها بعض المواقع فإن نسبة الذين ولجو هذه المواقع قد بلغ أرقاماً مخيفة.

ومن آثار هذه الوسائل أنها تؤثر سلباً على العلاقات الأسرية بصفة عامة والزوجية بصفة خاصة نظير ما يشاهده ويسمعه وترسخه في عقله الباطني فيود أن يكون شريكه بنفس الصورة التي درج على رؤيتها في الشريك الافتراضي الذي قد يصبح حقيقياً في يوم ما إذا تطورت العلاقة بينهما، مما يتسبب في الجفاء العاطفي وغياب الحوار وضعف العلاقة الزوجية وكثرة المشاكل وما يترتب عليه من تقصير في القيام بالواجبات الزوجية وربما الخيانة، سواء من الزوج أو الزوجة أو منهما معاً، أو فقدان الثقة في بعضهما، مما يدفع أحدهما إلى الطلاق أو الخلع.

ومن الآثار السلبية أيضاً للإدمان على استخدام هذه الوسائل ما كشفت عنه دراسة اجتماعية أن سوء استخدام مواقع التواصل الاجتماعي المختلفة يزيد نسبة الخلافات الزوجية⁽³⁷⁾.

وإذا لم تتسبب هذه المواقع في الطلاق فإن آثارها زيادة توتر العلاقات العاطفية بين الزوجين جراء الاستخدام المفرط لمواقع التواصل الاجتماعي⁽³⁸⁾.

ثامناً/ اللبس والسحر: تعتبر العلاقة الزوجية من أهم الروابط الاجتماعية التي عنيت الشريعة الإسلامية بالذود عنها وتشريع كل ما يؤدي إلى تقوية أو أضرارها وقطع ما يؤثر على ديمومتها، ومع هذا كله تحدث بعض الأمور تكدر صفوفها، سواء أكان ذلك من أحدهما أو غيرهما، فتشتعل نار العداوة بينهما وتساء علاقتهما، مما يؤدي إلى إنهاء هذه العلاقة بناء على طلب أحدهما ممن وقع عليه الضرر.

ومن هذه الأسباب السحر و الشعوذة بصرف النظر عن طبيعة المعمول والقصد منه، لكنه في النهاية يؤثر على العلاقة بينهما، قال الله تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (البقرة: 102)، فالسحر حقيقة موجودة وأثره على الشخص محقق إن شاء الله، وقد وقع ذلك مع النبي ﷺ وحياتنا حافلة بهذه الأحداث، ويلحق بهذا المس أو ما يعرف باللبس، وهو دخول الجن في جسم الإنسي، ومرد هذا كله إلى البعد عن دين الله عز وجل وعدم تحصين النفس بقراءة القرآن و الأذكار النبوية.

تاسعاً/ عدم الإيفاء أو مخالفة الشروط المنعقد عليها عقدة النكاح وإهمال شؤون الأسرة:

أولاً/ الشروط: بما أن العلاقة الزوجية تحكمها الضوابط الشرعية بصرف النظر عن روافدها- عادات وتقاليد- مادامت لا تخالف مقاصد الشريعة فإن هذا مطية لمزيد من التوسع في بعض الشروط أثناء إبرام عقدة النكاح أو قبلها أو بعدها، وهذا أمر جائز شرعاً وقانوناً على وجه العموم مدام يحقق مصلحة للمشرط ولا يؤدي إلى الضيق والعنت المفضي إلى المشقة أو إلحاق الضرر بمصلحة غيره، تماشياً مع المبدأ العام "العقد شرعية المتعاقدين"، وقد نوه إلى ذلك حجة الإسلام الإمام الغزالي بقوله "وإنما العدل لا يضر بأخيه المسلم، والضابط الكلي فيه أن لا يجب لأخيه إلا ما يحبه لنفسه، فكل ما لو عمل به شق عليه وثقل على قلبه فينبغي أن لا يعامل غيره به، بل ينبغي أن يستوي عنده درهمه ودرهم غيره"⁽³⁹⁾.

بالنظر في الشروط التي قد يشترطها الزوجان أو أحدهما نجدها متعددة، ومع هذا يمكن تقسيمها إلى:

1- شروط لا يقتضيه العقد ولا تنافيه ولكن فيها مخالفة لمقتضاه لمصلحة المشرط لها غير أنه جاء النص من الشارع بجوازها ابتداءً مثل: عمل المرأة، إتمام دراستها، أن لا يسافر بها زوجها إلى بلد أجنبي إلا بإذنها، أو ينقلها من مسكنها القريب من أهلها إلى مكان بعيد، عدم إسكانها بجانب ضررتها أو أهل زوجها، تملكها حق الطلاق، لم يسبق لها الزواج قبل ذلك، تأجيل جزء من الصداق أو كله إلى أقرب

- الأجلين- الطلاق أو الوفاة - حرية تصرف الزوج في أموال زوجته- مرتب، ما تملكه من أموال وعقارات عينية وغيرها- كون وظيفة أحدهما أو كليهما قارة... إلخ.
- 2- شروط لا يقتضيها العقد ولكن فيها تضيق على الغير منها:
- أن تشترط المرأة ما يمس حقوق غيرها كاشتراط أن يطلق زوجته الأخرى.
- اشتراط أحد الزوجين على الآخر وصفا معيناً ككون المرأة أو الرجل بكراً أو وصفا خاصاً كالطول والقصر واللون... إلخ.
- 3- شروط يقتضيها العقد أو مؤداة لمقتضاه منها :
- طاعة الزوجة لزوجها فيما يرضي الله.
- نفقة الزوجة على زوجها.
- وجود كفيل يدفع الصداق أو النفقة أو توفير المسكن إذا لم يكن هو الباذل لهذه الحقوق.
- 4- شروط مخالفة لمقتضى العقد وغير مؤكدة له منها:
- إسقاط المهر.
- عدم الإنجاب.
- عدم التوارث بينهما.
- عدم الوطء.
- تطليق الزوجة الأولى قبل الزواج بها.
- كون الزواج مؤقتاً.
- أن تكون النفقة عليها.
- أن تسافر الزوجة متى شاءت دون محرم، سواء بسبب عمل أو غيره.
- ما تم ذكره من الشروط وما لم يذكر بصرف النظر عن الوصف إما أن تكون متقدمة على العقد أو مقارنة له أو بعده، فالمتقدم منها على العقد كالمقترن به في ظاهر مذهب فقهاء الحديث كالإمام أحمد وغيره، وهو مذهب أهل المدينة، وقد كره الإمام مالك الإقدام عليه ابتداءً، وهو قول في مذهب الإمام الشافعي، أما مذهب الرأي كأبي حنيفة أن المتقدم منها لا يؤثر في شيء، بل يكون كالوعد المطلق يستحب الوفاء به عندهم ، وهو قول في مذهب الإمام أحمد⁽⁴⁰⁾.

الراجع:

الراجع عندي هو القول الأول لما فيه من التبرير للمتبرع له بالشرط قبل العقد، فيدفعه ذلك للإقدام عليه لما يراه من امتيازات قد لا يتحصل عليها إلا بذلك الوعد، وفيه أيضاً صيانة وتنزيه لأقوال العقلاء عن العبث وفقاً للقاعدة الفقهية "الإعمال بالكلام أولى من إهماله"⁽⁴¹⁾، ولا يعترض علينا بالقاعدة الفقهية "ما ثبت بالشرع مقدم مع ما ثبت بالشرط"⁽⁴²⁾، فإن هذا يُدفعُ بعدة قواعد منها "الغنم بالغرم أو الخراج بالضمان"⁽⁴³⁾، "الضرر الأشد يزال بالأخف"⁽⁴⁴⁾، "الضرر لا يزال بالضرر"⁽⁴⁵⁾، "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"⁽⁴⁶⁾، العقد شريعة المتعاقدين... إلخ، فإن مدلول هذه القواعد وغيرها واضح الدلالة في وجوب الالتزام بما ألزم الشخص به نفسه تحقيقاً للمصلحة ودرءاً للمفسدة في ضوء المقاصد الشرعية المفضية إلى تحقيق الاستقرار الأسري.

أما ما وقع منها بعد العقد فلا يضر عدم الإيفاء به؛ لأنه يعتبر نافذة، والمرء مخير فيه بين الإيفاء وعدمه كصوم التطوع، بصرف النظر عن وصف الشرط، وفيه أيضا مقابلة بين الشروط الواقعة قبل العقد وأثناءه من جهة وبعده من جهة أخرى.

أما الشروط المخالفة لمقتضى العقد وغير مؤكدة له فإنه لا يلتفت إليها إجمالا؛ لأنها تتناقض مع مقاصد مشروعية النكاح و مقررات الشريعة عموما.

ثانيا/ الإهمال لشؤون الأسرة: بما أن الأسرة هي النواة الأولى لتكوين المجتمع وأن من أصول وأسس الشريعة الإسلامية عامة رعاية المصالح ودرء المفسد وأن الوسائل المقررة للوصول للحقوق لا بد أن تتوافق مع الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة، ومن ثمَّ وحب أن يكون قصد المكلف موافقا لقصد الشارع، بل كل تصرف يناقض هذا المقصد يعتبر باطلا؛ لأنه يعود عليه بالبطلان فيلزم منه الدور. فرعاية الأسرة لا يخرج عن هذا الإطار الذي تمتزج فيه الحقوق والواجبات بصرف النظر عن مسمياتها، فعن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما- قال: قال الرسول ﷺ: "كفى بالمرء إثما أن يحبس عمن يملك قوته"، وفي رواية "أن يضيع من يعول"⁽⁴⁷⁾، وفي رواية أخرى "أن يضيع من يقوت"⁽⁴⁸⁾.

وجه الاستدلال من الحديث:

أفاد في عمومه إثم من يضيع أو يهمل من تلزمه نفقته أو كان مسئولا عنه بكفالة ونحوها دون التمسك بالألفاظ الحديث؛ لأن العبرة بمقصود دلالات الألفاظ؛ لأنها قوالب للمعاني وفق القواعد الفقهية "هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها"⁽⁴⁹⁾، وكذا "يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد"⁽⁵⁰⁾، فالعبرة عموما سواء في العقود أو غيرها بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، وقد أكد هذه الحقيقة الإمام ابن القيم الجوزية بقوله: "فاعتبار القصد في العقود أولى من اعتبار الألفاظ، فإن الألفاظ مقصودة لغيرها، ومقاصد العقود هي التي تتراد لأجلها، فإذا ألغيت واعتبرت الألفاظ التي تتراد لنفسها كان هذا إلغاء لما يجب اعتباره واعتبار لما قد يسوغ إلغاؤه، وكيف يُقدّم اعتبار اللفظ الذي قد ظهر كل الظهور أن المراد خلافة؟ بل قد يقطع بذلك على المعنى الذي قد ظهر، بل قد يتيقن أنه المراد... فعلم أن الاعتبار في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر ألفاظها وأفعالها"⁽⁵¹⁾.

فالعبرة إذا بما ترمي إليه دلالات هذه الألفاظ دون الاكتفاء برسومها تجنباً لتضييق ما وجب توسيعه دفعا للمال الممنوع.

ومن الأمور التي تزيد في ترابط أسرة الأسرة الاعتناء بالمظهر - بالزينة - عموما من قبل الزوجين معا، فالزينة من الأمور التي يجب الاعتناء بها؛ لأن فيه اجتذابا وسكينة وإعفا للنفوس ورضا للبصر، فعن جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما- قال: "كنت مع النبي ﷺ في غزوة قال: فلما قدمنا ذهبنا لندخل، فقال: "أمهلوا حتى تدخلوا ليلا، لكي تمتشط الشعثة وتستحد المغيبة"⁽⁵²⁾؛ لأنه ربما رآها على تلك الهيئة المتبذلة فيشمنز منها، فتتفر نفسه فينصرف إلى غيرها، ولا يقتصر التنزين على المرأة وحدها، بل يمتد ذلك إلى الرجل لما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما- أنه قال: "إني لأحب أن أتزين للمرأة كما أحب أن تتزين لي؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلِيهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ وما أحب أن أستطف جميع حق لي عليها؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَلِلرَّجَالِ عَلِيهِنَّ دَرَجَةٌ﴾"⁽⁵³⁾، وهذا يتوافق مع الحقوق والواجبات والمقاصد الشرعية من الزواج.

وإذا كان التزين مطلوباً ومرغوباً فيه فإنه يجب أن تحده ضوابط شرعية كل بحسب ما يناسبه؛ لأنه مدعاة للإلف والمحبة، وهو جزء من سنن الفطرة، وبالأخص الرجال فهناك من لا يبالي بنظافة جسمه وملابسه خاصة أصحاب المهن ومن يتعاطون التبغ وغيره بحجة أن رجل لا يعاب عليه شيء.

إذا كان من مقاصد الشريعة هو الحفاظ على تماسك الأسرة، فإن هذا المقصد قد لا يتحقق بسبب عدم الإيفاء بالشروط أو الإهمال، فيكون ذلك مدعاة للخصام المفضي للشقاق الذي قد يترتب عليه إنهاء العلاقة الزوجية بالطلاق من قبل الزوج أو القاضي أو الخلع من قبل الزوجة.

المطلب الثالث: التطبيقات القانونية والاجتهادات القضائية وفيه فرعان

الفرع الأول: البعد القانوني حالة عدم الإيفاء بالشروط أو الإخلال بالعلاقة الزوجية

نص قانون الأسرة الجزائري على الأسباب التي يجوز للزوجة أن تطلب فيها التطلق وإمكانية الخلع في المادة "8 و8مكرر و8مكرر و1 و53 و54" من القانون 11/84 المؤرخ في 9 يونيو سنة 1984 المعدل في بعض مواده بالأمر رقم 02/05 المؤرخ فيه 27 فبراير 2005م.

المادة 8: الفقرة الثانية: يجب على الزوج إخبار الزوجة السابقة والمرأة التي يقبل على الزواج بها وأن يقدم طلب الترخيص بالزواج إلى رئيس المحكمة لمكان مسكن الزوجية.

المادة 8 مكرر: في حالة التدليس يجوز لكل زوجة رفع دعوى قضائية ضد الزوج للمطالبة بالتطلق.

المادة 8 مكرر(1): يفسخ الزواج الجديد قبل الدخول إذا لم يستصدر الزوج ترخيصاً من القاضي وفق الشروط المنصوص عليها في المادة 8 أعلاه.

المادة 53: يجوز للزوجة أن تطلب التطلق للأسباب التالية:

- 1- عدم الإنفاق بعد صدور الحكم بوجوبه ما لم تكن عالمة بإعساره وقت الزواج، مع مراعاة المواد "78 و 79 و 80" من هذا القانون.
- 2- العيوب التي تحول دون تحقيق الهدف من الزواج.
- 3- الهجر في المضجع فوق 4 أشهر.
- 4- الحكم على الزوج عن جريمة فيها مساس بشرف الأسرة وتستحيل معها مواصلة العشرة والحياة الزوجية.
- 5- الغيبة بعد مرور سنة بدون عذر ولا نفقة.
- 6- مخالفة الأحكام الواردة في المادة "8" أعلاه.
- 7- ارتكاب فاحشة مبينة.
- 8- الشقاق المستمر بين الزوجين.
- 9- مخالفة الشروط المتفق عليها في عقد الزواج.
- 10- كل ضرر معتبر شرعاً.

المادة 54: الفقرة الأولى منها: يجوز للزوجة دون موافقة الزوج أن تخالع نفسها بمقابل مالي.

بالنظر في نصوص هذه المواد القانونية نستخلص أن الذي يجمعها- بصرف النظر عن جزئياتها وما ترمي إليه- شيء واحد فقط هو تقرير- تشريع - ما يحافظ على دوام العلاقة واستقرار الأسرة تجنباً لطغيان أحد الزوجين على الآخر أو التعسف في استعمال الحق المفضي إلى تصدع العلاقة الزوجية بناء على القاعدة الفقهية "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"⁽⁵⁴⁾.

دراسة هذه المواد القانونية وما ترمي إليه يحتاج إلى صفحات ومقام البحث هنا لا يتسع لذلك⁽⁵⁵⁾.

الفرع الثاني: التطبيقات القضائية

- أذكر بعض الأحكام القضائية المتعلقة بعدم الإيفاء بالشروط المتفق عليها وغيرها:
- 1- أجازت المحكمة العليا للزوجة طلب التطليق حالة عدم الرضا بزواجه الثاني "غ.أ.ش. ملف رقم: 334060، قرار بتاريخ: 19\01\2005، م.ق لسنة 2005م، العدد، 1، ص325"
 - 2- إن اشترطت الزوجة الأولى توفير سكن منفرد لها عن الزوجة الثانية للرجوع لا يشكل نشوزا "غ.أ.ش، ملف رقم: 364855، قرار بتاريخ: 12\07\2006م، م.ق لسنة 2006م العدد 2، ص409، ملف رقم: 315314، قرار بتاريخ: 22\09\2004م، ن.ق، العدد65، ص311، ملف رقم: 189226، قرار بتاريخ: 21\04\1998م، ا.ق، ص144."
 - 3- إن امتناع الزوجة عن السكن مع أقارب الزوج لا يعد نشوزا، وأن القضاء بإيقاع الطلاق على الطاعنة يُعدُّ تعسفا في حقها وتستحق التعويض جبرا للضرر. "غ.أ.ش، ملف رقم: 251682، قرار بتاريخ: 21\11\2000م، م.ق لسنة 2001م، العدد1، ص 290، ملف رقم: 224655، قرار بتاريخ: 15\06\1999م، ا.ق، ص129."
 - 4- يُعدُّ مخالفا للقانون حرمان الزوجة من التعويض عن الطلاق التعسفي مادام عقد الزواج لا يتضمن شرط البكارة. "غ.أ.ش، ملف رقم: 480264، قرار بتاريخ: 11\02\2004م، م.ق لسنة 2009م، العدد1، ص283، غ.أ.ش، ملف رقم: 243417، قرار بتاريخ: 23\05\2005م، ا.ق غرفة الأحوال الشخصية، عدد خاص، ص109، غ.أ.ش، ملف رقم: 33715، قرار بتاريخ: 06\06\1984م، م.ق لسنة 1989م، العدد 4، ص99."
 - 5- لا يتحمل الزوج المصاب بمرض العقم مسؤولية تعويض الزوجة الطالبة للتطليق... "غ.أ.ش، ملف رقم: 59619، قرار بتاريخ: 13\10\2011م، م.ق لسنة 2011م، العدد: 20، 270."
 - 6- يحق للزوجة اشتراط تحديد مكان الإقامة الزوجية عند أو بعد إبرام عقد الزواج وتقديم البيينة على ذلك. "غ.أ.ش"، ملف رقم: 358665، قرار بتاريخ: 12/04/2006م، م.ق لسنة 2005، العدد 1، ص491."
 - 7- إن الخلع ليس بعقد رضائي، وموافقة الزوج غير ضرورية فيه، وللزوجة وحدها الحق في مخالعة نفسها من زوجها مقابل مبلغ مالي، وفي حكم آخر الخلع رخصه للزوجة تستعملها لفدية نفسها من الزوج... "غ.أ.ش، ملف رقم: 336380، قرار بتاريخ: 13/07/2005م، ن.ق العدد 61، ج1/ص328، غ.أ.ش ملف رقم: 216239، قرار بتاريخ: 16/03/1993م، ا.ق، ص138، غ.أ.ش، ملف رقم: 275497، قرار بتاريخ: 17/10/2001م، م.ق لسنة 2004م، العدد1، ص 353."
- بعد هذا العرض لبعض الأحكام القضائية تبين لي ما يلي:
- 1- التوافق بين الأحكام القضائية والنصوص القانونية المنظمة للعلاقة الأسرية مما يجنب الاجتهاد القضائي الطعن والنقد تحت ذريعة مخالفة النصوص القانونية.
 - 2- التوافق بين الأحكام القضائية والنصوص القانونية فيما يتعلق بالخلع.
 - 3- مخالفة بعض الأحكام القضائية لما تعرف عليه الناس، فمن ذلك شرط البكارة بحجة عدم التنصيص عليه في العقد، وهذا يتنافى مع المقاصد والقواعد الشرعية وما تعارف عليه الناس من الأخلاق الفاضلة عموما، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "فما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رأوه سيئا فهو عند الله سيئ" (56).

ومن أهم القواعد الدالة على استحسان واعتبار العرف ما نصت عليه القاعدة الفقهية "العادة محكمة"⁽⁵⁷⁾، و"المعروف عرفا كالمشروط شرطا"⁽⁵⁸⁾، ولهذا قال الفقهاء: "كل ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابطا له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف"⁽⁵⁹⁾.

وهذا مما تعارف عليه الناس في أعرافهم وعاداتهم وتقاليدهم منذ أمد بعيد، وهو يتوافق مع مقاصد الشريعة التي جعلته أحد الكليات الخمس التي عينت بحفظها، وما الضير في أن تحافظ المرأة على عفتها وشرفها، وإذا حصل لها طارئ أذهب عذريتها كوثبة أو سقوط أو غيرهما توثق ذلك لدى طبيب شرعي تجنباً لأي شبهة صيانة لها ولأسرتها، ولهذا قالت المرأة العربية قديماً: "تموت الحرة ولا تأكل من لحمها".

الخاتمة:

وتشتمل على:

أولاً/ أهم النتائج: التي توصلت إليها أجمالها في النقاط التالية:

- 1- مرونة الشريعة الإسلامية تجعلها صالحة لكل زمان ومكان، وبالتالي لسنا في حاجة إلى استيراد تشريعات من الشرق أو الغرب فبالإمكان تحيين القوانين ومعالجة المستجدات الخاصة بالأسرة طبقاً لأحكام الفقه الإسلامي ومقاصد الشريعة.
- 2- ازدياد نسبة الفرقة بين الأزواج نظراً للتعديلات التي أدخلت على قانون الأسرة المستمدة من نصوص الاتفاقية المصادق عليها، وكذا مخرجات المؤتمرات الخاصة بالسكان وغيرها.
- 3- التوافق بين نصوص المواد القانونية والاجتهادات القضائية.

ثانياً/التوصيات: من أهم التوصيات التي أراها جديرة بالتنويه أجمالها في النقاط التالية:

- 1- ضرورة تعديل قانون الأسرة نظراً للآثار السلبية على الأسرة بعد التعديل الأخير بموجب القرار 15/ 2 المؤرخ في 27 فبراير 2005.
- 2- ضرورة دراسة المستجدات التي طرأت على الأسرة وربطها بالواقع في ضوء الفقه الإسلامي ومرامي مقاصد الشريعة.
- 3- ضرورة تجديد الخطاب الدعوي التوعوي للمقبلين على الزواج لتحمل مسؤوليات الحياة الأسرية ومعرفة الحقوق والواجبات في ضوء الفقه الإسلامي ومقاصد الشريعة وما تعارف عليه المجتمع وفق المقررات الشرعية.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- 1- أحكام القرآن لابن العربي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، طبعة غير مؤرخة.
- 2- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، ط/ دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 3- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان لابن نجيم الحنفي، ط1 (1413هـ/1993م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 4- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية للسيوطي، تحقيق: محمد تامر، حافظ عاشور، ط1 (1418هـ/1998م)، دار السلام، القاهرة، مصر.
- 5- الأشباه والنظائر للسبكي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، ط1 (1411هـ/1991م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 6- إعلام الموقعين لابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط2 (1414هـ/1993م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- 7- إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض اليعصبي، تحقيق: يحي إسماعيل، ط2 (1425هـ/ 2004م)، دار الوفاء، المنصورة، مصر.
- 8- التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، ط 1984 م الدار التونسية.
- 9- التطبيق للشقاق وإشكالاته القضائية عادل حاميدي، ط 2015/2م، م/المعارف الجديدة، الرباط، المغرب.
- 10- التعسف في استعمال الحق في مسائل الأحوال الشخصية"- دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري" علاوة بوشوشة سنة 2021/2020م بكلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة1 غير مطبوعة.
- 11- تفسير المنار محمد رشيد رضا، ط/الهيئة المصرية للكتاب 1990، القاهرة، مصر.
- 12- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي صفحة 313، تحقيق عبد الرحمن بن مغل اللويح، ط1 (1422هـ/2001م)، مكتبة العبيكان، السعودية.
- 13- حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية لمولاي ملياني بغدادي، ط/ 1997م، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر.
- 14- سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط5 (1395هـ/1975م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 15- سنن أبي داود، تحقيق: عزت عبيد الدعاس، عادل السيد، ط1 (1403هـ/ 1997م)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.
- 16- السنن الكبرى للبيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1 (1414هـ/1994م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 17- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، للأمر علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط3 (1418هـ/1997م)، دار الحديث، القاهرة، مصر.
- 18- صحيح البخاري مع فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب... ط3/1403هـ، دار المطبعة السلفية، القاهرة، مصر.
- 19- صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق: عصام الصباطي، حازم محمد، عماد عامر، ط 1 (1415هـ/ 1994م)، دار الحديث، القاهرة، مصر.
- 20- العلاقات والمشكلات الأسرية، نادية حسن أبو سكينه، منال عبد الرحمان خضر، ط1 (2432 هـ/ 2011م)، دار الفكر، عمان، الأردن.
- 21- قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام، تحقيق: نزيه حماد، عثمان جمعة ضميرية، ط1 (1421هـ/2000م)، دار القلم، دمشق، سوريا،
- 22- الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، ط2 (1416هـ/1996م)، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 23- القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية، تحقيق عبد السلام محمد علي شاهين، ط1 (1414هـ/ 1994م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 24- مواهب الخلف على التاودي للامية الزقاق، أبو الشتاء الصنهاجي، ط/1955م، م/الأمنية، الرباط، المغرب.
- 25- مجلة التبيان تصدر عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، العدد 8، ط (1440هـ/2019م) الجزائر.
- 26- مدخل إلى العلوم القانونية ونظرية الحق، حمزة خشاب ط/2014، دار بلقيس، الجزائر.
- 27- المدونة الكبرى برواية سحنون من مقدمات ابن رشد، دار صادر، بيروت، لبنان.
- 28- المستدرک للحاکم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1 (1411هـ/1990م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 29- مسند أبي داود الطيالسي، ما أسنده عبد الله بن مسعود ﷺ طبعة مزينة بفهارس للأحاديث النبوية الشريفة، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 30- مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، ط1 (1425هـ/2004م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 31- مسند الإمام أحمد، تحقيق: أحمد محمود شاكر، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، مصر.
- 32- المعجم الكبير للطبراني، تحقيق: حمدي عبد الحميد السلفي، ط2 (1406هـ/1985م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 33- مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد طاهر بن عاشور، ط5 (1433هـ/2012م)، دار السلام، القاهرة، مصر.
- 34- مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد طاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، ط1 (1420هـ/1999م)، دار النفائس، عمان، الأردن

35- من مدونة الأحوال الشخصية إلى مدونة الأسرة د/ أحمد الخليلي، "الزواج"، ط/2012م، دار نشر المعرفة، الرباط، المغرب.

36- نظرية التعسف في استعمال الحق فتحي الدريني، ط 3 (1429هـ/2008م)، م/ الرسالة، بيروت، لبنان.

الهوامش:

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد طاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، ط1 (1420هـ/1999م)، دار النفائس، عمان، الأردن، ص 205، وللمزيد راجع: قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام، تحقيق: نزيه حماد، عثمان جمعة ضميرية، ط1 (1421هـ/2000م)، دار القلم، دمشق، سوريا، ج1، ص 7، 8، 9، 39، 40، 41، 97، الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، ط2 (1416هـ/1996م)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج2، ص340.

(2) مقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص210.

(3) المصدر السابق، ط 5 (1433هـ/2012م)، دار السلام، القاهرة، مصر، ص79.

(4) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية للسيوطي، تحقيق: محمد تامر، حافظ عاشور، ط1 (1418هـ/1998م)، دار السلام، القاهرة، مصر، ج1، ص 293.

(5) مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ط/ دار النفائس، ص 215.

(6) الأشباه والنظائر للسيوطي، مصدر سابق، ج1، ص 218.

(7) المصدر السابق، ج1، ص278.

(8) نظرية التعسف في استعمال الحق فتحي الدريني، ط3 (1429هـ/2008م)، م/ الرسالة، بيروت، لبنان، ص 60، 91.

(9) المصدر السابق، ص60.

(10) حقوق المرأة في الشريعة الإسلامية لمولاي ملياني بغدادي، ط/1997م، قصر الكتاب، البلديّة، الجزائر، ص76.

(11) مدخل إلى العلوم القانونية ونظرية الحق، حمزة خشاب، ط/2014، دار بلقيس، الجزائر، ص 159-164.

(12) المصدر السابق، الموضوع نفسه.

(13) الشرطان هما:

• أن يكون التصرف مأذونا فيه شرعا.

• أن يكون التصرف مباحا ابتداء لا اضطرارا كأكل الميتة.

(14) الأشباه والنظائر للسيوطي، ج1، ص278.

(15) حاشية المهدي الوزاني، ج2، ص350، نقلا عن كتاب التطبيق للشقاق إشكالاته القضائية عادل حاميدي، ط 2/2015م، م/المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، ص، 48، 49.

(16) نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي فتحي الدريني، ص43.

(17) مسند الإمام أحمد، تحقيق: أحمد محمود شاكر، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، مصر، رقم: 3600، ج5، ص211، مسند أبي داود الطيالسي، ما أسنده عبد الله بن مسعود ﷺ، طبعة مزينة بفهارس للأحاديث النبوية الشريفة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص33، المستدرک للحاكم النيسابوري، كتاب معرفة الصحابة، ذكر مناقب عبد الله بن مسعود، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1 (1411هـ/1990م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج3، ص 353 وما بعدها.

(18) راجع تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويح، ط1 (1422هـ/2001م)، مكتبة العبيكان، السعودية، ص 313.

(19) أحكام القرآن لابن العربي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، طبعة غير مؤرخة، ج4/ ص 184.

(20) مواهب الخلاف على التاودي للامية الزقاق، أبو الشتاء الصنهاجي، ط 1955، م/الأمنية، الرباط، المغرب، ج2/ ص 243، نقلا عن كتاب: التطبيق للشقاق وإشكالاته القضائية، د/عادل حاميدي، ص48.

(21) من مدونة الأحوال الشخصية إلى مدونة الأسرة، د/ أحمد الخليلي، "الزواج"، ط/2012م، دار نشر المعرفة، الرباط، المغرب، ج1/ ص254.

- (22) تفسير المنار محمد رشيد رضا، ط 1990، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، ج1/ص 27.
- (23) راجع المصدر السابق الموضع نفسه.
- (24) أحكام القرآن لابن العربي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط/غير مؤرخة، ج4/ص 184.
- (25) راجع من مدونة الأحوال الشخصية إلى مدونة الأسرة، د/أحمد الخمليشي، ص 255.
- (26) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا على سبيل الرأي، تحقيق: عصام الصبابي، حازم محمد، عماد عامر، ط 1415هـ/1994م)، دار الحديث، القاهرة، مصر، حديث رقم: 2363، ج8، ص128.
- (27) التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، ط 1984م، الدار التونسية، ج1، ص 7.
- (28) نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ص 85.
- (29) إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض اليعصبي، كتاب صفات المناققين وأحكامهم، باب تحريش الشيطان وبعث سراياه لفتنة الناس وأن مع كل إنسان قرينا، تحقيق: يحيى إسماعيل، ط 2 (1425هـ/2004م)، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ج67/2813، ج8، ص 349.
- (30) سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب: في كراهية الطلاق، تحقيق: عزت عبيد الدعاس، عادل السيد، ط 1403هـ/1997م)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، سنن ابن ماجه، ج/2178، ج2، ص 438، كتاب الطلاق، باب حدثنا سويد بن سعيد، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط 5 (1395هـ/1975م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج/2018، ج3، ص 426.
- (31) العلاقات والمشكلات الأسرية، نادية حسن أبو سكينه، منال عبد الرحمان خضر، ط 1 (2432هـ/2011م)، دار الفكر، عمان، الأردن، ص 25.
- (32) الموافقات، ج2، ص 631.
- (33) المصدر السابق، ج4، ص 552.
- (34) للمزيد راجع: نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ص 15، 16، 29.
- (35) للمزيد حول مدلولات هذه المادة وما يتبعها وكذا الأحكام القضائية، راجع رسالتنا للدكتوراه التعسف في استعمال الحق في مسائل الأحوال الشخصية "دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري"، التي تمت مناقشتها سنة 2021/2020م، كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1، غير مطبوعة، ص 171... 179.
- (36) المدونة الكبرى برواية سحنون من مقدمات ابن رشد، دار صادر، بيروت، لبنان، ج4، ص 260.
- (37) للمزيد راجع مقال: "شبكات التواصل الاجتماعي وتفكك الروابط الزوجية"، منشور بمجلة التبيان تصدر عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، العدد 8، ط 1440هـ/2019م)، الجزائر، ص 44 وما بعدها.
- (38) للمزيد راجع مجلة التبيان، المصدر السابق، ص 42... 46.
- (39) إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، كتاب أدب الكسب والمعاش - ما يخض ضرره المعامل، ط/ دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج2، ص 74، 75.
- (40) راجع القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، ط 1 (1414هـ/1994م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 152، 153.
- (41) الأشباه والنظائر للسيوطي، ج1، ص 293، الأشباه والنظائر للسبكي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، ط 1 (1411هـ/1991م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1/ص 171.
- (42) الأشباه والنظائر للسيوطي، القاعدة الخامسة من القواعد الكلية، ج1، ص 332.
- (43) المصدر السابق، ج1، ص 303، القاعدة الحادية عشرة من القواعد الكلية، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان لابن نجيم الحنفي، ط 1 (1413هـ/1993م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 151.
- (44) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص 88.
- (45) المصدر السابق ص 87، الأشباه والنظائر للسيوطي، ج1، ص 214، الأشباه والنظائر للسبكي ج1، ص 41.
- (46) الأشباه والنظائر للسيوطي، ج1، ص 217، الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص 90.

- (47) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة على العيال والسلوك وإثم من يضيعهم أو حبس عنهم ج4، ص 89، ح (40، 996).
- (48) أبو داود كتاب الزكاة، باب في صلة الرحم، ح/1692، ج2، ص136، المسند، ج11، ص36، ح/6495، ص424، ح2868، ص431، ح/6842، السنن الكبرى للبيهقي، كتاب النفقات، باب وجوب النفقة للزوجة، ح/15694، ج7، ص769، كتاب السير، باب الرجل لا يجد ما ينفق، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1(1414هـ/1994م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ح/17823، ج9، ص43، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، للأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، كتاب الرضاع، باب النفقة، ط3 (1418هـ/1997م)، دار الحديث، القاهرة، مصر، ح/4240، ج10، ص51، 52.
- (49) الأشباه والنظائر للسيوطي، القاعدة الخامسة من الكتاب الثالث، ج1/ص360، وقريب من هذا ما نص عليه ابن نجيم في الأشباه والنظائر "الإيمان مبنية على الألفاظ لا على الأغراض" متفرعة عن القاعدة الأم الأمور بمقاصدها، ص53.
- (50) الأشباه والنظائر للسيوطي، القاعدة السابعة والثلاثون من القواعد الكلية، ج1، ص346.
- (51) إعلام الموقعين لابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط2(1414هـ/1993م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج3، ص78، 79.
- (52) صحيح البخاري مع فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، كتاب النكاح بابي تزويج الثيبات وتستحد المغيبة و تمتشط الشعثة، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب... ط3/1403هـ، دار المطبعة السلفية، القاهرة، مصر، ح/5247، 5079، ج9، ص24... 254، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استحباب نكاح البكر، ح/57، 715، ج5، ص309، 310.
- (53) البيهقي، كتاب القسم والنشوز، باب حق المرأة على الرجل، ح/14728، ج7، ص482.
- (54) الأشباه والنظائر للسيوطي، القاعدة الخامسة من القواعد الكلية، ج1، ص278.
- (55) للمزيد في هذا راجع رسالتنا للدكتوراه "التعسف في استعمال الحق في مسائل الأحوال الشخصية- دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وقانون الأسرة الجزائري"، فقد وفيت فيها القول، ص261... 284.
- (56) المسند، ح/3600، ج6، ص84، المعجم الكبير للطبراني، تحقيق: حمدي عبد الحميد السلفي، ط2(1406هـ/1985م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ح/8582، ج9، ص112، 113، 8583، 8593، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، ط1(1425هـ/2004م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ح/243، ج1، ص130.
- (57) الأشباه والنظائر للسيوطي، ج1، ص221، الأشباه والنظائر للسبكي، ج1، ص50، الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص93.
- (58) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص99، 100.
- (59) الأشباه والنظائر للسيوطي، ج1، ص235، الأشباه والنظائر للسبكي، ج1، ص51.

القرارات الدولية وانعكاساتها على قضايا الأسرة المسلمة

International resolutions and their repercussions on Muslim family issues

طالب دكتوراه عبد الرحمن بلعالم
Abderrahmane BELALEM

د/ عبد اللطيف بعجي¹
Abdelatif BAADJI

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
abderrahmane.belalem@univ-batna.dz abdelatif.baadji@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2023/10/13 تاريخ القبول: 2024/04/16

الملخص:

يأتي هذا البحث الموسوم بعنوان: "القرارات الدولية وانعكاساتها على قضايا الأسرة المسلمة"، لرصد مخرجات المؤتمرات والاتفاقيات الدولية المتعلقة بقضايا الأسرة، ومدى تأثيرها في الرابطة الأسرية؛ على جميع المجالات؛ الأخلاقية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتشريعية. وتوزعت هذه الدراسة على مقدمة حوت تعريفاً بالموضوع وطرحاً لإشكاليته، ومطلبين: الأول خصّص للإطار المفاهيمي والتاريخي للمؤتمرات والمعاهدات الدولية التي تعنى بقضايا الأسرة، والثاني عرضنا فيه الآثار الناجمة عن هذه القرارات الدولية والمؤتمرات والاتفاقيات على قضايا الأسرة المسلمة. وخلص البحث إلى جملة من النتائج؛ أهمها أنه لم تراعى قيم وأعراف وآداب المجتمعات في بنود هذه المؤتمرات والاتفاقيات؛ بل وفي كثير من الأحيان نص على مخالفتها، الأمر الذي أنتج صورة من صور صدام الحضارات، كما سعت إلى إحداث تغيير جذري للمجتمعات عن طريق الدعوة إلى إلغاء التشريعات الدينية والقوانين والأعراف الاجتماعية، وإحلال الاتفاقيات الدولية محلها. كما ذيل البحث بتوصيات تصب في ضرورة اهتمام الدول الإسلامية برعاية مقاصد الأسرة، والذود عنها، واليقظة التامة عند مناقشة هذه القضايا في المحافل الدولية. الكلمات المفتاحية: القرارات الدولية؛ المعاهدات؛ الاتفاقيات؛ الأسرة؛ الاستقرار.

Abstract

This research is titled: International resolutions and their repercussions on Muslim family issues, it comes to monitor the outcomes of international conferences and agreements related to family issues and their impact on the family bond; in all ethical, social, economic and legislative fields.

This study was divided into an introduction that included a definition of the subject, an introduction to its problematic issues, the first was devoted to the conceptual and historical framework of international conferences and treaties dealing with family issues, in the second,

¹ - المرسل المؤلف.

we presented the effects resulting from these international resolutions, conferences and agreements on the Muslim family.

The research concluded a number of results, the most important of which is that the values, customs and morals of societies were not taken into account in the provisions of these conferences and agreements, which produced a picture of the clash of civilizations and sought to bring about radical change in societies by calling for the abolition of religious legislation, laws and social norms and the replacement of international agreements.

The research was also appended with recommendations that focus on the need for caring for the purposes of the family and defending them, and full vigilance when discussing these issues in international forums.

Key words: International resolutions; treaties; conventions; family; stability.

مقدمة:

تعرّض الأسرة في المجتمعات العربية والإسلامية لتأثير التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي خضعت لها أثناء عملية التنمية والتحديث، والتي لم تكن مواتية في كثير من الأحيان، كما خضعت أيضاً لكثير من التحدّيات الخارجية، لا سيما ما كان منها ناتجا عن العولمة، التي تسعى إلى اختراق البنية الاجتماعية والمنظومة القيمية والثقافية والتشريعية للأمم، والعمل على إضعافها، بهدف استبدالها بقيم وأبنية غريبة عن مجتمعاتها وأنماط أسرتها، وتعكس بالأساس طبيعة الأسرة في بناء نوعية الحياة السائدة في مجتمع القوّة العالمية التي أصبحت مهيمنة الآن على هذا العالم، وخاصة في ظلّ خلوّ الساحة الدوليّة من وجود نموذج معاصر متوازن يمثّل العالم الإسلامي، ويعبّر عن حقيقة الأسرة المسلمة المعاصرة في فكرها وثقافتها، ومن ذلك ما شهدته السنوات الأخيرة من عقد مؤتمرات دولية، تستبعد الدّين تماما من الصّياغات القانونية للقرارات والوثائق التي تصدرها، وتخلي الدّول عن كثير من مقوماتها ومرجعياتها وأدوارها؛ الأمر الذي يؤدي إلى ظهور العديد من الظواهر السلبية التي تؤثر على بنيان الوحدة الأساسية للمجتمع، وطريقة إنشائها، ومقاصد تكوينها، ووظائفها، وطبيعة العلاقات بين أعضائها، وعلى ولاء البشر وانتمائهم لمجتمعهم...إلخ.

وقد جاء هذا البحث بعنوان: "القرارات الدولية وانعكاساتها على قضايا الأسرة المسلمة"، هادفا إلى دراسة مدى تأثير مخرجات المؤتمرات والاتفاقيات الدولية في قضايا الأسرة - خاصة الأسرة المسلمة، ولتشخيص المخاطر المهدّدة لهذه المؤسسة، احتكاما إلى مرجعيتنا الدّينية والثقافية والعلمية.

وقد وقفنا على جملة من الدراسات الأكاديمية التي عالجت الموضوع؛ نذكر منها على سبيل المثال - لكونها متشابهة في منهج الدراسة- أطروحة دكتوراه بعنوان: **المواثيق الدولية وأثرها في هدم الأسرة**، من إعداد: كاميليا حلمي محمد، من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- بجامعة طرابلس بليبنا. وهي دراسة وافية في مناقشة المخاطر المحدقة بأحكام الأسرة المسلمة. وكذلك صنع الباحث ديلمي شكيرين في مقاله الموسوم ب: **حماية الأسرة في المواثيق الدولية**، المنشور بمجلة المفكر للدراسات القانونية والسياسية، بجامعة خميس مليانة سنة 2020، حيث نجده شرع في مناقشة ما من شأنه أن يشكل خطرا على الأسرة في تلك المواثيق. في حين أن بحثنا يختلف عنها في كونه يسبق مناقشة المخاطر ببيان التصور الصحيح لفلسفة الأسرة في الإسلام، والتي تنتظم على وفقها كل مقاصدها وأحكامها، وهذا الصنيع من شأنه أن يضع البحث في مقابلة تسهل من خلالها المناقشة.

ولذلك تبلورت الخطة الناظمة لمفردات البحث في مقدمة؛ مهدنا فيها للموضوع ورسدنا إشكالية البحث، وأهم الدراسات السابقة، ومطلبين؛ الأول خصص للإطار المفاهيمي والتاريخي، واشتمل على فرعين: أحدهما لمدلول الأسرة؛ والثاني للعناية الدولية بقضاياها. أما المطلب الثاني: فعرضنا فيه الآثار الناجمة عن القرارات الدولية للمؤتمرات والاتفاقيات على الأسرة، في فرعين، أولهما: لما كان منها في المجال الأخلاقي والاجتماعي، والثاني: في المجال السياسي والاقتصادي والتشريعي.

المطلب الأول: الإطار المفاهيمي والتاريخي

ما دام الحكم عن الشيء فرعا عن تصوّره فسنعمد أوّل الأمر في هذا البحث إلى بيان مدلول الأسرة (الفرع الأول)، ثم ندلف إلى الحديث عن العناية الدولية بالقضايا الأسرية (الفرع الثاني).

الفرع الأول: مدلول الأسرة

للأسرة مفهوم مُحدّد، من خلاله تتّضح حدود الموضوع وطبيعته، فكان من اللازم قبل الخوض في أيّ مسألة الحديث عن التعريف اللغوي (الفرع الأول)، ليتسنى للباحثين بعد ذلك ضبّط الدلالة الاصطلاحية (الفرع الثاني).

البند الأول: الدلالة اللغوية للأسرة

الأسرة في لغة العرب ومعهود خطابهم مأخوذة من الأسر، ومدارها على المعاني التالية:

- 1- الحبس والإمساك: قال ابن فارس: الهمز والسين والراء، أصل واحد وقياس مطّرد وهو الحبس والإمساك¹.
 - 2- القوّة والشّدّة: قال الرّمخشري: شدّ الله أسره، أي قوى أحكام خلقه².
 - 3- الشّدّة والرّبط: ومنه قوله تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ﴾ (الإنسان: 28)، وقالت العرب: أسرّ قنّبه، أي شدّه³.
 - 4- الالتزام والتقيّد: تقول العرب: من تزوّج فهو طليق قد استأسر، ومن طلق فهو بغاث قد استنسر، قال تعالى: ﴿وَأَخَذْنَا مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (النساء: 21).
 - 5- الجماعة يربطها أمر مشترك⁴؛ فيقال: الأسرة الجامعية، والأسرة الرّياضية، أسرة الأدباء، ...
 - 6- الدّرع الواقي (الحامي)، الدّرع الحصينة⁵؛ وسميت بذلك؛ لإحكام صنعتها حتّى كأنّها حصن بقي من لاذبه واحتمى فيه من ضربات الأعداء.
 - 7- الصّلة والقرباة القائمة على أساس التّراحم والمودّة: قال النّحاس: (الأسرة بالضمّ أقارب الرّجل من قبل أبيه)⁶.
 - 8- الرّهط والعشيرة وأهل البيت: قال الرّبيدي: (والأسرة من الرّجل: الرّهط الأذنون وعشيرته، لأنّه يتقوى بهم)⁷، وقال ابن منظور: عشير المرأة زوجها، ... وهي عشيرته⁸.
- أما الكلمة المرادفة لكلمة أسرة، فهي: (العائلة)، والتي تقوم على أصل لغوي آخر؛ فعيال المرء هم الذين يتدبّر أمرهم ويكفل عيشتهم، وأعال وأعول إذا كثر عياله، وعلته شهرا كفيته معاشه، وعال عياله عولا وعؤولا: كفاهم معاشهم وقتهم وأنفق عليهم، وقيل إذا قام بما يحتاجون إليه من قوت وكسوة وغيرهما⁹، وفي الحديث: (من كانت له جارية فعلمها فأحسن إليها، ثمّ أعتقها وتزوّجها، كان له أجران)¹⁰.

وعليه فالأسرة لون من ألوان الأسر أو القيد، إلا أنه أسرٌ اختياري يسعى إليه الإنسان، لأنه يجد فيه الدرع الحصينة، والرباط الذي يربطه بغيره ويوفر له الحماية والمنعة، ويتحقق له من خلاله الصالح المشترك، الذي لا يتحقق للإنسان بمفرده دون أن يضع نفسه اختيارياً في هذا الأسر أو القيد.

البند الثاني: الدلالة الاصطلاحية

لم يند مدلول الأسرة في عرف الناس عن المعنى اللغوي، إلا أنه ظلّ وعلى مدى آلاف السنين في غنى عن تحديد الماهية، بيد أنه في الوقت الحالي قد اكتنفه الغموض، بحيث لا يستقرّ المنتبّع على تعريف موحد؛ كما هو الشأن بالنسبة لوظائفها وأشكالها وأسس بنائها، فيتتوّع بتنوّع النظم والتشريعات والقيم والأعراف والتقاليد؛ فله في الشرائع الدينية مدلول، وفي النظم الوضعية مدلول آخر، وفي المواثيق الدولية مدلول مغاير؛ لذا فإن معرفة المقصود بمفهوم الأسرة بصورة محدّدة قاطعة ليس بالأمر اليسير، ولعلّ مردّ ذلك إلى ثلاثة أمور:

أولها: خلوّ نصوص الوحي من اصطلاح الأسرة، وإن كانا قد عبّرا عنها بألفاظ أخرى، كلفظ (أهل)، والذي تردّد ذكره فيهما، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاءَتِ لَكُمْ مِنْهَا بِخَبِيرٌ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ (النمل: 7)، والمقصود هنا الزوجة، وقد تدلّ على الزوجة والأولاد كما في قوله عزّ وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (التحریم: 6)، وقد تدلّ على أقرباء الرّجل المقيمين معه كما في قوله تعالى: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ (الأعراف: 83)، وفي الحديث: (كلّم راع فمسؤول عن رعيته، ... والرّجل راع على أهل بيته، وهو مسؤول عنهم)¹¹؛ ولفظ (عشيرة): وهي بمعنى القرابة المقربة أو الأسرة الصغرى، وقد تردّ بمعنى الأسرة الممتدة، فمن الأوّل قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: 214)، ومن الثاني: قوله جلّ جلاله: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة: 24)، كما وردت لتدلّ على الرّوج فقط في مثل قوله تعالى: ﴿يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لِيُبْسَ الْمُؤَلَّىٰ وَلِيُبْسَ الْعَشِيرُ﴾ (الحج: 13)، وفي الحديث: (وتكفرن العشير)¹²؛ ولفظ (الرّهط): وهو بمعنى الأسرة، كما في قول الباري: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِزٌّ﴾ (هود: 91)، وفي الحديث: (... وأجلى يهود المدينة كلهم، بني قينقاع، وهم رهط عبد الله بن سلام، ويهود بني حارثة،...)¹³.

ويمكن استنباط معناه من أي القرآن وأحاديث السنّة الواردة في هذا الباب، وقد جاء في كتاب الله تعالى ذكّر الأزواج والبنين والحفدة، بمعنى الأسرة: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً﴾ (النحل: 72)، كما جاء فيه أيضاً أنّ الأسرة قيد لطيف وميثاق غليظ محكوم بحبل رباني من الفطرة والمودة والرّحمة: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: 21).

وثانيها: عدم استخدام الفقهاء المتقدّمين لمصطلح الأسرة في عباراتهم، وإن استخدموا ألفاظاً أخرى للتعبير عمّا يدلّ عليه كالأهل والآل والعيال، قال النّفراوي: (من قال: الشّيء الفلاني وقف على عيالي، تدخل زوجته في العيال)¹⁴، وقال ابن عابدين: (أهله زوجته، وقالوا - صاحباً أبي حنيفة -: كلّ من في عياله ونفقة غير مماليكه)¹⁵.

وثالثها: اتّساع مدلول لفظ (أسرة) وكونه مطاطاً، على النحو الذي عرضناه في التّعريف اللغوي.

ولكنّ هذا لم يمنع وجود محاولات لتعريف الأسرة وتحديد المقصود بها شرعاً؛ فهناك العديد من التعريفات والمفاهيم الخاصة بالأسرة، وهي تختلف وتتعدّد تبعاً لاختلاف اتجاهات الباحثين والمفكرين في تناولها، وعلى الرّغم من هذا التعدّد، فهي تنصبّ على: طبيعة الأسرة، وخصائصها، ووظائفها، وأهدافها، ودائرة امتدادها.

1- تعريف الأسرة باعتبار طبيعتها: الوحدة الأولى للمجتمع، وأولى مؤسّساته التي تكون العلاقات فيها غالباً مباشرة، ويتمّ داخلها تنشئة الفرد اجتماعياً، ويكتسب منها الكثير من معارفه ومهاراته وميوله وعواطفه واتجاهاته في الحياة، ويجد فيها أمنه وسكنه¹⁶.

2- الأسرة باعتبار دائرة امتدادها: وبهذا الاعتبار نجد لها تعريفان، أحدهما يعبر عن امتدادها، والثاني عن انحسارها:

• **الأسرة الصّغيرة (النووية):** وهي المجموعة الصّغيرة والمكوّنة من الرّوجين والأبناء؛ أساس هذه الأسرة الرّوجان المكوّنان من رجل وامرأة¹⁷.

• **الأسرة الممتدة:** رابطة اجتماعية تتكوّن من زوج وزوجة وأطفالهما، وتشمل الجدود والحفدة، وبعض الأقارب على أن يكونوا مشتركين في معيشة واحدة¹⁸.

3- الأسرة باعتبار مقاصدها: الوعاء الحافظ للنّسب والقربى والرّحم، وعبره يتمّ انتقال الثروة من جيل إلى جيل¹⁹.

1) الأسرة باعتبار خصائصها: هي الجماعة التي ترتبط ركنها بالرّواج الشرعي، والتزمت الحقوق والواجبات بين طرفيها، وما نتج عنها من ذرية وما اتّصل بهما من أقارب²⁰.

2) الأسرة باعتبار وظيفتها: هي تلك الوحدة الاجتماعية التي تتكوّن من الرّوج والرّوجة، والتي تحكمها مجموعة من الحقوق والواجبات، وهي الشّكل الاجتماعي الشرعي المعترف به لإنجاب الأبناء²¹.

ومن جماع ما سبق يُلاحظ أنّ تعريفات الأسرة تعدّدت تعدّداً أثري الأسرة في كلّ جوانبها، ثمّ إنّه على الرّغم من اختلاف وجهات النّظر حول تعريفها - تبعاً لاختلاف الرّؤية التي ينظر منها كلّ باحث -، إلّا أنّ الاتّفاق قائم حول أهمّية الأسرة كنظام اجتماعي يؤدي وظائف ضرورية وحيوية للمجتمعات الإنسانية بوجه عام، ويرمي إلى تحقيق جملة من المقاصد والأهداف.

الفرع الثّاني: العناية الدوليّة بقضايا الأسرة

يشكل موضوع الأسرة محوراً أساسياً من محاور التّجمعات والفعاليات الاجتماعية في العالم، والتي ترفع شعار الحرّية والمساواة وحقوق الإنسان، وقد بذل النّظام الدوليّ الجديد أقصى جهده من خلال جمعياته ومؤسّساته، وجمعيات حقوق الإنسان، لنقل أفكار منظّريه وتصوّراتهم من حيّز الكلام والتنظير إلى حيّز التّطبيق العملي (البند الأوّل)، وذلك بعقد الاتّفاقيات، وإقامة المؤتمرات والندوات من خلال هيئة الأمم المتّحدة، بعضها خاصّ بالأسرة، وبعضها الآخر تكون فيه الأسرة جزءاً مهماً من قضاياها (البند الثّاني).

البند الأوّل: الهيئات الدوليّة المعنية بقضايا الأسرة

تعنى هيئة الأمم المتّحدة بمؤسّسة الأسرة عناية فائقة، ويظهر ذلك من خلال أنشطتها التي تركز على المرأة والأطفال والشّباب في كلّ أدبياتها، وتخصيص منظمات بعينها لتخطيط وتنفيذ البرامج المتعلّقة بهم، وإنشاء الجمعيات والمنظمات غير الحكومية لتبني وجهة نظرهم²².

كما تتعاون الأمم المتحدة مع منظمات عديدة مستقلة تعرف باسم: (الوكالات المتخصصة)، والتي تنتوع اختصاصاتها ما بين ثقافية وتعليمية وصحية واقتصادية واجتماعية؛ حيث تخصص الأمم المتحدة أكثر من أربعة أخماس ميزانيتها لتلك النشاطات، ويعتبر المجلس الاقتصادي والاجتماعي المنسق لأعمال هذه الوكالات الأممية في هذه الحقول، وتلتزم بتقديم تقارير منتظمة له²³؛ ومن هذه الوكالات ما يلي: منظمة العمل الدولية (ILO)، ومقرها بجينيف، في سويسرا؛ منظمة الأمم المتحدة للأغذية والزراعة (FAO) ومقرها بروما، في إيطاليا؛ ومنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم الثقافية (UNESCO)، ومقرها بباريس، في فرنسا؛ منظمة الصحة العالمية (WHO) ومقرها بجينيف في سويسرا؛ ومجموعة البنك الدولي (World Bank)، ومقره بواشنطن، في و م أ، ولجنة الصليب الأحمر الدولية، وصندوق النقد الدولي²⁴.

وهناك أجهزة وهيئات أخرى تابعة للأمم المتحدة، ومعنية بالأسرة بشكل مباشر أو غير مباشر، وتشارك في الإعداد والتجهيز لكل ما يخص الأسرة في الشأن الاجتماعي، والتربوي، والتعليمي، والثقافي، والصحي، ومنها: صندوق الأمم المتحدة للسكان، وصندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة؛ وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وجامعة الأمم المتحدة، ومعهد الأمم المتحدة لبحوث التنمية الاجتماعية، ومنظمة الأمم المتحدة للطفولة، ومفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، ومركز الأمم المتحدة للمستوطنات البشرية، واللجنة المعنية بالقضاء على التمييز ضد المرأة²⁵.

ويعدّ صندوق الأمم المتحدة للسكان الذي أسس عام 1969م من أهم هذه الأجهزة، ومن أبرز وظائفه في المجال الأسري: المساعدة على إيجاد برامج الصحة الإنجابية، بما في ذلك تنظيم الأسرة والصحة الجنسية، وحلّ المشاكل المقترنة بسرعة النمو السكاني، ومساعدة البلدان النامية بناء على طلبها في حلّ مشاكلها السكانية، والعمل على تحسين الصحة الإنجابية، والمساواة بين الجنسين، وتمكين المرأة، والسعي إلى تثبيت تعداد سكان العالم،...²⁶؛ وهو المستفيد الأول من مؤتمرات السكان والتنمية، حيث إنّ أغراضه متطابقة مع أهداف تلك المؤتمرات، ولذلك وظّفها لإقرار مجموعة من الوثائق المحتوية على حرّية التوجّه الجنسي وإباحية الشذوذ، وتميرها بين السطور في بداية الأمر، وأخيرا بنصوص صريحة تدعو للشذوذ، وضمان حقوق الشواذ، وحرّية الاختيار الجنسي²⁷...

البند الثاني: المؤتمرات والاتفاقيات الدولية المعنية بقضايا الأسرة

الأصل في المؤتمرات والمعاهدات والاتفاقيات الدولية أنّها الوسيلة المناسبة لتنظيم العلاقات السياسية والاقتصادية بين الدول، إلّا أنّ الواقع يقرّ بدخولها إلى المجال الاجتماعي، فظهرت المؤتمرات والمعاهدات والاتفاقيات الدولية برعاية الأمم المتحدة، التي تنظّم حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، وحقوق الطفل، ومناهضة التعذيب، ومكافحة التمييز،...، وفيما يلي نذكر أهمّها²⁸:

أولا: المعاهدات: ومنها:

- أ. ميثاق هيئة الأمم المتحدة عام 1945م.
- ب. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1948م الشامل لكافة حقوق الإنسان المدنية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية التي يجب أن يتمتع بها كلّ فرد رجلاً كان أو امرأة.
- ج. اتفاقية المساواة في الأجور بين العمال والعاملات، المعتمدة من قبل المؤتمر العام لمنظمة العمل الدولية عام 1951م.

- د. الاتفاقية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة، والتي أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة، بناء على توصية اللجنة الخاصة بمركز المرأة، عام 1952م.
- ه. العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الصادر عن الأمم المتحدة عام 1966م.
- و. العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1966م.
- ز. الإعلان الخاص بالقضاء على التمييز ضد المرأة، والذي أقرته الأمم المتحدة، عام 1967م.
- ح. إعلان طهران الصادر عن المؤتمر الدولي لحقوق الإنسان تحت إشراف الأمم المتحدة عام 1968م.

ثانياً: المؤتمرات: وإلى جانب ما سبق بدأت الأمم المتحدة في عقد مؤتمراتها الخاصة بالأسرة، ومنها:
أ- المؤتمرات الدولية: وأهمها:

- 1) المؤتمر العالمي الأول للسكان الذي أقيم في بوخارست برومانيا، عام 1974م، وفيه اعتمدت خطة عمل عالمية.
- 2) مؤتمر مكسيكو لعقد الأمم المتحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسلام، عقد عام 1975م (السنة العالمية للمرأة)، وهو أول مؤتمر عالمي خاص بالمرأة، واعتمد في هذا المؤتمر أول خطة عالمية متعلقة بوضع المرأة على المستوى الحكومي وغير الحكومي، في المجالات السياسية، والاجتماعية، والتدريب والعمل على حماية الأسرة، وفق خطة عمل عالمية لمدة تسع سنوات من 1976م إلى 1985م.
- 3) مؤتمر القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة المنعقد عام 1979م من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة، وخرج المؤتمر باتفاقية (السيداو CEDAW)، وتتضمن ثلاثين مادة، وردت في ستة أجزاء، للقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.
- 4) المؤتمر العالمي لعقد الأمم المتحدة للمرأة الذي عرف باسم (المساواة والتنمية والصحة)، وهو المؤتمر الثاني الخاص بالمرأة، عقدته الأمم المتحدة عام 1980م، بكونهاغن، لاستعراض وتقويم ما تم تنفيذه من توصيات المؤتمر العالمي الأول للسنة الدولية للمرأة، ولتعديل البرامج المتعلقة بالنصف الثاني من العقد الأممي للمرأة، مع التركيز على الموضوع الفرعي للمؤتمر: العمالة والصحة والتعليم.
- 5) المؤتمر الدولي المعني بالسكان في مكسيكو سيتي بالمكسيك عام 1984م.
- 6) المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة، المنعقد في نيروبي بكينيا، وهو المؤتمر الثالث الخاص بالمرأة، وعرف باسم استراتيجيات نيروبي المرتقبة للنهوض بالمرأة، وذلك من عام 1986م إلى العام 2000م، وبيّن الحاجة إلى التغلب على العقبات من أجل إنجاز وتحقيق أهداف وغايات المؤتمر في مدة الأربع عشر عاماً الماضية.
- 7) المؤتمر العالمي لتوفير التعليم للجميع، والمنعقد في جومتيان بتايلاند عام 1990م.
- 8) مؤتمر القمة العالمي من أجل الطفل، المنعقد في ريو دي جانيرو بالبرازيل عام 1992م.

9) المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في فيينا بالنمسا، المسمّى: إعلان وبرنامج عمل فيينا عام 1993م، وقد طالب هذا المؤتمر الأمم المتحدة بالتصديق العالمي على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة بحلول عام 2000م.

10) المؤتمر الدولي للسكان والتنمية عام 1994م بالقاهرة.

11) المؤتمر العالمي الرابع المعنى بالمرأة، المنعقد من قبل الأمم المتحدة عام 1995م في بكين بالصين، وقد دعت فيه إلى مضاعفة الجهود والإجراءات الرامية إلى تحقيق أهداف استراتيجيات نيروبي للنهوض بالمرأة نهاية القرن الحالي، وقد استهدف الأسرة بشكل مركز من خلال مناقشته لقضايا الجنس والإجهاض والزنى والتشذوذ الجنسي والميراث...

12) مؤتمر القمة العالمي للتنمية الاجتماعية، الذي أقيم في كوبنهاغن بالدنمارك عام 1996م.

13) مؤتمر المستوطنات البشرية عام 1996م، بتركيا، وفي هذا المؤتمر ثار نقاش حادّ حول كون الأسرة خلية اجتماعية يجب دعمها، أم أنّها إطار تقليدي يجب الانفكاك منه واستحداث مفهوم جديد.

14) مؤتمر الأمم المتحدة للمرأة عام 2000م المساواة والتنمية والسلام في القرن الحادي والعشرين الذي انعقد في نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية؛ تحت شعار (بكين + 05)، وتمّ فيه إدخال تعديلات على وثيقة مؤتمر بكين، وكان أهمّ هدف لهذا المؤتمر هو: الوصول إلى صيغة نهائية ملزمة للدول بخصوص القضايا المطروحة على أجندة هذا المؤتمر، التي صدرت بحقّها توصيات ومقرّرات في المؤتمرات الدولية السابقة، تحت إشراف الأمم المتحدة.

15) المؤتمر الدولي للسكان والتنمية في القاهرة بمصر عام 2002م وفيه نوقشت قضايا شبيهة تماماً بالقضايا التي سبق ذكرها في مؤتمر بكين، وهذا المؤتمر يعدّ من المؤتمرات التي أثارت وثيقته ضجة واسعة في العالم الإسلامي وغير الإسلامي، بسبب مخالفتها للشرائع السماوية والفتنة السليمة.

16) مؤتمر (بكين + 10) المنعقد بنيويورك، لاستعراض تنفيذ إعلان وبرنامج عمل بكين، ومناقشة التحدّيات الرّاهنة والاستراتيجيات التطلّعية للنهوض بالمرأة والفتاة.

17) مؤتمر (بكين + 15) عام 2010م بنيويورك.

ب- **المؤتمرات الإقليمية:** أقيمت عدّة مؤتمرات إقليمية لمتابعة توصيات مؤتمر بكين والتّمهيد للمؤتمر الجديد المسمّى: المؤتمر التنسيقي الدولي للنظر في نتائج وتطبيق قرارات المؤتمرات الأممية للمرأة، ومنها:

1) المؤتمر الإقليمي التّحضيري لـ: مؤتمر المرأة العالمي بكوبنهاغن، والمنعقد بدمشق عام 1979م.

2) ندوة الخبراء حول الأسرة العربية في مجتمع متغيّر عام 1994م.

3) حملة مكافحة العنف ضدّ الفتيات والنساء عام 1998م، في الأردن بإشراف الصندوق الإنمائي للأمم المتحدة.

4) ندوة المرأة والطفل في التّعليم والعمل: النّظرية والممارسة عام، بمحافظة المنيا بجمهورية مصر.

5) المؤتمر النسائي الإفريقي السادس في نوفمبر 1999م بأديس أبابا، نظّمه المركز الإفريقي التابع للجنة الأمم المتحدة الاقتصادية.

(6) مؤتمر اللجنة الاجتماعية والاقتصادية لغرب آسيا، التابعة للأمم المتحدة، أواخر عام 1999م، في بيروت.

(7) المؤتمر الإقليمي للهيئات الأهلية العربية (بكين+15)، 2009م بالقاهرة، نظّمته رابطة المرأة العربية بالتعاون مع الصندوق الإنمائي الأممي.

المطلب الثاني: الآثار المترتبة عن قرارات المؤتمرات والاتفاقيات الاجتماعية على الأسرة

وفي هذا المطلب سنعرض لبيان الآثار الأخلاقية والاجتماعية الناجمة عن قرارات المؤتمرات والمعاهدات الدولية، على الأسرة (الفرع الأول)، ثم ندلف إلى الحديث عن الآثار الاقتصادية والسياسية والتشريعية (الفرع الثاني).

الفرع الأول: التحدّيات الأخلاقية والاجتماعية

البند الأول: التحدّيات الأخلاقية: وأهمّها:

أولاً: إباحة العلاقات الجنسية

جاء في تقرير المؤتمر الدولي للسكان لعام 1984 بميكسيكو: (ينبغي أن تكون السياسات الأسرية التي تعتمدها أو تشجعها الحكومات حسّاسة للحاجة إلى ما يلي: تقديم الدعم المالي أو أيّ دعم آخر إلى الوالدين، بما في ذلك الوالد غير المتزوج أو الوالدة غير المتزوجة، خلال الفترات التي تسبق أو تلي ميلاد طفل ... ومساعدة الزوجين والوالدين الشبان، بما في ذلك الوالد غير المتزوج أو الوالدة غير المتزوجة، في الحصول على سكن مناسب)²⁹؛ ونصّ تقرير المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة للعام 1995م ببكين: (تشمل حقوق الإنسان للمرأة حقّها في أن تتحكّم وأن تبت بحريّة ومسؤولية في المسائل المتصلة بحياتها الجنسية، بما في ذلك صحّتها الجنسية والإنجابية، وذلك دون إكراه أو تمييز أو عنف)³⁰.

فهذان النّصّان يضيفان الشّرعية الحقوقية على ممارسة العلاقات الجنسية المحرّمة كالزّنى والسّحاق، وضمن تقديم الدّعم المالي لذلك، وتوفير السّكن المناسب لممارسي ذلك، بالإضافة إلى مطالبة الحكومات باعتماد هذه التّصرّفات وتشجيعها في خططها وسياساتها الأسرية.

على أنّه ليس بخاف على أحد ما في هذا الأمر من مخاطر أخلاقية على الأفراد والأسر والمجتمعات، وعلى مقصد العرض كأحد الضّروريات التي جاء التّشريع الإسلامي للحفاظ عليه وجوداً وعدماً، ولهذا حرّم الله تعالى الزّنى فقال: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: 32)، ورتّب على ارتكابه عقوبة الرّجم حتّى الموت للمحصن، أو الجلد مائة مع تغريب عام لغير المحصن؛ كما أنّ الدّراسات الاجتماعية والتّربوية والنفسية والطّبية المعاصرة تثبت أنّ للإباحة مخاطرًا جسيمة: كاختلاط الأنساب وضياعها؛ وإفساد النّظام الأسري، وقطع العلاقات الودّية الرّوحية بين الرّوجين، وتعريض ثمرّة الرّواج (الأولاد) لسوء التّربية والتّشردّ والانحراف، والعزوف عن الرّواج، والخروج عن الفطرة، وهدر الأموال والجهود والطّاقات فيما لا جدوى منه، وانتشار الأمراض الفتّاكة، وفي هذا يقول النبي ﷺ: ((ما ظهرت الفاحشة في قوم قط فعل بها بينهم علانية، إلا ظهر فيهم الطّاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم))³¹.

وقل مثل ذلك عن السّحاق، لأنّه عمل شنيع يناقض أحكام الإسلام، ويخالف الفطرة السّليمة، حتّى قال ﷺ: ((السّحاق بين النّساء زنا بينهن))³²، ورتّب على ذلك عقوبة تعزيرية؛ وبهذا تتجلّى لنا حكمة الإسلام ومقاصده في تحريم تلك الأفعال الشّنيعة التي سعت المؤتمرات الدولية لتكريسها، قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: 5).

ثانياً: التنفير من الزواج المبكر

جاء في تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة وتقويمها: المساواة والتنمية والسلم، المنعقد في نيروبي في عام 1985م: (وتسليماً بأن الحمل الذي يحدث للمراهقات سواء المتزوجات منهن أو غير المتزوجات، له آثار معاكسة بالنسبة لأمراض الأم والطفل ووفياتهما، يهاب بالحكومات أن تضع سياسات لتشجيع التأخير في إنجاب الأطفال)³³؛ فهذه المؤتمرات تنفّر من الزواج المبكر، وتشجّع على منع الحمل، هدماً لمقصد من مقاصد الإسلام في الزواج بيّنه النبي ﷺ في قوله: ((تزوجوا، فإنّي مكاثركم الأمم يوم القيامة))³⁴، ومن المعلوم أنّه كلما ازداد عدد الأفراد في أمة ما، ازدادت نسبة عدد العباقرة والمفكرين والمبدعين فيها؛ وليس بخاف على المراقب المتابع: أنّ العالم الإسلامي هو المقصود بتلك الدعوات في المؤتمرات الدولية؛ نظراً لما هو مشاهد من تزايد أعداد المواليد في العالم الإسلامي، حتّى بات الأمر مخيفاً لدول الغرب، فسعوا إلى حيلة مكررة هي الدعوة إلى تحديد النسل، وربط أسباب ذلك بالوضع الصحي والاقتصادي المتخالف للبلاد الإسلامية.

وأثبتت الدراسات المعاصرة أنّ الزواج والإنجاب المبكرين يُسهمان إلى حدّ كبير في حماية المرأة من الإصابة بسرطان الثدي، وأنّ تأخير سنّ الزواج يؤدي إلى مزيد من مضاعفات مشاكل الحمل والولادة المتعسّرة والخطيرة³⁵... ، وهذا يتوافق مع دعوة الإسلام إلى الزواج المبكر، لأنّه يعصم أخلاق الشباب والفتيات من الانحراف، ويهدئ نفوسهم، ويشعرهم بالمسؤولية الأسرية والاجتماعية والتربوية، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 27).

ثالثاً: التشجيع على الإجهاض ومنع الحمل

جاء في تقرير المؤتمر الدولي للسكان في القاهرة 1994م: (ينبغي في جميع حالات - أي: حالات الحمل الشرعي والحمل غير الشرعي - تيسير حصول النساء على خدمات جيّدة المستوى، تعينهنّ على معالجة المضاعفات الناجمة عن الإجهاض، وأن تتوافر لهنّ على الفور خدمات ما بعد الإجهاض في مجالات المشورة والتوعية...).

فالجهاض الدولية الغربية تحرص على تشريع الإجهاض حتّى من الحمل الشرعي، وذلك بتوفير الرّعاية والعون الصحيّ له، ولا يخفى أنّه نتج من نصوص المؤتمرات الدولية التي ضمنت توفير الرّعاية الصحيّة لحالات الإجهاض غير الشرعي، ازدياد تلك الحالات في دول العالم، فقد وصلت في بريطانيا إلى حوالي 150000 حالة في السنة، وقل نحو ذلك في اليابان، وروسيا، والولايات المتّحدة الأمريكية، وغيرها من الدول الغربية، والإفريقية، والآسيوية، حتّى إنّ الرئيس الأمريكي الأسبق رونالد ريجان قال: (إنّه في خلال عشر سنوات وقعت في الولايات المتّحدة الأمريكية حالات من الإجهاض، تعادل عشرة أمثال أعداد الأمريكيين الذين لقوا حتفهم في جميع الحروب التي خاضتها الولايات المتّحدة الأمريكية)³⁶.

كما أنّ من أضرار الإجهاض وبخاصّة المتكرّر، الذي يصاحب عادة الاتّصالات الجنسية المتنوّعة غير المشروعة، النّسب في ثقب الرّحم أو تهتك عنقه، أو تهتك كَلّه، أو إصابة الجهاز التناسلي بالالتهابات الشديدة، ممّا ينتج عنه انسداد الأنابيب، والإصابة بالعقم، وعدم القدرة على الإنجاب، وربّما أدّى الإجهاض إلى الوفاة نتيجة الإصابة بالنزيف الشديد، وهذا ما يتوافق في الجملة مع حكمة تحريم الإسلام الإجهاض، وبخاصّة بعد تخلّق الجنين، أي: بعد مرور 120 يوماً على الحمل؛ كما يؤدي إلى انتشار أمراض العصر الفتاكة التي تعصف بملايين النّاس في كلّ عام، كالإيدز، والهربس، والسيلان،

والزَّهري... إلخ، والتي تستنفذ جهوداً بشرية هائلة، وأموالاً وأوقاتاً طائلة، وفي هذا جاء التحذير النبوي: ((ما ظهرت الفواحش في قوم قطّ، فعُمل بها بينهم علانية، إلا ظهر فيهم الطّاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم))³⁷، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿لَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَاتِ إِنَّمَا كَانَ فَاخِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: 32).

البند الثاني: التّحدّيات الاجتماعية: ومنها:

أولاً: المساواة المطلقة (الجندر)

جاء في المؤتمر الدولي للسكان والتنمية المنعقد في القاهرة عام 1994م: (ينبغي للحكومات أن تقوم وتطور الآليات الكفيلة بتوثيق التّغيرات، وأن تجري الدراسات بصدد تكوين الأسرة وهيكلها، لا سيما بشأن شيوع الأسر المعيشية ذات الشّخص الواحد، والأسر ذات الوالد الوحيد، والأسر المتعدّدة الأجيال)³⁸، وجاء في هذا المؤتمر أيضاً: (أمّا الأفكار التّقليدية على أساس الجنس للمهام الأبوية والمهام المنزلية، والمشاركة في القوّة العاملة بأجر، فلا تعكس الحقائق والتّطلّعات الرّاهنة)³⁹.

وتهدف هذه الفكرة إلى تحقيق الفكر الغربي في الدّعوة إلى المساواة المطلقة بين المرأة والرّجل، في كلّ الأعمال والنّشاطات الإنسانيّة والاجتماعية والاقتصادية والوظيفية... إلخ، دون أيّ حسابان لأيّ فروق بينهما، إلا خاصيّة الإنجاب عند المرأة، كما يهدف إلى فرض تلك النّقافة على سائر المجتمعات، ونتيجة لهذه الدّعوة الدوليّة إلى المساواة الظّالمة بين المرأة والرّجل، وإلى تولّي المرأة كافّة الوظائف والأعمال التي يتولّاها الرّجل والعكس، وما نتج عنها من مشكلات أخلاقية، واجتماعية، واقتصادية، وتربوية، وبطالة في صفوف الرّجال، وغير ذلك، فقد ازدادت أعداد الغربيين الدّاعين إلى مراعاة الفطرة الإنسانيّة والفروق الطّبيعية بين الجنسين، والكفّ عن الدّعوة إلى المساواة المطلقة بينهما، وإخراج المرأة من بيتها، فقال البريطاني سامويلسمائلس: (إنّ النّظام الذي يقضي بتشغيل المرأة في المعامل مهما نشأ عنه من الثّروة للبلاد، فإنّ نتيجته كانت هادمة لبناء الحياة المنزلية، لأنّه هاجم هيكل المنزل وقوّض أركان الأسرة ومزّق الرّوابط الاجتماعيّة، وكأنّه بسلبه الزّوجة من زوجها والأولاد من أقاربهم، صار بنوع خاصّ لا نتيجة له إلاّ تسفيل أخلاق المرأة، إذ وظيفة المرأة الحقيقيّة هي القيام بالواجبات المنزليّة.. لكنّ المعامل تسلخها من كلّ هذه الواجبات...)⁴⁰.

ثانياً: الاختلاط

جاء في المؤتمر العالمي لعقد الأمم المتّحدة للمرأة: المساواة والتنمية والسّلم، المنعقد في كوبنهاجن 1980م: (تشجيع التّعليم الحرّ والإجباري عن طريق سنّ قوانين للفتيان والفتيات في المرحلة الابتدائية، مع توفير المساعدة اللازمة لإقامة تعليم مختلط متى كان ذلك ممكناً، وتوفير معلّمين مدرّبين من كلّ الجنسين، وتقديم التّسهيلات للنّقل والمبيت والإطعام عند الضّرورة)⁴¹، وحقّتهم في ذلك أنّه يزيل الوحشة بين الجنسين خلال التّعليم، ويجعل نظر بعضهما إلى بعض مألوفاً، لا يحرك في نفسيهما غريزة ولا شهوة، بعكس الفصل بينهما الذي يؤدّي إلى تعلق بعضهما ببعض بصورة أكبر؛ بيد أنّ شواهد الواقع المعاصر تؤكّد مفاصد الاختلاط الذي تحرص الموائيق والمؤتمرات الدوليّة على نشره وإشاعته، وتحرّض عليه، حتّى قالت الكاتبة البريطانيّة اللادي كوك: (... إنّه على قدر الاختلاط تكون كثرة أولاد الرّنى، وهذا هو البلاء العظيم على المرأة... أما أن لنا منع قتل ألوف الأطفال الذين لا ذنب لهم، بل الذّنب على الرّجل الذي أغرى المرأة المحبولة على رقّة القلب... يا أيّها الوالدان، لا تغرّكم الدّراهم التي تكسبها البنات باشتغالهنّ في المصانع ونحوها ثمّ يكون مصيرهنّ إلى ما ذكرنا، علّموهن الابتعاد عن الرّجال... فقد دلّت

الإحصاءات أنّ أعداد الحمل من الرّنى تتفاقم بسبب اختلاط الرّجال بالنّساء، ولولا عمليات الإجهاض التي تجرى بعلم الأطباء وبغير علمهم، لرأينا أعدادا أسطورية، لقد وصل بنا الحال إلى حدّ من الدّناءة لم نكن نتصوّره وهذه غاية الهبوط بالمدينة⁴².

وجاء في توصيات المؤتمر العالمي الأوّل للتّعليم الإسلامي: أنّه لا علاقة للاختلاط بالتّفدّم العلمي، باعتراف الغربيين أنفسهم، حتّى إنّ بعض الدّول الغربية كالولايات المتّحدة الأمريكية لديها 180 كليّة وجامعة غير مختلطة؛ وليس صحيحا ما يزعم من أنّ الاختلاط يزيل الوحشة بين الجنسين خلال التّعليم، ولا يحرك في نفسيهما غريزة ولا شهوة، وبما أنّ الإسلام يرفض اختلاط النّساء بالرّجال فقد أوصى المؤتمر بالفصل بين الجنسين في أماكن العلم والعمل، وأن يكون الفصل من المبادئ الأساسية في كلّ مراحل التّعليم⁴³.

ثالثا: المساواة في الشّهادة أمام القضاء

جاء في العهد الدّولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصّادر عن الجمعية العامّة للأمم المتّحدة 1966م: (تتعهد الدّول الأطراف في هذا العهد بكفالة تساوي الرّجال والنّساء في حقّ التّمتع في جميع الحقوق المدنية والسياسية المنصوص عليها في هذا العهد)؛ وجاء في الإعلان الخاصّ بالقضاء على التّمييز ضدّ المرأة الذي أقرّته هيئة الأمم المتّحدة: (توصية الحكومات والمنظّمات الحكومية والأفراد ببذل أقصى جهد لضمان حقّ المرأة في المساواة مع الرّجل أمام القانون)، ولا يخفى أنّ الشّهادة أمام القضاء تعدّ من الحقوق المدنية، وتعدّ المساواة المطلقة فيها أمرا غير شرعي؛ لاشتمالها على مخالفة النّص الشرعي، كقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (البقرة: 282)، كما أنّه لا علاقة لموضوع الشّهادة بانقصاص مكانة المرأة وامتھان كرامتها الإنسانيّة؛ لما هو معروف أساسا عن الإسلام من إكرامه لها ومساواتها بالرّجل في العديد من الأحكام والتّشريعات، بدليل أنّه أجاز لها البيع والشراء والعمل الذي يناسبها، وأن تكون وكيلا عن الرّجال في تسيير أمورهم الماليّة، والأصل في هذا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (النساء: 1)، وكذلك قول النّبي ﷺ: ((إنّما النّساء شقائق الرّجال))⁴⁴.

وإذا اتّصل موضوع الشّهادة بالأمر الجنائيّة، كالقتل والسّرقة والرّنى، ونحوها من قضايا الحدود، فلا تقبل فيه شهادة المرأة عند جمهور الفقهاء، الذين احتجّوا بما رواه الإمام الرّزهي: (مضت السنّة من رسول الله ﷺ والخليفين من بعده: أنّه لا تجوز شهادة النّساء في الحدود، وتجاوز شهادتهن فيما لا يليه غيرهن)⁴⁵، كإثبات الولادة، والثبوبة، والبركة، ونحوها من أمور النّساء الخاصّة التي يكثر تداولها والحديث عنها بينهنّ؛ والظاهر أنّ سبب المنع يستند إلى كون النّساء لا يوجدن غالبا في مواطن تلك الحوادث ولا يشاهدنها؛ لما جبلن عليه من رقة وضعف، وبعد عن أماكن العنف والجريمة، ومن المعلوم أنّ فاقد الشّيء لا يعطيه.

الفرع الثّاني: التّحدّيات الاقتصادية والسياسية والتّشريعية

البند الأوّل: التّحدّيات الاقتصادية والسياسية: وأهمّها:

أولا: إقحام المرأة في كافّة الأعمال

جاء في تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض منجزات عقد الأمم المتّحدة وتقويمه: المساواة والتّسمية والسّلم، المنعقد في نيروبي لعام 1985م: (ينبغي تشجيع التّسمية الاجتماعيّة والاقتصاديّة، التي تكفل

مشاركة المرأة كشريك على قدم المساواة مع الرجل في جميع ميادين العمل والمساواة في الوصول إلى جميع الوظائف)⁴⁶؛ وجاء في مؤتمر القمة العالمي للتنمية الاجتماعية المنعقد في كوبن هاجن لعام 1995م: (العمل على تعزيز وصول النساء والفتيات إلى المهن التي يصل إليها الذكور في العادة)⁴⁷؛ وفي هذا دعوة إلى مشاركة المرأة في جميع الوظائف والأعمال والمجالات، التي يعدّ العديد منها من الأعمال الشاقة والمضنية بدنيا وفكريا، ولا تتفق مع طبيعة المرأة الأنثوية العاطفية الرقيقة، ولا مع تفكيرها وميولها واهتماماتها، ولا مع تكوين جسمها الأقل قدرة من جسم الرجل؛ ولعلّ سبب اقتحام المرأة الغربية وإقحامها في العمل يعود إلى:

- أ- مطالبة المرأة بمساواتها المطلقة مع الرجل، فطالبها الرجل - من باب المساواة به - بأن تقوم مثله بجميع الأعمال ومنها الشاقة والمضنية، وتشاركه في الإنفاق على شؤون المنزل والأسرة.
- ب- امتناع وليّ أمرها من الإنفاق عليها بعد بلوغها سن 17 عاما، كما هو مقرّر في قوانين تلك البلاد، بحيث ألجئت إلى البحث عن مورد رزق تستبقي به حياتها وتؤمّن نفقاتها المعيشية⁴⁸.
- ج- رغبة أهل الفساد في أن يختلطوا بالنساء، فيكونون معهنّ في شتى الأعمال والوظائف، ليصلوا إلى المتع الجنسية الحرام؛ إرواء لشهواتهم وأهوائهم بحجّة الحرية المزعومة.
- د- تكليف المرأة بتهيئة بيت الزوجية وتقديم المهر للزوج؛ فكان لزاما عليها أن تكدّ وتعمل وتشقى لتحصيل ذلك⁴⁹.

لهذه الأسباب ألحّ الغرب على المرأة أن تعمل خارج البيت، ونتج عن ذلك الكثير من المآسي والنكبات، منها:

- 1- إهمال المرأة لتربية أولادها والإشراف عليهم، لا سيما في سنوات نشأتهم الأولى التي تتشكل فيها شخصياتهم المستقبلية، ممّا تسبّب في تفكك الأسرة وانحراف الأبناء وازدياد حالات العنف والجريمة.
 - 2- كثرة المعاكسات والمضايقات الجنسية وانتشار الفواحش الأخلاقية.
 - 3- انتشار البطالة بين الرجال في العديد من الدول؛ بسبب مزاحمة النساء لهم في الوظائف والأعمال، علما بأنّ الرجال هم الذين ينفقون على الأسر والأطفال.
- ولقد أجري استفتاء عامّ في جميع الأوساط في الولايات المتحدة الأمريكية لمعرفة رأي النساء العاملات في العمل خارج البيت، فكانت نتيجته: أنّ المرأة متعبة الآن، ويفضل 65% من هؤلاء النسوة العودة إلى منازلهنّ، لأنّهن كنّ يتوهمن أن سيبلغن أمنيّة العمل التي حلمن بها، أمّا اليوم - وقد أدمت عثرات الطّريق أقدامهنّ واستنزفت الجهود قوّاتهنّ وطاقتهنّ - فإنّهن يتمنّين الرجوع إلى بيوتهنّ والتفرّغ لحضانة أولادهنّ⁵⁰.

ثانيا: ضمان حقّ المرأة في تولّي رئاسة الدّولة والقضاء

جاء في تقرير المؤتمر العالمي للمرأة المنعقد في بكين 1995م: (وإذا أريد للمرأة أن تنهض بدور متساو في تأمين السّلم وصيانتها، فيجب تمكينها سياسيا واقتصاديا، ويجب أن تكون ممثّلة على جميع مستويات صنع القرار تمثيلا كاملا)⁵¹؛ وفي هذا تأكيد على وجوب ضمان الدّول حقّ المرأة في تولّي رئاسة الدّولة والوزارة والقضاء، ونحو ذلك من المناصب السيادية ذات الولاية العامّة، مع أنّه ليس لهذا علاقة بإنسانية المرأة وكرامتها أو أهليتها، لأنّ مثل هذه الأعمال تتطلّب قوّة نفس، وتحملّ وجلد، وكفاءة في اتّخاذ قرار خطير يتصل بالمصلحة العامّة، وقد يتحدّد فيه مصير الدّولة والمجتمع، مع ما يصاحب تولّي هذه المناصب من كثرة الأسفار، والاختلاط بالرجال، والخلوّة بهم، وهذا يتنافى مع مكانة المرأة

وقدراتها وميولها واستعداداتها ورقّة طبعها ونعومة حياتها، واهتماماتها الفطرية والاجتماعية، وحالاتها النفسية، خاصة أثناء ما يطرأ عليها من حيض وحمل ووحم ونفاس ورضاع... الخ، كما هو مشاهد في معظم النساء، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ (آل عمران: 36).

البند الثاني: التّحدّيات التّشريعية

ورد في المادة 16 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948م: (للرّجل والمرأة متى أدركا سنّ البلوغ حقّ التّزوّج وتأسيس أسرة، دون أيّ قيد بسبب العرق، أو الجنسية، أو الدّين، وهما يتساويان في الحقوق لدى التّزوّج، وخلال قيام الرّزّاج، ولدى انحلاله)؛ وجاء في المادة 16 من إعلان القضاء على التّمييز ضدّ المرأة لعام 1979م: (للمرأة حقّ المساواة مع الرّجل دون تمييز في الحقوق أثناء قيام الرّزّاج، وعند حلّه، وأن يترتّب للوالدين وعليهما حقوق وواجبات متساوية في الشّؤون المتعلّقة بأولادهما).
فهذه النّصوص تشتمل على جملة من التّحدّيات التي تواجه الأسرة، ومن أهمّها:

أولاً: إشراك المرأة في القوامة والولاية

ينطلق أصل العلاقة بين الرّوجين من قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: 228)، وهذه الدرّجة هي القوامة، وهي ولاية يقوم بها الرّوج في تدبير شؤون الأسرة والقيام بما يصلحها؛ أمّا الولاية على الأولاد الصّغار فهي: قيام الرّجل الرّاشد على رعاية شؤونهم وأمورهم والتّصرّف لهم فيها بحسب المصلحة.

وقد جعلها الله تعالى للأزواج دون الرّوجات، من أجل إدارة وتسيير الأمور التي لا يستطيع النّسوة القيام بها غالباً، وهذا لا يعني الاستبداد والتّسلّط والقهر، وإنّما أن يقوم الرّوج بمهمّة رئاسة الأسرة ورعاية الأبناء القصر، وتحمل مسؤولية الإشراف على الأسرة ومتابعة مسيرتها، من غير إلغاء لشخصية الرّوجة وأهليتها ولا إهدار لإرادتها وحقوقها، ولا طمس لمعالم المودة والألفة في الأسرة، قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: 34)؛ وهذا الحقّ في القوامة الذي خصّ الله به الرّوج دون الرّوجة، يقابله واجبات عديدة ينبغي عليه أدائها للرّوجة، مثل حقّ المهر، والمبيت عندها، والنّفقة عليها مسكناً ومأكلاً ومشرباً وملبساً لائقاً وعلاجاً وتعليماً، ونحو ذلك ممّا تحتاجه الرّوجة، وكذا معاشرتها بالمعروف، والغيرة عليها وحمايتها...

ويعود تكليف الرّجال بذلك لميزات فطرية خلقية طبيعية، وخصائص وظيفية اجتماعية أشار إليها قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ (آل عمران: 36)، وقوله: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: 34)، وفضلاً عن واجب النّفقة التي هي واجب على الرّجل تجاه زوجته وأسرته، فقد أثبتت معظم الدّراسات والبحوث العلمية المعاصرة الأمريكية والأوربية وغيرها: أنّه بالرّغم من كلّ المحاولات للمساواة بين الرّجل والمرأة فإنّ هناك فروقا حقيقية مؤثّرة بينهما، ولهذه الفروق انعكاسات على تفكير وسلوك وتصرفات كلّ من الرّجل والمرأة، وبهذا تتضح الحكمة والعدل الإلهيان في تخصيص وتمييز الذّكر بالولاية على الصّغار، والقوامة: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: 228)؛ إنّها حكمة الله الذي شرع للمرأة ما يناسب خصائصها ووظائفها الطّبيعية والاجتماعية اللّائقة بها، وشرع للرّجل ما يناسبه؛ ليقوما معا برعاية الأسرة وبناء المجتمع وإعمار الكون، خلافاً لما تسعى إليه المواثيق والمؤتمرات الدّولية، من سلب قوامة الرّوج وولايته على الأسرة، فيناقض الفطرة الإنسانيّة، والتّعاليم الإلهية، والمعطيات العلمية المعاصرة.

ثانياً: الدعوة إلى إباحة زواج المسلمة بالكافر

إذا تقرّر أنّ القوامة على الأسرة من خصائص الرّجل بحسب الفطرة البشرية والميزات الخلقية الطبيعية، والخصائص الوظيفية الاجتماعية، فإنّ من آثار هذه القوامة وجوب طاعة المرأة لزوجها شرعاً، ومتابعتها له طبعاً وفطرة، ولا ينبغي لامرأة مؤمنة أن تطيع كافراً، أو أن يكون له عليها سلطان؛ لأنّ تصرّف كلّ فرد منهما وسلوكه نابع من ثقافته ومعتقده، وفضلاً عن هذا فإنّ الرّوج الكافر لا يعترف بدين المسلمة، بل يجحد رسالة نبيّها ولا يعظّم تعاليمه، ولا يمكن لبيت أن يستقرّ ولا لحياة أسرية أن تستمرّ - وهذه أهمّ مقاصد الرّواج - مع دوام الخلاف الفكري وتنافر المعتقد الديني.

وإذا كان المشاهد في كثير من حالات الرّواج، أنّه لا يستمرّ ولا يدوم لافتقاده إلى التّكافؤ والتّقارب في المستوى المادّي أو المعيشي أو الاجتماعي أو الدّراسي أو الأسري، فإنّه أحرى أن لا يستمرّ ولا يدوم؛ لاختلاف الدّين الذي يعتبر المحرّك الأساسي والمخزون الفكري والثّقافي لسلوك الإنسان وتعامله مع الآخرين.

ثالثاً: الاعتراض على انفراد الزوج بالطلاق

جعل الله تعالى الطّلاق بيد الرّوج لتوافقه مع مبدأ القوامة الأسرية والإنفاق المالي وتحمل المسؤولية التي كلف بها هو دون الرّوجة، وفي الحديث: ((إنّما الطّلاق لمن أخذ بالساق))⁵²، أي: الرّوج، ولأنّ الرّوج أكثر تجربة وخبرة في أمور الحياة، وأبعد نظراً إلى عواقب الأمور، فلا يوقع الطّلاق إلّا عند اضطراره إليه؛ لأنّه يعلم ما سيترتب عليه من نفقات ومسؤوليات وتبعات مالية وأدبية متنوّعة نحو مطلقته، وكذا نحو المرأة التي سينزوّجها لاحقاً؛ أمّا المرأة التي جعل الله تعالى فيها وفرة في العاطفة وسرعة في الانفعال فلو كان الطّلاق بيدها لأسرعت في إيقاعه عند أي بادرة خلاف زوجي، لشدّة انفعالها، ولعلمها أنّها لن تتحمّل شيئاً من التّفقات والتّبعات المالية، وعليه فإنّ الخيار الذي تدعو إليه الموثيق والمؤتمرات الدّولية ليس هو الأجدى في تحقيق العدالة، ولا هو الأمثل لإنصاف المرأة وضمان مساواتها بالرّجل؛ بل هو الأخف والأظلم.

رابعاً: التّساوي في الميراث

تندّد المؤتمرات والاتّفاقيات الدّولية بظلم المرأة في الميراث، وتدعو إلى التّسوية بينها وبين الذّكر في الميراث من باب مواكبة التّطور والتّحضّر، وتحقيق العدالة، غير أنّ هذه المصلحة متوهّمة بدليل إلغاء الشّارع لها، واعتبار ما يخالفها، حيث قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (النساء: 11)، وفي هذا يقول الإمام الشّاطبي: (كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك ممّا يختصّ بالشّارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التّحسين والتّقبيح، فإذا كان الشّارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلّا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلّها بالنّسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح، فإنّ، كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشّارع، بحيث يصدقه العقل وتطمئنّ إليه النّفس؛ فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النّظر فيها إلى أنّها تعبديّات، وما انبنى على التّعدي لا يكون إلّا تعبدياً)⁵³.

وتجدر الإشارة إلى أنّ تقسيم الميراث في الإسلام لا يخضع للذكورة أو الأنوثة، وإنّما يخضع لثلاثة معايير⁵⁴، هي:

درجة القرابة: فكلمة اقتربت الصّلة زاد نصاب الميراث والعكس، وفي هذا مراعاة لفطرة جبل عليها النّاس، وهي إشباع عاطفة صاحب الثروة بإعطاء النّصيب الأكبر للأقرب إليه.

الحاجة: فالأجيال التي تستقبل الحياة وتستعدّ لحمل أعبائها أحوج إلى المال من التي تستدبر الحياة. **العيب المالي:** فالتفاوت في هذا الأمر هو السبب في التفاوت في أنصبة الميراث. وصدق الله العظيم حين يقول: ﴿بَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النساء: 176). **خاتمة:**

وفي نهاية هذا البحث نورد أهمّ النتائج التي خلصنا إليها، مع ما ارتأيناه من توصيات في هذا الباب. **النتائج:**

1- على الرغم من تفاوت أحوال الأسرة وتباينها من جيل إلى جيل ومن دين إلى دين ومن زمان إلى زمان، إلا أنها بقيت شكلاً مهماً من أشكال الاجتماع وال عمران في رحلة الإنسان على الأرض. 2- لم ينحسر دور الاتفاقيات في المجال السياسي والاقتصادي، وإنما امتدّ في النصف الثاني من القرن العشرين ليتدخل في المجال الاجتماعي، وخاصة في مسائل الأحوال الشخصية، التي تختلف من مجتمع لآخر باعتبار ما يسود في كلّ منها من قيم وأعراف وآداب، الأمر الذي أنتج صورة من صور صدام الحضارات.

3- تضمّنت الوثائق والقرارات الدولية المعنية بالأسرة تأثيراً كبيراً على الأسرة عموماً والإسلامية خصوصاً، حيث أنها تسعى إلى إحداث تغيير جذري للمجتمعات عن طريق الدعوة إلى إلغاء التشريعات الدينية والقوانين والأعراف الاجتماعية، وإحلال الاتفاقيات الدولية محلّها، للقضاء على ثقافات الأمم والشعوب وحضاراتهم، وفرض الثقافة الغربية، في إطار العولمة الظالمة، التي تدعو إلى إقرار الانحلال والإباحية الجنسية في أسوأ صورها، وتعارض الدين والأخلاق والقيم في أبهى صورها. 4- التّحديات الخطيرة التي تواجه الأسرة المسلمة اليوم تستهدف الثّوابت والقيم، وتعصف بالبناء الأسري الذي هو المحضن الرّئيس لبناء الإنسان، وبالتالي فهي تعصف بالإنسان نفسه وتجعله ريشة في مهبّ الرّيح.

التوصيات:

- يجب على حكومات الدّول الإسلامية أخذ الحيطة والحذر عند المشاركة في المؤتمرات أو الانضمام إلى المعاهدات.
- على الدّول الإسلامية أن تستعمل كامل حقّها في التّحفّظ على بنود الاتفاقيات التي لا تتوافق وأحكام الأسرة.
- وجوب التّعاون بين حكومات الدّول الإسلامية والجمعيات النّسوية بها لإخراج وثيقة الأسرة، المتضمّنة لأحكام الأسرة المسلمة وضوابطها وأدوارها.
- إنشاء مراكز لبحوث الأسرة لنشر الوعي بمقاصد الأسرة في الإسلام ودورها، لأنّ الجهل بذلك قد يدفع بالبعض إلى محاولة تغيير طبيعتها، والتّهاون بأحكامها، وهدم ثوابتها، بحسن نية أو بسوءها.
- العناية بالأسرة بتصويب أحوالها، واستعادة صفتها الفطرية، ورسالتها الإسلامية، ومكانتها العليّة، لحمايتها من الأخطار التي تتهدّدها واجب وقت - على الجهات الرّسمية والأهلية - وأولوية لا تقبل التّأخير.

قائمة المصادر والمراجع

- 1- أبو القاسم محمود الزمخشري (538هـ)، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1419هـ / 1998م.
- 2- الزبير بلمامون، أسرتك أمانة، متاح على: <http://www.alukah.net/social/0/123842>، تاريخ الدخول: 06/10/2018م، في الساعة: 08:30.
- 3- رفعت السيّد العوضي، إعجاز القرآن الكريم في تشريع الميراث، دار السلام، القاهرة، مصر، ط01، 1429هـ / 2008م.
- 4- الوثائق، الأمم المتحدة، متاح على: <http://www.un.org/ar/documents/index.html>.
- 5- محمد مرتضى الزبيدي (1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: إبراهيم التّريزي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، د ط، 1392هـ / 1972م.
- 6- محمد بن إسماعيل البخاري (194هـ)، الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تح: محبّ الدين الخطيب وابنه قصي، ومحمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، القاهرة، مصر، ط01، 1400هـ.
- 7- فاروق بن عبده فلي، الجندر غزو ثقافي - مواجهة تربوية من منظور إسلامي، عالم الكتب، القاهرة، مصر، د ط، 2008م.
- 8- محمد أمين ابن عابدين (1198هـ)، حاشية ردّ المحتار على الدرّ المختار، تع: محمد حلاق وعامر حسين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1419هـ / 1998م.
- 9- محمد بن سعد أبو عامود، دليل المنظّمات الدّولية، مطبعة الجمهورية، القاهرة، مصر، د ط، س1999م.
- 10- حسن أيوب، السلوك الاجتماعي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، مصر، ط01، س1422هـ / 2002م.
- 11- سليمان بن الأشعث أبو داود (202هـ)، السنن، مكتبة المعارف، الرياض، م ع س، ط02، 1424هـ.
- 12- محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (273هـ)، السنن، تح: بشار عواد معروف، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01، 1418هـ / 1998م.
- 13- أحمد بن الحسين البيهقي (458هـ)، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط03، 1423هـ / 2003م.
- 14- فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم، العدوان على المرأة في المؤتمرات الدّولية، مجلّة البيان، الرياض، ط01، 2005م.
- 15- أحمد بن غانم النّفراوي (1126هـ)، الفواكه الدّواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تح: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1418هـ / 1997م.
- 16- مجد الدين الفيروزآبادي (817هـ)، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، مصر، نسخة مصوّرة عن ط03، 1978م.
- 17- غسان الجندي، قانون المنظّمات الدّولية، مطبعة التّوفيق، عمّان، الأردن، د ط، 1987م.
- 18- أكرم رضا مرسي، قواعد تكوين البيت المسلم، دار التّوزيع والنّشر الإسلامية، القاهرة، مصر، ط01، 1425هـ / 2004م.
- 19- محمد بن مكرم بن منظور (711هـ)، لسان العرب، تح: عبد الله الكبير ورفاقه، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، دس.
- 20- مصطفى السّباعي، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق، بيروت، لبنان، ط07، 1420هـ / 1999م.
- 21- نهى بنت عدنان قاطرجي، المرأة في منظومة الأمم المتّحدة، رؤية إسلامية، مجد المؤسسة الجامعية، بيروت، لبنان، د ط، 2006م.
- 22- وهبي سليمان غاوجي، المرأة المسلمة، مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط02، 1978م.

- 23- عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة(235هـ)، المصنّف، تح: حمد بن عبد الله الجمعة، ومحمّد بن إبراهيم اللّحيان، مكتبة الرّشد ناشرون، الرّياض، م ع س، ط01، 1425هـ/2004م.
- 24- سليمان بن أحمد الطّبراني(360هـ)، المعجم الكبير، تح: حمدي عبد المجيد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، ط02، دت.
- 25- أحمد بن فارس الرازي(395هـ)، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السّلام هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط01، 1399هـ/1979م.
- 26- مجمع اللّغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشّروق الدّولية، القاهرة، مصر، ط04، 1425هـ/2004م.
- 27- عمر محمّد التّومي الشّيباني، من أسس التّربية الإسلاميّة، دار التّهضة العلميّة، القاهرة، مصر، ط02، 1982م.
- 28- إبراهيم بن موسى الشّاطبي (790هـ)، الموافقات في أصول الشّريعة، تح: عبد الله دراز، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط02، 1975م.
- 29- محمّد عقلة، نظام الأسرة في الإسلام، مكتبة الرّسالة الحديثة، عمّان، الأردن، ط03، 1423هـ/2002م.

الهوامش

- 1- أحمد بن فارس الرازي (395هـ)، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السّلام هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط01، 1399هـ/1979م، ج01، ص107.
- 2- أبو القاسم محمود الرّمخشري (538هـ)، أساس البلاغة، تح: محمّد باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط01، 1419هـ/1998م، ج01، ص27.
- 3- ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، (م س)، ج01، ص107.
- 4- مجمع اللّغة العربيّة، المعجم الوسيط، مكتبة الشّروق الدّولية، القاهرة، مصر، ط04، 1425هـ/2004م، ص17.
- 5- مجد الدين الفيروزآبادي (817هـ)، القاموس المحيط، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، مصر، نسخة مصوّرة عن ط03، س1978م، ج01، ص361؛ المعجم الوسيط، مجمع اللّغة العربيّة، (م س)، ص17.
- 6- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (م س)، ج01، ص361.
- 7- محمّد مرتضى الرّبدي (1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: إبراهيم التّززي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، د ط، 1392هـ/1972م، ج10، ص51.
- 8- محمّد بن مكرم ابن منظور(711هـ)، لسان العرب، تح: عبد الله الكبير ورفاقه، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، دس، ج01، ص78؛ مجمع اللّغة العربيّة، المعجم الوسيط، (م س)، ص17.
- 9- ابن منظور، لسان العرب، (م س)، ج04، ص3176.
- 10- أخرجه البخاري: كتاب العتق، باب فضل من أدب جاريته وعلمها، ح: 2544.
- 11- أخرجه البخاري، كتاب العتق، باب كراهية التّطاول على الرّقيق، ح: 2554.
- 12- أخرجه البخاري، كتاب النّكاح، باب كفران العشير، ح: 4901.
- 13- أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب حديث بني النّضير، ح: 4028.
- 14- أحمد بن غانم النّقراوي (1126هـ)، الفواكه الدّواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تح: عبد الوارث محمّد علي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط01، 1418هـ/1997م، ج02، ص321.
- 15- محمّد أمين ابن عابدين (1198هـ)، حاشية ردّ المحتار على الدّر المختار، تح: محمّد حلاق وعامر حسين، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1419هـ/1998م، ج05، ص452.

- 16- عمر محمّد التّومي الشّيباني، من أسس التّربية الإسلاميّة، دار التّهضة العلميّة، القاهرة، مصر، ط02، 1982م، ص497.
- 17- حسن أيّوب، دار السّلام، السّلك الاجتماعيّ في الإسلام، القاهرة، مصر، ط01، 1422هـ/ 2002م، ص178.
- 18- محمّد عقلة، نظام الأسرة في الإسلام، مكتبة الرّسالة الحديثيّة، عمّان، الأردن، ط03، 1423هـ/ 2002م، ج01، ص18.
- 19- وثيقة مؤتمر المرأة العالميّ الرّابع (دراسة شرعيّة)، نوال سرار، ص19.
- 20- أكرم رضا مرسي، قواعد تكوين البيت المسلم، دار التّوزيع والتّشّير الإسلاميّة، القاهرة، مصر، ط01، 1425هـ/ 2004م، ص50.
- 21- الزّبير بلمامون، أسرتك أمانة، متاح على: <http://www.alukah.net/social/0/123842>.
- 22- فاروق بن عبده فليبه، الجندر غزو ثقافيّ - مواجهة تربويّة من منظور إسلامي، عالم الكتب، القاهرة، مصر، د ط، 2008م، ص68.
- 23- نهى بنت عدنان قاطرجي، المرأة في منظومة الأمم المتّحدة - رؤية إسلاميّة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط02، 1978م، ص01.
- 24- محمّد بن سعد أبو عامود، دليل المنظّمات الدّوليّة، مطبعة الجمهوريّة، القاهرة، مصر، د ط، 1999م، ص42.
- 25- غسان الجندي، قانون المنظّمات الدّوليّة، ص87.
- 26- محمّد بن سعد أبو عامود، دليل المنظّمات الدّوليّة، (م س)، ص27.
- 27- فاروق بن عبده فليبه، الجندر غزو ثقافيّ، (م س)، ص07.
- 28- الأمم المتّحدة: الوثائق، متاح على: <http://www.un.org/ar/documents/index.html>.
- 29- الفصل الأوّل (ب) ثالثاً، د-3، الفقرة 26، ص32.
- 30- الفصل الرابع ج/96، ص43.
- 31- سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب العقوبات، ح: 4019.
- 32- أخرجه للطّبراني المعجم الكبير، واثلة بن الأسقع، ما أسند واثلة، مكحول عن واثلة، ح: 153.
- 33- الفصل الأوّل، ثانيًا - ج فقرة رقم 158، ص167.
- 34- أخرجه البيهقي السنن الكبرى، كتاب النّكاح، باب الرّغبة في النّكاح، ح: 13457.
- 35- فؤاد بن عبد الكريم بن عبد العزيز العبد الكريم، العدوان على المرأة في المؤتمرات الدّوليّة، مجلّة البيان، الرياض، ط01، 2005م، ص204، 205.
- 36- فؤاد العبد الكريم، العدوان على المرأة في المؤتمرات الدّوليّة، (م ن)، ص263.
- 37- سبق تخريجه.
- 38- الفصل الخامس (أ)، 5-6، ص32.
- 39- نفس المصدر.
- 40- المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السّباعي، دار الورّاق، بيروت، لبنان، ط07، 1420هـ/ 1999م، ص198.
- 41- الفصل الأوّل - الجزء الثاني، ثالثاً (ب)، الفقرة 179، ص39.
- 42- المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السّباعي، (م ن)، ص152.
- 43- فؤاد العبد الكريم، العدوان على المرأة في المؤتمرات الدّوليّة، (م س)، ص229.
- 44- أخرجه أبو داود، كتاب الطّهارة، باب في الرّجل يجد البِلّة في منامه، ح: 236.

- 45- أخرج ابن أبي شيبة، أبواب الشَّهادة في الحدود، باب في شهادة النِّساء في الحدود، ح: 28714.
- 46- الفصل الأول، أولاً، ج- الفقرة 69- ص 31.
- 47- المرفق الثاني- الفصل الثالث- ب/ الفقرة 53/ج، ص 75.
- 48- المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السَّباعي، (م س)، ص 138.
- 49- المرأة المسلمة، وهبي سليمان غاوجي، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، لبنان، ط02، 1978م، ص180.
- 50- المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السَّباعي، (م س)، ص204.
- 51- الفصل الرابع/ هـ، الفقرة 134، ص 74.
- 52- أخرج ابن ماجه، كتاب الطَّلاق، باب طلاق العبد، ح: 2081.
- 53- إبراهيم بن موسى الشَّاطبي (790هـ)، الموافقات في أصول الشَّريعة، تح: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 1975م، ص407، 408.
- 54- رفعت السَّيِّد العوضي، إعجاز القرآن الكريم في تشريع الميراث، دار السَّلام، القاهرة، مصر، ط01، 1429هـ/ 2008م، ص230-237.

دعم المشاريع الصغرى لخريجي الجامعات
دراسة التجربة التونسية من خلال البنك التونسي للتضامن
Supporting micro-enterprises for university graduates
A study of the Tunisian experience through the Tunisian
Solidarity Bank

د/ صوراية بوريدح

Souraya BOURIDAH

كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير - جامعة جيجل

souraya.bouridah@univ-jijel.dz

تاريخ القبول: 2024/06/04

تاريخ الإرسال: 2023/05/13

الملخص:

هدفت هذه الدراسة إلى الاطلاع على تجربة البنك التونسي للتضامن (BTS) باعتبارها من التجارب الناجحة في مجال دعم المشاريع الصغرى وتقييم نتائجها لإمكانية الاستفادة منها وتعميمها في الجزائر. حيث اتضح ذلك ومن خلال الدراسة مساهمة البنك بشكل فعال في دعم مختلف الفئات التعليمية عبر تبني العديد من الآليات والبرامج التي خص جزء منها لخريجي الجامعات بما يتماشى وخصوصية الأهداف المعلن عنها في الوثيقة التوجيهية لمخطط التنمية للفترة 2016-2020 بهدف التخفيض من نسبة البطالة إلى أقل من 12% سنة 2020م بالإضافة إلى تطلعات مخطط التنمية 2021-2025م. الكلمات المفتاحية: المشروعات الصغرى؛ حاملي الشهادات؛ تونس؛ البنك التونسي للتضامن.

Abstract:

This study aimed to review the experience of the Tunisian Solidarity Bank (BTS) as one of the successful experiences in the field of supporting small projects and to evaluate its results for the possibility of benefiting from it. And circulated in Algeria.

As it became evident through the study, the bank's effective contribution to supporting various educational groups by adopting many mechanisms and programs, part of which was allocated to university graduates in line with the specificity of the goals announced in the guiding document for the development plan for the period 2016-2020 with the aim of reducing the unemployment rate to a lower level. From 12% in 2020, in addition to the aspirations of the 2021-2025 development plan.

Key words: Small projects; certificate holders; Tunisia; the Tunisian Solidarity Bank.

مقدمة:

تبنت اغلب الدول سياسة الاعتماد على هياكل حكومية تدعم عملية التمويل، من خلال مؤسسات بنكية متخصصة كأحد الأدوات الفعالة في تحسين ورفع أداء ومستوى المشروعات الصغرى والمتوسطة، باعتبارها الدعامة الأساسية لتغذية اقتصادياتها، ولقد تم تجسيد ذلك من خلال برامج صوبت لصالح مشروعات القطاع الخاص الممثلة في هذه الشريحة من المشاريع.

ولتخطي مشكل التمويل، في إطار استراتيجية لتطوير وتنمية قطاع المشاريع الصغرى والمتوسطة، تنفرد تونس بهياكل دعم بنكية متخصصة، تأخذ بعين الاعتبار خصوصية هذا القطاع، منها البنك الخاص بتمويل المشاريع الصغرى والبنك التونسي للتضامن، هذا الأخير، يختص ضمن مهامه بإمداد التمويل لفائدة هذه المشاريع الصغيرة الحجم مع تخصيص نسبة لخريجي الجامعات ومن هذا المنطلق يطرح التساؤل التالي:

ما هو نصيب خريجي الجامعات من تمويلات البنك التونسي للتضامن؟

الأسئلة الفرعية:

- ما هو تعريف المشروع الصغير في التشريع التونسي؟
- ما هي السياسات الحكومية التونسية لدعم ومرافقة خريجي الجامعات؟
- ما هو البنك التونسي للتضامن؟
- ما هي مساهمة البنك التونسي للتضامن لتمويل مشاريع خريجي الجامعات؟

أهمية الدراسة:

الإطلاع على تجارب دول الجوار المشابهة لنا في التركيبة الاجتماعية ومستويات مقاربة من حيث التطور ومحاولة الاستفادة منها.

هدف الدراسة:

- إبراز الدور الريادي الذي يلعبه البنك التونسي للتضامن في دعم وتشجيع خريجي حاملي الشهادات من خلال تبني فكرة العمل الحر والخاص من خلال إنشاء مشاريع صغرى تساهم في دعم النسيج الاقتصادي، هذا الدعم لم ينقطع حتى في ظل جائحة كورونا حيث واصل البنك تقديم تسهيلات بمختلف الصيغ.

- إبراز مدى حاجة خريجي الجامعات إلى دعم أفكارهم وتجسيدها في مشاريع صغرى من خلال مؤسسات تمويلية خاصة تتماشى وخصوصية هذه الفئة.

منهج الدراسة:

لإنجاز هذه الدراسة والوصول إلى الإجابة على إشكالية البحث سنعتمد على المنهج الوصفي التحليلي، من أجل معالجة البيانات التي توفرت لدينا.

تقسيم الدراسة:

وللإجابة عن التساؤل الجوهري، تم تقسيم المداخلة إلى ثلاثة محاور بدءا بإعطاء رؤية شاملة عن قطاع المؤسسات الصغرى والمتوسطة بتونس، إضافة إلى عرض مختلف المبادرات الرامية لاحتواء خريجي الجامعات وأخيرا التركيز على مبادرة البنك التونسي للتضامن كأحد آليات المرافقة والإعداد لإنشاء المشاريع الصغرى.

المحور الأول: لمحة عن قطاع المؤسسات الصغرى والمتوسطة بتونس خلال الفترة 2010-2021م

عرف قطاع المؤسسات الصغرى والمتوسطة بتونس عدة محطات ومنعرجات في مساره والذي أصبح أداة محركة لتحقيق التنمية والنمو الاقتصادي. ولقد كرس تونس هذا التوجه بتبنيها الإطار التشريعي والتنظيمي الذي يعنى بهما القطاع. ومن هذا المنطلق تمت معالجة مسألة الاستثمار الخاص ضمن ما ترجمته ترسانة من القوانين والتشريعات التي رافقت التغيرات في السياسات الاقتصادية حسب نهج الاقتصادي المتبع، وعلى هذا الأساس نتناول بداية العديد من الإسهامات في مجال تحديد تعريف واضح ودقيق لهذه الشريحة من المؤسسات، وفي الأخير حقائق حول القطاع.

أولاً- مجال تعريف المؤسسات الصغرى والمتوسطة بتونس

يطرح نفس الإشكال بالنسبة لتونس فيما يتعلق بتحديد تعريف دقيق لمدلول المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، فعدم وجود تعريف رسمي أو معيار دقيق محدد يسمح بالتمييز ليس من زاوية الحجم الكبير والصغير، وإنما التفرقة بين الصغير والمصغر ما جعل العديد من الجهات تتبنى تعاريف مختلفة بالاعتماد على المعيارين الكمي والنوعي في أن واحد:

1- المرسوم 814-94 المتعلق بمعايير تمويل "الصندوق الوطني لتعزيز الحرف الصغيرة" Fonds de promotion de l'artisanat et des petits métiers "FONAPRAM" تعرف المؤسسات الصغيرة تلك التي تملك كلفة استثمارية لا تتجاوز 50000 دينار تونسي¹.

2- تعريف صندوق التطوير واللامركزية الصناعية: Fonds de promotion et de décentralisation "industrielles" FOPRODI "يعتبر المؤسسات الصغيرة والمتوسطة تلك التي تنشط ضمن القطاع الصناعي أو الخدمي التي إجمالي استثماراتها أقل من ثلاثة ملايين دينار تونسي؛

3- التعريف غير الرسمي: يعتبر المؤسسة التي تشغل ما بين 10 و100 عامل مؤسسة صغرى ومتوسطة².

4- التعريف المعتمد من طرف المعهد الوطني للإحصاء INS: يتم الاعتماد على معيار حجم العمال لتوضيح الحدود الفاصلة بين شرائح المؤسسات وفقاً لما يبينه الجدول التالي:

الجدول رقم 1: تعريف المؤسسات الصغرى والمتوسطة بتونس من طرف INS

نوع المؤسسة	مؤسسة مصغرة	مؤسسة صغرى	مؤسسة متوسطة	مؤسسة كبيرة
عدد العمال	أقل من 6	6-49	50-199	أكثر من 200

المصدر: من إعداد الباحثة بالاعتماد على معطيات المعهد الوطني للإحصاء بتونس. يلاحظ من خلال الجدول، أن المعهد الوطني للإحصاء يعتبر المؤسسات الصغرى والمتوسطة تلك التي لا يتجاوز عدد عمالها 200 عامل، بحيث تمثل النسيج الغالب والتي تمثل الفئة الأكثر انتشاراً. كما تجدر الإشارة إلى كون المعطيات المتاحة من طرف السجل الوطني للمؤسسات، تعتمد في تصنيف المؤسسات حسب الحجم اعتماداً أيضاً على مؤشر عدد العمال.

ثانياً- حركة نمو المؤسسات الصغيرة والمتوسطة بتونس خلال الفترة 2010-2016م

مثل المؤسسات الصغرى والمتوسطة الشريحة الغالبة ضمن نسيج المؤسسات الخاصة بتونس، إذ تمثل ما نسبته 99,88% من إجمالي النسيج المؤسساتي، وقد سجل قطاع المؤسسات الصغرى والمتوسطة بدوره نمو خلال الفترة الممتدة من سنة 2010 إلى غاية سنة 2021م، ولتفسير أكثر نستشهد بمعطيات الجدول التالي الخاص بتطور القطاع.

الجدول رقم 2: تطور تعداد المؤسسات الصغرى والمتوسطة بتونس للفترة 2010-2021م

السنوات العدد	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021
عدد المؤسسات	596771	601444	625324	653719	679434	710638	739239	770180	734137	781159	800647	828010
الفرق	-	4673	23880	28395	25715	31204	28601	30941	36043	47022	19488	27363
معدل التغير	-	0,78	3,97	4,54	3,93	4,59	4,02	4,18	-4,67	6,40	2,49	3,41

Source: statistiques du répertoire national des entreprises, Tunisie, INS, édition 2022, p16.

من خلال بيانات الجدول، يتضح لنا النقاط التالية:

شهد قطاع المؤسسات الصغيرة والمتوسطة تطورا على مدار سنوات الدراسة، فسنويا يتم إنشاء أكثر من 25000 مؤسسة وقد تصل إلى أكثر من 47000 مؤسسة، فقد اعتمدت تونس على استراتيجية لدعم القطاع، فخلال سنة 2010 بلغت عدد المؤسسات الصغرى والمتوسطة 596771 والتي لا يتجاوز بها عدد عمال 200 عامل ليصبح العدد 828010 خلال سنة 2021م، فخلال مدة 12 سنوات تم إنشاء حوالي 231239 مؤسسة بمعدل 38,74%، وإن كان هناك تسجيل خلال سنة 2011م تراجع في عدد المؤسسات الصغيرة والمتوسطة بسبب عدم الاستقرار والانقلاب الأمني، إضافة إلى عمليات النهب والتخريب والتي كان لها وقع سلبي على مختلف القطاعات الاقتصادية التي رافقها ارتفاع في عدد الإضرابات، حيث وصل المعدل إلى 17 يوما، كلفت 43% من المؤسسات المتضررة 10% من رقم معاملاتها³. خاصة أن أغلبية النسيج الاقتصادي مشكل من مؤسسات صغرى ومتوسطة ويطغى على القطاع المنشأة المصغرة self employment، إضافة إلى الانخفاض المسجل سنة 2020 بسبب تداعيات أزمة كورونا.

وبمقارنتنا لقطاع المؤسسات الصغيرة والمتوسطة بين كل من الجزائر وتونس، نجد انه يتم إنشاء 67943,3 مؤسسة لكل مليون نسمة، أما بالنسبة للجزائر فتمثل 21301,32 مؤسسة، وهو معدل منخفض مقارنة بتونس.

من منطلق أهمية هذا النوع من المؤسسات بالنسبة للاقتصاد التونسي، فهو يستقطب عددا هائلا من الشباب البطالين الخريجين من الجامعات والمعاهد خصوصا بعد سياسات الدعم التي صوبت لصالح هذه الفئات.

المحور الثاني: سياسات الحكومية لدعم ومرافقة خريجي الجامعات

تم التركيز خلال السبعينات على سياسة تنمية معتمدة على الصناعات الخفيفة ذات المحتوى التكنولوجي الوطني المنخفض تبعا للقانون الصادر سنة 1972، أو على الخدمات السياحية والتي لا يمكن أن ترتقي بمسار النمو إلى مستويات قادرة على مواكبة نسق الوافدين على سوق العمل، ولقد كشفت سنوات الإصلاحات الاقتصادية عن حتمية إعطاء القطاع الخاص مكانة أكبر ضمن السياسة الاقتصادية العامة، ولقد جسده صدور العديد من التشريعات والقوانين الرامية لتشجيع الاستثمار في قطاع المؤسسات الصغيرة والمتوسطة ونشر ثقافة الفكر المقاوالاتي، باعتبار هذه المؤسسات أحد روافد الإنعاش والنمو الاقتصادي والقضاء على البطالة وتوفير الرخاء. وأمام معضلة ارتفاع نسب البطالة والتي ترتفع كلما زاد المستوى التعليمي من جهة وعدم قدرة الدولة على استيعاب هذه الكفاءات ضمن وظائف حكومية كان لا بد

من التفكير في برامج تسمح برفع قدرات خريجي الجامعات على الاندماج في سوق الشغل، في ظل الحقائق التي تشير إلى أن عدد العاطلين عن العمل يبلغ 628 ألف شخص، على أن نسبة 40 % منهم من حاملي الشهادات العليا. ويضاف إلى هؤلاء نحو 45 ألف وافد جديد على سوق الشغل في السنة، ومن بين هؤلاء هناك 33 ألفاً من خريجي الجامعات⁴. ومن هذه البرامج نذكر:

✓ برامج النهوض بالتشغيل وإدماج الشباب من خلال تقديم المساعدة الكفيلة بالنهوض بالمنشآت الصغرى وبالعامل الحرّ وتيسير بعث مشاريع صغرى لحسابهم الخاص؛

✓ إنشاء موقع وجهني WAJAHNI هو مبادرة تقدم المعلومة للشباب عن مختلف الهياكل والمؤسسات التي تمثل آليات تمكن من تحديد التوجه المهني الذي يتناسب مع المؤهلات، عبر فريق عمل مكون من مجموعة من المختصين في مجال الصحافة، الإنتاج، الإخراج، إدارة المنصات التكنولوجية وتطوير شبكات الواب. كما يسمح الموقع بتقديم هياكل التمويل وبرامج المرافقة والتأطير الضرورية لبعث مختلف المشاريع إلى جانب مجموعة من النصائح والاستشارات المقدم من طرف الخبراء والمهنيين وذلك من خلال خصوصيات المسار الذي يمر به كل باعثي المشاريع إلى جانب نجاحات يقصها أصحابها من خلال -الواب تيفي- الذي يحتوي على 400 فيديو إلى جانب المستجدات على الساحة وأجندة التظاهرات التي تنتظم في إطار عالم الأعمال وبعث المشاريع. وفي هذا الصدد نشير، إلى أن الموقع حضي في مرحلته الأولى بدعم من الوكالة الدنماركية للتنمية الدولية في إطار برنامج الشراكة الدنماركية العربية، وتم تبنيه من قبل مركز المسيرين الشباب كما لقي استحسان المؤسسات العمومية حيث أبرم اتفاقيات تعاون مع 13 هيكل عمومي نذكر منها وزارة التكوين المهني والتشغيل⁵.

✓ برنامج دعم المؤسسات الصغرى الذي تبنته الوكالة الوطنية للتشغيل والعمل المستقل الذي يهدف إلى مساندة الراغبين في بعث مشاريع صغرى خلال مختلف مراحل إنجاز مشاريعهم من خلال⁶:

- المساعدة على إيجاد فكرة المشروع ووضع مخطط الأعمال؛
- البحث عن التمويل وتمويل المشروع والتكوين؛
- التكفل بجزء من مقابل الخدمات الموكلة للهياكل العمومية والتي تسديها المؤسسة الصغرى لمدة لا تتعدى 3 سنوات؛

- مرافقة ومتابعة الباعثين خلال السنتين الأوليتين من التركيز الفعلي للمشروع؛
- تنظيم دورات تكوين للمساعدة على بلورة فكرة مشروع وعلى إعداد دراسة المشروع ومخطط الأعمال وذلك كما يلي:

🚩 دورات تكوينية حسب طريقة MORAINE: الطريقة النموذجية للبحث النشط عن أفكار جديدة للمبادرة، ولا تتجاوز مدة الدورات 4 أيام؛

🚩 دورات تكوينية على غرار طريقة أنشأ مشروعك CREE: لا تتجاوز مدة الدورة 15 يوماً، وفي هذا الصدد، نشير أنه يتم منح امتيازات للمشاركين في هذه الدورة والذين تابعوا بانتظام كامل الحصص المحددة لها على شكل منحة جزافية تصرف لهم بعد نهاية الدورة توزع كما يلي:

- 75 دينار تونسي بالنسبة لحاملي شهادات التعليم العالي؛
- 40 دينار تونسي بالنسبة لمن لهم مستوى دون التعليم العالي.

دورات تكوينية حسب طريقة بعث المؤسسات وتكوين الباعثين CEFE ولا تتجاوز فترة التأهيل 200 ساعة، حيث تمنح الوكالة للمشاركين في هذه الدورة والذين تابعوا بانتظام كامل الحصص المحددة لها منحة جزافية تصرف لهم عند انتهاء الدورة كما يلي:

- بالنسبة لحاملي شهادات التعليم العالي 150 دينار تونسي؛
- بالنسبة لمن لهم مستوى دون التعليم العالي 80 دينار تونسي.

دورات تأهيل في التصرف: هدف هذه الدورات إلى منح فرص تكوين تكميلي للباعثين بما يتلاءم وخصوصيات مشاريعهم، وتتمثل هذه الدورات في ما يلي:

- دورات تكوينية على غرار طريقة "تصرف أمثل في مؤسستك" ولا تتجاوز مدة الدورة 7 أيام. بالنسبة للامتيازات الممنوحة للمشاركين الذين تابعوا بانتظام كامل الحصص المحددة لها منحة جزافية تصرف لهم بعد نهاية الدورة كما يلي:

- 35 دينار تونسي بالنسبة لحاملي شهادات التعليم العالي؛
- 20 دينار تونسي بالنسبة لمن لهم مستوى دون التعليم العالي.

- دورات تأهيل في تسيير المشاريع: إذ تنظّم هذه الدورات لفائدة الباعثين المتحصّلين على الموافقة المبدئية لتمويل مشاريعهم وكذلك أصحاب المؤسسات الصغرى التي دخلت طور النشاط منذ فترة لا تتجاوز السنتين.

المحور الثالث: دراسة تجربة البنك التونسي للتضامن في دعم المشاريع الصغرى لخريجي الجامعات

تأتي مبادرة البنك استمرارا لسياسته في دعم العمل الحر والمستقل واستجابة للتحديات التي تواجه أصحاب المشاريع الصغرى في ظل الحقائق التي تشير إلى ارتفاع نسبة البطالة التي بلغت 20% في السنوات الأخيرة ومنها سنة 2011م على وجه الخصوص التي وصلت إلى حدود 34 % بالنسبة لخريجي التعليم العالي، وعلى أساس ذلك تم توسيع مجال تدخل البنك من خلال آليات جديدة امتزجت ما بين تمويل تقليدي وآخر وفقا للصيغ والضوابط الإسلامية.

أولا - التعريف بالبنك التونسي للتضامن (BTS)

هو مؤسسة عمومية تأسس بتاريخ 22 ديسمبر 1997م، وهو شركة خفية الاسم تمتلك الدولة 37% من رأسماله البالغ 30 مليون دينار والباقي يعود للمؤسسات المالية، لينتقل إلى 60 مليون سنة 2021م موزعة بين 69,26% للدولة والباقي تخص مساهمة الخواص. يهدف البنك إلى تشجيع التشغيل عبر بعث مؤسسات صغرى ضمن مصاف إحياء العمل الحر لإقامة أنشطة في مختلف القطاعات والأنشطة الاقتصادية عبر تخصيص قروض لشراء التجهيزات والمعدات في ظل عدم امتلاك الضمانات الكافية للحصول على التمويل من البنوك الأخرى.

ويصوب البنك قروضه للباعثين في مختلف الأنشطة الاقتصادية الذين تتراوح أعمارهم ما بين 18-59 سنة، ويفتقرون إلى الموارد المالية لإقامة نشاط خاص في مختلف القطاعات والأنشطة الاقتصادية، بهدف تأمين لهم مصدر رزق وإدماجهم في دورة الإنتاج من خلال منح قروض قصيرة أو متوسطة المدى لاقتناء معدات وتجهيزات خاصة بالمشروع، إذ يحدد سقف القروض المقدم من طرف البنك بـ 25 مليون دينار بالنسبة لطلبة التكوين المهني و100 مليون دينار تونسي بالنسبة لأصحاب الشهادة العليا، أو لبعض الحاجات من رأسمال العامل تصل إلى 100.000 دينار وتمتد إلى 150.000 دينار للخريجين دون الحاجة إلى تقديم ضمانات شخصية، لمدة تصل إلى 11 سنة مع مدة إعفاء تتراوح ما بين 3 أشهر والسنة⁷.

وبدءا بتقديم حصيلة البنك خلال سنتي 2012-2021م نجد:

ثانيا- حصيلة البنك خلال سنتي 2012-2021م

فيما يخص تمويل المشاريع الصغرى في تونس فان البنك التونسي للتضامن هو الرائد في هذا المجال حيث سجل نموا سنويا تجاوز 10% في عدد القروض الممنوحة خلال الثلاث السنوات الأخيرة. يمكن إيضاح ذلك من خلال التقرير السنوي الأخير والصادر سنة 2021م كما يبينه الجدول التالي:

الجدول رقم 3: حصيلة نشاط تمويل البنك التونسي للتضامن للمشاريع الصغرى خلال سنتي 2012-2021م
الوحدة: مليون دينار

السنوات	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021
عدد المصادقات	6016	9947	11339	11020	12731	13165	11442	11686	11082	14914
مبلغ القروض	61,3	103,4	112,3	115,274	144,946	164,3	154,6	166,149	140,6	153,1
كلفة الاستثمارات	85,6	142,3	150,6	155,221	213,946	231,2	208,4	238,153	180,6	201

المصدر: تقارير سنوية للبنك التونسي للتضامن:

الموقع: <http://www.bts.com.tn> تاريخ الزيارة 2023/04/20

من خلال بيانات الجدول، يتوضح لنا التطور في عدد المصادقات وكذا مبلغ القروض التي قدمها البنك لصالح تمويل شريحة المؤسسات الصغرى والمتوسطة، إذ انتقل عدد المصادقات من 6016 سنة 2012م إلى 14914 سنة 2021م بنسبة نمو سنوية معتبرة بلغت أقصاها سنة 2019م، ونفس الملاحظة بالنسبة لمبالغ القروض المخصصة لهذه الفئة التي تعرف ارتفاعا سنويا وهي نسبة جد مقبولة تعكس الدور الإيجابي للبنك في دعم المشاريع الاستثمارية الصغيرة، خاصة بعد اتخاذ البنك منذ سنة 2014م العديد من الإجراءات الرامية إلى استحداث بعض البرامج الخاصة الموجهة لحاملي الشهادات العليا مع دعم أصحاب المشاريع المتعثرة والتي تواجه صعوبات ظرفية اقتصادية بإعادة جدولة ديونها، كما تم إبرام اتفاقية بين البنك ووزارة التعليم العالي تتعلق بتمويل مشاريع نهاية الدراسة للطلبة في حدود 150 ألف دينار تونسي⁸. رغم تسجيل انخفاض طفيف خلال الفترة التي تلت تفشي وباء كورونا وفي هذا إطار ولمجابهة تداعيات هذه الجائحة تم رصد اعتمادات قدرها 50 مليون دينار لإعادة تمويل المشاريع والمؤسسات الصغرى المتضررة في شكل مال متداول لتمكين هذه المؤسسات من السيولة الكافية لاستئناف نشاطها بها، إضافة إلى تخصيص مبلغ قدره 10 مليون دينار لدعم تمويل المشاريع والمؤسسات الصغرى الناشطة في مختلف الاختصاصات الطبية وشبه الطبية وهذا ما يبرر زيادة في كل من عدد المصادقات، ومبالغ القروض وكذا الكلفة الاستثمارية خلال سنة 2021م مقارنة بالسنة التي سبقتها.

ثالثا- دعم البنك لخريجي الجامعات

إيماناً بأهمية إنشاء وتكثيف نسيج المؤسسات الصغرى ودعم العمل المستقل في إطار الحرص على تفتح المؤسسات الجامعية أكثر على محيطها الاقتصادي والمهني من بنوك وهيكل من جهة وسعياً إلى التوجه نحو المشاريع المجددة وذات القيمة المضافة المنجزة من قبل حاملي الشهادات العليا من جهة ثانية. تم إرساء اتفاقية شراكة بين وزارة التعليم العالي والبنك التونسي للتضامن لصالح حاملي الشهادات العليا،

والرامية إلى تنمية القدرات والكفاءات التقنية والعلمية لخريجي هذه المؤسسات الجامعية من خلال المرافقة والمتابعة من قبل البنك، وتجدر الإشارة إلى أن العمل بهذه الاتفاقية محدد لمدة 3 سنوات (2015 - 2016 - 2017) ويتم تحديدها باتفاق الطرفين.

1- طبيعة المرافقة البنكية:

يتدخل البنك التونسي للتضامن من أجل مرافقة أصحاب المشاريع الحاملي لشهادات جامعية عبر أربعة برامج، يمكن تلخيصها فيما يلي⁹:

✓ **البرنامج الأول:** يتمثل في تمكين حاملي الشهادات العليا من الحصول على قرض لتمويل مشروع أو اختراع أو ابتكار على أن يكون سقف هذا القرض 5 آلاف دينار تونسية ومدته 3 سنوات مع إعفاء لمدة سنة واحدة.

✓ **البرنامج الثاني:** فيتمثل في مشروع تخرج لبعث مؤسسة يستهدف المتخرجين الجدد الذين قاموا بإنجاز مشروع تخرجهم حول بعث مؤسسات صغرى لفائدتهم، وذلك عن طريق تمويل في شكل قرض مصحوب بمزايا تفاضلية بالمقارنة مع التمويلات العادية الممنوحة من قبل البنك ويكون سقف القرض 150 ألف دينار مع إعفاء من عمولة الدراسة والمقدرة بـ 2٪ وبدون ضمانات عينية أو معنوية؛

✓ **البرنامج الثالث:** يكمن في مساهمة البنك في إثراء وتنشيط مراكز المهن والجامعات ومؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي، وإثراء أنشطتها وفق صيغ وأساليب تعاون يتم ضبطها مع الجامعات والمؤسسات المعنية؛

✓ **البرنامج الرابع:** فيتمثل في مناظرة أفضل مخططات الأعمال ويتعهد البنك بالمشاركة في اللجنة الخاصة بمناظرة أفضل مخططات الأعمال المنجزة من طلبة الجامعات وبالتبني الآلي لعدد من المشاريع الفائزة جهويا ووطنيا.

2- دلائل مساهمة البنك في دعم خريجي الجامعات

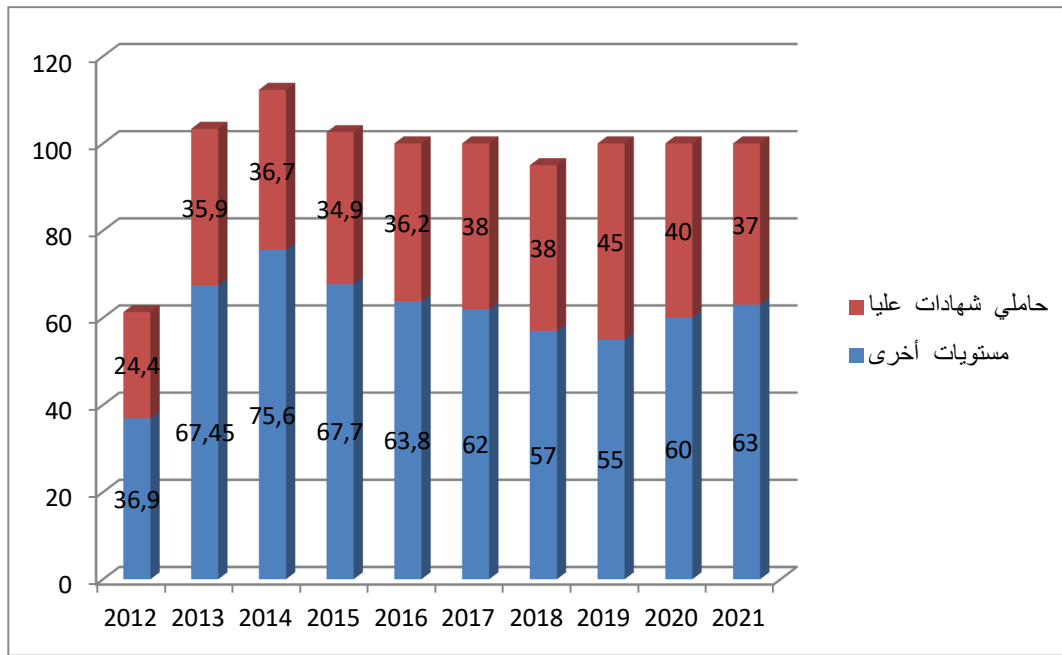
يسعى البنك ضمن فلسفته الاقراضية إلى تعزيز مساهمته في تشغيل أصحاب الشهادات من خلال احتضان وتمويل مشاريع صغرى ومتوسطة خاصة تلك المدرة للثروة والقيمة المضافة، وللدلاء على ذلك نستعرض كلا من الجدول التالي وكذا الرسم البياني خلال الفترة الممتدة من 2010 إلى غاية 2021. الجدول رقم 4: تطور نسبة حصة حاملي شهادات التعليم العالي من المصادقات على القروض خلال الفترة 2010-2021م الوحدة: %

السنوات	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021
حاملي شهادات عليا	29,3	20	24	20,3	19,4	20,5	19	20	22	26	26	23
مستويات أخرى	71,7	80	76	79,7	80,6	79,5	81	80	78	74	74	77

المصدر: تقارير سنوية للبنك التونسي للسنوات 2010-2021م، الموقع <http://www.bts.com.tn> تاريخ الزيارة 2023-04-12.

يمكن استخلاص عدة ملاحظات من الجدول:

- شهدت سنة 2011م انخفاض في عدد المصادقات بالنسبة لحاملي الشهادات العليا مقارنة بسنة 2010م وهذا مرده التوجه بالمطالبة بالتنشغيل في الوظائف العمومية بدل إنشاء مشاريع صغرى خاصة، وهذا تزامنا مع الوضع السياسي والاضطرابات تبعا لثورة 14 جانفي 2010م؛
- استقرت حصة حاملي الشهادات خلال السنتين 2019-2020 عند النسبة 26%، لتتخفف مرة أخرى خلال الفترة 2021م وهذا الصعوبات التي رافقت إنشاء المشاريع في ظل جائحة كورونا.
- أما فيما يتعلق بمبلغ القروض المقدمة لهذه الفئة فيمكن الدلالة عليها من خلال الشكل التالي:
- الشكل رقم 1: تطور حصة حاملي شهادات التعليم العالي من مبلغ القروض (%) خلال الفترة 2012-2021م



المصدر: تقارير سنوية للبنك التونسي للتضامن، الموقع <http://www.bts.com.tn/>

إن البيانات والأرقام الإحصائية لتطور حجم القروض المقدمة لأصحاب الشهادات مقارنة بباقي المستويات التعليمية تبين لنا أن سنة 2019م قد شهدت تطورا في حجم هذه القروض مقارنة بسنة 2012م أين مثلت نسبة حاملي الشهادات العليا 45%، وهذا يعكس رغبة البنك في تقديم قروض إلى هذه الشريحة خاصة في ظل تبني برامج جديدة تعزز مساهمته لها، بالرغم من الانخفاض المسجل خلال السنتين مواليتين وهذا امر طبيعي بعد التأثيرات القوية لجائحة كورونا كوفيد 19 والتي أثرت على جميع الاقتصاديات العالم.

3- دلالات أخرى لنجاح البنك في دعم مشاريع خريجي الجامعات

حقق البنك التونسي نجاحا باهرا في مجال احتواء أصحاب حاملي الشهادات، وتظهر دلالات ذلك في العناصر التالية:

➤ انضمام البنك بتاريخ 16 سبتمبر 2015 كشريك لمنظومة الصداقة القطري لتمويل المشاريع لفائدة حاملي الشهادات العليا، تم إنجاز 188 مشروع سنة 2016م كلفتها الإجمالية 7,6 مليون دينار تونسي،

منها 2,528 مليون دينار تونسي تمثل اعتمادات الصندوق والباقي قروض مقدمة من قبل البنك التونسي للتضامن¹⁰؛

➤ الانطلاق في تنفيذ برنامج للصيرفة الإسلامية خاص بتمويل المشاريع الصغرى (المرابحة والإجارة) وفي هذا الصدد نشير إلى أن سنة 2016م مثلت سنة الإنجاز الفعلي لبرنامج دعم تشغيل الشباب الممول من قبل البنك الإسلامي للتنمية، فحسب آخر المعطيات الخاصة بسنة 2021م فقد تم تمويل 807 مشروع بكلفة إجمالية بلغت 41,966 مليون دينار منحت عدد التمويلات بدرجة أولى إلى حاملي الشهادات العليا بنسبة 42% وحوالي 52% من إجمالي الاستثمارات¹¹؛

➤ لتوسيع مساهمة البنك في تمويل ودعم المشاريع الصغرى لأصحاب الشهادات تم طرح منتجات جديدة كالقرض المهني، القرض الأخضر، القرض الزراعي للاستثمار، القرض الزراعي الموسمي، إضافة إلى تدعيم الشراكة مع الهياكل العمومية والخاصة فضلا عن المجتمع المدني في مجال التوجيه والإحاطة بهم؛

➤ تم منح 5 آلاف قرض أياً يتجاوز سقفها 5 آلاف دينار لفائدة أصحاب المشاريع الصغرى بشروط ميسرة في الأنشطة الأكثر تضرراً من جائحة كورونا والحجر الصحي؛

➤ تم اتخاذ جملة من الإجراءات لصالح أصحاب المشاريع الصغرى لتخطي جائحة كورونا من خلال إنشاء منصة إلكترونية مبسطة لتقديم مطالب القروض.

خاتمة:

تعتبر تونس سباقة في استحداث العديد من الوكالات الداعمة للقطاع المؤسساتي بشكل عام والصغرى بشكل خاص، والتي في مجملها تهدف إلى ضمان استمرارية توفير التمويلات الملانمة لمختلف مراحل تطور المؤسسات الصغرى والمتوسطة مع تيسير الحصول على التمويلات الضرورية وبشروط أيسر، وقد انتهج البنك التونسي للتضامن بدوره سياسة للنهوض بهذا القطاع تمثلت في إدخال المزيد من المرونة في التشريعات والقوانين من أجل خلق جو ملائم للاستثمار من خلال الاعتماد على العديد من البرامج والتي خصت جانباً منها لفئة خريجي الجامعات في ظل بلوغ نسبة استرجاع القروض المقدمة لهذه الفئة حدود 81% بدل 73% الخاصة بباقي المستويات والتي تعتبر نسبة مشجعة للتعامل مع هذه الفئة، وعلى مدار ما تم عرضه نتوصل إلى إقرار الحقائق التالية:

➤ تحاول تونس إرساء سياسة صريحة لترقية الإطار القانوني بهدف تشجيع المؤسسات الصغيرة والمتوسطة باعتبارها نموذج بديل للتنمية وإيماناً بكونها من القطاعات المحركة للنمو والإنعاش الاقتصادي، والتي لم تحظ بالأولوية إلا بعد صدور أول نص قانوني حيث رافق ذلك استحداث هياكل تشكل في مجموعها عامل جذب قادر على توفير المناخ الاستثماري من منطلق أهمية هذا النوع من المؤسسات بالنسبة للاقتصاد التونسي، فهو يستقطب عدداً هائلاً من الشباب البطالين الخرجين من الجامعات والمعاهد؛

➤ يعد البنك التونسي للتضامن من المبادرات الناجحة التي أثبتت جدارتها في احتواء ومن خلال ما يقدمه من برامج مميزة وناجحة لتدعيم فئة خريجي الجامعات من مختلف صيغ التمويل التقليدي وأيضاً الإسلامي الذي حضي الجزء الأكبر منه لفئة خريجي الجامعات؛

وفي الأخير ارتأينا أن نختم دراستنا بالاقترحات التالية:

الاقتراحات:

- إلزامية التواصل العلمي والمعرفي، من أجل تلاقح الأفكار ونضوجها بين الدول الرائدة في ادم واحتواء فئة خريجي الجامعات ومنها بالخصوص دول الجوار المغربي؛
- تطوير الإعلام حول التشغيل والكفاءات المهنية باتجاه المنشآت وطالبي الشغل؛
- وجوب تبني الجزائر آليات من خلال بنوك متخصصة في تمويل المشاريع الصغرى لخريجي الجامعات والمعاهد امتثالاً للتجربة الناجحة التي حققتها تونس، مما يساهم في تخطي معضلة التمويل التي تصادف أغلبية هذه الفئة ضمن مسارها الاستثماري بالرغم من استحداث بعض آليات التمويل والدعم التي يبقى دورها محدوداً؛
- الاحتكاك بالإطارات التونسية والخبراء في مجال دعم المقاولاتية للاستفادة من خبرتهم في هذا المجال من خلال ورشات العمل التطبيقية؛
- الاقتداء بالتجارب الناجحة في مجال الدعم لدول الجوار المغربي، والأوروبي؛
- تمكين عمليات توأمة مع مراعاة التوافق الجغرافي والصناعي لنقل التجربة المكتسبة في مجال الدعم المؤسساتي.

قائمة المصادر والمراجع:

1- التقارير:

- احمد التوهامي، البنك التونسي للتضامن ودوره في دعم منظومة التمويل، مجلة بريد الصناعة، وكالة النهوض بالصناعة والتجديد، العدد 12، ماي 2016م، تونس.
 - تقارير البنك التونسي للتضامن للسنوات 2010-2021م.
 - المعهد التونسي للقدرة التنافسية والدراسات الكمية، القدرة التنافسية ومناخ الأعمال للاقتصاد التونسي، تقرير مارس 2012م.
- 2- مواقع إلكترونية:

- www.bts.com.tn/, consulté le 15-04-2023
- <https://www.albawaba.com/ar>, consulté le 18-04-2023
- <http://wajjahni.com/ar/%D9%85%D9%86-%D9%86%D8%AD%D9%86>, consulté le 20-04-2023.
- <http://www.emploi.gov.tn/tn>, consulté le 12-04-2023.
- <http://www.abhato.net.ma/content/download/10347/165664/version/1/file/Soutien>, consulté le 10-4-2023.

3- المجلات:

- Philippe Adair, Fredj Fhima, accès au crédit et promotion des pme en Tunisie, revue de l'économie et de management, les pme maghrébines; facteurs d'intégration régionales, n9, faculté des sciences économiques et de gestion, université de Tlemcen, octobre 2009.

الهوامش:

¹ - Marco R.DI Tommaso, Elena Lanzoni, Laurette Rubini, SOUTIEN AUX PME DANS LES PAYS ARABES, LE CAS DE LA TUNISIE, UNIDO, CONSULTE le 10-04-2018, p34.
<http://www.abhato.net.ma/content/download/10347/165664/version/1/file/Soutien>

- ²- Philippe Adair, Fredj Fhima, accès au crédit et promotion des pme en Tunisie, revue de l'économie et de management, les pme maghrébines; facteurs d'intégration régionales, n9, faculté des sciences économiques et de gestion ,université de Tlemcen, octobre 2009, p 2.
- ³ - المعهد التونسي للقدرة التنافسية والدراسات الكمية، القدرة التنافسية ومناخ الأعمال للاقتصاد التونسي، تقرير مارس 2012، ص13.
- ⁴- <https://www.albawaba.com/ar/>,consulté le 10-04-2023
- ⁵- <http://wajjahni.com/ar/%D9%85%D9%86-%D9%86%D8%AD%D9%86>, consulté le 12-04-2023.
- ⁶- <http://www.emploi.gov.tn/tn>, consulté le 13-04-2023.
- ⁷ - أحمد التوهامي، البنك التونسي للتضامن ودوره في دعم منظومة التمويل، مجلة بريد الصناعة، وكالة النهوض بالصناعة والتجديد، العدد 12، ماي 2016، تونس، ص 4.
- ⁸ - المرجع السابق، ص 5.
- ⁹ - <http://www.bts.com.tn>, consulté 10-04-2023.
- ¹⁰- البنك التونسي للتضامن، التقرير السنوي 2016م، ص 18.
- ¹¹- البنك التونسي للتضامن، التقرير السنوي، المرجع السابق، 2021م، ص 29.

تعدد المعنى في التركيب الواحد في اللغة وفي التعبير القرآني

Multiple meanings in a single structure in language and in Quranic expression

د/ الحسين بركات

Hocine BARKAT

جامعة محمد بوضياف - المسيلة

Hocine.barkat@univ-msila.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/21 تاريخ القبول: 2024/07/01

الملخص:

تحاول هذه الدراسة إبراز أهمية تعدد المعنى وعلاقته بمستويات البنية اللغوية، وإظهار الحاجة إليه من خلال التطور الاجتماعي الذي ينشأ عنه بالضرورة تطور لغوي يخص دلالة الألفاظ والتركيب والمعاني المختلفة. وذلك من خلال بيان مفهوم التوسع في المعنى في اللغة العربية، وذكر أسبابه، وبعض أغراضه، ثم بيان المواطن التي يتعدد فيها المعنى في القرآن الكريم، ومنها: الاشتراك اللفظي في معنى المفردة، والاشتراك في دلالة الصيغة، ثم الجمع بين الألفاظ والصيغ ذات الدلالات المختلفة. الكلمات المفتاحية: تعدد المعنى؛ اشتراك لفظي؛ قرآن كريم؛ دلالة الصيغة؛ تركيب.

Abstract:

This study attempts to highlight the importance of expanding meaning and its relationship to the levels of linguistic structure, and to show the need for it through social development, which necessarily results in linguistic development related to the meaning of different words, structures and meanings. This is done by explaining the concept of expanding the meaning in the Arabic circle, mentioning its reasons, and some of its purposes, and then clarifying the places in which the meaning is multiple in the Holy Qur'an, including: the verbal association in the meaning of the singular, and participation in the meaning of the formula, then the combination of words and formulas with different connotations, as well as the omission that leads to the release and expansion of the meaning, and finally the genitive acquires the masculine and feminine character of the genitive.

Keywords: Multiple meanings; homonyms; Holy Quran; meaning of the formula; structure.

مقدمة:

تتميز اللغة العربية عن باقي لغات العالم بخصائص وظواهر لغوية كثيرة ، الأمر الذي أهلها لأن تكون اللسان العربي المبين للقرآن الكريم ومن جملة خصائصها نذكر: الاشتقاق، والترادف، والمشارك اللفظي، والتوسع في المعنى، ودقتها في التعبير عن المعاني، وسعة مساحتها التعبيرية وتفوقها الفني حتى تصل إلى درجة الإعجاز. ذلك أن تعدد المعنى في التركيب الواحد ظاهرة تتميز بها لغة الضاد، وهو موضوع له أشكاله وصيغته في اللغة، وله مواطن كثيرة في القرآن الكريم من حيث تعدد المعنى في التركيب الواحد، إذ يكشف عن أسرار عجيبة من المعاني الدقيقة في ثنايا التعبير القرآني الذي أعجز البلغاء والفصحاء، كما أن موضوع التعدد في المعنى منثور في كتب اللغة والنحو في أبواب مختلفة اشتملت دراسته على جوانب منها: الاتساع بالحذف في الوظائف النحوية، والمعنى بصفة عامة.

فما هو التعدد في المعنى في اللغة العربية؟ وما أشكاله في اللغة؟ ثم ما مواطنه في القرآن الكريم؟ يأتي هذا البحث محاولة للكشف عن أهم هذه الجوانب المتعلقة بهذا الموضوع (التعدد في المعنى) خصوصا على مستوى اللفظ والتركيب وبيان مختلف الدلالات التي يوحى إليها كل تركيب على مستوى نظام العربية، وعلى مستوى التعبير القرآني.

1- مفهوم تعدد المعنى

تعدد المعنى فكرة عامة في مباحث اللغة العربية تشمل البلاغة، والنحو، والدلالة، ومفهومه في الاصطلاح: هو أن يؤتى بتعبير يحتمل أكثر من معنى، بحيث تكون كل هذه المعاني مرادة، وبمعنى آخر هو: الإتيان بعبارة تجمع معنيين أو أكثر فيوجز في التعبير ويوسع في المعنى؛ أي هو: إيجاز في اللفظ وتكثير في المعنى. ويعد التأويل من قبيل تعدد المعنى كما أشار إلى ذلك السيوطي بقوله: "هو أن يؤتى بلفظ يتسع فيه التأويل على قدر الناظر فيه وبحسب ما يحتمل اللفظ من المعاني كما وقع في فواتح السور"¹؛ ويقول ابن رشيق في باب الاتساع في المعنى: "هو أن يقول الشاعر بيتا يتسع فيه التأويل فيأتي كل واحد بمعنى وإنما يقع ذلك لاحتمال اللفظ وقوته واتساع المعنى، ومن ذلك قول امرئ القيس:

مَكْرٍ مَقْرٍ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعَا كَجَلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَّةُ السَّيْلِ مِنْ عِلِّ

فإنما أراد أنه يصلح للكر والفر، ويحسن مقبلا ومدبرا، ثم قال (معًا) أي جميع ذلك فيه، وشبهه في سرعته وشدة جريه بجمود صخر حطه السيل من أعلى الجبل... وذهب قوم أن معنى قوله (كجمود صخر حطه السيل من عل) إنما هو الصلابة لأن الصخر عندهم كلما كان أظهر للشمس والرياح كان أصلب"².

وذكر ابن هشام في كتابه (المغني) أن تعدد المعنى سمة عامة من سمات الاستخدام اللغوي تظهر في مستويين:

- مستوى الوظائف النحوية.

- مستوى معاني الأدوات.

ومن ذلك ما ذكره في باب (حروف الجر) نحو: (زيد على السطح) فإن (على) تحتل الوجهين وهما: أن تكون حرف جر للاستعلاء، واسما ظرفا بمعنى فوق³.

فالتعدد في المعنى في العربية هو أن اللفظ الواحد يؤدي عدة معان كما أن الجملة أيضا تحتل عدة دلالات إذا لم توجد قرينة تخصص المعنى وتحدده، فتكون للجملة الواحدة عدة معان، وهذا بحسب التقديرات الإعرابية والاحتمالية، وهذه ظاهرة موجودة في اللسان العربي وطريقها واسع؛ فقد يعبر

بالمفرد على الجمع والعكس، أو يعبر بالمذكر على المؤنث والعكس، وقد يستخدم الجزء للدلال على الكل والعكس، وقد يكون لظاهرة نحوية ما دور معين في نشوء هذه العلاقات، والسبب في ذلك يرجع إلى المعنى أو إلى روح التركيب الذي يؤثر على معاني النحو ووظائفه وهو كثير الاستعمال في القرآن الكريم.

جاء في الخصائص في باب (توجه اللفظ الواحد إلى معنيين اثنين) وذلك في الكلام على ضربين: أحدهما وهو الأكثر أن يتفق اللفظ البتة، ويختلف في تأويله وعليه عامة الخلاف، نحو قولهم: (هذا أمر لا ينادى وليده)، فاللفظ غير مختلف فيه لكن يختلف في تفسيره، فقال قوم: إن الإنسان يذهل عن ولده لشدته، وقال آخرون: هو أمر عظيم وإنما ينادى فيه الرجال والجلة لا الإيماء والصبية، وقال آخرون وهم أصحاب المعاني: أي لا وليد فيه فينادى؛ وإنما فيه الكفاة والنهضة، ومنه قول الشاعر:

وَعَلَّتْ بِهِمْ سَجَاءٌ جَارِيَةٌ تَهْوِي بِهِمْ فِي لَجَّةِ الْبَحْرِ

يكون (وَعَلَّتْ) فعلت من التوغل، وتكون الواو أيضا عاطفة فيكون من الغليان...⁴.

ومن جهة أخرى فالتعدد في المعنى هو غرض بلاغي يأتي بمعنى الإيجاز، جاء في كتاب (إتقان ما يحسن من الأخبار): "وقال بعضهم إيجاز القصر هو تكثير المعنى بتقليل اللفظ، وسبب حسنه أنه يدل على التمكن في الفصاحة"⁵، وجاء في تفسير القرطبي: "وأما من قال أنه الإيجاز فذلك للعرب دون العجم..."⁶. فتعدد المعنى له فوائد جمّة في الاستعمال اللغوي ذكرها محمد أحمد قدور في كتابه (مبادئ اللسانيات)⁷ نختار بعضها منها وهي:

- تلبية الحاجة المتجددة للدلالة على معان وأشياء تتوالد باستمرار عبر تطور الزمان وتعدد المكان واختلاف شروط الحضارة، ولا شك في أنّ استعمال الكلمات التي تدل على معاني متعددة يعبر بها عن اقتصاد لغوي يسعى إليه أبناء اللغة.
- زيادة الثروة الدلالية بحيث يتمكن العربي من إعطاء الإيحاءات المختلفة للمعاني، بمعنى تمثل المعنى وتمثيله أثناء إنتاج الخطاب أو تلقيه.
- يؤدي أيضا إلى إمكانات تنوع وتمايز الاستخدامات المتعددة للأسلوب الواحد.

2- مواطن التعدد في المعنى

للتعدد في المعنى في اللسان العربي كثير من المواطن منها: الاشتراك اللفظي في معنى المفردة، والاشتراك في دلالة الصيغة، والجمع بين الألفاظ والصيغ ذات الدلالات المتعددة، وكذلك تذكير المضاف وتأنيثه من المضاف إليه، وغير ذلك وسأقتصر على معالجة ما ذكرت من مواطن وبيان ذلك على النحو التالي:

1-2- الاشتراك اللفظي في معنى المفردة: لا جرم أنّ الاشتراك وجه من وجوه الوضع في اللغة

ومضمونه: اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر على السواء؛ لأنّ الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية، فإذا وزعت هذه على تلك لزم الاشتراك، ومن هذه الألفاظ: العين، والخال، والهلال، والغروب، والإمام⁸.

فمن ذلك مثلا ما جاء في المُرْزَهْر في علوم اللغة في معاني كلمة (العين): من معاني العين النقد من الدراهم والدنانير، ومطر أيام لا يقلع، يقال: أصاب أرض بني فلان عين. والعين عين الإنسان التي ينظر بها، وعين البئر: مخرج مائها... وعين الميزان وهو ألا يستوي، وعين الدابة والرجل: وهو الرجل نفسه والدابة نفسها، يقال: (لا أقبل منك درهما بعينه) أي لا أقبل بدلا، وهو قول العرب: لا أتبع أثرا بعد عين،

والعين: عين الجيش الذي ينظر لهم... والعين: الفوارة التي تفور من غير عمل... والعين: عين النفس أن يعين الرجل الرجل ينظر إليه حسدا فيصيبه، والعين: السحابة التي تنشأ من جهة القبلة، والعين: عين اللصوص⁹.

ومثل كلمة (الغروب) التي تدل على غروب الشمس، وهي جمع لكلمة (غرب) بمعنى: الدلو، وتدل على الماء الذي يجري على الأسنان، وهو ماء الفم، كما تدل على الوهاد المنخفضة¹⁰.
ومن التوسع في معاني الكلمات في الشعر نقل ما ذكره السيوطي من أن الخليل قال أبيتا يستوي لفظها ويختلف معناها وهي قوله:

يا وَجَعَ قَلْبِي مِنْ دَوَاعِي الْهَوَى إِنَّ رَحَلَ الْجِبْرَانِ عِنْدَ الْغُرُوبِ
أَتَبَعْتُهُمْ طَرْفِي وَقَدْ أَرَمَعُوا وَدَمَعُ عَيْنِي كَفَيْضِ الْغُرُوبِ
بَانُوا وَفِيهِمْ طِفْلَةٌ حُرَّةٌ تَقْتَرُ عَنْ مِثْلِ أَقَاجِي الْغُرُوبِ

الغروب الأول: غروب الشمس، والثاني: جمع (غرب)، وهو الدلو العظيمة المملوءة، والثالث: جمع (غرب) وهي الوهاد المنخفضة¹¹.

ونقرأ من أمثلة المشترك اللفظي لدى ابن الأنباري ما يتعلق بلفظ (الإمام) في بيت لبيد:

مِنْ مَعَشَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ أَبَاؤُهُمْ وَلِكُلِّ قَوْمٍ سَنَةٌ وَإِمَامُهَا

... فمعنى لفظ (الإمام) هو: المثال. قال الشاعر:

أَبُوهُ قَبْلَهُ وَأَبُو أَبِيهِ بَنَوْا مَجْدَ الْحَيَاةِ عَلَى إِمَامِ

معناه: على إمام، والإمام: الكتاب والرسول؛ قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ [الإسراء: 71] والإمام: الطريق الذي يؤتم به؛ قال تعالى: ﴿وَأِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [الحجر: 79]¹².

ومن معاني كلمة (الجارية): إحدى الجوارى، والسفينة، وعين كل حيوان، وعين الماء، والشمس والبكرة. ومن معاني كلمة (الهلال): غرة القمر حين يهله الناس، والغبار والطاحونة، والحية، وسمة في الفخذ، وشيء من ملابس النساء، والجد يضم بين قبيلتي أحياء العرب¹³.

وطرق المشترك كثيرة منها: الاشتقاق، والنقل المجازي، والمشابهة، كما يقال مشى من المشي، ومشى إذا كثرت ماشيته. وفي القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ [القمر: 54-55]، فقد جاءت كلمة (نهر) مفردة، والقياس أن تجيء جمعا ولهذا الأفراد عدة معان لا تفيدها لو جاءت جمعا والله أعلم.

- فمن معاني (النهر) أنها اسم جنس بمعنى: الأنهار وهو بمعنى الجمع.

- وجاء في لسان العرب أن (النهر) بمعنى: السعة¹⁴ أي سعة الأرزاق والمنازل والعيش ومن معانيها أيضا الضياء¹⁵.

وهذه المعاني كلها مرادة ومطلوبة، فإن المتقين في جنات وأنهار كثيرة جارية، وعموم ما يقتضي السعة، وفي ضياء ونور يتلأأ، ليس عندهم ليل ولا ظلمة، فانظر كيف جمعت هذه الكلمة هذه المعاني كلها، إضافة إلى ما تقتضيه موسيقى فواصل الآيات بخلاف ما لو قال (أنهار) فإنها لا تعني إلا شيئا واحدا¹⁶.

ومنها أيضا قوله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ وَأَنْتَ لِحُلِّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ [البلد: 1-2]، فهنا عدول إلى صيغة (حل) دون (حال) كسب عدة معاني:

تعدد المعنى في التركيب الواحد في اللغة وفي التعبير القرآني

- أنّ كلمة (حل) تأتي بمعنى: الحال والمقيم¹⁷، وحلّ المكان وبالمكان يحل بضم الحاء وكسرها نزل فيه¹⁸، والمعنى المقصود: تعظيم المقسم به أي مكة المكرمة وذلك بسبب أن الرسول محمد ﷺ حل بها يوم فتحها فازدادت شرفاً على شرف.

- أنّها تأتي بمعنى: اسم المفعول أي مستحل، فيكون المعنى: وأنت مستحل قتلك لا تراعى حرمتك في هذا البلد الحرام الذي يأمن فيه الناس على دمانهم وأموالهم.

- ومن معانيها أيضاً: الحلال، فيكون المعنى: وأنت حل بهذا البلد، يحل لك فيه قتل من شئت، وكان هذا يوم فتح مكة، فهو P حال بهذا البلد الكريم يبلغ رسالة ربه، بريء من أفعال الجاهلية، وقد استحلقت حرمة، وأريد قتله في هذا البلد، وأنه حلال لهذا الرسول أن يقتل ويأسر في يوم الفتح ما لا يحل لغيره.

فانظر كيف جمعت كلمة (حل) كل هذه المعاني بخلاف لو قال: (حال) أو (مقيم حلال) أو ما إلى ذلك مما يقتصر الكلام على معنى واحد، فإنها جمعت اسم الفاعل وهو (الحال)، واسم المفعول وهو (المستحل)، والمصدر وهو (الحلال) فانظر أي اتساع هذا¹⁹.

ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ﴾ [التين:8] فالتعبير بصيغة (أحكم الحاكمين) تحتل

وجهين:

أن تكون من الحكم أو من القضاء، وأن كل وجه له احتمالان: تحتل أن تكون أقضى القضاة، وتحتل أن تكون أقضى الحكماء، وأحكم القضاة وأحكم الحكماء، فكسبت بذلك أربعة معاني محتملة؛ لأنه لا توجد قرينة تنص على معنى من هذه المعاني وهذا من باب التعدد أو التوسع في المعنى²⁰.

ونحو قوله تعالى: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضاً أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ [يوسف: 85] فإن لفظة (تفتأ) من الناحية اللغوية: "فَتَيْ عَنْهُ، كَسَمِعَ: نَسِيَهُ وَانْقَدَعَ عَنْهُ، أَوْ خَاصُّ بِالْجَدِّ. وَ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ"، أي: ما تفتأ. وكنع: كَسَرَ، وَأُطْفَأُ"²¹.

وقال فاضل صالح السامرائي: "ومن الغريب أن القياس أن يقال: لا تفتأ؛ لأن استعمالها نفي أو شبه نفي إذا لم تأت بـ (لا) فهو نفي قطعاً، كقول الشاعر: (فلا والله أشربها حياتي) بمعنى: لا أشربها قطعاً. فاختيار هذا الفعل جمع المعاني التالية: إنك لا تنسى ذكره، ولا تسكن نفسك، ولا تكف عن ذكره، وإن النار التي بين جوانحك لا تنطفئ. فجمع هذا الفعل هذه المعاني كلها وأنه لا يسد فعل آخر مسده، ثم انظر هل يسد مسده (ما زال) و (ما برح) ونحوهما"²².

2-2- الاشتراك في دلالة الصيغة: يوجد في العربية الكثير من الأبنية التي تشترك في الدلالة على

أكثر من معنى، وهذا ما يحدث عادة في الكلمات التي تتحد صيغة أو نطقاً في المشترك اللفظي، ومنها الكلمات التي تأتي على الأوزان التالية: (فَعِيل - فَعَال - فُعُول - فَعُول).

فالبناء (فَعِيل) يأتي في بعض التعبيرات وهو يحتل دلالة المصدر، ودلالة الصفة المشبهة مثل كلمة (سميع) التي تحتل معنى المصدر أو معنى الصفة المشبهة مثل: (قصير، طويل...).

والبناء (فَعَال)، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِين﴾ [الزخرف: 26]، فكلمة (براء) تحتل دلالة المصدر من باب المبالغة عن طريق الإخبار بالمصدر عن الذات، كما تحتل معنى الصفة المشبهة مثل: (جواد، صناع).

والبناء (فُعُول) قد يجيء في التعبير الواحد بهذه الصيغة التي تجمع بين دلالة المصدر، ودلالة الجمع مثل: (قعود، جلوس).

ومثل الصيغ: (مفتون) و(ميسور) ومثيلاتها تحتمل المصدرية بمعنى: الفتنة واليسر، كما تحتمل أيضا اسم المفعول؛ قال تعالى: ﴿بِأَيْكُمُ الْمَفْتُونُ﴾ [الْقَلَم: 6] فهي تحتمل المصدرية (الفتنة) وتحتمل معنى اسم المفعول أي: (المفتون) جاء في الكشف في تفسير هذه الآية: "أهو: بأيكم الفتنة أي الجنون، أم أيكم المفتون أي المجنون والباء زائدة"²³، وقال القرطبي: "والمفتون المجنون الذي فتنه الشيطان..."²⁴.
ومن ضروب الاشتراك في الصيغة أيضا: اشتراك عدة معان في صيغة واحدة كاشتراك اسم الفاعل، واسم المفعول، والمصدر الميمي، واسما المكان والزمان من غير الثلاثي فهي كلها تشترك في صيغة واحدة.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ [القيامة: 12]، فصيغة (مستقر) التي فعلها غير ثلاثي (استقر) تشترك في عدة معان، فهي تدل على المصدر بمعنى: (الاستقرار)، وتدل على اسم المكان أي: (مكان الاستقرار)، وتفيد أيضا اسم الزمان بمعنى: (زمان الاستقرار). يقول الزمخشري في الكشف في تفسير هذه الآية: "إلى ربك خاصة يومئذ مستقر العباد أي: استقرارهم يعني أنهم لا يقدر أن يستقروا إلى غيره وينصبوا، أو إلى حكمه ترجع أمور العباد لا يحكم فيه غيره كقوله تعالى: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غَافِر: 16]، أو إلى ربك مستقرهم أي موضع قرارهم من جنة أو نار"²⁵.
وجاء في روح المعاني: "إليه جَلَّ وعلا وحده استقرار العباد، لا ملجأ ولا منجى لهم غيره"²⁶.
ويقول الدكتور فاضل السامرائي: "وجملة الأمر فإن كلمة (مستقر) أفادت ثلاثة معان مجتمعة: فهي تفيد زمان الاستقرار؛ أي وقت الفصل بين الخلائق، وسوقهم إلى مستقرهم عائد إلى مشيئته تعالى، فهم يمكثون في ذلك اليوم ما يشاء الله أن يمكثوا ثم يحكم وقت ذهابهم إلى موطن استقرارهم علاوة على ذلك ما تقتضيه الفاصلة في نهاية الآيات، ولا تغني كلمة أخرى عنها"²⁷.

ومن الاشتراك في الصيغة أيضا: الاشتراك في البناء للفاعل والبناء للمجهول، كقولنا: لا يشاد زيد ولا يواد لئيم (بتشديد الدال في (يشاد ويواد)) فهذا يحتمل معنيين:
الأول: البناء للفاعل بمعنى: لا يُشادِد، ولا يُوادِد.
والثاني: بالبناء للمجهول أي: لا يُشادِد ولا يُوادِد. ولو أردنا معنى واحدا من المعنيين فإننا نفك الإدغام، فنقول: لا يشادد زيد، ولا يوادد لئيم، أو لا يشادد زيد، ولا يوادد لئيم.
ومثل هذا نجده في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: 282] فالتعبير بصيغة الفعل (يضار) يحتمل البناء للفاعل والبناء للمجهول.

جاء في البرهان في علوم القرآن: "قيل المراد: يضارر، وقيل: يضارر، أي: الكاتب والشهيد لا يضارر فيكتم الشهادة والخط... ويحتمل أن من دعا الكاتب الشهيد لا يضارر فيطلبه في وقت فيه ضرر، وكذلك قوله تعالى: ﴿لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بَوْلِدَهَا﴾ [البقرة: 233] فعلى هذا يجوز أن يقال: أراد الله بهذا اللفظ كلا المعنيين على القولين"²⁸. لكنه لو أراد معنى واحدا لفك الإدغام، كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الأنفال: 13].

ومن الاشتراك في دلالة الصيغ أيضا على وزن (فُعَلَة) بمعنى اسم المفعول من ذلك مثلا: (لُعْنَة) إذا كان يُلعن كثيرا، وكذلك (صُرْعَة) إذا كان يُصرع كثيرا، وأيضا (سُبَّة) إذا كان يُسب كثيرا، فمن ذلك ما نجده في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: 120]، فكلمة (أمة) على وزن (فُعَلَة)، وقد احتملت معنيين:

- معنى جيل من الناس أي أنه كان في الفضل والفتوة والكمال عنده من الخير ما عند أمة؛ فيقال للرجل العالم: أمة، والأمة: الرجل الجامع للخير وتطلق على الدين، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22]، وتطلق على الزمان قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنْبِيُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ [يوسف: 45]، وعلى هذا فمعنى كون إبراهيم كان أمة أنه كان معلما للخير، أو جامعا لخصال الخير، أو عالما بما علمه الله من الشرائع.²⁹

2-3- الجمع بين الألفاظ والصيغ ذات الدلالات المختلفة: وقد يجمع في التعبير الواحد بين الفعل واسم المصدر مما يؤدي إلى احتمال معنيين، وهذا من باب التعدد في المعنى، كمثل: (أعطيته عطاء حسنا) فإن له دالتان:

معنى المصدر الذي يفهم من فعله المتقدم أعطى فيكون المعنى: (أعطيته إعطاء حسنا). ويحتمل الدلالة على الذات؛ أي: (أعطيته مالا حسنا)، ولكن لو جئنا بالمصدر إعطاء لم يكن للعبارة إلا المعنى الأول.³⁰

وفي القرآن الكريم كثير من مثل هذا التعبير، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾ [نوح: 17، 18]. فالملاحظ في هذه الآية الجمع بين الفعل (أنبت) واسم المصدر (نباتا) الذي فعله (نبت)، والأصل أن يقال (إنباتا)، وبهذا التعبير كسب معنيين:

- معنى المصدر أي أنبتكم فنبتم نباتا
- معنى الإنبات بدليل (أنبتكم)³¹، لكنه لو جاء ب (إنباتا) لم يفيد إلا معنى الإنبات.
وأيضا في قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: 245] - لم يأت بمصدر الفعل الذي هو (الإقراض) بل جاء بمصدر الفعل (قرض) وهو (القرض)، ولذلك يحتمل:
- معنى الإقراض فيكون مفعولا مطلقا.

- ويحتمل ما يقرض من المال فيكون مفعولا به، والمعنيان مرادان وهما: الإقراض الحسن، والمال الحسن، ومعنى الإقراض الحسن أن يكون خالص النية لله محتسبا أجره عنده طيبة به نفسه لا يمن ولا يكدر على أخذه ومعنى المال الحسن أن يكون حلالا طيبا.³²

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: 8]، فقد جمع في هذا التعبير الفعل (تبتَّل) على وزن (تفعل) الدال على التدرج والتكلف مثل (تبصر) و(تعلم)، والمصدر (تبتيلا) الذي هو مصدر الفعل (بتل) الدال على التكثير والمبالغة مثل كسر وقطع...، فكسب بهذا التعبير معنيين فهو بدل أن يقول: (وتبتل إليه تبتلا، وبتل نفسك إليه تبتيلا) جاء بالفعل من صيغة للدلالة على معنى المصدر من صيغة أخرى ليفيد معنى آخر، ووضعها وضعاً فنيا فكسب المعنيين في آن واحد.³³

وفي قوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: 60]، الملاحظ أنه جمع بين المصدر (ضلالا) الذي فعله (ضل) والفعل (أضل) الذي مصدره (الضلال) فأدى ذلك إلى احتمال معنيي: الضلال والإضلال في آن واحد، والمعنى: أن الشيطان يريد أن يضلهم، ثم يريدهم أن يضلوا هم بأنفسهم.³⁴

3- اكتساب المضاف صفة التذكير والتأنيث من المضاف إليه

إذا كان المضاف يصلح أن يحذف ويقوم المضاف إليه مقامه ويجري حكم المضاف إليه على المضاف في التذكير والتأنيث فإنه يريد بذلك أن ينتظمهما معا في الحكم ولا يخص المضاف وحده به، فيفيد هذا توسعا في المعنى؛ فإذا قلت: (جاء غلام زيد) لم يفد إلا معنى واحدا، وهو إثبات المجيء لغلام

زيد، لكن إذا قلت: (أفنتنا تتابع السنين) كان في تأنيث الفعل (أفنتنا) إشارة إلى أنك تريد السنين أيضا؛ فكأنك قلت: (أفنتنا السنون وتتابعها) وهذا توسع في المعنى لأنه كسب معنيين في تعبير واحد، ومنه أيضا قول الشاعر:

لَمَّا آتَى حَبْرُ الرَّبِيرِ تَوَاضَعَتْ ... سُورُ الْمَدِينَةِ وَالْجِبَالُ الْخُشَعُ

القياس أن يقول: (تواضع) إلا أنه اكتسب صفة التأنيث من المضاف إليه، والمعنى أن سور المدينة تواضع وأيضا تواضعت معه المدينة. وفي القرآن الكريم كثير من هذه التعبيرات منها قوله تعالى: ﴿فَطَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ [الشُّعْرَاءُ: 4] فالقياس أن يقول: (خاضعة) لكن لما عبر بصيغة (خاضعين) أفاد معنيين:

الأول: ظلت الأعناق خاضعة.

الثاني: أصحاب هذه الأعناق أيضا هم خاضعون.

وقيل: إنما أراد أصحاب الأعناق فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه... والمعنى: أنهم إذا ذلت رقابهم ذلوا، فالإخبار عن الرقاب إخبار عن أصحابها.

ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف: 56]، فالقياس أن يقال: (قريبة) لكنه قال: (قريب) فأدى ذلك إلى إفادة معنيين:

الأول: أن رحمة الله قريب من المحسنين.

الثاني: أنه سبحانه وتعالى قريب من المحسنين كما أخبر في آية أخرى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: 186]، وهذا توسع في المعنى لا يؤديه الأصل، فبدل أن يقال: إن رحمة الله قريب، والله قريب جمعه في أوجز تعبير³⁵.

وذكر العلماء أن تذكير قريب لأن الرحمة بمعنى الرحم، أو أنه صفة لمحذوف أي: أمر قريب أو لاكتسابه التذكير من المضاف إليه كما أن المضاف اكتسب التأنيث من المضاف إليه.

خاتمة:

التعدد في المعنى في التركيب الواحد سمة عامة في اللغة العربية، وهو أن اللفظ الواحد يؤدي عدة معان كما أن الجملة أيضا قد تحتل عدة دلالات إذا لم توجد قرينة تخصص المعنى وتحدده، فتكون للجملة الواحدة عدة معاني، وهذا بحسب التقديرات الإعرابية والاحتمالية. وهو كثير الاستعمال في اللغة وفي القرآن الكريم. وهو موضوع جدير بالبحث؛ لأنه يؤدي إلى دقة التعبير عن المعاني المختلفة والكثيرة في أوجز تعبير، ويكشف عن المعاني الدقيقة في ثنايا التعبير القرآني. كما أنه يكشف عن كفاءة اللغة العربية من حيث سعتها التعبيرية عن المعاني الإنسانية.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- الألوسي (أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي 1270هـ)، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1404هـ.
- 2- ابن الأنباري (أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري 328هـ)، شرح القوائد السبع، (د.ط)، دار المعارف، مصر، 1993م.
- 3- ابن جني (أبو الفتح عثمان بن جني الموصلية 392هـ)، الخصائص، تح: علي النجار، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1988م، ج3.

تعدد المعنى في التركيب الواحد في اللغة وفي التعبير القرآني

- 4- ابن رشيق (أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، 456 هـ)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تح: محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، لبنان، 1981، مج2.
- 5- الزبيدي (محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني المرتضى الزبيدي، 1205 هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المؤلفين، دار الهداية، الكويت، د.ط، 1965م، ج1.
- 6- الزركشي بدر الدين (محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، 794 هـ)، البرهان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ط3، 1980م.
- 7- الزمخشري (القاسم جار الله محمود بن عمر 538 هـ)، الكشاف. مطبعة البابي الحلبي، بيروت، ط3، 1407 هـ.
- 8- السيوطي جلال الدين، (عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد السيوطي، 911 هـ)، المزهري في علوم اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م. الإتيان في علوم القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط3، 1951، ج2.
- 9- الشوكاني (محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، 1760 هـ)، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ط2، 1409 هـ.
- 10- الغزي (محمد بن محمد بن محمد، ت1061 هـ)، إتيان ما يحسن من الأخبار على الألسن، تح: خليل محمد العربي، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط1، 1415 هـ، ج2.
- 11- فاضل صالح السامرائي. الجملة العربية والمعنى، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000م.
- 12- فايز الداية، علم الدلالة العربي (النظرية والتطبيق)، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1996م.
- 13- الفيروزآبادي (مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، ت1410 هـ)، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005م، ج1.
- 14- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، القاهرة، ط2، 1372 هـ.
- 15- محمد أحمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999م.
- 16- محمد جميل غازي. من مفردات القرآن، شركة الشهاب، الجزائر، ط1، د.ت.
- 17- ابن منظور، (محمد بن مكرم الإفريقي المصري، 711 هـ)، لسان العرب، تح: عبد الرحمان محمد قاسم النجدي، دار صادر، ط1، بيروت، 1995م، ج7.
- 18- ابن هشام الأنصاري (عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: مازن المبارك ومحمد علي، دار الفكر، دمشق، ط6، 1985م، ج2.

الهوامش

- ¹ - ينظر: السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد، ت 911 هـ)، الإتيان في علوم القرآن، ط3، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1951م، ج2، ص 153.
- ² - ابن رشيق (أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، ت 456 هـ)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تح: محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، لبنان، 1981، مج2، ص 93.
- ³ - ينظر: ابن هشام الأنصاري (عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ت761 هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح: مازن المبارك ومحمد علي، ط6، دار الفكر، دمشق، 1985م، ج2، ص 566.
- ⁴ - ابن جني (أبو الفتح عثمان بن جني الموصللي، ت 392 هـ)، الخصائص، تح: علي النجار، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1988م، ج3 - ص 166-172.
- ⁵ - الغزي (محمد بن محمد بن محمد، ت1061 هـ)، إتيان ما يحسن من الأخبار على الألسن، تح: خليل محمد العربي، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط1، 1415 هـ، ج2، ص146.
- ⁶ - القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، القاهرة، ط2، 1372 هـ، ص143.
- ⁷ - ينظر: محمد أحمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999م، ص 374، 375.
- ⁸ - ينظر: الزبيدي (محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي)، تاج العروس، تح: مجموعة من المؤلفين، دار الهداية، الكويت، 1965م، ج1، ص26.
- ⁹ - ينظر: السيوطي، المزهري في علوم اللغة، ج1، ص295.

- 10- ينظر: محمد أحمد قدور، ص378.
- 11- ينظر: السيوطي، المزهري في علوم اللغة، ج1، ص297.
- 12- ينظر: ابن الأنباري (أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري 328هـ)، شرح القوائد السبع، (د.ط)، دار المعارف، مصر، 1993م، ص593.
- 13- ينظر: فايز الدايدة، علم الدلالة العربي (النظرية والتطبيق)، ط2، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1996م، ص88.
- 14- ابن منظور (محمد بن مكرم الإفريقي المصري، ت 711هـ)، لسان العرب، تح: عبد الرحمان محمد قاسم النجدي، دار صادر، بيروت، ط1، 1995، مادة (ن هـ ر)، ج7، ص96.
- 15- الزمخشري، (القاسم جار الله محمود بن عمر 538هـ)، الكشاف، مطبعة البابي الحلبي، بيروت، ط3، 1407هـ، ج3، ص186.
- 16- ينظر: فاضل صالح السامرائي، الجملة العربية والمعنى، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2000م، ص167.
- 17- الألوسي، (أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، 1270هـ)، روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1404هـ، ج30، ص134.
- 18- محمد جميل غازي. من مفردات القرآن، شركة الشهاب، ط1، الجزائر، ص24.
- 19- ينظر: فاضل صالح السامرائي، ص168.
- 20- ينظر: نفسه، نفس الموضوع.
- 21- الفيروزآبادي (مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب ت 1410هـ)، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005، ج1، ص48.
- 22- فاضل صالح السامرائي، ص168.
- 23- الزمخشري، الكشاف، ج3، ص256.
- 24- القرطبي، ج18، ص229.
- 25- الزمخشري، ج3، ص293.
- 26- الألوسي، ج29، ص140.
- 27- ينظر: فاضل صالح السامرائي، ص173.
- 28- الزركشي بدر الدين (بو عبد الله، بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي المصري، ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ط3، 1980م، ص207، 208.
- 29- الشوكاني محمد بن علي. فتح القدير، دار الفكر، بيروت، ط2، 1409هـ، ج3، ص202.
- 30- فاضل صالح السامرائي، ص174.
- 31- الزمخشري، الكشاف، ج4، ص163.
- 32- ينظر: فاضل صالح السامرائي، ص175.
- 33- فاضل صالح السامرائي، ص176.
- 34- ينظر: نفسه، ص175.
- 35- ينظر: نفسه، ص193.

أسلوب التكرار وأثره في دلالة الخطاب القرآني Repetition style and its impact on meaning in Quranic Discourse

المشرف: د/ سعيد خنيش
Said KHENICHE

طالبة الدكتوراه زينب عقون¹
Zineb AGGOUN

جامعة عبد الرحمان ميرة - بجاية

مخبر التأويل وتحليل الخطاب

said.kheniche@univ-bejaia.dz

Zineb.aggoun@univ-bejaia.dz

تاريخ القبول: 2024/06/01

تاريخ الإرسال: 2023/05/10

الملخص:

نسعى في هذا البحث إلى الكشف عن وظيفة التكرار ودوره في إثبات معاني الخطاب القرآني، باعتباره وجهاً من أوجه بلاغته وبيانه، ومظهراً من مظاهر إعجازه اللغوي والبياني. وقد توقفنا فيه عند مجموعة من المسائل، بدءاً بمفهوم التكرار وأنواعه، مع بيان وظائفه في الخطاب القرآني، ثم عرّجنا على إبراز بعده الحجاجي والتداولي، اعتماداً على نماذج تطبيقية من الخطاب القرآني قصد توضيح كلّ عنصر من هذه العناصر وفق منهج وصفي أساسه الوصف والتحليل. وقد تبين لنا من خلال البحث أنّ لأسلوب التكرار أهمية بالغة في أداء المعاني وإثباتها والتأكيد لها، وهذا ما يبرر أصالته في اللغة العربية وحضوره الوافر في الخطاب القرآني. **الكلمات المفتاحية:** الخطاب القرآني؛ التكرار؛ البلاغة؛ الحجاج؛ التداولية.

Abstract:

In this research, we seek to reveal the function of repetition and its role in proving the meanings of the Qur'anic discourse, as it is an aspect of its eloquence and clarification, and a manifestation of its linguistic and declarative miracle.

In it, we focused on a group of issues, starting with the concept of repetition and its types, with an explanation of its functions in the Qur'anic discourse. We proceeded to highlight its argumentative and pragmatic dimensions, relying on applied models of the Qur'anic discourse in order to clarify each of these elements according to a descriptive approach based on description and analysis.

It has become clear to us through research that the method of repetition is of great importance in performing, proving, and confirming meanings, and this is what justifies its originality in the Arabic language and its abundant presence in the Qur'anic discourse.

Key words: Quranic discourse; Repetition; Rhetoric; arguing; Pragmatics.

¹ - المرسل المؤلف.

مقدمة:

يعتبر التكرار من أهمّ المظاهر الأسلوبية في اللغة العربية، وهو على حدّ تعبير السيوطي (ت:1505م) "فنّ من فنون القول ومن الأساليب المعروفة عند العرب، بل هو من محاسن الفصاحة"¹. وأسلوب التكرار مظهر بالغ الأهمية في بناء النصوص وأداء المعاني المختلفة، كما أنّه وسيلة للإثراء اللغوي، بما له من بعد وظيفي، وخاصة ما يتعلق بتوكيد المعاني، إلى جانب وظيفته الجمالية المتمثلة في الجرس الموسيقي، والتأثير النفسي، فليس التكرار مجرد ضرورة لفظية أو وسيلة جمالية، إنّما أداة من أدوات التبليغ والإقناع.

والخطاب القرآني هو كلام الله تعالى المعجز بلفظه ومعناه، لا يضاهيه كلام بشر في فصاحته وبيانه، لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِن اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ، لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88].

وتعود بعض أوجه هذا الإعجاز إلى مجموع الأساليب التي اتخذ منها - القرآن الكريم- وسيلة لأداء المعاني، ومنها أسلوب "التكرار" الذي أثّرنا أن يكون موضوع دراستنا هذه من خلال طرح الإشكالية المتمثلة في ما يلي: ما المقصود بأسلوب التكرار؟ كيف يساهم في توكيد معاني الخطاب القرآني؟ وما هي أبعاده الحجاجية؟ وما مدى حضور أساليبه في النص القرآني؟

أهمية البحث:

تعود أهمية هذا البحث إلى الكشف عن الأثر الدلالي لأسلوب التكرار في القرآن الكريم من خلال بيان الطاقة التعبيرية لهذا الأسلوب في تأدية أغراض بلاغية متنوعة وتحقيق الأبعاد الحجاجية التداولية فيه.

أهداف البحث: إنّ المسعى من هذا البحث هو:

- بيان عظمة القرآن الكريم وإعجازه من خلال نموذج أسلوب التكرار.
- بيان دور أسلوب التكرار ووظيفته في تحقيق الأغراض المتنوعة في الخطاب القرآني ولاسيما غرض التوكيد للمعاني.

- منهج البحث:

تمّ الاعتماد في هذا البحث على المنهج الوصفي، مع تحليل وبيان وظيفة أسلوب التكرار في توكيد المعاني، وإبراز الأبعاد الحجاجية والتداولية لأساليبه، من خلال الوقوف عند آيات كريمات من النص القرآني .

الدراسات السابقة:

إن موضوع التكرار في القرآن الكريم قد شهد مؤلفات عديدة قديما وحديثا، قصد بيان أسراره البلاغية من خلال ألفاظه وقصصه، فقد عرض له النحويون والبلاغيون قديما ولعل أهمهم: سيبويه (ت:180هـ)، الجاحظ (ت:255هـ)، العسكري (ت:395هـ)، ابن الأثير (ت:630هـ)، الباقلاني (ت:403هـ)، وغيرهم، ومن المؤلفات القديمة فيه نذكر:
- (البرهان في توجيه متشابه القرآن) للكرماني (ت:129هـ).
- (درة التنزيل وغرة التأويل) للخطيب الاسكافي (ت:854هـ).
ومن المؤلفات الحديثة فيه:
- (ظاهرة التكرار في القرآن الكريم) لحسن عبد المنعم.

- (التكرار أسرار وجوده وبلاغته في القرآن الكريم) لحامد حنفي داوود.

خطة البحث:

ينقسم هذا البحث إلى مقدّمة وأربعة مطالب وخاتمة، على النحو التالي:
مقدّمة: تضمنت إشكالية البحث، أهميته، أهدافه، منهجه، الدراسات السابقة وخطته.
المطلب الأول: تضمن مفهوم التكرار وأنواعه.
المطلب الثاني: اشتمل على فوائد التكرار ودوره في توكيد معاني الخطاب القرآني.
المطلب الثالث: البعد الحجاجي لأسلوب التكرار في الخطاب القرآني.
المطلب الرابع: البعد التداولي لأسلوب التكرار في الخطاب القرآني.
خاتمة: فيها مجموعة من النتائج التي توصل إليها البحث.

المطلب الأول: مفهوم التكرار وأنواعه

أولاً: مفهوم التكرار

التكرار في اللغة كما جاء في لسان العرب هو "الرجوع إلى الشيء، ويأتي بمعنى الإعادة والعطف، فكّر الشيء وكرره أي أعاده مرة بعد مرة"²، وقد عرّفه الجوهري بقوله: "الكرّ: الرجوع، يُقال كررت الشيء تكريراً وتكراراً"³، ومنه يتمحور المعنى اللغوي للتكرار حول الإعادة، وله صلة مباشرة بمعناه الاصطلاحي، إذ يتمثل في إعادة اللفظ أو معناه أثناء الكلام لحاجة في نفس المتكلم، يعمل على إيصالها إلى السامع، ليتحقق الأثر المنشود، وهو التأثير فيه بالقبول والإقناع، وقد عرّفه الزركشي (ت 794هـ) بقوله: "تكرار كلمة أو لفظ أكثر من مرة في سياق واحد لغرض ما، ذلك إما للتوكيد أو لزيادة التنبيه أو التهويل أو التعظيم"⁴، وهذا متفق مع ما ذهب إليه ابن الأثير إذ يقول: "إنّ التكرار هو دلالة اللفظ على المعنى مكرراً"⁵، سواء كان هذا اللفظ حرفاً أو كلمة أو جملة.
فالتكرار إذا "هو إعادة لفظ أو عبارة أو جملة أو فقرة، وذلك باللفظ نفسه أو بالترادف"⁶، فيتضح من هذا الكلام أنّ التكرار لا ينحصر في نوع واحد، إنّما تتعدد أنواعه وإن توحدت أغراضه.

ثانياً: أنواع التكرار في الخطاب القرآني

تتنوّع أساليب التكرار في الخطاب القرآني بين اللفظي والمعنوي، يقول ابن الأثير (ت 630هـ): "التكرار قسمان: أحدهما يوجد في اللفظ دون المعنى، والآخر في المعنى دون اللفظ"⁷، واللفظي هو ما اعتمد فيه على تكرار اللفظ، سواء الأداة أم الكلمة أم الجملة، وقد تكون متصلة أو منفصلة، أمّا المعنوي، فهو ما اعتمد على تكرار المعنى دون اللفظ، ويدخل ضمنه تكرار القصص القرآني.
وتتحد هذه الأنواع من أسلوب التكرار في أغراض عديدة كالنقير، التهويل، التعظيم...، غير أنّ أهمّ وظائفها توكيد المعاني وإثباتها في النفس، وهذا ما سنوضحه في ما يلي من خلال عرضنا نماذج من أساليب التكرار في الخطاب القرآني:

1- التكرار اللفظي: هو على عدّة أشكال منها ما يلي:

1-1- تكرار الكلمة: هو أكثر أنواع التكرار حضوراً في الخطاب القرآني، وقد تكون الكلمة المكررة فعلاً، والفعل حدث مقترن بزمن. ومن مواضع تكراره في الخطاب القرآني قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: 4]، حيث تكرر الفعل (تواصوا) للدلالة على "وحدانية الله سبحانه وضرورة الخضوع لأوامره واجتناب نواهيه جلّ شأنه، وعدم اتخاذ إله

غيره⁸، ومن مواضع تكرار الفعل أيضا قوله جلّ في علاه: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: 59]، ويشير الشوكاني إلى أنّ "القصْد بالتكرار في هذا الموضع هو تأكيد وجوب الطاعة عليهم"⁹. وقد تكون الكلمة المكرّرة اسمًا كما في قوله سبحانه: ﴿الْحَاقَّةُ (1) مَا الْحَاقَّةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ (3)﴾ [الحاقة] والحاقة من أسماء يوم القيامة، وفيها تنجلي الحقائق، فأكد المولى عزّ وجل حقيقة وقوعها بتكرارها، يقول الصابوني: "التكرار لتفخيم شأنها وتعظيم أمرها"¹⁰، وفي قوله عزّ وجل: ﴿الْقَارِعَةُ (1) مَا الْقَارِعَةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ (3)﴾ [القارعة]، وذهب الشوكاني إلى أنّ تكرار لفظة (القارعة) "تأكيد لشدة هولها، ومزيد فظاعتها، حتى كأنها خارجة عن دائرة علوم الخلق لا تنالها دراية أحد منهم"¹¹، ومن مواضع تكرار الاسم في الخطاب القرآني ما جاء في قوله سبحانه: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 5]، فالغاية من تكرار اسم الإشارة (أولئك) هي "العناية أكثر بشأن المشار إليهم، والتأكيد على اختصاصهم بالهدى في الدنيا والفلاح في الآخرة، وأنّ كلّ واحدة من الصفتين كافية لتمييزهم عن غيرهم"¹².

كما قد تكون الكلمة المتكررة في سياق الكلام وصفًا، مثال ذلك قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة: 10]، والسرّ في تكرار الصفة (السابقون) هو التأكيد، ومعناه "أنّ السابقين إلى طاعة الله هم السابقون إلى جنّته وكرامته"¹³.

وقد تكون الكلمة المكرّرة ضميرًا كما في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]، حيث تكرر الضمير المنفصل (إيّاك) الذي يفيد تخصيص العبادة لله، والمقصود من الآية الكريمة: "نخصك يا الله بالعبادة ونخصك بطلب الإعانة"¹⁴، يقول صاحب (الكشاف) في سبب تكرار هذه اللفظة: "كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظًا للإصغاء إليه من إجراءاته على أسلوب واحد، ليكون الخطاب أدل على أنّ العبادة له لذلك التميز الذي لا تحقق العبادة إلّا به"¹⁵.

2-1- تكرار الحرف: بمعنى أنّ تتكرر حروف المعاني في الكلام ومنها أداة النداء "يا"، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ (38) يَا قَوْمِ إِنَّمَا هِيَ دُنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ (39)﴾ [غافر: 38، 39]، حيث "كّرر مؤمن آل فرعون نصحه لهم ودعا قومه إلى الإيمان بالله تعالى وكشف لهم عن تفاهة الحياة الزائلة، وأهمّية نعيم الحياة الباقية"¹⁶، فتكرار حرف النداء غرضه تأكيد إقبالهم"¹⁷، ومن أمثلة تكرار حروف المعاني أيضا قوله عزّ وجلّ: ﴿أَمَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [البقرة: 8]، إذا المقصود من الآية الكريمة أنّ "من الناس فريقا يقولون بألسنتهم صدقنا بالله وبما أنزل ويوم البعث والنشور وما هم في الحقيقة بمصدّقين"¹⁸، وتكرّر حرف الباء مع العطف للدلالة على التوكيد، يقول الكرمانلي: "ليس في القرآن غيره، تكرار العامل مع حرف العطف لا يكون إلا للتأكيد، وهذه حكاية كلام المنافقين، وهم أكدوا كلامهم نفيا للريية، وإيعادا للتهمة"¹⁹، ومن مواضع تكرار الحرف في الخطاب القرآني قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِن بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَعَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: 110] حيث تكرّرت الأداة (إنّ) مرتين، في حين كان من الممكن الاكتفاء بـ(إنّ) الأولى، لكن الغرض من تكرارها هو إفادة التوكيد، يقول الزركشي: "إنّ إعادة اللفظ أو مرادفه لتقرير معنى، خشية تناسي الأول لطول العهد"²⁰.

3-1- تكرار الجملة: لهذا النوع من التكرار أيضا حضور قوي في الخطاب القرآني، منه ما هو متصل، حيث يتم التكرار في موضع واحد، ومنه ما هو منفصل، حيث يكون التكرار في مواضع بينها انفصال لا اتصال، فمن المتصل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا

يَرَهُ ﴿الزلزلة: 7﴾، حيث أكد الله عزّ وجلّ باعتماده التكرار على أنّ "من يعمل الخير في الدنيا سوف يراه يوم القيامة في كتابه فيفرح به، ومن يعمل الشر في دنياه سوف يراه يوم القيامة فيسودّ وجهه من فرط الحسرة"²¹.

ومن مواضع تكرار الجملة في الخطاب القرآني قوله سبحانه: ﴿وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ (16) وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ (17) ﴿[الانفطار: 16، 17]، يفيد "التكرار التأكيد على هول يوم القيامة، لما فيه من ثواب سعيد أو عقاب شديد تجاوز حدّ الوصف والتعبير"²².

أما التكرار المنفصل، فهو ما نجده مثلاً في سورة الرحمان، تحديداً في قوله عزّ وجلّ: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: 13]، التي تكرّرت إحدى وثلاثين مرة، وقد بيّن الكرمانى سرّ تكرارها قائلاً: "إنّ المقام في هذه السورة كان مقام تعداد عجائب خلق الله، وبدائع صنعه، وذكر النار وشدائدها، ووصف الجنان ونعيمها، اقتضى كلّ ذلك التكرار لهذه الآية الكريمة على نحو منفصل، تنبيهاً لنعم الله وحنناً على شكره"²³، ويرى ابن قتيبة (ت 276هـ) أنّ المراد من "التكرار في هذه العبارة هو إرادة التوكيد"²⁴، فالشيء إذا تكرّر تفرّر في الذهن، وخصّ بصفة الثبات فيه، وقد أقرّ العلماء بأنّ التكرار مهما يكن نوعه لا يكون إلاّ لإفادة، منها توكيد المعاني والكشف عنها يقول ابن الأثير: "فأعلم أنّه ليس في القرآن مكرّر لا فائدة في تكريره"²⁵.

1-4- تكرار شبه الجملة: هذا النوع من التكرار وارد في مواضع عدّة من الخطاب القرآني، وهو مرتبط ببعد التوكيد والإثبات للمعاني، ومثاله قوله سبحانه: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: 7]، حيث جاء شبه الجملة (عليهم) الأول محلّه النصب والثاني محلّه الرفع، والغاية من التكرار هي "تحقيق التفرقة بين الفريقين من حيث الجزاء لأنّهما متغايران، والهدف منه دفع التوهّم في التعبير"²⁶.

2- التكرار المعنوي:

هو التكرار المعتمد على المعنى دون اللفظ، وقد ورد هذا الأسلوب في مواضع عدة من الخطاب القرآني، منها قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]، والمعنى "لتقم منكم طائفة للدعوة إلى الله تعالى"²⁷، فمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكرار لمعنى الدعوة إلى الخير، ورغم عدم تكرار اللفظ، إلا أنّ معنى الجملة الأولى ورد في الجملتين الثانية والثالثة فأكدتاه.

ويدخل ضمن هذا النوع من التكرار ما يسمى بالتكرار القصصي، وفي القرآن الكريم تكرار للقصة الواحدة في مواضع عدّة، لأنّها تهدف إلى مقاصد دينية وإيمانية "وطريقة القصّ في القرآن متميزة عن المؤلف في هذا الفن، لكي يتلاءم أسلوب القصة مع الوفاء بحق الغرض الذي سيقت لأجله"²⁸، مثل قصة سيّدنا موسى مع فرعون، وقصة سيّدنا صالح، وقصة المسيح وغيرها، مما نجده منكرّاً في أكثر من موضع، لضمان الفهم والإصرار على اتخاذ العبر، وتأكيد الله عزّ وجلّ نصرته لأنبيائه، ما يبعث الاطمئنان في قلب محمد عليه الصلاة والسلام، يقول الزركشي: "إنّ هذا التكرار لم يوقع في اللفظ هجنة، ولا أحدث ملاماً، بخلاف التكرار في كلام المخلوقين"²⁹.

المطلب الثاني: أثر أسلوب التكرار في معاني الخطاب القرآني

التكرار وسيلة لتوليد المعاني الجديدة، إذ تحمل الكلمة المكرّرة قيمتها في ذاتها، كما في قوله جلّ شأنه: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3)﴾ [العلق]، فدلالة

التكرار هي التوكيد عامة، غير أنّ للفعل (اقرأ) المكرر معنا جديداً، يقول الكرمانى: "إنّ (اقرأ) الأولى خاصة بالقرآن حفظاً وتأملاً، و(اقرأ) الثانية مراد بها جميع العلوم المدونة التي تعين على زيادة الإيمان"³⁰، وهذا الأمر ذاته نجده في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ، يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: 4]، فزيادة على وظيفة التوكيد لتكرار الفعل (رأيت)، جاء في التفسير أنّ (رأيت) الأولى دالة على الذوات، والثانية دالة على الهيئة، وهذا ما ذهب إليه العزاوي في اعتباره أنّ التوكيد يمثّل الطريق "الذي يسمح لنا بتوليد معان جديدة باعتباره أحد ميكانيزمات عملية إنتاج الكلام"³¹.

لأسلوب التكرار دور في الخطاب القرآني معنى ومبنى، فهو يؤدّي وظائف دلالية عديدة ذكرها السيوطي في كتابه (الإيقان في علوم القرآن)، تتمحور حول: "تقرير الكلام وتوكيده، وزيادة التنبيه، كما يستعمل خشية التناسي من طول الكلام، وغيرها"³²، وتتمثّل فوائده في الخطاب القرآني في ما يلي:

- **التوضيح والإفهام:** من وظائف أسلوب التكرار أنّه يلبس المعاني ثوب الوضوح فيدركها المتلقي بسهولة، ومن أمثلة هذا الأسلوب في الخطاب القرآني قوله سبحانه: ﴿يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 42]، حيث تكرر الفعل (اصطفاك) مرتين، المرة الأولى "للدلالة على الأمور الحسنة التي اتفقت لمريم عليها السلام أول عمرها، فيما يدلّ الاصطفاء الثاني على ما اتفق لها في آخر عمرها وتوكيد لأول وبيان للمبهم وتخصيص للعام"³³، وذهب ابن الجوزية إلى أنّ في "الاصطفاء عدّة أقوال منها التأكيد وإزالة الإبهام والتخصيص"³⁴.

ويمثّل التكرار أهمّ الروابط النصية التي تعمل على جعل النصوص متماسكة مترابطة، وليس مجرد إعادة للفظ أو العبارة، إنّما رابط ذو وظيفة بيانية هي توليد الانسجام الداخلي للمعاني، وإلى هذا يشير صبحي إبراهيم الفقي (ت: 1431هـ) حيث يقول: "إنّ للتكرار وظائف داخل النص والتكرار في النص يشمل على إحالة قبلية أو سابقة"³⁵، كما هو الشأن في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29]، حيث لم يكن تكرار الضمير "هو" إلا لغرض وظيفي ذي أبعادٍ عديدة، منها الربط والتوكيد وتحقيق اتساق النص وانسجامه، ومن ثمّ تقريب المعنى وتوضيحه.

- **دفع الشك والتوهم:** من أهمّ وظائف التكرار إزالة اللبس عن الكلام، وقد أشار إلى ذلك الزمخشري قائلاً: "إن عبارة (بإذن الله) المتكررة في سورة البقرة كانت دفعا لوهم من توهم فيه اللاهوتية"³⁶، وكذا في قوله سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِئْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 56]، حيث الهدف من تكرار عبارة (يوم البعث) هو توكيد وجوده واستبعاد الشكّ عنه.

- **الرفع من قيمة المكرر:** ومن أمثلته في القرآن الكريم قوله سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (1) وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (2)﴾ [القدر] فالله عزّ وجل فضل ليلة القدر عن غيرها من الليالي، يقول الزمخشري: "سمّيت بذلك لخطرها وشرفها على سائر الليالي، ولم تبلغ درايك غاية فضلها ومنتهى علو شأنها"³⁷.

- **توكيد المعاني وتقريرها:** يتفق معظم الباحثين على أنّ التوكيد أهمّ داع للتكرار، فالعرب منذ القدم كانوا يؤكّدون كلامهم باعتماد هذا الأسلوب (التكرار)، ولأنّ الله عزّ وجل خاطبهم بلسانهم، جاء النص القرآني على مذهبهم، يقول الزركشي: "إنّ القرآن نزل على لسان القوم، وفي لسانهم التأكيد بالتكرار"³⁸.

وله في الخطاب القرآني علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية، باعتبار القرآن الكريم مصدر تشريع وهداية، فلا بدّ من إظهار الحجّة وإثباتها، قصد ترسيخ العقيدة في النفوس، فمثلا في قوله عزّ وجل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدُ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 1]، يقول الكرمانى "إنّ المشركين سألوا الرسول صلى الله عليه وسلّم عن نسب ربّه، فأنزلت السورة لتؤكد أنّ الله تعالى واحد أحد لا شريك له"³⁹، فتكرار لفظ الجلالة (الله) إثبات لوحدانيته عزّ وجل.

المطلب الثالث: البعد الحجاجي لأسلوب التكرار في الخطاب القرآني

إنّ التكرار من الوسائل الحجاجية التي يوظّفها المتكلم لإثبات صحّة كلامه، فيلبسه مزيدا من الأهمية فلا يملك المتلقي إلا تصديقه، فرغم أنّ التكرار ظاهرة لغوية إلا أنّه ذو بعد منطقي حجاجي يتجلّى في الإقناع، وهذا ما ذهب إليه أبو هلال العسكري، حيث ربط "التكرار بوظيفة بلوغ الشفاء والإقناع"⁴⁰، ففي قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ مِنْ قَبْلُ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾ [يوسف: 77]. حيث جاءت عبارة (لم يبدها) تكرارا وتوكيدا لجملة (أسرها) وفي ذلك "مبالغة في كظم غيظه"⁴¹.

المقصود بالحجاج كما عرفه العزّاوي هو "تقديم الحجج والأدلة المؤدية إلى نتيجة معيّنة، وهو يتمثل في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب بعبارة أخرى، يتمثل الحجاج في إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر بمثابة النتائج التي تستنتج منها"⁴²، وهذا المفهوم لا يختلف عن الوظيفة الاتصالية لأسلوب التكرار، والتي ترتبط عند العلماء القدامى والمحدثين بتأكيد الحجّة والإقناع، مثل أبي هلال العسكري (ت 395هـ) الذي جعل التكرار "مدّ للقول، ومن ثمّ فهو يربط بين مدّ القول وبلوغ الشفاء والإقناع"⁴³.

ولا شكّ في "أنّ لجوء المتكلم إلى استعمال التكرار فيه دلالة واضحة على رغبته في توكيد الكلام والتشديد في أمره وتقرير المعنى وإثباته"⁴⁴، ومن ثمّ الإقناع به وهذا ما يتجسد في الخطاب القرآني، حيث عمد الله سبحانه لهذا النمط من الأسلوب، رافة بعباده حتى يتحقّق لهم الفوز عنده، ومثاله ما جاء في قوله جلّ شأنه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (1) لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (2) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (3) وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ (4) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (5)﴾ [الكاغرون]، وفي هذا "توكيد مخالفة الكفار حاضرا ومستقبلا، وفيه أيضا تحقير لهم وتأييد لوجه التبرؤ منهم وإثبات عدم إتباعهم في العبادة"⁴⁵.

فأسلوب التكرار يعمل إذن على تقوية الخطاب القرآني بإكسابه وظيفة إقناعية وإبعاد المتلقي عن جو الشكّ والريب، فيكتسي قوة حجاجية، وهذا ما يؤدي إلى "خلق الانسجام الحجاجي في إنجاز العملية التواصلية"⁴⁶، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (1) مَلِكِ النَّاسِ (2) إِلَهِ النَّاسِ (3)﴾ [الناس]، حيث تكرّرت كلمة الناس "لإثبات صفة الألوهية للخالق سبحانه، وإبعاد أي مجال للشكّ، في أنّه تعالى وحده لا شريك له"⁴⁷.

ولقد تبين من خلال الدراسات القديمة والحديثة أنّ أسلوب التكرار من أهمّ آليات التأثير والإقناع، بل كثيرا ما يتجاوز "وظيفة التبليغ والإخبار إلى الدفع نحو تغيير السلوك، وهي الغاية القصوى من الحجاج"⁴⁸، فالتكرار دعامة حجاجية معتمدة في كلّ أنواع الخطابات، موجّه إلي المتلقي بكلّ أنواعه (الغافل وغير الغافل)، لأنّ فيه حجة قوية للتأثير والإقناع. ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]، تكرّر فعل الأمر (أطيعوا) للدلالة على وجوب "التمسك بالكتاب والسنة وطاعة الحكّام المسلمين المتمسكين بشرع الله تعالى"⁴⁹.

وقد تفتن اللغويون إلى البعد الحجاجي لأسلوب التكرار منذ القدم إذ ذهب الزركشي إلى قوله: "أنَّ من عادة العرب في خطاباتهما إذا أرادت تحقيق وقوع شيء ما كررته توكيدا، وكأنَّها تقيم التكرار مقام القسم"⁵⁰، وجاء الخطاب القرآني يجاري كلام العرب في أساليبه، حيث كان أسلوب التكرار حاضرا فيه حضورا وافرا مرتبطا بالوظيفة التوكيدية والإقناعية، إذ تكرر فيه القصص النبوي، وتكررت الأوامر والنواهي والوعد والوعيد... وغيرها، اعتماد على ما للتكرار من أثر في النفوس ودوره في تأكيد الحجة على المأمور به، لأن إعادة الكلام وتكراره يعد بمثابة الحجة المقدمة للمخاطب قصد تجنبه رفض الخبر أو إنكاره، فمثلا في قوله تعالى: ﴿فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ﴾ [هود: 108]، حيث قام الظرف (في) المكرر مقام الحجة المؤكدة للخبر إذ تأكد من خلاله أنَّ "الله لا يشاء إخراج أهل الجنة منها بل سيمكثون فيها خالدين ولا ينقطع عنهم نعيمها أبدا"⁵¹.

فالتكرار يجعل من الكلمات المكررة أكثر قوة ويدفع السامع نحو الانتباه إليها والتركيز في معناها، كما أنَّه يجعل الكلام بعيد عن احتمالية الشك والتردد، فمثلا في قوله جلَّ في علاه: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (5) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (6)﴾ [الشرح]، أفاد التكرار في الآية الكريمة التأكيد على أنَّ "العسر دائما يصاحبه اليسر ومتبوع به كثواب عليه في الدنيا والآخرة، وفي التكرار مبالغة إذ كل عسر سيغلب بيسرين"⁵².

فأسلوب التكرار إذا يعدَّ من أهم طرق الإقناع وآلياته، وهذا ما يحقق له القوة الحجاجية، إذ يعمل على تأكيد الكلام السابق بتكريره وترسيخه في ذهن المخاطب وإبعاده عن نسيانه، فمثلا في قوله تعالى: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرًا وَمَا أُدْرَاكَ مَا سَقَرًا﴾ [المدثر: 26]، حيث أفاد التكرار في الآية الكريمة التأكيد على: "شدة العقاب وهو الحرق مباشرة بنار سقر والسقر طبقة من جهنم أي الدرك السادس منها وتكرر تهويلا لحالها"⁵³.

المطلب الرابع: البعد التداولي لأسلوب التكرار في الخطاب القرآني

للتكرار بعد تداولي يوحى بمدى انفعال المتكلم بالموضوع والسياق الذي هو بصدد الحديث فيه، فيجعل السامع يتأثر بذلك الموقف ويدركه. فيتجلَّى البعد التداولي على مستوى المتكلم والسامع معا، إلى جانب المقام الذي يُقال فيه الخطاب، وما يهدف إليه من غايات، وليس الخطاب القرآني بخال من هذه العناصر كلّها، وهي تتداخل لإبراز معاني الآيات وإيصالها على أتم وجه.

1- المتكلم:

المتكلم الذي هو الله جلَّ في علاه، وما له من قدرة تعبير بالآيات متنوعة لتبليغ المعاني غير المتناهية، لو أنزلت على جبل لتصدَّع من خشية الله تعالى.

ومن هذه الآليات أسلوب التكرار، الذي ليس دلالة عن عجز في اللفظ، إنما لإنجاح الخطاب، وأداء المعاني وتوكيدها، والسعي إلى تحقيق ما للقائل من أغراض إبلاغية يريد تحقيقها.

فالمتكلم في الخطاب القرآني هو الخالق سبحانه، يوجه رسالته الكريمة إلى خلقه، وهو الرحمان الرحيم بعباده، يريد أن تجد رسالته صدى عندهم وانقيادا لأوامره ونواهيته تعالى، فكانت الغاية من أسلوب التكرار هي الإصرار والتأكيد في غالب الأحيان، قصد بيان قوة الإلحاح على عبده، فمثلا في قوله سبحانه: ﴿وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ﴾ [الواقعة: 27]، أراد الله عزَّ وجل بيان "عظمة الأمر، فعمد لأسلوب التكرار"⁵⁴.

فأسلوب التكرار دلالاته الاهتمام المبالغ للمتكلم بمضمون كلامه واعتناؤه بما يريد الإخبار عنه، فلا يكرر المتكلم إلا ما اهتم به، والقرآن الكريم أوامر ونواهي من الخالق جلّ شأنه ودعوة منه لخلقه إلى تحقيقها، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [القمر: 17]، هذه الآية الكريمة التي تكررت في سورة القمر أربع مرات (الآيات: 17-22-32-40) والغرض من تكرارها "الإصرار على التنبيه والاعتاظ كي لا يغلبهم السهو والغفلة، والتأكيد على أنّ من يكذب الرسول الكريم سيعذب عذاباً شديداً"⁵⁵.

ولأسلوب التكرار دلالة نفسية، إذ يوحي بمدى اهتمام المتكلم بأمر ما، فنجد مصرّاً عليه، راغباً في إيصاله إلى المتلقي قصد التأثير فيه، فيعمد لأسلوب الإعادة لما يثيره من انفعال في نفس المتلقي، سواء أكان ذلك بإعادة اللفظ أم المعنى، وقد قيل في الكلام إنه إذا تكرر تقرر، ومثال ذلك قوله سبحانه: ﴿وَيَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: 15]، هذه الآية التي تكررت إحدى عشرة مرة في سورة المرسلات، الغرض منها "توكيد تهديد المشركين، وتهويل يوم الفصل في نفوسهم، كما دلّت على توبيخهم"⁵⁶، يقول القرطبي: "لأنّ هذا التكرار يتم في كل مرة عقب آية غير الآية الأولى، فلا يكون تكراراً مستهجناً ولا إعادة لا فائدة منها، وإنّما لو لم يكن هذا التكرار لهذه الآية لكان الوعيد حاصلًا لبعض دون بعض"⁵⁷، فالتكرار أحد أهمّ الوسائل التي تساعد على تشكيل المعنى على نحو يجعل المتلقي يتصور الموقف في ذهنه، وليس مجرد إعادة للفظ بطريقة الحشو، ولا شكّ في أنّ هذا التصور للمعاني يجعلها راسخة في الذهن، كما في قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ [النبأ: 4]، حيث تكرر الجملة (كلاً سوف تعلمون) "ارتقاء في التهديد والوعيد، إذ مضمون الجملة الثانية أرقى درجة من مضمون الأولى، فأكدتها"⁵⁸، وهذا ما يساهم في توكيد الفكرة وإقرارها في ذهن المتلقي.

وقد ورد حديث عن أسلوب التكرار في مبادئ نظرية غرايس (grice) "الاستلزام الحوارية" في قواعد الخرق في مبدأ الكمّ تحديداً، حيث يتحقق منه غرض بلاغي محدد. فالتكرار زيادة كمية الكلام لغرض يسعى المتحدث إلى تحقيقه، وهنا تتجلى قدرة المتكلم على التأثير على السامع، من خلال استعماله لوسائل تعبيرية ناجحة لإيصال المعنى إليه والتأثير فيه، كما في قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آيَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمان: 13] الذي تكررت في سورة الرحمان، "استفهام غرضه التقرير، والتثنية قائمة مقام تكرير اللفظ لتأكيد المعنى، وقال جمهور المفسرين إنّه خطاب الإنس والجنّ، وفائدة التكرار التوكيد والتقرير"⁵⁹، وقد تضمن القرآن الكريم كلّ أوجه البلاغة التي من شأنها تحقيق الغايات الإبلاغية والتأثيرية الإقناعية، تمثل جميعها أبعاداً تداولية.

فالمتكلم إذا هو العنصر الفعّال في الرسالة، لأنّه صاحبها، ويسعى من خلالها إلى الإقناع والتأثير في المتلقي، وهنا تجلت عظمة الخالق سبحانه، إذ ضمّن رسالته الكريمة وسائل تبليغية وتأثيرية هامة، منها أسلوب التكرار فاستطاعت الوصول إلى الهدف المتمثل في الحجة والإقناع.

2- السامع:

أما على مستوى المتلقي يمثل أسلوب التكرار أكثر الوسائل تأثيراً فيه، خاصة بما له من وظيفة إفهامية وحجاجية، وقد أشار إلى هذا الأمر عبد القاهر الجرجاني في "دلائل الإعجاز"، حينما ربط غاية المتكلم الأولى بإيصال المعنى إلى السامع وإقناعه به، وقد استطاع الخطاب القرآني بفضل أساليبه التي منها أسلوب التكرار التأثير في السامع، وتحقيق هدفه الإبلغي كما هو الشأن في قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ

تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [التكاثر: 3]، حيث تم تبليغ المراد وهو "إنذار وردع قصد تنبيه المخاطبين وإيقاظهم من غفلتهم"⁶⁰.

يمثل التكرار إحدى أهم الوسائل اللغوية التي تؤثر على المتلقي، وذلك لما فيه من تعظيم للفكرة وتقريبها إلى ذهن السامع وتثبيتها في نفسه، فبيعه ذلك على التأثير بها، ويظل مشدوداً إليها، ومن نماذج هذا الأسلوب في الخطاب القرآني قوله تعالى: ﴿الْقَارِعَةُ (1) مَا الْقَارِعَةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ (3)﴾ [القارعة]، يقول الكرمانلي: "إنَّ القارعة من أسماء يوم القيامة، لأنها تفرع القلوب، وتفرع أعداء الله تعالى بالعذاب"⁶¹، فيعمل أسلوب التكرار على تنبيه الغافل وإقرار الأمر في ذهنه، كما هو الأمر في قوله عز وجل: ﴿أَيَعِدْكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ﴾ [المؤمنون: 35]، حيث غرض الاستفهام "الاستهزاء، أي أنكم ستخرجون أحياء من قبوركم، وتكرّر لفظ (أنكم) تأكيدا، لأنه لما طال الكلام حسن التكرار"⁶².

فالأصل في اعتماد أسلوب التكرار هو التأثير على السامع، لأن وقوع الكلام مكررا على مسامع المتلقي يزيد من طاقة الكلام الإقناعية ويعمل على ترسيخ الفكرة وإثباتها في ذهنه، حيث يجد نفسه أمام موقف لا يسمح له برفض ما يعرض عليه أو الشك فيه وكان الحقيقة المكررة لا نقاش فيها، فمثلا في قوله تعالى: ﴿هِيَآتَ هِيَآتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ [المؤمنون: 36]، حيث أفاد التكرار التأكيد على "بعد الأمر والإنكار له واستحالة التصديق والصحة"⁶³.

ومن أهم وظائف التكرار السعي إلى لفت انتباه السامع قصد التأثير فيه بتوجيهه نحو مضمون الخطاب وتحقيق الأثر فيه، فمثلا في قوله جلّ في علاه: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر: 38]، حيث أفاد تكرار النداء في الآية الكريمة "سعي مؤمن آل فرعون إلى التأثير على قومه بأن يتبعوه ليهديهم السبيل الذي يسلكونه ويصل بهم إلى الرشاد والفوز"⁶⁴.

3- المقام:

لا شك في أنّ لأسلوب التكرار حضورا قويا في مقامات مختلفة للخطاب القرآني، منها مقام الوعظ والإرشاد والنصح والتوجيه... وغيرها، إلى جانب مقامات أخرى منها التهديد، الوعيد، التوكيد، التعظيم، التهويل وغيرها، فهناك صلة وثيقة بين التكرار والأغراض السياقية، وهذا يدل على مدى تحقق البعد المقامي السياقي في الخطاب القرآني، فتكرار القصص القرآني من موضع إلى آخر يستدعيه مقام التنبيه أو التذكير بمعجزة الله تعالى للأنبياء، أو إثبات الرسالة وغيرها من المواقف، وقد قال جلّ في علاه: ﴿وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [هود: 120]، وهذا ما يعطي للتكرار بعدا تداوليا لا يتحقق إلا به.

ويذهب الجاحظ إلى "أنّ للتكرار جانبين لفظي ومعنوي، فالجانب المعنوي يرتبط بمقتضى الحال، والقرآن الكريم وظّفه في مخاطبة العرب، رأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطا، وزاد في الكلام"⁶⁵، ويظهر ذلك واضحا مثلا في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِئْنَا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ﴾ [الروم: 55]، ذهب صاحب (الكتّاف) إلى "أنّ المجرمين يقدر وقت لبثهم على وجه استقصارهم له، أو ينسون أو يكذبون أو يخمنون"⁶⁶.

ومن أمثلة ارتباط أسلوب التكرار في الخطاب القرآني بالمقام تكرر كلمة "الصلاة" في الآيات التالية، حيث جاءت في قوله جلّ في علاه: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ [البقرة: 238]

مرتبطة بمقام الوعظ من خلال الأمر بوجوب أدائها والمحافظة على الصلوات المكتوبة والمداومة عليها في مواقيتها وإتمام أركانها، وجاءت في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ [البقرة: 45] مرتبطة بمقام طلب العون من الله عز وجل بالصبر والصلاة تعظيماً لشأنها، وأما في قوله تعالى: ﴿فإن اطمأننتم فأقيموا الصلاة﴾ [النساء: 103] فقد ارتبط إيرادها ببيان أوقات أدائها حيث تكون في وقت الفزع والخوف كما هي في وقت الأمن ولا يجب التفريط فيها أو تأخيرها.

وكثيراً ما يستدعي مقام الكلام اعتماد أسلوب التكرار لغرض التأكيد على ما يعرض على السامع فمثلاً ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الملك: 25] حيث تكررت الآية الكريمة في القرآن الكريم ستة مرات، وفي كل مرة يستدعيها مقام خاص، فمثلاً في سورة يونس قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: 48]، ارتبطت بمقام "عقاب الكفار نتيجة استهزائهم بالرسول الكريم وإنكارهم لدعوته"⁶⁷، في حين ارتبطت في سورة يس قوله جل في علاه: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يس: 48] بمقام "الاستهزاء بالمؤمنين ومنعهم الإنفاق بعلّة أنّ الله لو شاء لأطعمهم فهو إنذار وتهديد للكافرين بعذاب أليم"⁶⁸، كما ارتبطت بمقامات مغايرة في سور أخرى من القرآن الكريم.

خاتمة:

كان هذا بحثاً قصيراً حول وظيفة أسلوب التكرار في الخطاب القرآني وقد توصلنا في نهايته إلى نتائج عدّة يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- أنّ أسلوب التكرار يمثل مظهراً من مظاهر الإعجاز في القرآن الكريم.
- أنّ له في الخطاب القرآني علاقة مباشرة بالعقيدة الإسلامية، إذ تمّ من خلاله إثبات وحدانية الخالق عزّ وجل في عقيدة المسلمين.
- أنّه أسلوب تتعدّد وظائفه، وتتنوع بين الإبلغية، التوكيدية، الحجاجية، التوضيحية والجمالية وغيرها.
- أنّه متنوع في الخطاب القرآني بين اللفظي والمعنوي، وبين تكرار الكلمة والجملة والحرف والآيات والقصص وغيرها.
- أنّه يمثّل مظهرًا من مظاهر الثراء في اللغة، وليس دلالة على العجز اللغوي أو نقص في اللفظ.
- أنّ التوكيد أهمّ دلالة لأسلوب التكرار في الخطاب القرآني، وهذا ما يثبت بعده الحجاجي .
- أنّ أغراضه تتنوع بتنوع المقام والسياق الذي قيل فيه، وهذا ما يعطيه البعد التداولي إذ يرتبط اعتماده في الكلام بعناصر الخطاب الثلاثة (المتكلم، السامع، المقام).
- أنّ الألفاظ المكرّرة في الخطاب القرآني تحمل معاني جديدة تختلف عن سابقتها.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- البيضاوي القاضي ناصر الدين (ت 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الرشيد، مؤسسة الإيمان، بيروت، ط 1، ج 27، 2000م.
- 2- محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1393هـ)، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د.ط، 1984م.
- 3- ابن عطية أبي محمد عبد الحق الأندلسي (ت 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، د.ط، د.ت، 1989م.
- 4- أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، ط 1، 2010م.
- 5- أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن الكريم، تح: هشام سمير البحاري، دار عالم الكتب، الرياض، د.ط، 1996م.

- 6- أبو عثمان عمرو الجاحظ (ت 255هـ)، الحيوان، مكتبة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ج 1، دط، 1947م.
- 7- أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت 395هـ)، كتاب الصناعتين، تح: محمد بجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم دار الكتب العلمية، بيروت، دط، 1981م.
- 8- إسماعيل بن حماد الجوهري (ت 393هـ)، تاج اللغة وصحاح العربية، تح: عبد الحميد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987م.
- 9- بدر الدين بن محمد بن عبد الله الزركشي (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تح: أبي الفضل الدمياطي، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ط1، 1957م.
- 10- جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد ابن الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1985م.
- 11- جمال الدين أبو الفضل ابن منظور (ت 711هـ)، لسان العرب، ج5، دار صادر، بيروت، ط3، 1993م.
- 12- حافظ إسماعيل علوي، الحجاج والاستدلال الحجاجي، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2011م.
- 13- صبحي إبراهيم الفقي (ت 1443هـ)، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء، مصر، ط1، 2012م.
- 14- عبد الرحمان بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت 597هـ)، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1984م.
- 15- عبد الكريم الخطيب (ت 1445هـ)، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، مطبعة السنة المحمدية، مصر، ط1، 1964م.
- 16- عبد الله بن عبد المجيد ابن قتيبة (ت 276هـ)، تأويل مشكل القرآن، تح: سيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط2، 1973م.
- 17- محمد بن بكر الرازي (ت 313هـ)، مسائل الرازي، طبع دار الفكر، بيروت، لبنان، 1919م.
- 18- محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت 1250هـ)، فتح القدير الجامع بين الدراية والتفسير، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط4، 2007م.
- 19- محمد سليمان عبد الله الأشقر (ت 1430هـ)، زبدة التفسير، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، دط، 2007م.
- 20- مُحَمَّد علي الصابوني (ت 1442هـ)، صفة التفسير، دار الصابوني للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1997م.
- 21- محمود بن حمزة الكرمانى (ت 505هـ)، البرهان في توجيه متشابه القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1957م.
- 22- محمود بن حمزة الكرمانى (ت 505هـ)، أسرار التكرار في القرآن الكريم، تح: عبد القادر عطا، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، ط1، 1905م.
- 23- محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، الكشاف، تح: فتحى عبد الرحمان أحمد حجازي، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1998م.
- 24- محمود حمدي زقزوق (ت 1442هـ)، حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط2، 2004م.
- 25- نصر الله بن محمد ابن الأثير (ت 630هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: بدوي طباطبة، دار النهضة للطبع والنشر، القاهرة ج3، ط1، 1960م.

الهوامش:

- ¹ - جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد ابن الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1985م، ص197، 198.
- ² - جمال الدين أبو الفضل ابن منظور (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة كرر، ج5، ص135.
- ³ - إسماعيل بن حماد الجوهري (ت 393هـ)، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: عبد الحميد عطار، دار العلم للملايين، ط4، 1987م، مادة كرر.

- 4- بدر الدين بن محمد بن عبد الله الزركشي (ت 794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبي الفضل البمياني دار إحياء الكتب العربية، 1957م، ص221.
- 5- نصر الله بن محمد ابن الأثير (ت 630هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: بدوي طبابة، دار النهضة للطبع والنشر، القاهرة، ج3، ص3.
- 6- صبحي إبراهيم الفقي، (1443هـ)، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء، مصر، ط1، 2012 م، ص60.
- 7- نصر الله بن محمد ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، المصدر السابق، ص27.
- 8- محمد سليمان عبد الله الأشقر 2009م، زبدة التفسير، نشر محمد سليمان الأشقر، ص37.
- 9- محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت 1250هـ)، فتح القدير الجامع بين الدراية والتفسير، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط4، 2007م، ص46.
- 10- مُحَمَّد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر، القاهرة، ص423.
- 11- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير، ص1650.
- 12- محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، الكشاف، تحقيق: فتحي عبد الرحمان أحمد حجازي، مكتبة العبيكان، ص160.
- 13- محمد بن بكر الرازي (ت 313هـ)، مسائل الرازي، طبع دار الفكر، بيروت، لبنان، 1919م، ص334.
- 14- مُحَمَّد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ص25.
- 15- محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ص31.
- 16- مُحَمَّد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ص100.
- 17- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص200.
- 18- مُحَمَّد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ص35.
- 19- محمود بن حمزة الكرمانى (ت 975هـ)، البرهان في توجيه متشابه القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع مكتبة دار التراث، ص23.
- 20- بدر الدين بن محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص14.
- 21- محمود بن حمزة الكرمانى، البرهان في توجيه متشابه القرآن، ص214.
- 22- محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، دط، 1984م، ج30، ص184.
- 23- محمود بن حمزة الكرمانى، البرهان في توجيه متشابه القرآن، ص198.
- 24- عبد الله بن عبد المجيد ابن قتيبة (ت 276هـ)، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: سيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط2، ص22.
- 25- نصر الله بن محمد ابن الأثير، المثل السائر، ص3-4.
- 26- محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ص19.
- 27- مُحَمَّد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ص215.
- 28- عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، مطبعة السنة المحمدية، مصر، 1964م، ص50.
- 29- بدر الدين بن محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص27.
- 30- الكرمانى، البرهان في توجيه متشابه القرآن، ص200.
- 31- أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص48.
- 32- جلال الدين السيوطي، الاتفاق في علوم القرآن، ص179.
- 33- محمد بن بكر الرازي، مسائل الرازي، ص46.
- 34- عبد الرحمان بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت 597هـ)، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، 1404هـ، ص387.
- 35- إبراهيم محمد الفقي، علم اللغة النصي، ص135-136.
- 36- محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ص43.
- 37- محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ص610.
- 38- بدر الدين بن محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ص384.

- 39- محمود بن حمزة الكرمانى، أسرار التكرار في القرآن الكريم، تحقيق: عبد القادر عطا، ص214.
- 40- أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت 395هـ)، كتاب الصناعتين، تحقيق: محمد بجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، ص156.
- 41- محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج13، ص35.
- 42- أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ص21.
- 43- أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، الصناعتين، ص157.
- 44- علي بن أبي الكرم محمد ابن الأثير 630هـ، المثل السائر، ص29.
- 45- محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص581-582.
- 46- أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ص49.
- 47- محمد بن سليمان الأشقر، زبدة التفسير، ص25.
- 48- حافظ إسماعيل علوي، الحجاج والاستدلال الحجاجي، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، 2011م، ص34.
- 49- محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ص279.
- 50- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3، ص9.
- 51- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج11، ص166.
- 52- ابن عطية أبي محمد عبد الحق الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، (دط) (دت) ص1989.
- 53- البيضاوي القاضي ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل دار الرشيد، مؤسسة الإيمان، ط1، 2000م، ج27، ص349.
- 54- محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص245-246.
- 55- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص311.
- 56- محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج29، ص432-434.
- 57- أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، تح: هشام سمير البحاري، دار عالم الكتب، الرياض، دط، 1996م، ص169.
- 58- محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج30، ص12.
- 59- محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص243.
- 60- محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، ص424.
- 61- محمود بن حمزة الكرمانى، أسرار التكرار في القرآن الكريم، ص210.
- 62- محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ص295.
- 63- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج24، ص210.
- 64- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج27، ص104.
- 65- أبو عثمان عمرو الجاحظ (ت 255هـ)، الحيوان، مكتبة عيسى البابلي الحلبي، القاهرة، 1947م، ج1، ص94.
- 66- الزمخشري، الكشاف، ص219.
- 67- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج11، ص104.
- 68- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج22، ص34.

البنية اللغوية والتركيبية في المثل الشعبي الجزائري

The linguistic and structural structure of Algerian popular ideals

د/ فاتح عياد

Faith AYAD

جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة

مخبر الدراسات اللغوية والأدبية

fateh.turk@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 2023/05/05 تاريخ القبول: 2024/04/16

الملخص:

يهتم دارسو الأدب الشعبي بنقل التراث والغوص في أعماق الشعب وثقافتهم، من خلال البحث في عاداتهم وتقاليدهم، ومعتقداتهم، وفنونهم، وممارساتهم الحياتية، فالأدب الشعبي يتغلغل في داخل الشعوب، ويغوص في تجاربهم العميقة، ويعبر عن ذاكرتهم الجماعية. وتعدّ الأمثال الشعبية إحدى أشكال الأدب الشعبي، مثلها مثل الحكاية الشعبية، والسيرة الشعبية وغيرهما، وهي تحمل في مضامينها دلالات ذات طابع اجتماعي وثقافي، ومصدرها عامّة الشعب، لذا فصلتها بالواقع الاجتماعي وثقافة الأمة صلة وثيقة، فهي موروث شعبي متناقل عبر الأجيال، ومتداول بين الأفراد من خلال الرواية الشفهية. والمثل الشعبي الجزائري مثله مثل بقية الأجناس الأدبية الأخرى، يتميز بجملة من الخصائص والمميزات، وله بنية لغوية وتركيبية يقوم عليها. الكلمات المفتاحية: البنية؛ اللغة؛ التركيب؛ المثل الشعبي؛ الجزائر.

Abstract:

Folk literary scholars are interested in conveying the heritage and deep-seated culture of the people, by researching their customs, traditions, beliefs and art. Popular literature is permeating the masses, their deep experiences and their collective memories.

Popular proverbs are a form of popular literature, such as folk tales, and the popular biography, They have social and cultural meanings, and they come from the general public.

The Algerian popular example, like all other literary races, is distinguished by its characteristics and has a linguistic and complex structure on which it is based.

Key words : structure; language; installation; popular proverb ; Algeria.

مقدمة:

إنّ المثل الشعبي جنس أدبي قائم على بناء فني محكم، وله قالب شكلي يعكس المضمون الذي يؤديه، وإن كانت الضوابط التحويلية ملغاة في المثل الشعبي باعتباره ينطق بلسان عامّة الشعب، ولهجتهم العامية، إلا أنّ له نظاماً خاصاً يحتكم إليه، سواء من حيث الصيغة اللغوية أو التركيبية، بالإضافة إلى ما يحمله من طابع فني جمالي يستهوي المتلقي من حيث براعة الأداء وبلاغة التعبير، والأمثال الشعبية مستوحاة من روح الشعب ومقتضياته، وهي مظهر من مظاهر الثقافة الشعبية، تصوّر لنا البيئة الاجتماعية وما تنشده من تقويم لسلوك الأفراد الذين يعيشون فيها.

والمثل الشعبي الجزائري لا يختلف عن المثل الشعبي في باقي البلدان، من حيث الهدف والمضمون، إذ كل الأمثال الشعبية منبعها واحد هو عامّة الشعب، وتودى وفق مورد ومضرب، وتحمل في طياتها قولاً صائباً، إلا أن المثل الشعبي في الجزائر من حيث خصائصه اللغوية والتركيبية يختلف عن باقي البلدان، ذلك أن لكل بلد لغة شعبية عامية خاصة بها، فتختلف التراكيب بنسب متفاوتة بحسب كل منطقة.

ومن هنا جاءت الإشكالية كالاتي: ما هي مميزات المثل الشعبي الجزائري من حيث بنيته اللغوية والتركيبية؟

أما فيما يخص أهمية الدراسة، فقد اعتُبرت الأمثال الشعبية جواهر الحكمة، فقد تم صياغتها من أجل نقل المعرفة العملية إلينا، إنها حقيقة عظيمة مع كثير من الخبرة والتفكير العميق، وللغة المثل الشعبي دور أساسي في جعله يحظى بالقبول المجتمعي، واعتماده مصدرًا أساسيًا في نقل تجاربه والتعبير عن انشغالاته اليومية.

ومن الدراسات السابقة في الموضوع نذكر ما يأتي:

- عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية: دراسة تاريخية تحليلية، دار الفكر، دمشق، 1988.
- محمد بن أبي شنب، أمثال الجزائر والمغرب العربي، دار فليتنس للنشر، الجزائر، 2013.
- محمد سعيدي، التشاكل الإيقاعي والدلالي في نص المثل الشعبي الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009.

وبالنسبة لأهداف البحث، فهي كالاتي:

- إبراز القيمة الفنية للمثل الشعبي الجزائري من خلال الكشف عن بنيته اللغوية والتركيبية.
- إثبات وجود ظواهر لغوية وإيقاعية في المثل الشعبي الجزائري.
- الكشف عن أنواع الأمثال الشعبية الجزائرية من حيث البنية والحجم والدلالة اللغوية.

أولاً/ تعريف البنية

1- البنية لغة: اكتسبت لفظة البنية في المعاجم العربية مدلولات كثيرة، نذكر منها ما جاء في لسان العرب لابن منظور، حيث يقول: "البنية والبنية ما بنيته، وهو البنى والبنى، وأنشد الفارسي عن أبي الحسن: أولئك قومٌ إن بنوا أحسنوا البنى، وإن عاهدوا أوفوا، وإن عقّدوا شدوا. يقال بنية وهي مثل رسة ورشا، كأن البنية الهيئة التي بُني عليها مثل المشية والركبة، وبنى فلان بيتاً بناءً وبنى.. والبنيان الحائط"¹.

كما ورد في المعجم نفسه: "أبنيته بيتاً أي أعطيته ما يبني بيتاً"² وجاء فيه أيضاً "... البواني في الأصل أضلاع الصدر، وقيل الأكتاف والقوائم..."³.

وجاء في معجم الوسيط: "البنية: ما بُني. (ج) بُنى، وهيئة البناء، ومنه بنية الكلمة أي صيغتها، وفلان صحيح البنية... البنية: بنية الطريق: طريق صغير يتشعب من الجادة"⁴.

وقد ذُكرت البنية من حيث اشتقاق الكلمة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَتْهُمْ بُنْيَانًا مَرْصُوصًا﴾ (الصف: 4) أي يقاتلون في سبيل الله صفاً مصطفاً، كأنهم في اصطفاً فهم هنالك حيطان مبنية قد رصن، فأحكمن وأتقن.

ومن هنا فإن كلمة بنية وما يتصل بها من مشتقات بنى بجميع مدلولاتها الحسية والمعنوية لا تكاد تخرج عن هياكل الشيء ومكوّنه أو هيأته.

2- **البنية اصطلاحًا:** ظهرت البنية كمصطلح عند الغرب، فهي تشتق "في اللغات الأوربيّة من الأصل اللاتيني *stuerere* الذي يعني البناء أو الطريفة التي يقام بها مبنى ما، ثمّ امتدّ مفهوم الكلمة ليشمل وضع الأجزاء في مبنى ما من وجهة النظر الفنيّة المعماريّة، وبما يؤدي إليه من جمال تشكيلي، وتنصّ المعاجم الأوربيّة على أنّ فنّ المعمار يستخدم هذه الكلمة منذ منتصف القرن السابع عشر"⁵. ولا يبعد هذا كثيرًا عن أصل الكلمة في الاستخدام العربي القديم للدلالة على التشييد والبناء والتركيب، كما هو وارد في نص الكتاب المجيد.

والجدير بالذّكر أنّ البنية كمصطلح هي "كلّ مكوّن من ظواهر متماسكة، يتوقّف كلّ منها على ما عداها، ولا يمكنه أن يكون ما هو إلاّ بفضل علاقته بما عداها"⁶. يتّضح لنا من خلال هذا التعريف أنّ البنية تتكوّن من عناصر مترابطة فيما بينها، وأيّ تغبّر يطرأ على عنصر منها يؤثّر في بقية العناصر.

ثانياً/ تعريف المثل

1- **المثل لغة:** لقد اهتمّ علماء اللغة بشرح كلمة "مثل"، فقدّموا عدّة تعاريف مختلفة في المعنى، جاء منها: الشبه، النظير، العبرة، الحجة، الصفة...إلخ.

ونذكر من بين هذه التعاريف ما ورد في لسان العرب لابن منظور: "والمثل الشيء الذي يضرب لشيء فيجعل مثله وفي الصّاح ما يضرب منه للأمثال، قال الجوهري: ومثل الشيء أيضًا صفته، قال ابن سيده: وقوله عز وجل من قائل: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ﴾ (الرعد: 35)، قال الليث مثلها هو الخبر عنها، وقال أبو إسحاق: "معناه صفة الجنة"⁷.

وورد في غريب القرآن قول الرّاعب الأصبهاني: "المثل عبارة عن المشابهة لغيره في معنى من المعاني أي معنى كان وهو أعمّ الألفاظ الموضوعّة للمشابهة"⁸.

ويرى ابن فارس في معجم مقاييس اللغة أنّ المثل "يدلّ على مناظرة الشيء للشيء، وهذا مثل هذا أي نظيره. والمثل والمثال في معنى واحد، وربّما قالوا مثيل كشبيه... والمثل: المثل أيضًا، كشبهه وشبهه، والمثل المضروب مأخوذ من هذا، لأنّه يُذكر مورّى به عن مثله في المعنى"⁹.

وهذا ما ذهب إليه ابن منظور إذ عدّ المثل والمثل بمعنى واحد، ويراد بهما المساواة في المشابهة. يقول: "مثل كلمة تسوية، يقال هذا مثله، كما يقال شبيهه وشبهه، بمعنى"¹⁰ والمثل الشيء الذي يضرب لشيء مثلاً فيجعل مثله.

بالنظر إلى هذه التعريفات فإنّنا لا نكاد نجد اختلافًا في تحديد معنى المثل، فالمشابهة قد تكون بين الشئيين من بعض الوجوه، كما رأى الأصبهاني، وقد تكون المشابهة كاملة أو متساوية لنظيرها كما ذهب إلى ذلك ابن فارس وابن منظور.

2- **المثل اصطلاحًا:** يعرفه أحمد أمين بقوله: "إنّ كلمة مثل مأخوذة من قولك هذا مثل الشيء ومثله كما تقول: شبيهه وشبهه؛ لأنّ الأصل في التشبيه، ثم جعلت كل حكمة سائرة مثلاً"¹¹.

ويرى عبد المجيد قطامش أنّ المثل هو ذلك الفنّ من الكلام، الذي يميّز بخصائص ومقومات، تجعله جنسًا من الأجناس الأدبيّة قائمًا بذاته، مثله مثل للشعر والخطابة والقصة والمقالة والرّسالة والمقامة... ويعرفه بقوله: "المثل قول موجز سائر، صائب في المعنى، تشبه به حالة حادثة بحالة سالفة"¹².

أما المرزوقي فيعرّفه بقوله: "والمثل جملة من القول مقتضبة من أصلها أو مرسلة بذاتها، فتنتم بالقبول وتشتهر بالتداول، فتنقل عما وردت فيه إلى كل ما يصحّ قصده بها، من غير تغيير يلحقها في لفظها، وعمّا يوجبها الظاهر إلى أشباهه من المعاني، فذلك تضرب، وإن جهلت أسبابها التي خرجت عنها"¹³.

نلاحظ أنّ هذه التعاريف تركّز على خاصيّة الشّبه، في حين كان مصب اهتمام البعض الآخر على الجانب الجمالي للمثل، يقول ابن عبد ربّه في هذا الصّدّد: "الأمثال وشي الكلام وجوهر اللفظ وحلي المعاني، والتي تخيرتها العرب، وقدمتها العجم، ونطق بها كلّ زمان وعلى كلّ لسان، فهي أبقى من الشّعر، وأشرف من الخطابة، ولم يسر شيء مسيرها ولا عمّ عمومها حتى قيل أسيرٌ من مثل. وقال الشاعر: مَا أَنْتَ إِلَّا مَثَلٌ سَائِرٌ يَعْرِفُهُ الْجَاهِلُ وَالْخَابِرُ"¹⁴.

وعليه فهما اختلفت التعاريف حول المثل وتعدّدت، فكُلّها تتفق على أنّ هذا الجنس الأدبي يعبر عن مختلف المواقف والتّجارب الإنسانيّة على مرّ العصور.

3- المثل في القرآن الكريم: ذكر الله عزّ وجلّ عدداً من الأمثال في آياته الكريمة، وقد اختلفت

معانيها بحسب الرّسالة السّماوية المراد إيصالها إلى الخلق، نذكر منها ما يأتي:
 أ- بمعنى العبرة: قال تعالى: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ (55) فَجَعَلْنَاهُمْ سُلْفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾ (الزخرف: 55-56) كلمة مثل هنا بمعنى عبرة، فهو لاء القوم عوقبوا ليكونوا عبرة لغيرهم من باب الاتعاض. وقال عزّ وجلّ: ﴿وَقَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ﴾ (الرعد: 6) المثالات أي العقوبات، والعبر المفيدة للردع والرّجوع.

ب- بمعنى الصّفة: يقال مثل فلان أي صفته، فالصّفة قد تُلصق بصاحبها، قال تعالى: ﴿سَاءَ مَثَلًا لِّلْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا وَانْفُسَهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ﴾ جعل الله القوم أنفسهم مثلاً، وكذلك في قوله عزّ وجلّ: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ﴾ (الأعراف: 177) أي صفتها.

ج- بمعنى الحال: قال تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا﴾ (البقرة: 17) أي جعل حالهم كحال من استوقد ناراً.

د- بمعنى الآية أو الحجّة: قال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الزخرف: 59) يعني آية لبني اسرائيل.

هـ- بمعنى الذّكر والصّرف: قال تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا﴾ (الكهف: 32) أي اذكر لهم مثلاً، أو اصرف لهم مثلاً، كما قال عزّ من قائل: ﴿وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ﴾ (إبراهيم: 35) أي صرفناها لكم حتّى تعقلوها.

و- بمعنى الشّبه: قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (البقرة: 214) أي يأتكم شبه ما أتى الذين خلوا من قبلكم.

يتّضح لنا من خلال هذه الآيات الكريمة، أنّ الله تعالى وظّف كلمة مثل في القرآن الكريم، وبدلالات مختلفة بحسب السياق الذي وردت فيه.

ثالثاً/ مفهوم المثل الشعبي

تحتوي هذه التركيبة اللغويّة على لفظين (المثل + الشعبي)؛ وهذا معناه أنّ المثل الشعبي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالشّعب، ويعبر عن واقعه الاجتماعي.

وهذا ما أقرّه الشيخ محمد رضا الشيبيني في تقديمه لكتاب الأمثال البغداديّة للشيخ جلال الحنفي إذ يقول: "الأمثال في كلّ قوم خلاصة تجاربهم ومحصول خبرتهم، وهي أقوال تدلّ على إصابة المحز،

وتطبيق المفصل، هذا من ناحية المعنى، وأمّا من ناحية المبنى فإنّ المثل الشروذ يتميز عن غيره من الكلام بالإيجاز ولطف الكناية وجمال البلاغة .. والأمثال ضرب من أحسن ضروب التعبير عمّا تزخر به النفس من علم وخبرة وحقائق واقعيّة بعيدة البعد كلّ عن الوهم والخيال، ومن هنا تتميز الأمثال عن الأقاويل الشعريّة¹⁵.

ويقول أحمد أمين "أمّا الأمثال فكثير ما تنبع من أفراد الشعب نفسه، وتعبّر عن عقلية العامّة، ولذلك تجد كثيرًا منها غير مصقول، أعني أنّه لم يتخيّر لها ألفاظ الأدباء ولا العقلاء الرّاقين"¹⁶. تعدّ الأمثال الشعبيّة شكلا من أشكال الأدب الشعبي، فهي تعبّر عن واقع الشعب وأفكاره وتأمّلاته، كما تصوّر لنا في دلالاتها سلوكيات البشر تجاه أنفسهم وتجاه غيرهم، فتكون بذلك رقيبًا على أي سلوك صادر منهم، تعالج مواقف الحياة الاجتماعيّة في عبارات مختصرة، معبّرة عن التجربة المشابهة للموقف الذي يسايرها.

وهي تتجسّد في شكل جمل قصيرة أو طويلة ذات دلالات ومعان عميقة عمق تجربة الأسلاف، الذين ينقلون كل ما عاشوه إلى الخلف. فالمثل الشعبي مثله مثل أي جنس أدبي شعبي آخر يُنقل بالتواتر عبر الأجيال ليشكل جزءًا من الهويّة الثقافيّة الشعبيّة للمجتمع. وبهذا نخلص إلى أنّ الأمثال الشعبيّة تعتبر قوالب لغويّة جاهزة؛ يوظّفها كل من أراد معالجة موقف ما بما يساير ذلك المثل، وتداول هذه الأمثال الشعبيّة يساهم في الحفاظ على الكيان التراثي للمجتمع.

رابعاً/ الصيغة اللغوية للأمثال الشعبيّة:

يُقصد بالصيغة اللغويّة للمثل الشعبي الطريفة أو الهيئة التي ورد فيها، من حيث القلب اللغوي، ويتضمّن هذا ما يأتي:

1- اللغة المستعملة في المثل: تدلّ اللغة على طابعها الشعبي، فهي لغة تخلو من التعقيد، ذات عبارات سهلة النطق ومفهومة المعنى، لأنّها نابغة من الحياة اليوميّة لدى الشعب، وصادرة عن تجاربهم اليوميّة، فاللغة المستعملة في المثل هي اللهجة العاميّة، لغة الحياة اليوميّة المعتمدة بين أفراد الشعب بمختلف فئاته، وتعدّد مستوياته، ومن المعروف أنّها لا تحتكم إلى قواعد ولا لضوابط لغويّة، وهذا ما ساعد الأمثال على سهولة التداول والانتشار بين النّاس، لأنّ العاميّة هي لغة البيت والشارع، والمجتمع، لا تنبع عن طبقة معيّنة ولا هيئة خاصّة.

وبما أنّ المثل الشعبي يصدر بالعاميّة لذا فهو لا يحتكم إلى قاعدة إعرابية، أمّا الصيغة اللغويّة للمثل فتخضع إلى الخلق الفردي كما افترض الأستاذ فريدريك زايلر: "... وجوب افتراض الأصل الفردي في خلق المثل. ويتّسم هذا الفرد من وجهة نظره بطبيعته المشرقة، وبقدرته على إصابة الهدف بتعبير فريد؛ ثم يتغيّر المثل ويتحوّر حتى يتّخذ شكلاً محدّداً، فينتقل بذلك من الملكية الخاصّة إلى الملكية العامّة، أمّا كيف وأين يحدث ذلك، فهذا هو الأمر الذي سيظلّ مجهولاً. فإذا قلنا أنّ كل مثل لا بدّ أنّه نُطق به في مكان ما وزمان ما، فإنّنا نستطيع أن نقول كذلك أنّ المثل الذي أصبح له شكل لغوي ثابت؛ لا بدّ أنّه نُطق به كذلك في زمان ما ومكان ما"¹⁷ أي أنّ المثل تتغير لغته بحسب المنطقة على عكس الفصحح، فكل منطقة تقوله بلغتها.

2- الخصائص الفنيّة واللغويّة للمثل الشعبي: للمثل الشعبي جملة من الخصائص الفنيّة واللغويّة،

نذكر منها ما يأتي:

أ- الألفاظ: تحدّث عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز عن الألفاظ، فنصّ على أنّها لا تتفاضل "من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وإنّما تثبت لها الفضيلة، وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها"¹⁸.

أي أنّ اللفظة لا تكتسب قيمتها الدلالية إلا إذا اقترنت مع غيرها من الكلمات، إشارة إلى ضرورة التركيب لفهم المعاني، وإن تحدّثنا عن الألفاظ من حيث قوتها في المثل الشعبي، فيجدر بنا القول أنّ كلماته قليلة لكنّها تحمل معنى أوسع، فهي قوالب مختصرة للمعاني، فالمثل القائل: "دير كيما جارك أو حوّل باب دارك" هو جملة قصيرة مبهمة المعنى، إذ لم يتحدد الفعل الذي نقلد فيه الجار، وبالتالي يمكن أن يحتمل أفعال كثيرة، كطريقة بناء المنزل، طريقة التصرف، أنواع الطبخ...، فالألفاظ هنا تركز على الجانب الفني أكثر من ارتكازها على الجانب اللغوي.

لذا يمكن القول "إنّ الخاصية الأولى للمثل هي استخدامه للألفاظ استخدامًا فنيًا يبتعد عن كل تحديد لغوي، وفي وسع هذه الألفاظ أن تربط الأفكار ربطًا قويًا متماسكًا"¹⁹.

ب- الوزن والإيقاع: يستمدّ المثل الشعبي من الإيقاع سهولة الذبوع والحفظ، ذلك أنّ الوقع الموسيقي من شأنه أن يجذب آذان السامعين، ويمكّنهم من الحفظ، ويعدّ الإيقاع من أبرز العناصر المكوّنة للمثل الشعبي الجزائري، وهو أمر لا يختلف فيه عن المثل العربي القديم، فهو ممتدّد منه، ومستمرّ على شاكلته من حيث الجانب الإيقاعي.

وإن كان "الوزن والإيقاع في الشعر من شأنه أن يعين على عرض الصّور اللغويّة المتماسكة، عرضًا يستمر مع الحركة النفسية، فإنّ الوزن والإيقاع في المثل من شأنه أن يصنع الشّكل اللغوي المقفل، فما إن تنتهي العبارتان المتحدتان على وجه التقريب في الوزن والإيقاع حتّى ينتهي المثل"²⁰، مثل: "قد النملة وعامل عملة"، "راجلها في لحباس وهي تشطح في لعراس" ففي هذه الأمثال نلاحظ تتابع الحروف وتجانس الكلمات، ويعتبر هذا جزءًا من قوام المثل الشعبي وبنائه التركيبي، على أنّها تخص فئة من الأمثال لا كلّها؛ فهناك أمثال لا تخضع في صياغتها التركيبيّة لعنصر الإيقاع، مثل: "لي بكر لحاجتو قضاها"، "زيادة الخير خيرين" ... إلخ.

ويعدّ الإيقاع من العوامل الأساسية التي جعلت معظم الأمثال القديمة الموجزة متماسكًا وتصمد أمام الزمن، لما لها من تناغم وانسجام بين أجزاء المثل، وما تخلقه من اعتدال وتناسب، إضافة إلى ما تضيفه على المثل من جماليّة من خلال توظيف التراكيب البلاغية والسجع والجناس، فالإيقاع يرفع من مستوى المثل ليبلغ به مستوى يفوق مستوى الكلام العادي، والمتكلم عندما يعتمد على الأمثال في حديثه فإنّ السامع ينقطن إلى التعابير المثليّة، وذلك لتغير نبرة صوت المتكلم، وهذا لما تتسم به من خصائص بلاغية وإيقاعيّة.

ج- المفارقة: ويُقصد بالمفارقة في المثل الشعبي الإتيان بالمعنى ونقيضه بالنفي في نفس المثل باعتماد الطّباق، والصّور الضديّة، والهدف من هذه المفارقة التأكيد على موقف ما وإبرازه.

ومن الأمثال الشعبيّة الجزائريّة، التي تضمّنت عنصر المفارقة، نذكر ما يأتي:

- "مول التاج ويحتاج"، فالمفارقة تكمن في طلب الحاجة من طرف صاحب الثروة والجاه، ويضرب هذا المثل لتبنيان أنّ كل إنسان مهما بلغت ثروته أو نفوذه سيأتي يوم يكون فيه بأمسّ الحاجة إلى عون الآخرين، وهو مثل يتفق في معناه مع المثل العربي القائل: "يوم لك ويوم عليك".

- "أحييني اليوم واقتلني غدوة" بدت المفارقة واضحة من خلال طباق الإيجاب في (أحييني-اقتلني)، ويُضرب هذا المثل عند إبداء الرّغبة في عيش الوقت الرّاهن دون التّفكير في المستقبل، أي الاستمتاع باللحظة.

- "اللي يحبك ما بينيلك قصر، واللي يكرهك ما بينيلك قبر" وردت المفارقة في هذا المثل بذكر المعنى و نقيضه بالنّفي، ومعنى المثل أنّ من أحبّك أو كرهك فلن يفيدك حبّه أو كراهيته في شيء، وفي هذا دعوة المخاطب إلى الاعتزاز بالنّفس وعدم المبالاة بنظرة الآخرين.

- "خيّاط وحوايجو مقطعين" تكمن المفارقة في هذا المثل الشعبي في كون الخيّاط الذي يخيّط ملابس الآخرين ويرقّعها، هو في حدّ ذاته يرتدي ثيابًا ممزّقة، ويُضرب هذا المثل للإنسان البخيل.

- "كي كان عايش شاتي تمرة وكي مات علقولو عرجون" فالمفارقة هنا في كون الآخرين لم يبالوا أو يكرثوا لشأن الحيّ إلا بعد مماته، ويضرب هذا المثل للتعبير عن التفريط في حقوق الناس.

- "متهوم بالشبعة ميت بالشر" يقال هذا المثل عن الفقير الذي يظنه الناس غنيا، فالمفارقة تبدو جليّة من المعنى التّقيض

د- التّكرار: يفيد التّكرار التأكيد، "وتكرار الكلمة أو الصّوت -خصوصًا في الثقافة الشفاهيّة حيث نشأت ظاهرة التّكرار- هذا التّكرار يُحدث نوعًا من التّأثير القوي في المتلقّي، وهو تكرر يجعل الحرف والكلمة يستقرّان في أعماقه"²¹، مثل: "خوك خوك لا يغرك صاحبك" فتكرار كلمة (خوك) هنا تأكيد على إبراز قيمة الأخ ومكانته، ومغزى المثل التمسك بصلة الرّحم وتقديس رابطة الأخوة، لأنّ الأخ لن يكيّد بك في حين الصّاحب قد يفعل ذلك.

كذلك نجد التّكرار في المثل الشعبي القائل: "الصّيف ضيف لو كان يقعد شتا وصيف"، يضرب هذا المثل للتأكيد على أنّ الصّيف سيظلّ ضيفًا مهما طال مكوثه في بيت المضيف، فتكرار كلمة ضيف تفيد ترسيخ الفكرة وتثبيتها في الأذهان.

ونذكر أيضًا المثل الشعبي القائل: "صام صام، وفطر على بصلة"، فالتكرار وارد في الفعل (صام) ودلالاته طول المدّة الزّمنية، ويضرب هذا المثل عند سوء الاختيار أو التصرّف بحماقة بعد صبر كبير، وجهد جهيد.

يمكننا القول إنّ ظاهرة التكرار في المثل الشعبي الجزائري واردة بكثرة، ومردّها الحث والحرص على فعل الشّيء أو اجتنابه.

هـ- الإيجاز: قال الجاحظ في تحديد مفهوم الإيجاز: "الإيجاز هو الجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة"²²، وهذا ما ينطبق على الأمثال الشعبيّة، فهي لا تتجاوز - في الغالب- سطرًا واحدًا، لأنّها تهتم بالمعنى الكثير في قالب لفظي قليل، وهنا تبرز قوّة المثل، فكلمًا كان قصيرا ومختصرًا كلما احتوى أكبر قدر من الدّلالات. ومن الأمثلة الشعبيّة الجزائرية الموجزة: "شدة وتزول"، "الدنيا دوّارة"... إلخ، والمثل إن كانت عبارته طويلة فإنّه يضعف في قوّة معناه.

خامسا/ الصيغة التركيبية للأمثال الشعبيّة

يُقصد بالصيغة التركيبية ارتباط البنى اللفظية ببعضها البعض وفق نسق معيّن، بحيث تتشكّل جملة، وهي تقوم في تراكبها على ميزان صرفي مُحكم، والمثل الشعبي عبارة عن تركيب لغوي، يختلف من حيث صياغته من مثل إلى آخر، ويمكن تحديد هذا الاختلاف فيما يأتي:

التفاوت في التركيب: تتفاوت الأمثال الشعبية في تراكيبها من حيث الحجم (الطول والقصر)، ومن حيث القالب أيضا (سردي مباشر، حوار).

1- من حيث الحجم: وردت بعض الأمثال موجزة، مكوّنة من لفظة أو لفظتين، مثل "خالف تُعرف" أي كل ما كنت مختلفاً عن البقية كلّ ما صرت محل انتباه من طرف الجميع، ويُضرب هذا المثل عندما نلاحظ شخصاً شذّ عن الآخرين لغرض الشهرة مثلاً. يعدّ قصر عبارة المثل و الإيجاز فيها من أسباب بقائها -الأمثال- متداولة ومنتشرة بين عامة الشعب، ذلك أنّها سهلة الحفظ من جهة، وباعتبارها نتاج طبقة شعبية لها نمطها المعيشي وطريقة تفكيرها من جهة أخرى.

وبالرغم من هذا القصر إلا أنّ الأمثال تعبّر عن تجارب حياتية و خبرات ومواقف كثيرة، يقول جيمس هويل (James Howell) في هذا الصدد: "المثل خبرة طويلة في عبارة قصيرة"²³، وبنفس المعنى يقول سرفانتس (Cervantes): "الأمثال عبارات قصيرة مجسّدة لخبرة طويلة"²⁴. في حين وردت أمثال مطوّلة تتكوّن من جملتين فما أكثر، كالمثل القائل: "الي فاتو الكلام يقول سمعت، والي فاتو الطعام يقول شبعت" أي من لم يسمع الحديث للحاقه متأخراً لا يجدر به السؤال، بل عليه أن يلتزم الصمت، ومن تأخّر عن الحضور للطعام، لا يجدر به طلب الأكل، ويُضرب هذا المثل للتنبية على تحمّل نتيجة التأخّر الصادر عن صاحبه.

وكما نلاحظ فهذا المثل مكوّن من جملتين طويلتين تحمّلان معنيين مختلفين، إلا أنّ كليهما يخدمان نفس الغرض أو الهدف المقصود من ضرب المثل. وفي الغالب تكون الأمثال الطويلة ذات إيقاع ناجم عن السجع، فتصنع الشكل اللغوي المقفل، فبمجرد انتهاء الوزن ينتهي المثل، مثل: "جيت نعلمو في الصلات فاتني بالركعات"، فالسجع يكمن في (الصلوات-الركعات)، أمّا عن معنى المثل: جنّت لأعلمه الصلّاة فسبقني بالركعات، يضرب لمن تجاوز القدر المطلوب في شيء ما.

2- من حيث القالب:

أ- السرد: قد يرد المثل الشعبي على شكل قصة، من باب سؤال وجواب، كالمثل القائل: "سقساو الذّاب وشكون باباك؟ قالهم خالي الحصان" أي سألوا الحمار: من والدك؟ فأجابهم: خالي الحصان. فالمثل هنا مكون من جملتين، متلازمتين، سؤال وجواب، وفيها نمط سردي يحيله إلى قصة قصيرة، ذات معان عميقة، ويُضرب هذا المثل عندما يتجاهل الإنسان سؤال ما ويعمد إلى التهرّب منه بإجابة في غير محلّها، وقد يكون المبتغى من المثل: تجاهل الأصل والتشبّث بالفرع لما لذلك الأصل من صفات مشينة، فهذا المثل من الأمثال التي تقبل التأويل، فيفسرها كلّ شخص بحسب فهمه الخاص، وهو نوع وارد بكثرة، فمثلاً: "قد النملة وعامل عملة" هناك من يؤولها إلى قدرة الشخص البسيط على إنجاز أعمال كثيرة، وهو أمر إيجابي، في حين هناك من يؤول هذا المثل إلى قيام شخص بسيط (من ناحية ما قد تكون قصر القامة، أو بساطة التفكير...) بفعال شريرة، وهو أمر سلبي.

ب- الحوار: يسود طابع الحوار في بعض الأمثال الشعبية، ومن الصيغ الدالة عليه: الضمائر المتصلة والمنفصلة، والألفاظ (قال، قلت، ...)، وعلى سبيل المثال نذكر الأمثال الآتية: "أنا نقلو عتروس وهو يقلي أحلب"، يُضرب هذا المثل عند سوء الفهم بعد التوضيح. "اللي قالي خالي قال بابا"، يضرب هذا المثل للتعبير عن مكانة الخال فهو بمثابة الأب.

"قالولو وشكون خير؟ أمك ولا مرت باباك؟، قالهم: مرت بابا واللي في القلب في القلب"، يُضرب هذا المثل عند مسايرة ظرف معين وإن كان صعباً من باب تجنب المشاكل أو العقبات.

"أنا نفلك سيدي وأنت اعرف قيمتي"، يُضرب هذا المثل للشخص الذي يتناول على من تواضع له أو قام بخدمته في أمر ما.

"قول لي أشكون صاحبك نقولك أشكون أنت" يتوافق هذا المثل الشعبي مع المثل العربي القائل: "المرء على دين خليله"، والمعزى منه أن الصديق مرآة صديقه، لذا فليحرص كل شخص على حسن انتقاء الأصدقاء.

إنّ الأمثال الشعبية وإن اختلفت من حيث الصيغة أو القالب (طول-قصر، سرد-حوار) فلها القدرة على التعبير عن تجارب الحياة لما فيها من بلاغة وإبداع.

سادساً/ الجملة في الأمثال الشعبية

إنّ "الجملة هي مظهر الكلام، وهي الصورة النفسية للتأليف الطبيعي، إذ يحيل بها الإنسان هذه المادة المخلوقة في الطبيعة، إلى معان تصوّرها في نفسه، ترى النفس هذه المادة المصوّرة وتحسّها، على حين قد لا يراها المتكلّم الذي أهدفها لكلامه غرضاً لكنّه بالكلام كأنّه يراها"²⁵.

1- الجملة في المثل من حيث مكوناتها وأقسامها: الجملة هي المكوّن الأساسي للمثل، وكل لغة تستلزم نظاماً متناسقاً من الكلمات المرتبة في جمل، يُرجى منها تحقيق الفهم والإفهام، أو التأثير في السامع أو الإخبار أو النهي ولهذا يدرس علم التّركيب، ونعني بعلم التّركيب (المستوى التركيبي)، نظام الجملة من حيث هي كلام مفيد، وإذا كانت اللفظة تتكوّن من مجموعة أصوات، فإنّ الجملة تتكوّن من مجموعة ألفاظ، تركب وفق نظام معيّن، بحسب الدلالة المقصودة من الكلام، ولهذا فعلم التّركيب يدرس الوظيفة التي تؤدّيها الكلمة داخل نظام الجملة، كما يدرس العلاقات بين مختلف الكلمات المكوّنة للجملة.

لا تختلف الأمثال الشعبية عبر مناطق القطر الجزائري من حيث تركيب جملها، فهي متشابهة في تشكيل الجملة وترتيب عناصرها (اسم، فعل، أداة، توابع..). بغض النظر عن الاختلاف الحاصل في نطق الكلمات، والجرس الصوتي، والاختلاف الحاصل في بعض المفردات، بالإضافة إلى ما يقع من إبدال للحروف بحسب اللهجات، والتّخفيف في الحروف خاصّة الهمزة، نجد الإمالة؛ أي تحويل الحركة وإبدالها من حركة إلى أخرى، كتحويل الفتحة إلى كسرة، وجاء هذا في مثل قولهم "الخير بالخير والبادي أكرم، والشر بالشر والبادي أظلم" فكانت الإمالة بتحويل الفتحة في (الخير) بدل (الخير) والغرض من ذلك؛ لكي تنسجم الأصوات عند النطق بالمثل، فلا يهّم قائل المثل أن يتلقّف بالمثل ويراعي فيه سلامة الشّكل أو الحركة الإعرابية السليمة، وإنّما يهّمه معنى المثل، الذي يريد إبلاغه للمتلقّي، وإيصال المعنى بأبسط طريقة ممكنة.

إنّ تراكيب المثل الواحد متباعدة من حيث المعنى، لا تسلسل فيها، فقط هي مبنية على تجارب مختلفة، مثلاً "البس من قدك، وصاحب من ضدك، وتبع عادات بوك وجدك"، فالتراكيب هنا في نفس المتن لكنها تحمل معانٍ مختلفة ومتنوّعة.

2- الجملة في المثل من حيث الأساليب: بما أنّ الأمثال تعبّر عن مواقف حياتيّة مختلفة، فقد تعدّدت أساليبها بتعدّد الأغراض الموحية إليها، للتعبير عن الواقع وتصويره بألفاظ منتقاة خصيصاً لإيصال المعنى المناسب، تماثياً مع الموقف، بحيث تأخذ كل كلمة موقعها المناسب، والذي لا يصلح لغيرها من الكلمات، مع ربط الأفكار، ممّا يسهم في قوّة الأسلوب ومثاقته.

وفي ما يأتي نذكر بعض الأمثلة عن الأساليب التي جاءت وفقها جمل الأمثال الشعبية الجزائرية:

أ- **الأسلوب الخبري:** إن احتمل الكلام "الصدق والكذب لذاته، بحيث يصح أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب، سمى كلاماً خبرياً، والمراد بالصدق ما طابقت نسبة الكلام فيه الواقع، وبالكاذب ما لم تطابق نسبة الكلام فيه الواقع"²⁶، ومن الأمثال الشعبية التي صيغت بالأسلوب الخبري، نذكر ما يأتي:

"وجه الخروف معروف"; يضرب هذا المثل عند تطابق صفات الشخص مع ملامحه، كأن يتصف بالطيبة، وملامح وجهه البريئة تدل على ذلك.

"الجود من الموجود" بمعنى أن لا يتكأف الإنسان في كرمه فيحمل نفسه ما لا يطيق، بل عليه إكرام الضيف بما توفر عنده من مأكّل أو مشرب.

وقد قيل أيضاً: "ضيف عام يستاهل ذبيحة، وضيف كل يوم يستاهل طريحة"، ففي هذا المثل مدح لمن كانت زيارته قليلة فيكرم بذبح شاة، وفي المقابل تقرع لمن أفرط في زيارته، فيستحق الضرب والإهانة، لأنه لم يحترم آداب الزيارة، فبارك الله في امرئ عرف قدر نفسه.

"الدم عمرو ما يولي ما" أي أن الدم لن يتحوّل إلى ماء، دلالة على أن الرابط الأسري أو العائلي سيظلّ محكماً على الدوام، ومهما وقعت مشاكل أو اضطرابات داخل العائلة فلن تخلّ بأواصر العلاقة بين ذوي الأرحام، لأنها علاقة متينة وقوية.

"أنا نحفرلو في قبر أمه وهو هاربلي بالفاس" نلمح في هذا المثل صورة التعاون في قوله (أنا أحفر له في قبر أمه)، بمعنى أقدم له يد العون، أما عبارة هو هارب بالفأس أي أنه غير مقدر لعوني إياه.

"الجار قبل الدار" وهو مثل عربي، ومعتمد لدى الشعب الجزائري بكثرة، وهو يولي العناية والاهتمام باختيار الجار قبل اختيار الدار، لما للجيرة من أثر في حياة المرء.

"ربي يخلف على الغابة، وما يخلص على الحطّابة" يضرب هذا المثل في الأشخاص الانتهازيين والمستغلين لغيرهم من ذوي القلوب الطيبة، وغرضه الدعاء، فهو يدعو باسترداد الحقوق لأهلها وتعويضهم، في حين لا استجابة لأصحاب الحيل والخديعة.

"اللسان الحلو يرضع اللبّة" يؤكد هذا المثل على أهمية الكلمة الطيبة، وأثرها البالغ في قضاء حوائجنا.

أسلوب الشرط: إن جملة المثل الشعبي من حيث الأسلوب ذات تركيب منطقي، يبتدئ بمقدّمة ثم يربطها بالنتيجة، فهي جمل متلازمة، نجدها تكون في جملة المثل الشرطية، كقولنا "لي ميعرفش السليخة والذبيحة مخذتو لبنت الناس فضيحة" أي من لا يحسن السلخ والذبح فزواجه يعتبر في عين المرأة فضيحة، لأنّ عملية الذبح والسلخ للأنعام من مواصفات الرجولة في نظرها، وطبعاً معنى المثل أعمق من هذا؛ فالرجل لا يكون أهلاً للزواج وبناء الأسرة إلا إذا كان قادراً على تحمّل المسؤولية وأعباء الحياة.

وعلى سبيل المثال نذكر أيضاً المثل القائل: "لي زرع السدرة يحصد شوكةا" وهو يحمل نفس دلالة المثل العربي القائل: "إنك لا تجني من الشوك العنب"، ومفاده أنّ المرء يتحمّل نتيجة أفعاله، وكما نلاحظ فالنتيجة (جني الشوك) ارتبطت بجنس الفعل (زرع السدر).

والجملة الشرطية باللهجة الجزائرية تتكوّن من نفس عناصر الجملة الشرطية باللغة الفصيحة، فالأداة (اللي) بمعنى (الذي)، وجملة الشرط (زرع السدرة)، وجملة جواب الشرط (يحصد شوكةا)، وهذه الصيغ لا تخاطب شخصاً بعينه بل هي موجّهة إلى الجميع من باب أخذ العبرة.

ومن الأمثال ذات السلوب الشرطي أيضًا نذكر المثل القائل: "اللي فاتك بليلة فاتك بحيلة"؛ يضرب هذا المثل لتبيان أنّ من سبقك بالسّن سبقك بالخبرة والتّجارب، ومع هذا فلا يجب أن نحكم على هذا المثل بالإطلاق.

كما يقول المثل: "لي ماتت أمّو يحط حجرة في فمّو" أي بفقدان الأمّ ورحيلها عن الحياة الدّنيا لا يتبقّى للابن السّنّد، فلا يمكنه أن يشتكي همومه لغيرها، ولا أن يعبّر عن أوجاعه، فالأمّ هي الإنسان الذي يتحمّل آهات الابن ويشعر بألامه، وعاطفة الأمومة من لدن الله تعالى، ويضرب هذا المثل لتبيان الوجيعة التي تخلفها الأمّ بعد رحيلها وغيابها.

"لي زرع السدرّة يحصد شوكة" أي من زرع نبات السدر، سيحصد شوكة، وهو مثل شبيهه بالمثل العربي القائل "إنك لا تجني من الشوك العنب"، ويضرب لتبيان أنّ الجزاء من جنس العمل. "لي ما يلحّش عقود العنب يقول حامض" يضرب هذا المثل للشخص الذي ينتقد ويعيب شيئاً لأنّه لم يبُلّغهُ أو يحصل عليه.

أسلوب النفي: وهو عكس الإثبات، ويندرج ضمن الأسلوب الخبري، ومن أمثله:

"ما يقعد في الواد غير حجارو"؛ بمعنى لا شيء في الدنيا يكتسب صفة الخلود، وعبارة (غير حجارو) أي أنّ الأصول هي الثابتة على مرّ الزّمن، كثبات الحجارة وبقائها رغم جفاف الوادي. "اللي ما ذاق المر ما يعرف قيمة الحلو" ورد النفي في عبارة (مذاق) و عبارة (ما يعرف) "العين ما تعلاش على الحاجب" بمعنى أنّ الناس مقامات، ولكلّ مقامه فلا يتعدّاه إلى مقام غيره، والنفي وارد في عبارة (ماتعلاش) أي لا تعلق.

"ما نبيعوش اللي يشرينا، وما نكرهوش اللي يبيغينا، وما نغدروش اللي يثيق فينا، الحمد لله هكا تربينا" ومفاد هذا القول الافتخار والاعتزاز بالمبادئ والقيم التي نشأ عليها قائل المثل، فهو ينفي عن نفسه كل دنيا معتمدًا أسلوب النفي؛ فلا يخون العشرة، ولا يبادل من أحبّه بالكره، ولا يغدر بمن وثق فيه، وفي آخر عبارة يبرز مصدر هذه الخصال الحميدة، ألا وهي التّربية الصّالحة.

ب- الأسلوب الإنشائي: وهو الكلام الذي لا يحتمل الصدق أو الكذب، وصيغته كثيرة، نذكر منها:

أسلوب الأمر: يندرج ضمن الأساليب الإنشائيّة الطّليبيّة، و"هو طلب الفعل من الأعلى إلى الأدنى، حقيقة أو ادّعاء، أي سواء أكان الطّالب اعلى في واقع الأمر، أم مدّعيًا لذلك"²⁷، ومن الأمثال الشّعبيّة التي جاءت بصيغة الأمر:

"عرضني وكول سهمي"؛ أي اعزمني وكلّ حصّتي، يضرب هذا المثل عند رغبة شخص ما في المبادرة الطيّبة من الطّرف الآخر، وإن كان في غنى عن ما سينتج عنها، إذ تكفيه الابتسامة أو روح المبادرة فقط.

"دير كيما جارك ولا حوّل باب دارك" أي عليه أن يتعايش مع جاره و يتصرّف بما يليق به من معاملة حسنة، وأن لا يسيء التّصرّف في حقّه من جميع النّواحي.

"خالف تعرف" في هذا المثل أمر بمخالفة الغير حتّى تبلغ الشّهرة والصّيبة.

"تبع الكذاب حتّى لباب الدار" وهو مثل يتوافق والمثل العربي القائل "حبل الكذب قصير جدّا"

"اسأل عن الرفيق قبل الطريق" إن الغرض من أسلوب الأمر الوارد في هذا المثل النّصح والإرشاد، فهو يحثّ على حسن اختيار الرّفيق عند السّفور، قبل اختيار الوجهة، ذلك أنّ للرّفيق أثر كبير في إيجابيّة أو سلبيّة الرّحلة.

"أسأل مجرب ولا تسأل طبيب" مفاد هذا المثل الأخذ بنصيحة ذوي التجربة والخبرة، لأنهم أقدر على فهم الأمور بحكم تجربتهم السابقة.

"أقلب الجرة على فمها تطلع البنت لامها" الأمر هنا مجازي، والمقصود من المثل أنّ كل فتاة هي شبيهة أمها من حيث التربية والأخلاق.

"ازرع ينبت" أي هات المفيد من الكلام دون إطالة وإسفاف

"تعلم واترك" ورد الأمر في هذا المثل مرتين؛ في قوله (تعلم)، وفي قوله (اترك)، والمعزى منه الحث على ضرورة تعلم الصنعة لأنها قد تفيد صاحبها ذات يوم.

أسلوب النهي: و"هو طلب الكف عن الفعل على وجه الاستعلاء"²⁸، ومن أمثله:

"لا يعجبك نوار الدفلى في الواد داير الظلايل، ولا يعجبك زين الطفلة حتى تشوف الفعايل"؛ يضرب هذا المثل للنهي عن تصديق المظاهر الخداعة، فليس كل ما نراه جميلاً بأعيننا هو كذلك في الحقيقة، مثله مثل أزهار الحلفاء التي تبدو جميلة المنظر، إلا أنها تفتقد العبق والزائحة الطيبة، مثلها مثل الفتاة التي تبدو جميلة في الأعين لكنّها تضمر بداخلها صفات مشينة.

"ما تقطع واد حتى تبان حجاره، وما تمشي في الليل حتى يطلع نهاره، وما تصاحب الصديق حتى تسمع أخباره" ورد النهي ثلاث مرّات في هذا المثل الشعبي الطويل؛ (ما تقطع)، (ما تمشي)، (ما تصاحب)، والغرض من هذا النهي تقديم النصّ والإرشاد، ففي العبارة الأولى النهي عن عبور نهر إلا وحجارته ظاهرة تجنباً للغرق، وفيه إشارة إلى اختيار الطريق السليم، وفي العبارة الثانية النهي عن المشي ليلاً بل في وضوح النهار، وفيه إشارة إلى تجنب كل ما هو غامض، أما في العبارة الأخيرة ففيها نهي عن مصاحبة الشخص إلا بعد معرفة طباعه جيّداً، وفيه إشارة إلى الحرص في انتقاء الصديق المناسب.

أسلوب الاستفهام: وهو أسلوب إنشائي طلبي، يتضمّن سؤالاً حقيقياً أو مجازياً، بحسب الغرض المراد منه، ومن الأمثال الشعبية التي جاءت بصيغة الاستفهام نذكر:

"وين كنتوا يا جديان كي كنا جزارة؟"؛ يضرب هذا المثل من باب السخرية والاستهزاء ممّن كانوا ضعافاً في السابق والآن تمردوا على من كانوا أقوى منهم.

"واش من مرقة حرقت شواربك" أي ما الحساء أو المرق الذي تسبّب في حرق شفتيك، ويضرب هذا المثل للشخص الذي يتدخّل في شؤون غيره.

أسلوب التعجب: لا يأخذ التعجب في المثل الشعبي الجزائري صيغته المعروفة في الأدب الرسمي، فهو يُفهم من سياق الكلام فحسب، ومن أمثله: "عشنا وشفنا"؛ ففي هذا المثل تعجب واستغراب من انقلاب الحال إلى حال.

أسلوب النداء: وردت الأمثال الشعبية الجزائرية بأسلوب النداء، وهو نداء في أغلبه مجازي، ومن ضمن أمثله:

"يا مكتر الصحاب، متلف خيارهم"؛ هذا المثل يتطابق في معناه مع المثل العربي القائل: "عصفور في اليد خير من عشرة في السماء"، ومفاده أنّ الإكثار من الأصدقاء قد يلهيك ويغفلك عن أصدقهم وأقربهم إليك، فتخسرهم نتيجة لا مبالاةك واهتمامك بالعدد لا النوع، فكما نلاحظ أداة النداء (الياء) لم توظّف للنداء الحقيقي.

"يا قاتل الروح وين تروح"، في هذا المثل نداء لقاتل النفس، وغرضه توعدّ القاتل بنيل عقابه ولو بعد حين.

اعتمدنا ذكر هذه الأمثلة من باب الاستدلال فقط، لأنّ غيرها كثير، ولا يمكننا الإحاطة بها جميعاً.
خاتمة:

مما سبق ذكره يتّضح لنا ما للأمثال الشعبيّة من قيمة اجتماعيّة كبيرة، فهي تعكس ثقافة الشّعوب، وتعبّر عن سلوكهم، وأخلاقهم، وعاداتهم وتقاليدهم، معتمدة في ذلك بقلة ألفاظها وكثرة معانيها، وإنّ حاجة النّاس إليها بات أمرًا ملجأً، لكونها لصيقة بحياتهم، وخير معبّر عن مواقفهم، فيؤخّذونها وسيلة إصلاح وإرشاد لما تحمله في طياتها من حكمة وصواب.

وعلى الرّغم من بساطة لغتها العاميّة إلا أنّها ذات بنية لغويّة تزخر بالصّور الفنيّة البديعة؛ متجلّية في ما لها من إيجاز اللفظ، وبلاغة التّشبيه، والاستعارة، والكناية، وما لها من جرس موسيقي عذب مستمد من عباراتها المسجوعة، الأمر الذي سهّل عملية حفظها وتداولها عبر الأجيال، وكذا توفّر ظاهرة التّكرار ممّا يزيد المعاني قوّة وثبوّتاً.

وبعيداً عن قواعد النّحو والصّرف فللأمثال الشعبيّة الجزائريّة بنية تركيبية تقوم على علاقة الكلمة وترابطها المتين مع غيرها من الكلمات، وصياغة جمل تختلف من حيث الطّول والقصر، وكذا من حيث القالب الذي وضعت فيه، على اختلاف الأساليب وتنوّع أغراضها.

وفيما يأتي جملة من النتائج المتوصّلة إليها:

- الأمثال الشعبيّة تتقارب من حيث التخفيف في بعض الحروف والإمالة مع اللغة الفصيحة.
- تعتمد الأمثال الشعبيّة الجزائريّة على الإيقاع الصّوتي، الأمر الذي يسهّل عمليّة حفظها، وتداولها على الألسن.
- تأخذ الأمثال الشعبيّة الجزائريّة قوالب لغويّة مختلفة؛ من حيث التّراكيب، والأساليب الخبريّة والإنشائيّة.
- رغم أنّ المثل الشعبي الجزائري نابع من عامة الشّعوب، ويُلفظ بالعاميّة، إلا أنّه قريب في معانيه إلى الأمثال العربيّة في الأدب الرّسمي.
- يقوم المثل الشعبي الجزائري على تجانس الحروف، واعتماد السجع في الغالب، فهو عمل إبداعي لا يقلّ أهميّة عن باقي الفنون الشعبيّة الأخرى.

وفيما يتعلّق بالتوصيات، فإنّنا ندعو إلى:

- ضرورة الحفاظ على المثل الشعبي، باعتباره إرثاً أدبيّاً ينقل شفاهة عبر الحفظ والرواية.
- إجراء دراسات مكثفة حول الأمثال الشعبيّة الجزائريّة، وعلى جميع النواحي، سواء اللغويّة أو الفنيّة أو الموضوعيّة.
- توظيف الأمثال الشعبيّة بكثرة في لغتنا اليوميّة، ولاسيما أمام الأطفال حتّى تترسّخ في أذهانهم، فتتعود ألسنتهم على نطقها بالشكل الصحيح، ويوظّفونها في سياقها المناسب.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أبو الحسين أحمد بن فارس (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979.
- 2- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ)، كتاب الحيوان، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1965.
- 3- أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه (ت328هـ)، العقد الفريد، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1983.
- 4- أحمد أمين، فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012.
- 5- جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور (ت711هـ)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999.
- 6- جلال الحنفي، الأمثال البغداديّة، مطبعة أسعد، بغداد، 1962.
- 7- جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، المزهّر في علوم اللغة وأنواعها، منشورات المكتبة المصريّة، بيروت، 1986.
- 8- الراغب الأصبهاني (ت425هـ)، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز.
- 9- زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
- 10- سعيد خضر، التكرار الإيقاعي في اللغة العربيّة، دار الهدى للكتاب، كفر الشيخ، 1998.

- 11- صلاح فضل، نظرية البناء في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، 1998.
- 12- عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001.
- 13- عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية: دراسة تاريخية تحليلية، دار الفكر، دمشق، 1988.
- 14- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، 2004.
- 15- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.
- 16- منير عبود، موسوعة الأمثال والحكم والأقوال العالمية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2010.
- 17- نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر، القاهرة.

الهوامش

- 1 - جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور (ت711هـ)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999، ص 510.
- 2- ابن منظور، لسان العرب، المصدر نفسه، ص 512.
- 3- ابن منظور، لسان العرب، المصدر نفسه، ص 512.
- 4- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، 2004، ص 72.
- 5- صلاح فضل، نظرية البناء في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة، 1998، ص 120.
- 6- صلاح فضل، نظرية البناء في النقد الأدبي، المرجع نفسه، ص 121.
- 7- ابن منظور، لسان العرب، المصدر نفسه، ص 611.
- 8- الراغب الأصبهاني (ت425هـ)، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، ص 597.
- 9- أبو الحسين أحمد بن فارس (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979، ص 296.
- 10- ابن منظور، لسان العرب، المصدر نفسه، ص 610.
- 11- أحمد أمين، فجر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012، ص 68.
- 12- عبد المجيد قطامش، الأمثال العربية: دراسة تاريخية تحليلية، دار الفكر، دمشق، 1988، ص 11.
- 13- جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، منشورات المكتبة المصرية، بيروت، 1986، ص 486.
- 14- أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه (ت328هـ)، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص 3.
- 15- جلال الحنفي، الأمثال البغدادية، مطبعة أسعد، بغداد، 1962، ص 3.
- 16- أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع السابق، ص 68.
- 17- نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر، القاهرة، ص 144.
- 18- زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص 23.
- 19- نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، المرجع نفسه، ص 145.
- 20- نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، المرجع نفسه، ص 146.
- 21- سعيد خضر، التكرار الإيقاعي في اللغة العربية، دار الهدى للكتاب، كفر الشيخ، 1998، ص 7.
- 22- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ)، كتاب الحيوان، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1965، ص 86.
- 23- منير عبود، موسوعة الأمثال والحكم والأقوال العالمية، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 2010، ص 585.
- 24- منير عبود، موسوعة الأمثال والحكم والأقوال العالمية، المرجع نفسه، ص 585.
- 25- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983، ص 236.
- 26- عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001، ص 13.
- 27- عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، المرجع نفسه، ص 14.
- 28- عبد السلام محمد هارون، الأساليب الإنشائية في النحو العربي، المرجع نفسه، ص 15.

أنواع وتسميات علم الحساب في التقليد الرياضي العربي Types and nomenclature of calculus in the Arab mathematical tradition

د/ وسيلة غرابية

GHERABA Ouassila

كلية العلوم - جامعة الدكتور يحيى فارس - المدية

مخبر الإبستمولوجيا وتاريخ الرياضيات بالمدرسة العليا للأساتذة - القبة

o.gheraba@yahoo.fr

تاريخ القبول: 2024/04/16

تاريخ الإرسال: 2023/05/05

الملخص:

يهدف هذا البحث الى تحديد الأنواع والتسميات المتعلقة بعلم الحساب في التقليد الرياضي العربي، وذلك بالاستعانة بمختلف المصادر والمؤلفات التاريخية في ميدان الرياضيات والحساب وتصانيف العلوم العربية، وقد تم التوصل إلى تقسيم الأنواع والمصطلحات المستخدمة في علم الحساب حسب الفترات التاريخية ومحتوى كل نوع ومنطقة تداولها. تنوعت المصطلحات والأنواع بين حساب اليد والعرب والروم، حساب العقود، الحساب المفتوح، الجمع والتفريق، الحساب الهوائي، الحساب الهندي، حساب التخت، حساب التراب، حساب التخت والميل، حساب الغبار، حساب المعاملات. سنحاول في هذا المقال تحديد المشترك منها في المفهوم مع إلقاء الضوء على معنى ومحتوى وأصل كل نوع من أشكال الحساب العربي، وهو ما يساعدنا على تحديد فترات كتابة رسائل ومخطوطات الحساب مجهولة المؤلف، المصدر والمنطقة.

الكلمات المفتاحية: حساب اليد؛ حساب مفتوح وهوائي؛ حساب هندي؛ جمع وتفريق؛ حساب معاملات.

Abstract:

This research aims to identify types and nomenclatures related to the science of arithmetic in Arab mathematical tradition. For this purpose, we use various sources and historical literature in the field of mathematics, arithmetic and classifications of Arabic sciences. Terms and types of calculus varied between *ḥisāb al-yad*, *al-‘arab*, *al-rūm*, *ḥisāb al-‘uqūd*, *al-ḥisāb al-maftūh*, *al-jam‘e wa al-tafrīq*, *al-hawa’ī*, *al-ḥisāb al-hindī*, *ḥisāb al-takht*, *al-takht wa al-turāb*, *ḥisāb al-takht wa al-mayl*, *ḥisāb al-ghubār*. In this article, we will try to identify the common ones in the concept, while shedding light on the meaning, content, and origin of each type of Arabic account, which helps us to define periods of writing treatises and manuscripts of the account whose author, source, and region are unknown.

Key words: *Ḥisāb al-yad*; *al-ḥisāb al-maftūh wa al-hawa’ī*; *al-ḥisāb al-hindī*; *al-jam‘e wa al-tafrīq*; *ḥisāb mu‘āmalāt*.

مقدمة:

الحساب الذهني والحساب الهندي هما النوعان الرئيسيان المستخدمان في الحساب العربي. تخلط الدراسات الحديثة في علم الحساب العربي بين أنواع وتسميات علم الحساب من جهة وأركان وأسس الحساب العربي من جهة أخرى، حدث ذلك لارتباط المفهومين ببعضهما ببعض فتدمجها كموضوع لعلم الحساب العربي. سنحاول في هذه المقالة الفصل بين هذين الموضوعين من خلال دراسة منفصلة ومحصورة فقط لتسميات وأنواع علم الحساب، وهذا من دون الدخول في أركان وأسس الحساب العربي المتعلقة بنظام العد، تمثيل الأرقام، العمليات الحسابية، خوارزميات حل المسائل، نظرية الأعداد.

تُدرج الكتب المعاصرة والتي تدرس الحساب في التقليد الرياضي العربي المسميات: حساب اليد، حساب العرب، حساب الروم، حساب العقود، الحساب المفتوح، الجمع والتفريق، والحساب الذهني والهوائي تحت عنوان حساب اليد. أما المسميات: الحساب الهندي، وما يرتبط بها من مصطلحات التخت، التراب، الرمل، الغبار، الميل، فلم الغبار، رشوم الغبار تحت عنوان الحساب الهندي.

ولكن إلى أي مدى يمكن الفصل بين هذه الأنواع؟ وهل حقا كل هذه المصطلحات وردت في كتب الحساب في التقليد الرياضي العربي؟ وما هو المقياس المعتمد للفصل بين هذه الأنواع؟ وهل بقيت هذه الأنواع منفصلة على طول العصور؟ وهل كانت كل هذه المصطلحات موجودة دفعة واحدة ومتزامنة ومتداولة في منطقة جغرافية واحدة، أم دخلت تدريجيا مع الزمن ومتداولة في كل مناطق العالم الإسلامي، وما هو أصلها ومصدرها؟ كيف تساعدنا المصطلحات المرتبطة بتسميات الحساب في تحديد الفترات التاريخية والمناطق الجغرافية التي تداولت مثل هذه المصنفات، خصوصا بالنسبة لمخطوطات الحساب مجهولة المؤلف، أو لمصنّف مغمور، أو حتى لعالم مشهور لا يمكن تحديد الفترة التي كان حيا فيها أو تأكيد نسبة تأليف له؟.

1. أنواع وتسميات الحساب في التقليد الرياضي العربي

حساب اليد: أول ما أستعمل في الحساب في التقليد الرياضي العربي ما يُعرف بحساب اليد، التسمية حساب اليد ظهرت على عناوين كتب تناولت هذا النوع من الحساب مثل **كتاب الحساب بلا تخت بل باليد** لأبي القاسم الأنطاكي (ت. 376 هـ/986م) (القحطبي، 2005، صفحة 180)، ونجدها أيضا داخل كتاب **فيما يحتاج إليه الكتاب والعمال وغيرهم من علم الحساب** لأبي الوفا البوزجاني (348-388 هـ/959-998 م) والمعروف باسم **المنازل السبعة** والمكرّس لحساب اليد، وفي كتاب **التكملة في الحساب** لعبد القاهر البغدادي (ق. 4 هـ/10 م) الذي تناول فيه عدة أنواع من الحساب حيث يفرّد النوع الرابع من كتابه لحساب اليد.

لم تُذكر في الكتابين الأخيرين التقنية أو الأوضاع الخاصة بطي الأصابع في عملية الحسابات في أي موضع، وعلى ما يبدو فإنّ الكتب الحسابية الخاصة بهذا النوع من الحساب تذكر الطرق الذهنية والإختصارية للحساب بدون ذكر طريقة عقد الأصابع، ربّما لأنّها دارجة ومعروفة لدى العامة وأصحاب الصناعة والتجارة. يستخدم حساب اليد طي وعقد الأصابع، ولهذا سُمي أيضا بالعقد الحسابي بالأصابع، أو حساب العقود، فنجد هذه التسميات ظاهرة على عناوين مؤلفات مثل **أرجوزة في حساب العقود** لمحمد بن حرب الحلبي (ت. 581 هـ/1185 م)، **تشنيف السامع في علم حساب الأصابع** لمحمد بن طولون الصالحي (ت. 953 هـ/1546 م)، نجد طريقة العقد الأصبعي وتقنياته خصوصا في كتب الفقهاء.

نظام عقد الأصابع كان معروفا متداولاً شائعاً عند العرب قبل الإسلام، وكان كذلك عند الأنباط والتدمريين قبلهم (السامرائي، 2001، ص 49). وقد وصلت معرفته إلى النبي صلعم بحكم شيوع استعماله قبل الإسلام، وذكر في ذلك روايات عن صفة عقد الأصابع عند التشهد الأخير في الصلاة، فقد روي عن وائل ابن حجر أنّ الرسول صلعم عقد ذلك على 23، وفي رواية ابن عمر أنّه عقد على 53 (مجهول، صفحة 7ظ)، وهو ما يدل على أنّه كان مستعملاً ودارجاً لدى العامة من الناس، فلنقريب الفهم مثلوا الأعداد بعقد الأصابع.

بقيت طريقة عقد الأصابع مستخدمة إلى أزمان متأخرة، وهو ما تدل عليه تواريخ تأليف كتب وأراجيز في موضوعها، فنجدها في الكتاب الحسابي لابن الملك الدمشقي (ق. 10-11هـ/16-17م) **الاسعاف الأتم بحساب القلم**، حيث يذكر في زمانه وهو القرن العاشر هجري عن اصطلاح أهل الحجاز في التجارة أن البائع والمشتري والدلال يشيرون بالأصابع داخل أكماتهم. ويتحدث أيضاً عن الإصطلاح القديم الذي عليه أهل الهند وفرقهم والمدون في كتب الفقه، ويذكر فيه طريقة العقد نثرياً ويختتم الفصل بأرجوزة عن عقد الأصابع (ابن الملك الدمشقي، الاسعاف الأتم بحساب القلم، ص 117-119)، ظهرت تسمية حساب اليد إلى جانب حساب العرب وحساب الروم في كتاب **الفصول في الحساب الهندي** للأقليديسي (ق. 4هـ/10م) فهو يقول ".... فإني نقلت جميع حساب الروم والعرب، ممّا عمل باليد، فصيرته بذلك أعم من كل حساب الهند وموجوداً فيه جميع ما يحتاج إليه" (الأقليديسي، 1984، ص 48).

أمّا عن أصول هذا الحساب وكيف وصل إلى العرب فغير معلوم، فقول الأقليديسي أنه حساب العرب وحساب الروم، وقول ابن الملك الدمشقي أن هناك اصطلاح قديم عليه أهل الهند وفرقهم في طي الأصابع، لا يدل على أي أصل عربي أو بيزنطي أو رومي أو هندي، لكن يدل على أنه كان متداولاً عند العرب وعند البيزنطيين وعلى قول ابن الملك الدمشقي فيبدو أيضاً أنه كان متداولاً عند الهنود.

عقد الأصابع هو في الحقيقة تمثيل للأرقام وفي نفس الوقت طريقة للحساب، يتميز باستخدام اليدين والذهن معاً، ما ينتج عنه ملكة للحفظ ولكن له مساويء، منها اشتغال القلب وبالتالي تعجز اليد عن الحساب في حالة الأعداد الكبيرة والعمليات الكثيرة، وهو ما يشير إليه الأقليديسي في مقارنة بين الحساب الهندي وحساب اليد في مؤلفه **الفصول في الحساب الهندي** (الأقليديسي، 1984، ص 48)، لا يشتمل حساب اليد على أي رموز حسابية، فالعدد يُنطق ويكتب لفظياً، يتركب من أحاد وعشرات ومئات وألوف وهي المراتب، وكل مرتبة تتركب من واحد أو اثنين أو ثلاثة إلى التسعة وهذه هي العقود، وقد سميت عقوداً لأن الحاسب إن لم يكن لديه طريقة رمزية للدلالة على الأعداد لجأ إلى الدلالة عليها بعقد أصابع يديه عقوداً، وأكبر عدد ممكن تشغله اليدين معاً هو 9999، لهذا ربما نجد أن تسميات المراتب في الحساب العربي أربعة هي أحاد وعشرات ومئات وألوف، وبقيّة المراتب هي تكرار لألفاظ هذه المراتب.

أمّا بالنسبة للعمليات في حساب اليد؛ لا يدرج الحاسب عمليتي الجمع والطرح، ويسلك الطرق الاختصارية للضرب والقسمة بحيث يستخدم جمع وضرب الرتب والعقود، كما تتعلق القسمة في المجمل بالكسور التي تحتل مكانة وحيز هام من كتب الحساب لارتباطها بالفرائض، بالنسبة لعملية التجذير لا يمكن للحاسب إجرائها باليد.

لا يكرّس أبو الوفا البوزجاني في كتابه **المنازل السبعة** أي باب من المنازل السبعة لعمليتي الجمع والطرح والتجذير، في حين أنّه يفرد باباً من المنازل الثانية للطرق الاختصارية للضرب والقسمة، ويجري الحسابات على الأعداد بكتابتها لفظياً ويستخدم نظام العد العشري والستيني، بالنسبة لعملية الضرب فهو

يعرّفها من المقالة السابعة لكتاب **الأصول** لأوقليدس ومن كتاب **المدخل إلى علم العدد** لنيقوماخس الجيراسيني، أنّه تضعيف أحد العددين بقدر ما في الآخر من الأحاد، أمّا عملية القسمة فهو يقول أنّه لا أحد من المتقدمين ذكرها، وأكثر ما قالوا فيها أنها عكس الضرب، فعرفّها فقال: "أما القسمة على قياس أوقليدس ونيقوماخس هي تفريق أحد العددين بقدر ما في الآخر من الأحاد"، ثم وبعد ذكر أمثلة يقول "فقد تبين مما ذكرناه أن القسمة هي عكس الضرب، فمن عرف معنى القسمة على ما ذكرناه وقف على قسمة الكسور على الكسور وعلى غيره، فإن أكثر الناس يتحيرون في هذا الموضوع" (البوزجاني، 1971، ص 124، 126)، ولتبسيط العمليات في الأعداد الكبيرة التي لا يستطيع الحاسب إجرائها باليد يقترح أبو الوفا تمثيل العملية والأرقام لفظياً.

في كتاب **التكملة في الحساب** في النوع الرابع من حساب اليد، يُعرّف البغدادي الضرب بذكر ضرب المنازل والمراتب وعدّها حسب عدد مراتب الأعداد المضروبة، أمّا عملية القسمة فيقول "إن أردت أن تقسم عدداً على عدد أقل منه، فأسقط من العدد المقسوم ما فيه من أمثال المقسوم عليه..." (البغدادي، 1985، ص 166، 172). أي أن القسمة تنتج بواسطة الطرح والنقصان المتتابع للقاسم من العدد المقسوم، ويذكر الطرق الاختصارية للضرب والقسمة ولا يذكر فصلاً للجمع والطرح، وهو يحسب التجذير ذهنياً، بالإضافة إلى ذلك فهو يذكر مجاميع الأعداد الطبيعية والأعداد الزوجية والأعداد الفردية ومربعات ومكعبات الأعداد الطبيعية، ويذكر في هذا النوع تضعيف الأعداد وتضعيف بيوت الشطرنج.

يمكن أن نستنتج أن عملية القسمة في حساب اليد كانت تجرى بواسطة الطرح المتتابع للقاسم من المقسوم، وكانت تطرح مشكلاً في حساب قسمة الكسور، إذ لا يمكن أن نطرح طرحاً متتابعاً لكسور من الكسور، لهذا أعطى أبو الوفا تعريفاً جديداً حسب ترجمات الكتب اليونانية.

أمّا عن مواضيع ومسائل كتب حساب اليد، فهي نفسها المطروحة في كتب الحساب الأخرى والموجودة في عصر تناولها، فمن خلال كتاب أبو الوفا البوزجاني فيما يحتاج إليه الكتاب من علم الحساب فهو يعالج كل المواضيع المتعلقة بمعاملات الحياة اليومية للناس العاديين ولقناة الصناع ولعلماء الفلك ولعمال الدواوين وللتجار ولمساحي الأراضي، لهذا لا يدرس فيه خواص الأعداد التي كرس لها كتابين منفصلين الأول هو **كتاب المدخل إلى الأثرثماطريقي**، والثاني **كتاب تفسير كتاب ذيوفنطس في الجبر**.

كان حساب اليد في البداية يشمل حساب العقود أي عقد الأصابع والحساب الذهني للعمليات، لكن مع الزمن وتدرجياً يبدو أنّهما أصبحا فصلين منفصلين، وهو ما نجده في تصنيف طاشكبري زاده (ت. 968هـ/1561م) للعلوم في كتابه **مفتاح السعادة ومصباح السيادة** حيث يعتبر حساب العقود والحساب الهوائي فرعين منفصلين من فروع الحساب (طاشكبري زاده، 1985، ص 371-372).

الجمع والتفريق: يظهر مصطلح "الجمع والتفريق" في عناوين كتب يذكرها المفهرسون مثل ابن النديم (ت. 384هـ/994م) في كتابه **الفهرست** حيث ينسب **كتاب الجمع والتفريق** كعنوان كتب لعدة مؤلفين، منهم أبو كامل (3هـ/9م)، سنان ابن الفتح (ق. 3-4هـ/9-10م)، أحمد بن محمد الحاسب (ابن النديم، ق. 4هـ/10م، الصفحات 339-340)، كما ينسب عبد القاهر البغدادي في كتابه **التكملة** كتاباً لمحمد بن موسى الخوارزمي (3هـ/9م) باسم **الجمع والتفريق** (البغدادي، 1985، ص 273، 275)، هذه الكتب مفقودة، وصل كتاب الخوارزمي للعصر الحديث مترجماً إلى اللاتينية بعنوان **الزيادة والانقاص Liber augmenti et diminutionis** (رشدي، 2010، ص 50-51).

بإلقاء نظرة على تسميات كتب الرياضيات من كتاب **الفهرست** لابن النديم، نلاحظ أن أغلب من كتبوا في الجمع والتفريق عاشوا بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، وأن مجمل تسميات الكتب تُعبر وتُحصّر وتُخصّص المحتوى والمسائل والمادة التي تدرسها هذه المؤلفات، فمثلاً ينسب ابن النديم لسنان ابن الفتح كتاب **التخت في الحساب الهندي** فهي في الحساب الهندي، كتاب **الجمع والتفريق**، كتاب **شرح الجمع والتفريق في الجمع والتفريق**، كتاب **الوصايا في الوصايا**، وينسب لسند بن علي (9/هـ3م) الكتاب التالية: **كتاب المنفصلات والمتوسطات**، **كتاب القواطع**، **كتاب الحساب الهندي**، **كتاب الجمع والتفريق**، **كتاب الجبر والمقابلة**، وللخوارزمي **كتاب حساب المكعبات**، **كتاب شرح الجبر والمقابلة** (ابن النديم، ق. 4/هـ10م، ص 339-340)، وتنسب له المصادر كتاب آخر في الحساب هو **الحساب الهندي**.

فكل تسمية للكتب تدل وتُحصّر المادة التي تدرسها، ويمكن تخمين ما تحويه مواضيعها إلا بعض الكتب القليلة جداً لا تعبر تسميتها عن ما فيها، لاحقاً وابتداءً من القرن العاشر ميلادي نلاحظ أن هذه الميزة تتغير، فمثلاً في كتاب أبو الوفا الذي يدرس حساب اليد عنوانه **فيما يحتاج إليه الكتاب من علم الحساب** لا يدل على أي نوع من الحساب يقصد، الكرجي (نهاية القرن 4 وبداية القرن 5 الهجريين/القرن 10 وبداية القرن 11 الميلاديين) مثلاً أسماء كتبه **الفخري**، **البديع**، **الكافي في علم الحساب**، **السموئل** (ت. 570هـ/1174 م) **التبصرة في علم الحساب**، **القوامي في الحساب**.

من هذه المعاينة نستنتج أنّ أسماء الكتب التي ذكرناها بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين تدل على ما فيها وتفصلها عن مواضيع الكتب الأخرى، وبملاحظة أنّ للخوارزمي وسانان بن الفتح والسند بن علي مؤلفات في نوعي الحساب الهندي والجمع والتفريق، نستنتج أنّ حساب الجمع والتفريق يختلف عن الحساب الهندي، وبقراءة أخرى لعناوين كتب الرياضيات في كتاب **الفهرست** لابن النديم، نلاحظ أنّ كتب حساب الجمع والتفريق تختفي من عناوين كتب لمعاصري ابن النديم لصالح كتب في مجملها تحمل عنوان الحساب الهندي، ومن أصول كاتب مصنفات في الجمع والتفريق نستنتج أنّه كان متداولاً في مناطق العراق وفارس، وأيضاً مصر فأبو كامل المصري له مؤلف في هذا الصنف من الحساب.

في جانب آخر وفي نفس السياق، رُبطت عبارة الجمع والتفريق مع الحساب الهندي في قول ابن سينا (ت. 427هـ/7-1038م) في كتابه **الشفاء** إذ يقول: "وقد بقي في علم الحساب ما يعني في الاستعمال والاستخراج، وهو في العمل مثل الجبر والمقابلة، والجمع والتفريق الهندي وما يجري مجراها" (ابن سينا، 1975، ص 69)، يبدو لأول وهلة عند قراءة عبارة "الجمع والتفريق الهندي" أن الجمع والتفريق هو من الحساب الهندي، ولكن يمكن أن يحمل قوله على عمليات الجمع والتفريق في الحساب الهندي.

يمكن أن نستنتج أن حساب الجمع والتفريق في التقليد الرياضي العربي هو نوع من الحساب يختلف عن الحساب الهندي وسابق له، كان متداولاً على الأقل في النصف الأول من القرن التاسع ميلادي في مناطق عدة في الشرق الإسلامي ثم اختفى أو ادمج مع كتب الحساب الأخرى في العصور اللاحقة، وأنه يقوم على عمليتي الجمع والتفريق.

الجمع في اللغة العربية جَمَعَ بمعنى جمع الشيء عن تفرقة وهي بمعنى الضم والإضافة، أما التفريق في اللغة بمعنى التوزيع والنشر والتقسيم، ضده الجمع والضم. أما معناهما في الحساب فيمكن أن نفهمه من خلال ابن خلدون (ت. 808 هـ/1406م) في كتابه **العبر وديوان المبتدأ والخبر** والمعروف بالاسم **مقدمة ابن خلدون** في تعريفه لفروع علم العدد وسمّاه صناعة الحساب، فهو يقول: "ومن فروع علم العدد صناعة الحساب، وهي صناعة عملية في حساب الأعداد بالضم والتفريق، فالضم يكون في

الأعداد بالأفراد وهو الجمع، وبالتضعيف بأن تضاعف عدداً بأحد عدد آخر وهذا هو الضرب. والتفريق أيضاً يكون في الأعداد إما بالأفراد مثل إزالة عدد من عدد ومعرفة الباقي وهو الطرح، أو تفصيل عدد بأجزاء متساوية تكون عدتها محصلة وهو القسمة" (ابن خلدون، 2004، ص 254).

فالجمع هو ضم المقادير بعضها إلى بعض جمعا أو ضربا، وأما التفريق في الحساب هو عمليتي الطرح والقسمة، ومن هذا التعريف يمكن أن نستنتج في معنى الضرب والقسمة في حساب الجمع والتفريق أنه مثل معنييهما في حساب اليد أي الضرب هو التضعيف، والقسمة هو الطرح المتتابع.

أما عن محتوى هذا النوع من الحساب، يعالج كتاب الخوارزمي المترجم إلى اللاتينية **الجمع والتفريق** بشكل خاص الجمع والضرب من جهة والطرح والقسمة من جهة أخرى للأعداد وللتعابير الجبرية من الدرجتين الأولى والثانية، ويعالج مجاميع المتواليات الحسابية ومسائل في الضرائب والصيرفة وهي المسائل التي عالجتها كتب الحساب والحساب العملي التي كانت متداولة في الشرق الأدنى في ذلك العصر (رشدي، 2010، ص 50-51)، ويذكر ابن طاهر البغدادي كتاب **الخوارزمي الجمع والتفريق في التكملة في الحساب** في مثال يحسب فيه الزكاة بحساب ذهني (البغدادي، 1985، ص 273، 275).

فحساب الجمع والتفريق يتميز عن حساب اليد أنه يستخدم العمليات الأربع في الحساب وإن كان من ضمن طرق الحساب "الحساب الذهني"، بالإضافة إلى ذلك فهو يستخدم التعابير الجبرية الوليدة في ذلك الوقت.

الجمع والتفريق هو نوع آخر من الحساب يختلف عن حساب اليد وإن كان أقرب إليه ويختلف عن الحساب الهندي، تم تداوله بين النصف الأول من القرن التاسع والقرن العاشر ميلاديين في مناطق الشرق الإسلامي، ثم أدمج لاحقا في كتب الحساب أو تم التخلي عنه في القرون اللاحقة، وما يميزه هو استخدام العمليات الأربع في الحساب ويوجد فيه من الحساب ما يُجرى ذهنيا وفيه شيء من التعابير الجبرية وحل مسائل الحساب مثلما تختص به عادة كتب الحساب بشكل عام.

الحساب الهندي: صُنِّفت عدة كتب في الحساب الهندي، وتُعرف من خلال عناوينها أو من خلال ما تحويه داخلها، وارتبطت بمصطلحات أخرى هي: التخت، الميل، التراب، الغبار، الرمل، وكلها تدل على هذا الحساب. التخت يرمز إلى اللوح ويمكن أن يُعوض بصحيفة، والميل هو عبارة عن أداة للمحو، أما التراب والغبار والرمل فهو ما يُرش على اللوح لتشكيل الأرقام بالأصابع أو أي أداة أخرى ويمحي بواسطة الميل. عُرف الحساب الهندي في منطقة الفرات في القرن السابع للميلاد، ذكره سفيروي سبوخت عالم بالرياضيات والفلسفة والفلك، كان أسقفا في دير كُنش على نهر الفرات، وبحكم إقامته في هذه المنطقة فقد كان عالما بالمعارف البابلية واليونانية والهندية، وقد سخر من كون اليونانيين مفتخرين بمعارفهم بنص له كتبه في 662 م، ويُعبر فيه عن إعجابه بالطرق الحسابية للهندوس مقارنة مع اليونان والبابليين (Ifrah, 2000, pp. 386-388).

من أوائل المؤلفات في هذا الحساب ووصلت العصر الحديث **الفصول في الحساب الهندي** لأقليديسي (ق. 10 م)، وقبله كان كتاب الخوارزمي **الحساب الهندي** وهو مفقود في صيغته العربية منذ زمن، وما يعرف عن هذا الكتاب يعود إلى فترة متأخرة ويتعلق بالتقليد الحسابي الذي أحدثه، كما يتعلق بالكتابات اللاتينية التي كان له الفضل في إثارتها، ومن بين الرياضيين اللذين ينتمون إلى هذا التقليد الحسابي ووصلت كتبهم كوشيار بن لبنان (النصف الثاني من القرن 4هـ/10م) وعبد القاهر البغدادي (ت. 1037 م) والنسوي (ت. 1147 م) (رشدي، 2010، ص 50).

في منطقة الغرب الإسلامي أول كتيب معروف تم نشره في نوع الحساب الهندي كتاب أبو سهل القيرواني (ق. 9/هـ م) بعنوان **كتاب في الحساب الهندي**. وكما يشير العنوان بوضوح فهناك استئناف للنظام العشري الموضوعي الهندي يصاحبه الخوارزميات الحسابية، أي هو مادة كتاب الخوارزمي (ت. 850 م) والذي يحمل نفس العنوان ونشر في بغداد قبل 833 م (Djebbar, 2016, p. 2).

عرّف ابن الأكفاني (ت. 749هـ/1348م) في كتابه **إرشاد الطالب إلى أسنى المقاصد علم حساب التخت والميل** بأنه: "علم يتعرف منه كيفية مزاولة الأعمال الحسابية برقوم تدل على الأحاد وتغني عما بعدها من المراتب وهذه الرقوم التسعة منسوبة إلى الهند، ومنفعته تسهيل الأعمال الحسابية وسرعتها خصوصا الفلكية" (ابن الأكفاني السنجاري، 1322 هـ، ص 123). إذن ما يتميز به الحساب الهندي هو استخدام عشرة رموز فقط للتعبير على كامل الأعداد، نظامه عشري منازل موضعي، يمكن إجراء وبطرق عديدة جميع العمليات الأربع التي يكون ترتيبها أولا الجمع ثم الطرح ثم الضرب ثم القسمة ثم حساب الجذر، تسهل به الأعمال الحسابية.

أغلب كتب الحساب الهندي لا تحوي نظرية الأعداد وخواصه، ذكر الجزء الخاص بجمع المتتاليات الحسابية ومربعاتها ومكعباتها بشكل خاص في مجمل كتب الحساب الهندي في منطقة الغرب الإسلامي وهي خاصية تميّزها عن كتب الحساب في الشرق الإسلامي.

ما يميز الحساب الهندي هو التمثيل الصوري لأرقامه الطبيعية وتمثيل صوري لعمليات الجمع والطرح والضرب والقسمة والتجذير وهي على عدة طرق خاصة بالنسبة لعملية الضرب، هذا التمثيل ذا منشأ هندي، لاحقا وفي إطار التقليد الرياضي العربي كان هناك ترميز وتمثيل أيضا للكسور وللجذر لهذا النوع من الحساب.

سمح الحساب الهندي باستخدام الكسور بمفهومها العام واعتبار القسمة (البسط فيها أكبر من المقام) والنسبة (البسط فيها أقل المقام وتسمى أيضا التسمية) مفهوم واحد، إلا أنّ الحساب العرب احتفظوا بتقنياتهم الخاصة بإبدال الكسر بتركيب عدة كسور بسطها أقل من مقامها، وأحيانا محاولة تقريب الكسور التي تلفظ بالجزئية إلى كسور منطقة عربية، نتج عن ذلك ما يسمى باختصار لفظ الكسور كباب من أبواب الكسور، وهو ما يذكره ابن الهيثم (ت. بعد 1040م) في كتابه **حساب المعاملات** حيث يقول: "وقد جرت العادة في المعاملات أنه إذا أنهى الحساب إلى كسر غير منطوق أن تُعدّل وتُنطق به على التقريب" (ابن الهيثم، ت. بعد 1040م، ص 184 ظ).

لا يعني أنّ كل ما ذكر في كتب الحساب الهندي أصله هندي، فهناك مواضيع أخرى أدخلها الرياضيون في إطار التقليد الرياضي العربي، مثل نظرية الأعداد التي تعتبر من الموروث اليوناني وذكرت في كتب الحساب الهندي، ومواضيع أخرى طوّرت، وإسهامات أخرى أصيلة مثل استخدام الكسور العشرية.

يبدو أنّ الأفلديسي أول من كتب حول الكسور العشرية في العام 952 م، فلقد أدخل أكثر من أربعة عشر كسرا عشريا، وقد وسّع استخدام الكسور العشرية إلى أجزاء العشرة على غرار معالجة أجزاء الستين في النظام الستيني (سعيدان، 2005، ص 451).

لم تقتصر الأعداد العشرية على الكسور فقط، فلقد امتد ذلك إلى حساب الجذور الصماء وتقريبها بالأعداد العشرية بعدما كان مقتصرًا فقط على الجذور التربيعية في النظام الستيني في الكتب الهندية، في

حين مُدّدت تلك الحسابات إلى الأجزاء العشرية وإلى الجذور النونية في التقليد الرياضي العربي، وقد كان ذلك خصوصاً بمساعدة كل من الجبر العربي المنشأ وهندسة أرشميدس.

تحتوي بعض كتب الحساب الهندي على الحساب التجريدي، حيث تتضمن التعاريف والعمليات الحسابية فقط دون ذكر المسائل، منها **الفصول في الحساب الهندي** للأقليديسي الذي لا يذكر فيه المسائل إلا مسألة واحدة في المعاملات، حافظ على هذا التقليد كوشيار ابن لبان الجيلي (النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي) في **أصول حساب الهند** (الجيلي، ق. 10 م)، ونجده أيضاً في **التبصرة في علم الحساب** للسموؤل المغربي (السموؤل المغربي، ت. 570 هـ/ 1174 م)، **جوامع الحساب بالتخت والتراب** لنصير الدين الطوسي (الطوسي، ت. 673 هـ/ 1274 م)، **فصول كافية في حساب التخت والميل** لأمين الدين الأبهري (الأبهري، ت. 733 هـ/ 1336 م).

نجد هذا النوع من التأليف يخص بالدرجة الأولى المهتمين بعلم الفلك، حيث يكون الإهتمام مركزاً على الأعداد العشرية خاصة الحذور التريعية والتكعيبية والنونية، ويقدم الرياضيون فيه خوارزميات الحساب في النظام العشري وفي النظام الستيني، فعملهم موجه بخاصة إلى الفلكيين، وهذا النوع من التأليف ساهم في تطوير الرياضيات النظرية خاصة بعد ولادة الجبر واستخدام الأدوات الجبرية في الحساب.

الصفحة الأخرى هو الذي ينتمي إلى الرياضيات العملية ويحوي على المسائل، كتب في هذا النوع من المؤلفات عبد القاهر البغدادي في **التكملة في الحساب**، اسحاق بن يوسف الصردفي في **كتاب مختصر الهندي** (الصدفي، ت. 500 هـ/ 1107 م)، ابن الياسمين (ت. 601 هـ/ 1204 م) في **تلقيح الأفكار في العمل برشوم الغبار** (زمولي، 1993)، أبو بكر الحصار (ق. 6 هـ/ 12 م) في **كتاب البيان والتذكّار في صنعة عمل الغبار** (الحصّار، البيان والتذكّار في صنعة عمل الغبار، ق. 6 هـ/ 12 م)، وهي كتب موجهة إلى الفرضيين والصنّاع وأصحاب الدواوين والتجّار، وهي كتب مستخدمة في المعاملات وكل ما يهم الفرد العادي وأجهزة الدولة، وهذا النوع من كتب الحساب الهندي، مثلها مثل كتب الحساب الأخرى تختلف عنها في كيفية إجراء العمليات وفي تمثيل الأعداد ولا تختلف في المسائل المعالجة، لكنّها سهلت كثيراً عمل الحساب واختصرت الوقت والجهد.

الحساب المفتوح: تظهر كلمة "المفتوح" كمصطلح في كتب الحساب، ويبدو ذلك قبل أن يصبح إسمًا لنوع من الحساب، حيث يظهر مقترناً كمفهوم رياضي عكسه الأصمّ (الجذور أو الأضلاع الصمّاء) وهو ما نجده مثلاً في كتاب **الفصول** للأقليديسي حيث يقول: "ونتبع ذلك باستخراج ضلع المكعب، جليله ودقيقه، المفتوح منه والأصمّ" (الأقليديسي، 1984، ص 50)، وفي قول أبو كامل (ت. 930 م) في كتابه **كتاب في الجبر والمقابلة:** "فان انقسم ما بلغ منه بقسمين يكون لكل واحد منهما جذر، فإنّ المسألة مفتوحة ويخرج لها من الصوابات ما لا يحصى، فان لم ينقسم ما بلغ منه بقسمين لكل واحد منهما جذر فإنّ المسألة صمّاء" (أبو كامل، 1986، ص 179)، وفي قول عبد القاهر البغدادي في كتابه **التكملة:** "في إخراج جذر كسر مفتوح الجذر، الكسر المفتوح جذره هو الذي له جذر منطوق، ولمخرجه أيضاً جذر منطوق.."، ويقول في موضع آخر: "ومتى قسمت ما جذره مفتوح على ما جذره مفتوح، فالخارج من القسمة جذره مفتوح، وإن قسمت مفتوح الجذر على أصمّ الجذر، فالخارج من القسمة جذره أصمّ..". (البغدادي، 1985، ص 134، 203).

وعليه يمكن أن نستنتج أن مصطلح المفتوح هو مفهوم خاص ومرتبط بالأعداد الناطقة التي تسمى في التقليد الرياضي العربي الصّحاح والكسور، من دون الأعداد الصمّاء الخاصة بالجذور وغيرها من الأضلاع غير التامة، ومع الوقت أصبح نوع من الحساب يسمّى الحساب المفتوح.

يظهر مصطلح "المفتوح" كنوع من أنواع الحساب في كتاب ابن خلكان (608-681هـ/1211-1282م) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، وهذا في معرض تعداده للعلوم التي يجيدها كمال ابن يونس (ت. 629هـ/1242م)، يقول: "وكان ابن يونس يدري في كل فن في المنطق والطب، وفنون الرياضيات من افليدس والهيئة والمخروطات والمجسطي، ويعرف أنواع الحساب: المفتوح منه والجبر والمقابلة والأرتماطيقي وطريق الخطأين والموسيقى والمساحة، واستخرج في علم الأوافق طرقاً لم يهتد إليها أحد وكان يبحث في العربية والتصريف بحثاً تاماً مستوفياً" (ابن خلكان، 1977، ص 311-312، 316-317)، فابن خلكان يصنّف ضمناً أنواع الحساب في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، وهي: الحساب المفتوح، حساب الجبر والمقابلة، الأرتماطيقي، طريق الخطأين، الموسيقى، حساب المساحة، وعلم الأوافق.

هذا التقسيم لعلوم الحساب في القرن الثالث عشر الميلادي وربّما كان في القرن الذي قبله، نجده أيضاً عند ابن فلوس (593-637هـ/1196-1239م) في كتابه أعداد الأسرار في أسرار الأعداد يقول: "هذا الفن (علم العدد) من فنون الحساب هو معرفة ذوات الأعداد من حيث هي وما عداه من فنون الحساب معرفة لواحقه، أمّا علم المفتوح فهو معرفة الضرب والقسمة والنسبة وذلك يعرض للعدد، وعلم الجبر والمقابلة هو معرفة استخراج المجهولات وذلك يعرض للعدد أعني كونه مجهولاً، وعلم المساحة هو تقدير الأشكال الممسوحة وذلك يعرض للعدد بوقوعه في أشكال ممسوحة، وعلم الوفق هو معرفة تنزيل الأشكال الموافقة وذلك يعرض للعدد، وفن الدور والوصايا... وباقي طرق استخراج المسائل المجهولة من الخطأين..". (المارديني، كتاب أعداد الأسرار في أسرار الأعداد، ت. 637هـ/1239م، ص 16).

ذكر الحساب المفتوح كنوع من أنواع الحساب عند ابن الأكفاني (ت. 749هـ) في كتابه إرشاد الطالب إلى أسنى المقاصد، حيث يعتبره كعلم من علوم الحساب فكرته العدد المعلوم المجرد، ويعرفه أنه: "علم يتعرف منه كيفية مزاولة الأعداد لاستخراج المعلومات الحسابية من الجمع والتفريق والتناسب، ومنفعته ضبط المعلومات، وحفظ الأموال، وقضاء الديون، وقسمة التركات، ويحتاج إليه في العلوم الفلكية، وفي المساحة والطب، ويحتاج إليه في سائر العلوم، وبالجملة فلا يستغني عنه ملك ولا سوقة" (ابن الأكفاني السنجاري، 1322هـ، ص 122-123).

لابن فلوس كتاب مخصّص للحساب المفتوح بعنوان إرشاد الحساب في المفتوح من علم الحساب، ومن خلال مقدمته ومواضيع كتابه يمكن تمييز هذا النوع من الحساب، فهو يقول "أما المقدمة، اعلم أن موضوع هذا العلم هو العدد من حيث تركيبه وتحليله، ومبادئه هي الأصول الموضوعية للضرب والقسمة، ومسائله في الجزئيات المسؤول عنها في هذه الثلاثة، وغايته حصول ملكة للإنسان توجب له سرعة الجواب في مسائل الحساب على وجه الصحة والصواب" (المارديني، إرشاد الحساب في المفتوح من علم الحساب، ت. 637هـ/1239م، صفحة 35 و).

الحساب المفتوح يتعلّق إذن بالأعداد الناطقة الموجبة المسماة صحاح وكسور في الرياضيات العربية والعمليات عليها، ولا تدخل ضمن هذا النوع من الحساب الجذور من أي رتبة كانت، يعتمد على ملكة الحفظ ويستخدم الذهن والطرق الإختصارية للضرب والقسمة والنسبة، لا يذكر فيها الجمع والطرح

ولا تستخدم فيها اليد للحساب، بالنسبة لخوارزميات حل المسائل تعتمد كتب الحساب المفتوح بشكل أساسي على مخارج الكسور لحل مسائل الفرائض، وتستخدم خواص القسمة وهي الطرح المتتالي لإيجاد الأعداد المضمره، وعلى النسبة في حل مسائل المعاملات وفي بعض الكتب تضاف إليها طريقة الخطأين التي يبدو أنها أدمجت لاحقاً في كتب الحساب المفتوح، كما أننا لا نجد في هذا النوع من مؤلفات الحساب المفتوح نظرية الأعداد.

من ناحية التطور لهذا الحساب مقارنة بحساب اليد في فترة أبو الوفا وكتابه **المنازل السبعة والتكملة** فهناك تطور كبير، فنجد في مقدمة كتب الحساب المفتوح تعريفات لمراتب وأسماء وعقود العدد مثلها مثل كتب الحساب الهندي دون تمثيل العدد بأرقام، بالنسبة لمراتب العدد الأساسية هي أربعة آحاد وعشرات ومئات وألوف وهي ناتجة من المراتب في حساب اليد، ونلاحظ زيادة في عدد قواعد الطرق الإختصارية في العمليات، كما تُدرج هذه الكتب موازين الأعمال التي تُذكر عادة في كتب الحساب الهندي، كما نلاحظ اختلاف في نوعية المسائل وعددها وميادينها التي تشعبت مع الزمن ودخول موروثة أخرى من حضارات أخرى نسبة إلى كتب حساب اليد في القرن العاشر الميلادي.

الحساب الهوائي: ظهر هذا المصطلح في مؤلفين منسوبين لأبي القاسم ابن السمح الغرناطي (ت. 426هـ/1035م) أحدهما بعنوان **الكامل في الحساب الهوائي**، الآخر بعنوان: **الكافي في الحساب الهوائي** (حاجي، ت. 1068هـ/1657م، صفحة 1377، 1381)، الكتاب الأخير حدث خلط في التسمية بينه وبين كتاب الزنجاني **رسالة كافية في علم الحساب**، فقد نُسب كتاب الزنجاني إلى ابن سمح، نجد هذا الخلط في فهرست مكتبة برلين (فهرس مكتبة برلين، صفحة 351) ثم انتقل إلى مكتبة الأسكوريال بإسبانيا (الزنجاني، ت. 660هـ/1262م، ص 1).

ينسب ابن خلدون كتاباً في المعاملات إلى ابن السمح، وابن خلدون المتوفي في بدايات القرن الخامس عشر وكان فيه مصطلح "الهوائي" موجوداً لم يأت على ذكر المصطلح في أي موضع من الفصل الحادي والعشرين من كتابه **المقدمة** المخصّص للعلوم العددية، كما ينسب ابن الأكفاني (ت. 749هـ) في كتابه **إرشاد الطالب إلى أسنى المقاصد** كتاب **الكامل** لأبي القاسم بن السمح في نوع الحساب المفتوح (ابن الأكفاني السنجاري، 1322 هـ، ص 123)، فعلى الأرجح أن كتابي ابن السمح عنوانهما **إما الكامل في الحساب و الكافي في الحساب أو الكامل والكافي**، ونتج الخطأ من النسخ أو المفهرسين فأضافوا إلى تسميتي الكتابين عبارة "في الحساب الهوائي" لأن محتوى الكتابين في الحساب الذهني، فأضافوا إليه هذه التسمية التي كانت تدل في زمانهم على الحساب الهوائي، نفس التسميات نجدها أيضاً في كتاب الزنجاني **رسالة كافية في علم الحساب** والمسماة عند المفهرسين **رسالة كافية في علم الحساب الهوائي**، و**المعونة لابن هائم** والمسماة عند المفهرسين **المعونة في الحساب الهوائي**.

ظهر مصطلح الحساب الهوائي في مؤلفات الشرق الإسلامي عند أثير الدين الأبهري (ت. 663هـ/1264م) في كتابه **الاحتساب في علم الحساب** أفرد فيه الفن الثاني من القسم الأول من الكتاب وسمّاه "في كيفية الحساب الهوائي" ويشتمل على 11 فصلاً (النقشبندى وظمياء، 1980، ص 10). وظهر كعنوان لرسالة علي بن عمر نجم الدين الكاتب القزويني (600-675هـ/1203-1276م) المعروف بنجم الدين ديبيران **رسالة في الحساب الهوائي** (الكاتب القزويني، 675 هـ-1276م)، كما نجد هذا المصطلح لاحقاً في كتاب **اللباب في الحساب** لعماد الدين يحيى بن أحمد الكاشي (ق. 8هـ/14م) الذي يشرح ويقابل فيه بين الحساب الهوائي وحساب الحساب الهندي، وقد اعتبره صالح زكي¹ الكتاب الأول من نوعه في الشرق الذي تضمن

تعبير الهوائي واستعماله (طوقان، 2018، ص 380-381)، وكما أشرنا فإن هذا غير صحيح، ربما يكون الكاشي أول من مايز بين الحساب الهوائي والهندي في مؤلف.

كما اعتبر طاشكبرى زاده (ت. 968 هـ) الحساب الهوائي كنوع قائم بذاته من علم الحساب في كتابه **مفتاح السعادة ومصباح السيادة فس موضوعات العلوم** (طاشكبرى زاده، 1985، ص 371-372)، ونُظمت في الحساب الهوائي أراجيز وهو ما نجده عند عز الدين أحمد بن ابراهيم أبو البركات الكناني العسقلاني (ت. 876 هـ/1471 م) المسماة **منظومة في الحساب الهوائي** (السيوطي، ت. 911 هـ/1505 م، ص 32)، ولقد بقي الحساب الهوائي مستخدماً في زمان متأخر حيث ألف محمد أبو عياشة (1263-1335 هـ/1847-1917 م) من مصر كتاب بعنوان **تقريب النائي في الحساب الهوائي** (البيومي الدمنهوري، 1416 هـ، ص 12).

محتوى كتب الحساب الهوائي هو نفسه محتوى كتب الحساب المفتوح، فنجد الأعداد تذكر لفظياً، تستخدم ملكة الحفظ لإجراء العمليات، توجد فصول لعمليات الضرب والقسمة والنسبة فقط وطرقهما الإختصارية، المسائل تحل بنفس الطريقة.

ولكن ما يميز الحساب الهوائي عن الحساب المفتوح أنه يحتوي على نظرية الأعداد، حيث نجد ذكر لخواص الأعداد في بداية كتب الحساب الهوائي جنباً إلى جنب مع تعريف مراتب الأعداد، كما يوجد فصول خاصة بالأعداد الشكلية مرفقة بجداول تشكيلها بطريقة توافقية، كما ادخل فصل في حساب الجذور بطريقة ذهنية.

ابتداء من القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، وبعد تطور في نظرية تفكيك الأعداد الطبيعية، ادمجت فصول لحساب الجذور التكعيبية والتربيعية والعمليات عليها، حيث أصبح ممكناً بالإضافة إلى الطرق الإختصارية والمتطابقات الشهيرة التي تحسب الجذور التربيعية ذهنياً، استخدام طريقة أخرى وهي تحليل العدد إلى عوامله الأولية، استخدمت هذه النتيجة لغرضين الأول استخراج الجذر في حالة كانت الأسس زوجية في تحليل الأعداد وذلك بتنصيف هذه الأسس، الغرض الثاني تمييز بين الجذور الناطقة والجذور الصماء في حالة كانت الأسس فردية في تحليل العدد، وفي هذه الحالة يستخدم طرق التقريب وهو ما نجده عند شهاب الدين ابن هائم (ت. 815 هـ) في كتابه **المعونة** (ابن هائم، ت. 815 هـ، ص 160، و99).

الحساب الهوائي هو وريث الحساب المفتوح، بداياته كانت في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، ولعلّه ظهر كمصطلح أولاً في مناطق ما يسمّى بعراق فارس ثم في المناطق الفارسية وفي المناطق العثمانية، في حين بقي مصطلح الحساب المفتوح دارجاً في مناطق الشرق الإسلامي في جزء من العراق وفي الشام وفي مصر لفترة، مع الوقت انتشر مصطلح الحساب الهوائي وأصبح شائعاً في القرون اللاحقة في بلاد الشرق الإسلامي وطغى بقوة على كتب الحساب حتى على كتب الحساب الهندي، نجد عبارة الحساب الهوائي في كتب المفهرسين أحياناً ضمن عنوان الكتاب وأحياناً للدلالة والتعبير على نوع هذا الحساب.

حساب المعاملات: التسميات السابقة هي تسميات للحساب في منطقة الشرق الإسلامي باستثناء الحساب الهندي، فما هي تسميات الحساب في منطقة الغرب الإسلامي؟

ذكر صاعد الأندلسي (419-462هـ/1029-1070م) في كتابه **كتاب طبقات الأمم** ثلاث طبقات من الحساب في الغرب الإسلامي اهتمت بالفرائض والفلك والمعاملات وعلم العدد، الطبقة الثانية جاءت بعد فنتة كبيرة في الأندلس أنهيت فيها الخلافة الأموية وتشكلت فترة الإمارات في الأندلس.

قال صاعد في ذكر حسابيين في الأندلس: "أبو القاسم أحمد بن محمد المعروف بالطنبيري كان معلما بعلم العدد وله كتاب في المعاملات، وأبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي (ت. 398هـ/1007م) له كتاب **في تمام علم العدد** وهو في المعنى المعروف في عصرنا بالمعاملات" (صاعد الأندلسي، 1912، ص 67-69)، وفي الطبقة الثالثة التي ذكرها صاعد واهتمت بالحساب وهم تلاميذ المجريطي، ذكر: "القاسم أصبغ بن محمد بن السمح (ت. 426هـ/1035م) وله كتاب **ثمار العدد** في المعاملات و**كتاب طبيعة العدد**، وأبو مسلم عمرو بن أحمد بن خلدون (ت. 458هـ/1065م)، وأبو الحسن علي بن سليمان الزهراوي (ت. 431هـ/1039م) له كتاب في المعاملات" (صاعد الأندلسي، 1912، ص 69-71)، الكتاب الأخير هو **كتاب مبادئ المعاملات بطريق البرهان**.

قد تم ذكر آخر الرياضيين الثلاثة من قبل ابن خلدون، وذكر أنهم كتبوا كتباً في المعاملات ويبدو أنها قد بقيت دارجة لمدة طويلة في الغرب الإسلامي، كما يذكر ابن خلدون أن المعاملات فرع من فروع الحساب (ابن خلدون، 2004، ص 253، 256).

إذن على ما يبدو أنه في فترة صاعد الأندلسي مع بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي كانت تسمى كتب الحساب بحساب المعاملات، وقبل هذا القرن على الأرجح أن علم الحساب كان يسمى علم العدد ويتناول كلا الحسابين نفس المواضيع والمحتوى، وهو ما يمكن أن نستشفه من مختلف عناوين الكتب الواردة على لسان صاعد الأندلسي.

حساب المعاملات هو أيضاً تسمية للحساب في مصر في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي وهو ما يدل عليه عنوان رسالة **حساب المعاملات** لابن الهيثم (ت. بعد 1040م). بالنسبة للمحتوى الرياضي لهذا النوع من الحساب يمكن أن نستنتجه من أقوال مفهرسين ومؤلفين وكذا من محتوى كتاب ابن الهيثم، حيث ينسب حاجي خليفة في كتابه **كشف الظنون** وهو من المفهرسين الحديثين، كتابين في الحساب لأبي القاسم ابن السمح الغرناطي أحدهما بعنوان **الكامل في الحساب الهوائي**، الآخر بعنوان **الكافي في الحساب الهوائي** (حاجي، ت. 1068هـ/1657م، ص 1377، 1381)، كما ينسب ابن الأكفاني في كتابه **إرشاد الطالب إلى أسنى المقاصد** كتاب **الكامل** لأبي القاسم بن السمح في نوع الحساب المفتوح الذي يعرفه أنه يستخدم الصور الخيالية للأرقام أي الذهنية، ويقول عن كتب الحساب المفتوح: "ومن الكتب المختصرة فيه مختصر لابن مجلي الموصل، ومختصر لابن فلوس المارديني، ومختصر للسموؤل بن يحيى المغربي، ومن المتوسطة **الكافي** للكرخي، ومن المبسطة **الكامل** لأبي القاسم بن السمح، وبرهن على سائر أبوابه بالبراهين العددية السموؤل المغربي" (ابن الأكفاني السنجاري، 1322 هـ، ص 122-123).

فمحتوى كتب حساب المعاملات إذن هي مثل محتوى كتاب **الكافي في علم الحساب للكرخي** (ت. 1029م) المصنف حساب يد، كتاب ابن فلوس **إرشاد الحساب في المفتوح من علم الحساب** المصنف ضمن الحساب المفتوح، ومثل كتاب ابن السمح **الكامل** المصنف حساب هوائي حسب رأي حاجي خليفة. بقيت تسمية حساب المعاملات لكتب الحساب في منطقة الغرب الإسلامي حتى زمان ابن خلدون (808هـ/1406م) أي القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، حيث يقول عن حساب المعاملات:

"وهو تعريف الحساب في معاملات المدن في البياعات والزكوات وسائر ما يعرض فيه العدد من المعاملات، والحساب يكون فيها على المجهول والمعلوم والكسر والصحيح والجذور وغيرها، والغرض من تكثير المسائل المفروضة فيها حصول المران والدربة بتكرار العمل حتى ترسخ الملكة في صناعة الحساب" (ابن خلدون، 2004، ص 252-256).

إن، اختلفت التسميات لعلم الحساب في الشرق الإسلامي عبر الزمن بين حساب اليد والحساب المفتوح والحساب الهوائي، في حين بقيت تسمية حساب المعاملات في الغرب الإسلامي نفسها لهذه الأنواع من الحساب، أما في مصر على ما يبدو أنها كانت تسمى حساب المعاملات ثم أصبحت التسمية لهذا النوع من الحساب حساب مفتوح فابن الألفاني كان مقيما في مصر.

المحتوى الرياضي لحساب المعاملات نجده من خلال رسالة **حساب المعاملات** لابن الهيثم حيث يقول: "أصول هذه الصناعة وهي الموسومة بحساب المعاملات ينقسم ثلاثة أقسام هي النسبة الضرب والقسمة" (ابن الهيثم، ت. بعد 1040م، ص 178 ظ)، وبعد تفصيله في هذه الأصول يقول: "ومسائل المعاملات كلها ترجع إلى أصل واحد، وهو أربعة أعداد متناسبة ثلاثة منها مفروضة، وواحد معلوم وهو المطلوب المجهول، فالثلاثة هي الثمن والمثمن أو ما يقوم مقامهما، ومقدار مفروض إما من جنس الثمن أو من جنس المثمن، والمطلوب هو ما نصيب المقدار المفروض من الجنس الآخر، والطريق في وجوده أن تضرب المقدار المفروض في المقدار المخالف له في الجنس ثم تقسم ما لجميع العدد الموافق له في الجنس فما خرج هو المطلوب، وكل ما يتعامل به فهو إما مكيال أو مزروع أو موزون أو مقدر بالزمان أو مقدر بالعدد فقط" (ابن الهيثم، ت. بعد 1040م، ص 183 ظ - 183 و).

من قراءة كتاب ابن الهيثم نستطيع أن نقول أنّ كتب حساب المعاملات تستخدم الأعداد لفظيا، العمليات المستعملة الضرب والقسمة والنسبة على الصحاح والكسور مع ذكر الطرق الإختصارية، ويستخدم بالتالي حسابا ذهنيا كما مثيلاتها في الشرق الإسلامي، مسائله تُحل فقط باستخدام الرابع المتناسب، لهذا ربما تخلو طريقة التناسب في حل المسائل في كتب الحساب الهندي في الغرب الإسلامي في ذلك الوقت، فمثلا عند ابن الياسمين في كتابه **التفريح** وعند الحصار في كتابه **البيان والتذكار** يستخدمان الكفات ومخارج الكسور والجبر والمقابلة لحل المسائل. لاحقا ومع تطور الحساب ادخل عليه الحساب على الجذور، وهو ما يمكن استنتاجه من قول ابن خلدون: "والحساب يكون فيها على المجهول والمعلوم والكسر والصحيح والجذور وغيرها"، فهو تطور على ما يبدو كما تطور في الشرق الإسلامي.

الحساب الذهني: هذا المصطلح مع الحساب العقلي هو مصطلح حديث، نستخدمه في الوقت الحاضر للدلالة على نوع من الحساب يجرى ذهنيا، لكنّه لا يظهر كنوع أو تسمية من الحساب في إطار التقليد الرياضي العربي، ولا يظهر في عناوين مؤلفات أو داخل مؤلفات كتب الحساب العربي.

الخاتمة:

أمكن تمييز تسميات الحساب في التقليد الرياضي العربي من خلال أربعة مقاييس فصلت هذه الأنواع هي: 1. عدد العمليات المستخدمة في كل نوع من الحساب، 2. طريقة وكيفية القيام بالعمليات الحسابية من جمع وطرح وضرب وقسمة وتجدير، 3. زمن إدراج هذه التسميات ومصادرها متزامنة مع ولوج موروثة مختلفة إلى الحضارة الإسلامية طوّرت من محتوى كتب الحساب، 4. مناطق استخدام كل نوع.

أول ما استخدم في الحساب في التقليد الرياضي العربي هو حساب اليد، الذي كان منتشرًا عند العرب قبل الإسلام بشكل بدائي من خلال عقد الأصابع، مع تطور المعاملات وتوسع رقعة الحضارة الإسلامية ووفود موروثات أخرى خاصة الموروث اليوناني، أدخل على حساب اليد تعاريف جديدة وطرق اختصارية للحساب استنتجت من خواص العمليات، واتجهت كتب حساب اليد نحو الحساب الذهني أكثر على حساب عقد الأصابع، في العصر العباسي الأول استخدم حساب اليد جنبًا إلى جنب مع حساب الجمع والتفريق وبدرجة أقل الحساب الهندي الذي كان في ذلك الوقت وليدًا. تدريجياً يبدو أن حساب الجمع والتفريق ادمج مع أنواع الحساب الأخرى أو تم الاستغناء عنه وأستعيرت تسميته للدلالة على العمليات الأربع من الحساب أي الجمع والضرب والطرح والقسمة، أما حساب اليد فقد انفصل إلى نوعين من الحساب حساب العقود وهو الذي يستخدم في الأصابع، والنوع الآخر هو الذي يستخدم الذهن وملكة الحفظ فقط، هذا الأخير أصبح له تسميات خاصة تدل عليه هي الحساب المفتوح ثم الحساب الهوائي.

الحساب المفتوح كان مخصوصاً بنوع من الحساب والمسائل ومنفصلاً عن فروع الحساب الأخرى مثل حساب الخطأين، ولا يحوي خواص الأعداد ولا حساب الجذور، وابتداءً من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي قام على أنقاضه الحساب الهوائي، هذا الأخير زواج في تعريف العدد بين المراتب والخواص، وخصصَ فصلاً لحساب الخطأين وفصلاً لإيجاد الأعداد الشكلية يسهل شرحها بجداول خاصة بها وأدرج حساب الجذور والعمليات عليها.

في منطقة الغرب الإسلامي كانت تسمى هذه الأنواع من الحساب حساب المعاملات. لم تعد مصطلحات حساب اليد والمفتوح والهوائي والمعاملات مستخدمة في العصر الحديث واستخدم مصطلح الحساب الذهني للدلالة عليها وما زال مستخدماً ضمناً في عصرنا الحالي.

في جانب آخر تطور الحساب الهندي الذي دخل في التقليد الرياضي العربي ابتداءً من العصر العباسي الأول، وعالج مسائل وسهّل الحسابات خصوصاً في حالة الأعداد الكبيرة وبه تطور الحساب العشري، انقسم إلى نوعين نوع خاص بالحساب التجريدي النظري ونوع آخر عملي تطبيقي يحوي المسائل، بقي الحساب الهندي ينمو ويتطور ليصبح سائداً في زماننا.

من هذه الدراسة يمكن أن نستنتج أنّ الحساب العربي لا ينقسم إلى حساب هندي وحساب اليد كما تفعل ذلك معظم المراجع والمؤلفات المهتمة بالحساب العربي، فحساب اليد نوع من أنواع الحساب كان مستخدماً كتعبير ومصطلح في فترة معينة فقط وفي مناطق محدودة، مع الزمن والتطور واختلاف المناطق الجغرافية طرأت على هذا النوع من الحساب تغييرات في التسمية والمفهوم والمحتوى.

قائمة المراجع

المراجع العربية

- ابن فلوس المارديني (ت. 637هـ/1239م)، إرشاد الحساب في المفتوح من علم الحساب، مخطوطة مكتبة برلين رقم Lbg. 199، من مجموع يحتل، الصفحات 73-87.
- ابن فلوس المارديني (ت. 637هـ/1239م)، كتاب أعداد الأسرار في أسرار الأعداد، مخطوطة مكتبة برلين رقم Lbg.199، من مجموع يحتل الصفحات 36-71.
- ابن يحيى السموؤل المغربي (ت. 570هـ/1174م)، التبصرة في علم الحساب. مخطوط مكتبة برلين رقم 40 Glaser.
- أبو العباس ابن خلكان (1977)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان (المجلد 5)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صابر.

أنواع وتسميات علم الحساب في التقليد الرياضي العربي

- أبو القاسم صاعد الأندلسي (1912)، كتاب طبقات الأمم، تحقيق: لويس شيخو اليسوعي، بيروت، مجلة المشرق.
- أبو الوفا البوزجاني (1971)، كتاب المنازل السبعة، علم الحساب العربي، تحقيق: أحمد سليم سعيدان، عمان، جمعية عمال المطابع التعاونية.
- أحمد بن إبراهيم الأقلديسي. (1984). الفصول في الحساب الهندي (الإصدار 2). (تحقيق، أحمد سليم سعيدان) حلب: منشورات جامعة حلب.
- أحمد سليم سعيدان (2005)، الرياضيات والعلوم الفيزيائية: الأعداد وعلم الحساب (الإصدار 2، المجلد 2)، إشراف: راشد رشدي، وريجيس مورلون) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- أحمد طاشكبري زاده (1985)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، بيروت، دار الكتب العلمية.
- أسامة تامر النقشبندي، و محمد عباس ظمياء (1980)، مخطوطات الحساب والهندسة والجبر في مكتبة المتحف العراقي، العراق، وزارة الثقافة والإعلام، المؤسسة العامة للآثار والتراث.
- اسحاق ابن النديم (ق. 4هـ/10م)، كتاب الفهرست، تحقيق: رضا تجدد المازنداني، الحقوق محفوظة للمحقق.
- اسحاق بن يوسف الصردفي (ت. 500هـ/1107م)، كتاب مختصر الهندي. مخطوط مكتبة برلين رقم 103 Glas، من مجموع يحتل الصفحات 188-256.
- التهامي زمولي (1993)، الأعمال الرياضية لابن الياسمين، أطروحة لنيل شهادة الماجستير في تاريخ الرياضيات، القبة، المدرسة العليا للأساتذة.
- الحسن ابن الهيثم (ت. بعد 1040م)، حساب المعاملات، مخطوط مكتبة برلين، رقم Ms. Or Oct. 2970.
- الحسين ابن سينا (1975)، الشفاء: الفن الثاني في الرياضيات الحساب، تحقيق ومراجعة: إبراهيم بيومي مذكور، و عبد الحميد لطفى مظهر) الاسكندرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أمين الدين الأبهري (ت. 733هـ/1336م)، فصول كافية في حساب التخت والميل، مخطوط مكتبة برلين، رقم Lbg.199، من مجموع يحتل الصفحات 89 – 115.
- جلال الدين السيوطي (ت. 911هـ/1505م)، نظم الأعيان في أعيان الأعيان (المجلد 1)، تحقيق: فيليب حتي، بيروت، المكتبة العلمية.
- خليفة حاجي (ت. 1068هـ/1657م)، كشف الظنون (المجلد 2)، لبنان، مؤسسة التاريخ العربي.
- راشد رشدي. (2010)، رياضيات الخوارزمي، تأسيس علم الجبر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- شجاع بن أسلم أبو كامل (1986)، كتاب في الجبر والمقابلة، فرانكفورت، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية.
- شمس الدين ابن الأكفاني السنجاري (1322 هـ)، إرشاد الطالب إلى أسنى المقاصد، تحقيق: أسعد بك حيدر، و محمد سليم الأمدى، بيروت.
- شهاب الدين ابن هائم (ت. 815 هـ)، المعونة، مخطوط مكتبة برلين، رقم Pm. 124.
- عبد الرحمن ابن خلدون (2004)، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار البلخي، مكتبة الهداية.
- عبد القاهر البغدادي (1985)، التكملة في الحساب (الإصدار 1)، تحقيق: أحمد سليم سعيدان، الكويت، معهد المخطوطات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
- عثمان ابن الملك دمشقي (ق. 10-11هـ/16-17م)، الاسعاف الأتم بحساب القلم، مخطوطات جامعة الرياض، قسم المخطوطات، رقم 301.
- عز الدين الزنجاني (ت. 660 هـ/1262 م)، رسالة كافية في علم الحساب، مخطوط مكتبة الإسكوريال، رقم 973.
- علي بن يوسف القفطي (2005)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية.
- صالح زكي (1864-1921) عاش في اسطبول العثمانية، هو مؤسس الرياضيات والفيزياء وأدوات الفلك بجامعة اسطبول، صاحب كتاب آثار باقية.
- فهرس مكتبة برلين (المجلد 5).

- قاسم بن أحمد السامرائي (2001)، الأرقام في المشرق عربية التجار وفي الغرب الأوروبي سنسكريتية هندية الدّثار، دورة تدريبية، صناعة المخطوط العربي الإسلامي من الترميم إلى التجليد العربي، دبي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث.
- قدرى حافظ طوقان (2018)، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، الجزيرة، وكالة الصحافة العربية.
- كوشيار بن لبنان الحيلي (ق. 10 م)، أصول حساب الهند، مخطوط مكتبة أيا صوفيا، رقم 7/4857.
- مجهول (بلا تاريخ)، مجهول، مخطوط مكتبة برلين، رقم 25 Glaser.
- محمد أبو بكر الحصار (ق. 12/هـ 6)، البيان والتذكّر في صنعة عمل الغبار، مخطوط جامعة بينسالفانيا، Bibliotheca Schoenbergensis، رقم 293 Ljs.
- محمد أبو عياشة البيومي الدمهوري (1416هـ)، منهج السالك، تحقيق: صالح بن غائم السدلان، السعودية، دار بلنسية للنشر والتوزيع.
- نجم الدين ديبيران الكاتبى القزويني (675 هـ/1276م)، رسالة في الحساب الهوائى، مكتبة كتابخانه مجلس شوراي ملّى، رقم 20/6557، من مجموع يحتل الصفحات 22-29.
- نصير الدين الطوسي (ت. 673هـ/1274م)، جوامع الحساب بالتخت والتراب، مخطوط مكتبة أحمد الثالث، رقم 2/5542.

المراجع باللغة الأجنبية

- Djebbar, A. (2016, Jul), Les mathématiques dans l'espace méditerranéen: l'exemple d'al-Andalus et du Maghreb, (Hal-01349234, Éd) History and Pedagogy of Mathematics.
- Ifrah, G. (2000), The universal history of Numbers, New York, John Wiley and Sons, Inc.

الهوامش:

- ¹ – صالح زكي (1864-1921) عاش في إسطنبول العثمانية، هو مؤسس الرياضيات والفيزياء وأدوات الفلك بجامعة إسطنبول، صاحب كتاب آثار باقية.

التشكيل النصي في رسالة: "الصاهل والشاحج" لأبي العلاء المعري 449هـ Textual formation in a treatise of: "Al-Sahil and Al-Shahj" by Abu Al-Alaa Al-Maarri

د/ عمر عروي

Amar AROUI

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر بحث العلوم الإسلامية في الجزائر

amar.aroui@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/26 تاريخ القبول: 2024/09/15

الملخص:

تأتي أهمية مداخلتني الموسومة بـ (التشكيل النصي في رسالة الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري 449هـ) بتصوير بناء الأجناس السردية في الموروث العربي، والتي تتمظهر في العديد من الأشكال مثل المقامات والوعظ والسيرة والأخبار والقصص، والكثير من أنماط الشعر الهزلي؛ بأسلوب جمالي هادف، لأغراض قصدية متعددة، وذلك من خلال تتبع البناء النصي في رسالة الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري كمقاربة للسرد في التراث العربي، لاستكناه مدى تحقق المعايير النصية لها، وتتبع العلامات والمعايير النصية المشكّلة للخطاب السردى، وأهم سماته ومميزاته.

الكلمات المفتاحية: التشكيل النصي؛ النص؛ التحليل؛ السرد؛ الرسالة.

Abstract:

The significance of my intervention, labeled "Textual Structuring in the Message of Al-Sahil and Al-Shahj by Abu Al-Ala Al-Ma'arri in 449 AH," lies in the conceptualization of narrative genres in the Arabic heritage. These genres manifest in various forms such as poetry, sermons, biographies, news, stories, and many types of humorous poetry. This is done in a purposeful and aesthetically meaningful manner for multiple intended purposes. It involves tracing the textual structure in the message of Al-Sahil and Al-Shahj by Abu Al-Ala Al-Ma'arri as an approach to narrative in the Arab heritage to assess the achievement of its textual standards. It also involves tracing the signs and textual criteria that shape the narrative discourse, highlighting its key features and characteristics.

Keywords: Textual Structuring; Text; Analysis; Narrative; Message.

مقدمة:

النص الفني - شعرا كان أم نثرا- يتضمن في عمقه الداخلي نصوصاً أخرى ذات دلالات متفاوتة عديدة، تختلف تارة، وتتقارب تارة أخرى، فالنص في عمقه المعرفي ليس بناء لغويًا فحسب، بل يتعداه إلى سياق تفاعلي بين متكلم ومتلقي قارئاً كان أم سامعاً، هذا التفاعل والتعلق يتم بتراكيب تتألف وتنسجم

على نحو دقيق، و متماسكة و متناسقة بقيم فنية و علمية دقيقة، و لا تكون النصوص أدوات تواصل فردية ذاتية، بل تعد نتائج متجاوزة الأفراد، إلى قيم اجتماعية عامة.

شهد السرد الفني تطوراً و ازدهاراً جلياً في تراثنا العربي، و كان وراء ذلك عدة عوامل أهمها: نشاط الترجمة، و النهضة العلمية الغزيرة التي اشتهرت في العصر العباسي، فنتج عنها كثرة الدواوين و التأليفات، و من أهم مظاهر التطور و الازدهار للسرد الفني في هذا العصر: تعدد أنماط السرد و فروعها، و اتساع موضوعاته، و تنوع أساليب الكتاب.

و قد وصل إلينا الكثير من التراث القديم ما يمكن أن نصلح عليه بالأدب السردى لما يتضمن من قيم و معايير و عناصر سردية أهمها: سرد الأحداث، و صراع الشخصيات، و تقديم فكرة أو معنى. و تجسدت إشكالية الدراسة من خلال جملة من الأسئلة أهمها: كيف يتمظهر البناء النصي لرسالة الصاهل و الشاحج لأبي العلاء المعري؟ و ما مدى تمثّل النصانية على مستوى السرد في تراثنا العربي؟ و كيف تتمظهر الملامح و المعايير النصية على مستوى جميع الأشكال السردية؟

و لمعالجة هذه الإشكالية دراسة و تحليلاً تطرقت في دراستي إلى عدة عناصر أهمها: - التعريف بالسرد مقوماته و أشكاله و أنماطه - التشكيل النصي - الملامح و المعايير النصانية - تمظهرات النصانية على مستوى الأشكال السردية - دراسة تحليلية للصاهل و الشاحج لأبي العلاء المعري - خاتمة.

1- السرد الفني بين المفهوم والإجراء:

يعد السرد في العرف اللغوي تتابع و تدرج الأحداث و الأفعال، دون انقسام أو انفصال، يقول ابن منظور صاحب لسان العرب: «هو مقدمة شيء إلى شيء تأتي به متسفاً بعضه في أثر بعض متتابعاً»¹، و بهذا فهو فعل فني غير محدود القيم، يشمل جميع النصوص و الخطابات الفنية، و هو نقل الحدث أو الواقعة عبر نص ملفوظ بخصائص و معايير و شروط خاصة تميزه عن بقية النصوص.

و الأسلوب السردى يهتم بتصوير الحياة العامة (البيئة و المجتمع) بدقة متناهية تصويراً يعكس الواقع بوضوح، لما له من نجاعة و قوة في التأثير على المتلقي، لأنه يصور له الأحداث و الوقائع في شكل حضوري تمثله الشخصيات المتحاورّة، بسبب أن السرد يعتمد الحوار في أساسه، مع التشويق و الإثارة التي تثير المتلقي القارئ و المستمع على حد سواء.

و المعلوم أن السرد قد عرفه أدبنا العربي منذ القديم، و مارسه العرب في خطاباتهم اليومية من خلال الكثير من الحكايات و المرويات و القصص مما شكل أدباً سردياً بامتياز، يحمل جميع القيم و المعايير الفنية التي يتضمنها الخطاب السردى.

2- أشكال وأنماط السرد في التراث العربي:

حفل التراث الأدبي عند العرب بالكثير من السرديات، الأنماط الحوارية التي تعددت أشكالها، و تنوعت نماذجها، حتى صعب حصرها و تحديدها و تصنيفها؛ فمنهم من اهتم بالطول و القصر، و منهم من اهتم بالمعنى و الدلالات، و منهم من اهتم بالشكل و الموضوع²، و يمكن لنا أن نلخص هذا التنوع السردى في التراث العربي بحسب الموضوع و الشكل إلى:

- أ- الأسطورة و الخرافة: مثل قصة ربيبة الجان، و حكايات ألف ليلة و ليلي، و غيرها من الأساطير و الخرافات التي تضمنتها الكثير من المصادر الأدبية و التاريخية.
- ب- القصص الديني: مثل قصص الأنبياء، و كل ما جاء في القرآن الكريم من قصص مثل قصة يوسف عليه السلام و قصة موسى عليه السلام.

ج- **قصص الحيوان**: مثل كليلة ودمنة، والنمر والثعلب، والشاة والذئب، ورسالة تداعي الحيوان على الإنسان لإخوان الصفا ق 4هـ، ورسالة الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري ... الخ

د- **المقامات**: مثل مقامات كل من الهمذاني (395هـ)، والحريري (516هـ)، والزمخشري (ت 538هـ)، والسيوطي (ت 911هـ) وغيرهم.

هـ- **القصص الشعبية**: التي يغلب عليها حكايات الأبطال مثل سيرة كل من عنتر، والظاهر بيبرس وقصة مجنون ليلي، وقيس ولبنى وجميل بثينة وكثير عزة وغيرها من القصص التي تضمنتها الدواوين الشعرية، والكتب الأدبية.

و- **النوادر والحكايات الفكاهية**: مثلما جاء في كتاب البخلاء للجاحظ 255هـ، والتطفيل وحكايات الطفيليين للخطيب البغدادي ت 463 هـ، وغيرها.

3- رسالة الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري³:

كتاب الصاهل والشاحج هو رسالة طويلة على شكل حوار سردي تكلم فيها على لسان فرس وبغل، وقد صنفه للأمير عزيز الدولة أبي شجاع فاتك، الذي كان واليا على مدينة حلب في عهد الحاكم وبعض أيام الظاهر، وهذه الرسالة تعكس لنا براعة المعري وعبقريته التي استعمل فيها زخما من إبداعاته مثل غريب الأنفاظ وألوان الزخرف البديعي والتزييق والتنميق اللفظي من سجع وطباق ومقابلة واستعارة وتشبيه وهذا يعكس حالة الفراغ الطويل الذي عانى منه أبو العلاء، وعزلته عن الناس، وشعوره بنقصان حاسة البصر، فأضحى أده معقدا، يتضمن مسحات فلسفية، وغموضا جليا.

السياق العام لرسالة الصاهل والشاحج هو سرد هذه الأحداث التي جرت في تلك الحقبة، بأسلوب حوار مليء بالتلميحات السردية التي تنبني عليها القيم والمعايير النصية، فجاءت الرسالة متضمنة كل مستلزمات فن القصة على وجه الخصوص من فعل وخبر وحبكة وموضوع مثلت الأحداث، ومغامرات وواقعية وأساطير وتمييزات واستشهادات وشخصيات وحوار قائم بينها، وكل هذا ضمن زمن احتوى أحداث السرد القصصي.

4- التشكيل النصي في رسالة الصاهل والشاحج:

التشكيل مفهوم واسع ومتشعب لا يقتصر على النظرة الشكلية الخارجية للجوانب التركيبية في النص بل يتجاوزه للوقوف على الجوانب الصوتية والدلالية والنحوية والصرفية والرمزية، واستحضار العناصر والقرائن السياقية التي تكتسي الأهمية القصوى في بناء النص⁴.

فالتشكيل النصي للنص السردية هو مختلف المعايير النصية، أو نمط من أنماط الصور اللغوية والحمولات الدلالية، والقيم البلاغية والرموز الصوتية، وأشكال التعبير، وسماتها الأسلوبية، والقوالب الفنية، وكل الشروط والمقاييس التي تجعل من كل تعبير نصا مكتمل الأركان، ويحقق شروطه جميعها.

إن التشكيل النصي في رسالة الصاهل والشاحج يحوي المؤثرات النفسية والمعنوية التي دفعت السارد إلى اختيار مجموعة من الأساليب اللغوية دون غيرها، تبعا لمؤثراته النفسية، حيث نجد أن المتلقي للنص السردية يستطيع أن يكشف عن الإشراقات الدلالية العديدة للنص، وتفاوت هذه الأساليب التي يتشكل منها النص في القدرة على رصد الحمولات الدلالية التي شحن بها الخطاب السردية، فالأمر يتوقف على الكفاءات والقدرات التي يتميز بها المتلقي، والتي تؤهله لرصد هذه المثيرات الأسلوبية⁵.

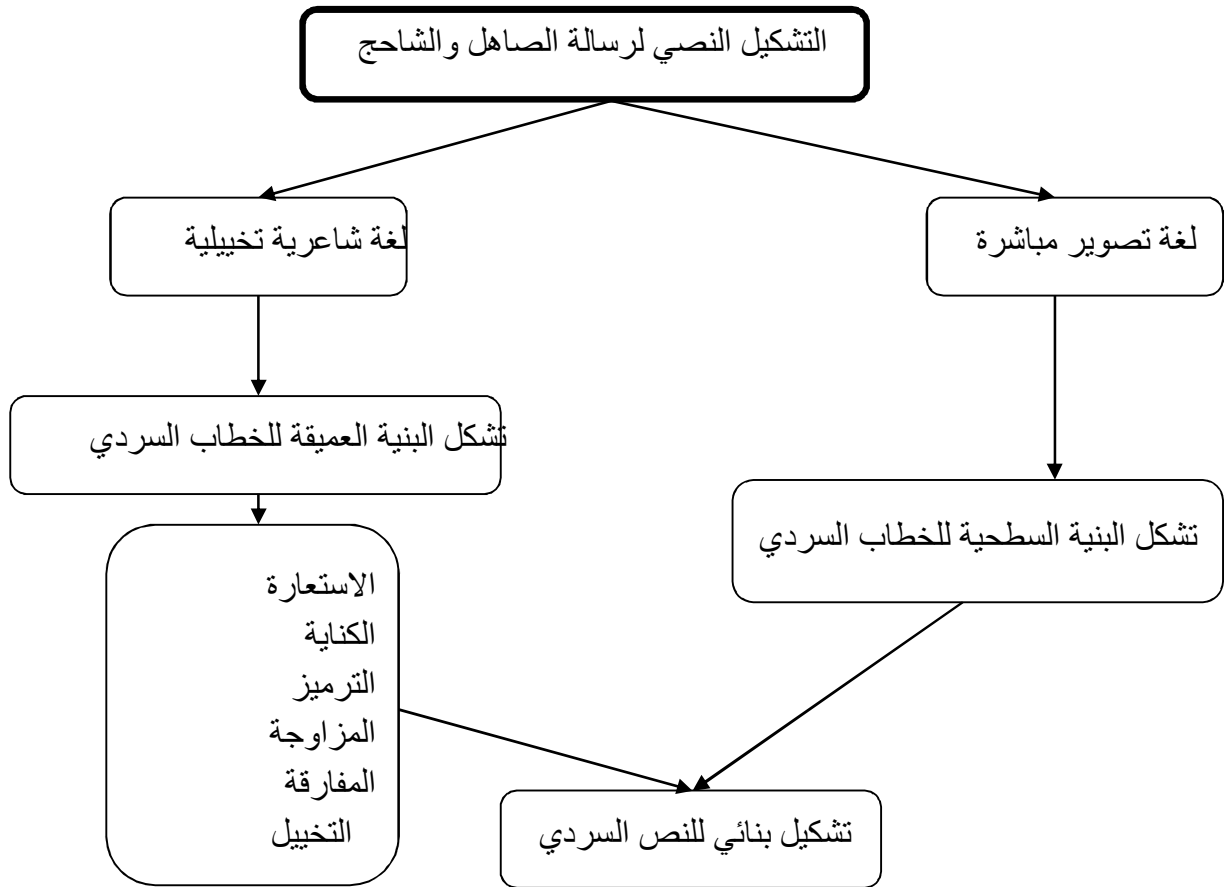
5- أنماط التشكيل النصي لحوارية الصاهل والشاحج:

إذا تأملنا الخطاب السردى فى رسالة الصاهل والشاحج من حيث التعبير الأسلوبى، والتصوير اللغوى فإننا نقف على مستويين اثنين من هذا التصوير، وشكلين متوازيين منه على الشكل التالى:

أ - المستوى الأول: لغة تصويرية مباشرة: تتسم بالسطحية والبساطة، تعكسها البنية الخارجىة للرسالة، التى تحدد معناها ومضمونها الجوهرى، لأن أبا العلاء المعرى فى مستواه السردى تصارعت بداخله أسئلة كانت مستوحاة من مرئياته الواقعية، ومؤثراته النفسىة، بعيدا عن التخيلات والتوقعات الذاتىة والتخمينات غير الحقيقىة، وبعيدا عن ذائقته الأدبىة.

ب- المستوى الثانى: لغة تصويرىة سردىة فنىة: تعكسها البنية العميقة التى تحدد المستوى الأدبى والفنى لرسالة الصاهل والشاحج.

تعتمد هذه اللغة على عناصر عديدة تحدد مستوياتها الفنىة العليا مثل: التخيل، والكنايات والترميز والصور البلاغىة مثل: التشبيهاة والاستعارات والكنايات والمجاز، والألفاظ الموحىة المعبرة، وتوظيف الكلمات المتعددة الدلالات، واستثمار المستوى الانزياحى من اللغة، مع وجود الإيحائىة، فكان الحوار الذى تعددت مستوياته بين حوار داخلى وحوار خارجى، لأغراض تخدم البنية السردىة، حيث تنوع الحوار ضمن الاستفهام فى حواريات الصاهل والشاحج كأسماء وحروف الاستفهام، بتوظيفها بشكل تلقائى حسب مقتضىات حال واقع الخطاب، نحو قوله: من أين طراً علينا الكرىم؟ ومن أين علمت بالكرىم؟⁶.



6- تظاهرات المعايير النصية في رسالة الصاهل والشاحج:

إن نصية رسالة الصاهل والشاحج، تتعالق مع وجود نص مكتمل الأركان، يتسم بالنمط السردى، لما يحويه من معايير وقيم فنية، فالنص ليس مجرد توالي ألفاظ لسانية، أو مجموعة كلمات مجتمعة دون ترتيب أو تنظيم، بل النص بناء مكتمل يحقق جميع الشروط اللازمة، من موضوع ومعنى، وتعبير وأسلوب مُحكم، مترابط شكليا وداليا⁷.

وهو يتطلب تحقُّق مجموعة من الخصائص أو الشروط والمعايير الضرورية التي تؤهله لحمل اسم "نص"، فهذه المعايير هي ما يميِّز النص عن العشوائية، واللانصية، وتنقسم هذه المعايير إلى معايير تختص بالنص (الاتساق والانسجام)، ومعايير تختص بالمؤلف والمتلقي (القصدية والإعلامية والتقبلية)، ومعايير تختص بالسياق الخارجي (الموقفية والتناص).

تمثل رسالة الصاهل والشاحج سياقاً نصياً أبدعه أبو العلاء المعري، تحققت على مستواه جميع المعايير النصية، والشروط الفنية، التي أحكمت بناءه بشكل جلي وواضح، ولناخذ مقطعا سرديا من بداية رسالة الصاهل والشاحج يعد نموذجا واضحا للنظام السردى في الرسالة، لأنه عتبة الموضوع، حيث تظهت على مستواه ملامح النسانية ضمن مستويات عديدة بدءا بالعنوان ثم الموضوع ثم اللغة ثم الحوار والإحالة المتعددة بنوعها الداخلية والخارجية، والإبدال، والحذف، والربط والتماسك المعجمي.

المعيار الأول: الاتساق والانسجام:

1- الإحالة: والتي تتحقق بالضمائر بأنواعها، وأسماء الإشارة، والتعريف بأل، والمقارنة وغيرها:
النموذج الأول: من أين طرأ علينا الكريم؟

_____ إحالة بالتعريف ← إلى الصاهل قصد المدح والوصف

هنا إحالة بالتعريف أَل فالكريم: هنا هو الصاهل، ودلالاتها: القوة في المدح، لإثارة التقبل في حمل الرسالة التي سيوجهها الشاحج، فوصفه بالكريم، والكريم ما يوجد بما فيه يديه من خيارات للجميع، وهو الواقف في خدمة أقرانه.

والكريم هنا جاءت مسندا إليه للمسند: طرأ.

النموذج الثاني: ومن دون عينك حجاب قد شُدَّ

_____ إحالة بالضمير المخاطب ← إحالة إلى الشاحج

إحالة بضمير الخطاب المتصل: الكاف، وهي مضافا إليه، أفادت مكنن الشاحج، حيث أحات به الأسوار وحالت دونه الحواجز، فكأنه يرمز إلى شدة الحصار والمنع الشديد، حتى أن هذه الحواجز منعتة رؤية عالمه الذي يحيط به.

النموذج الثالث: لو كان دون العين النابعة لما فارت

_____ إحالة بأل العهدية ← إحالة على سابق مذكور

إحالة على سابق مذكور وهو العين: حينما ذكر: دون عينك، وإعادة ذكر لفظ العين هنا: دون العين، بأل العهدية: اللفظية، حيث أن العين الأولى دون الثانية في دلالتها ومعناها، فالأولى العين الباصرة أما الثانية فهي العين الجارية.

النموذج الرابع: عرفت كرمك في وطنك وصوتك

_____ إحالة بضمير المتكلم (الشاحج) والمخاطب (الصاهل)

هنا إحالة بكاف الخطاب في الألفاظ: كرمك ووطنك وصوتك، وهي إحالة على الصاهل، والدلالة لقوة الاستنباط، حينما عرف الشاحج كرم الصاهل بصوته، ووقع حوافره على الأرض، وهنا نلمس رمزية الحصان في أن العرب يكرمونه، ويجعلونه كريما أصيلا في كل متعلقاته.

النموذج الخامس: فمن أين لك ذلك

إحالة بالإشارة ← أي الأمر في العلم ومعرفة الأشعار والأنساب
هذه إحالة باسم الإشارة: ذلك، تحيل على العلم ومعرفة الأنساب، والأشعار وكلام العرب قديمه وحديثه، وهذا ما يشكل علاقات ترابطية تربط بين أجزاء النص السردي: الصاهل والشاحج، مشكلة ما يعرف باسم التعالق النصي، وهذا الأمر يكون بعناصر الإحالة بشتى أنواعها، وخاصة أسماء الإشارة.

النموذج السادس: هو بجديب

إحالة بالضمير المنفصل المحيل إلى غائب يعود على الأمير المقصود
الإحالة بالضمير تكتسي الأهمية البالغة في عرف اللسانيات النصية، من خلال ما تؤديه من ربط أجزاء النص، وتحقيق وحدته البنيوية، والإسهام في تجسيد معايير النصية، وهنا نجد توظيف ضمير الغائب: هو الذي يحيل على غائب حال الخطاب يدل على الأمير المقصود.

النموذج السابع: تلك الحساء

إحالة بالإشارة ← إحالة سابقة تحيل إلى المرأة حذام المذكورة سابقا
إحالة تعود على سابق، تدل على المرأة حذام، وقد ذكرت في سياق التمثيل، لما لها من رمزية ومثل في كلام العرب، واللفظ: تلك، هو اسم إشارة جاء هنا لغاية المدح والمبالغة في الحسن، للتعظيم والإشادة بها.

2- التماسك المعجمي:

يقع تماسك النص في مستويات عديدة، وقد أسهم هذا التماسك في نص رسالة الصاهل والشاحج في ترابط أجزاء الرسالة ومثانتها، على المستويين الشكلي والدلالي، من خلال عدة عناصر تضافرت في تحقيق وتجسيد نصانية رسالة الصاهل والشاحج، منها التكرار، والاستبدال، والحذف، والحجة، والرمز.

أ- التماسك بالتكرار:

أكرمت أكرمت

تكرار لفظ معجمي له نفس الدلالة للتوكيد

تم تحقيق تماسك النص، وترابطه الخارجي من خلال تكرار اللفظ: أكرمت، الذي له الدلالة نفسها لما يسبقها، ويعد هنا عنصرا بالغ الأهمية في تحقيق توكيد الكلام، تثبيت فعل الكرم دون غيره.

ب- التماسك بالاستبدال:

التماسك النصي على مستوى الاستبدال من أهم عناصر النصانية، والذي يسهم بجدارة في تحقيق قوة الارتباط بين أجزاء النص، من عبارات وألفاظ، وتحقيق الارتباط بين اللفظ والمعنى، إذ نجد الترادف قائما في رسالة الصاهل والشاحج في الكثير من الألفاظ، والتي تتقارب معانيها إلى حد الانطباق، أو تتغاير نسبيا حسب السياق الذي ترد فيه، نحو: علومك ومعارفك، منيع وشديد، كلام وحديث، ينبوع الكرم وأم النعيم... إلخ.

ج- التماسك بال حذف:

السؤال: من أين مبدأ سفرك؟ ϕ الجواب: من مصر ← الغرض: الاختصار

مبدأ سفري من مصر

قد يحدث تماسك النص وترابطه من خلال عامل الحذف في أثناء الكلام، وهو الحذف المقصود لدلالات عديدة، أهمها الاختصار، والعلم بالشيء، ومعرفة المقصود، وتنزيهه على الذكر، وغيرها، وقد جاء هنا حذف أهم عناصر الإسناد، وهو: المسند إليه، والتقدير: مبدأ سفري هو من مصر.

د- التماسك بالرمز:

الصاهل ← صوت الفرس والحصان ← كرم وارتقاء
الشاحج ← صوت البغل ← ضعف وابتذال

احتوت رسالة الصاهل والشاحج على العديد من القيم الرمزية، والرموز الدلالية، ولا جرم في ذلك فالنص منبني على حوارية على لسان الحيوان، الصاهل والذي هو صوت الفرس والحصان، والشاحج الذي هو صوت البغل، قد وظفهما أبو العلاء المعري رموزا لها دلالات كثيرة، فالصاهل رمز القوة والكرم والارتقاء والنبيل، والشاحج رمز الضعف والابتذال وقلة الاهتمام والضعف.

هـ- التماسك بالاحتجاج:

أولاً: الاقتباس: يعد الاقتباس نموذجاً مهماً في باب الاحتجاج، فهو لتقوية الحجة، وتثبيت الكلام ودقة العبارة، وسلامة المعنى، وأقوى هاته الحجج والاقتباسات ما كان من القرآن الكريم حيث كثر الاستشهاد بالقرآن الكريم كثيراً في رسالة الصاهل والشاحج، مثل قوله في بداية رسالته: «... كما نطق به الكتاب الكريم، من قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [القصص: 14]»⁸، ويمكن لنا أن نستشف من كثرة الاقتباسات ما يحمله أبو العلاء المعري من ثقافة إسلامية واسعة، وحس ديني مرهف، يظهر مدى تعلمه ويعكس ثقافته الواسعة، وحق له ذلك فهو الذي نهل من جميع المعارف.

ثانياً: ضرب الأمثال والحكم: قد وظف أبو العلاء المعري في رسالته الكثير من الأمثال والحكم، متعددة الدلالات، منها الشعبية الضاربة في عمق التاريخ القديم، ومنها ما هو له علاقة بالشعر والثقافة الأدبية الواسعة، مثل قوله: وأن الدرهم إذا جعل في كيس فما يزال في تنكيس وأيضا: الإنفاق أفضل من الإشفاق، وأيضا: القول ما قالت حدام.

ومن مظاهر الانسجام التي تتجلى بوضوح على مستوى رسالة الصاهل والشاحج نجد وحدة الموضوع، والعلائق المعنوية، والحمولات الدلالية، التي شحنت بها التراكيب مشكلة بذلك وحدة متكاملة تؤدي إلى بنائية النص.

المعيار الثاني: القصديّة

معيار القصديّة أو المقصديّة هو معيار ينتمي إلى مباحث التداولية؛ وإذا بحثنا في الخطابات التي تشتمل عليه بشكل واضح نجد الخطابات التي تحوي في ثناياها الأفعال اللغوية، سواء أكانت تقف عند المستوى الإنجازي، أم تتجاوزها إلى المستوى التأثيري الانفعالي الذي يتشكل من خلال ذلك التفاعل الإيجابي بين المتكلم والمتلقي، من خلال الفعل وردة الفعل.

فالقصدية تتضمن موقف منتج النصّ من خلال تلك الصور اللغوية، التي تؤدي إلى إنتاج نص يتمتع بالسبك والترابط والالتحام، باستخدام الوسائل والعناصر اللغوية الملائمة بغية الوصول إلى هدف وقصد ثابت⁹.

والقصدية في رسالة الصاهل والشاحج هي المضمون والمحتوى ومراد أبي العلاء من نصه، حيث كان النص على لسان حصان وبغل، تضمن إبداعات أبي العلاء وتفرغه وتميزه في تفجير كتاباته وأساليبه المتنوعة عبر مستويات مختلفة من رسالته، التي استعمل فيها أيضا غزيرا من غريب الألفاظ وشتى ألوان الزخرف البيديعي، وألوان البلاغة.

المعيار الثالث: التقبلية والقبول

معيار التقبلية أو القبول هو معيار تجاوزي لغوي وغير لغوي، يختص به المتلقي للنص أو الرسالة أو القارئ أو المستمع لها، إذ هو عليه المعول في تقبل النص الملقى عليه أو النص الذي يقرؤه أو الذي يسمعه، من خلال عدة معايير وشروط من بينها ما تخص النص ذاته كسهولة وعدم التعقيد، وجمالية الأسلوب، ودقة التعابير، وحسن الألفاظ، وأهمية الموضوع... الخ، ومنها ما يختص بنفسية المتلقي وذهنيته من قدرات وكفاءات محددة، واستعدادات ذهنية مسبقة.

أ- **دقة الموضوع وأهميته:** محتوى الرسالة ومضمونها العام: وذلك من خلال ما حملته أشخاص الرسالة الصاهل، الشاحج، حزام، علي، الجعبي .. الخ

ب- **الأسلوب:** الجناس بنوعيه، والسجع، والتزييق اللفظي: من الفنون البيديعية التي تقتضي جرسا موسيقيا تلذذ وتطرب له الأسماع وتستحسنه الأذواق، ويثير الذائقة، لتقبل عليه وهي طائفة مطواعة.

كيس ← جناس ناقص ← تنكيس
أعوان ← سجع ← أمان

النموذج الأول: القول ما قالت حزام. تلك الحسناء بعدت من الذام

تنهاغم وجناس

هنا نجد استخدام الجناس الناقص، بين لفظ: حزام، ولفظ: الذام، وهو جناس ناقص، وظفه أبو العلاء المعري في نصه بأسلوب رائع جميل، ينم عن حس بلاغي مفعم بروح العلم والمعرفة في توظيف واستخدام الرمزيات التي تتوافق مع الموضوع المراد توصيله.

النموذج الثاني: إلى حضرة مواس أس، قد بسط أمل الناس

تنهغم وسجع

في هذا التركيب نجد أن أبا العلاء المعري قد استخدم السجع بصورة دقيقة، من خلال توالي الحروف وموافقها للمعنى الذي شحنت به الألفاظ، فقد استخدم حرف السين، وهو حرف صفييري في لفظ: مواس، أس، الناس، ليعطي ذلك التناغم الخفي بالهمس الرقيق، دون قوة أو شدة، والسين أيضا موجود في اللفظ: بسط، فالكلمات كلها مسجوعة متقاربة الرتبة، دون فواصل كبيرة تبعدها عن هذا التناغم، وهذا هو أعلى درجات السجع.

النموذج الثالث: يعتقد أن الإنفاق أفضل من الإشفاق

تناغم وتجانس

هنا نجد استخدام الجناس الناقص، بين لفظ: الإنفاق، ولفظ: الإشفاق، وهو جناس ناقص، وظفه أبو العلاء المعري في نضه بأسلوب رائق جميل، ينم عن حس بلاغي مفعم بروح العلم والمعرفة في توظيف واستخدام الرمزيات التي تتوافق مع الموضوع المراد توصيله.

الألفاظ الموحية:

النموذج الأول: دون عينك حجاب قد شد، لو كان دون العين النابغة لما فارت

إذا نظرنا إلى هذا التركيب نجده مفعم بالحوية والإيحاء فمثلاً: حجاب قد شد: يوحي لنا أن هناك حاجز قوي وسد منبع دون الشاحج، وهو الذي لا يستطيع دخول المدينة، وشد الحجاب يوحي أنه كان بأمر أمر وليس عفوي أو عشوائي، فالأمر مقصود لذاته، والعين المذكورة هنا هي العين الباصرة، وهنا مجاز مرسل علاقته الجزئية، فقد ذكرت العين وهي الجزء وأريد الشاحج، وهو المعني، واختيرت العين لأنها مناط النظر والبصر، لتقوية المعنى فكأنه يوحي بأن الحواجز قد شدت أمام بصرك، فلا تتجاوز مكانك، وهذا قمة البلاغة، بتوظيف المجاز والإيحاء، أما العين النابغة هنا هي العين الفائضة كثيرة السيلان، ليوحي بقوة الحجاب والسد والمنع الشديد الذي مني به الشاحج.

النموذج الثاني: عرفت كرمك في وطنك وصوتك

وهنا أيضاً تكاد هذه الكلمات تنطق لتعبر عما حملته من معاني، وما شحنت به من دلالات، وما احتوته من إيحاءات، فالوطء هو ضرب خفيف يوحي بالقدوم والمجيء، وذلك قد كان بوقع حوافر الصاهل، وهذا إيحاء بقوة الصاهل وارتقاء منزلته ومكانته، فقد عرف مجيئه من خلال وطنه وضربه الأرض، وقد كان لصوته الدلالة نفسها، ففي صوته الكرم والعز والجاه، وهذا يعكس قوة صهيل الصاهل ولطفه وجاذبيته.

النموذج الثالث: فرض على المنتسب عرفان الخال

هذا قول الشاحج، لما سأله الصاهل، فقال الأمر فرض وواجب على من أراد أن ينتسب، ويذكر أنسابه، أن يعرف أخواله، ومن عادة المنتسب أن يذكر آباءه، والملاحظ أن الشاحج هو كريم الخال الذي يحيل على الصاهل، وليس كريم الأب الذي يحيل على الحمار، فقد وظف أبو العلاء المعري هذه الألفاظ قوية الدلالة شديدة الإيحاء، لما للصاهل من كرم وارتقاء والذي يستطيع دخول بلاط الحاكم، ويلج المدينة عبر أسوارها دون منع أو رفض، وهذا ما لا يستطيعه الشاحج.

النموذج الرابع: إن كان للنجم ظهور فإنه بالقمر مبهور

لهذا التعبير الذي يلامس الحكمة في دلالاته إيحاء جلي، فهذا من كلام الشاحج للصاهل، وكأنه يلمز له بكرامة جاهه وارتقاء مرتبته، بوصفه بالقمر المضيء ليلاً، ودون سواه فُهم النجوم التي لا تستطيع مجارة القمر في إضاءته ونوره، ويوحي بأن الصاهل مدار الحديث وقبلة الآخرين في النظر إليه والانبهار به وبكرمه وجاهه وقوته وصوته، وهذا ما جعل له حظوة في بلاط الحاكم، ويحيلنا هنا إلى أن الشاحج قد استخدم أسلوب المدح للتأثير في الصاهل كي يقبل عليه ويقبل بأخذ رسالته.

المعيار الرابع: الإعلامية

الإعلامية هي معيار متضمن داخل النص ذاته يعني بكل يحمله النص من أخبار جديدة وأحداث متوقعة وغير متوقعة، تتقاطع في الكثير من الأحيان مع المعارف والمعلومات التي شحنت بها الألفاظ والتعابير النصية، هذه الأخبار والأحداث تلخص في:

- **فحوى الرسالة ومحتواها:** وهي أصل الحدث، ومناط الخبر، وهي المضمون العام الذي يريده السارد أبو العلاء المعري أن يوصله إلى المتلقي بكل مستوياته، مستخدما جميع أشكال السرد المتضمنة في الحوار الدائر بين الصاهل والشاحج.

- **التعابير التي شحنت بالحمولات الدلالية:** في نص الصاهل والشاحج نجد هذا المستوى من العبارات الدقيقة التي تضمنتها الرسالة بكل قيمها ومعاييرها الدقيقة، فكانت التعابير مستقاة من واقع أبي العلاء المعري، تعكس حال المدينة، وتعكس نفسية السارد أبي العلاء المعري، وتظهر ثقافة المعري وعلومه ومعارفه.

- **الألفاظ الموشحة بالجناس والسجع:** وهذا اللون من الألفاظ قد وظفه أبو العلاء المعري كثيرا في رسالته، فنجد الجناس بنوعيه، والسجع بأشكاله، وهو ما يعكس الذائقة الفنية لأبي العلاء المعري، وميولاته نحو التزويق اللفظي الذي يدرك بالسمع، لأنه يستخدم حاسة السمع دون البصر، وذلك لأنه قد فقد بصره صغيرا، وهذه الألفاظ التي تضمنت هذا التزويق والتناغم الحرفي قد وظفت توظيفا دقيقا يخدم الجانب الإعلامي للرسالة المتضمنة في النص.

- **الحجة والدليل:** نجد في رسالة الصاهل والشاحج قوة الحجة والدليل على صدق مقولات الصاهل والشاحج، من خلال توظيف الاقتباس كثيرا، فالآيات الكريمة وظفت بشكل واضح، كما نجد تضمين النص الأبيات الشعرية القصيرة والطويلة، كما أن أبا العلاء المعري قد أدرج الكثير من الحكم والأمثال في مستدرج كلامه على لسان الصاهل والشاحج بوصفها حجة ودليلا على الحوارية في النص.

المعيار الخامس: الموقفية أو الموقف

الموقفية تختص بالسياق العام وتنوعاته من السياق الخارجي واللغوي والثقافي والعاطفي النفسي وقد وضح السارد أبو العلاء المعري في بداية نصه هذا الموقف العام حينما بين سياق نصه، وشخصياته موضحا الغاية والمقصد من هذا النص.

والموقفية هي ما تعطي لنا الجو العام الذي يحيط بمقتضيات الأحداث التي ستكون مسرودة ضمن حواريات خاصة، وهنا في رسالة الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري كان الحوار مقتصرًا بين الصاهل والشاحج، والحوار بمستوياته الداخلية والخارجية، فالمستوى الداخلي ما كان عبارة عن تساؤلات داخلية تتصارع في ذهن الصاهل أو الشاحج دون الإذعان بها، وهي عبارة عن اضطراب ذهني، وذهول، أو شكوك وحيرة، تكتنف صاحبها، أما الخارجي فهي تلك الأسئلة المباشرة أو غير المباشرة والتي تكون منطوقة إما من الصاهل أو الشاحج تقتضي جوابا.

وهذا السياق الذي ورد في رسالة الصاهل والشاحج كان مرتبطا بالأحداث من بدايتها، يسير حسب سردها بدءا من الالتقاء الذي حدث بين الصاهل والشاحج في بداية الأمر، حتى نهاية هذه الأحداث.

المعيار السادس: التناص أو التناصية

التناصية هنا هي تداخل النصوص وتفاعلها مع بعضها، من حيث الاقتباس والتضمين والقوالب النصية المتعددة، وقد كان التناص ظاهرا في نص الصاهل والشاحج بوضوح من خلال الاستشهاد الكبير

بالأبيات الشعرية والاقْتباس، والتفاعل مع نصوص المقامات من حيث الأسلوب والإكثار من السجع والجناس والتنميق اللفظي والتزويق الأسلوبي.

والتناصية في رسالة الصاهل والشاحج كانت ظاهرة جلية في العديد من مستويات السرد اللغوي، تضمنت العديد من مستويات المقامات، المنبئية على التنميق والتزويق اللفظي، وسرد الحدث ممزوجا بزمنه ومكانه وسياقه، مع الحوارية بين الصاهل والشاحج، كما تتمظهر التناصية في إدراج الاستشهادات والاقْتباسات الكثيرة، وضرب الحكم والأمثال تقوية للنص.

خاتمة:

في ختام البحث يمكن لنا أن نتبين بأن مظاهر النصية قد تجلت بوضوح على مستوى السرد في التراث العربي، كما رأينا بعض تجليات ذلك في رسالة الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري 449هـ، والذي أظهرت براعة صاحبها في تناسق نصه، وانسجام وحداته، وقد اشتمل على جميع المعايير والشروط السردية القصصية، من حوار وتشخيص وتمثيل ولغة وأحداث ووقائع وزمن ومكان، فجاءت لغة الرسالة بمستويات متعددة معجما وتركيبا ودلالة، ومن نتائج الدراسة في مجملها:

- استخدم أبو العلاء المعري بعض الألفاظ ذات العمق القوي مثل: قموصٌ وراجنة وشاجنة والنصفة والمَحْرَدُ، والذي يعكس حياة ونفسية المعري الراضية للعنف المفرط لبني البشر، فلغة النص عكست مظاهر الحياة في عصر المعري.

- يتمظهر معيار الاتساق والانسجام على مستوى الصاهل والشاحج بوضوح على مستوى السبك والربط والإحالات بأنواعها، وهذا ينعكس على جميع السرد الفني في التراث العربي.

- البناء النصي في رسالة الصاهل والشاحج بناء رصين يحقق المعايير الستة للنصانية، كالقصديّة والاتساق والانسجام والإعلامية والتقبلية والموقفية والتناص، وتتجسد جميع هذه المعايير الستة للنصانية في نصوص السرد الفني باختلاف أنواعه وأنماطه، وتتنوع في تمظهراتها بشكل متفاوت.

- في رسالة الصاهل والشاحج نجد توظيف عميق لألوان البيان والبديع والتزويق والتنميق اللفظي، القائم على حاسة السمع دون البصر، وهذا ما يعكس حال أبي العلاء المعري الذي كان ضريرا لا يبصر، فقد فقد بصره صغيرا.

- في رسالة الصاهل والشاحج توظيف كبير للألفاظ الموحية والتعابير ذات الإيحاءات العميقة، مثل: لفظ العين، وهذا يعكس حال المعري، من خلال شعوره بفقدان حاسة البصر، والصاهل لتدل على القوة والكرم، والجاه، وما للحصان من أهمية وحظوة بالغة وجليّة عند العرب، والشاحج للابتذال والنقص.

- تضمنت رسالة الصاهل والشاحج إبداعات أبي العلاء وتفرغه وتميزه في تفجير كتاباته وأساليبه المتنوعة عبر مستويات مختلفة، التي استعمل فيها أيضا غزيرا من غريب الألفاظ وشتى ألوان الزخرف البديعي، وألوان البلاغة.

- نجد في رسالة الصاهل والشاحج قوة الحجة والدليل، من خلال توظيف الاقْتباس كثيرا، بإدراج الآيات الكريمة، وتضمين الرسالة للأبيات الشعرية القصيرة والطويلة، كما أن أبا العلاء المعري قد أدرج الكثير من الحكم والأمثال في مستدرج كلامه على لسان الصاهل والشاحج بوصفها حجة ودليلا على الحوارية في النص، تتم عن موسوعيته وشساعة اطلاعه، وثقافته الواسعة، وحسه الديني والفلسفي.

- تمثل رسالة الصاهل والشاحج سياقاً نصياً أبدعه أبو العلاء المعري، تحققت على مستواه جميع المعايير النصية، والشروط الفنية، وتعد نموذجا مهما لجميع الأجناس السردية في التراث العربي.

- من أهم الخصائص السردية لرسالة الصاهل والشاحج اكتمال البناء الفني فيها، من حيث وحدة الموضوع وتماسكه واكتمال عناصره، تنوع المعاني والدلالات وغزارتها، سهولة الألفاظ وعذوبتها، وقوة إحياءاتها، دقة العبارة وسلاستها.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وغيره، دار المعارف، ج3.
 - محمد رجب النجار، النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية، دار العروبة، الكويت، ط2، 2002م.
 - أبو العلاء المعري، رسالة الصاهل والشاحج، تح: عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، مصر، ط2، 1984م.
 - سعيد حسن بحيري، دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2005م.
 - سعيد حسن بحيري، علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات، مكتبة لبنان ناشرون، لوجمان، ط1، 1977م.
 - أحمد عيد، المستوى اللغوي للفصحى واللهجات، دار الثقافة العربية للطباعة، القاهرة، مصر، ط1981م.
 - أحمد حسن الحسن؛ الضوابط التداولية في مقبولية التركيب النحوي، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد11، عدد2، ديسمبر 2014.

الهوامش:

- ¹ - ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وغيره، دار المعارف، مادة سرد، ج3، ص 211.
² - ينظر: محمد رجب النجار، النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية، دار العروبة، الكويت، ط2، 2002م، ص 252.
³ - هو الفيلسوف الشاعر الحكيم، والسارد الدقيق أبو العلاء المعري، ولد سنة 363 هـ في معرة النعمان في بيت علم، حيث كان أبوه من رجالات العلم بالمدينة، كما كان جده يمارس القضاء بها، أصيب أبو العلاء بفقد بصره وهو دون الرابعة من عمره بسبب إصابته بمرض الجدري، تلقى تعليمه الأول عن أبيه فأخذ عنه بعض علوم العربية والمنطق، ثم تتلمذ على العديد من علماء بلدته، وسافر وارتحل إلى عدة بلدات بغية التعلم والاستزادة من المعارف، واعتزل الناس في آخر حياته، والتزم بيته، لا يخرج منه واستغل هذا الموقف فراح يؤلف ويصنف ويكتب الرسائل ويقول الشعر، إلى أن توفاه الله سنة 449 هـ بمسقط رأسه. ينظر: أبو العلاء المعري، رسالة الصاهل والشاحج، تح: عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، مصر، ط2، 1984م، ص 17 وبعدها.
⁴ - ينظر: سعيد حسن بحيري، دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط1، 2005م، ص 264.
⁵ - ينظر: أحمد عيد، المستوى اللغوي للفصحى واللهجات، دار الثقافة العربية للطباعة، القاهرة، مصر، ط1981، ص 7.
⁶ - ينظر: أبو العلاء المعري، رسالة الصاهل والشاحج، ص 17.
⁷ - ينظر: سعيد بحيري، علم لغة النص: المفاهيم والاتجاهات، مكتبة لبنان ناشرون، لوجمان، ط 1، 1977م، ص 108.
⁸ - أبو العلاء المعري، رسالة الصاهل والشاحج، ص 15.
⁹ - ينظر: أحمد حسن الحسن؛ الضوابط التداولية في مقبولية التركيب النحوي، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد11، عدد2، ديسمبر 2014، ص 247.

صراع الهوية وتمثّلات تهجين الذات في رواية الطّرحان دراسة في النقد الثقافي

Identity conflict and representations of self-hybridization Tarhan novel A study in cultural criticism

طالب دكتوراه عبد المجيد جاعة¹ د/ بن طيبة إبراهيم

Abdelmadjid DJAA Ibrahim BENTAIBA

جامعة الجيلالي بونعامة – خميس مليانة

مخبر الدراسات الأدبية والنقدية العامة والمقارنة

B.bentaiba@univ-dbkm.dz

Abdelmadjid.djaa@univ-dbkm.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/24 تاريخ القبول: 2024/08/30

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على ثنائية صراع الهوية بين الأنا والآخر في رواية الطّرحان لعبد الله كروم، يتناول السارد في سياق الرواية موضوع الصراع بين الأنا والآخر وتأثيره على الهوية الثقافية فنُصوّر الرواية الشخصيات التي تعيش في بيئة متأثرة بالتداخل الثقافي بين الأنا (الذات الجزائرية) والآخر (الأجنبي) حيث يتجلى هذا الصراع في التفاصيل اليومية للشخصيات وفي علاقتها بالحيز المكاني، ويستكشف النص كيف تتأثر الهوية الثقافية بالعوامل الخارجية؟ خصوصاً مع محاولات فرض ثقافات مغايرة وتحديات العولمة كما يعرض كروم تأثير الآخر الأجنبي على الفرد والمجتمع، وكيف يمكن لهذا التأثير أن يخلق انقسامات داخلية في الهوية ما بين الحفاظ على الجذور الثقافية وبين التكيف مع التغيرات الجديدة من خلال إبراز التعقيدات التي تواجهها الهوية في ظل هذا الصراع، حيث تحاول الذات البحث عن توازن يحميها من الاستلاب الثقافي ويحافظ على أصالتها في مواجهة التحديات التي يفرضها الآخر.

الكلمات المفتاحية: الآخر؛ الأنا؛ الهوية؛ الثقافة.

Abstract:

This study aims to shed light on the duality of identity conflict between the self and the other in the novel Al-Tarhan by Abdullah Kroum. The narrator, within the context of the novel, explores the theme of identity conflict and its impact on cultural identity. The novel portrays characters living in an environment shaped by the cultural interplay between the self (Algerian identity) and the other (the foreigner), where this conflict is evident in the characters' daily lives and their relationship with the spatial setting. The narrative delves into how cultural identity is influenced by external factors, particularly with the imposition of foreign cultures and the challenges of globalization. Kroum further highlights the influence of the foreign other on individuals and society, showing how this influence can create internal divisions in identity between preserving cultural roots and adapting to new changes. The

¹ - المرسل المؤلف.

complexities of identity in this conflict are highlighted as the self-strives to find a balance that protects it from cultural alienation while preserving its authenticity in the face of the challenges posed by the other.

Key words: The Other; The Self; Identity; Culture.

مقدمة:

يختص الخطاب السردي في النصوص الأدبية بطابعه الإنساني، فهو وليد مؤثرات اجتماعية متنوعة ومتراكمة، بحكم التطور التاريخي للمجتمعات، ولعل جهود الأعمال النقدية السابقة في مجال الدراسات الأدبية حققت مجموعة من المكاسب المعرفية، لكنها في نفس الوقت لم تصل إلى النتائج المرجوة وذلك راجع إلى الاهتمام بالجانب الجمالي والتقني في الدراسة النقدية لهاته النصوص، دون مراعاة التطورات الثقافية الحاصلة في الميزة النسقية وارتباطها بالبيئة الاجتماعية، مما أدى بالنقاد والدارسين العرب إلى بلورة مفاهيم نقدية معاصرة تعنى بتحديد الإطار الثقافي وتأثيراته، استنادا على التجربة الغربية ووصولاً إلى الحالة العربية، ومن هذه المفاهيم (الهوية، الأنا والآخر، مرجعية النصوص، الذات، المضمرة الثقافي، العمى الثقافي...).

وهذا ما اتبعه الدكتور عبد الله الغدامي في تحديد وتأسيس الجانب المفاهيمي للنقد الثقافي ودراسة الأنساق الثقافية العربية، من خلال التأريخ لمصطلح النقد الثقافي في الفكر الغربي و تطوره، و كيف بدأت الدراسات الثقافية بالتحليل الاجتماعي للظواهر الثقافية، ثم تطورت إلى نقد الثقافات الاستهلاكية المسيطرة على الجماهير بفعل تطور أدوات الاتصال الحديثة في العصر الحالي، وكذا الإعلام و قدرته على الهيمنة على البشر من خلال تأثير الصورة والمشهد الحي، وإعادة صياغة وعيهم الثقافي عن الأحداث، وأيضا من خلال استعراض آراء المفكرين الذين أسهموا في بناء نظرية النقد الثقافي مثل مدرسة فرانكفورت ودورها في نقد الثقافة والعمل على إبراز صراع الأنساق الثقافية في الخطاب العربي المعاصر عبر مجموعة من النماذج.

ومن جهة أخرى نجد الجهود والأعمال النقدية لإدوارد سعيد من خلال كتابه "العالم والنص والناقد" وحديثه عن مشروع الاستشراق الذي لم يكن في صورة تنظير معرفي لهذا الحقل الجديد الذي تبلور على إنقاذ المنهج التاريخي بل كان عبارة عن توصيف دقيق للرؤية الغربية التي كانت من وجهة نظره الفكرية تبالغ في تخيل الشرق باعتباره كيان عاجز عن الإقلاع الحضاري وأصقت به كل الصفات الرجعية والمنتزعة بل كانت الرؤية الغربية من على حسب رأيه ترى بأن الشرق هو مجرد حيز أو كيان جغرافي يخلو من قيم المعرفة والفن والجماليات، وكذا من خلال تطوير الدراسات ما بعد الكولونية والعمل على صياغة أفكار جوهرية عن طريق دراسة التمثيل الثقافي والمقاومة .

ولقد شكلت الدراسات الأدبية المنضوية تحت مسمى النقد الثقافي خلفية علمية ومعرفية مهمة أنتجت حصيلة متنوعة تمس العلاقة المباشرة بين السرد والهيمنة الثقافية، ومما سبق سنتناول في هذا المقال رواية الطرحان للدكتور عبد الله كروم من منظور الدراسات الثقافية، ونبحث في الرواية صراع الهوية ومحاولة الآخر تهجين الذات الجزائرية، انطلاقاً من البيئة الثقافية الصحراوية التي كتبت فيه الرواية فالطرحان كلمة كانت متداولة في إقليم توات خصوصا في زمن الأربعينيات وحتى الخمسينيات من القرن الماضي وبرزت بشكل خاص في زمن الحروب والأزمات الاقتصادية فأصبحت تأخذ اسم "قانون الطرحان" الذي يصور سلطة القوي على الضعيف، حيث يضطر الإنسان المغلوب على أمره إلي هذه المعاملة على رهن أملاكه مقابل الحصول على الغذاء أو المال، ويرهن أعز ما يملك كعقار أو أرض

فلاحية. تبرز رواية الطّرحان محاولة اختراق الآخر للذات الجزائرية ومدى التهجين الذي مس الشخصية الجزائرية في بعض الجوانب، فما أوجه الصراع بين الأنا والآخر في رواية الطّرحان؟ وما صور وأشكال التهجين التي مست الشخصية الجزائرية؟ وهل يمكن للذات أن تنسلخ من هويتها؟

أولاً: الرواية في الدراسات الثقافية

يمثل النص السردي فضاءً مفتوحاً على كل الفنون والمعارف الثقافية، وبهذا الانفتاح يكون نص غير قابل للخضوع أو للتقييد نتيجة لميزته الإنساني، ويشكل مجموعة من التفاعلات مع الظواهر الاجتماعية والثقافية المحيطة به، والأعمال الأدبية ليست مجرد نصوص فردية منفصلة عن الواقع، بل هي متأصلة في السياق الاجتماعي الذي أنشئت فيه. وهذا ما ذهب إليه الغدامي حين قال "فكل عمل أدبي يعبر بالضرورة عن سياقات ثقافية واجتماعية، فالثقافة تعين على ترميز التاريخ"¹، وبهذا يكون الخطاب الأدبي يعبر عن السياقات الثقافية والاجتماعية التي نشأ فيها، ويعكس التجارب الإنسانية والتاريخية والاجتماعية التي يمر بها الأفراد والمجتمعات.

والرواية من جهة أخرى كأي فن، هي نتاج تأثيرات وتجارب وتوجهات زمنية ومكانية، وتعتبر عن الواقع وتفسره من منظور فردي أو جماعي، ولذلك فهي تمثل تجسيداً للمشاعر والتجارب الإنسانية وتعد فن متجدد ومتغير قادر على مساهمة التحولات التي يشهدها التاريخ "لا تزال الرواية اليوم نابضة بدفق الحياة، بل نرى أن دليل اشتغال النبض في كيانها هو تجدها وتطور أشكالها، أما لو توقف وجد ذلك النبض، فإنّ هذا هو ما يسوغ القول بأفولها ونهايتها"². وفي كل عصر تظهر أنماط جديدة عن الرواية أو يتبنى نمطاً مختلفاً أو نظريات وتوجهات فكرية متجددة، تعكس التحولات والتغيرات التي يمر بها المجتمع عبر تطوره التاريخي، ومع تقدم التكنولوجيا ووسائل الاتصال، أصبح لها قدرة أكبر على الوصول إلى جمهور أوسع وتأثير أكبر.

في سياق الدراسات الثقافية، يشكل السرد وسيلة إبداعية أساسية لنقل وتوثيق الثقافة والتاريخ والتجارب الإنسانية، ويعطى اهتماماً خاصاً كأداة لفهم الهوية والتغيير والتفاعلات الاجتماعية، فلقد ساهم السرد بصفة عامة والرواية بصفة خاصة الأرضية الخصبة للدراسات الثقافية والنقدية المعاصرة، وذلك نتيجة الاحتكاك والتأثير المباشر للثقافة على النص السردي "ولأن الدراسات الثقافية تتعین بوصفها حصيلة بناء نقدي تتداخل فيه المعارف، فإنها لا تنهض على أساس منهج محدد أو حقول للتفكير واضحة بما تكفي، فهي تقدم نفسها بوصفها شكلاً من تداخل المعارف العابرة للتخصصات"³، فهي تعتمد بالأساس على بنية نقدية تشكل الإطار المعرفي المتنوع، فهي تقدم نفسها كحقل لتداخل المعارف المتعددة.

إن الدراسات النقدية التي تطورت عبر السنين مكنت الباحث من الوصول إلى أدوات علمية للتحليل والبحث، ومثلت الدراسات الثقافية فيها ذلك الحقل الثري والغني بالنظريات النقدية المساعدة على فحص النص فحصاً علمياً موضوعياً بعيداً عن الذاتية والأحكام المطلقة، فالنص ليس مادة خام يستخدم لاستكشاف أنماط معينة مثل الأنظمة السردية والإشكاليات الإيديولوجية وأنساق التمثيل، وكل ما يمكن تجريده من النص، ولكن النص ليس هو الغاية القصوى للدراسات الثقافية وإنما غايتها المبدئية هي الأنظمة الذاتية في فعلها الاجتماعي في أي تموضع كان"⁴، فالدراسات الثقافية تسعى لفهم كيفية تشكل الثقافة وتأثيرها على سلوك الأفراد والمجتمعات، وهذا ما يدفعنا إلى التحليل والبحث العميق على الهيمنة النسقية وتأثيرات الثقافة الواسعة على النص السردي وعلى التجمعات البشرية، باعتبار أن الظواهر الثقافية ظواهر معقدة تتطلب الدقيق من طرف الباحث الأكاديمي الذي يسعى إلى الحقيقة العلمية،

ولأنّ الثقافية تشمل العادات والتقاليد، الفن والأخلاق وكل ماله علاقة بالإنسان من ناحية الخطاب والمعرفة، ومن جهة ثانية تعتبر الرواية من أكثر الأشكال السردية تجسيماً للعبة التناص والتفاعل والتداخل، وذلك لما تحويه في داخلها من أدوات أدبية وفنية تشكل تربة خصبة للراوي، وعلى اعتبار أن العلاقة بين الكاتب ومحيطه ثابتة من جهة ومتغيرة من جهة أخرى، كان من الضروري فحص وتمحيص الخطاب الموجود في النص الروائي من أجل فهم العلاقة بين النص واللغة والخطاب "فأفضل ما تفعله الدراسات الثقافية هو في وقوفها على عمليات إنتاج الثقافة وتوزيعها واستهلاكها، وهذه بما أنّها تمثل الإنتاج في حالة حدوثه الفعلي فإنّها تقرر مصير أسئلة الدلالة والإمتاع والتأثيرات الأيديولوجية"⁵ التي يفرزها النص عن طريق ترسبات سابقة للثقافة.

ثانياً: الهوية والهوية الثقافية

تمثل الهوية جزءاً مهماً في الحياة الثقافية والاجتماعية في رصيد الشعوب، وذلك لما تشكله من قيم الانتماء، الاعتزاز، والكينونة، ومما سبق هل يمكننا أن نحدد معنى دقيق للهوية؟ ومما تتكون؟ هل هي هوية مكان؟ وهل هي هوية واحدة أم هويات متعددة؟

عندما نريد أن نعرف ماهية الهوية فإننا نقول عنها "أنها الخصوصية التي تميز فرداً من غيره أو جماعة من غيرها وتمثل انعكاساً لواقع ما ولتصورات معينة"⁶، فيتضح جلياً أن الهوية مرتبطة بالذات الإنسانية وهي امتداد لكيونة اجتماعية، تتولد بين مجموعة من الأفراد وهي "ليست موضوعاً ثابتاً أو حقيقة واقعة بل هي إمكانية حركية تتفاعل مع الحرية، فالهوية قائمة على الحرية لأنها إحساس بالذات، والذات حرة والحرية قائمة على الهوية لأنها تعبير عنها"⁷، فالهوية الشخصية للفرد تتأسس على مبدأ مهم وهو الحرية إذ يعتبر الشخص نفسه حراً ويشعر بذاته بشكل مستقل .

ونرى أن مفهوم الهوية له صلة قوية بالجانب التاريخي من حيث الانتماء والوجود، ويشكل خاصية في الذات الإنسانية عبر حقب زمنية، إذ "تكتسي المسألة الثقافية في عالم اليوم، وفي مختلف الجهات والأقطار أهمية خاصة فما من بلد إلا ويعاني بصورة ما وبهذه الدرجة أو تلك مظهراً أو مظاهر عدة تتدخل كلها في تكوين هذه المسألة أو تشكل إحدى تجلياتها، حتى أصبح من الجائز القول إن المسألة الثقافية بمعناها الواسع هي المحرك للتاريخ"⁸، فالعوامل الثقافية تعمل على تشكيل وتوجيه المسار التاريخي للمجتمعات والحضارات الإنسانية، وفهم الثقافة وتأثيراتها على السلوك الإنساني والتفاعلات الاجتماعية، هو أمر حاسم في فهم الأحداث التاريخية وتطور هذه المجتمعات.

أما الهوية الثقافية فهي " ليست خياراً يعود للشخص أن يقبله أو يرفضه أو يجري فيه عملية تبادل وفق مصالحه وأهوائه ومزاجه وإنما هي ضرورة لازمة لأنها استجابة طبيعية لمطالب الشخصية، فالخاصية الجوهرية لهذه الشخصية هي أنها كيان ذو بعدين: خاص وعام بهما يتحقق وجودهما ويتعزز حضورهما في المجتمع"⁹، وجاءت الهوية كمنتوج ثقافي وجاءت الحاجة إليها لأنها ردة فعل لتحديات لم تكن موجودة في وقت سابق، وتجمع التحديات التي يواجهها الفرد في مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة، تثير لدى كل فرد سواء كان صغيراً أم كبيراً، تساؤلات حول مكانته الشخصية في العالم وثقافته الأصلية، التي بها يعرف، وهذا ما يجعله يستमित في الدفاع عن تاريخه وثقافته بكل قوة واقتدار.

في رواية الطرحان يصور لنا الكاتب والسارد عبد الله كروم التركيبة الثقافية، والحالة الاجتماعية لمجتمع توات، تلك المنطقة التاريخية في الجنوب الجزائري، في حقبة زمنية عرفت تواجد الاستعمار الفرنسي، وانطلاقاً من التشكيلات القبلية، العادات والتقاليد، النمط الاجتماعي والثقافي للمدينة، جلسات

السمير مع شعر وأغاني الشلالية التاريخية المعروفة بها منطقة، إذ يلعب الجانب الاجتماعي والثقافي دورًا محوريًا في تشكيل وتفسير الهوية في النص الروائي، كون الروايات تظهر كيف يمكن للتحويلات الثقافية والأحداث التاريخية، أن تؤثر على فهم وتقدير الهوية؟ ومدى محاولة الآخر اختراق الخصوصية الجزائرية؟ وهذا ما سنراه في حياة بطل الرواية الشاب السباعي ولد نجوم وقصته المليئة بالأحداث والمغامرات التي شكلت موضوع دراسة مهم في إطار فهم الهوية الجزائرية في سياق النقد الثقافي.

ثالثًا: أهمية المكان في إبراز الهوية الثقافية / الفضاء الصحراوي في رواية الطّرحان

تؤثر البيئة في الإنسان تأثيرًا بالغًا، لأن الإنسان ابن بيئته والظروف التي عاش فيها، ويمثل المكان الحيز الجغرافي الذي يولد ويترعرع فيه الإنسان، ويكون في النص الأدبي "هو الذي ارتوى منه الروائي وشكل بعدا سيكولوجيا يعيد إنتاجه من جديد في قالب حكايتي من زمن الماضي، وتقرأ الوقائع الأنيّة على ضوء أحداث من التاريخ بالسرد، بحثًا عن الذات الضائعة وراء ركاب كمخلفات الاستعمار"¹⁰، تتضح من هنا علاقة معقدة بين الهوية، الذات وتأثيرات الاستعمار وتشير إلى فقدان أو التشتت الهوياتي الذي يعاني منه الفرد أو المجتمع بسبب التجارب التاريخية والاجتماعية المؤلمة، حيث يتناول الروائي تجارب الحياة والتاريخ ويشكلها بعدًا سيكولوجيًا معقدًا، يعيد إنتاجها في صورة قصصية، يستخدم الروائي الأحداث والوقائع الحقيقية كمواد خام، ويعيد صياغتها وتأويلها في رواياته، وبالتالي فإن الرواية ليست بمعزل عن تأثيرات المكان وترسباته، ويستخدم الكاتب هوية الإنسان الأصلية ويعبر عن شجون الذات، حيث يتيح هذا الفضاء الواسع التصوير للمشاعر الإنسانية للشخصيات.

وتعتبر الرواية فنا من فنون السرد، وتشكل جسرًا بين الماضي والحاضر، وبين مختلف الثقافات وتعزز التفاعل بين المكان والزمان، فالصحراء مكان ثقافي متنوع، فهي ذلك المكان المليء بالأسرار والخفايا ومصدر الإبداع والخيال، مكان التأمّلات والكشوف، فهي تمتاز بشاسعة أرضيتها وقسوة طبيعتها فالصحراء ليست مجرد مكان جغرافي، بقدر ما تخفي عوالم تحتاج إلى الكشف والتجلي، ولقد رسم عبد الله كروم في بداية روايته الإطار الجغرافي المتمثل في الجنوب الجزائري وبالتحديد ولاية أدرار من خلال رسم مشاهد عن أمكنة وتسميات في البيئة الصحراوية الجزائري: القصب، الفقارة، الزاوية، المخزن البراني، السبخة...، ففي الرواية يشير السارد إلى المكونات الأساسية للهوية الثقافية التواتية بالقصور والقصبات والفضاء الصحراوي ككل يعتبر الركيزة الأساسية للحضارة التواتية التي شكلت مناخا ثقافيا متنوع فيها الطبوع وتتلاقى فيها العادات والتقاليد التي بقيت في الأرض نتيجة تعاقب أجيال وشعوب مختلفة، فحاضرة الصحراء تحدد الإطار الثقافي والهوية الاجتماعية لابن الصحراء وما ينعكس عليه في سلوكياته، عاداته وتقاليد، وبشكل عام مثلت الصحراء الجزائرية جزءا من المشهد الروائي، وكانت شاهدة على تاريخ طويل من التحويلات والثقافات.

فالروايات التي تتناول هذا المكان تظهر التضاريس الشاسعة والحياة الملحمية لسكانها والتحديات التي واجهوها، فالصحراء ليست مجرد خلفية جغرافية، بل تُعتبر مصدرا مكثفا للرموز والمعاني العميقة، تقديم الصحراء كمكان في الرواية له دلالات تحكمها الأساليب السردية والمفاهيم الثقافية للكُتاب، من خلال تقديم تفاصيلها الوصفية، يُمكن للكاتب إثارة مشاعر العزلة والوحدة والصمود، مما يجعل القارئ يتفاعل مع النص بشكل أعمق، علاوة على ذلك تعطي الصحراء للشخصيات الروائية فرصة لاكتشاف الذات والتأمل في الحياة بعيدا عن ضوضاء المدن وصخب الحضارة.

رابعاً: الذات الجزائرية وهيمنة الآخر الفرنسي، صراع الأنا والآخر

تتأثر في حالة الاستعمار العلاقة بين الأنا والآخر بشكل كبير، وتظهر في صراعات على مستويات مختلفة. وهذا يعزز فكرة الهوية الأخرى أو الهوية الغربية كمعيار للحضارة والتقدم، بينما يتم تقليل قيمة وثقافة الشعوب المستعمرة وتجاهل تاريخها وتراثه، ويحدث تحول جوهري في تفكير الأفراد وسلوكهم نتيجة للظروف القاسية والضغوط الناجمة عن الحرب، وتتنوع النصوص الروائية حول العالم في استعراض ظاهرة الحرب حيث تعكس تلك الروايات نقاط ضعف الإنسان وقوته، وتلمس الآلام والأمال التي يتجسد فيها الواقع الإنساني بما في ذلك الشر والخير، والضعف والبطولة، والخيانة والوفاء فالحرب بقوتها الهائلة وصورتها البشعة تستطيع أن تثير وتحفز السرد وتدعو إلى التأمل والتخيل بشكل واسع وإن كانت محصورة في لحظة زمنية فإنها لا تمر دون أن تحمل في طياتها أعظم اللحظات والمشاهد المؤثرة، فالاستعمار المخرب يؤدي إلى تغييرات في المفاهيم الاجتماعية والثقافية للأفراد، فبينما قد يعتقد البعض أن التقدم والحداثة يأتي من خلال اعتماد القيم والمعايير الغربية يمكن للآخر أن يرى في ذلك خسارة للهوية والثقافة الأصلية.

ومن خلال تناولنا لرواية الطّرحان وإبراز ثقافة الصراع بين الذات الجزائرية والآخر الغربي نجد هذا العنوان "ويبقى جذع النخلة صلباً لا ينحني للفلاح" في بداية الفصل الروائي المتعلق بذهاب السباعي ولد نجوم للعمل عند المستعمر الفرنسي، وفيه تبدأ حلقات الصراع بين الذات والآخر، لأن الإنسان الذي تعرض للاستعمار يخضع لممارسات منهجية من أجل ضرب هويته وثقافته، فكانت الأنا الجزائرية في بطل الرواية "على السباعي ولد نجوم القروي أن يقبل الحياة الجديدة، وأن يتغير في كل شيء، عز عليه أن ينزع سروال العرب"¹¹، تتجلى الحياة الجديدة لبطل الرواية السباعي في تخليه عن ثيابه التي تمثل هويته التواتية.

"... وإن كانوا في نظري كفارا، وأعداء مذمومين، يطبخون النبيذ الأبيض، ويأكلون لحم الخنزير، ولهذا رفضت الأكل معهم ورضيت لنفسي بمطبخ خاص، يبدو أنني أنا الكلب الذي يشمشم عن الأكل في مزابل النصارى"¹²، يبتعد السباعي عن كل ما يعتقد أنه محرم في دينه.

"... فما أن سمع المقدم جونسون كلمة سيد الحاج المامون حتى تمعر وجهه، لأنه شارك في تصفية أجداده من توات حسب زعمه..."¹³، استحضار التاريخ في الصراع بين الذات والآخر، من خلال استدعاء ثورة الإمام المغيلي على اليهود في المنطقة.

"... ونستحضر حالنا في معسكر سرعان ما اكتشفنا فيه الفوارق بين المجندين العرب والجنود من أصول فرنسية، لم نكن في القيمة سواء، أجل لقد سكن الغربيون منازل تليق بالدرجة الأولى من المجندين، بينما كان نصيبنا الخيام التي تساوى فيها كل مجند عربي...، وهنا اكتشفنا أننا نحن دروع الفرنسيين لنلعب دور الدودة للعصفور"¹⁴ التميز العنصري بين العرب والفرنسيين من اختلاف المأكّل والمشرب.

"تحول السباعي إلى رمز النضال والتضحية، وتعاطف معه الفيتناميون، وزاد احترامهم له وبدأ نشاطه الثوري التحرري من أرض الفيتنام...، حرب الوكالة التي ندخلها نحن أمة الجنوب ترسًا لجلالة الرجل الأبيض، الحاسب نفسه إنساناً أعلى في هذا الكون"¹⁵.

تبين الشواهد المتعددة المستخرجة من الرواية الصراع في الهوية والانتماء بين ثقافتين، الثقافة التواتية المحافظة ضد الثقافة الفرنسية، ثقافة الآخر التي أنتجت الصراعات والحروب والاستبداد، فسلمة وسياسة الآخر الفرنسي لم تترك أثراً إيجابياً في الشعور المجتمعي للشعوب المستعمرة لا في الجزائر ولا

صراع الهوية وتمثّلات تهجين الذات في رواية الطّرحان

في غيرها، لأنه لم تكن معاملته معاملة إنسانية، لم تكن بتلك العلاقة التي يجب أن يعامل بها الإنسان أخاه الإنسان، فالهيمنة الثقافية الاستعمارية استعملت أدواتها من أجل طمس الهوية الوطنية، وإحلال مكانها الشخصية الفرنسية بكل إنتاجها الثقافي والاجتماعي، وبفرض الاستعمار لسياسته المعززة بقوة السلاح والإمكانيات حاول تعزيز ثقافة دخيلة على عموم الشعوب المستعمرة.

وصورت الرواية عدم الانسجام بين الشخصية الجزائرية صاحبة الأرض والجغرافيا، والشخصية الفرنسية الوافدة التي تحاول فرض التاريخ والثقافة الفرنسية "في الكثير من البلدان التي يتعايش فيها اليوم سكان أصليون يحملون ثقافة محلية، وسكان آخرون وفدوا حديثا يملكون تقاليد مختلفة، تبرز توترات ترخي بظلالها على سلوك كل منهما، وعلى المناخ الاجتماعي والسجال السياسي"¹⁶.

نجد في الرواية أن السباعي ولد نجوم لم يكن يعرف اللغة الفرنسية ولا يدرك معاني الكلمات، وشكل له صعوبة في التواصل معهم، ولكن عندما تعلمها على يد معلمته نادين، وكان هدف هذا التعلم ثقافيا وليس أيديولوجيا، ساهم تعلمه للغة الفرنسية في زيادة ثقافته واطلاعها على الآداب الفرنسية وفتح مدارك جديدة جعلته يفهم الكثير من التصرفات والسلوكيات من الآخر.

خامسا: تهجين الهوية وتمثّلاتها

تعتبر الهوية من مفاهيم العلوم الاجتماعية الأساسية وعلم الاجتماع الثقافي على وجه الخصوص، وقد حدد علماء الاجتماع مستويات متعددة للهوية من مختلف المجالات، وتنتج البيئة المختلفة تمامًا عن مسقط رأس الإنسان هوية فريدة تتجلى في قالب متضارب ومتناقض أحيانا، مما يسهم في فهم تعقيدات التنوع الثقافي وغرابته، فالذات عندما تخرج من انغلاقها وتتواصل مع الآخر فإنها تأخذ تحولات تمس شخصيتها وتؤثر بالضرورة. وهذا ما يطلق عليه بالتهجين الثقافي. وأصبحت الرواية عموما والجزائرية منها على الخصوص تشهد هذا الشكل من التأثير، وبحكم أن الجزائر قد تعرضت للاستعمار الفرنسي، هذا ما أدى إلى تفشي الأمية والجهل في الوسط الشعبي وشيوع لغة المستعمر محاولا بذلك طمس معالم الشخصية الوطنية وأن يفر من لغته وثقافته، إما بالإغراء أو بالقوة، مما يجعله يهمل اللغة المحلية والموروث الثقافي والتراث. ويتجلى ذلك في أسماء الشوارع وأحيانا جغرافية الدول "والمكلم في الرواية هو دائما وبدرجات مختلفة منتج أيديولوجي وكلماته هي دائما عينة أيديولوجية (Idéologème). واللغة الخاصة برواية ما تقدم دائما وجهة نظر خاصة عن العالم تنزع إلى دلالة إجتماعية، تدقيقا باعتبار الخطاب نصا أيديولوجيا فإنه يصبح موضوعا للتشخيص في الرواية"¹⁷.

واللغة على اعتبارها لسان حال المجتمع، هي أداة تواصلية وشكلت دورا كبيرا في تكوين الهوية والتعبير عنها، ونجد في الرواية أن السباعي في بداية أمره لم يجد لغة مناسبة يتواصل بها مع نادين "لكن مشكلة التواصل الشفوي ظلت عائقة تنتظر تسريح القناة المسدودة بيننا، فأنا لازلت لا أعرف إلا العربية، وهي لازلت لا تعرف إلا الفرنسية"¹⁸.

ومن خلال مشاهد الرواية يمكننا رصد أربعة متغيرات جوهرية، مست الهوية الجزائرية عن طريق الصراع القائم بين هذه الذات الجزائرية والمستعمر من جهة، وبينها وبين الآخر الغريب من جهة أخرى والذي لا يكون مستعمرا:

أ- من خلال التأثير على الذات والعبث بالخصوصية الثقافية والبعد الاجتماعي.

ب- من خلال محاولة الآخر التغلغل واختراق الذات.

ج- من خلال مبدأ التفوق والغلبة، وتأثير الغالب على المغلوب.

د- من خلال رصد حركة التاريخ ودورها في الخصوصية الثقافية والاجتماعية.
ومن الرواية تتجلى ثلاثة عناصر أساسية كانت محور التهجين:

1-5/ التهجين في الدين: في مشهد من الرواية نرى أن السباعي يلبي دعوة نادين لإقامة علاقة غير شرعية معها خلافاً للشرعية الإسلامية والتقاليد السائدة في مجتمع التوات المحافظ "لم أستطع أن أنام في تلك الليلة، لأنني رأيت فيها أبي غاضباً مني، وفي الليلة الثانية رأيت جدي الكعوي يحرق النار في طريقي، وفي الليلة الثالثة رأيت الشيخ الإدريسي يعض أصابعي، وبعدها اختفى كل شيء، ولم يبق غير العسل الليلي وشهده يتقاطر في سماء أحلامي"¹⁹، إذ أن السباعي قاوم هذه الدعوة في البداية، وهذا راجع إلى تكوينه وتربيته، ولكن سرعان ما اندمج فيها وأصبح جزءاً من هذه العلاقة المحرمة.
موقف آخر يكشف لنا محاولة تهجين الدين وذلك بالدعوة إلى رفع راية الكاثوليكية في الحرب الفرنسية ضد الفيتنام "نريد منكم أن تفرحوا (كلود جوزيف دوليل) في قبره ليرفع الصليب فوق الكنائس، وأن تعود الكاثوليكية إلى الشرق..."²⁰، بهذا الخطاب الحربي الذي يعكس التوجه العقائدي للمستعمر الفرنسي وتجنيد العرب المسلمين لخوض حروب لا تعنيهم، تُظهر الرواية كيف يمكن للدين أن يكون وسيلة للسيطرة أو التحكم، وكيف يمكن للأفراد أن يقاوموا أو يعيدوا صياغة هذه التأثيرات لتناسب مع تجاربهم الشخصية والثقافية، ومحاولة الآخر التأثير على الذات عن طريق نشر تعاليم وأفكار من شأنها مس المعتقد الشخصي، فتؤدي هذه المعاملة للتشويه خصوصاً فيما يتعلق بالاحترام المتبادل بين المعتقدات الدينية، قد يؤدي التهجين إلى الاحتكام إلى نتائج غير مرغوب فيها، ويكون ذلك بزيادة الكراهية بين معتنقي الأديان والهويات المختلفة.

2-5/ التهجين في الاسم: يمثل الاسم أحد المكونات الأساسية التي تعطي الإنسان هويته، فهو جواب عن سؤال من أنا؟ الذي يمثل انعكاساً حقيقياً للهوية، فالهوية سبب جوهري للتمييز بين الأنا والآخر، ونرى في الرواية أن السباعي ولد نجوم عند ذهابه للعمل عند الفرنسيين، حيث جاء في ذكر اسمه "وهي أول جملة أحفظها في هذه اللغة الغريبة عني (Très bien Negeou) كان الاسم عصياً عليه أن ينطق السباعي، وسهل عليه نطق اسم الأب ورخمه ليسميني (نجوم) بدلاً من نجوم..."²¹، نعم كان عصياً لأنه يمثل بيئة ولغة مختلفة باعتبار أن الاسم يأخذ معانيه من البيئة الثقافية للإنسان، فاسم "السباعي ولد نجوم" من الأسماء المتداولة في الجنوب الجزائري، وعادة أهل الجنوب الجزائري في التسمية أنها تأخذ دلالات اجتماعية أو ثقافية.

وتعتبر مسألة تهجين الأسماء في سياق الاستعمار قضية حساسة للعديد من الثقافات المحلية حيث ينظر إليها على أنها محاولة للسيطرة على الهوية الثقافية وطمس الهوية الأصلية، وتمثل استعادة الأسماء التقليدية والأصلية واحدة من العديد من الطرق التي يمكن استخدامها للمحافظة على الهوية الثقافية وتعزيز الانتماء، فشكّلت هذه الممارسة إعادة هيكلة وتشكيل الهوية الوطنية والثقافية للشعوب المحتلة بما يتوافق مع مصالح القوى الاستعمارية، من بين الجوانب التي شهدت تدخلاً هو محاولة تغيير أو تهجين الأسماء والألقاب العربية، فتهجين الأسماء كان يعد جزءاً من استراتيجيات أوسع لتغيير الهوية الثقافية للشعب الجزائري، فالاسم يحمل معاني عميقة في الثقافات الشعبية، وتغييره يمكن أن يؤدي إلى فقدان جزء من الهوية الشخصية والجماعية، هذا النهج كان يعكس محاولة لتقليل القيمة الثقافية للأسماء الأصلية وإعطائها طابعاً أوروبياً.

3-5 / التهجين في العادات والتقاليد وفي النسل: قد يحدث التهجين في العديد من الجوانب

الثقافية والاجتماعية مثل العادات والتقاليد، والأزياء والتصاميم الفنية والطقوس الدينية والاحتفالات والموروثات الثقافية الأخرى، وقد يحدث التهجين عندما تكون هناك ثقافة تحاول جاهدة فرض هيمنتها وإنتاجها الحضاري على مجتمعات أخرى بمفاهيم جديدة وتبني هؤلاء الأفراد سلوكيات وعادات جديدة "سرعان ما أبدل سروال العرب العريض بسروال أفرنجي أزرق، ونزع العمامة التي سماها الشيخ الإدريسي تاج العرب، وكثيرا ما كان يردد العمامة تيجان العرب، وإذا وضعت العرب عمامتها فقد وضعت عزها وشرفها"²².

في رواية الطّرحان يصور عبد الله كروم شخصية بطل الرواية السباعي وكيفية اندماجه في الحياة الجديدة بالفيتنام، على الرغم من الاختلاف الجوهرى مع بيئته الثقافية الأصلية، لا من ناحية الجغرافيا ولا من ناحية التاريخ، وفي مقاطع من الرواية نرى العلاقة بينه وبين سو الفيتنامية وتحولها لعلاقة زوجية في إطار الثقافة الإسلامية، ففكرة الزواج كمظهر من مظاهر التواصل الإنساني والثقافي تعد من المواضيع الثقافية التي تُسلط الضوء على التقاليد القيم، والمفاهيم المتنوعة في المجتمعات المختلفة حيث يمكن للكاتب خلق شخصيات معقدة ومتناقضة تواجه تحديات الحب، الالتزام، الانتماء والتفاعل مع العواطف والعادات الثقافية، بالتالي تقدم الرواية نظرة عميقة ومتعددة الأوجه على كيفية تأثير الزواج والعلاقات الزوجية في مجتمعات متعددة الثقافات، مساهمة في فهم أعمق للبشر وتجاربهم، من خلال تأثير الزواج على الفرد وكيف يُغير من توازن القوى داخل شبكة العلاقات الاجتماعية والعائلية، يقول السباعي: " ... قلبي مقسوم بين الياقوت البعيدة وسو القريبة، بين حب التاريخ وحب الجغرافيا، وغالبا ما تحسم الجغرافيا المعركة لأنّ التاريخ ماض بعيد، بينما الجغرافيا حاضر واقعي"²³، بهذه التعابير استطاع السباعي إقناع نفسه بالزواج بسو الفيتنامية فيصبح لدينا ذات هجينة ثقافيا وعرقيا، هنا يتجلى الاختيار من خلال تفضيل السباعي آخر ليس من نفس الهوية الثقافية ولا العرقية.

"... أجل قررت الزواج من سو لأن عودتي لبدي ميؤوس منها، ليس لي مال كاف، ولا أوراق ثبوتية سوى بطاقة مجند في الجيش الفرنسي، لا تمن ولا تغني من جوع الهوية"²⁴ خطاب السباعي لنفسه بحسمه خيار الزواج من الفتاة الفيتنامية، لأنه أصابه اليأس من العودة، وحتى الهوية التي يملكها والتي جاء بها إلى أرض الفيتنام لا تغني وميؤوس منها على حسب تعبيره.

"... وانتظم زواجنا زيجة منقطعة النظير اختلط فيها المسلمون والبوذيون، واختلطت تعاليم بوذا (المتيقظ) وقراءة القرآن، وامتزجت رقصة الدراويش الصوفية المولوية وهام كل واحد في وجهه وعوالمه..."²⁵. يتضح بشكل جلي اختلاط العادات والتقاليد بين ثقافات متعددة في طقوس الزواج، فأصبح عرس بهوية إسلامية في أرض أجنبية وتقاليد روحية تحضر فيه ثقافتان مختلفتان.

"... ذلك الزواج الذي توج بولد ذكر أتم عامه الثاني ودخل الثالث، وقد سميته أحمد، يجمع بين سلالتين واحدة شرقية، والثانية عربية، لينتج منهما ما قد يذيب الفوارق بين الأمم والشعوب والثقافات أو هكذا أزعم"²⁶، فاسم الطفل "أحمد" والذي يعتبر من الأسماء العربية الشائعة، يعكس الجانب العربي الإسلامي من الهوية الذي أراد الروائي عبد الله كروم من خلال هذا المقطع وعلى لسان بطل الرواية السباعي ولد نجوم أن يعطي مشهدا مهجنا في النسل بين عربي وأعجمية، وحاول إخراجه على شكل تلاقي الحضارات وامتزاج الثقافات، فالتمزج الذي حدث بين "السباعي" و "سو" أظهر أنهم لم يعد عندهم مشكل في ذلك، أي أن الحدود والانتماءات القبلية أو الجغرافية أصبحت أقل أهمية مقارنة بالاندماج

الثقافي والاجتماعي، هذه الحالة الثقافية تبرز قدرة الثقافات على التطوير والتغيير، وكيف يمكن للظروف والأحداث أن تشكل وتحدد نمط العلاقات والتفاعلات بين الأفراد والجماعات.

سادسا: العودة إلى الهوية الأصلية

يقول السباعي ولد نجوم "عدت يا ناس أجل عدت، أنا السباعي ولد نجوم من أوزار حرب لاندوشين، من أوجاع حرب في أقصى الأرض، حرب الوكالة التي ندخلها نحن أمة الجنوب تريا لجلالة الرجل الأبيض، الحاسب نفسه إنسانا أعلى في هذا الكون"²⁷، بهذا النداء الذي أختتم بها السادر روايته والتي تعبر كل التعبير عن عودة شخصية السباعي ولد نجوم إلى هويته الأصلية إلى ذاته، هاته الذات التي تعبت من أجل البحث عن العيش الكريم انطلاقا من أدرار وصولا إلى الفيتنام، هذه الذات المحافظة على هويتها التي حاول تجريدها من تاريخها، من خلال إشراكه في حرب لا تعنيه، هي حرب الوكالة، ذهب ضحيتها الإنسان الجزائري وشعوب مستضعفة أخرى.

أنا السباعي ولد نجوم تأكيد على أي لن أتخلى عن اسمي وموطني...

أنا السباعي ولد نجوم الماضي والحاضر...

أنا السباعي ولد نجوم تأكيد على التاريخ والجغرافيا...

فهي عودة السباعي إلى وطنه الذي نشأ فيه وتربى وحفظ القرآن الكريم وعاش طفولته، عاد إلى القصة إلى الفقارة، إلى أرض توات حيث الذكريات الجميلة والأليمة، إلى حيث ظلمه قانون الطرحان، وجار عليه أهله واللصوص...

عودة السباعي ولد نجوم إلى مسقط رأسه لحظة مهمة ومؤثرة على مستوى الهوية والانتماء، يعتبر المسقط الأصلي للإنسان مكانا يحمل ذكريات الطفولة والأصول الثقافية والروابط العائلية، ولذلك قد تكون للعودة إليه تأثيرات إيجابية على شخصية السباعي، فهذه بعض الجوانب التي قد يمكن التنبؤ بها بعودة السباعي لهويته الأصلية:

أ- **الانتماء والهوية الثقافية:** يمكن للعودة إلى المسقط الأصلي أن تعزز الانتماء والهوية الثقافية للإنسان، حيث يمكنه استعادة الروابط الاجتماعية والثقافية التي تشكلت في طفولته، والتواصل مع أفراد العائلة الكبيرة والأصدقاء والمجتمع الذي نشأ فيه.

ب- **الاستقرار والراحة:** بعض الأشخاص يشعرون بالراحة والاستقرار عندما يكونون في مكانهم الأصلي، يمكن أن يكون المسقط الأصلي بيئة مألوفة ومعروفة لدى السباعي، حيث يشعر بالارتباط بالمكان والتقاليد المحلية، ويجد السكينة والهدوء في هذا السياق.

ج- **تعزيز الذكريات والروابط العائلية:** يمكن للعودة إلى الهوية الأصلية أن تسهم إسهاما كبيرا في إحياء الذكريات وتعزيز الروابط العائلية، يمكن أن يشعر الشخص بالارتباط للمكان الذي ولد فيه فهو من طينه ومائه.

هذه العودة إلى الأنا الأصلية ليست مجرد عودة إلى الماضي، بل هي محاولة لفهم الذات وتحديد مكانتها، وتكوين الهوية الثقافية يعتمد على تفاعلات متعددة من البيئة والتاريخ والخبرات، ولكن في النهاية يبقى الإنسان يبحث عن جذوره ويسعى للتمسك بما يمثل حقا وما ينتمي إليه، عندما يعود الفرد لثقافته الأصلية يجد نفسه أمام ثروة من التجارب التي تشكلت عبر الزمن، ومن خلال هذه الرحلة يمكن للإنسان أن يجد توازنا جديداً ويحقق تواصلاً أعمق مع ذاته ومع المجتمع الذي من حوله.

شكلت رواية الطّرحان نموذجاً متميزاً في تمثيل صراع الهوية ومحاولة الآخر تهجين الذات، فمن خلال الدراسة النقدية لهذا العمل الروائي فإنّ عبد الله كروم يمثل في نهاية روايته صلابة الذات الجزائرية التي لا بد لها من العودة إلى الوطن وإلى الهوية الأصلية، بعد المحاولات العديدة من أجل تهجين هذه الذات، مستهدفاً القيم والمبادئ التي تربي عليها الجزائري في وطنه، إن عودة نجوم ولد السباعي إلى ذاته الأصلية فيها إشارات ورسائل عميقة عن قوة الأنا الجزائرية ورفضها الذوبان في ثقافة الآخر، وبالقدر نفسه تؤمن أي الذات الجزائرية بضرورة الانفتاح على ثقافة الآخر والاستفادة من التراث الفكري والرصيد المعرفي للثقافات الأخرى دونما تعقيد.

من النتائج المستنبطة من البحث المتمثل في صراع الهوية ومحاولة الآخر التأثير على الخصوصية الجزائرية، سواء كان مستعمراً أو أي آخر فإنّ القول بالنتائج التالية:

- يجد الفرد نفسه مضطراً إلى التفاعل مع الغرب بناءً على معايير وقيمه، مما يؤدي إلى نوع من الانحلال الثقافي أو الشعور بالتمزق الهوياتي، فالشخص قد يجد نفسه في موقف مزدوج حيث يحاول التمسك بثقافته الأصلية في حين يواجه ضغوطاً كبيرة لاعتماد ثقافة الغرب نتيجة الهيمنة والغلبة.
- الأنا مكان التفاعل في ظل المكتسبات الأولية المتمثلة في الثقافة، فهي المحدد في التعامل مع الآخر سواء كان آخر قريباً أو غريباً، فالذات الفردية تتجلى في تفاعلاتنا اليومية وكيفية تعاملنا مع العالم المحيط بنا وفي هذا السياق، تُعد الثقافة المكتسبة والمتوارثة من أبرز المحددات التي تؤثر في مكانتنا كأفراد في هذا العالم، فالثقافة بمفهومها الواسع تُشكل المرأة التي نرى من خلالها أنفسنا والآخرين فهي تُحدد كيف نتفاعل سواءً كان ذلك مع القريب أو الغريب، وتُوجه تصرفاتنا واعتقاداتنا وقيمنا، ويصبح من الواضح أن الثقافة ليست مجرد خلفية ثقافية نمر بها، بل هي جوهرية في تحديد هويتنا وموقعنا في المجتمع.
- التعايش في عالم متعدد الثقافات والتنوع يتطلب فهماً عميقاً لمفهوم الاحترام، واحدة من أبرز مظاهر هذا الاحترام هي الاعتراف بالخصوصية الفردية لكل شخص، فكل فرد يحمل خلفية ثقافية، قيم، معتقدات، وتجارب تختلف عن غيره.
- عندما نحترم خصوصية الآخر، نُظهر تقديراً لهويته وتاريخه، وهذا يُمكننا من التفاعل معه بطريقة تُسهم في بناء جسور الفهم والتعاون، الاعتراف بالخصوصية يعني الاعتراف بالتعددية والتنوع كقيم أساسية، ويمكن أن يُسهم في خلق بيئة أكثر تسامحاً واحتراماً.
- يعتبر احترام الخصوصية للفرد في العالم المعاصر من أبرز الطرق التي يمكن من خلالها تعزيز فرص التعايش السلمي والإيجابي بين أفراد المجتمعات المختلفة.
- تُبرز الرواية الصعوبة التي تواجهها الأنا في إيجاد توازن بين الحفاظ على القيم التقليدية ومواكبة التغيرات الثقافية التي يفرضها الآخر.
- تلاقي الثقافات لا يعني الذوبان في ثقافة الآخر، بقدر ما يكون التلاقي لهدف الاحتكاك والاستفادة من التجارب.
- يُستخدم المكان في الرواية كرمز لهوية الأنا حيث يعكس التغيير في هذا الحيز المكاني تحولاً في الهوية الثقافية بسبب التداخل مع الآخر.

- عندما يعطى الفرد مساحة ليكون هو نفسه دون أن يُفرض عليه أي نوع من التحيز أو التمييز، يتمكن من التعبير عن ذاته بحرية، وهذا يُسهم في تعزيز الشعور بالانتماء والهوية، حتى لو أثر فيه الآخر لا بد من الرجوع إلى الهوية الأصلية في يوم من الأيام.

قائمة المصادر والمراجع:

أ/الكتاب:

- 1- الطيب بوعزة، ماهية الرواية، علم الأدب للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2016م.
- 2- أحمد شحميط، المكان الضائع في سرديات الرواية الأفريقية، مؤسسة هنداوي، 2021م.
- 3- أمين معلوف، الهويات القاتلة، دار الفارابي، ط3، لبنان، 2003م.
- 4- حسن حنفي، الهوية مفاهيم ثقافية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2023م.
- 5- سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بغداد، 2014م.
- 6- عبد الله الغدّامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، لبنان، ط3، 2005م.
- 7- عبد الله كروم، الطرحان، دار خيال للنشر والتوزيع الجزائر، 2022م.
- 8- محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007م.
- 9- ميخائيل باختين، الخطاب الروائي ترجمة محمد برادة، دار الفكر للدراسات، ط1، القاهرة، 1987م.

ب/المجلة:

- 1- إدريس الخضراوي، السرد موضوعا للدراسات الثقافية، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، الإمارات، العدد 7، فبراير، 2014م.

الهوامش:

- 1- عبد الله الغدّامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط3، 2005، ص 17.
- 2- الطيب بوعزة، ماهية الرواية، عالم الأدب للترجمة والنشر، لبنان، ط1، 2016، ص 10.
- 3- إدريس الخضراوي، مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، الإمارات، العدد 7، 2014، ص 14.
- 4- عبد الله الغدّامي، م.ن، ص 8.
- 5- عبد الله الغدّامي، م.ن، ص 18.
- 6- سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، دار الكتب العلمية، بغداد، 2014، ص 316.
- 7- حسن حنفي، الهوية مفاهيم ثقافية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2023، ص 25.
- 8- محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007، ص 14.
- 9- سمير الخليل، المرجع السابق، ص 322.
- 10- أحمد شحميط، المكان الضائع في سرديات الرواية الأفريقية، مؤسسة هنداوي، 2021، ص 24.
- 11- عبد الله كروم، الطرحان، دار خيال للنشر والتوزيع الجزائر 2022، ص 156.
- 12- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 168-169.
- 13- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 209.
- 14- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 2017-218.
- 15- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 242-244.
- 16- أمين معلوف، الهويات القاتلة، دار الفارابي، ط3، لبنان، 2003، ص 53.
- 17- ميخائيل باختين، الخطاب الروائي ترجمة محمد برادة، دار الفكر للدراسات، القاهرة، ط1، 1987، ص 102.
- 18- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 171.
- 19- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 177.
- 20- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 215.
- 21- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 164.
- 22- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 156.
- 23- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 237.
- 24- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 239.
- 25- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 240.
- 26- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 243.
- 27- عبد الله كروم، الطرحان، م.ن، ص 244.

أثر الفلسفات التنويرية في بعث تاريخية ونقد الأديان
- دراسة تأسيسية نقدية لمشروع العلمانية العالمية -

The Impact of Enlightenment Philosophies on Historicism and Criticism of Religions - A critical foundational study of the project of global secularism.

د/ مصطفى بلعباس

Mustapha BELABBAS

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان-

مخبر الدراسات الشرعية

Hocine.barkat@univ-msila.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/15 تاريخ القبول: 2024/06/27

الملخص:

إن صراع الفكر الديني مع الفلسفة والعلم في المنظور الأوربي الغربي ولد فلسفات وضعية نقدية وقراءات تحريرية؛ قراءات تؤسس لنسق مفاهيمي مبني ومؤمن بالعلمنة والأرخنة والعلمنة والأنسنة. فقد قامت المادية والفلسفة الإنسانية والوجودية والنسبية على أنقاض الفكر الديني الكلاسيكي، وهي تمثل الملامح الجذرية الأولى التي أسست لنقد ونقض وقراءة النصوص الدينية. لتبرز إشكالية التاريخية بتجلياتها، وتأخذ أبعاداً فلسفية جديدة في المنهج التاريخي الإنساني، لتصبح مسألة القراءة متعلقة بتأويل وفهم الشرائع والأديان مادياً وتطورياً ونسبياً وتاريخياً، بعيداً عن كل غيب أو ميتافيزيقا. لنصل ببحثنا إلى حقيقة تاريخية الأديان؛ باعتبارها فلسفة تنطوي تحتها نظرة عقلانية للكون والوجود، متجاوزة للميتافيزيقا متمردة عن اللاهوت، وفق أرضية تضع الإنسان في قلب العملية التاريخية، بهدف التحرر التدريجي للإنسان عن طريق جدل إيديولوجي وثورة ثقافية يتجاوز بها الموروث والقديم عبر فلسفة واقعية تبلورها التاريخية، ويمهد من خلالها لتدشين مشروع العلمانية العالمية.

الكلمات المفتاحية: الفلسفات التنويرية؛ نقد الأديان؛ القراءة التاريخية؛ النصوص الدينية.

Abstract:

The struggle of religious thought with philosophy and science in the Western European perspective has generated critical positivist philosophies and emancipatory readings; readings that establish a conceptual paradigm based on rationalisation, historicisation, secularisation and humanisation. Materialism, humanism, existentialism, and relativism were founded on the ruins of classical religious thought and represent the first radical features that laid the foundation for critiquing, refuting, and reading religious texts.

The issue of historicity emerges in its manifestations and takes on new philosophical dimensions in the human historical method, and the issue of reading becomes related to the interpretation and understanding of laws and religions in a material, evolutionary, relativistic, and historical manner, away from any unseen or metaphysical reality. Our research leads us to the reality of the historicity of religions as a philosophy that encompasses a rational view of

the universe and existence, transcending metaphysics and rebelling against theology, on a platform that places man at the centre of the historical process, with the aim of gradually liberating man through an ideological debate and a cultural revolution that overcomes the inheritance and the old through a realistic philosophy crystallised by history, and paves the way for the launch of the global secularism project.

Key words: Enlightenment philosophies; critique of religions; historical reading; religious texts.

مقدمة:

ظهرت بعد القرن السابع عشر فلسفة الأنوار، والتي مثلت عصر التنوير الذي انبثق عن حركة أوروبية فكرية علمية ونهضة إنسانية بقيادة فلاسفة اشتبكوا مع الأصولية المسيحية التي امتلكت الوصاية على العقول والعلوم آنذاك. إن عصر التنوير أو ما يُعرف بعصر انتصار العقل ونصرة العلم، ليس إلا إيذاناً بحقبة بشرية جديدة يتسيد فيها العقل الإنساني وحده الكون والطبيعة، مُتَرَبِّعاً على عرش أدواته المعرفية: العلم والفلسفة.

إن قيم التنوير المتمثلة في العقل، والعلم، والحرية، والتقدم، والسعادة، قد شكّلت العالم الغربي منذ بداية القرن الثامن عشر. وإن أهم الحروب التي خاضها التنوير هي حروب العلم مع الدين والعقائد، فقد اشتمل التنوير على مجموعة من الأفكار التي تركز على سيادة العقل والأدلة والوجود بوصفه مصدرًا أساسيًا للمعرفة، بالتركيز على المنهج العلمي والنقد والتشكيك المتزايد بالمواريث الدينية، لذا اصطُح عليه كذلك بعصر نقد الأديان.

لقد نظرت الفلسفات التنويرية عموماً إلى الدين أنه تجربة تاريخية منجزة، وتصوّرات دينية نسبية فاعلة. فالدين إذن لا ينفك عن المعطى الوجودي الخاص بالإنسان الذي يفرض فيه حرّيته واختياره. فكل التجارب التاريخية والتصورات الفاعلة يجب إخضاعها إلى المناقشة العقلية والنقدية، لتنبور فكرة التاريخية في الفلسفة الغربية الحديثة، وهي تقضي إلى أن كل شيء مُموقع في التاريخ بما في ذلك الحقيقة. واستثمرت بشكل تداولي بامتياز في الغرب، لا سيّما في المجالين الفلسفي والديني.

ومن هنا تتأكد الدلالة المادية للتاريخية؛ بما وُظفت له لنقد ميتافيزيقا الأديان وفلسفتها الغيبية ضمن شروطها التاريخية، بالتوجّه بها إلى الإيمان بالوجود والمادة كأساسين للحضارة والإنسانية، ونقد عقائد الدين، وإلى إقصاء الاستعمال الأصولي واللاهوت الكنيسي، باعتبارها تجربة مقبّدة بظرفية الزمان والمكان.

لثُعلن هذه الأفكار عبر صحاح عديدة أعلنها مُفكّرون وفلاسفة، مثل موت الإله، وأقول التدّين، وعلمنة العقائد، ونسبية المعارف الدينية... وذلك بالتزامن مع الثورة العلمية والصناعية، وتفكّك البنى الاجتماعية والدينية التقليدية لصالح العقلانية العالمية. كل هذه القيم أدّت إلى انبثاق نظام المدنية الغربية والحداثة العالمية التي قادت العالم وما تزال تقوده بمختلف الوسائل النظامية السلمية والسياسية والعسكرية إلى يوم الناس هذا.

مشكلة البحث:

من خلال ما سبق ذكره، يمكننا أن نطرح ما يلي:

- ما هي هاته الفلسفات التنويرية التي بعثت فكرة تاريخية الأديان؟ وما حقيقتها وصلتها بنقد الأديان؟
- ثم كيف تمّ توظيف آلياتها الإجرائية من أجل بناء النسق العلماني في الفكر والوجود؟

- وما هي مخرجاتها الحدائثية التي صاغت فكرة العلمانية الشاملة؟

أهداف البحث:

- 1- تحليل مكونات النسق التصوري للفلسفات التنويرية، وتفكيك العناصر المكونة للرؤية المادية والإنسانية، ومعرفة إرهابات التحوّل الوظيفي نحو بعث إعادة قراءة ونقد النص الديني.
- 2- تحقيق الوعي المنهجي والعلمي بالمنهج العقلانية وأبعادها الأنطولوجية، واستحضار آلياتها الإجرائية، وبيان آليات ومظاهر العقلنة والأنسنة والتورخة للنصوص الدينية من خلال هذه الفلسفات التي تأسست وتمحورت على نقد النصوص وتفكيكها.
- 3- معرفة مخرجات هاته الأفكار التحررية والمذاهب الفكرية التي ألفت بظلالها على الفلسفة الدينية الغربية والعربية.

اقتضت دراستي اعتماد المناهج التالية:

المنهج الاستقرائي: قمنا باستقراء نشاط الفلسفات التنويرية في الساحة النقدية الدينية في الغرب، وما أثمر عن ذلك من مدارس فكرية ونقدية متنوعة المآخذ والمناهج والرواد، واتجاهات فلسفية في العصر الحديث؛ غدت أفكاراً ومناهج متنوّعة.

المنهج التحليلي: وذلك بتحليل المناهج والمصطلحات والأفكار، وجملة الآراء الفلسفية.

المنهج الوصفي: التزمنا بالمنهج الوصفي شارحاً وباحثاً للفلسفات الحديثة التي كانت التربة الخصبة لإعلان تاريخية الأديان. واهتممت بوصف العلاقة بين أفكار هاته الفلسفات وأثرها في بلورة الفكر الديني المعاصر، وكذا إسقاطات الرؤية الوجودية والوضعية في تفسير وشرح النصوص اللاهوتية.

المبحث الأول: التعريف بفكرة التاريخية وعلاقتها بالفلسفة التنويرية

لقد بعث العقل الأوروبي المشاريع الفكرية لنقد الأديان، وعزّز مقولاته النقدية المنهجية بجملة من الفلسفات والتيارات الفكرية التي عرفتها الإنسانية في عصورها الحديثة. فلقد عرفت المناهج الفلسفية والنقدية الجديدة انفتاحاً جديداً على النصوص الأدبية والدينية قصد إعطاء النص إطاراً تجديدياً، ونظاماً معرفياً تنويرياً، نظراً للرهانات الفكرية الجديدة، والمتغيرات الواقعية والاجتماعية الجذرية، حتى تربط المفاهيم بأرضيتها التاريخية، وأطرها الاجتماعية، النفسية، والواقعية، لترسم في الأفق فلسفةً دينية علمانية جديدة تعتمد المعارف العقلية في تأويل ونقد الأصل الديني.

المطلب الأول: مفهوم فكرة التاريخية

نظراً للتطور الذي شهدته الدراسات اللغوية منذ القرن 18م، ظهرت اتجاهات تتعامل مع النص من خارجه لفهم مضمونه وما بداخله، فكان المنهج التاريخي أول هذه المناهج النقدية التي استعانت بالوقائع والأحداث والتاريخ لتفسير الظاهرة الأدبية المدروسة، والذي مرّ بعدة تحولات فلسفية وعلمية زادت دقّة وتعقيداً وضبطاً، كما زادت فلسفةً وتعقيداً ونقداً.

لنتمظهر حقيقة العلاقة على مستوى الآليات المنهجية ذات الأبعاد الثلاثية في الدائرة التاريخية أو العملية الأدبية (النص، المبدع، المتلقي). ففكرة التاريخية تتموضع داخل إطار إشكاليات المنهج التاريخي الجديدة، نظراً للتحديث المتأخر لماهوية المنهج ونظامه المعرفي الجديد. فقد أصبح المنهج التاريخي متّصلاً بعلائق فلسفية نقدية، وأنساق معرفية أنطولوجية ووجودية، وأسيفة تاريخية وثقافية راهنت على الأثر التاريخي في ظلّ ظرفيته الأرضية والزمانية.

إنّ مما عني به أصحاب المنهج التاريخي في عمليته المنهجية بمحاورها الثلاثة؛ استهداف المفاهيم والمقدّمات المعرفية، نظراً لألياته الشكّية والنسبية، وكما قد ركّز على وظيفته الكلاسيكية للمؤرخ؛ قد بعث مشروعه الجديد الذي تبدّى مع فكرة التاريخية، ألا وهو إرساء الوعي الإبستمولوجي العلمي للظاهرة المدروسة، والتي كان من ضمن أولوياتها نقد الفكر السائد والفهم المتوارث، عبر تعرية الأثر التاريخي عن كلّ ما علق به، وتقديمه لمشرحة التاريخ وطاولة التشريح، والنظر إلى المادة التاريخية كمرآة تعكس ظروفًا سياسية واجتماعية وثقافية متنوعة، فيتخذ من تلك الحوادث والظروف الاجتماعية والتاريخية وسيلة لتفسير الحادث الأدبي أو التراثي أو الديني، وتعليل ظواهره وبيان خصائصه.

فالتاريخية تعني: "أنّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والديوبوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغيّر، أي: قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف"⁽¹⁾. وهذا من أجمع تعاريف التاريخية التي ركّزت على البنية الواقعية، والمشرّب الزماني والمكاني لتكوين النص. كما يحوي إشارة لبنيته المادية التي تشكّل منها، والسياق الذي احتفّت به والمحيط الذي تشكّل فيه. ليُخّص بعد تمرير النص على مشرحة التاريخية إلى نقد الظاهر والباطن. لتتفصّل فكرة التاريخية هذه المهمة الجديدة للمنهج التاريخي كإفراز فكري تبلور منذ الثورات الصناعية، والصحوّة العلمية في الغرب إلى غاية القرن 19م، وهو القرن الذي توجّحت فيه الثورة في مختلف المجالات العلمية والحياتية؛ ليتقلّد مهمّة مواجهة النصوص اللاهوتية، لذا عدّت كلمة "التاريخية" مرادفة للنصوص الدينية، وإحدى دعائم النقد ومناهج التأويل. فالتاريخية إحدى المقولات التي ارتبطت بالحضارة المادية الفلسفية، لأنها عقيدة تؤلّه الأحداث والوقائع، ولا تؤمن بالغيب أو ميتافيزيقا الأديان، أو القصص والأساطير.

ومنه فإنّ التاريخية تخلّص إلى رفض كل القيم والمبادئ المطلقة، فالإنسان هو الذي يفهم نفسه في التاريخ، ولا تملي عليه العقائد والقيم أي فهم أو تفسير، وعلى ضوء الإنسان ومتغيّراته يتحدّد فلك دلالة النص. إنه التوجّه بالتدرّج إلى أنتروبولوجيا⁽²⁾ الأديان.

ومن هنا تتأكّد دلالتها المادية؛ بما وُظّفت له لنقد ميتافيزيقا الأديان وفلسفتها الغيبية ضمن شروطها التاريخية، بالتوجّه بها إلى الإيمان بالموجود والمادة كأساسين للحضارة والإنسانية، ونقد عقائد الدين، وإلى إقصاء الاستخدام اللاهوتي والإيديولوجي الكنيسي باعتبارها أساطيرًا حُكم عليها بالتاريخية والظرفية، باعتبار أن التاريخية مذهب ينطلق من فرضية وجود مسار موضوعي (وضعي)، أو اتّجاه عام، غائي، سببي، أونسيبي، يقوم على قوانين تحكّمه، ويمكن بناء الحكم على أساسها⁽³⁾. فهي فلسفات تؤكّد على بطلان المعقولة الدينية، وتعيد الاعتبار للعقل التاريخي أو المؤرخ أو الناقد والقارئ، يرى ويقرأ ويفهم ويحلّل ويفرض سلطته على النصوص. لترتبط بذلك التاريخية بشبكة فلسفية متعدّدة، ساهمت في بروزها ونمائها وتطوّرها.

ولسنا في هذا المقام نكتفي بالتقديم لهذه الفلسفات، بقدر ما نقدّمه من علاقة التأثير والتأثر التي حصلت بين هذه النظريات والفكر الديني الأوربي، والتي كان من مخرجاتها: تاريخية الأديان.

- فما هي هاته الفلسفات التي مثّلت جذور التاريخية؟ وكيف كان ارتباطها بنقد وتأويل النصوص الدينية؟ وكيف أرست معالم الحداثة العالمية؟

المطلب الثاني: صلة التاريخية بالفلسفات التنويرية⁽⁴⁾

إن فكرة التاريخية ظهرت لتأخذ أبعاداً تتجاوز حدود التأريخ والجمع والرواية، فهي: "منهج ونظرية شاملة في الحياة، إنها وجهة النظر التي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعي، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة أو خبرة إلا بالنسبة للإنسان، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد"⁽⁵⁾.

فالتاريخية تؤمن بعقائد مختلفة هي في حقيقتها ترسبات لمناهج فكرية ونظريات فلسفية، آمنت بالتطور التاريخي وماديته وأسننته ونسبته. وقد تأثرت التاريخية بوجودية وتأويلية **غادامير**⁽⁶⁾ و**دلتي**⁽⁷⁾ الذين اعتبروا أن التاريخية تعني تراكمًا لخبرة الوجود في الزمن⁽⁸⁾. إضافة إلى الصيغة التأويلية الجديدة **لشلايرماخر**⁽⁹⁾. "فالتأويلية التي طورها **شلايرماخر** أدت إلى فهم شمولي للعلوم التاريخية وما من شك في أن الخطوة المهمة في تطور الوعي التاريخي هي أن الفهم والتأويل-فهم الكتاب المقدس القديم وتأويلهما- انفصلا كلياً عن أي تأثير دوغمائي"⁽¹⁰⁾.

ليوجّه المسار **بول ريكور**⁽¹¹⁾، ويعتبر التاريخية ليست منهجا، وإنما هي طريقة في الفهم حسب المؤرخ الدارس للظاهرة باعتباره عنصراً من الظاهرة التاريخية⁽¹²⁾. واشتهر الناقد **هيردر**⁽¹³⁾ "بكتابتة عن النسبية التاريخية، وكانت تمثل فكرة جديدة في ذلك الزمان، فكل شعب يتخيّل أن دينه أو تراثه شيء كوني أو مطلق لأنه يعيش داخله كالعصفور داخل القفص، ولأنه لم ير غيره. ولكن في الواقع لا يوجد تراث مطلق مهما كبر حجمه واتساعه وانتشاره، وإنما عدة تراثات نسبية للبشرية"⁽¹⁴⁾. أي نسبية أي قناعة تراثية أو فكرية. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أثر الفلسفة الماركسية واليهجية، والإسقاطات الجدلية والمادية في تكوّن النزعة التاريخية.

إن غربية النشأة والبناء للتاريخية جعلها "تقوم بتجربة تاريخية أكثر حيوية وأكثر محسوسية، وذلك تحت تأثير الحداثة العقلية (مع **ديكارت**⁽¹⁵⁾ و**لبينتز**⁽¹⁶⁾ و**غاليلو**⁽¹⁷⁾، و**نيوتن**⁽¹⁸⁾، وفلسفة التنوير... إلخ)، ثم **الحداثة**⁽¹⁹⁾ المادية نتيجة لتدخل الآلهة: هكذا، بمواجهة الحقيقة المستوحاة التي تعلّمها المسيحية، راحت تتنبق سلطة روحية علمانية تؤكد على إمكانية العقل البشري في أن يفتتح المعنى والقوة باستقلالية كاملة"⁽²⁰⁾. "وقد ارتبطت التاريخية بأشكالها بالفلسفة الوضعية والنظرة **الفيلولوجية**⁽²¹⁾ التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن"⁽²²⁾. "ومن المعروف أن التاريخية (كعقيدة وكمناهج في الدراسة التاريخية) كانت في أوج انتصارها إبان القرن التاسع عشر، وأن صعودها قد ارتبط بنجاح الفلسفة الوضعية **لأوغست كونت**⁽²³⁾"⁽²⁴⁾.

- فما حقيقة هاته الفلسفات التنويرية؟ وما صلتها بتاريخية ونقد الأديان؟

المبحث الثاني: النزعة الإنسية وأثرها في عقلنة النصوص الدينية

لقد عرف الفكر الفلسفي الغربي عموماً تشابكاً في النظريات وتداخلاً، وتأثيراً وتأثراً فيما بينها. كما يشهد الحقل الفلسفي تمازجاً بين الفلسفات بالبناء والتقويض، أو الصياغة الجديدة للأطروحات والنظريات الفلسفية. وتحتلّ النزعة الإنسية بدون شكّ مركزية دائرة الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وخاصة في فرنسا منذ النصف الثاني من القرن العشرين. وتُعرف النزعة الإنسية على أنها اتجاه فكري عام تشترك فيه العديد من المذاهب الفلسفية والأدبية والأخلاقية والعلمية، ظهرت واكتملت بوضوح في عصر النهضة.

كما تُشكّل النزعة الإنسانية تيارًا ثقافيًا ازدهر في أوروبا في القرن التاسع عشر، تيارًا ينظر إلى العالم بالتركيز على أهمية الإنسان ومكانه في الكون، فهي تمثل مذهبًا فلسفيًا أدبيًا ماديًا لا دينيًا، يسعى للتأكيد على فردية الإنسان أمام سلطوية الدين، ويُغلب وجهة النظر المادية الدنيوية على السلطة الدينية التي شكّلت سلطوية على الإنسان خلال العصور الوسطى، باعتبارها نظام أو طريقة في الحياة تعطي الأولوية للعقل الإنساني، وليس لأي قوى ميتافيزيقية أو إلهية.

فهي فلسفة تجمع بين عديد المفكرين والمنظرين الغربيين من الفلاسفة وتياراتهم المتجاوزة، والتي كان لها كبير الأثر في مشروع الحداثة الغربية، وصياغة العقلانية الجديدة، وبعث تاريخية الأديان، وإعادة النظر في مصدرية النصوص الإلهية وأسننتها. "وصار يطلق صفة فلسفة ذات نزعة إنسانية على كلّ فلسفة:

- تهتم بالإنسان وتخصّه بمكانة ممتازة في العالم، وفي تطوّر التاريخ، وفي سيرورة المعرفة، وتعتبره قادرًا على المبادرة وعلى الإبداع.

- تؤكّد على أولوية الوعي والإرادة في كلّ مشروع تأسيسي.

- تنطلق من الذات والذاتية، للبحث عن شروط تأسيس الموضوع والموضوعية.

- تؤمن بأن المبادرات البشرية تساهم في صناعة التاريخ، وأن التاريخ يحقّق نوعًا من التقدّم، وأن لذلك التقدّم اتجاهًا ومعنى مرتبطين بفعاليات وأهداف بشرية"⁽²⁵⁾.

ومنه، فالإنسانية نسق فكري أوربي النشأة والبناء، فقد ساد في حقبة تاريخية انفتحت فيها الفكر الغربي الحديث، وتحرّرت فيه الحركات الفلسفية، وانفتحت العلوم العقلية والنظريات العلمية، حتى عرف بـ "عهد أو عصر التنوير". عصرٌ انتشر معه الكفر والإلحاد، والفلسفة المادية، والنزعات الإنسانية. واتّضحت أبرز معالم عصر التنوير في تأليه العقل وإعلاء سلطانه، ونقد الكنيسة واللاهوت، وتقديم العقل، واعتبار المادة والعلم.

- فما تجليات الفلسفة الإنسانية على الفكر العالمي؟ وما أثر تأليه العقل والإنسان على تاريخية الأديان؟

المطلب الأول: مفهوم الفلسفة الإنسانية

الإنسانية تدلّ على: "ما اختصّ به الإنسان من الصفات، وأكثر استعمال هذا اللفظ في اللغة العربية إنّما هو للمحامد، نحو الجود، الكرم وغيرها. والإنسانية عند الفلاسفة القدماء هي المعنى الكلي المجرد الدالّ على ما تقوم به ماهية الإنسان"⁽²⁶⁾.

أطلقت تسمية النزعة الإنسانية منذ عصر النهضة في أوروبا على المفكرين والفلاسفة الذين أعلوا شأن الإنسان، وآمنوا أنه مصدر ومعيار كل شيء.⁽²⁷⁾ فالإنسانية "مصطلح يدلّ على عدّة حركات وتوجّهات قامت في أوروبا، منها: حركة فلسفية كانت تدعو إلى القيمة الإنسانية، كانت ترجّح التفكير العقلاني وتفوّق ذاتية الإنسان، وحركة انتشرت وسط الأدباء والمتفكرين عمومًا منذ القرن 16م -عصر النهضة-. والإنسانية العلمانية التي هي فلسفة تعلي من شأن العقل والأخلاق والعدالة، ترفض التقاليد والطقوس الدينية لاستمرار الحياة"⁽²⁸⁾.

فالنزعة الإنسانية كفكر فلسفي عام ظهر في بدايات عصر التنوير، بدأت بمهمة إعادة الإنسان إلى الحياة بعد سيطرة ومحاصرة المسيحية والقوانين الأرسطية واليونانية، لتتمرد على التصورات اللاهوتية السائدة، والأفكار والتعاليم الزائفة التي سحقت الفكر الإنساني وقيمه في الوجود، باعتبار أن أصحاب العقول هم صنّاع الحياة والفكر والحضارة.

"إن النزعة الإنسانية هي كل نظرية أو فلسفة تتخذ من الإنسان محوراً لتفكيرها، وغايتها، وقيمتها العليا"⁽²⁹⁾. فالإنسيّة تنطلق من الإنسان وللإنسان.

ويُطلق عليهم أصحاب النزعة الإنسانية، لأنها تشكّلت كردّة فعل ضدّ العقائد الدينية المسيحية في أوروبا، التي دعت إلى ترك العقل وحاكميته على الحياة، للتحوّل إلى السلطة البديلة بدل الكنيسة التي تقرّر وتسطر حياة الناس.

أي أن الإنسانية تنصرف وتتحوّل تدريجياً نحو الإلحاد لا إلى معقولية أو إنسانوية الأديان فقط، بل إنّها شكّلت من أشكال الإلحادية المعاصرة والمقنّنة بنظريات التطور والعلم والعقل.

المطلب الثاني: النزعة الإنسانية وتأسيسها لعقلنة الأديان (من تأليه العقل إلى تائيس النص)⁽³⁰⁾

لقد انتعشت الأنسنة في عصر التنوير؛ يوم تحرّرت أوروبا من اللاهوت الظلامي للقرون الوسطى، "أين كان الخروج من القفص، والتفكير في الهواء الحرّ الطلق أمراً مستحيلاً، حيث كان العقل مذعناً مطيعاً، وكانت الفلسفة خادمة لعلم اللاهوت الكنيسي"⁽³¹⁾. لتنتقل الأنسنة إلى الفهم الحديث والمستنير للدين.

وقد ظهرت طليعة من المفكرين والفلاسفة والمثقفين في عصر التنوير بأفكارهم ومكتشفاتهم ومخترعاتهم، آمنوا بسلطان العلم وحاكمية العقل، اتفقوا على سحب البساط من أديان الوحي، سعياً لتكريس الفلسفات التنويرية، وإذكاء لفتيل النظريات الإنسانية. "ارتبط ظهور الأنسنة أو المذهب الإنساني عموماً بعصر الاصطلاح الديني، وعصر النهضة في أوروبا في القرنين 15م و16م، حيث بدأ التحوّل في تلك الفترة من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان، ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل"⁽³²⁾.

فالأنسنة فتحّت من فتوح التنوير، فلقد "شكّلت الأنسنة مدخلاً إلى التنوير الأوربي، وأحد أعمدة الحداثة الغربية، خاصّة وأن الأنسنة تتمفصل مع العقلانية والعلمانية والتاريخية"⁽³³⁾.

لتظهر فيما بعد الإنسانية العلمانية، وهي: "فلسفة إنسانية تعلي من شأن العقل، الأخلاق والعدالة، لكنّها ترفض التقاليد والطقوس الدينية كوسيلة لضمان صلاح الإنسان وجودة الحياة الاجتماعية، وقد درج هذا المصطلح في القرن العشرين، ليشير بوضوح على الفارق عن الإنسانية الدينية"⁽³⁴⁾. أين نلاحظ اتجاه الفلسفة الغربية نحو الدعوة إلى تفسير الأديان والنصوص اللاهوتية تفسيرات مادية تاريخية، وعقلانية فلسفية. وقد اتّحدت اتجاهات فلسفية متنوعة تقاسمت بنظرياتها تاريخية الأديان، وأنسنة النصوص اللاهوتية، وأخضعتها للنظريات الإنسانية. فقد احتلّت نظرية الإله مركزاً هاماً في الفلسفة لدى المذاهب العقلية الحديثة بداية من القرن 17م، إذ جعل الإله وسيلة لخدمة أغراض المذاهب نفسها⁽³⁵⁾.

ويمكن أن نذكر في هذا المقام فلسفات وفلاسفة تبنّوا تفسير الشرائع والأديان تاريخياً على سبيل التمثيل لا الحصر، منها:

اتفق ديكارت وسبينوزا⁽³⁶⁾ وليبينتس في أصول مذهبهم الإيماني، موظّفين لنظرياتهم العلمية وقناعاتهم الفكرية في بعث فلسفة الإله. فقد أدخل ديكارت مثلاً الإله ضمن مبادئ مذهبه، فالإله عنده يتجلّى في العالم المادي الوجودي، وبوصفه أساساً لليقين وللفيزياء الفلسفية⁽³⁷⁾. فهم يرون في الإنسان المخوّل الوحيد لتجسيد إرادة الله في الكون، بالاعتماد على مبادئ العالم الوجودي وقوانينه الطبيعية والفيزيائية، بالاعتماد على العقل كخليفة لله في الأرض.

انتهى ديكارت من النزعة الوجودية الفيزيائية، لينتّم المسار سبينوزا بالنزعة الطبيعية، ويكرّس هذا الإتجاه لينكر العلو الإلهي، ويعتبر الإله جزءاً من الطبيعة⁽³⁸⁾. "وفي الحقيقة أن النزعة العقلانية خلال

القرن السابع عشر امتدّت على يد الفيلسوف اليهودي سبينوزا إلى مسافات بعيدة⁽³⁹⁾. ويعتبر سبينوزا من أوائل من أسس النقد التاريخي للكتاب المقدس.

وتصنّف فلسفة أوغست كونت بعبودية الإنسانية، بوضعه لدين إنساني يعبد فيه الإنسان وعقله من دون الإله. "إنّه ينعت دينه بالواقعي، فدينه ثمرة العاطفة والخيال في تكوينه والإحساس به، حيث وضع العقل في المحلّ الأول، فيستبدل الإنسانية بالله في كل موضع منه، ويستعين به على تعمق فكرة الإنسانية والإخلاص لها"⁽⁴⁰⁾. أي أن الدين خاصية النوع الإنساني.

ثمّ ليبشر نيتشه⁽⁴¹⁾ بموت الإله⁽⁴²⁾، وهو يمثل النزعة الإنسانية الملحدة، فهو يريد بهذا الموت إعادة الاعتبار لعقلانية الإنسان المتحرّرة.

فالعقلانية هي: "جوهر الأنسنة، فالعقلانية التي تقوم على تنزيل العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالم الطبيعي والاجتماعي، تجعل الإنسان هدفها الأول والأخير عندما تحرّره من كلّ أشكال المرجعيات الدينية الأخرى"⁽⁴³⁾. إنها رؤية تعتمد المنطق الفكري والاستدلالي كمصدر للمعرفة والاستنباط، وهي تتشابه كثيراً من حيث الإيديولوجية والأهداف مع الحركة الإنسانية التي تركّز على الاستنتاجات العقلية لفهم الأمور والحقائق.

"لقد بات الإنسان مصدر المعرفة ومرجعها الأول بدل النص المقدس، عن طريق العقل"⁽⁴⁴⁾.

المبحث الثالث: الفلسفة الوجودية وأثرها في بعث أنثروبولوجيا الأديان

منذ عصر النهضة في أوروبا لم يتوقّف مسار نسق المعارف العلمية والعقلية المتراكمة التي قدمت قضايا كبرى متعلقة بالإنسان والوجود والإله والحياة. وقد كانت لكلّ فلسفة طروحاتها ومعارفها ومنظارتها الخاص للحياة، لتكون في منظار الفكر الغربي نقطة تحوّل كبرى من ظلامية المسيحية الكنيسية السماوية الغيبية، إلى نعيم المعارف العقلية والعلوم الفلسفية الإنسيّة، لتفرض قواعدها ونظمها على الأديان، معتبرة الوجود والمادة أساس الحياة.

وإن أشهر وأقدم المذاهب التي تجددت عبر العصور، واتّجهت سهامها للعقائد المسيحية نقداً ونقضا

الفلسفة الوجودية.

المطلب الأول: مفهوم الوجودية

تُطلق الوجودية على: "جملة المذاهب التي ترى أن الإنسان هو الوحيد الموجود، وأن كلمة وجود لا تنطبق إلا عليه، أما غيره فهو كائن"⁽⁴⁵⁾. أي أنّ الفلسفة تؤمن بالحاضر والموجود، والذي يقابله الغائب والمفقود. لذا فهي تعطي شأن وجود الإنسان، باعتباره أقدس كائن حي. "والوجود في الفلسفة الوجودية تقتصر على ذلك اللون من الوجود الذي يتمثّل في الإنسان"⁽⁴⁶⁾.

فالوجودية تطمح للوصول بأفكارها إلى فلسفة تضع الإنسان حرّاً متحرّراً عن كل شيء، يحيا في حياة يفرض فيها وجوده وذاته، فهو أولاً وأخراً، يفسّر الأشياء بنفسه كما يشاء، أي أنه صانع نفسه ووجوده، وفي كلّ زمن يفهم ذاته أكثر فأكثر، حسب ما صنعه واخترعه وكوّنه واكتشفه.

إن الوجودية ليست مذهباً بقدر ما هي صرخة للتحرّر من سلطة الجماعة، وسلطة العادات، والتقليد المتوارث.

المطلب الثاني: تأسيس الوجودية لعلمنة وعقلنة الفكر الديني

استمرّت عموم المذاهب التنويرية والفلسفات الإنسانية في عدائها للأديان عامة والمسيحية خاصة، كالإنسانيين والعلمانيين والعقلانيين والوضعيين والماديين والوجوديين والماركسيين، فلسفات تمجّد

الإنسان والعقل والوجود، واعتبار الديانات الإنسانية ماهي إلا استرجاع لحوادث تجاوزها الزمن، وصنفت في خانة تاريخية الأديان.

"فالوجودية تشبه الماركسية في إنكار الألوهية"⁽⁴⁷⁾. وقد كان أبرز أعلامها جون بول سارتر، زعيم الوجودية التي تركّزت في فرنسا. فوجودية سارتر "تضع الإنسان هو الخالق الوحيد لمعنى القيم في العالم، وهو لهذا السبب يؤكّد أن الوجودية مذهب غير متدينّ، لأن الإنسان فيها متروك لذاته، كيما يخلق ويحقّق في عالمه ما يستطيع من القيم"⁽⁴⁸⁾. أي أن الإنسان في جوهره يكون إلهاً يخلق ويبدع ويصنع، ولا شيء يحدّ سلوكه ويقيّد حرّيته. فهذه العقائد تُسخّط طبق الأصل لعقائد الفلسفات الإلحادية الإنسانية التي أسست لأنسنة الوجود والفكر.

ليصبح بعدئذ سرّ اللاهوت هو علم الإنسان⁽⁴⁹⁾، أو تقديس الماهية الإنسانية، فالإنسان هو الإله الحقيقي الوحيد، والاعتراف بأنه مصدر الحقيقة والمعرفة. أي أن كلّ الوجود الخارجي خاضع لوجودية الإنسان الداخلي في حرية القرار والفعل، ولو كان الشيء متعالياً، فإنه يخضع للصور التي يكوّنونها ويسعى لتحقيقها.

وبهذا المعنى تُعلي الوجودية راية الأنسنة، والتي قوامها ولبّ محورها وجودية الإنسان في الكون، فالأنسنة هي: "ثمرة لعصر التنوير، والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية، ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية. بهذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة"⁽⁵⁰⁾. أي أن الأنسنة شكّلت أحد أعمدة الحداثة والعلمانية الغربية التي حرّرت العقل والفكر، وثارَت على كلّ موروث ديني واعتقاد ميتافيزيقي، فأمنت بالعقل والإنسان كأساس نسقي فكري وجودي.

المبحث الرابع: الفلسفة الوضعية وأثرها في بعث تاريخية الأديان

إضافة إلى ما سبق، إن حركة التنوير في أوروبا تجسّدت كردّة فعل على الحكم المطلق الذي مارسه الملكيات الدينية والإمبراطوريات الفكرية التي حاصرت الحريات وحقوق الإنسان. فالتنوير في أوروبا كان رداً على الأحادية المتسلّطة التي لم تدع مساعداً للحريات الإنسانية والفكرية، وحقوق الإنسان بأي شكل من الأشكال. فألّهمت المشاريع التنويرية العقل وقُدّسته، في مقابل تورخة النصوص الدينية وأنسنتها.

ولقد سلك الفكر الغربي طرائق شتى في تفسير الأديان تفسيرات مادية تاريخية عقلية معادية لكلّ غيب أو ميتافيزيقا. وإن العقيدة التاريخية التي تؤمن بدراسة الظروف التاريخية والعودة للواقع "كانت في أوج انتصارها إبان القرن التاسع عشر، وأنّ صعودها قد ارتبط بنجاح الفلسفة الوضعية لأوغست كونت"⁽⁵¹⁾.

المطلب الأول: مفهوم المذهب الوضعي

الفكر الوضعي: تيار فلسفي تعتبر الثقافة الفلسفية الفرنسية المناخ التاريخي والأيدولوجي الحاضر له في بدايات العصر الحديث في القرن 19م، وهو القرن الذي سادت فيه الاضطرابات المجتمعية والسياسية في أعقاب الثورة الفرنسية الكبرى. فقد كان للصراع الدائر بين الكنيسة والطبقات المالكة والحاكمة، والتي سعت إلى الحفاظ على سلطتها وتسلّطها، وبين الطبقات المثقفة والمتعلّمة التي أثمرت التحوّلات العلمية والعملية في الثورة الصناعية⁽⁵²⁾.

ولقد كان لتطوّر نظريات العلوم الطبيعية والفيزياء والرياضيات أثر هامّ في بنية الفكر الفلسفي الذي تغذى من روافد الثورة الصناعية والصحة العلمية. وإن الفلسفة الوضعية أحد أكبر هاته الفلسفات

حضوراً وتوقّداً. وإن الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت على رأس قائمة هؤلاء المفكرين الذين اشتغلوا على هذا الاتجاه، فأعطى الفلسفة أبعادها العلمية، ومبادئها الفكرية. "وقد أطلق اسم المذهب الوضعي على المذهب الذي أسسه في القرن 19م الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت، حيث يطلق عليها اسم: العقيدة الوضعية".

علما أن كونت أراد بالوضعية أن: "يتجاوز الفلسفة المتعالية للثورة الفرنسية، ووضعها عند عهده يعني الواقعي والنسبي، والمعطى المباشر من التجربة"⁽⁵³⁾. لقد نحى كونت بوضعيته المنحى العلمي التجريبي، وأطلق عليها اسم الوضعية الجديدة فيما بعد.

المطلب الثاني: الوضعية التجريبية وتكريسها للوضعية المادية التاريخية - وضعية الأديان-

نشأت الفلسفات الوضعية كنفويض لعلوم اللاهوت والميتافيزيقيا الذين يعتمدان المعرفة الاعتقادية والغيبية التي لا تحتاج للبرهنة والتدليل. وضع الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت مصطلح الوضعية في القرن التاسع عشر وهو يؤمن بأن العالم سيصل إلى مرحلة في الفكر والثقافة التي سوف تنفي كل القضايا الدينية والفلسفية، وسوف تبقى القضايا العلمية التي أثبتت بالحس والتجربة، والخبرة الحسية أو الوضعية. "ويحاول المذهب الوضعي أن يخلق منهجا للبحث أو منطلقا للعلم يقف فوق التناقض بين المادية والمثالية. وإحدى المبادئ الأساسية لمناهج البحث الوضعية النزعة الظاهرية المتطرفة، التي تذهب إلى أن مهمة العلم هي الوصف الخالص للوقائع وليس تفسيرها"⁽⁵⁴⁾. أي تعالي العلم عن المظاهر الميتافيزيقية، ونوازع الفلسفة المادية.

وقد كان دافع إنشاء الوضعية التجريبية هو: "أن تكون ردّة فعل ضد الميتافيزيقا التقليدية، ومبالغات النزعة التافيقية، ولذلك استبدلت بالفلسفة المنهج العلمي كأساس لفلسفة علمية تقوم على دراسة الظواهر لإدراكها. والمنشئ الحقيقي لهذه الفلسفة أوغست كونت"⁽⁵⁵⁾.

وهذا لأن الحرب التي قامت أوزارها في عصور التنوير كانت بين العقائد الإيمانية الدينية والعقائد العلمية التجريبية، وهذا لأن الأخيرة تميّزت بآثارها المادي الحسي الإلحادي. "فالمذهب الوضعي مذهب فلسفي ملحد، يرى أن المعرفة اليقينية هي معرفة الظواهر التي تقوم عليها الوقائع التجريبية، ولا سيما تلك التي ينتجها العلم التجريبي. وينطوي المذهب على إنكار وجود معرفة تتجاوز التجربة الحسية، ولا سيما فيما يتعلق بما وراء المادة وأسباب وجودها"⁽⁵⁶⁾.

وقد كان لهاته الرؤية المادية والحسيّة في الفكر الوضعي أثر في تكريس المادية التاريخية، "فالتاريخانية (كعقيدة وكمنهج في الدراسة التاريخية) كانت في أوج انتصارها إبان القرن التاسع عشر، وأن صعودها قد ارتبط بنجاح الفلسفة الوضعية لأوغست كونت"⁽⁵⁷⁾.

المبحث الخامس: الفلسفة النسبية ودورها في تأسيس نسبية المعرفة الدينية

أحدثت بعض نظريات العلم الاحتمالية، والفروض العلمية التجريبية ثورة في مجال الفيزياء والعلوم والرياضيات. إضافة إلى ظهور الفلسفات التنويرية التي زعزت العقائد الدينية السائدة، وأثبتت الانحراف الفكري والديني للكنيسة. فقد أصبح النزاع بين النص الذي تعتمد عليه الكنيسة وحججها الواهية، وبين العقل والنظر الذي استند إليه أصحاب النظريات الجديدة. ما دفع إلى ثورة العلماء ودعاة التجديد مطالبين بتقديس العقل، واستقلاله بالمعرفة بعيداً عن الوحي. ولم يجرؤ دعاة المذهب العقلي (ديكارت) أول الأمر على إنكار الوحي جملة واحدة، بل جعلوا لكل من الطرفين دائرة خاصة يعمل فيها مستقلاً عن الآخر.

وقد كانت الشعوب الأوروبية عموماً والطبقات المثقفة خاصة يتحسّون الفرصة لإعلان احتجاجهم والتمرد على سيطرة الكنيسة، والتي حوّت وحاصرت وامتلكت الحقيقة المطلقة. وقد كان تحت قيادة الكنيسة مختلف أنواع العلوم خصوصاً الفلك والرياضيات، الفلسفة والبلاغة، الطب والصيدلة، الفيزياء والكيمياء، إلى جانب علوم الوسط الطبيعي من الحيوان والنبات، وعلوم العمارة والهندسة والبناء... فكل رأي يخالف رأي الكنيسة في أي فنّ أو علم يعاقب صاحبه أو يقتل. وربما أبرز مثال على ذلك: لما قامت الكنيسة الكاثوليكية بتعذيب ونفي جاليليو لتعليمه وتأكيده على أن الأرض في الواقع تدور حول الشمس.

كل هذه التحوّلات الفلسفية والانقلابات العلمية هزت أركان العرش الكنيسي الذي دام لعدة قرون، ليصبح الفكر الديني المسيحي عموماً والنصوص المقدّسة خصوصاً أمام معضلة اسمها معضلة العلم والعقل. لتظهر بعد عصور النهضة والتنوير نزعات تشكيكية أثّرت كثيراً في علم اللاهوت المسيحي الحديث والمعاصر، أبرزها: "الفلسفة النسبية".

أعطت هذه النظريات أبعاداً أثّرت في زوايا الفكر التاريخي الإنساني واللاهوتي خصوصاً. لأنه إذا ساد نمط أو فكر حيوي جوهري ينعكس تأثيره على كل مجالات الحياة.

المطلب الأول: مفهوم الفلسفة النسبية

إن النسبية من أشهر النظريات الحديثة التي علا ذكرها في ساحة البحث العلمي والفكري العالمي. وهي مفهوم ومصطلح شاع استعماله في الأزمنة الأخيرة، خاصة في المجالات المعرفية، والبحوث العلمية عن تاريخ الأديان والمذاهب العقديّة، والقضايا الفلسفية والميتافيزيقية.

فالنسبي (RELATIF)، بكل معانيها تتعارض مع المطلق، والذي لا يكتفي بنفسه، وما لا يمكن إقراره دون حصر أو قيد⁽⁵⁸⁾. والنسبية: "مذهب يقرّر أن كلّ معرفة (أو كل معرفة إنسانية) فهي نسبية"⁽⁵⁹⁾.

أما نظرية النسبية العلمية اقترنت باسم العالم الفيزيائي ألبرت آينشتاين⁽⁶⁰⁾ الذي ارتسم في ذهن العالم إبان الثورة العلمية الكبرى التي شهدتها العالم في النصف الأول من القرن العشرين⁽⁶¹⁾، عندما قدّم فروض نظرية في الفيزياء العلمية غيرت الكثير من المفاهيم المتعلقة بالفيزياء الكلاسيكية التي سادت 200 سنة منذ زمن نيوتن، إلى أن ظهرت نظرية آينشتاين في بداية القرن العشرين، والتي تعتبر إحدى أسس الفيزياء الحديثة.

المطلب الثاني: من النسبية العلمية إلى النسبية التاريخية - نسبية المعرفة الدينية-

إن النزعة النسبية فلسفة متأصلة في الحركة التاريخية للفلسفة، ويؤكد دلتاي على أن الفلسفة مثلها مثل أيّ شيء آخر في الحياة الإنسانية هي نسبية كل النسبية. يقول: "إن فصل الخطاب في التصرّو التاريخي للعالم هو نسبية كل تصور إنساني، وكل شيء يتحرّك ويتغيّر، ولا يبقى شيء ثابتاً. ويأتي تأثير دلتاي العظيم على الفلسفة الأوروبية في القرن العشرين الميلادي من قوله بالنسبية، ومن مقابلته بين العقل والحياة، رغم أن لفلسفته جوانب أخرى متعدّدة"⁽⁶²⁾.

فنسبية الحقيقة والمعرفة جذر من جذور عقيدة المذهب الشكّي⁽⁶³⁾ في أوروبا، فهي عقيدة "تقول بأن صواب الفعل أو الحكم يكون بالنسبة للظروف التي جرى فيها الفعل أو صدر في إطارها الحكم"⁽⁶⁴⁾. والتي تعرف بالنسبية التاريخية. فكل حدث تجسّد في التاريخ يرتبط بظروف الزمان والمكان المحيطة به. وحينئذ تُطرح هنا فكرة نسبية المعرفة، "أي أن كل معرفة هي نسبة ذات وموضوع تجعل كلا منهما

مشروطاً بالآخر ويحدده. ولكلّ عقل قوالبه التي يصبُّ فيها المعطيات، ومن ثمّ تختلف صور المعرفة باختلاف العقول. ونسبية المعرفة تكون من ثلاثة وجوه: نسبة بين حدّين يجمع بينهما في الحكم، ونسبة بين ذات عارفة وموضوع معروف يحدّ أحدهما الآخر، ونسبة بين جوهر وعرض، فإنها تقوم في نسبة بين حدّين يجمع ويكوّن إدراك الفكرة بالنسبة لغيرها من الأفكار المخالفة أو المشابهة لها التي سبقتها. ولذلك فإن الإدراك نسبي ومشروط⁽⁶⁵⁾. فالنسبية إذن: "مذهب يقرّر أن كلّ معرفة (أو كل معرفة إنسانية) فهي نسبية"⁽⁶⁶⁾.

وهذا ما أكّد عليه دلّتاي على أن الفلسفة وشتى علوم الحياة نسبية، يقول: "إن فصل الخطاب في التصور التاريخي للعالم هو نسبية كل تصور إنساني، وكل شيء يتحرك ويتغير، ولا يبقى ثابتاً"⁽⁶⁷⁾. فنسبية المعرفة عند دلّتاي وجون ستيوارت ميل وهيرش وكانت "تؤكد أن العقل لا يستطيع أن يعرف كل شيء، فإذا عرف بعض الأشياء لم يستطع أن يحيط بها إحاطة تامة. وما من فكرة في العقل إلا كان إدراكها تابعاً لمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها، لذلك كان من المحال إدراك المطلق، لأنه لا يتصور وجود شيء خارجه حتى يعارض به. وإذا كان العقل كما يقول كانت صائغاً، يكتيف معطيات التجربة ويصوغها وفق قوالبه الخاصة، فلا تعجب لاختلاف صور المعرفة باختلاف قوالب الصائغ"⁽⁶⁸⁾.

أي أن العقل مهما بلغ ذروة الاجتهاد الفكري، فهناك بالضرورة عقل مجتهد آخر يعارضه، يماثله في قوة الرأي أو يتجاوزه، ذلك أن مولّدات الأفكار تختلف حسب تكوين الصائغ. "فكل إدراك إذن نسبي ومشروط، والمطلق لا يدرك"⁽⁶⁹⁾. فإدراك الحقيقة المطلقة التامة مستحيلة في المنطق العقلي لدي المذهب العقلي التنويري والفكر الوجودي. فالنسبية إذن هي: "الرأي الذي يقول بأن الحقيقة نسبية وتختلف من فرد إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، ومن وقت إلى آخر، وليس لها معيير موضوعية"⁽⁷⁰⁾. لنتنقل نسبية المعرفة من الفلسفة الوجودية الظاهرانية إلى الحقول اللاهوتية، فإن نهاية الفلسفة بداية اللاهوت⁽⁷¹⁾. "وهذه هي الجذور الفلسفية التي أسست لنسبية المعرفة. ممّا فتح الباب أمام كلّ أشكال المعرفة وجعلها لا تخرج عن دائرة النسبية. حتى تلك المعرفة التي يمكن أن تحصل من دلالات النص، وما يهمننا هنا بالتحديد النص الديني، وما يحمله من فهم نسبي باعتبار أن الأفق المعرفي غير محصور ما دامت المعرفة وليدة تجارب حياتية تاريخية لا نهائية"⁽⁷²⁾.

وبالتالي فإن التأسيس الفلسفي للنسبية يرتكز على: "التفريق بين ماهو نسبي وما هو مطلق، أي خارج حدود التجربة. وليس المقصود التجربة بالمعنى العلمي، وإثما التجربة الشعورية التي يعيشها الإنسان ضمن المعطى الحياتي، وما يؤثر فيها من بعد اجتماعي وتاريخي وسياسي، أو بمعنى عام هي الفعل الشعوري للحياة، وأما المطلق باعتبار أنه خارج حدود التجربة فهو بالتالي خارج حدود المعرفة. وهذا هو المرتكز الذي تنطلق منه الهرمنيوطيقا لإثبات ضرورة تعدّد الفهم، وبذلك تدخل الفلسفة النسبية في إطار فهم النصوص، مستبعدة أيّ فهم محدّد يتحاكم لديه النص"⁽⁷³⁾.

وبالتالي فالنسبية تحلّ حيّزاً عريضاً في الفكر العقلاني العلماني الحديث، والذي له "رؤية شاملة للعالم ذات بُعد معرفي (كُلّي ونهائي)، تحاول بكلّ صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكلّ مجالات الحياة. وهي رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، وأن العالم بأسره مكوّن أساساً من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولا تحوي أية أسرار، ولا تكثرث بالثوابت والمطلقات"⁽⁷⁴⁾. وهذه هي العلمانية التي "لا يوجد فيها

مجال لسوى حيّز واحد هو الحيّز الطبيعي/المادي، ويتفرّع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة، فالعالم المعطي لحواسنا يحوي داخله ما يكفي لتفسيره والتعامل معه). كما يتفرّع عنها رؤية أخلاقية (المعرفة المادية هي المصدر الوحيد للأخلاق...)، وأخرى تاريخية (التاريخ يتبع مساراً واحداً..)، ورؤية للإنسان (الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة..). كل هذا يعني أن كل الأمور في نهاية الأمر، وفي التحليل الأخير تاريخانية زمنية نسبية لا قداسة لها، مجرد مادة استعمالية⁽⁷⁵⁾.

وهذا ما ارتكزت عليه العلمانية في إقرارها لمنظومة فكرية تقدّس المادة، وتفسرّ الظواهر الدينية واللاهوتية باعتبارها تجارب اجتماعية وإفرازات تاريخية تكوّنت ضمن ظروف معينة عفا عنها الزمان، ولا يمكن إلا تحنيطها في تابوت التاريخية، كالأساطير والخرافات والحكايات التي أخّرت سيرورة العقل البشري.

وبالتالي: "فالعلمانية الشاملة بهذا المعنى ليست مجرد فصل الدين أو الكهنوت أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة، أو عمّا يسمى (الحياة العامة)، وإنّما هي فصل لكلّ القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية المتجاوزة لقوانين الحركة المادية والحواس عن العالم، أي عن كل من الإنسان في حياته العامة والخاصة والطبيعة، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها"⁽⁷⁶⁾.

إنّ أول ما جرّفه تيار العلمانية العالمية ميراث العقائد المسيحية، وكانت الاستجابة سريعة لدى كثير من المفكرين في تصميمهم الجديد للمسيحية الجديدة في العصر الحديث. وأوّل غاية لهم خلق فكر تحرّري تطوّري، تتحرّر بمقتضاه المجتمعات الغربية من وطأ العقائد اللاهوتية وأغلال السلطة الميتافيزيقية، خلاصتها وثمرتها الوصول إلى النسبية التاريخية.

"فلم يهينوا التربة لشكل جديد من المسيحية المعلمنة فحسب، وإنّما يفعلون ذلك وهم مدركون لحقيقة تاريخية مفادها أن التربة التي أعدّوها تربة غير ثابتة ودائمة التّحرك. ولعلّهم أدركوا -من خلال ذلك التحليل القائم على النسبية الذي استخدموه في تأويلاتهم الجديدة- أن الصيغة الجديدة للمسيحية مثلها مثل كل الصيغ الجديدة التي ستعقبها لن تستقر، وإنّما ستظلّ تتغيّر وتتبدّل، بحيث تحلّ محلّ كل صيغة صيغة أخرى، وهكذا لا إلى نهاية"⁽⁷⁷⁾.

ليتلقّف المفكرون العرب هذه الأصول العلمانية في تحرّرها وتطوّرها ونسبيّتها. "فالعلمانية تُحرّر الإنسان من السيطرة الدينية أولاً، ثمّ الميتافيزيقية ثانياً على عقله ولغته، فالعلمنة تسحب وظيفة الدين من الحياة، وتمنع الخضوع لوصاية الدين والأنساق الميتافيزيقية المغلقة. فالعلمانية تطوّر تحرّري، وثمرتها هي النسبية التاريخية، وهكذا فإنّ التاريخ بالنسبة للعلمانيين عبارة عن سيرورة لتحقّق العلمنة"⁽⁷⁸⁾.

فقد كان من العقائد المشتركة لأرباب العلمانية والتأويلية العربية المعاصرة بالخصوص؛ فكرة النسبية التي انتقلت أصلاً ومنبعاً عن الفكر الغربي. نسبية كانت خاصةً بالمعرفة الإنسانية، لتلقي بضلالها في الفكر المعاصر على المعرفة الدينية.

خاتمة:

وختاماً فقد عرضنا هذه الفلسفات على المنظور الإنساني الأخلاقي القويم، والرأي العقلي والفطري السليم، ومحاکمات التاريخ لهذه العقائد الفلسفية، وما طرأ عليها من مراجعات نقدية، لنخلص إلى ما يلي تراتيباً - حسب منهجية البحث:-

- 1- إن المادية والفلسفة الإنسانية والوجودية والنسبية تمثل الملامح الجذرية الأولى التي أسست لنقد النصوص الدينية؛ على إثر أزمة الفكر الكنيسي مع الفلسفة والعلم.
2. ففي إطار هذا المنظور الأوربي الغربي برزت فكرة التاريخية لتأخذ أبعاداً فلسفية جديدة في المنهج التاريخي الإنساني، لتصبح مسألة القراءة متعلقة بتأويل وفهم الشرائع مادياً وتطورياً ونسبياً وتاريخياً، بعيداً عن كلّ غيب أو ميتافيزيقا.
- 2- إن النقد التاريخي الذي وجهه بيكون وديكارت وسبينوزا وكونت للنصوص اللاهوتية قد لعب دوراً كبيراً في التأسيس لتاريخية الأديان. إضافة لدلتاي ونيثشه وفوكو وبول ريكور أصحاب التأويلية الجديدة، فقد طرحوا إمكانية أخرى للتأويل؛ إنهم أسسوا إمكانية قيام تأويل جديد أو متجدد.
- 3- أسهمت العلوم التجريبية والاكتشافات العلمية والفلسفة المادية في بروز النزعة الإنسانية، نزعة تنطوي تحتها نظرة عقلانية للكون والوجود، متمردة عن مسمى النظرة اللاهوتية. بل قد أعلنت بعض الفلسفات عن موت الإله وميلاد الإنسان.
- 4- إن المذهب الإنسي يرى بأن الإنسان هو من يصنع معايير الخاصة للخطأ والصواب، والخير والشر، والجميل والقيح. والإنسان بعد ذلك هو سيد نفسه وسيد مصيره، وهو من يتحكم في الطبيعة والكون. وهو في الحقيقة مشروعٌ للانقلاب على فكرة الإله لصالح الإنسان، وبعث كينونته التاريخية. إن الإنسانية باختصار هي تأليه الإنسان، واعتباره قيمة مطلقة في الوجود
- 5- لقد أدّى تمركز العقل في الفكر والوجود، وتمجيده وإحلاله محل الإله؛ إلى إنكار كلّ غيب ومقدس، واتساع رقعة التأويل، وأنسنة الفكر، ودينوية النصوص الدينية. فالعقل الإنسي لا يؤمن بوجود قيم ثابتة توجه سلوكه وتضبطه، بل يختار الفرد قيمه وقناعاته.
- 7- يرى فلاسفة الوجود الإنساني أن الوجود هو الحقيقة اليقينية الوحيدة، فلا يوجد شيء سابق عليه، ولا يوجد شيء لاحق له، وأن الدين قيدٌ وقفل وأسرٌ للإنسان.
- 8- الوجودية تطمح للوصول بأفكارها إلى فلسفة تضع الإنسان حراً متحرراً عن كل شيء، في حياة يفرض فيها وجوده وذاته. إن الوجودية ليست مذهبا بقدر ما هي صرخة للتحرر من سلطة الجماعة والسلطة والتقليد المتوارث.
- 9- لقد تألمت الوجودية كثيراً من آثار الكهنوت الديني، لتنتقل بالفكر العالمي إلى مقبرة الكهنوت المادي الملحد، ليفسد كهنة العلم المادي أكثر مما أفسده كهنة الدين المسيحي.
- 10- إن المذهب الوضعي مذهب فلسفي ملحد، أراد أن يجعل الإنسان يتسّد الطبيعة ويخضعها لحكمه وإرادته. فقد دعى **كونت** -كما وضّحنا- إلى ضرورة قيام دين وضعي جديد، يقوم على أساس عبادة الإنسانية التي تحلّ محلّ فكرة الألوهية والربانية الدينية، واستبعاد المعرفة الغيبية.
- 11- إن أساس تصوّر الفلسفة الوضعية هو المادة، ولا ترى في الوجود إلا المادة، وعليه فالديانات هي مجرد تطوّر فكري.
- 12- ليس للنسبية المعرفية والدينية هدفٌ غير استتبات الشك العدمي الظلامي في كل مكان وزمان، وفي كلّ فكر وعقل ورأي وحقيقة، وفي كل شيء، وهذا لإغراق الإنسانية أجمع في التعدديات الخلافة والحيرة الهدامة، كادعاء نسبية النصوص الدينية في الفكر العلماني، ومنه تُنزع عن الحقيقة أيّة ملكيّة خاصّة، أو قاعدة ثابتة أو مستقرة، بل تصبح مجرد فهم تاريخية إنسيّة متنقّلة.

15- اتخذ مفهوم النسبية ذريعة وسبباً لإذابة وتمييع الحدود بين المقدّس واللامقدّس، وبين النص الديني والتأويل، بين الثابت والمتغيّر، باعتبار أن (نسبية المعرفة) تعني في إحدى تفسيراتها أن الفهم كلّها مستقيمة، غير أنّها تبقى بأجمعها ظنية، ولا علم فيها، إلى غير ذلك من النتائج التي استنتجها التأويليون (الهرمنيوطيقون).

اقتراحات وتوصيات:

- 1- إنشاء مخابر علمية مختلطة خاصة بالدراسات الدينية المعاصرة، مخابر تجمع بين طليعة الباحثين المتخصّصين في: التفسير وعلوم القرآن، العقيدة ومقارنة الأديان، العلوم الإنسانية والاجتماعية.
- 2- الاستفادة من مناهج البحث الحديثة في العلوم الإنسانية خدمةً للمعرفة الإسلامية تنوعاً وتنويراً. ولا بدّ في ذلك من منهجية سيرٍ وفق منهج نظري عملي جماعي -مؤسّساتي-.
- 3- ضرورة ربط الأفكار العالمية والمناهج الإنسانية بأصولها ومنابعها الأولى، حتى تتبيّن أهدافها وحقيقتها ومخرجاتها، وما العلمانية إلا واحدة من هذه الأفكار.

قائمة المصادر والمراجع:

1. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، 2005.
2. طيب تيزيني، أبو يعرب المرزوقي، آفاق فلسفية عربية معاصرة، دار الفكر، دمشق، ط1، جمادى الأولى 1433هـ، آب 2001.
3. كحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الرباط، ط1، 1432هـ-2011م.
4. ليو شتراوي، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ج2، ط1، 2005م.
5. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هشام صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م.
6. كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، مكتبة الأسرة، القاهرة، د.ط، 2004م.
7. حسن جلال، الثورة الفرنسية، الجزيرة، مصر، ط2، 2015م.
8. علي حرب، حديث النهايات -فتوحات العولمة ومأزق الهوية-، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2004م.
9. هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج-الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية-، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1(مارس 2007م)، دار أوياء، طرابلس.
10. بول ريكور، صراع التأويلات-دراسات هيرمنيوطيقية-، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، يناير 2005م.
11. عبد الوهاب المسيري، العلمانية تحت المجهر، عزيز عظمة، دار الفكر، دمشق، ط1، جمادى الثانية 1461هـ- سبتمبر 2000م.
12. محمد أركون، الفكر الإسلامي -قراءة علمية-، تر: هشام صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987م.
13. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هشام صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م.
14. محمد عمارة، فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين، جمعية المركز العالمي للتوثيق والدراسات والتربية الإسلامية، د.ط. دت.
15. إم. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د.ط، سبتمبر 1992م.
16. الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة، دار الطليعة، بيروت، ط1، أكتوبر 2005م.
17. مصطفى غلفان، في اللسانيات العامة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، يناير 2010م.

18. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، مارس 2005م.
19. زكي نجيب محفوظ، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة النشر، القاهرة، د.ط، 1355ه-1936م.
20. جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، د.ط، د.ت.
21. سيد محمد نقيب العتاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، تر: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان، الأردن، ط1، 1420ه-2000م.
22. هشام صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، أيلول 2005م.
23. منير البعلبكي، معجم أعلام المورد- موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين - دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992م.
24. هنتسنسون، معجم الأفكار والأعلام، تر: خليل راشد الجبوسي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2007م.
25. جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ج2، د.ط، 1994م/1414ه.
26. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ج1، د.ط، 1982م.
27. عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، القاهرة، ط111، 1410ه-1990م.
28. مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ط11، 2009م.
29. هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، تر: عبد الرزاق الدوّاي، دار الطليعة، بيروت، د.ط، د.ت.
30. مانع بن حمّاد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، الرياض، ج2، ط4، 1420ه.
31. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001م.
32. السيد مرتضى الحسيني الشيرازي، نسبية النصوص والمعرفة -الممكن والممتنع-، دار المحجّة البيضاء، بيروت، لبنان، ط1، 1433ه-2012م.
33. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.
34. علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005م.
35. عبد الرحمن بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975م.
36. أنيس منصور، الوجودية، دار نهضة مصر، الجيزة، ط9، سبتمبر 2010م.
37. جون ماكوري، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د.ط، أكتوبر 1982م.

الهوامش

- (1) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005، ص65.
- (2) أنثروبولوجيا، Anthropology: "اتجاه فلسفي يعتمد على هذه أو تلك من سمات الإنسان لتحديد أسلوب طرح كافة القضايا الفلسفية وحلها". مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، ص104.
- (3) يقول نصر حامد أبو زيد: "إن التاريخية عند غادامير وهايدغر، تاريخية الوجود الإنساني، تاريخية زمانية تعني تراكما لخبرة الوجود في الزمن. إن التاريخية من هنا- تاريخية مثالية متعالية، وفكرة الجدل التي يقوم على أساسها الفهم عند غادامير، هي جدلية مثالية هيجلية. إن الوجود الإنساني مشروط بلحظة تاريخية معيّنة، وبإطار اجتماعي يحدّد شروط هذا الوجود وأفاقه"، نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، 2005، ص43.
- (4) "فالمقصود بالتنوير: هو الفكر الذي لا مجال فيه إلا لأحكام العقل، ولا منافس ولا خصم للعقل مهما كان هذا المنافس له في قلوب الناس وأفئدتهم من إعزاز وإكرام"، محمد عمارة، فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين، جمعية المركز العالمي للتوثيق والدراسات والتربية الإسلامية، د.ط، د.ت، ص14.
- (5) عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، القاهرة، ط1، 1990، ص15،

- (6) **غادامير هنز جورج** ، hans-georg, gadamer ، (1900-2002م): فيلسوف تأويلي ألماني. قال بأن "الفهم" ضروري للوجود الإنساني، وأن الفهم يحدث ضمن التقاليد، وقد ضمن ذلك كتابه بعنوان: "الحقيقية والطريقة" سنة 1960م. ويمكن فهم العلاقة بين النص والمفسر على أنها حوار، يضل فيه المفسر، المترجم، مفتوحاً على الحقيقة في النص، هنتسنسون، معجم الأفكار والأعلام، تر: خليل راشد الجيوسي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2007، ص331.
- (7) **دلثي فلهلم**، wilhelm, dilthey (1833-1911م): فيلسوف ألماني وعلم رئيسي مشهور، من أعلام التقليد التفسيري (hermeneutics). حاجج بأن العلوم الإنسانية لا يمكنها استخدام طرائق العلوم الطبيعية نفسها، بل يجب أن تستخدم طريقة "الفهم" لاستيعاب الحياة الداخلية لثقافة غريبة، أو فترة تاريخية ماضية. وهكذا وسع دلثي من عملية التفسير والتأويل إلى ما وراء تفسير النصوص، وهو تفسير التاريخ والثقافة الإنسانية، هنتسنسون، معجم الأفكار والأعلام، م، ن، ص205، 206.
- (8) **انظر:** نصر حامد أبو زيد، "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، م، س، ص41، 42، **وانظر:** هانز جورج غادامير، "الحقيقة والمنهج-الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار أوبيا، طرابلس، ط1، 2007، ص325.
- (9) **شلايرماخر**، فريدريتش أرنست دانيال، (Ernst daniel schleiermacher)، (1768-1834م): لاهوتي صوفي ألماني. كان له كبير الأثر في تطور الفكر البروتستانتية، وكثيراً ما يعتبر مؤسس اللاهوت البروتستانتية الحديث. تأثر بالحركة الرومانتيكية فعزف الدين بلغة الشعور والحدس، منير البعلبكي، معجم أعلام المورد- موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992، ص260.
- (10) هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج ، م. س، ص286،
- (11) **بول ريكور**، Paul Ricoeur، (1913 – 2005م): فيلسوف فرنسي ولد في فالونسيا (Valence). تأثر بالفلسفة الوجودية، وسيغموند فرويد، وانعكس ذلك على طبيعة اللغة والتفسير والموضوعية والإرادة، من مؤلفاته: "الحرية والطبيعة-الاختياري والإجباري"- سنة 1950م، و"رمزية النشر" سنة 1960م، هنتسنسون، معجم الأفكار والأعلام، م.س، ص245.
- (12) **انظر:** بول ريكور، "صراع التأويلات-دراسات هيرمينوطيقية"، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2005، ص40، 41.
- (13) **هيردر**، جوهان غوتفريد فون herder johann gottfried (1744-1803): ناقد ولاهوتي وفيلسوف ألماني. أحد أبرز وجوه حركة "العاصفة والإجهاد" الأدبية. غني بدراسة الميثولوجيا والفولكلور. من أشهر آثاره: "أفكار في سبيل فلسفة لتاريخ الجنس البشري، البعلبكي، معجم أعلام المورد، م.س، ص487.
- (14) **بهامش كتاب:** محمد أركون، "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، تر: هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص48.
- (15) **ديكار، رينيه** Rene Descartes (1596-1650م): فيلسوف وفيزيائي ورياضي وفرنسي. يعتبر في رأي الكثير من الباحثين أباً للفلسفة الحديثة ومؤسسها. اكتشف الهندسة التحليلية. اشتهر بكتابه "مقالة في المنهج"، وفيه طرح كل المعتقدات السابقة ليعاود البحث عن الحقيقة شاكاً في كل شيء إلا حقيقة واحدة وهي أنه يشك، ومن هنا كلمته المشهورة: "أنا أشك فأذن أنا أفكر، وأنا أفكر فأذن أنا موجود"، منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، م.س، ص196.
- (16) **ليبنتز، البارون غوتفريد ولهم فون**، Leibnitz (1646-1716م): فيلسوف ورياضي ألماني. قال بأن الطبيعة هي في جوهرها متناغمة وخيرة، وبأنه لا تعارض بين الإيمان والعقل. ينسب إليه استنباط حساب التفاضل والتكامل. ابتكر عام 1971م أول آلة حاسبة، منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، م.ن، ص387.
- (17) **غاليلو، غاليليو غاليلي** Galileo Galilei (1564-1642م): فيزيائي وعالم فلك ورياضي إيطالي. يعتبر في رأي كثير من الباحثين واضع أسس العلم التجريبي الحديث. صنع عدة تلسكوبات، واكتشف أقمار المشتري. أيد النظرية القائلة بأن الأرض وسائر الكواكب تدور حول الشمس، فنقمت عليه الكنيسة وحاكمته، فاضطر مرغماً إلى إعلان تراجع، منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، م.ن، ص294.
- (18) **نيوتن، السير إسحاق** Sir Isaac Newton (1643-1727م): رياضي وفيزيائي إنجليزي. يعتبر أبرز وجوه الثورة العلمية في القرن 17م، وأحد أعظم العباقرة في تاريخ العلم الحديث. وضع النظرية الجسيمية في الضوء، وقانون الجاذبية العام، وقوانين الحركة. من أشهر مصنّقاته: علم البصريات"، منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، م.ن، ص462.
- (19) **الحداثة** Modernity: "هي مذهب فكري أدبي علماني، أسس على أفكار وعقائد غربية خالصة، مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية، وتأثر بالمذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقته مثل: السريالية والرمزية... وغيرها. وهدف مذهب الحداثة إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها من عقيدة وشريعة، وتحطيم كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، بحجة أنها

- قديمة وموروثة، لتبني الحياة على الإباحية والفوضى والغموض، وعدم المنطق، والغرائز الحيوانية، وذلك باسم الحرية، والنفاد إلى أعماق الحياة"، مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، م.س، ص179، 180.
- (20) محمد أركون، الفكر الإسلامي -قراءة علمية-، تر: هشام صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987، ص135.
- (21) **الفيلولوجيا:** "أصلها كلمة إغريقية تتكون من شقين (philo) بمعنى: محبة، و(logos) بمعنى: النطق / الكلام / الجملة / اللغو. وبذلك فإن الكلمة تعني عند اليونان محبة الكلام أو المحب للنطق، أي المهتم بقضايا الكلام"، مصطفى غلفان، في اللسانيات العامة، مصطفى غلفان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2010، ص184، 185.
- **وانظر أيضا:** الزواوي بغوره، "الفلسفة واللغة"، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص130.
- (22) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هشام صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص23.
- (23) **كونت، أوغست** Auguste Connt (1798-1857م): رياضي وفيلسوف فرنسي. يعتبر مؤسس الفلسفة الوضعية التي تعنى بالظواهر والوقائع اليقينية وحسب، وتُهمل كل تفكير تجريدي أو ميتافيزيقي. ومن الباحثين من يعتبره مؤسس علم الاجتماع أيضا. تأثر بفلسفة سان سيمون الإشتراكية. دعى إلى الإيمان بدين جديد سماه "دين الإنسانية". أشهر آثاره: كتاب "مباحث في الفلسفة الوضعية"، منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، م.س، ص377.
- (24) محمد أركون، الفكر الإسلامي -قراءة علمية-، م.س، ص139.
- (25) هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، تر: عبد الرزاق الدؤاي، دار الطليعة، بيروت، د.ط، د.ت، ص8.
- (26) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ج1، د.ط، 1982، ص159.
- (27) **انظر:** كرين برينتون، "تشكيل العقل الحديث"، تر: شوقي جلال، مكتبة الأسرة، القاهرة، د.ط، 2004، ص41.
- (28) مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، م.س، ص104.
- (29) هيدجر، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، م.س، ص191.
- (30) إن الأنسنة أحد أكبر تجليات حركة التنوير على الفكر العربي والديني، والتي ألفت بفيء ظلالها على مناهج أدباء الحداثة الدينية، انطلاقاً من إنسانية الفكر العالمي كله، والفكر الديني ليس بمعزل عنه، وإن نصر حامد أبو زيد أبرز المفكرين العرب الذين تبنا مشروع الحداثة العالمية، لئيسقط مشروعه الإنساني على النص القرآني، يقول: "إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرّض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً -يفقد صفة الثبات، إنه يتحرّك وتتعدّد دلالاته. إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدّس من ناحية منطوقه، لكن يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصّ إنساني -يتأسن-.."، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994، ص126.
- (31) هشام صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص18.
- (32) كحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الرباط، ط1، 2011، ص56.
- (33) كحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، م.ن، ص59.
- (34) مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، م.س، ص104.
- (35) **انظر:** جيمس كولينز، "الله في الفلسفة الحديثة"، م.س، ص92.
- (36) **سبينوزا، باروخ أو بنديكت دو** Spinoza Baruch (1633-1677م): فيلسوف ومفكر ديني هولندي. صاحب "السبينوزية". أكد على دور العقل في الأخلاق وما وراء الطبيعة. وكان من أكبر القائلين بوحدة الوجود والمدافعين عنها. وقد اتهمه كثيرون بالإلحاد على الرغم من الشعور الديني العميق الذي تنبض به كتاباته. من أشهر آثاره: "كتاب الأخلاق"، منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، م.س، ص233.
- (37) انظر: زكي نجيب محفوظ، "قصة الفلسفة الحديثة"، مطبعة النشر، القاهرة، د.ط، 1936، ص103/97.
- **وانظر:** جيمس كولينز، "الله في الفلسفة الحديثة"، م.س، ص103/93.
- (38) انظر: زكي نجيب محفوظ، "قصة الفلسفة الحديثة"، م.س، ص111 وما بعدها.
- (39) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، م.س، ص94.
- (40) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، م.س، ص340، بتصرف.
- **انظر:** جيمس كولينز، "الله في الفلسفة الحديثة"، م.س، ص247/235.

- (41) نيتشه، فريدريتش فلهلم Nietzsche Friedrich Wilhelm (1844-1900م): فيلسوف ألماني. أنكر البعث والحساب، ودعا إلى أطراح العبادة منادياً بضرورة انصراف الإنسان إلى الإرتفاع بذاته حتى يبلغ مرتبة "الإنسان الأسمى"، أو السوبر مان. تأثرت النازية بأرائه تأثراً كبيراً. أصيب بانهيار عصبي، ففضى بقية حياته في مستشفى للأمراض العقلية. أشهر آثاره: "هكذا تكلم زرادشت" بأجزائه الأربعة، منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، م.س، ص461.
- (42) كان نيتشه طالبا في علم اللاهوت في معهد سان سلبسبس الديني لكي يتخرّج من بعد قسّياً. لم يستطع البقاء في هذا المعهد لأن شكوكه الدينية قد طغت عليه، ولم يعد يؤمن بالمعجزات ولا بالكتلثة. وأصبح ينظر إلى المسيحية نظرة جديدة لا تنفق مطلقاً مع نظرة القسّيس. لأن النقد التاريخي قد زرع إيمانه بالكثير من المعتقدات التي تلقاها عن شيوخه القساوسة. بل كاد يعصف بها كلها، تاركاً في حياته النفسية الباطنة فراغاً عميقاً وهوة ساحقة، وصفهما وصفا رائعاً في "ذكريات الطفولة والشباب"، عبد الرحمن بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975، ص48.
- (43) كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، م.س، ص64.
- (44) كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون م.ن.
- (45) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، م.س، ص935.
- (46) جون ماكوري، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1982، ص74.
- (47) أنيس منصور، الوجودية، دار نهضة مصر، الجيزة، ط9، 2010، ص15.
- (48) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، م.س، ص32.
- (49) انظر: جيمس كوليز، "الله في الفلسفة الحديثة"، م.ن، ص341.
- (50) علي حرب، حديث النهايات-فتوحات العولمة ومآزق الهوية-، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2004، ص73.
- (51) محمد أركون، الفكر الإسلامي-قراءة علمية-، م.س، ص139.
- (52) انظر: حسن جلال، "الثورة الفرنسية"، الجيزة، مصر، ط2، 2015.
- (53) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، م.س، ص944.
- (54) طيب تيزيني، أبو يعرب المرزوقي، آفاق فلسفية عربية معاصرة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2001، ص329.
- (55) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، م.س، ص944، 943.
- (56) مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، الرياض، ج2، ط4، 1420، ص811.
- (57) محمد أركون، الفكر الإسلامي-قراءة علمية-، م.س، ص139.
- (58) انظر: أندريه لالاند، "موسوعة لالاند الفلسفية"، ج1، م.س، ص1196، 1197.
- (59) جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ج2، ط2، 1994، ص466.
- (60) أينشتاين، ألبرت Albert Einstein (1879-1955م): فيزيائي أمريكي. ألماني المولد. يعتبر أحد أعظم عباقرة العلم في مختلف العصور. استقرّ في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1933 فرارا بنفسه من الحكم النازي. وضع نظرية النسبية Relativity، منح جائزة نوبل في الفيزياء لعام 1921م. من آثاره: "معنى النسبية"، "بناة الكون"، منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، م.س، ص14.
- (61) انظر: كرين برينتون، "تشكيل العقل الحديث"، م.س، ص260/257.
- (62) إم. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1992، ص170.
- انظر: ليو شتراوي، جوزيف كروبسي، "تاريخ الفلسفة السياسية من جون لوك إلى هيدجر"، تر: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ج2، ط1، 2005، ص608/586.
- (63) المذهب الشكّي، أو الشكوكية: مدرسة فلسفية شكّية، ومنهج مستخدم في العديد من الحقول الأكاديمية والثقافات. الشكوكي يتفحص بشك بعين ناقدة معاني الأنظمة، والبني الموجودة في أي قضية أو زمن، هذا الشكّ يمكن أن يترأخ من انعدام إيمان كامل في الحلول الفلسفية الراهنة إلى لا أدبية، أو حتى رفض واقع العالم الخارجي، منير البعلبكي، المعجم الفلسفي، م.س، ص276.

- انظر: عبد المنعم الحفني، "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة"، م.س، ص784، 785.
- (64) عبد المنعم الحفني، "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة"، م.ن، ص875.
- (65) عبد المنعم الحفني، "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة"، م.ن، ص876.
- (66) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، م.س، ص466.
- (67) إم. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، م.س، ص170.
- (68) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، م.س، ص467.
- (69) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، م.ن، ص466.
- (70) طيب تيزيني، آفاق فلسفية عربية معاصرة، م.س، ص329.
- (71) انظر: "تاريخ الفلسفة الحديثة"، يوسف أكرم، 354.
- (72) السيد مرتضى الحسيني الشيرازي، نسبية النصوص والمعرفة - الممكن والممتنع -، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص13.
- (73) انظر: السيد مرتضى الحسيني الشيرازي، نسبية النصوص والمعرفة - الممكن والممتنع -، م.ن، ص13، 14.
- (74) عزيز عظمة، العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص120.
- (75) عزيز عظمة، العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري، م.ن، ص121.
- (76) عزيز عظمة، العلمانية تحت المجهر، عبد الوهاب المسيري، م.ن، ص121، 122.
- (77) سيد محمد نقيب العتاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، تر: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان، الأردن، ط1، 2000، ص30.
- (78) سيد محمد نقيب العتاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، م.ن، ص42، 43.

الرّاهن في بيئتيه الفكرية والفلسفية
النّخبية العربية والرّاهن الاجتماعي والسياسي
تساؤلات في كتاب: أوّهام النّخبية - لعلي حرب -

The current in his intellectual and philosophical environment The
Arab elite and the current social and political situation Questions
in the book: Elite Illusions - Maybe a war-

طالب دكتوراه الجودي بوفروك

Eldjouidi Bouferrouk

جامعة عبد الرحمان ميرة - بجاية

مخبر التأويل وتحليل الخطاب، الجزائر

Eldjouidi.bouferrouk@univ-bejaia.dz

تاريخ الإرسال: 2023/05/10 تاريخ القبول: 2024/06/27

الملخص:

تسعى هذه الورقة البحثية إلى الوقوف على حضور 'الرّاهن' كموضوع شكّل بؤرةً في الجهود الفكرية والفلسفية الغربية والعربية، على السّواء. وذلك من حيث دلالاته وقضاياها المتنوّعة والمتحوّلة باستمرار، ممّا يفرض على الخطاب الفلسفي المعاصر تجديدَ معارفه، وابتكار آليات فكرية جديدة لمواكبة تلك الأحداث اليومية المتغيّرة. وكغيره من المصطلحات، فقد استعصى على الضبط المصطلحي، وكذا التّحديد المفهومي. وهنا يمكننا أن نتساءل: كيف تعامل الفلاسفة المعاصرون مع موضوع اليومي وقضاياها؟، هل تمكّنت جهودهم من استيعابه دلاليًا ومصطلحيًا؟ ما أهمّ المصطلحات التي عبّروا بها عن الرّاهن؟، وما مدى إيجابية تعامل المثقّف العربي المعاصر مع موضوع 'الرّاهن'؟ أم أنّه وقع في مزالقٍ حالت دون التّعامل النّاجع مع واقعه؟ فيمّ تمثّلت؟. من من المفكرين العرب المعاصرين الذين وجّهوا سهام نقدهم إلى المثقّف العربي المعاصر؟ ما طبيعة النّقد الذي وجّهه المفكر النّاقد 'علي حرب' إلى مثقفي عصره؟ إلّا أنّ أرجع فشّل المثقّف العربي في تفاعله مع قضايا الرّاهن المختلفة؟ إلى تقديس المقولات والنظريات القديمة، أم إلى عجزه عن ابتكار مفاهيم جديدة، وافتقاده إلى آليات تفكير ذات فاعلية؟ وللإجابة عن هذه التّساؤلات وغيرها، أثّرنا اعتماد مقاربة وصفية تحليلية، من خلال كتاب 'أوّهام النّخبية' للمفكر 'علي حرب'.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الفلسفي المعاصر؛ الرّاهن؛ الضبط المصطلحي؛ تقديس المقولات القديمة؛ آليات التفكير الجديدة؛ المثقّف العربي المعاصر؛ التّنوير.

Abstract:

This research paper seeks to identify the presence of the 'present' as a topic that has formed a focus in both Western and Arab intellectual and philosophical efforts. This is in terms of its various and constantly changing connotations and issues, which requires the contemporary philosophical discourse to renew its knowledge and invent new intellectual mechanisms to keep pace with these changing daily events.

Like other terms, it has eluded terminological control, as well as conceptual definition. Here we can ask: How did contemporary philosophers deal with the daily topic and its issues? Were their efforts able to comprehend it semantically and terminologically? What are the most important terms with which they expressed the present? How positive is the contemporary Arab intellectual's dealing with the issue of the 'current'? Or has he fallen into pitfalls that prevented him from effectively dealing with his reality? Who among the contemporary Arab thinkers directed their arrows of criticism at the contemporary Arab intellectual? What is the nature of the criticism directed by the critical thinker 'Ali Harb' towards the intellectuals of his time? To what did he attribute the failure of the Arab intellectual in his interaction with the various current issues?, To sanctifying old sayings and theories, or to his inability to innovate new concepts, and his lack of effective thinking mechanisms? In order to answer these and other questions, we preferred to adopt a descriptive and analytical approach, through the book "Delusions of the Elite" by the thinker "Ali Harb".

Key words: Contemporary philosophical discourse; current; terminology; reverence for old sayings; new mechanisms of thinking; contemporary Arab intellectual; enlightenment.

مقدمة:

يفرض 'الرّاهن' نفسه موضوعًا مركزيًا في الأوساط الفكرية والفلسفية تفكيرًا واهتمامًا. حيث غدا أحد توجّهات الفلسفة المعاصرة. هذا التوجّه الذي ارتبط بالحياة اليومية في صورتها الفردية والجماعية، وبقضاياها وتساؤلاتها الجديدة المتجددة. وأمام هذا الواقع المتسائل باستمرار، وجب على الخطاب الفلسفي تجديد معارفه ومفاهيمه وآلياته، من خلال مواكبة التطور العلمي والتكنولوجي، حتى يجيب عن تلك التساؤلات.

وهنا يمكننا أن نتساءل: ماذا نقصد باليومي؟ ما طبيعة العلاقة التي جمعت الفلسفة باليومي؟ كيف تعامل الفلاسفة والمفكرون المعاصرون مع هذا اليومي؟ هل تمكّنوا من فهمه واستيعابه، ومن ثمة التعامل معه بنوع من الشمولية والعُمق، أم أنهم فشلوا في الإجابة عن تساؤلاته وقضاياها ذات الأبعاد المختلفة؟ من المفكرين الذين أحسنوا التفاوض مع قضايا الرّاهن؟ الإمّ يحتاج المثقف عمومًا، والعربي تحديدًا عمومًا حتى ينجح في مراودة القضايا المتنوّعة لواقعه الدينامي والمتسائل باستمرار؟

كغيره من المصطلحات، يستعصي لفظ 'اليومي' على الضبط المفهومي والمعنى الواضح، فتعدّدت مفاهيمه نتيجة لذلك. وعمومًا ارتبط 'اليومي' بمعاني: الاجترار والتكرار، والرتابة، والانغلاق والكسل الفكري، والرضا بالجاهز والتسليم به، فهو الفكر السائد، الذي يسلم بكلّ شيء دون تفكير أو إعمال للعقل. فاليومي إذن هو هذه الحياة اليومية الشاملة، وبكلّ مجالاتها السياسية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية، والمتجلية في لباسنا وأكلنا، وأقوالنا وأفعالنا ومواقفنا المختلفة، وطقوسنا، وعاداتنا وتقاليدنا، وإشهارنا واقتصادنا ورياضتنا، وبالمختصر، هذا المألوف والمعتاد من ممارسات منكررة، ومتوقّعة الحدوث. وبذلك، فنحن خاضعون لسلطة 'الواقع اليومي' على ثقله ورتابته. فهو هذا الوجود الذي نخضع له.

وهنا نتساءل مرة أخرى: هل الانصياع لهذا 'الرّاهن' قدرًا محتومًا، لا سبيل إلى تجاوزه؟ أم أنّ المشكلة في قابليتنا للاستسلام، وغياب الفاعلية لدينا؟ وحول هذه المسألة اختلف المفكرون والفلاسفة، إذ منهم من أقرّ بالانقياد إلى قانون 'الأحداث اليومية'، حيث تقبلها ومعاشتها. ومن هؤلاء الفيلسوف الألماني: 'مارتن هايدغر' الذي يقول: "اليومي يرتقي من مجرد تجربة منكررة ومبتذلة إلى نمط من أنماط وجودنا الإنساني"⁽¹⁾.

ويشاطره الموقف المفكر العربي 'جودة السحار' في كتابه 'سجناء اليوم' إذ يقول: "اليومي هو الرّوتين المكرّر والرّتابة والقلق"⁽²⁾. ففهمهما لليومي يستند إلى قناعة الخضوع والاستسلام لإكراهاته، حيث غياب التفكير والمحاولة أمام منطق الجمود الفكري والانصياع والاستلاب.

وقد جاراها في هذا الفهم السلبي لليومي الفيلسوف 'فرانسي'، إذ حصره في هذا المجموع المختلط والمبتذل الذي نسميه الحياة اليومية، والذي نراه دون أن نبصره، ويتعارض مع تفكيرنا الذاتي.

إذن، تلقتي مفاهيم هذا التوجّه عند تعريف سلبي لليومي، يشي بتبعية الإنسان، وانغلاقه فكرياً وتفكيرياً؛ فلا يفكر في قضايا حياته ومُشكلاتها. وإتّما يتقبّلها كقدر محتوم. فيصبح حينها عبداً للأفكار، بل، عبداً لها. وهنا تطرح أزمة المفكر المعاصر في العمق.

وفي انطلاق بعض المفكرين في تعريفهم للزّاهن من نتائج السلبية على الإنسان رَفَضُ له، وإكراهاته التي يمارسها على الفرد، والتي تُعيق تفكيره واجتهاده، ومن ثمة فاعليته في الحياة الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، كمتقف إيجابي. ومن هؤلاء المفكرين "كارل ياسبرس".

وأمام تسلّط اليومي على الإنسان المعاصر ممّا أحال حياته إلى مأساة حقيقية، من جهة، والرغبة في التخلّص من قيوده، وتحرير فكره، وَجَدَ في الفلسفة ملاذّه ومُرادَه. حيث البُعدُ عن الجاهز والمُسبِق من حلول وأحكام. وتحديّ الانتقال باليومي من السلبية إلى الإيجابية. وهنا، نتساءل مرّة أخرى عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة واليومي. فهل حرّرت الفلسفة المعاصرة المتقف المعاصر من سجن اليومي وضغوطه؟، كيف تمّ له ذلك؟، هل تمكّن في ضوئها من تجديد مفاهيمه وتصوراته؟ وهل مكّنه تحيينها من أن ينجح في التفاوض مع قضايا راهنه ذات الأبعاد المختلفة؟

1. الفلسفة واليومي، من التّعالّي عليه إلى التّفكير فيه:

يحتمّ التعامل المباشر والتفصيلي والدقيق مع اليومي، من طرف وسائل الإعلام والاتّصال العادية والرّقمية تغيير نظرة الفلسفة إلى الزّاهن؛ حيث الاهتمام بتفاصيل أحداثه كلّها تفكيراً وتساؤلاً، وبحثاً عن حلول لما يطرحه من قضايا وإشكاليات، خاصّة وأنّ "الاهتمام باليومي أصبح شديداً حتّى أنّ المبدعين في كلّ المجالات كالفنانين التشكيليين مثلاً، والسّينمائيين والمسرحيين وغيرهم، أصبحوا يُسجّلون الأحداث اليومية في رسمهم، أو صورهم الفوتوغرافية أو نحتهم أو أفلامهم أو رواياتهم، ويعرضون الأشياء العادية التي نتناولها في عملنا وفي حياتنا وكأّتهم يجبروننا على النّظر إلى تلك الأشياء التي نراها، ولكننا لا نُمعن فيها النّظر"⁽³⁾.

وهذا حال الفلاسفة والمفكرين قبلاً، حيث لا يُعيرون تلك الأحداث اهتمامهم؛ فلا تساؤل، ولا تفكير في حلول لإشكالاتها وأحداثها طبعاً، فاليومي هامش لا مركز عندهم.

يطرح عدم اهتمام الفلاسفة والمفكرين بالزّاهن وتفاصيله ماضيّاً قضية منزلة الفلسفة، وتحديّ إقامة علاقة إيجابية بالحياة اليوميّة على السّواء؛ حيث تصير الأحداث اليوميّة غايةً اهتمامها، تساؤلاً وبحثاً عن الحلول. وهنا نتساءل مرة أخرى: كيف السبيل إلى تحقيق تحديّ الفاعلية في الزّاهن، ومواجهة وسائل الإعلام التي تتقنّ في نقل تفاصيل الزّاهن بصورة مباشرة ومحيتة؟ وهل يُمكنها بلوغ ذلك دون الوقوع في شرك السّطحية والابتدال؟ ومن ثمة، فما طبيعة هذا اليومي الذي يجب على الفلسفة معاملته، تفكيراً وإنتاجاً؟

يُقرّ الكثير من الفلاسفة بصعوبة تحقيق الفلسفة لتحديّ التحوّل من النّظرة السّطحية والضيقة في اليومي إلى النّظرة العميقة والواسعة في الأحداث اليوميّة للإنسان الكوني، وهذا لما يصبح الزّاهن

موضوع اهتمام فلسفي حقيقةً. وتُعزى صعوبة ذلك في نظر 'موريس بلانشو' -على الأقل-، من خلال كتابه 'القول واليومي' إلى ما يتطلبه هذا من ثورة جذرية في السؤال الفلسفي المعاصر؛ إذ عليه تجديد طريقة التفكير موضوعاً وغايةً، فيتعامل مع اليومي من زواياه كلّها (سياسية، اجتماعية، أخلاقية، ثقافية معرفية،...). هذا يستدعي التسلح بمفاهيم وتصوّرات فكرية جديدة، يُنتجها التفكير الفلسفي المعاصر نفسه، الذي عليه تحديث وتنويع طرق التفكير، وآلياته في سبيل هذا المسعى.

إنّ التفكير الفلسفي السائل لهو المنطلق الأصلي والطبيعي والمنطقي للفلسفة؛ إذ يقوم على الفحص والتمعن الذهني. فهو في تجاوز مستمر لما هو يقيني وتوحي في ميدان المعرفة والفكر. فكّله تجديد وإبداع وانفتاح. وبهذا المفهوم، فالعلاقة بين الفلسفة واليومي علاقة تفكير دائم في أحداثه، وشك في مسلماته، وثورة على أساليب تفكيره التقليدية، وتحرير لعقله المفكر من التبعية للأفكار الجاهزة، من أجل عقل مُنتج للأفكار لا عبد لها.

غداً اليومي إذن من صميم اهتمام الفلسفة المعاصرة، بعدما أدركت أهميته وسلطته عليها بأنّيته المتغيرة، وقضاياها وهمومها، وانزياحات تفكيره، وتحررها من النظريات والمقولات والمقاربات التي جعلتها حبيسة ما هو ثابت وقار مدة طويلة، فأوقعتها في تعامل سلبي حدّ الفشل مع الرّاهن. خاصةً وأنّ الفلسفة "بقيت غائبة، وبعيدة عن مجرى الأحداث، وسجلت غياباً وصمتاً يكاد يكون كلياً، رغم خطورة القضايا المطروحة على المجتمع الجزائري ومستقبله، إنّ هذه الحالة، حالة العجز على التفكير فيما يجري، أثارت فينا أكثر من سؤال، وخاصة تلك الأسئلة المتعلقة بقيمة الفلسفة وأهميتها ودورها في المجتمع،..."⁽⁴⁾. فهذا من معوقات التعامل الفعّال مع الأحداث الرّاهنة. ومن ثمّ فللحضور الفلسفي دور مهمّ في مواكبة قضايا الرّاهن المتنوّعة والمفاجئة.

سمحت وسائل الاتصال المعاصرة من قنوات تلفزيونية، ومواقع إلكترونية، ومنصات تواصل اجتماعية ورقمية بالانفتاح على الواقع العالمي بكلّ تفاصيله، فنعيش أحداثه بمشاعرنا كلّها لحظة بلحظة؛ فرحاً وحرزاً، وغضباً ورضاً، ونفكر فيه سويّاً كذلك. حتى لا نكون مجرد مستهلكين، ونرقى إلى شيء من التفاعل الإيجابي معه. وهذا ما تتغيّاه الفلسفة المعاصرة، من خلال انفتاحها على أحداث الواقع المعاصر الذي دعا إليه الفلاسفة المعاصرون "كرولان بارث، وميشال فوكو، وجيل دولوز، وجاك دريدا، وجان بوديار، وميشال مافيزولي، وفتحي التريكي..." وغيرهم، حيث التزموا بربط الفلسفة باليومي نظرةً وتحليلاً، وتفكيراً في حلول لقضاياها. وفي هذا السياق، يقول 'فتحي التريكي' أنه "يريد أن يتناول بالبحث إشكالية علاقة الفلسفة الحالية بالواقع المعاش، ومطمحنا في كلّ ذلك هو التأكيد على ضرورة التفكير الملحة في مجتمعاتنا الحالية تلك، التي هيمنت على النظريات الإقصائية..."⁽⁵⁾.

فالمفكر المعاصر أمام مسؤولية مواكبة أحداث واقعه كشفاً وتحليلاً وعلاجاً لما يطرح من قضايا، تماماً مثلما يرى الناقد عبد السلام بن عبد العالي حين يقول: "عندما تنصب الفلسفة على اليومي، وعندما تهتم بالصحافة واللباس والرياضة والمأكل والمشرب والشائعة والإشهار. فذلك سعي وراء الفصل بين الطبيعة والتاريخ والبحث عن الجديد في المستجدات، وعن الغريب في الألفة، وعن التاريخي في الأسطورة"⁽⁶⁾، والسعي إلى اكتشاف جديد الرّاهن تجاوز لرتابته الجائمة.

ومع تشعب ميدان الرّاهن تعدّداً وتنوّعا، تحت تأثير الثورة العلمية والتكنولوجية المعاصرة حيث الاكتشافات العلمية والتقنية المتسارعة، والتي واكبها وسائل اتصالية تواصلية معلوماتية تلفت هذه المستجدات لحظة بلحظة، عرضاً وتحليلاً. ولأنّ كلّ ميدان علمي محتاج إلى ضابط قيمي قانوني أخلاقي

كَبْحًا لِلتَّجَاوِزَاتِ الْأَخْلَاقِيَّةِ، فَإِنَّ الْفَلَسَفَةَ الْمَعَاصِرَةَ قَدْ التَّزَمَتْ بِذَلِكَ مِنْ خِلَالِ إِنتَاجِهَا لِخَطَابِ مَعْرِفِي فِلْسَافِي جَدِيدِ ضَابِطٍ لِلْمَعَارَسَةِ الْعِلْمِيَّةِ الْمَتَطَوَّرَةِ الرَّاهِنَةِ. وَجَهْدَهَا هَذَا مِنْ الْأَلْيَاتِ الْجَدِيدَةِ الَّتِي سَمَحَتْ لَهَا بِالتَّفَاعُلِ الْإِجْبَابِيِّ مَعَ وَقَائِعِ الرَّاهِنِ.

وهنا يحق لنا أن نتساءل مرة أخرى: هل تعكس تلك الجهود الفلسفية التنظيرية فيما يتعلق بأخلاقيات البحث العلمي إنتاجًا فكريًا معرفيًا يُحسبُ للمفكر المعاصر والعربي تحديدًا؟ أم أنها مجرد استثمار لمقولات نظرية ولمفاهيم وتصوّرات قبلية من إنتاج فلاسفة مسلمين قدامى، أو ترجمة لنظريات غربية، لا تصلح جميعها لحلّ مُشكلات الرَّاهِنِ؟ هل يُمكن الحديث عن مثقّف عربي معاصر مُنتج للمعرفة ولأفكار، ممّا يسمح له بإيجاد حلول فورية وناجعة لمشاكل عصره؟ أم أننا أمام مثقّف مستهلك لأفكار سابقه نقلًا وترجمةً فعجزَ عن التفاعل الإيجابي مع أحداثِ راهنه، فاستحقَّ وَصْفَ المثقّف السّلبي؟ وما طبيعة العلاقة التي تجمع المثقّف العربي المعاصر مع واقعه؟ فيمَ تتمثّل سلبيات المفكر النخبوي العربي المعاصر؟ إلام يُعزى فشل النخبة العربية المعاصرة في تفاعلها مع راهنها؟ هل لهم دور في التأثير على الرَّاهِنِ أم أنّهم سجناء له؟ هل يعود ذلك إلى أداتهم المعرفية التي اعتمدوا عليها تقليديًا واجترارًا للمقولات العربية القديمة والنظريات الغربية الحديثة)، ومن ثمة غياب إنتاج معرفي فلسفي ناجح؟ هي تساؤلات قد نجد صدى إجاباتها في ثنايا كتب، اهتمت بأمر المثقّف "المفكر النخبوي"، والتي منها على سبيل الذكر لا الحصر: المثقّف والسّلطة، دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر-، لمحمد الشيخ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، لمحمد عابد الجابري، أنسنة النص - مسارات معرفية معاصرة- لمحمد سالم سعد الله، الخطاب الفكري في الجزائر- بين النقد والتأسيس-، للزواوي بغورة، صور المثقّف لإدوار سعيد، أوهام النخبة أو نقد المثقّف، لعلي حرب...، وهذا الأخير، الذي سنتطرق منه تساؤلاتنا حول النخبة ودورها في علاقتها براهنها.

1-1- النخبة والرّاهن الفلسفي من خلال كتاب أوهام النخبة: كان المثقّف، ولا يزال، وفي أيّ صورة كان (شاعرا، خطيبا، فيلسوفا، رجل دين/ فقيها، عالما، أستاذا، باحثا...) شراخ أمته توعيةً، توجيهًا، وقيادةً. فالشاعر الجاهلي هو الصّوت النّاطق باسم قبيلته، في أيام الحرب والسّلم على السّواء، والأمر نفسه مع شاعر العَصْرَيْنِ الأموي والعبّاسي، الذي تفاعل مع واقع عصره بإيجابية، حيث واكبَ تعقّد حياته بأبعادها المختلفة، واجتهد في اقتراح حلول للمشاكل الاجتماعية والأخلاقية من خلال ثورته على القيم الاجتماعية والفنية، ونهجه الإصلاحية، مُنطلقًا في سبيل ذلك من مرجعيّته الدّينية، ومكتسباته المعرفية والحياتية كالمعاني الحكميّة مثلاً. ويكاد ينطبق الكلام نفسه على علماء الكلام والفلاسفة الذين التزموا بالتّفكير في قضايا الواقع العبّاسي الدّينية، والفكرية والاجتماعية، انطلاقًا من مرجعياتهم أيضًا.

"أما إذا كان الموضوع من معطيات الواقع فإنّ التّفكير فيها يتمّ بتوسّط مفاهيم ونظريات وآليات في التّفكير ترتبط، ولا بدّ بمرجعية معرفية معيّنة"⁽⁷⁾. إذ لكلّ مثقّفٍ مرجعية فكرية يستوحي منها أفكاره، ويبني منها مواقفه وآراءه.

وتزداد مسؤولية المثقّف الحديث والمعاصر تعقّدًا وشمولية، باتّساع مجال واقعه وتعدّد قضاياها وتنوّعها، وما صاحبه من موجة وعي جماهيري، وتطوّر علمي فكري فلسفي أدبي شامل وعميق، أسهم في نُضج العقل العربي، فمكّنه ذلك من استيعاب المقولات الفكرية، والنظريات العلمية، والمفاهيم والتصوّرات التي جادت بها قريحة العصر، فحاول استثمارها في رسالته التّنويرية. ومن ثمة فقد انطلق

هو الآخر كسابقيه من مُفكّري الحِقَب السّابقة من مرجعيّة فكرية معيّنة، وموظّفًا آليات غيره ومفاهيمهم في معالجته قضايا واقعه، تشخيصًا وعلاجًا.

وهنا نتساءل مرّة أخرى: هل تمكّن المثقّف المفكّر العربي المعاصر من استيعاب واقعه الهلّامي والمُتحوّل باستمرار، أم أنّه فشل في رهانه هذا؟ إلّا ما تعود عوامل فشله؟ أليّ قَدَم أسلحته المفاهيمية ونظرياته التي ينطلق منها، والتي تجاوزتها أحداث واقعه؟ أم إلى عجزه عن إنتاج معرفة جديدة تتماشى مع طبيعة عصره؟، وما الرّهان الذي ينتظر المفكّر العربي المعاصر حتى يكون في مستوى تحديات أحداث واقعه الجديدة المتجدّدة؟ كيف يمكن للمفكّر العربي المعاصر أن يجدّد نفسه معرفيًا، حتى يتفاعل إيجابيًا مع الواقع؟ ما السبيل إلى مشاركته الفعّالة والتّاجعة في تشكيل المشهد الفكري على الصّعيد العالمي؟

هذه التّساؤلات وغيرها، ما ستجيب عنه صفحات كتاب "نقد المثقّف" لعلي حرب الذي تنطلق منه تساؤلاتنا.

2.1. المثقّف العربي المعاصر ومعضلة المرجعيّة الفكرية/ الأوهام الفكرية: يعالج المفكّر علي حرب قضية المثقّف المعاصر في علاقته بواقعه من بؤابة ممارسة سلطته النّقديّة على المفكّر الذي يكاد يفقد دوره في تغيير واقعه، من خلال القدرة على تتبّع أحداثه اليومية السّريعة، كشفاً وعلاجًا، بل والمشاركة في صنع الحدث وبذلك فهو سلبي التّعامل مع واقعه، ومن ثمّ يستحق النّقْد. حتى يقوّم، ويستعيد إيجابيته وفاعليته. فالإلمّ أرجع الكاتب الدارس سبب هذا الفشل؟، أو ما العوائق التي تقف أمام التّعامل النّاجح للمثقّف العربي المعاصر مع أحداث واقعه؟

ينطلق الكاتب في حديثه عن وضعية النّخب الثقافيّة العربيّة المعاصرة المأزومة من حيث أفكارها، ومشاريعها، نماذجها، وصورها، مكانتها ودورها، مصداقيتها وفعاليتها. وعبر هذه المعالجة الشّاملة لقضية المثقّف المعاصر يبقى السؤال القديم الجديد 'من هو المثقّف الحقيقي؟' مطروحًا، من قبيل المُهتمّين بأهل الفكر والمعرفة.

كشفت أحداث الواقع المعاصر المتسارعة، وعَدَم قدرة المثقّف المعاصر على مسابقتها عن أزمته العميقة المتجلّية في افتقاده إلى الفعّالية النّضالية النّاجعة مثلاً. وهذا ما يستدعي تشخيصًا لأزمته، قَصْد استرجاع المثقّف لدوره التّنويري الحقيقي والفعّال. وهذا ما حاول المفكّر النّاقِد 'علي حرب' التّزامه في كتابه هذا، إذ يقول: "وهكذا لم يختلق الكتاب المشكلة، بقدر ما حاول تشخيص الأزمة في ضوء الوقائع المباغته. والمقصود بالأزمة فقدان المصداقية الفكرية والفاعلية النّضالية،..."⁽⁸⁾.

فالدارس عارف بجوهر أزمة المثقّف الحقيقيّة. وذلك ما تؤكّده تحليلاته التي كشفت عن أسباب معاناة المثقّف المعاصر، وعجزه أمام قضايا عصره...، "بعد تصدّع النّظريات الشّاملة المعتمدة في قراءة العالم، وبعد انهيار المشاريع الأيديولوجية والسياسية في ضوء التّحوّلات المتعاقبة على مسرح الواقع المتحرّك: "فالشّعارات المُتداوَلة في الخطاب النّقّافي، تحوّلت إلى أسماء على غير مُسمّياتها، أي تحوّلت إلى مُطلقات خاوية أو إلى مُتعاليات هسّنة..."⁽⁹⁾.

فمن أسباب أزمة المثقّف المعاصر اعتماده على مقولات ونظريات تجاوزتها الأحداث المتسارعة للواقع المعاصر. فغدّت جوفاء، ودون محتوى فكري فعّال. فهذه الأفكار الكبرى التي كانت عُدّة المثقّف في مهمّته التّنويرية الثورية قبلاً، تحوّلت في عصره هذا إلى سلاح عاجز، لا يُنتج سوى ألغامه. وهنا المأزق الحقيقي والحرّج في وضعية المثقّف. وهذا ما يتطلّب التزوّد بعُدّة فكرية جديدة ذات فعّالية وجودة. ولكن،

كيف السبيل إلى هذا؟، هل يتمّ ذلك عبر إعادة النظر في العُدّة الفكرية القديمة للمثقف مثلاً؟ وهل هي مراجعة جذرية شاملة، أم أنّها جزئية سطحية، تمسّ البعض منها دون الكلّ؟ يبدو أنّ الكاتب مع ثورة فكرية جذرية شاملة، تمسّ فئات ومنطلقات المثقف في العمق، فتغيّر مسلماته، وتدعوه إلى ضرورة التفكير في آليات/ أسلحة فكرية جديدة، تكون من إنتاجه هو، تُؤلّد من رجم تحديات عصره اليومية. وهو ما سمّاه بـ: 'تغيير وجهة النّقد' صوّب واقع المثقف فكراً وممارسة... في هذا السياق يقول: "وكانت ثمرة النّقد صياغة الأفكار والمواقف على نحوٍ جديد ومغاير، أو الانتهاء إلى بلورة أفكار ومفاهيم جديدة لقراءة الواقع وتشخيصه"⁽¹⁰⁾. خاصّة وأنّ تلك الأفكار والمفاهيم والنّصيرات يكتسبها الفرد نتيجة احتكاكه بمحيطه. ذلك ما أشار إليه محمد عابد الجابري في قوله: "ومعروف أنّ هذه المبادئ والمفاهيم والآليات ليست فطرية ولا غريزية، وإنما يكتسبها الإنسان نتيجة احتكاكه بمحيطه، محيطه الطبيعي والاجتماعي والثقافي. ومن هنا أهمية خصوصية هذا المحيط في تشكيل خصوصية الفكر"⁽¹¹⁾.

فالمجتمع كمحيط مصدر أفكار المفكّر، وآليات تفكيره. ولكن، مادام المحيط بأبعاده المختلفة في حالة تحوّل دائم، فإنّ فهمه والتعامل مع قضاياها يستوجب تجديدًا فكريًا، وتنويعًا في أساليب التفكير فيه. وهذا، ما يتطلب أيضًا مثقفًا ذا عقلٍ مفكّر، ومنتجٍ للأفكار. فهل المثقف العربي المعاصر في مستوى ذلك؟ من المزالق التي وقع فيها المثقف المعاصر، وجعلته عاجزًا أمام تحديات عصره اكتفاؤه باتباع الأفكار الموروثة والمفاهيم المعهودة، وعدم إنتاج أفكارٍ أخرى، أو على الأقلّ تكييف النّصيرات القديمة، لتواكب راهنه المتجدّد. وهي من سهام النّقد التي وجهت إليه من قبل ناقدنا: "المثقف يشغل بحراسة الأفكار. ومعنى الحراسة التعلّق بالفكرة كما لو أنّها أقدوم يقدر أو وثن يُعبد، على ما تعامل المثقفون مع مقولاتهم وشعاراتهم"⁽¹²⁾. فوقع إثرها في عبادة الفكرة، بدل تجديدها وتطويرها. وفي ذلك مقتلها، ومقتل الإبداع لديه، ومن ثمّ عجزه، وتهميش لدوره كمثقف فاعل.

اهتدى الناقد 'علي حرب' إلى أنّ مشكلة المثقف العربي ذاتية؛ بمعنى أنّ المشكلة فيه أولاً قبل العوامل الأخرى، طالما أنّه غيرُ مجدّد لآليات تدبّره، وتفكيره، وتغيير علاقته بالحقائق التي اكتسبها من محيطه لأنّ تغيير نفسه سيمكّنه من تغيير واقعه، ومن ثمّة التأثير فيه. وبذلك يكون في صورة المثقف الحقيقي والإيجابي القادر على التفاعل مع راهنه تشخيصًا وعلاجًا، فيقدر "ما ننجح في تغيير أنفسنا وواقعنا، تتغيّر أفكارنا ذاتها، ذلك أنّ ما نصلو إليه أو ما نصير إليه يتغيّر بقدر ما تتغيّر نحن بالذات..."⁽¹³⁾.

وهنا، يتقاطع مع الآية القرآنية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: 11). فالأحداث المتغيرة باستمرار، والواقع غير الثابت وراءه ذات متجدّدة باستمرار، وتجتهد في إنتاج أفكار جديدة متحوّلة عن مفاهيم وتصوّرات كئيبة سابقة.

ومما يعرّز فكرة كون مشكلة المفكّر المعاصر ذاتية بالدرجة الأولى، ويُؤيّد في الوقت نفسه النّقد الموجّه إليه خضوع المثقف للمفاهيم والنظريات المتعلقة بعصر التّنوير، دون أن يجرؤ على نُقدها، تعديلًا وإثراءً، حتّى يكيفها وواقعه اليومي.

ونستحضر هنا على سبيل التمثيل لا الحصر مقولات: العقلانية، الاستنارة، الحرية، والديمقراطية...، فهو رهين لدى هذه المفاهيم الكلية المتعالية، التي أنتجها مفكّرو عصر التّنوير قبلاً، وتتطلب تعديلًا وتطويرًا في مضامينها وقيمتها، حتى تواكب روح الزّاهن. وبذلك فالمثقف الحقيقي

والإيجابي هو الذي "يقيم علاقة نقدية مع ذاته وفكره، على نحو يتيح له أن يتحوّل عمّا هو عليه، بإغناء مفاهيمه عن الحرية والعقلانية والاستنارة"⁽¹⁴⁾. فلا يجب الاطمئنان إليها على أنها مسلّماتٌ ومنطلقاتٌ، كما لا يمكنه الاستئثار بها، كسماتٍ ثقافيةٍ مميّزة له عن البقية.

يتفق المفكر الناقد 'محمد عابد الجابري' مع ناقدنا 'علي حرب' في كون أزمة المفكر/ المثقف المعاصر أزمة إبداع في الأساس. وتتجلى هذه الأزمة في عدم تسجيل الخطاب العربي الحديث والمعاصر لأيّ تقدّم حقيقي في أية قضيةٍ من قضاياها...، لقد بقي هذا الخطاب، طوال هذه الفترة، وما زال إلى اليوم سجين 'بدائل'، يدور في حلقةٍ مفرغةٍ...، لينتهي به الأمر في الأخير، لدى كلّ قضيةٍ، إمّا إلى إحالتها على 'المستقبل' وإمّا إلى الوقوف عندها مع الاعتراف بالوقوع في 'أزمة'⁽¹⁵⁾ فاحتكامه إلى النموذج السابق سبب عجزه إبداعياً.

"حيث وجدنا أنّه فكرٌ محكوم بنموذج/سلفٍ مشدود إلى عوائق ترسّخت داخله وتتعلّق أساساً بنوع الآلية الذهنية المنتجة له، إضافةً إلى كونه فكرًا إشكاليًا ماورائيًا يتعامل مع المُمكنات الذهنية كمعطياتٍ واقعيةٍ، ويكرّس خطاب اللّاعقل في مملكة العقل..."⁽¹⁶⁾، إذ هناك دومًا نموذج يشكّل الإطار المرجعي لكلّ مفكرٍ، مهما اختلفت خلفيته الفكرية (ليبيرالي، ماركسي، سلفي...).

يمثل هذا الصنف من المثقفين/ المُحتكم في مفاهيمه، وتفكيره إلى النموذج السلفي العربي أو إلى الحاضر الأوروبي مأزقَ التفكير؛ لأنّه ينطلق من مفاهيمٍ مُستقاةٍ من بيئاتٍ بعيدةٍ عن راهنه العربي. وحينها، يعجز حتّى عن تجديد صيغ تفكيره، أو مراجعة الخطاب العقلاني، حتى لا نقول نقد مقولاته وخطاباته. فتنتطبق عليه المقولة القائلة: "المثقف بات أعجز من أن يقوم بتبوير الناس..."⁽¹⁷⁾، ذلك أنّ عقله أولى بالتبوير وتفكيك خطابه، حتّى يهتدي إلى آليات تفكير جديدة؛ تُحرّره من وُضْعِهِ المأزوم. وعلاقة الانقسام التي تربطه بواقعه العربي. هذه العلاقة التي أكدها 'الجابري' أيضًا، حيث يقول: "من هنا انقطاع العلاقة بين الفكر العربي وموضوعه: الواقع العربي، الأمر الذي يجعل من خطابه خطاب تضمينٍ لا خطاب مضمون، إنّ مفاهيم النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية، والبرجوازية...، مفاهيم غير محدّدة في الخطاب العربي..."⁽¹⁸⁾.

فما دامها مفاهيم نموذجيةٍ مسلوّبةٍ من بيئاتٍ غير البيئة العربية الراهنة، ونتيجة معطيات ثقافيةٍ مختلفة، فتبقى غريبةً، ولا يمكنها أن تشكّل دوالً على معطيات واقعيةٍ راهنة. فتبقى عاجزة، والمثقف المرتبط بها عاجزٌ أيضًا.

يؤكد الناقد 'علي حرب' على العامل الذاتي في أزمة المثقف المعاصر، وذلك من خلال مقولة: "مشكلة النخب الثقافية في نخبوتيتها بالذات"⁽¹⁹⁾. إذ أوقعهم توجّههم نحو أو هام الانتقائية والصفوة والنخبوية وما صاحبها من نرجسيةٍ وعزلةٍ وهامشيةٍ، وشعور بالتفوق والتميز في فشلٍ نضاليٍّ وعُقمٍ فكريٍّ. هذا ما حمل ناقدنا على توجيه سهام النقد الإيجابي نحوهم، من خلال إعادة النظر في دور المثقف، ومفهومه، معبرًا عن ذلك بمقولة 'نهاية المثقف'، ومقترحًا لمفهومه الجديد للمثقف تسمية 'المثقف الوسيط'.

ولبلوغ هذا التحوّل المفاهيمي يشترط 'تغيير' علاقة المثقف بذاته ومهمته. من خلال تجاوزه لدوره الطبيعي النخبوي، والتحرّر من أوهامه السابقة، والتفكير في إنتاج مفاهيم وتصوّراتٍ قادرةٍ على التغيير الاجتماعي والسياسي أو الإنمائي المنشود. لأنّه ابن بيئةٍ/ مجتمعٍ متغيّرٍ باستمرارٍ، وبصورةٍ كليةٍ (انفجار علمي تكنولوجي وتحوّل قيمي)، تفرض عليه التسلّح بآليات تفكير قادرةٍ على قراءة تغيّرات واقعه، وفق رؤيةٍ تقديريةٍ صائبةٍ، يشارك فيها المجتمع بكلّ أطرافه ومكوّناته، بعيدًا عن النخبوية والصفوية المستأثرة

والتعالية، حينها فقط نتمكن من مسaire الزاهن بفاعلية ونجاعة. مع تحرر الذات المفكرة من سلطة السلف وآليات تفكيرهم.

يحتاج الفعل النهضوي الإنساني إلى فاعلية جماعية تشاركية، تُسهم فيها كل القطاعات، والمؤسس في الوقت ذاته على الفكر الجماعي المتقد، بعيداً عن الروح الفردية، وهذا ما تدعّمه مقولات الناقد 'محمد سالم سعد الله'، إذ يقول: "يُحتمّ التوجّه النهضوي المعاصر علينا رسم استراتيجيات ناجعة للتعامل مع العلوم الإنسانية أولاً بوصفها علوماً تعيش اللحظة التي تتفاعل معها، وتنتج تصوّراتٍ مهمّة لإدامة عجلة الحياة وتطويرها"⁽²⁰⁾، فهو مع التركيز على كلّ جوانب العطاء المعرفي، لأنّها السبيل الموصل إلى حلّ مشكلات الزاهن، وهي استراتيجية تتماهى مع دعوة المفكرين 'الجابري وعلي حرب'. فقضايا الزاهن تحتاج إلى مفكر ناقد، وب عقلية عصرية ومنفتحة، قادرة على تجديد مفاهيمها، وتنويع آليات تفكيرها.

وتأكيداً لمقولة 'علي حرب' الداعية إلى ضرورة تحرير العقل من مقولات المفكرين السابقين، ومفاهيمهم الجاهزة والمتجاوزة في آن، يتّجه رأي المفكر 'محمد سالم سعد الله' إلى "تحويل الفعل المتناهي إلى آخر غير متناهٍ في تقديم الممارسات المعرفية التي تنشط العقل ولا تحجم العاطفة، تبغي الانفتاح ولا تتبنّى التّقلّوب، تنتفع من خبرات الآخرين في نهضتهم، وتتصيّد الحكمة في ميادينها، ثم تبحث عن إيجاد صيغ التوافق التي تُحيل إلى تحقيق الناتج الحضاري للأمة، وأداءً لواجب الإنسان على هذه الأرض،.."⁽²¹⁾، والتي منها التفاعل مع واقعه بناءً وتشخيصاً، وعلاجاً لمشكلاته، في سياق تكاملي تعالقي بين ميادين المعرفة المختلفة، ممّا يُفضي إلى خلق مجال تداولي بِنْي في سبيل النهضة الفكرية المنشودة ذات الفعالية. "بمعنى أن يؤديّ انفتاح المفكر على المجال السياسي إلى تغيير سياسته الفكرية، وبشكل يتيح له ابتكار إمكانيات جديدة للتأمل والتفكير، كما يؤديّ انفتاح رجل السياسة على منتجات الفكر، إلى تغيير فكره السياسي وبصورة تتيح له اشتقاق إمكانيات جديدة للعمل والتدبير..."⁽²²⁾ ممّا يُنتج واقعاً مجتمعياً متفاعلاً، ومثمرًا فكرياً.

يريد مفكرنا الناقد من المثقّف المعاصر أن يكون مفكرًا مغامرًا، وثائرًا على الأفكار والمقولات الجاهزة، أن يظهر في صورة الفاعل الاجتماعي والشاهد على الأحداث. مناقشًا لمفاهيم مثل الليبرالية الجديدة، أو الاشتراكية. من خلال تساؤله عن فشلها في معالجة تحديات العصر كالبطالة مثلاً، بالنسبة للاشتراكية. وازدياد الفقر والتهميش، على الرّغم من وفرة الإنتاج وتعدّد مصادر الثروة، وجود التعتيم والتلاعب في عصر تقنيات الاتصال، وتعدّد وسائل النّشر والإعلام، انهيار المشاريع الأيديولوجية والنظريات الشمولية عند أصحاب المشاريع النّضالية؟

فطرح هذه التساؤلات، يسمح للمثقّف أن يفهم تحولات واقعه، فيتجنّب عامل المفاجأة والصّدمة. كما يعرف سبب قصور تلك المقولات السياسية والاجتماعية الفكرية، انطلاقاً من شعاراتها الجوفاء والمحتملة، حتى لا نقول كاذبة، لأنها ذات منطلق أيديولوجي معين، وتخدم غاية توجّه فكري معيّن، باسم الحرية والعدالة والحقيقة والإنسانية...، فالمثقّف النبيه الفعّال هو الذي يعي كلّ هذا، فيدرك سبب الأزمة، ويبحث عن البديل الأفضل لمجتمعهم.

يطالب ناقدنا المثقّف المعاصر بتكييف أسئلته المطروحة مع طبيعة تحديات عصره؛ فهو مضطر لتجديد أسئلته باستمرار، بل، إلى طرح أسئلة خادمة للغرض المنشود. فمواكبة أحداث راهنه مثلاً، تستدعي سؤالاً على نحو: ماذا يحدث؟ بدل: ما العمل؟

مثلاً: ذلك لأنّ تحديه هو فهم واقعه بأحداثه وقضاياه المتغيرة التي يجب على المثقف الحقيقي المشاركة في صناعتها، ومن ثمة الوعي بمتغيراتها. "لأننا إذا لم نفهم ما يحدث لن نُسهّم في صناعة الحدث، ولم تعد المشكلة أن ننادي بتغيير العالم، بل أن نعرف كيف يتغيّر ويتحوّل، لأننا إذا لم نعرف مدى التحوّلات التي طرأت على المشهد العالمي، أو مدى التغيرات التي أصابت المفاهيم والمعايير، لن نتمكن من المساهمة الفعّالة في تغيير العالم"⁽²³⁾. فالرّاهن الحقيقي للمثقف المعاصر فَرَضُ وُجُودِهِ على مسرح الأحداث الرّاهنة على سرعتها وفجائيتها، ولا يتحقّق له ذلك إلاّ عبْرَ المُساءلة المتواصلة لمقولاته وممارساته، خاصةً وأنّه في منافسةٍ مع الفاعلين الاجتماعيين الآخرين كرجال الإعلام على سبيل المثال.

يقترح ناقدنا 'علي حرب' على المثقف المعاصر المتسائل خُطّة تغيير شاملة وناجعة، تستند إلى ثلاثة منطلقات، وقد أسماها **بالتغيير المثلث**، والذي يمسّ مفهوم التغيير ذاته، فمفهوم المثقف، ثم شبكة المفاهيم ثالثاً. تماشياً مع تغيّرات الرّاهن. من خلال الفحص الشّامل والآني لتلك المفاهيم المعهودة...، لإجراء تغيير مثلث، يطال أولاً مفهومنا للتغيير ذاته...، ويطال ثانياً صورتنا عن أنفسنا...، وأخيراً لا مهرب من إجراء فحوص نقدية يطال شبكة المفاهيم التي يقرأ من خلالها المثقفون الأحداث..."⁽²⁴⁾.

هذا حتى يكون التغيير المنشود مُجدياً، من خلال التزوّد برؤية قرآنية تشخيصية جديدة وفعّالة. وأن يعتبر المثقف نفسه ناقداً فاحصاً لأحداث واقعه، وفي إطار كُلي متكامل مع بقية الأطراف الأخرى الفاعلة واقعياً كرجال الإعلام، والسياسيين، وعلماء الاجتماع، وحتى لاعبي كرة القدم. وهكذا فقط، لا يقع المثقف في فشلٍ جديد، ولا يكتشف عجزه مرةً أخرى، لأنّه لم يتوهّم نفسه في صورة النّخبة الواعية والمتقدّمة...، هو أن لا يتصرّفوا بوصفهم النّخبة الواعية والمتقدّمة التي تتقدّم المجتمع، لكي تقدّم مشاريع للنّهوض والتغيير، بل أن يعملوا على تغيير أنفسهم وتحويل عقولهم، لكي يلحقوا بالمجتمع الذي يسبقهم في حركته وتحوّلاته، إذا أرادوا المساهمة في صنّعه وتشكيله"⁽²⁵⁾. فالرّاهن في حاجة إلى مثقفٍ ناقد لذاته أولاً، وللمفاهيم والأفكار ثانياً، وهادِمٍ للتصورات الكلية المُسبقة. من أجل شبكة جديدة من المفاهيم، وعُدّة فكرية مناسبة وناجعة.

يتغيّأ علي حرب من نقده للمثقف المعاصر استعادته لسلطته في ممارسة فاعليّته الفكرية، من خلال إعادة صوغه لمفهوم سلطة المثقف، أو إعادة ابتكاره لدوره الحالي المناسب لراهنه. وهنا نتساءل مرة أخرى عن مفهوم سلطة المثقف عنده، ومفهوم المثقف الذي انطلق منه في حديثه عن المثقفين المعاصرين ودورهم؟.

تختصر مقولة ناقدنا علي حرب: "على المثقف أن يمارس سلطته"⁽²⁶⁾، مفهوم المثقف المعاصر ونقده في أن، إذ هو ذلك المفكّر الممارس لمهنة التّفكير الدائم، عبر صوغه للأفكار والمفاهيم الجديدة، وفي ضوء متغيّرات الرّاهن ومتطلّباته. فمفهومه يتجاوز معنى الإدانة والمُحاسبة إلى معنى الفاعلية الفكرية المجتمعية. طالما أنّ الغاية هي اكتساب المثقف المعاصر لمصادقيته الفكرية النّضالية. من خلال أفكاره الخصبّة والحية المؤثّرة في الجميع، حتى المعارضين لها، لأنّها قادرة على فتح حقل تساؤلي، وخلق مجال للتداول، ومناخٍ مساعدٍ على التّفكير. وهذا من سمات المفكّرين المُنتجين والمُبدعين في ميادين عملهم واختصاصهم، بل، ويُسهّمون في صنّع العالم بأفكارهم تلك ومفاهيمهم العابرة للتخصّصات والبيئات الثقافية. إذ "المفكّر هو عالمي بالتحديد، لأنّ الأفكار الخلاقية والمفاهيم الخارقة لا جنسية لها، وهو يُسهّم في تغيير الواقع عبْرَ وقائعية أفكاره بالذّات، إذ الأفكار ليست سوى علاقاتنا بالواقع والحقيقة"⁽²⁷⁾، فالتّفكير في أحداث الواقع يولّد أفكاراً واقعية ذات تأثير وفاعلية.

لم تكن علاقة المثقّف العربي المعاصر بالمشروع الثقافي العربي قائمةً على الإنتاج والإبداع، وإنما هي مجرد ترويج له، ودفاع عن أفكاره. وهنا، حُقّق لنا التساؤل بمعية 'علي حرب' عن مدى فاعلية تلك العلاقة من عدمها؟

إنّ افتقاد تلك العلاقة إلى جهد تنويري حقيقي؛ قائم على النّقد المستمرّ للمفاهيم والتصورات، يجعلها هشّة، ومُفتوّدة للفاعلية، وحظّ المفكّر فيها إتباع الأفكار القديمة، وتأليه المفاهيم السابقة، بعيدًا عن مسعى الابتكار والتحديث المفاهيمي، تماشيًا مع جهود الفلاسفة المعاصرين، حيث كلّ محاولة فلسفية فذّة، تؤدّي إلى تغيير خارطة المفاهيم العاملة على ساحة الفلسفة وملعب الفكر⁽²⁸⁾. فالجهد الفلسفي الفكري، بحث مستمرّ، وشكّ دائم في المفاهيم والأفكار.

يريد المفكّر النّاقّد المتميّز 'علي حرب' من المثقّف العربي المعاصر أن يكون في صورة المفكّر الغربي ذي الفعالية الإيجابية والمثمرة مع راهنه. فينظر إلى أفكاره ومفاهيمه/ معارفه بعين ناقدة، وأن يجعل من عقله مختبرًا فكريًا لها؛ فيخضعها للفحص والتجريب، من أجل تحويلها إلى فكرٍ خصبٍ ومفاهيم خارقة.

ولقد قادتنا محاولتنا البحثية هذه إلى النتائج الآتية:

- يمثّل الزّاهن موضوعًا مركزيًا في الدّرس الفلسفي المعاصر. إذ تخوض في ماهيته وقضاياه المختلفة، التي تتطلب تشخيصًا ومعالجة.
- كغيره من المصطلحات، يستعصي 'الزّاهن' على التحديد المفهومي، والضّبط المصطلحي. حيث يُعبّر عنه بالزّاهن واليومي والآني، في الجهود الفكرية الغربية والعربية المعاصرة على السّواء.
- تستدعي قضايا الزّاهن تضافر جهود ميادين معرفية مختلفة، حتّى تتمكّن من استيعابه كشفاً، وفهماً، وتشخيصاً، وعلاجاً. بدءًا بالفلسفة، فعلم الاجتماع، والسياسة، والإعلام، والأدب....
- تفرّض قضايا الزّاهن المتجدّدة والمُفاجئة تجديدًا مفهوميًا، وعُدّة فكرية جديدة، وجب على المثقّف المعاصر التّسلّح بها، حتى يتمكّن من التّفاعل معه بفاعلية.
- يُعزّي عجز المثقّف العربي المعاصر في نظر 'علي حرب' إلى جملة أوهاج، اختلفت بين نزوعه النّخبوي النّرجسي، والتّبعية إلى المفاهيم والمقولات القديمة، وعدم تجديده لآلياته الفكرية.
- تجاوز المفكّر 'علي حرب' في نقده للمثقّف معنى الإدانة والمحاسبة إلى معنى التّفكير الفعّال والمُنْتِج. من خلال مطالبة المفكّر المعاصر بضرورة تجديد مفاهيمه، وآليات تفكيره.
- تتقاطع نظرة المفكّر المتميّز 'علي حرب' إلى المثقّف المعاصر مع موقف المفكرين المعاصرين كمحمّد عابد الجابري مثلاً. خاصّةً ما تعلق بمفهوم المثقّف ودوره التّنويري.

قائمة المصادر والمراجع:

- زاوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس، دار القصة للنشر، الجزائر، دط، 2003.
- عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991.
- فاطمة جرمانى، محاضرة مقياس الفلسفة واليومي، سنة الثالثة، تخصص: فلسفة عامّة، قسم العلوم الاجتماعية، المركز الجامعي.
- فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط1، 2009.
- مجد الشّيخ، المثقّف والسلطة- دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر-، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2000.

- محمد سالم سعد الله، أنسنة النص-مسارات معرفية معاصرة-، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2007.

- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 2005.

الهوامش:

(1) فاطمة جرمانى، محاضرة مقياس الفلسفة واليومى، سنة ثالثة، تخصص: فلسفة عامة، قسم العلوم الاجتماعية، المركز الجامعي: البيضا، ص 12.

(2) فاطمة جرمانى، محاضرة مقياس الفلسفة واليومى: المطبوعة نفسها، ص 3. 5.

(3) فاطمة جرمانى، محاضرة مقياس الفلسفة واليومى: المرجع السابق، ص 01.

(4) الزواوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس، دار القصة للنشر، الجزائر، دبط، 2003م، ص 169.

(5) فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2009م، ص 08.

(6) عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص 15.

(7) محمد الشيخ، المثقف والسلطة- دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر-، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2000م، ص 7.

(8) علي حرب، أو هام النخبة، ص 10.

(9) محمد الشيخ، المثقف والسلطة- دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر: المصدر السابق، ص 10.

(10) محمد الشيخ، المثقف والسلطة- دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر: المصدر نفسه، ص 11.

(11) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط5، 2005م، ص 51.

(12) علي حرب، أو هام النخبة، ص 11.

(13) علي حرب، أو هام النخبة: المصدر نفسه، ص 11. 12.

(14) علي حرب، أو هام النخبة: المصدر السابق، ص 14.

(15) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر: المرجع السابق، ص 55.

(16) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر: المرجع السابق، ص 55- 56.

(17) علي حرب، أو هام النخبة، ص 13.

(18) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 56.

(19) علي حرب، أو هام النخبة: المصدر السابق، ص 14.

(20) محمد سالم سعد الله، أنسنة النص-مسارات معرفية معاصرة-، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2007، ص 66.

(21) محمد سالم سعد الله، أنسنة النص-مسارات معرفية معاصرة-: المرجع نفسه، ص 67.

(22) علي حرب، أو هام النخبة: المصدر السابق، ص 16.

(23) علي حرب، أو هام النخبة: المصدر السابق، ص 20.

(24) علي حرب، أو هام النخبة: المصدر نفسه، ص 20.

(25) علي حرب، أو هام النخبة: المصدر نفسه، ص 20- 21.

(26) علي حرب، أو هام النخبة: المصدر نفسه، ص 22.

(27) علي حرب، أو هام النخبة: المصدر السابق، ص 32.

(28) علي حرب، أو هام النخبة: المصدر نفسه، ص 79.

دعم غير المسلمين للقضايا العادلة بين صدر الإسلام (609م / 622م)
والقضية الفلسطينية (2023م / 2024م)

The support of non-Muslims for just causes between the early
days of Islam (609 CE / 622 CE)
And the Palestinian cause (2023 CE / 2024 CE)

طالب دكتوراه عبد الله باهي¹ طالب دكتوراه جهاد زروال
Abdallah BAHJ Djihad ZEROUAL
abdallah.bahi@univ-batna.dz djihad.zeroual@univ-batna.dz

أ.د/ جمال بن دعاس
Djamel BENDAAS
djamel.bendaas@univ-batna.dz

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

تاريخ الإرسال: 2024/08/31 تاريخ القبول: 2024/09/30

الملخص:

يتناول موضوع الدراسة دعم غير المسلمين للقضايا العادلة وحاولنا في هذه الورقة تسليط الضوء على فترتين زمنييتين؛ الأولى دعم غير المسلمين للنبي ﷺ في بداية البعثة إلى ما قبيل الهجرة وقد قدمنا نماذج عن هذه النصرة، والثانية ما شهدته العالم في السنة الأخيرة من عدوان غاشم ارتكبه الكيان الصهيوني ضد شعب فلسطيني مظلوم مما أدى بأحرار العالم لنصرتهم ودعمهم واستنكار الإرهاب الصهيوني ضدهم، واعتمدنا المنهج التاريخي الاستقصائي حيث جمعنا أهم الأحداث الشاهدة على ما يناسب الموضوع، وكانت خطة البحث؛ مقدمة ومبحثين، مقدمة؛ بها تعريف بالموضوع وأهميته وإشكاليته، والمبحث الأول: عرضنا فيه صور من مواقف غير المسلمين لدعم الإسلام المبكر، بداية بإسلام حمزة ثم موقف النجاشي الداعم للإسلام، ثم فض حصار المسلمين في شعب أبي طالب، والمبحث الثاني تناول دعم القضية الفلسطينية خلال السنة الأخيرة بعد 07 أكتوبر 2023 من دولة جنوب إفريقيا ودول أمريكا اللاتينية وطلبة الجامعات الأمريكية وشعوب أوروبا، خلص البحث إلى أن للضمير الإنساني دور بارز في نصرة القضايا العادلة، وأن العدالة والحرية والمساواة قواسم مشتركة بين كل الشعوب في القديم والحديث.

الكلمات المفتاحية: الدعم؛ حقوق الإنسان؛ غير المسلمين؛ صدر الإسلام؛ القضية الفلسطينية.

¹ - المرسل المؤلف.

Abstract:

The subject of the study addresses the support of non-Muslims for just causes. In this paper, we aimed to highlight two time periods: the first covers the support of non-Muslims for the Prophet Muhammad (peace be upon him) at the beginning of his mission up until just before the migration, where we presented examples of this support. The second period focuses on the past year's brutal aggression by the Zionist entity against the oppressed Palestinian people, which led to global activists standing with and supporting them while condemning the Zionist terrorism against them.

We adopted the historical investigative method, collecting key events relevant to the topic. The research was structured into an introduction and two chapters. The introduction included an overview of the topic, its importance, and its central issue. The first chapter presented examples of non-Muslims' support for early Islam, beginning with the conversion of Hamza, the supportive stance of the Negus (King of Abyssinia), and the breaking of the siege against Muslims in the Valley of Abu Talib. The second chapter focused on the support for the Palestinian cause over the past year after October 7, 2023, from countries like South Africa, Latin American nations, university students in the U.S., and European populations. The study concluded that the human conscience plays a significant role in supporting just causes and that justice, freedom, and equality are common values shared by all peoples, both in the past and present.

Keywords: Support; Human Rights; non-Muslims; Early Islam; The Palestinian Cause.

المقدمة

الإنسانية عبر العصور كانت مرجعا للأخلاق والعدالة، حيث دعمت الشعوب والدول القضايا العادلة بغض النظر عن الدين أو الثقافة. فالإسلام المبكر منذ بعثة النبي محمد ﷺ إلى ما قبل الهجرة وهي الفترة الممتدة بين 609م إلى 622م تلقى الدعم من غير المسلمين، مثل موقف النجاشي وفض حصار شعب أبي طالب. وتتشابه المواقف الداعمة للقضايا العادلة في العصر الحديث بشكل ملحوظ في المواقف الدولية تجاه القضية الفلسطينية بعد 07 أكتوبر 2023 حيث تزايد الوعي العالمي في العقد الأخير بالقضايا الإنسانية، وبرز دعم غير المسلمين لغزة كمثل على توحيد القضايا العادلة، حيث نظمو حملات توعية وجمعوا تبرعات، وشاركوا في مسيرات احتجاجية لتجريم الكيان المحتل، نصرته للشعب الفلسطيني. هذا التضامن يعكس قيم العدالة والتعاطف المشترك بين البشر، ويظهر أن الإنسانية تتجاوز الانقسامات الدينية والسياسية. دعم غير المسلمين لغزة يعكس قيما إنسانية مثل السلام والكرامة، ويمنح الأمل في تحقيق العدالة العالمية.

والإشكالية المطروحة في هذه الدراسة تتناول دور القيم الإنسانية في دعم غير المسلمين لقضايا المسلمين العادلة في صدر الإسلام والعصر الحديث. والبحث يسعى إلى استكشاف دوافع هذا الدعم، وتحليل التشابهات والاختلافات بين الفترتين، مع تقديم فهم أعمق لدور القيم الإنسانية المشتركة. كما يهدف إلى دراسة الفروق في أساليب الدعم عبر العصور، مسلطا الضوء على الدور الإيجابي لغير المسلمين في نصرته القضايا العادلة، مما يساهم في بناء فهم شامل للتاريخ الإسلامي وتعزيز التعاون بين الشعوب. وقد اعتمدنا المنهج التاريخي بأدواته من تحليل ووصف وكانت خطة البحث كالتالي:

===== دعم غير المسلمين للقضايا العادلة بين صدر الإسلام (609م/622م) والقضية الفلسطينية (2023م/2024م)

مقدمة: بها تعريف بالموضوع وإشكاليته، وأهدافه.

المبحث الأول: دعم غير المسلمين للقضايا العادلة في صدر الإسلام

أولاً: حلف الفضول سنة 20 قبل البعثة 589 م

ثانياً: إسلام حمزة نصرته للمسلمين المضطهدين سنة 03 للبعثة 612م

ثالثاً: دعم النجاشي من الإسلام سنة 06 للبعثة 615 م

رابعاً: فض حصار المسلمين في شعب أبي طالب سنة 07 للبعثة 616 م

المبحث الثاني: دعم غير المسلمين للقضية الفلسطينية

أولاً: المواقف السياسية لدول أمريكا اللاتينية

ثانياً: موقف دولة جنوب إفريقيا

ثالثاً: مظاهرات طلبة الجامعات الأمريكية

رابعاً: المظاهرات الشعبية في أوروبا

خامساً: اليهود الراضين للصهيونية

خاتمة: بها أهم النتائج والتوصيات

المبحث الأول: دعم غير المسلمين للقضايا العادلة في صدر الإسلام

أولاً: حلف الفضول سنة 20 قبل البعثة 589 م

حلف الفضول هو أحد الأحلاف التي تم عقدها في الجاهلية¹، وقد تم تأسيسه في مكة في دار عبد الله بن جدعان النيمي القرشي²، وذلك في شهر ذي القعدة من العام 590 ميلادي. وقد تم الحلف بين عدد من عشائر قبيلة قريش، منهم بني هاشم، وبني المطلب، وبني أسد بن عبد العزى، وزهرة بن كلاب، وتيم بن مرة³، وكان الهدف منه هو إقامة العدل ومساعدة المظلومين، خاصة أولئك الذين لم يكونوا تحت حماية أي قبيلة.

وقد شهد النبي ﷺ هذا الحلف قبل بعثته، وكان عمره حينها عشرون عاماً⁴، وقد أثنى عن مبادئ الحلف حتى بعد النبوة. ويعتبر حلف الفضول من الأحداث المهمة التي تظهر التزام العرب قبل الإسلام بمبادئ العدل والمساواة. وقد كان حلف الفضول مصدر فخر واعتزاز لقريش، حتى في عهد الإسلام. فقد روي عن النبي محمد ﷺ قال عنه: "وقال: "لقد شهدت مع عمومي حلفاً في دار عبد الله بن جدعان ما أحبُّ أن لي به حمر النعم، ولو دُعيتُ به في الإسلام لأجبتُ"⁵.

وأهداف حلف الفضول كانت تتمحور حول دعم العدالة والإنصاف في مكة، وأهمها:

1- الدفاع عن المظلوم: الحلف كان يهدف إلى مساعدة الأشخاص الذين يتعرضون للظلم، خاصة إذا لم يكونوا ينتمون إلى قبيلة تحميهم⁶.

2- تعزيز العدل: الأعضاء في الحلف تعهدوا بأن يقفوا إلى جانب الحق ويدعموا العدالة، بغض النظر عن القبيلة أو العرق⁷.

3- التعاون بين القبائل: الحلف شجع على التعاون والتضامن بين القبائل المختلفة في مكة⁸.

يمثل حلف الفضول صوت الضمير الحي في نصرة الحق رغم الاختلافات الاجتماعية والعرقية، ويلهمنا دروساً خالدة في أهمية التكاتف لنصرة المظلومين. وكان بمثابة ميثاق أخلاقي يهدف إلى تحقيق السلام والأمان للجميع في المجتمع.

ثانياً: إسلام حمزة⁹ نصرة للمسلمين المضطهدين سنة 03 للبعثة 612م

كان حمزة بن عبد المطلب في بداية انتشار الإسلام من كبار رجال قريش ولم يعتنق دين الإسلام، وكان يتمتع بقوة وبسالة، وحدث أن قدم من رحلة صيد في أحد الأيام إذ وجد النبي محمد عليه الصلاة والسلام يعاني من اضطهاد قريش، وأبو جهل زعيم قريش يضايقه ويسخر منه علناً ولم يكن أحد من المسلمين قادراً على التدخل خوفاً من بطش قريش¹⁰.

في لحظة غضب وغيرة على كرامة ابن أخيه وبسبب تمادي أبو جهل في الإساءة، ذهب حمزة مباشرة إلى أبو جهل وضربه على رأسه بقوسه قائلاً: "أنتشتمه وأنا على دينه؟". كان هذا الإعلان صدمة للجميع حيث لم يكن حمزة قد أعلن إسلامه بعد¹¹.

بعد هذه الحادثة بدأ حمزة يفكر فيما قاله وما فعله شعر بأنه كان قد أعلن شيئاً خطيراً بدون تفكير عميق، لكنه مع مرور الوقت بدأ يشعر بأن قلبه يميل نحو الإسلام فعلاً، بعدها أعلن حمزة إسلامه وأصبح من أشد المدافعين عن النبي ﷺ وعن الإسلام، وكف رجال قريش أذاهم الذي كانوا ينالون منه¹².

يبدو أن حمزة تحركت فيه القيم الإنسانية من عدالة وحرية واحترام للأخر مهما كان معتقده، والقول إنه انتصر لابن أخيه مردود؛ فمحمد ﷺ بدأ الدعوة للإسلام منذ فترة قبل هذا الموقف ولم يسلم حمزة بعد، وإنما أسلم أنفة وأبى أن يهان الحق ودفاعاً عن قضية الإسلام العادلة وهي حق المسلمين في إقامة شعائرهم بكل حرية وحق الدعوة للإسلام. وممارسة حياتهم في مكة كباقي الناس¹³.

وقد كان لإسلامه تأثير كبير على المسلمين وقريش. فقد أضاف للمسلمين قوة جديدة وشجاعة وعز الإسلام به على حد قول بن حزم¹⁴، وجعل قريش تفكر أكثر من مرة قبل أن تتجرأ على أذية النبي عليه الصلاة والسلام وأتباعه.

ثالثاً: دعم النجاشي¹⁵ للمسلمين سنة 06 للبعثة 615 م

كان النجاشي ملك الحبشة شخصية محورية في تاريخ الإسلام المبكر. عندما واجه المسلمون الأوائل الاضطهاد في مكة، هاجر بعضهم إلى الحبشة بحثاً عن الأمان تحت حكم النجاشي، الذي كان معروفاً بعدله وتسامحه الديني.

وصل وفد من قريش إلى النجاشي، يقودهم عمرو بن العاص¹⁶، بهدف إقناع النجاشي بإعادة المسلمين إلى مكة. قدم عمرو بن العاص هدايا للنجاشي وحاول التأثير على مستشاريه لكسب تأييدهم ضد المسلمين.

عندما استدعي المسلمون للحديث أمام النجاشي، تقدم جعفر بن أبي طالب¹⁷ وألقى خطاباً مؤثراً شرح فيه تعاليم الإسلام والظروف التي دفعتهم للهجرة. وصف جعفر الحياة في مكة قبل الإسلام وكيف دعاهم النبي محمد إلى عبادة الله الواحد وترك عبادة الأصنام، وكيف أمرهم بالعدل والأخلاق الحميدة¹⁸.

أثرت كلمات جعفر في النجاشي، الذي وجد أن تعاليم الإسلام تتوافق مع تعاليم عيسى عليه السلام وأنها من مشكاة واحدة، وأعلن أن المسلمين سيجدون الأمان في بلاده ورفض طلب قريش بإعادتهم. وقيل إنه أسلم يومها¹⁹ وقيل أسلم بعدها بفترة، وصلى عليه النبي ﷺ صلاة الغائب²⁰.

يُظهر موقف النجاشي تجاه المسلمين التزامه بالعدالة والتسامح الديني ومساندة المظلوم الذي له قضية عادلة تستوجب نصرته، وقد أصبح مثالا للتعايش السلمي بين مختلف المعتقدات²¹.

رابعاً: فض حصار المسلمين في شعب أبي طالب سنة 07 للبعثة 616 م

حصار شعب أبي طالب يعد من أصعب المحن التي واجهها النبي محمد ﷺ والمسلمون الأوائل. كان الحصار محاولة من قريش لإجبار بني هاشم وخاصة النبي على التخلي عن دعوته الإسلامية. استمر الحصار ثلاث سنوات وشمل مقاطعة اجتماعية واقتصادية قاسية. ومع ذلك لم يمر هذا الحصار دون أن يترك أثراً في نفوس بعض كفار قريش الذين تأثرت إنسانيتهم بما رأوه من معاناة بني هاشم مما دفعهم في النهاية إلى التدخل لفض هذا الحصار²².

ويعود الحصار إلى السنة السابعة من البعثة النبوية حيث اجتمعت قريش وقررت فرض حصار شامل على بني هاشم وبني المطلب، وذلك لمنع أي نوع من التفاعل الاجتماعي أو التجاري معهم وتم توثيق هذا القرار في وثيقة علفت داخل الكعبة، نصت الوثيقة على منع الزواج أو البيع أو الشراء أو أي تعامل مع بني هاشم وذلك بهدف عزلهم تماماً عن المجتمع المكي. كان الهدف الأساسي من الحصار هو الضغط على بني هاشم لتسليم النبي محمد ﷺ لقريش أو على الأقل التخلي عن حمايته²³.

كانت الحياة تحت الحصار قاسية للغاية حيث عانى المسلمون من نقص شديد في الطعام والموارد. كانوا يضطرون لأكل أوراق الشجر والجذور للبقاء على قيد الحياة²⁴، ورغم كل هذه المعاناة ظل المسلمون على موقفهم رافضين التخلي عن اتباع دين النبي ﷺ.

أثرت هذه الظروف القاسية على بعض زعماء قريش الذين كانوا يشاهدون معاناة المسلمين وبني هاشم. كانت هناك فئة من كفار قريش لم تكن راضية تماماً عن الحصار²⁵ رغم أنهم لم يكونوا يؤيدون الدعوة الإسلامية. هؤلاء كانوا يشعرون بأن ما يحدث من تعذيب وتجويع للمسلمين ولبني هاشم يتعارض مع قيم النبيل والشرف التي كانت تعتبر من الأخلاق التي عرفت بها قريش.

من بين هؤلاء الذين تأثرت ضمائرهم بالموقف؛ هشام بن عمرو لم يكن مسلماً لكنه كان يشعر بالقلق إزاء ما يحدث لبني هاشم²⁶. كان هشام يرى أن استمرار الحصار هو عمل لا إنساني وأنه يجب أن ينتهي. لذلك بدأ يفكر في طريقة لفض الحصار لكنه أدرك أن عليه أن يحصل على دعم بعض زعماء قريش المؤثرين لتحقيق ذلك.

بادر هشام بالحديث مع بعض كبار قريش الذين كان يعتقد أنهم يشاركونه نفس الشعور. اتصل بزعماء مثل زهير بن أبي أمية، والمطعم بن عدي، وأبو البخترى بن هشام، وزمعة بن الأسود²⁷. هؤلاء الرجال كانوا من بين من شعروا بأن الحصار لم يعد عادلاً وأنه تعدى على الحقوق والكرامة ويجب أن ينتهي. ومع أنهم لم يكونوا جميعاً على اتفاق كامل حول قضية الدعوة الإسلامية، إلا أن إنسانيتهم واستيائهم من الظروف القاسية التي تعرض لها المسلمون دفعهم للاتحاد من أجل إنهاء هذا الوضع.

اتفق هؤلاء الزعماء على خطة لكسر الحصار. اجتمعوا سرا وقرروا مواجهة زعماء قريش الآخرين علناً بشأن إنهاء الحصار²⁸، فتجمعوا مرة عند الكعبة وأعلنوا اعتراضهم على الحصار أمام الجميع. تحدث زهير بن أبي أمية قائلاً: "أناكل الطعام ونلبس الثياب، وبنو هاشم هلكت لا يباع ولا يبتاع منهم، والله لا أقعد حتى تشق هذه الصحيفة القاطعة الظالمة"²⁹. وأيدته الأصوات الأخرى، مما وضع زعماء قريش المتشددين في موقف صعب.

انتهى الحصار وعاد المسلمون وبنو هاشم إلى مكة منهكين ولكنهم أكثر إيماناً وصلابة وقد نالوا بعض حقوقهم بصفقتهم بشراً³⁰. هذه الخطوة الإنسانية من بعض كفار قريش أظهرت أن الإنسان مهما

كانت عقيدته يمكن أن يتحرك بدافع من الضمير والرحمة، كما أنها أظهرت كيف يمكن لقيم الإنسانية المشتركة أن تتغلب على العداوات والخلافات حتى في أوقات النزاعات الشديدة.

المبحث الثاني: دعم غير المسلمين للقضية الفلسطينية

أولاً: المواقف السياسية لدول أمريكا اللاتينية

تتخذ دول أمريكا اللاتينية موقفاً داعماً للقضية الفلسطينية على مدار العقود، حيث يدعم زعماء هذه الدول القضية الفلسطينية بشكل قوي. على الرغم من أن هذه الدول ليست مرتبطة بفلسطين بشكل قومي أو أيديولوجي، إلا أنها تؤكد على حق تقرير المصير للشعوب في بناء دولها، فقد صرحت دول أمريكا اللاتينية عن إدانتها للإبادة الجماعية التي يمارسها الاحتلال الإسرائيلي ضد الفلسطينيين في غزة، وتعتبر أن الاحتلال قد انتهك كل مقومات الكرامة الإنسانية وتجاوز الحد في الفحش والتدمير الذي يجب ألا يسكت عنه الضمير الإنساني. وهذه بعض المواقف المهمة:

بوليفيا: قطعت بوليفيا علاقاتها الدبلوماسية مع إسرائيل احتجاجاً على سقوط ضحايا من المدنيين في غزة، هذا الإجراء يأتي بعد الهجوم الإجرامي الذي نفذه الكيان الصهيوني رداً على أحداث السابع من أكتوبر 2023. وقد أخذت حكومة الرئيس الاشتراكي لويس أرسى قراراً تصعيدياً في وجه إسرائيل، فسحبت سفيرها وقطعت كافة العلاقات الدبلوماسية وأدانت العملية العسكرية³¹.

كولومبيا: وموقفها مفاجئ في قطع العلاقات مع إسرائيل فقد كانت من الدول المساندة لها وتنتهج نهج الولايات المتحدة الأمريكية، وتغيرت الأمور بعد وصول اليسار إلى الحكم ممثلاً في الرئيس غوستافو بيترو. فقد تم سحب السفير من إسرائيل والتخفيض من العلاقات الدبلوماسية³²، وفسرت كولومبيا هذا الموقف الدبلوماسي أن إسرائيل كيان شيطاني ينتهك ميثاق السلام والأمن الدولي، وأعلن الرئيس الكولومبي انضمامه إلى أي دعوى يتم تقديمها ضد إسرائيل أمام المحكمة الجنائية، بعدها بأيام طالب من الأمم المتحدة منح فلسطين العضوية الكاملة كدولة كاملة السيادة³³.

تشيلي: كذلك قامت بسحب سفيرها من إسرائيل بسبب انتهاكات إسرائيلية للقانون الإنساني الدولي جراء هجماتها على قطاع غزة، وقد كانت إدارة الرئيس اليساري غابرييل بوريك منذ انتخابها تميل للقضية الفلسطينية، حتى إن بوريك كان قد رفض استلام أوراق اعتماد سفير إسرائيل الجديد في عام 2022. ومع بداية العدوان على غزة، سحبت الحكومة التشيلية سفيرها من تل أبيب في أواخر نوفمبر 2023، وأيدت أمر محكمة العدل الدولية الصادر في 26 ديسمبر 2023، والقاضي بامتناع إسرائيل عن أعمال الإبادة الجماعية وسماعها بدخول المساعدات إلى غزة³⁴.

فرنزويلا: أعرب الرئيس الفنزويلي هوغو تشافيز عن دعمه الكامل لفلسطين وحقوقها، وصرح بأن الكيان الصهيوني معتصب لأرض غيره³⁵.

البرازيل: كان الرئيس البرازيلي لولا دا سيلفا من بين القادة الذين دعموا القضية الفلسطينية، وقد صدرت له تصريحات قوية طيلة الأسابيع الأولى التي جرت فيها حرب الإبادة. وأبرز هذه التصريحات قوله: «إسرائيل ترتكب العديد من أعمال الإرهاب، وتقتل الأطفال والنساء». وقال في استقباله لبرازيليين عائدين من قطاع غزة «قتل الأبرياء دون أي معايير في الحرب، وإلقاء القنابل حيث يوجد أطفال ومستشفيات، بحجة وجود إرهابي، عمل مدان، إنهم لا يقتلون جنوداً، بل أطفالاً»³⁶.

هذه المواقف تظهر التضامن القوي لدول أمريكا اللاتينية مع الشعب الفلسطيني واستنكارها للعنف والاحتلال. وكلها تندرج ضمن ميثاق الأمم المتحدة في التعاون الدولي من أجل تحقيق السلام في العالم³⁷.

===== دعم غير المسلمين للقضايا العادلة بين صدر الإسلام (609م/622م) والقضية الفلسطينية (2023م/2024م)

وتعاطف هذه الدول بيبين مدى تمسكها بالقيم الإنسانية التي تدعوا للعيش المشترك بين كل مجتمعات العالم مهما اختلفت الأيديولوجيات والأعراق.

ثانياً: موقف دولة جنوب إفريقيا

دولة جنوب إفريقيا قدمت دعوى قضائية ضد إسرائيل في المحكمة الدولية للعدل (ICJ)، تتهم إسرائيل بارتكاب جريمة الإبادة الجماعية ضد الفلسطينيين في غزة. القضية استندت إلى الهجمات التي شنتها إسرائيل على غزة بعد أحداث 7 أكتوبر 2023³⁸.

تشير الاتهامات إلى أن الحملة العسكرية الإسرائيلية كانت تهدف إلى تدمير قطاع غزة. وأدت الهجمات إلى مقتل أكثر من 30,000 فلسطيني، بما في ذلك أكثر من 10,000 طفل، وإصابة أكثر من 70,000، بينما يعتبر حوالي 10,000 شخص في عداد المفقودين تحت الأنقاض³⁹.

جنوب أفريقيا تتهم إسرائيل بارتكاب إبادة جماعية في حربها على غزة، وتطالب بإصدار قرار يلزم إسرائيل باتخاذ تدابير لمنع تفاقم الوضع أثناء البت في القضية⁴⁰. وأعلنت تركيا وبلجيكا وجزر المالديف انضمامها إلى القضية التي رفعتها جنوب إفريقيا، مؤكدة دعمها للاتهامات الموجهة ضد إسرائيل. وأعربت إيران وماليزيا وبنغلاديش وناميبيا وماليزيا وباكستان عن إعجابها بخطوة جنوب إفريقيا لرفع القضية ضد النظام الإسرائيلي في المحكمة الدولية للعدل⁴¹.

وخلال جلسات قضائية منتصف جانفي 2024، قدمت جنوب إفريقيا حججها أمام القضاة في لاهاي، مشيرة إلى أن الحملة العسكرية الإسرائيلية كانت مقصودة لإحداث "تدمير السكان" في قطاع غزة.

ردت إسرائيل على الاتهامات بشدة، معتبرة أنه إذا كان هناك من يرتكب جريمة الإبادة الجماعية، فهو حركة حماس وهو عذر أقبح من ذنب. وقد أشارت إسرائيل إلى أن جنوب إفريقيا تدعم حماس، هذه الأخيرة التي تصنف كمنظمة إرهابية من قبل 41 دولة، بما في ذلك الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي والمملكة المتحدة. وترفض إسرائيل هذه المزاعم وتصفها بأنها "لا أساس لها من الصحة"، مؤكدة أن حربها على غزة جاءت في إطار حقها الشرعي في الدفاع عن شعبها⁴².

والمتابع للأحداث يجد أن القانون الدولي يعاني أزمة معقدة تحدّ من آمال تحقيق العدالة على المستوى العالمي⁴³، ولسنا الآن في مقام مناقشة حجج كل من الاتجاهين، إذ نسعى عبر هذا المقال إلى فقه الواقع كما هو حتى نستطيع التعامل معه وفق معطياته الفعلية، دون التحليق في الخيال أو التشبث بالأوهام، وكذلك دون أن نضيع فرصاً قد تكون سانحة يمكن أن نستثمرها في نصرة قضيتنا الأهم، وهي القضية الفلسطينية.

لقد أحدثت هذه المبادرة الشجاعة من جنوب إفريقيا تحفيز للضمير الإنساني العالمي للدفاع عن القضايا العادلة رغم ما حدث من رفض تسليط عقوبات صارمة وراذعة، فقد تدخلت الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، وكندا، وألمانيا، وغيرها للدفاع عن إسرائيل المجرمة. ولكن هناك تكلفة باهظة تترتب على رفض المفاهيم والعمليات التي تدعم شرعية مطالبة هذه البلدان بالسلطة الأخلاقية. وأنه من الأهمية بمكان أن هذه السلطة الأخلاقية هي السبب وراء تعيين أنفسهم أوصياء على السياسة الخارجية العالمية، حيث يتم حماية الضعفاء ومحاربة المعتدين. ولقد وضع الصراع هؤلاء الحلفاء في موقف يسمح لهم بتقويض أنظمتهم أو تجاهلها، مما يؤدي إلى فقدان مصداقيتهم⁴⁴.

ثالثاً: مظاهرات طلبة الجامعات الأمريكية

في أعقاب أحداث 7 أكتوبر، شهدت الجامعات في أوروبا وأمريكا موجة من الاحتجاجات والتظاهرات الطلابية المؤيدة للقضية الفلسطينية. هذه الحركة الطلابية تعكس تزايد الوعي والتضامن مع الشعب الفلسطيني في مواجهة الصراعات والتحديات التي يواجهها. شهدت الجامعات الأمريكية موجة من المظاهرات التي نظمها الطلبة للتعبير عن تضامنهم مع الشعب الفلسطيني. هذه المظاهرات جاءت كرد فعل على الأحداث الجارية في فلسطين. حيث اندلعت الشرارة الأولى لهذه الاحتجاجات من جامعة كولومبيا، فنظم طلبة مؤيدين للقضية الفلسطينية اعتصاماً في حديقة الحرم الجامعي. وقد أشعل اعتقال شرطة نيويورك لـ 108 طالب من المعتصمين فتيل الاحتجاجات في جامعات أخرى بالولايات المتحدة. وتوسعت لتشمل عدة جامعات مرموقة مثل هارفرد ويال، وبرينستون⁴⁵.

بعد الحركة الاحتجاجية من جامعة كولومبيا في نيويورك سرعان ما انتشرت إلى أنحاء مختلفة من البلاد. وتوسعت لتشمل عدة جامعات مرموقة مثل هارفرد ويال وكولومبيا وبرينستون، و"إيمرسون كولدج" في بوسطن، فيقوم الطلبة المشاركون في هذه المظاهرات بنصب خيام في جامعاتهم وينظمون اعتصامات للتنديد بالدعم العسكري الذي تقدمه الولايات المتحدة لإسرائيل، التي بسببها تأزم الوضع الإنساني في قطاع غزة⁴⁶.

وقد انتشرت هذه الحركة إلى جميع أنحاء الولايات المتحدة الأمريكية حيث كشفت عدة منظمات غير حكومية عن مخاوف من "قمع" الأصوات المؤيدة للقضية الفلسطينية. حيث امتدت الاحتجاجات الطلابية المناهضة للعدوان الإسرائيلي على قطاع غزة إلى جامعات في وكارولينا الشمالية وأريزونا⁴⁷. وتعكس احتجاجات الطلبة غير المسلمين في الجامعات الأمريكية تأثير بالغ الأهمية إذ يبين دعمهم للقيم الإنسانية من عدالة وحرية مهما كان الاختلاف في الدين والعرق، والملاحظ أن الحكومة الأمريكية تراقب بقلق ما يحدث في الجامعات، وهذا الضغط في عام انتخابات في أمريكا له ما بعده من تغيير إيجابي على القضية الفلسطينية قد يؤثر على السياسات والقرارات المستقبلية.

رابعاً: المظاهرات الشعبية في أوروبا

بعد أحداث 7 أكتوبر 2023 وما أعقبها من هجمات شرسة ووحشية من المخرب الغاصب الكيان الصهيوني على الشعب الغزاوي الأعزل، شهدت أوروبا موجة من المظاهرات التي تعبر عن التضامن مع الشعب الفلسطيني. هذه المظاهرات التي انتشرت في مختلف العواصم والمدن الأوروبية⁴⁸، تعكس الدعم الشعبي للقضية الفلسطينية وتسلب الضوء على القيود التي تفرضها بعض الحكومات الأوروبية على حرية التعبير.

في بريطانيا تجمع عشرات الآلاف أمام مقر هيئات حكومية مهمة للتعبير عن تضامنهم مع فلسطين. وقد واجه المتظاهرون قيوداً وتدخلات من قبل الشرطة، وصلت إلى حد الاعتقالات. وفي فرنسا تم حظر مظاهرات التضامن مع فلسطين في باريس ومدن أخرى بزعم أنها تشكل خطراً على النظام العام. ورغم ذلك نظمت مظاهرات تضامنية في باريس ومرسيليا وليون⁴⁹.

المظاهرات انتشرت في أوروبا وشملت معظم المدن والعواصم وهي تعبر عن تضامن واسع النطاق مع الفلسطينيين، وتشير إلى وجود تحديات كبيرة تواجه المتضامنين في التعبير عن آرائهم

===== دعم غير المسلمين للقضايا العادلة بين صدر الإسلام (609م/622م) والقضية الفلسطينية (2023م/2024م) بحرية⁵⁰.

وتظهر هذه المظاهرات أيضا الدعم الإنساني للقضية الفلسطينية والرغبة في إنهاء الصراع وتحقيق السلام.

من الواضح أن الشعوب الأوروبية تشعر بالقلق إزاء الوضع في فلسطين وتسعى للتعبير عن تضامنها بطرق مختلفة. وقد واجهت هذه المظاهرات عقبات بسبب السياسات التي تحد من التضامن مع القضية الفلسطينية، لكن رغم ذلك تعد هذه المظاهرات جزءا من الحركة العالمية للتضامن مع فلسطين، وتعكس الرغبة في رؤية عالم يسوده العدل والسلام. ومن المهم أن تستمر هذه الأصوات في الارتفاع للتأكيد على أهمية حقوق الإنسان والحريات الأساسية لجميع الشعوب، بما في ذلك الشعب الفلسطيني.

خامسا: اليهود الراضين للصهيونية⁵¹

في زحمة النقاشات السياسية والدينية، يبرز صوت مجموعة من اليهود الذين يتخذون موقفا معارضا للصهيونية، وهم يمثلون تيارا فكريا ودينيا يرفض فكرة قيام دولة إسرائيل على أراضي فلسطين المحتلة. هؤلاء اليهود ينظرون إلى الصهيونية كمشروع استعماري يتعارض مع معتقداتهم الدينية والأخلاقية.

ومن أبرز الجماعات اليهودية الراضة للصهيونية هي حركة "ناطوري كارتا"، التي تعني بالأرامية "حارس المدينة". تأسست هذه الحركة كفرع من حزب "أغودات يسرائيل" الذي كان يعارض الصهيونية في بدايات القرن العشرين. يعتقد أتباع هذه الحركة أن قيام دولة لليهود لا يجب أن يكون على حساب شعب آخر، وأن العودة إلى "أرض الميعاد" يجب أن تكون بإذن إلهي وليس بالقوة أو الاحتلال⁵². وهذه الحركة ترفض الصهيونية بكل أشكالها وتعارض وجود دولة إسرائيل، أغلب أتباعها يتواجدون في القدس ولندن ونيويورك، وهي حركة تعتبر أن قيام دولة لليهود يكون بعد أن يرجع اليهود إلى تطبيق شريعتهم التي عاقبهم الرب لمخالفتها، وشتتهم في الأمصار وبين شعوب الأرض بسبب تضييعها، ويروجون لخلع أو إنهاء سلمي للكيان الإسرائيلي وإعادة الأرض إلى الفلسطينيين، ويرون أن أي محاولة لاحتلال أرض فلسطين بالقوة هي مخالفة للإرادة الإلهية، وأن قيام كيانهم لا يكون إلا بقدم المسيح⁵³.

تاريخيا كان هناك صراع داخلي بين اليهود المتدينين والصهيونية قبل تأسيس دولة إسرائيل. اليهود المتدينين رفضوا الفكر الصهيوني منذ بدايته، حيث اعتبروه ضارا بمصالحهم في العالم⁵⁴. واستمر هذا الصراع حتى بعد إنشاء دولة إسرائيل على أرض فلسطين. وظل الطابع الديني والمعارضة للصهيونية جزءا من النقاشات اليهودية الداخلية حتى اليوم⁵⁵.

ويشارك أعضاء ناطوري كارتا في مظاهرات ضد السياسات الإسرائيلية ويحملون العلم الفلسطيني في بعض الأحيان. كما يعلنون بتصريحات تؤكد على موقفهم المعارض للصهيونية. وقد حدث ذلك مرارا في مؤتمرات دولية عبروا فيها عن وجهات نظرهم⁵⁶، ويرون بأن الكرامة والحرية والعدل قواسم مشتركة تجمعهم بالمسلمين الفلسطينيين، وقد أقر بعض قادة ناطوري كارتا بالقيادة الفلسطينية كممثل شرعي للشعب الفلسطيني⁵⁷.

وقد قام اليهود الراضين للصهيونية بعد أحداث 7 أكتوبر 2023 بعدة احتجاجات أهمها:
- مظاهرات في 27 جانفي 2024، اندلعت احتجاجات في أنحاء إسرائيل شارك فيها الآلاف، تطالب بالإفراج عن الرهائن المحتجزين في غزة، وإقالة رئيس الوزراء الإسرائيلي بنيامين نتانياهو، وإجراء انتخابات مبكرة⁵⁸.

- ومظاهرات في 23 مارس 2024، تظاهر آلاف الإسرائيليين في القدس احتجاجاً على حكومتهم التي فشلت في استرجاع الأسرى، وإطالة الحرب التي يرون أنها تستنزف منهم أكثر مما تجلب لهم النفع، كما أنهم يطالبون بتغيير هذه الحكومة الفاشلة حسب وجهة نظرهم⁵⁹.

خاتمة

دعم غير المسلمين للقضايا العادلة سواء في صدر الإسلام أو في العصر الحديث يعكس عدة استنتاجات مهمة منها:

1. القيم الإنسانية المشتركة بين مختلف الأديان والثقافات مثل العدالة والحق والكرامة الإنسانية تتجاوز الحدود الدينية والثقافية وتدفع الناس لدعم القضايا العادلة بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية.
2. الاحترام المتبادل والتعايش السلمي أحد ثمار الوقوف بجانب الحق والاصطفاف في نصرة المظلوم وبرهان على صدق الأفراد والجماعات، فلم تعد الشعارات كافية لتميز المنصف من المنحاز، وإنما الدال على ذلك الوقوف في وجه الظلم والصدح بحق صاحب القضية العادلة.
3. عدم الأخذ بعين الاعتبار مقاصد الداعمين أو نياتهم في حال اختلاف دياتهم أو ثقافتهم على أن لهم أطماع ورغبة في النفوذ. فيقبل دعمهم بكل صدر رحب دون تنازل عن المبادئ والغايات في قضية النضال.
4. يأتي الدعم للمظلوم من حيث لا يدري فقد نصر الأبعاد الإسلام في سنواته الأولى، كما دعم الأجانب القضية الفلسطينية وتخلّى عنا كثير من العرب والمسلمين. وبمزيد من الدعم للشعب الفلسطيني يقترب نصرهم أكثر ويزول الظلم.
- 5- مع الشدة يأتي الفرج، حيث ظهرت حقيقة كثير من المنظمات التي تدعي حفظ حقوق الإنسان في الغرب، كما ظهرت حقيقة كثير من الحكومات العربية، فلو لا حصار غزة وهذه الأحداث الأخيرة لبقى من يزايد علينا بالعروبة ووحدة الأمة وكثير من الشعارات الرنانة، لكن في حقيقة الواقع لا يقدمون شيئاً بل على العكس تماماً منهم من طبع وباع القضية.
6. إن اليهود الرافضين للصهيونية يمثلون صوتاً مهماً في النقاش حول الصراع مع الصهاينة. وموقفهم يذكرنا بأن الصراع ليس مع اليهود، بل صراع ديني ضد الصهيونية التي تمثل مشروع استعماري ضد شعب يناضل من أجل حقوقه وأرضه.
7. في الأخير نوصي بدراسة مواقف التعاون والتضامن الإنساني عبر حقب التاريخ المختلفة لتحقيق مفهوم صحيح لمعنى العدالة والسلام في العالم، بغض النظر عن الاختلافات الدينية أو الثقافية ونشرها في كافة المنابر العلمية المتاحة.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- إبراهيم درويش: جنوب إفريقيا تدافع عن فلسطين وتمنح مزاعم الغرب بالتفوق الأخلاقي، القدس العربي، 16 جانفي 2024م.
- 2- أحمد بروال، مفهوم حقوق الإنسان وموقعه في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الإحياء، قسم العلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة 1، العدد 16، ديسمبر 2013م.
- 3- أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي (ت 458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1424هـ - 2003م.
- 4- أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت 852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ.

===== دعم غير المسلمين للقضايا العادلة بين صدر الإسلام (609م/622م) والقضية الفلسطينية (2023م/2024م) =====

- 5- أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري (ت 279 هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ - 1996 م.
- 6- أحمد خرطل وآخرون، دعوى جنوب إفريقيا ضد إسرائيل... تأييد دولي متصاعد: وكالة الأناضول، نشر بتاريخ 2024/01/12 م.
- 7- إسحاق بن عبد الله السعدي، دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، 1434 هـ - 2013 م.
- 8- جواد علي بن حسين العقيلي الطائي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، الطبعة الرابعة، 1422 هـ - 2001 م.
- 9- حازم علي ماهر، التعويل على محكمة العدل الدولية... بين التهوين والتهويل!، مجلة المجتمع الكويت، 2024/01/28.
- 10- حسين مجدوبي، شعوب وزعماء أمريكا اللاتينية يرددون «فلسطين تقاوم، فلسطين موجودة»، جريدة القدس العربي، مقال نشر بتاريخ: 18 نوفمبر 2023.
- 11- دينا شحاتة، الحراك الجامعي والقضية الفلسطينية في الولايات المتحدة، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، نشر بتاريخ 2024/04/26.
- 12- شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748 هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2003 م.
- 13- عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت 581 هـ)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2000 م.
- 14- عبد الله المشوخي، ستة شواهد بيّنة لتحوّل الرأي العام العالمي تجاه الكيان الصهيوني، مجلة المجتمع الكويت، 2024/02/19.
- 15- عبد الملك بن أيوب بن محمد ابن هشام الحميري المعافري (ت 213 هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مطبعة البابي، مصر، الطبعة الثانية، 1375 هـ - 1955 م.
- 16- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999 م، ج 08.
- 17- عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري ابن الأثير (ت 630 هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1424 هـ - 2003 م.
- 18- علي أبو الحسن الحسن الندوي: السيرة النبوية، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الثانية عشرة، 1425 هـ.
- 19- علي أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت 456 هـ)، جوامع السيرة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- 20- عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت 774 هـ)، البداية والنهاية: تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط وبشار عواد معروف وآخرون، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1434 هـ - 2013 م.
- 21- عمرو حسني، لماذا تدعم دول أمريكا اللاتينية القضية الفلسطينية؟ مجلة الوطن، مصر، 22 فيفري 2024.
- 22- فرست مرعي، طوفان الأقصى بداية زوال إسرائيل وفق النبوءات اليهودية، مجلة المجتمع الكويت، 2023/11/02.
- 23- فيصل عادل: فلسطين في أمريكا اللاتينية: كيف نفهم موجة التضامن؟، مقال بجريدة حبر، نشر بتاريخ: 17 أبريل 2024.
- 24- محمد الغزالي، فقه السيرة، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1427 هـ.
- 25- محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري المعروف بابن سعد (ت 230 هـ)، الطبقات الكبرى، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1410 هـ - 1990 م.
- 26- محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الخامسة والعشرون، 1426 هـ.
- 27- ميساء شذر محمد: التكييف القانوني للحرب على غزة، المجلة العراقية للبحوث الإنسانية والاجتماعية والعلمية، جامعة ذي قار، العدد 12، 2024 م.
- 28- يونس عبد الحميد يونس أبو جراد، التيارات اليهودية الراضية للصهيونية (1897/1948)، رسالة ماجستير في التاريخ، كلية العلوم الإسلامية، الجامعة الإسلامية غزة، فلسطين، 1434 هـ/2013 م.

- 29- تقرير صحفي، أمريكا اللاتينية... مواقف متباينة بشأن الحرب بين «حماس» وإسرائيل، صحيفة الخليج (alkhaleej.ae)، نشر بتاريخ: 27 أكتوبر 2023.
- 30- أوروبا تنتفض لدعم فلسطين... استمرار المظاهرات الداعمة ودعوات لوقف إطلاق النار.
<https://www.youm7.com/story>
- 31- دول أوروبية تضيق على المتضامنين مع فلسطين وتسمح بتأييد إسرائيل.
<https://www.aljazeera.net/news>
- 32- المظاهرات تعم العديد من الدول الأوروبية تضامناً مع الفلسطينيين.
<https://arabic.euronews.com>
- 33- موقع: <https://www.aljazeera.net/encyclopedia>
- 34- الموقع الرسمي لمحكمة العدل الدولية، أطلع عليه بتاريخ 2024/05/06.
- 35- ميثاق الأمم المتحدة: صدر بمدينة سان فرانسيسكو: يوم 26 جويلية 1945.
<https://www.icj-cij.org/case/192>

الهوامش:

- 1- عبد الملك بن أيوب ابن هشام الحميري المعافري (ت 213)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، مطبعة البابي، مصر، الطبعة الثانية، 1375 هـ - 1955 م، ج: 01، ص 133.
- 2- عبد الله بن جدعان ابن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي، تم عقد الحلف في داره لشرفه وسنه، ابن هشام، المصدر نفسه، ج: 01، ص 134، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري (ت 279 هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ - 1996 م، ج: 02، ص 280.
- 3- محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري المعروف بابن سعد (ت 230 هـ)، الطبقات الكبرى، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1410 هـ - 1990 م، ج: 01، ص 103.
- 4- محمد الغزالي، فقه السيرة، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1427 هـ، ص 76.
- 5- أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي (ت 458 هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1424 هـ - 2003 م، ج: 06، ص 596.
- 6- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، الطبعة الرابعة، 1422 هـ - 2001 م، ج: 07، ص 100.
- 7- جواد علي، المرجع نفسه، ج: 07، ص 101.
- 8- علي أبو الحسن الحسن الندي، السيرة النبوية، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الثانية عشرة، 1425 هـ، ص 174.
- 9- هو حمزة بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي، أبو عمارة عم النبي ﷺ، وأخوه من الرضاعة، ولد قبل النبي ﷺ بستينين. وقيل: بأربع. وأسلم في السنة الثانية من البعثة، ولأزم نصر رسول الله ﷺ وهاجر معه. وأخى بينه وبين زيد بن حارثة، وشهد بدرا، وأبلى في ذلك. وقتل شيبه بن ربيعة، وشارك في قتل عتبة بن ربيعة أو بالعكس، وقتل طعيمة بن عدي، وعقد له رسول الله ﷺ لواء وأرسله في سرية، فكان ذلك أول لواء عقد في الإسلام في قول المدائني. واستشهد بأحد، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ، ج 2: ص 105، 106.
- 10- ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1، ص 292.
- 11- شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت 748 هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1424 هـ - 2003 م، ج 1، ص 568.
- 12- عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت 581 هـ)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ / 2000 م، ج 3، ص 59.
- 13- محمد الغزالي، فقه السيرة، ص 125.
- 14- علي أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت 456 هـ)، جوامع السيرة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، ص 51.
- 15- النجاشي هو لقب يُطلق على ملوك الحبشة، وأشهر من حمل هذا اللقب هو أصحمة بن أبجر، المعروف بأصحمة النجاشي. وُلد حوالي عام 560 ميلادي وتوفي في 630 ميلادي. كان معروفاً بعدله وحكمته، وقد استقبل الصحابة المهاجرين إليه وأعطاهم الأمان في الفترة ما بين 610 و 629 ميلادي، تولى الحكم وهو ابن تسع سنوات بعد موت عمه،

- وبعد سنوات من حكمه، انتشر عدله وذهبت سيرته الطيبة إلى كل مكان. عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت 774 هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط وبشار عواد معروف وآخرون، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1434هـ - 2013م، ج: 03، ص 297.
- 16- عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم القرشي السهمي يكنى أبا عبد الله، وأمه النابغة بنت حرملة، سببية من بني جيلان بن عتيك، وهو الذي أرسلته قريش إلى النجاشي ليسلم إليهم من عنده من المسلمين: جعفر بن أبي طالب ومن معه، فلم يفعل، وقال له: يا عمرو، وكيف يعزب عنك أمر ابن عمك، فوالله إنه لرسول الله حقا! قال: أنت تقول ذلك؟! قال: إي والله، فأطعني، فخرج من عنده مهاجرا إلى النبي ﷺ فأسلم عام خيبر، وقيل: أسلم عند النجاشي، وهاجر إلى النبي ﷺ وقيل: كان إسلامه في صفر سنة ثمان قبل الفتح بستة أشهر، وكان قد هم بالانصراف إلى النبي ﷺ من عند النجاشي، ثم توقف إلى هذا الوقت، وقدم على النبي ﷺ هو وخالد بن الوليد، وعثمان بن طلحة العبدري، فتقدم خالد، وأسلم وباع، ثم تقدم عمرو فأسلم وباع على أن يغفر له ما كان قبله، فقال له رسول الله ﷺ: "الإسلام والهجرة يجب ما قبله". ثم بعثه رسول الله ﷺ أميرا على سرية إلى ذات السلاسل، واستعمله رسول الله ﷺ على عمان، فلم يزل عليها إلى أن توفي رسول الله ﷺ، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري ابن الأثير (ت 630 هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1424هـ - 2003م، ج: 04، ص 232.
- 17- جعفر بن أبي طالب واسم أبي طالب عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي القرشي الهاشمي، ابن عم رسول الله ﷺ وأخو علي بن أبي طالب لأبويه، وهو جعفر الطيار، وكان أشبه الناس برسول الله ﷺ خلقا وخلقا، أسلم بعد إسلام أخيه علي بقليل، وقيل: أسلم بعد واحد وثلاثين رجلا، وكان هو الثاني والثلاثين، وله هجرتان: هجرة إلى الحبشة، وهجرة إلى المدينة. وكان رسول الله ﷺ يسميه: أبا المساكين، وكان أسن من علي بعشر سنين، وأخوه عقيل أسن منه بعشر سنين، ولما هاجر إلى الحبشة أقام بها عند النجاشي إلى أن قدم على رسول الله ﷺ حين فتح خيبر، فتلقاه رسول الله ﷺ واعتقه، وقيل بين عينيه، وقال: ما أدري بأبيهما أنا أشد فرحا، بقدم جعفر أم بفتح خيبر؟، وأنزله رسول الله ﷺ إلى جنب المسجد، له بطولات ومشاهد، توفي في موقعة مؤتة 8 هـ. ابن الأثير، أسد الغابة، ج: 01، ص 541.
- 18- قال له: أيها الملك، كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك، حتى بعث الله إلينا رسولا منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وأبائنا من دونه من الحجارة والأوثان وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات، وأمرنا أن نعبد الله وحده، لا نشرك به شيئا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام، ابن هشام، السيرة النبوية، ج: 01، ص 336.
- 19- وقد أورد ابن كثير الكتاب الذي أرسله رسول الله ﷺ إلى النجاشي، وكتاب رد النجاشي عليه، ابن كثير، البداية والنهاية، ج: 3، ص 305.
- 20- المصدر نفسه، ج: 03، ص 298.
- 21- إسحاق بن عبد الله السعدي، دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، 1434هـ - 2013م، ج: 02، ص 934.
- 22- محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الخامسة والعشرون، 1426هـ، ص 86، 87.
- 23- ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1، ص 374.
- 24- ابن كثير، البداية والنهاية، ج 3، ص 305.
- 25- محمد الغزالي، فقه السيرة، ص 130.
- 26- ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1، ص 375.
- 27- المصدر نفسه، ج 1، ص 376.
- 28- ذكر ابن سعد أن مطعم بن عدي. وعدي بن قيس. وزمعة بن الأسود. وأبو البختري بن هاشم. وزهير بن أبي أمية. لبسوا السلاح ثم خرجوا إلى بني هاشم وبني المطلب في الشعب. فأمرهم بالخروج إلى مسكنهم ففعلوا. فلما رأته قريش ذلك سقط في أيديهم وعرفوا أن لن يسلموهم، بن سعد، الطبقات الكبرى، ج 1، ص 164.
- 29- ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1، ص 376.
- 30- أحمد بروال، مفهوم حقوق الإنسان وموقعه في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الإحياء، قسم العلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة 1، العدد 1، المجلد 14، ديسمبر 2013، ص 157.
- 31- فيصل عادل، فلسطين في أمريكا اللاتينية: كيف نفهم موجة التضامن؟، مقال بجريدة حبر، نشر بتاريخ: 17 أبريل 2024م، ص 04.

- 32- عمرو حسني، لماذا تدعم دول أمريكا اللاتينية القضية الفلسطينية؟ مجلة الوطن، مصر، 22 فيفري 2024، ص02.
- 33- حسين مجدوبي، شعوب وزعماء أمريكا اللاتينية يرددون «فلسطين تقاوم، فلسطين موجودة»، جريدة القدس العربي، مقال نشر بتاريخ: 18 نوفمبر 2023.
- 34- فيصل عادل، المرجع نفسه، ص 04.
- 35- أمريكا اللاتينية... مواقف متباينة بشأن الحرب بين «حماس» وإسرائيل، صحيفة الخليج (alkhaleej.ae)، نشر بتاريخ: 27 أكتوبر 2023، ص 03.
- 36- حسين مجدوبي، مرجع سابق، ص02.
- 37- ينظر ميثاق الأمم المتحدة: صدر بمدينة سان فرانسيسكو: يوم 26 جويلية 1945. الفصل الأول: في مقاصد الهيئة ومبادئها: المادة: 01.
- 38- ينظر القضية كاملة في الموقع الرسمي لمحكمة العدل الدولية على الرابط التالي:
<https://www.icj-cij.org/case/192>
- 39- ميساء شذر محمد، التكيف القانوني للحرب على غزة، المجلة العراقية للبحوث الإنسانية والاجتماعية والعلمية، جامعة ذي قار، العدد 12، 2024، ص 1260.
- 40- المرجع نفسه، ص 1261.
- 41- أحمد خرطل وآخرون، دعوى جنوب إفريقيا ضد إسرائيل... تأييد دولي متصاعد، وكالة الأناضول، 2024/01/12، ص 03.
- 42- المرجع السابق، ص04.
- 43- حازم علي ماهر: التعويل على محكمة العدل الدولية... بين التهوين والتهويل! مجلة المجتمع الكويت، 2024/01/28، ص03.
- 44- إبراهيم درويش، جنوب إفريقيا تدافع عن فلسطين وتمتحن مزاعم الغرب بالتفوق الأخلاقي، القدس العربي، 16 جانفي 2024، ص04.
- 45- دينا شحاتة، الحراك الجامعي والقضية الفلسطينية في الولايات المتحدة، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2024/04/26، ص 02.
- 46- المرجع نفسه، ص 04/03.
- 47- عبد الله المشوخي، ستة شواهد بيّنة لتحوّل الرأي العام العالمي تجاه الكيان الصهيوني، مجلة المجتمع الكويت، 2024/02/19، ص 04.
- 48- المظاهرات تعمّ العديد من الدول الأوروبية تضامناً مع الفلسطينيين <https://arabic.euronews.com>
- 49- دول أوروبية تضيق على المتضامنين مع فلسطين وتسمح بتأييد إسرائيل. <https://www.aljazeera.net/news>
- 50- أوروبا تنتفض لدعم فلسطين... استمرار المظاهرات الداعمة ودعوات لوقف إطلاق النار. <https://www.youm7.com/story>
- 51- الصهيونية فهي حركة سياسية يهودية ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، ودعت اليهود للهجرة إلى أرض فلسطين بدعوى أنها أرض الآباء والأجداد. تأسست على يد اليهودي النمساوي تيودور هرتزل، وتهدف إلى إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. تعتبر الصهيونية بالنسبة لأنصارها حركة تحرير وطنية، بينما يرى منتقدوها أنها أيديولوجية استعمارية وعنصرية. بعد تأسيس دولة إسرائيل عام 1948، أخذت الحركة الصهيونية على عاتقها توفير الدعم المالي والمعنوي لدولة إسرائيل، عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999م، ج: 08، ص 44.
- 52- يونس عبد الحميد يونس أبو جراد: التيارات اليهودية الراضة للصهيونية (1897/1948)، رسالة ماجستير في التاريخ: كلية العلوم الإسلامية، الجامعة الإسلامية غزة، فلسطين، 1434هـ/2013م، ص 31.
- 53- فرست مرعي: طوفان الأقصى بداية زوال إسرائيل وفق النبوءات اليهودية: مجلة المجتمع الكويت، 2023/11/02، ص 05.
- 54- يونس عبد الحميد يونس أبو جراد: مرجع سابق: ص 59.
- 55- المرجع نفسه: ص 63.
- 56- حركة "ناطوري كارتا"... يهود مناهضون للصهيونية وضد قيام دولة إسرائيل، مقال على موقع: <https://www.aljazeera.net/encyclopedia>، آخر تحديث: 2023/11/9.
- 57- المرجع نفسه.
- 58- نقلا عن موقع <https://www.aljazeera.net/encyclopedia> أُطلع عليه بتاريخ 2024/05/08.
- 59- المرجع نفسه.

تطور العلاقة بين الخلفاء المروانيين وولادة عهدهم 64هـ - 132هـ/684م - 750م

Evolution of the relationship between the Marwanid Caliphs and their crown princes 64-132 AH/684-750 AD

د/ عاشور منصورية

Achour MANSOURIA

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

achour.mansouria@gmail.com

طالب دكتوراه علي بلدي¹

Ali BELDI

ali.beldi@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2024/06/04

تاريخ الإرسال: 2023/05/13

الملخص:

كانت العلاقة بين الأسرة المروانية تشوبها الصراعات الظاهرة والخفية خاصة بين الخلفاء وولادة عهدهم في ظل تدخل عناصر خارجية مما أدى إلى تأزم الوضع السياسي وإلى النفور أكثر بينهم، وازداد الوضع تدهوراً بعد وصول أبناء الخلفاء إلى الحكم، فازدادت الأزمات السياسية بينهم وأدت إلى أسلوب الاغتيالات للوصول إلى الحكم والبقاء فيه، فتدهورت الأوضاع السياسية مما أدى إلى سقوط الدولة الأموية، هذا ما يطمح المقال للإجابة عليه وتحقيق أهدافه بمنهج تاريخي استقرائي.
الكلمات المفتاحية: الدولة الأموية ؛ الخلافة الأموية ؛ بنو مروان ؛ ولادة العهد.

Abstract:

Relations within the Marwanid dynasty were marred by apparent and hidden conflicts, especially between the caliphs and their crown princes, in light of the interference of outside elements, which led to a worsening of the political situation and further alienation between them. But after the crown princes reached the sons of the caliphs, the political crises multiplied between them and led to the method of assassinations, leading to the rule or remaining in it. The political situation has deteriorated, and this is perhaps the most important reason that led to the downfall of the Umayyad dynasty, this is what the article aspires to answer and achieve its goals with a inductive historical approach.

Key words : The Umayyad state ; the Umayyad caliphs ; the Marwanids ; Crown Princes.

¹ - المؤلف المرسل.

مقدمة:

أحدث نظام ولاية العهد الكثير من الجدل السياسي عندما اقدم لأول مرة في تاريخ الإسلام وفي أول خلافة إسلامية وراثية معاوية بن ابي سفيان على تعيين ابنه يزيد كولي عهده خاصة أن المسلمين لم يعهدوا على مثل هذه السلوكات السياسية وعلى النظام الوراثي بعد معاشرتهم في صدر الإسلام لنظام الخلافة الراشدة المبنية اساسا على قاعدة "وأمرهم شورى بينهم" حيث لم يعهد ابو بكر، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب الحكم إلى اولاده .

لقد تمكنت العائلة السفيانية من السيطرة على نظام الخلافة بين سنوات 41 هـ / 661م الى 64 هـ / 684م ، وبعد تنازل معاوية بن يزيد عن الحكم انتقل الى مروان بن الحكم الذي ثبت الحكم في اولاده وأحفاده بين سنوات 65 هـ / 685م الى سقوط الدولة الاموية سنة 132 هـ / 750م.

عندما بويع مروان بن الحكم خليفة للمسلمين في دمشق سنة 64 هـ / 683م ، عمد الى القضاء على منافسيه وعين ابنائه كولاة عهده، واستمر ابنائه في الحكم بين سنوات 65 هـ / 684م الى 99 هـ / 717م ، ثم انتقلت الى أحفاده في عهد عمر بن عبد العزيز سنوات 99 هـ / 717م إلى 101 هـ / 720م ، ثم عادت إلى ابنائه ثانية بين 101 هـ / 720م الى 125 هـ / 743م ، و انتقلت ثانية الى احفاده الى نهاية العائلة المروانية والقضاء على الدولة الأموية وانطلاقا من هذه التغيرات السياسية نروم لفهم العلاقة بين الخلفاء الامويين وولاة عهدهم خلال العهد المرواني، وتتبع العلاقات تلك حتى مع أبناء العمومة من المروانيين الى غاية نهاية الدولة الأموية، وما ارتبط ذلك بعوامل السقوط، ولعل أهمية الدراسة تكمن في وضع نظام ولاية العهد على المحك التاريخي والسياسي، باعتباره بديلا عن نظام الشورى الذي تعطل، وإن كانت الدراسة تشتغل على الجانب المرسلات " الرسائل" المتبادلة كرافد تاريخي توثيقي يعضد المعلومة التاريخية، ويبرز أهميتها على اعتبارها وثيقة محايدة، فإننا ملزمون بانتهاج المنهج التاريخي و الاستقرائي للمقاربات الممكنة، للوصول لمجموعة من الاستنتاجات، بعضها ظرفي أي والأخر يُذيل المقال، بأن ولاية العهد اختراع سياسي ظرفي لم يحقق العدل والمساواة التي ولدت فيه الشورى في الإسلام السياسي المبكر.

أولا: انتقال الخلافة من آل سفيان إلى آل مروان 64 هـ / 684م

لم يكن للخلافة الأموية الطابع الكامل الذي كان للخلفاء الراشدين من قبل فقد صارت ملكية في مظهرها ونظامها ولا يميزها عن ملكية الفرس والروم إلا انصواءها تحت لواء الإسلام والأخذ بأحكامه¹.

لما حضرت الوفاة معاوية بن يزيد² اجتمعت اليه بنو أمية فطلبوا منه ولاية العهد من أهل بيته فرفض قائلا لهم: "والله ما ذقت حلاوة خلافتكم، فكيف أتقلد وزرها، وتتعجلون أنتم حلاوتها وأتعجل مرارتها، اللهم إني بريء منها متخل عنها، اللهم إني لا أجد نفرا كأهل الشورى، فاجعلها إليهم ينصبون (لها) من يرونها أهلا لها"³، كأنها دعوة إلى تصحيح المسار الأموي وإحياء لجماعة أهل الحل والعقد واختيار الأفضل، لكن الظروف السياسية التي كانت تمر بها الدولة الأموية وتزامنها مع المصاعب السياسية في ظل ثورة عبد الله بن الزبير⁴، مما جعل بنو أمية يعقدون مؤتمرا جنوب دمشق حيث تم اختيار مروان بن الحكم⁵ للخلافة⁶، واجتمع اليه أهل اليمن معلنين مبايعته سنة 64 هـ / 684م⁷. وبالتالي انتقال الخلافة من آل سفيان إلى آل مروان.

1- مروان بن الحكم وولاة عهده: اتفق بعد مبايعة مروان بن الحكم خليفة على تعيين كل من خالد بن يزيد بن معاوية⁸ وعمر بن سعيد الأشدق⁹، بعد خالد بن يزيد كولاة عهده¹⁰، وبعد ما تمكن مروان من الحكم وباقتراح من بطانته على الزواج من أم خالد بن يزيد لإذلال ابنها والسيطرة عليه وابعاده عن ولاية

العهد، فكان في كل مرة يوبخه أمام الأمويين في مجالسهم بألفاظ بذيئة للحط من قيمته أمامهم تحت أسماء متعددة كالأحمق، فاشتكى إلى أمه ووعده بالتخلص منه¹¹.

كما عمد إلى التخلص من عمرو بن سعيد الأشدق سياسياً خاصة بعد انتشار أخبار زائفة من قبل الموالين لمروان بن الحكم برغبة عمرو تولية الخلافة بعد مروان حيث اقترحوا على مروان بن الحكم مبايعة ابنه عبد الملك¹² وعبد العزيز¹³ من بعده، فبايع الناس بذلك¹⁴ دون الأخذ بعين الاعتبار العهد الذي قطعه على نفسه بتوليته الحكم بعده ومؤسساً لحكم آل مروان.

2- محاولات عبد الملك التخلص من ولاية العهد:

أ- **عمر بن سعيد الأشدق:** بعد تعيينه خليفة للمسلمين، عمد عبد الملك بن مروان إلى التخلص من منافسيه خاصة ولي عهد أبيه السابق عمرو بن سعيد الأشدق حيث سأله روح بن زنباع¹⁵ حول مدى التزامه بتعهدات أبيه، فأجابه بغلظة قائلاً له: "ويحك وهل اجتمع فحلان في هجمة قط إلا قتل أحدهما الآخر"¹⁶، فبدأ في التفكير للتخلص منه فأرسل إليه رسالة تفزيم لشخصه قائلاً له: "إنك لتطمع نفسك في الخلافة ولست لها بأهل" فأجابه متحدياً له واصفاً إياه بالمغرور والغادر قائلاً له: "استدراج النعم إياك، أفادك البغي، ورائحة الغدر أورتك الغفلة زجرت عما وافقت عليه، وندبت إلى ما تركت سبيله، ولو كان ضعف الأسباب يؤيس الطالب ما انتقل سلطان ولا ذل عزيز، وعماً قريب يتبين من صريع بغي وأسير غفلة"¹⁷.

كان الأشدق يخطط للإطاحة بعبد الملك بن مروان، فاستغل خروجه من دمشق وسيطر على دمشق، مما جعل عبد الملك يرأسله على ابقاء صلة الرحمة وعدم قطعها مع الوعد بولاية العهد مظهرًا إنسانيته وحفظاً للعائلة الأموية، فوافق الأشدق على ذلك بشرط تقسيم الولايات بينهما¹⁸.

دخل عبد الملك دمشق مسترجعاً العاصمة الأموية، فبدأ يفكر في التخلص منه من خلال دعوته إلى استرجاع ما نهبه من بيت مال المسلمين، ثم دعوته إلى حضور اجتماع عائلي أموي لحل المشكلات العالقة، لكنه دبر مكيده أدت إلى اغتياله بحضور ولي عهده عبد العزيز بن مروان مع توزيع الأموال على مرافقيه لإسكاتهم¹⁹ وبالتالي تمكن من التخلص من أقوى منافس له في الحكم.

ب- **مطالبة عبد الملك من عبد العزيز التنازل عن ولاية العهد:** بعد ما استتب الأمن بالقضاء على ثورة عبد الله بن الزبير وقتل الأشدق، بدأ التفكير في التخلص من وصية أبيه²⁰ لتعيين ولده الوليد، فكتب رسالة إلى ولي عهده عبد العزيز والي مصر مطالباً إياه بالتنازل عن ولاية العهد لابنه الوليد. فرفض عبد العزيز ذلك، وأمام إصرار عبد الملك على ذلك كتب إليه عبد العزيز "إني أرى في ابني أبي بكر ما ترى في الوليد"، وختم رسالته بقوله: "إني رأيت أن لا تفسد علي بقية عمري فافعل"، فرق له ذلك وتركه قائلاً لأولاده: "إن يرد الله أن يعطيكم الخلافة لا يقدر أحد من العباد على رد ذلك"، لكن الموت عجل بعبد العزيز مما فسح المجال لعبد الملك بن مروان ليبايع ولديه الوليد²¹ وسليمان²².

ج- **العلاقة بين الوليد بولي عهد سليمان:** كان تغيير ولاية العهد في البيت الأموي من أصعب التحديات التي أدت إلى انهيار حكمهم²⁴ حيث حاول الوليد تقويض وصية والده بنزع أخيه سليمان من ولاية العهد مستعملاً عدة أساليب اغرائية منها الأموال فرفض سليمان ذلك، ثم كتب إلى عماله مطالباً إياهم بمبايعة ولده عبد العزيز بن الوليد²⁵، فلم يجبه إلا الحجاج بن يوسف²⁶ وقتيبة الباهلي²⁷ فتدخلت بطانة السوء واقترحت عليه استدعاء سليمان إلى القصر واستعمال كافة الوسائل لإقناعه بالتخلي عن

ولاية العهد من باب طاعة ولي الأمر، فتباطأ سليمان في القدوم إلى الوليد، فعزم السير إليه لخلعه لكن الموت فاجأه قبل الذهاب إليه²⁸.

ثانياً: انتقال الخلافة من آل عبد الملك إلى آل عبد العزيز

1- تعيين عمر بن عبد العزيز²⁹ خليفة للمسلمين: لم يتم تعيين ولي عهد لسليمان أثناء قيادته للخلافة الأموية، إلى أن أصابه المرض وتخوفاً من الفراغ السياسي في ظل غياب ولي عهد له، فكتب كتاباً وختمه دون استشارة أحد، ثم طالب صاحب شرطته جمع اخوته وعمومته وجميع أهل بيته وعظماء أجناده وطالبه بحملهم على البيعة لمن كتب اسمه في الكتاب فاستدعى رجاء بن حيوة³⁰ فسأله عن فحوى الكتاب، فأشار إلى تعيين عمر بن العزيز ولياً لعهد في ظل صغر سن كل من يزيد³¹ وهشام³² ابني عبد الملك، على أن تكون ولاية العهد لهما بعد عمر بن عبد العزيز³³ وبالتالي خروج الخلافة من آل عبد الملك إلى آل عبد العزيز.

2- علاقة عمر بن عبد العزيز بيزيد بن عبد الملك: مكث عمر بن عبد العزيز في الحكم سنتين، عمل خلالهما على استتباب الأمن، ولكن المرض سرعان ما ألم به، فبرزت مشكلة البيعة بين الالتزام بما قرره سليمان وبين اختيار ولي عهد جديد، فكان مضطراً على الالتزام بوثيقة سليمان تخوفاً من الفتنة، حيث قال: "لو اخترت للإمامة غير يزيد، كان أولى، ولكن أخاف إن أخرجتها من بني عبد الملك أن تقع في ذلك فتنة وأنا أولي سليمان ما تولى والمسلمين أولى بالنظر في أمرهم"³⁴. خاصة أن يزيد بدأ في اللهو مع سلامة³⁵،³⁶ مما جعله يكتب له رسالة في آخر حياته: "أما بعد، فإني لا أراني إلا لما بي، فإله الله في أمة محمد فإنك تدع الدنيا لمن لا يحمدك، وتقضي إلى من لا يعذك والسلام"³⁷.

ثالثاً: عودة الخلافة إلى آل عبد الملك

1- بين يزيد وهشام بن عبد الملك: لما ولي يزيد بن عبد الملك الحكم بعد وفاة عمر بن عبد العزيز ظهرت ثورة يزيد بن المهلب³⁸ التي كادت أن تقضي على الدولة الأموية، فكانت الأولوية عند الخليفة مواجهة التحديات قبل التفكير في ولاية العهد، وأمام الخطر المحدق، حاول العباس بن الوليد³⁹ التأثير على يزيد بتعيين عبد العزيز بن الوليد لولاية العهد، فتدخل مسلمة بن عبد الملك وأقنع يزيد بضرورة مبايعة أخيه هشام بن عبد الملك ومن بعده ابنه الوليد بن يزيد وأخذ عهد من هشام ألا يغيره خاصة أن ولده كان عمره أحد عشرة سنة⁴⁰.

فلم يمت يزيد حتى بلغ ابنه خمسة عشر سنة⁴¹، فندم يزيد على ذلك وكان إذا نظر إلى ابنه الوليد وقال: "الله بيني وبين من جعل هشام بيني وبينك"⁴²، كأنه يقصد مسلمة بن عبد الملك.

عرف عن يزيد في آخر حياته اللهو والمجون حتى شبه بالوليد بن عبد الملك، فبلغه أن أخاه هشام ينتقصه ويتمنى موته ويعيب عليه اللهو فكتب إليه يزيد: "أما بعد فقد بلغني استنقالك حياتي واستبطاؤك موتي، ولعمري إنك بعدي لو اصابي الجناح أجد الكف، وما استوجبت منك ما بلغني عنك"، فأجاب هشام: "أما بعد، فإن أمير المؤمنين متى فرغ سمعه لقول أهل الشنآن وأعداء النعم، يوشك أن يقدر ذلك في فساد ذات البين، وتقطع الأرحام... فأما أنا فمعاذ الله أن أستنقل حياتك أو أستبطئ وفاتك" فكتب إليه يزيد: "نحن مغتفرون ما كان منك، ومكذبون ما بلغنا عنك فاحفظ وصية أبينا عبد الملك إيانا...".

فلما أتى الكتاب ارتحل إلى يزيد عبد الملك، فبقي إلى جانبه مخافة أهل الفتن إلى غاية وفاته سنة

2- سوء العلاقة بين هشام بن عبد الملك مع الوليد بن يزيد: اتفق المؤرخون على كرم هشام للوليد بن يزيد إلى أن ظهر منه الفسق والمجون ومجالسة أصدقاء السوء⁴³، فحاول أن يقطع علاقته بخلافه بتعيينه اميراً للحج لكنه حمل معه كلاباً في قافلة الحج مع قبة لوضعها على الكعبة لتكون مقر لمسارته، لكن أصحابه خوفوه من رد فعل المسلمين⁴⁴، فامتنع في نهاية الأمر عن ذلك، وتمادى في شربه ولهوه حيث قال عنه المسعودي: "ورث الخلافة عن أبيه"⁴⁵.
بدأ هشام يفكر في التخلص من الوليد بن يزيد ومن سلوكاته المسيئة لولاية العهد والدولة الأموية فعمل على:

أ- محاولة خلع من ولاية العهد: حيث اتصل به وطالبه بالتنازل عن ولاية العهد فأبى، وعمل على البيعة لابنه سرا متعاوناً مع أخواله محمد⁴⁶ وإبراهيم⁴⁷ إبن هشام بن إسماعيل المخزومي⁴⁸.
ب- اتهامه في دينه: أمام تمادي الوليد في سلوكاته، جعل هشام سبباً لاتهام ولي عهده قائلاً له: "ويحك يا وليد، والله ما أدري على الإسلام أنت أم لا! ما ندع شيئاً من المنكر إلا أتيت غير متحاش ولا مستتر فرد عليه الوليد:

يا أيها السائل عن ديننا نحن على دين أبي شاعر⁴⁹
نشربها صرفاً وممزوجة بالسخن أحياناً وبالفاثر⁵⁰

وأمام رد فعل الوليد واتهامه لمرشح ولاية العهد المختار بالمجون والفسق جعل هشام يغضب على ابنه وبطلبه بالالتزام والزهد وحضور الجماعة فأظهر النسك والالتزام⁵¹.

ج- الانتقاص من الوليد أمام الجماعة الأموية: كانت الجماعة الأموية كلما اجتمعت إلا وذكروا مساوئ الوليد، وكان هشام ينتقص منه فدخل الوليد يوماً عليهم، فنطق العباس بن الوليد "يا وليد قائلاً: "كيف حبك للروميات فإن أباك كان شغوفاً بهن" فرد عليه بقسوة قائلاً: "كيف لا يكون وهن لا يلدن مثلك" فتدخل هشام ليزيد من انتقاص شخصية الوليد بقوله: "ما شرابك يا وليد" فرد عليه بتهمك: "شرابك يا أمير المؤمنين" متهماً عمه بالشرب خاصة أن آل مروان يعيبون الوليد فيقولون عنه أحمق⁵².

د- قطع الرواتب والأموال عن الوليد: قطع هشام عن الوليد الرواتب وأسقط أسماء أصحابه وحرصه، وقطع كل ما كان يجريه عليهم فكتب إليه الوليد يلومه على ذلك بقوله: "قد بلغني الذي أحدث أمير المؤمنين وأصلحه في قطع ما قطع عني وعن أصحابي وحرصي وأهلي..." فرد عليه هشام موضحاً ذلك بقوله: "أما أحدهما فيثارت أمير المؤمنين إياك بما كان يجريه عليك وهو يعلم المواضيع التي تضعه فيها وانفاقك إياه في سبيل المعصية...، أما أصحابه: "... إنما هم معك تجول بهم في سفهك وبطلانك وفسوقك..."⁵³.

هـ- قطع الصلات الفكرية مع أصحابه: أمام الضغوطات التي فرضها عليه هشام بن عبد الملك، فلم يجد من وسيلة للابتعاد عن الاستفزازات إلا الخروج من دمشق⁵⁴، لكن الوليد ترك كاتبه عياض بن مسلم⁵⁵ مولى عبد الملك بن مروان و أوصاه بالكتابة إليه وأخرج معه عبد الصمد بن عبد الأعلى⁵⁶ الذي قال بشأن اقتراب حكم الوليد:

"أظن الوليد دنا ملكه فأمسي إليه قد استجمعا"

فبلغ الشعر هشام فكتب إليه: "إنك اتخذت عبد الصمد خذناً وأليفاً ومحدثاً ونديمياً، وقد صرح عندي أنه على غير الإسلام، فحقق ذلك ما يقال فيك، ولم أر بك من سوء فأحمل إلي عبد الصمد مع رسولي مذموماً مدحوراً" متهماً إياه بالزندقة، فلم يجد بُدّاً من إشخاصه إليه وأنشأ يقول:

"وأشهد أنهم كذبوا عليه شهادة عالم فيهم خبير" ⁵⁷

وكتب إليه: "أني قد أخرجت إليك عبد الصمد وأعتذر مما بلغه"

أما عياض ابن مسلم فأخذه هشام وضربه ضرباً مبرحاً وألبسه المسوح، وأمام ما عناه الوليد من هشام حيث قال عنه: "هذا الأحوال المشؤوم قدمه أبي على أهل بيته ثم ميزه ولي عهده، ويصنع بي ما ترون اللهم اجزني عنه" ⁵⁸.

ثالثاً: مرحلة الفوضى والفتنة الأموية: 125 هـ / 743م - 132 هـ / 750م

يصف المؤرخ محمد شاكر هذه الفترة بقوله: "في آخر الدولة الأموية عاد الأمر إلى الشباب، ولم يشعر بقيمة السلطان ولم يبذلوا شيئاً في سبيله، وإنما عاشوا على الترف والرفاهية، فأدى إلى توقف الفتح وضعف الدولة" ⁵⁹، خاصة بعد تولية الوليد بن يزيد الحكم سنة 125 هـ / 743م حيث أساء السيرة، سفك الدماء وأباح الحريم، وكان مشتغلاً بلهوه ولعبه ⁶⁰، فاجتمعت ضده عدة قوى بارزة معارضة له خاصة، أولئك الذين عارضوا توليته الحكم من أفراد العائلة الأموية من أبناء الوليد أو من الشخصيات العربية النافذة في السلطة إضافة إلى المعارضة الدينية المتمثلة في القادرية أو الغيلانية ⁶¹، فعقد البيعة لابنيه الحكم ⁶² وعثمان ⁶³ من بعده وجعلهما ولي عهده، وجعل الحكم مقدماً على عثمان ولم يبلغا الحلم بعد ⁶⁴.

في ظل اشتداد الصراع بين اليمنية والقيسية، وأصبحت الأولى من أشد أعداء الدولة بعد أن كانت من أنصارها ⁶⁵، فقدّم معظم انصار يزيد من اليمن بينما انصار المخلوع الوليد من المناطق الشمالية ⁶⁶ وأدت إلى مقتل الوليد بن يزيد واعتلاء يزيد بن الوليد ⁶⁷ الحكم الذي كان يظهر النسك ⁶⁸، لكن سرعان ما مرض فأخذ البيعة لأخيه إبراهيم بن الوليد ⁶⁹ ولعبد العزيز بن الحجاج ⁷⁰ من بعد إبراهيم تحت ضغط القدرية ⁷¹، ولكن مروان بن محمد ⁷² أظهر الخلاف على يزيد ثم إبراهيم مطالباً بدم الوليد بن يزيد، وتمكن في ظل الفوضى السائدة من الحصول على كرسي الحكم، ودخل دمشق في ظل الانقسامات الحاصلة في السلطة الأموية بين مؤيد لها ومعارض لها من قبائل الشمال والجنوب واستغلال الخوارج والشيعية ذلك حيث تمكنوا من السيطرة على الكثير من الولايات مما جعل مروان غير قادر على إعادة إقامة حكمه مثلما تمكن سلفه معاوية وعبد الملك ⁷³، لكن سرعان ما تمكن العباسيون من طرده من دمشق وفر هارباً إلى أن قتل سنة 132 هـ / 750م، وبالتالي سقوط المروانيين وسقوط الدولة الأموية ⁷⁴.

خاتمة:

نصل في الأخير لمجموعة من الاستنتاجات فسّرت العلاقة بين الخليفة وولي عهده، في العصر الأموي لعل أهمها:

- ما يميز أنظمة الأسرة الأموية غياب مجلس شورى حقيقي على شاكلة مجلس أهل الحل والعقد للبت في قضايا الأمة واختيار الخليفة أو ولي العهد.
- ثنائية ولاية العهد، والتناوب، كثيراً ما يثير المشاكل، إذ يلجأ الأول لمحاولة إلغاء ولاية العهد الثانية نظراً لعدم توافقه مع سياسته وطروحاته وحتى رؤاه.
- الانانية المفرطة للخلفاء ومحاولة توريث الحكم في أبنائهم والتنصل من العهود السابقة.
- الاقتصار على ولاية العهد الواحدة كانت دوماً اخف الاضرار في الصراع حول الحكم بين ولاية العهد.
- تدخل الاطراف الخارجية كانت دوماً مثيرة للصراعات بين الخلفاء وولاية عهدهم او بين ولاية العهد، كما في حالة اصهار هشام بن عبد الملك.

- كثيرا ما يعمد لاستعمال الوسائل غير الاخلاقية للوصول إلى السلطة، أو البقاء فيها أداة لتصفية الخصوم، وهي منزلق الفوضى وعدم الاستقرار.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1. ابن خياط العصفري، تاريخ خليفة بن خياط (ت240هـ)، رواية تقي بن خالد، حققه وقدم له الأستاذ الدكتور سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والطباعة، بيروت، 1414هـ - 1993م.
2. ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت276هـ)، الإمامة و السياسة علق عليه خيرى سعيد، المكتبة التوفيقية.
3. أبو الحسن ابن عل المسعودي (ت346هـ)، التنبيه والاشراف، طبعة جديدة ومنقحة بإشراف لجنة تحقيق التراث، دار ومكتبة الهلال، 1993م.
4. أبو الحسن ابن علي المسعودي (ت346هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعتنى به وراجع كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1425هـ - 2005م.
5. ابو الفرج عبد الرحمان القرشي المعروف بابن الجوزي (ت597هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
6. أبو القاسم علي بن حسن بن هبة الله الشافعي المعروف بابن عساكر (ت571هـ)، تاريخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1421هـ - 2001م.
7. ابو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، تاريخ الأمم والملوك، منشورات على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
8. أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري (ت282هـ)، الأخبار الطوال، إعداد وتحقيق وفهرسة الدكتور عمر فاروق الطباع، دار الأرقم بن الأرقم.
9. ابو عمر احمد بن محمد بن عبد ربه (ت328)، العقد الفريد، تحقيق عبد الدجيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
10. أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت279هـ)، أنساب الأشراف، حققه وقدم له الأستاذ الدكتور سهيل زكار والدكتور رياض زركلي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1417هـ - 1996م.
11. جلال الدين عبد الرحمان بن كمال الدين ابي بكر السيوطي (ت911هـ)، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1952م.
12. عز الدين أبي الحسن الجزري الشيباني الموصلية المعروف بابن الاثير (ت630هـ)، الكامل في التاريخ اعتنى به صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية.
13. عماد الدين أبي القدى إسماعيل بن كثير القرشي (ت774هـ)، البداية والنهاية، خرج أحاديثه أحمد بن شعبان بن أحمد ومحمد بن عبادي بن عبد الحلیم، مكتبة الصفا، القاهرة، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2003م.
14. محمد بن علي (ابن طباطبا) (ت660هـ)، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار بيروت للطباعة والنشر، 1385هـ - 1966م.

المراجع:

1. أحمد محمد الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، جامعة القاهرة، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان.
2. عبد الحميد حسين حمودة، الدولة العربية الإسلامية من ظهور الإسلام إلى نهاية العصر الأموي، كلية التربية، جامعة القاهرة.

المراجع الاجنبية:

- 1- Elizabeth Urban: conquered populations in early Islam, Edinburgh university, 2020.
- 2- R G HAWTING: The first dynasty of Islam ,the Umayyad caliphate, AD661750, 2 Edition, 2000.

الهوامش:

- ¹ - أحمد محمد الحرفي، أدب السياسة في العصر الأموي، جامعة القاهرة دار القلم، بيروت، ص3.
- ² - معاوية بن يزيد: يدعى بأبي لیلی لعجزه عن القيام بمهمة الامارة ، حيث ترك الأمر للمسلمين في تعيين خليفة لهم، توفى سنة 64هـ (ابو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت346هـ/957م)، التنبيه والإشراف، دار مكتبة الهلال، بيروت، ص281، وجمال

- ط 1، 1952، ص 210-211.
- 3- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، راجعه حسن المرعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2005/1426، ج3، ص66.
- 4- عبد الله بن الزبير أمه أسماء بنت أبي بكر خرج ضد بني أمية في مكة في عهد كل من معاوية بن يزيد ومروان بن الحكم وقتل في عهد عبد الملك بن مروان سنة 73 هـ. (ابو الفرج عبد الرحمان القرشي ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (ت597هـ)، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، مجلد 04، ص136-137.
- 5- مروان بن الحكم: ابن أبي العاص، بويغ في زمن ثورة عبد الله بن الزبير حيث اتهم بمحاولة مبايعته واختلف في موته بين الاغتيال والطاعون (المسعودي، التنبيه والإشراف، المصدر السابق، ص 282-283 وابن الجوزي، المنتظم، المصدر السابق، مجلد 4، ص518-519).
- 6- محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ/923م)، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002-1424، المجلد 3، ص423.
- 7- عماد الدين ابو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير (ت774هـ/1373م)، البداية والنهاية، خرج أحاديثه أحمد بن شعبان بن أحمد ومحمد بن عياد بن عبد الحليم، مكتبة الصفا، القاهرة، مصر، ج 8، ط1، 1423 - 2003، ص 204-205.
- 8- خالد بن يزيد: من كبار بني أمية، كان سخيا، أكثر فصاحة وعقلا، شغل نفسه بعمل الكيمياء، كان عظيم القدر عند عبد الملك بن مروان (ابن الجوزي: المنتظم المصدر السابق، مجلد 4، ص 236-238).
- 9- عمرو بن سعيد (الأشدق): ابن العاص بن أمية، كان واليا على المدينة في عهد معاوية وابنه يزيد، اتهم بمعاداة عبد الملك بن مروان، قتل سنة 69هـ (ابن كثير، المصدر السابق، ج 8، ص 263-264).
- 10- المسعودي، مروج الذهب المصدر السابق، ج 3، ص76-77.
- 11- ابو حنيفة احمد بن داوود الدينوري (ت282هـ/895م)، الأخبار الطوال إعداد وتحقيق وفهرسة، د/ عمر فاروق الطباع شركة دار الأرقم، ص 262.
- 12- عبد الملك بن مروان أمه عائشة بنت معاوية بن المغيرة، كان عاقلا، حازما، اعتبر من فقهاء المدينة، حكم بين 65هـ - 86هـ (خليفة ابن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، (ت 240هـ/854م)، رواية بقي بن خالد، حققه د سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1414-1993، ص202، وعز الدين بن ابي الحسن الجزري ابن الأثير (ت 630هـ/1232م)، الكامل في التاريخ، اعتنى به صهيب الكرمي، ج4، ص 518-520.
- 13- عبد العزيز بن مروان: ولد بالمدينة، ولاء والده الديار المصرية سنة 65هـ إلى 86هـ، شهد مقتل الأشدق من قبل عبد الملك بن مروان (ابن كثير، البداية والنهاية المصدر السابق، ج9، ص48-49).
- 14- الطبري، تاريخ الامم والملوك، المصدر السابق، ج 3، ص 43.
- 15- روح بن زنباع: من أمراء الشام كان عبد الملك ابن مروان يستشيره في أمور الدولة (ابن كثير، البداية والنهاية المصدر السابق، ج9، ص45).
- 16- الدينوري، الاخبار الطوال، المصدر السابق، ص 262.
- 17- المسعودي، مروج الذهب، المصدر السابق، ج 2، ص 88، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج4، ص 298-303.
- 18- ابن كثير، البداية والنهاية، المصدر السابق، ج 8، ص 260.
- 19- ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، (ت 276هـ/889م) الإمامة والسياسة، علق عليه خيرى سعيد، المكتبة التوفيقية، ص 263.
- 20- ابن الأثير، البداية والنهاية، المصدر السابق، ج 6، ص 514.
- 21- الوليد بن عبد الملك - ابو العباس: أكبر أولاده، ولد سنة 50 هـ، كان أبواه يترفهاناه، فشب بلا أدب، حكم بين 86هـ إلى 96هـ (ابن كثير، البداية والنهاية، المصدر السابق، ج 9، ص 133 والسيوطي، تاريخ الخلفاء، المصدر السابق، ص 224، ومحمد بن علي بن محمد بن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، (707هـ/1309م) دار بيروت للطباعة والنشر، 1385-1966، ص 128.
- 22- سليمان بن عبد الملك: يعرف بأبي أيوب، تولى الخلافة سنة 96 هـ إلى 99 هـ، كان فصيحاً مفوها مؤثراً للعدل محبا للغزو، ولد سنة 60هـ، توفي سنة 99هـ (السيوطي، تاريخ الخلفاء، المصدر السابق، ص225-226).
- 23- ابن قتيبة، الامامة والسياسة، المصدر السابق، ص 272.

- 24- عبد الحميد حسين حمودة، الدولة العربية الإسلامية من ظهور الإسلام إلى نهاية العصر الأموي، كلية التربية، جامعة القاهرة، ص539.
- 25- عبد العزيز بن الوليد: ابن أخت عمر بن عبد العزيز، عزم أبوه على خلع سليمان، فامتنع عمر عن البيعة قاتلاً لسليمان: "في أعناقنا بيعة"، دعا إلى نفسه فلما سمع بخاله اعتزل السياسة، قاد حملات ضد البيزنطيين في الأناضول توفي سنة 109هـ (ابن الجوزي، المنتظم، المصدر السابق، مج 36، ص369-375).
- 26- الحجاج بن يوسف الثقفي: والي ولاية الحجاز قتل عبد الله بن الزبير، تولى العراق، كان قائد لجيوش الأمويين عرف بتسلطه، وقتل العالم ابن جبير (ابن كثير، البداية والنهاية، المصدر السابق، ج 9، ص 98-100).
- 27- قتيبة الباهلي: من سادات القوم، فتح بلاد السند والهند، ولكن زلة أدت إلى إنهاء مهامه وحياته حيث اتهم بمحاولة خلع سليمان سنة 96هـ (ابن كثير، البداية والنهاية، المصدر السابق، ج 9، ص 128).
- 28- ابن الجوزي، المنتظم، المصدر السابق، ج 7، ص 12.
- 29- عمر بن عبد العزيز: ولد بالمدينة، تولى مصر بعد أبيه إلى غاية 87هـ، ثم عين على الحجاز، يعد مستشاراً لسليمان، تولى الخلافة 95-101هـ، عرف بعدله (ابن كثير، البداية والنهاية، المصدر السابق، ج 9، ص 151، المسعودي: مروج الذهب المصدر السابق، ج 3، ص 150).
- 30- رجاء بن حيوة: وزير المروانيين، توفي سنة 112هـ (ابن كثير، البداية والنهاية، المصدر السابق، ج 9، ص 246).
- 31- يزيد بن عبد الملك: تولى الخلافة بعد عمر بن عبد العزيز، عرف عنه الاستقامة قبل توليه الخلافة، لكن في آخر حياته تغير نحو المجون وقيل أن مات حزناً على جارية له، تولى الخلافة بين 101هـ إلى 105هـ (المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 293-294، وخليفة بن خياط، تاريخ خليفة بن خياط، المصدر السابق، ص 259).
- 32- هشام بن عبد الملك: تولى الخلافة بعد يزيد من 105-125هـ، شهدت فترته بداية الثورة العباسية، ومقتل زيد بن علي (ابن طباطبا، الفخري في الأدب السلطانية، المصدر السابق، ص 132-133).
- 33- المسعودي، مروج الذهب المصدر السابق، ج 3، ص 150.
- 34- ابو الحسن احمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري (ت 279هـ/892م)، انساب الاشراف، حققه سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ط 1، ج 8، 1417-1996، ص 243.
- 35- سلامة، يقال لها سلامة القس، اشتراها بثلاثة آلاف دينار من سهيل بن عبد الرحمن بن عوف الزهري، وقد غلبت عليه إلى أن نصحه أخاه مسلمة فتركها (المسعودي، مروج الذهب، المصدر السابق، الجزء 3، ص 162).
- 36- البلاذري، انساب الاشراف، المصدر السابق، ج 8، ص 254.
- 37- ابن كثير، البداية والنهاية، المصدر السابق، ج 13، ص 14.
- 38- يزيد بن المهلب ابن أبي صفرة، ولي المشرق بعد أبيه، ثم ولي البصرة لسليمان ابن عبد الملك، ثم عزله عمر بن عبد العزيز فسجنه، ثار على يزيد عبد الملك سنة 101هـ وكاد أن يقضي على الدولة الأموية (شمس الدين الذهبي (ت 611هـ/1214م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الاناؤوط، تحقيق مأمون الصاعرجي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الجزء 4، ط 2، 1402-1982، ص 503).
- 39- العباس بن الوليد، من أكبر أولاد الوليد، كانت أمه جارية وبالتالي حرم من حق ولاية العهد لأن الأمويين لا يولون أبناء الجوارى الحكم، شارك في حصار القسطنطينية، اعترض على ثورة أخيه يزيد ضد الوليد بن يزيد (الطبري، تاريخ الامم والملوك، المصدر السابق، ج 4، ص 238-242).
- 40- ابو عمر احمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الدجيني، دار الكتب العلمية، ج 5، ص 188-189.
- 41- البلاذري، انساب الاشراف، المصدر السابق، ج 9، ص 129.
- 42- ابن عبد ربه، العقد الفريد، المرجع السابق، ج 5، ص 189.
- 43- الطبري، تاريخ الامم والملوك، المصدر السابق، ج 4، ص 222، ابن كثير، البداية والنهاية، المصدر السابق، ج 10، ص 3، والبلاذري، انساب الاشراف، المصدر السابق، ج 9، ص 129.
- 44- الطبري، تاريخ الامم والملوك، المصدر السابق، ج 4، ص 222.
- 45- المسعودي، مروج الذهب، المصدر السابق، ج 3، ص 179.
- 46- محمد بن هشام بن إسماعيل المخزومي: ولاء ابن أخته هشام بن عبد الملك مكة والمدينة وأقدمه الوليد بن يزيد معزولا وضربه بالسوط وحبسه مع خالد القسري ومات معه في نفس اليوم (ابن عساكر، تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 7، ص 259-262).

- 47- إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزومي، ولي مكة والمدينة في عهد هشام، ثم استقدمه الوليد بن يزيد بعد موت هشام خاصة أنه كان من مؤيدي أبي شاعر ودفعه إلى يوسف بن عمر والي العراق فضربه حتى مات عنده سنة 125 هـ (ابن عساکر، تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 07، ص 259-262)
- 48- الطبري، تاريخ الامم والملوك، المصدر السابق، ج 4، ص 222 وابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج 5، ص 265-266.
- 49- أبو شاعر - مسلمة بن هشام بن عبد الملك، كان شريفاً، ولي في عهد أبيه الموسم وغزو الصائفة سنة 121 هـ، وقد جانب السلوك الحسن في البداية، فعابره أباه الوليد بن يزيد مما جعل أباه ينتقده، فتأبه إلى الله، (الطبري، تاريخ الامم والملوك، المصدر السابق، ج 4، ص 222)
- 50- البلاذري، انساب الاشراف، المصدر السابق، ج 8، ص 388.
- 51- الطبري، تاريخ الامم والملوك، المصدر السابق، ج 4، ص 222-223.
- 52- البلاذري، انساب الاشراف، المصدر السابق، ج 9، ص 131.
- 53- الطبري، تاريخ الامم والملوك، المصدر السابق، ج 4، ص 224.
- 54- ابن عساکر، تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 63، ص 237.
- 55- عياض بن مسلم: كان كاتب الوليد بن يزيد حبسه هشام وألبسه المسوح، فلم يزل بالسجن حتى مات هشام وعندما علم أمر الخزان بالاحتفاظ بما في أيديهم، وخرج من السجن وختم على الأبواب ومنع كل شيء عن هشام وأنزل بهشام سريره ومنعهم من تكفينه (الطبري، تاريخ الامم والملوك، المصدر السابق، ج 4، ص 225).
- 56- عبد الصمد بن عبد الأعلى، مؤدب الوليد، اتهم بالزندقة وافساد الوليد (ابن عساکر، تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 36، ص 237-238).
- 57- البلاذري، انساب الاشراف، المصدر السابق، ج 9، ص 134.
- 58- الطبري، تاريخ الامم والملوك، المصدر السابق، ج 41، ص 223.
- 59- محمد شاعر، العهد الأموي، المكتب الإسلامي، ط 6، 1411-1991، ص 256.
- 60- ابن قتيبة، الامامة والسياسة، المصدر السابق، ص 344.
- 61- G.R.HAWTING: The first dynasty of Islam, the Umayyad caliphate, AD661-750, 2 Edition, London, 2000, P 92.
- 62- الحكم بن الوليد بن يزيد : تولى ولاية العهد من قبل أبيه سنة 125 هـ، وقتل داخل السجن من قبل ابراهيم ابن الوليد (ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج 5، ص 323).
- 63- عثمان بن الوليد بن يزيد: كان ولي عهد لأخيه الحكم سنة 125 هـ قتل مع أخيه في السجن من قبل ابراهيم بن الوليد (ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج 5، ص 323).
- 64- ابن كثير، البداية والنهاية، المصدر السابق، ج 13، ص 100.
- 65- عبد الحميد حسين حمودة، الدولة العربية الإسلامية من ظهور الإسلام إلى نهاية العصر الأموي، كلية التربية، جامعة القاهرة، ص 547.
- 66- Elizabeth urban:conquered populations in early Islam ,Edinburgh university, 2020, p126.
- 67- يزيد بن الوليد: الملقب بالناقص وأمه كسروية، عرف بالزهد، ثار ضد الوليد ابن يزيد وأدى ذلك إلى مقتله سنة 125 هـ، توفي سنة 126 هـ (ابن كثير، البداية والنهاية، المصدر السابق، ج 10، ص 14).
- 68- ابن طباطبا، المصدر السابق، ص 136.
- 69- إبراهيم بن الوليد بن عبد الملك، عهد له أخوه ولاية العهد تحت ضغط القدرية ولكنه لم يكن أهلاً لها (ابن عساکر، تاريخ دمشق، المصدر السابق، ج 7، ص 246).
- 70- عبد العزيز بن الحجاج: كان وجيهاً عند يزيد بن الوليد، ولاءه ولي عهد بعد إبراهيم بن الوليد، قتل وصلب بدمشق (ابن عساکر، تاريخ دمشق، المصدر نفسه، ج 63، ص 269-272).
- 71- ابن عساکر، تاريخ دمشق، المصدر نفسه، ج 7، ص 248.
- 72- مروان بن محمد :آخر خلفاء بني أمية، يقال له الجعدي، الحمار، كان شجاعاً صاحب دهاء ومكر قتل سنة 132 هـ (ابن طباطبا، المصدر السابق، ص 132).

73- G.R.HAWTING: op.cit, P92

74- المسعودي، مروج الذهب، المصدر السابق، الجزء 3، ص 184-195.

طوبونيميا المواقع الدفاعية في الأندلس

Toponymy of defensive sites in ALANDALUS

د/ سليم حاج سعد

Salim HADJ SAD

جامعة الشهيد حمه لخضر – الوادي

مخبر بحث التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للجزائر

salim-hadj.sad@univ-eloued.dz

تاريخ القبول: 2024/06/27

تاريخ الإرسال: 2024/03/17

المخلص:

لقد تشكلت مسميات الأماكن في الأندلس بفعل المنطوق الشفوي بمرور الزمن، إن محاولة فهم المعنى الحقيقي لطوبونيميا الأماكن الجغرافية يعد من المسائل المعقدة جدا بالنسبة للدارسين، وذلك لأن تلك المعاني متأصلة في أصل الأسماء الطوبونيمية في حد ذاتها، كما أنها تكون في الغالب تفسيراً لاسم ذلك المكان، لهذا سنتناول في هذا المقال موضوع دلالات الأسماء الجغرافية للمواقع الدفاعية في الأندلس، وهي بمنطوقها الحالي، كما أنها تكون في الغالب تفسيراً لاسم ذلك المكان، وقد يضطرنا التفسير للعودة به وربطه بالتأثيرات اليونانية والرومانية القديمة، والتي بموجبها تحتوي الكلمات على معنى خفي يجب كشفه لمعرفة الحقيقة الخفية للأشياء.

وعليه تتمحور إشكالية هذا المقال عملية تتبع الأسماء الحالية للمواقع الدفاعية في الأندلس وربطها بأصلها الذي استعمله الأندلسيون، ومن هنا تكمن أهمية الدراسة في تغطية بعض العجز الذي يكون في المصادر التاريخية حول تفسير هذه التسميات، وهو الشيء الذي سنحاول تقديمه من خلال هذا المقال في موضوع أسماء المواقع الدفاعية في الأندلس.

الكلمات المفتاحية: طوبونيميا؛ الأندلس؛ الدفاعية؛ الجغرافية؛ الحصون.

Abstract:

The names of places in ALANDALUS were formed by oral language over time. Trying to understand the true meaning of the toponymy of geographical places is a very complex issue for researchers, because those meanings are rooted in the origin of the toponyms themselves, and they are often an explanation for the name of that place. Therefore, in this article, we will discuss the topic of the connotations of geographical names for defensive sites in ALANDALUS, which is in its current pronunciation. It is also often an interpretation of the name of that place, and the interpretation may force us to return to it and link it to ancient Greek and Roman influences, according to which words contain a hidden meaning that must be revealed in order to know. The hidden truth of things.

Accordingly, the problem of this article revolves around the process of tracing the current names of defensive sites in ALANDALUS and linking them to their origin that was used by the Andalusians. Hence, the importance of the study lies in covering some of the deficiency that exists in historical sources regarding the interpretation of these names, which is what we

will try to present through this article on the subject of names. Defensive positions in ALANDALUS.

Key words: Toponemia; ALAndalus; defensiveness; geographical; Fortresses.

مقدمة

لقد تشكلت مسميات الأماكن في الأندلس بفعل المنطوق الشفوي بمرور الزمن، إن محاولة فهم المعنى الحقيقي لطوبونيميا الأماكن الجغرافية يعد من المسائل المعقدة جدا بالنسبة للدارسين، وذلك لأن تلك المعاني متأصلة في أصل الأسماء الطبونيمية في حد ذاتها، كما أنها تكون في الغالب تفسيراً لاسم ذلك المكان، وقد يضطرنا التفسير للعودة به وربطه بالتأثيرات اليونانية والرومانية القديمة، والتي بموجبها تحتوي الكلمات على معنى خفي يجب كشفه لمعرفة الحقيقة الخفية للأشياء، وهكذا حاول Hecateo de Mileto (المتوفي حوالي 550-476 قبل الميلاد)، وهو العالم المشهور الذي تحدث عنه بإسهاب "أبو التاريخ" هيرودوت، استخلاص الحقائق التاريخية من المعاني الحقيقية لأسماء الأشخاص والأماكن، وكذلك قام الفيلسوف Heráclito 535-584 ق م بتأمل الأسماء ليكتشف حقيقة الأشياء أو جوهرها، ومن هنا بدأت الدراسات حول أسماء المواقع الجغرافية باعتبارها إسقاطاً ضرورياً من الفلسفة لمساعدة علم التاريخ.

في تفسير طوبونيميا الأسماء التي نشأت باللغة العربية طوال فترة العصور الوسطى، تواجه الباحث عقبات لا حصر لها وذلك عندما يتعلق الأمر بالعثور على الأصل الأصلي - وبالتالي المعنى الحقيقي للتسمية - وفي كثير من الأحيان لا يتمكن الباحث من إعطاء تفسير واحد، وإنما قد يتوصل إلى عدد من التفسيرات المنطقية، لهذا السبب ومن الناحية المنهجية، فإنه من الضروري دائماً الرجوع إلى المصادر الوسيطية والتي قد تحتفظ بعدد أكبر من الإشارات المكتوبة لأسماء الأماكن الجغرافية، وعند تتبع التغيرات التي قد تحدث على هذه الأسماء مع تطور الكتابة واختلاف المصادر يعتبر ذلك في حد ذاته دليلاً قاطعاً على الصوتيات التي تم بها نطق تلك الأسماء الجغرافية، إن الأدلة الوثائقية لهذا التطور تشكل في حد ذاتها دراسة لعلم اللغة، وعلم تطور الصوتيات، مما سيسمح لنا بالعودة بأمان في اتجاه الماضي، للعثور على الأصل العربي لأسماء الأماكن، وبالتالي سيكون للطوبونيميا مكانتها الخاصة والمهمة في الدراسات اللغوية التاريخية.

ومن ناحية أخرى، فإنه وبمجرد تفسير المعنى الموجود في الإشارات الدلالية لطوبونيميا الأسماء الجغرافية الأندلسية، نتمكن من الحصول على معلومات تاريخية جديدة وموثقة بشكل علمي، هذا إضافة إلى إمكانية تحسينها بشكل أكثر دقة مع المعطيات والنصوص التاريخية الأخرى، حيث تساهم الطوبونيميا مع هذه المراجع وغيرها في تكوين الصورة التاريخية للمكان أو المنطقة في العصور الوسطى.

أولاً: الأسماء الجغرافية الأندلسية وبقائها

يقصد بكلمة الطوبونيميا العربية في الأندلس، على أنها أسماء الأماكن التي تم إنشاؤها أو الحفاظ عليها من خلال الأندلسيين، وهي الدليل القوي الذي يوثق وجود مكان أو جيب أو معلم جغرافي يعود إلى تلك الحقبة الزمنية، وعلى أنه حصل على ذلك الاسم من خلال منطوق الأندلسيين في ذلك الزمن، وفي الغالب تكون التسمية مرتبطة بالأفكار ذات الواقع المباشر لحياتهم اليومية، فالأندلسيون لم يعطوا أسماء خيالية أو استعارات غير قابلة للتصديق لتلك المواقع التي عاشوا فيها أو حتى التي مروا بها، وهو ذات الأمر الذي تذهب إليه الباحثة ماريا خيسوس ريبيرا في العديد من دراسات وأبحاثها حول طوبونيميا أسماء المواقع الجغرافية الأندلسية في شبه الجزيرة الأيبيرية¹، هذا بالإضافة إلى الدراسات الأركيولوجية إلي كانت في الأندلس والمتعلقة ببقايا البنايات الأندلسية².

لا يتم تفسير طوبونيميا المواقع الجغرافية الأندلسية من خلال ارتباطات وتصورات خيالية، ولكن من خلال وصف الحقائق الطبوغرافية والهيدروغرافية، وما إلى ذلك من الارتباطات الوظيفية، والتي يتم تضمينها في أسماء المواقع الجغرافية الأندلسية، فتتشكل التسميات الجغرافية بمرور الوقت من خلال الارتباط الأحادي بين الواقع وذلك المكان، فتتشكل بذلك تسمية الأماكن والمواقع، إلا أن تلك التسمية تفقد دلالتها وصيغتها الأولية مع مرور الزمن، فيصبح من الصعب تفسيرها وتحديدها بعد ذلك.

قام الأندلسيون بتسمية العديد من المناطق الحضرية والريفية بطريقة معينة باستخدام اللغة العربية أو اللهجات المحلية التي تطورت تباعاً منها، وكل تسمية سبترت عنها قصة أو سبب أو حادثة أو حتى صدفة أدت إلى تلك التسمية، ومع مرور الزمن والأجيال تحدث بعض التشوهات على تلك التسمية، فيصبح تحديد طوبونيميا تلك الأسماء ذات الأصل العربي الأندلسي مهمة معقدة، حيث أن المعنى الوصفي الأصلي الذي حدد به المتحدثون الأندلسيون ذلك المكان سوف ينتهي به الأمر إلى التلاشي مع مرور الزمن، ومع الغزو الأراغوني أو القشتالي أو البرتغالي، ستختفي صوتيات اللغات المعنية بتشكيل وتعديل المصطلح العربي الأندلسي الأصلي، فيتغير النطق ليصبح منسجماً صوتياً مع اللغة السائدة الجديدة، وبهذا يحدث تشويه الأصل الأندلسي، وتكرر نفس المشكلة مرة أخرى عندما فرضت اللغة الإسبانية تدريجياً في أراضي تاج أراغون السابق، وذلك بعد القرن السابع عشر.

بناء على كل ما سبق ذكره، سنحاول في هذا المقال التطرق إلى طوبونيميا أسماء الفضاءات الدفاعية في الأندلس، وهي كل تلك التي ترتبط بفكرة الدفاع من الحصون والأبراج، كشيء أساسي، إلا أننا نلاحظ أنها لا تكون منفصلة في تموضعها وتركيبها الخططي، وإنما تكون ضمن فضاءات متكاملة من الناحية الوظيفية، وبذلك تشمل العديد من اللواحق المرتبطة بوظيفة الدفاع، ويعني ذلك كل ما يتعلق بمراقبة الكيان السياسي القائم في تلك الفترة، وهي التي تعتبر ضمن الاستراتيجيات العسكرية بأنها "مناطق سيطرة ودفاع"، ويمكننا التعرف على آثارها بناءً على بصمتها الجغرافية للمجالين الداليين، اللذين تشابكت حقيقتهما عبر التاريخ الأندلسي. فسنقوم بسررد الأصول الرئيسية التي تشير إلى الحقلين الداليين، ونقدم مشتقات الأسماء والطوبونيميا التي أدت إليها، وستشكل جميعاً إطاراً مفاهيمياً ومصدراً لمعلومات ذات أهمية بالغة تساعد عند جمعها في بناء التاريخ الأندلسي.

ثانياً: أصول عربية تتعلق بفضاءات الدفاع والسيطرة في الأندلس

على الرغم من أن الطوبونيميا لا تحتوي على قدر كبير من المعطيات والتفاصيل التاريخية مثل علم الآثار، إلا أن الطوبونيميا يمكن أن توفر لنا معلومات وفيرة وقابلة للتحليل حول "فضاءات الدفاع والسيطرة"، وهذا في الحالات التي لا يتم فيها الحفاظ على أي بقايا أثرية لتلك العناصر المراد دراستها، وتكون بيانات الطوبونيميا قابلة للتأريخ تلقائياً ودون منافسة لأي مصادر أخرى، هذا على الرغم من عدم إمكانية تحديد موقعها الجغرافي الدقيق في كثير من الأحيان، إلا أننا على يقين تام بأنها تعود إلى فترة الوجود الإسلامي في الأندلس، وتفيدنا هذه الأسماء وتحليلها من ناحية الطوبونيميا فيكون ضرورياً جداً عندما نريد تحليل بنية الاستقرار أو الوضعية الدفاعية أو حتى الاتصالات في أي منطقة من مناطق الأندلس.

ضمن جغرافية الأندلس أو شبه الجزيرة الأيبيرية الحالية، يمكننا أن نعرف الأسماء كثيرة الاستعمال والتي نجدها في المصادر العربية مثل أسماء القلاع والجيوب الدفاعية وغيرها من المنشآت والمواقع، واستمرت هذه التسميات غامضة إلى حد ما ولفترات طويلة؛ لأنها كانت نتاج ثقافة عربية واسعة ومتميزة بخصوصيتها، إضافة إلى ما تمازج معها من ثقافات أخرى³ مثل الإرث البربري وما نتج عن هذه البوتقة من لهجات محلية خاصة بالأندلس مثل اللغة الرومنسية التي كانت سائدة في ذلك الزمن، أضف إلى ذلك ما حدث

بعد نهاية الوجود الإسلامي من تغيير جذري للغة والثقافة السائدة في المنطقة، فأدى كل ذلك إلى ظهور أكبر عدد من الأسماء الجغرافية ذات الأصل الأندلسي، وكلها تشهد على وجود هذه الفضاءات الدفاعية، وتتوافق أغلب أسماء هذه المواقع الجغرافية للحصون أو الأبراج مع البقايا الموجودة حالياً في شبه الجزيرة الأيبيرية، وبعضها لا يتوافق في حالات أخرى كثيرة، وفي هذه الحالة ستكون قيمتها العلمية كبيرة جداً وذلك لأنها ستزودنا بالمعلومات الدلالية، وقد نتمكن من تحديد أماكنها الجغرافية، وفي نفس الوقت ستقدم لنا البيانات الزمنية المناسبة عن الفترة التي أنشئت فيها.

أما التحليل الدلالي للأسماء التي أطلقت عليها المصادر العربية مختلف عناصر التحصينات، أو ما كان مخفياً وراء كل اسم من هذه الأسماء فهو سيكون بلا شك عملاً كبيراً جداً ويتجاوز هذا المقال، وما لا شك فيه هو أنه خلف كل تسمية من التسميات الطوبونيمية، يختبئ معنى دقيق ومعبر على الرغم مما قد يحدث عليه من تغيرات في كثير من الأحيان على مدار القرون التي تعاقبت فيها مختلف الدول التي قامت على أرض الأندلس.

وفيما يلي الأصول المختلفة وأسماء العناصر المختلفة للفضاءات الدفاعية وبعض أسماء الأماكن التي كانت في الأندلس:

الحصن: أحد أكثر الكلمات شيوعاً للفضاءات الدفاعية هو *hiṣn* حص، جمع حصون، وهي من التحصين، وهو مكان يخضع لحراسة جيدة، يرد ذكره على نطاق واسع في المصادر العربية، وهو اسم شائع ذو أصل عربي أدى إلى ظهور أسماء أماكن كثيرة بنفس الصيغة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وتتعدد الفضاءات المصنفة على أنها حصن في الأندلس بشكل كبير جداً، حيث تصادفنا كثيراً في المصادر الأندلسية والمغربية، ويعرفه الباحث ليفي بروفنسال على أنه قلعة محصنة بها صهاريج لتخزين المياه⁴ وبعض الأسلحة ومخازن للمواد الغذائية وبعض أماكن الإقامة الأساسية⁵.

كما يعرفه N, GROOM على أن الحصن هو منزل محصن، أو مكان محصن؛ وهو المكان الذي لا يمكن الوصول إليه من الداخل؛ أو مدينة محصنة، وهو مكان مرتفع جداً بحيث لا يمكن الوصول إليه⁶ ومن ضمن هذا المثال تتوفر لدينا في منطقة جيان Jaén Iznatoraf أمثلة كثيرة عن الحصون الأندلسية التي توفر الكثير من الدلالات الطوبونيمية مثل *Hiṣn al-Turāb*، أي حصن التراب، والذي يقع بالضبط في منطقة قلعة بولبو *castillo del polvo*، وهو الفضاء الدفاعي الذي قام بدراسته الباحث J. Oliver Asín دراسة مستفيضة، والذي ذهب إلى تفسيره بأنه اسم علم لا يحمل أي دلالة طوبونيمية من حيث الاسم⁷، وهو ما نرى أنه من عدم الصواب فيما ذهب إليه، حيث أنه من خلال الاسم يعطي لنا إشارة بأنه ليس اسم علم، وإنما يوحي الاسم بالجانب الطوبوغرافي المؤثر على التسمية، حيث أنه قد يكون بني فوق مرتفع رملي أو أنه كان محاطاً بسور رملي بقصد الحماية، وهو ذات الأمر الذي نجد له العديد من الإشارات عند الإدريسي⁸.

وفي الكثير من التسميات التي تعود إلى حصون حدثت لها العديد من التغيرات ومن أمثلة ذلك: *Aznalfarache* وهي تعني حصن الفرس ويقع ضمن قلعة *castillo del miradero* ضمن اشبيلية، وهو الحصن الذي تناوله الباحث المتخصص توريس بالباس⁹.

كما نجد أيضاً حصن *Iznalloz* أي حصن اللوز في *castillo del almendro* ضمن غرناطة وحصن *Aznalcázar* أي حصن القصر ضمن *fortaleza del parador* في إشبيلية، وكذلك *Aljucén* بمعنى الحصين، ويقع ضمن *el castillejo* في مدينة بطليوس "Badajoz"، ومنطقة *Aznaití* أي حصن التين وتقع ضمن

منطقة castillo de la higuera في مدينة جيان، وأيضاً نجد منطقة Iznájar والتي تعني حصن العشار، وتقع ضمن منطقة castillo de la alegría ضمن مقاطعة قرطبة¹⁰.

القلعة: ويرد هذا الاسم في الكتابات الإسبانية بلفظ "a'al-qa1" وهو اسم ذو هوية شرقية أخذه الأندلسيون ضمن تسمياتهم المتداولة من القافة العربية المشرقية، وهو في الغالب بناء يمتاز بالضخامة عن طريق الحجارة الكبيرة، يستعمل كفضاء للحماية والدفاع، ومن الناحية المرفولوجية فهو بناء يتمتع بالبروز والظهور الكبير على سطح الأرض، حيث يكون أشبه اليوم بما نسميه التكنة العسكرية¹¹. وتتعدد الأمثلة حول تسمية القلعة من خلال الكلمات والتسميات المتداولة إلى حد الآن في أبجديات اللغة الإسبانية في شبه الجزيرة الأيبيرية، ومن بينها منطقة alca1as في إقليم بلنسية، وكذلك منطقة Vall Alcalà'd في مدينة أليكانتي الحالية، والعديد منها في كل من سرقسطة أي Zaragoza الحالية وغرناطة وإشبيلية وقادش Cádiz وغيرها الكثير.

ومن بين الأمثلة البارزة لاسم القلعة من التسميات الحالية نجد Calatrava وهي في الأصل تسمية قلعة رباح وهي أشبه بالمدينة الحقيقية، وهي التي بنيت على ضفاف نهر غواديانا Guadiana، وسميت على مؤسسها علي بن رباح اللخمي، وهي عبارة عن مدينة عسكرية تقع على الطريق بين قرطبة وطليلة الحالية، كما نجد من الأمثلة أيضاً Calatayud وهي تعود لتسمية قلعة أيوب في مدينة سرقسطة Zaragoza الحالية، وهي التي أسسها أيوب بن حبيب اللخمي والذي أقامها حصناً لحراسة الطريق من مدينة طليطلة إلى سرقسطة، ومن القلاع أيضاً نذكر Calatalifa والتي هي في الأصل تعود إلى التسمية الأصلية قلعة الخليفة، وهي القلعة التي كانت تمثل قوة كبيرة لحماية مدينة مجريط أو مدريد الحالية، وتقع على مسافة على الطريق من طليطلة إلى قشتالة القديمة¹².

وفي هذا السياق يذهب الباحث ليفي بروفنسال إلى أن اسم القلعة في الأندلس غالباً ما يأخذ اسم مؤسسها الأول¹³، ومن الحالات القليلة جداً والتي تشذ عما يذهب إليه ليفي بروفنسال وهي قلعة Calatorao، والتي يعني اسمها قلعة التراب، وهي التي تقع في مدينة سرقسطة Zaragoza، وكذلك قلعة Calatañazor وهي التي تعني حسب الباحثة Huici Miranda قلعة النسور¹⁴، هذا على الرغم من أنها تبدو أقرب إلى تسمية قلعة الناظور، وهي التسمية الأكثر شيوعاً، وتعني القلعة الحارسة، والتي تراقب وتحمي الممر، وهو ما سنتطرق إليه في العناصر القادمة.

كما استعمل الأندلسيون لفظ القليعة كتصغير لتسمية القلعة، وهو حسب ما يذهب إليه الباحث J. D. Latham أنه يعني هو اسم عدد معين من البلدات الصغيرة، أو الصغيرة نسبياً، والتي يبدو أن أهميتها تكمن فقط أو بشكل أساسي في الاستخدام العسكري الذي توفره¹⁵، ونفس التسمية "القليعة" كانت تتكرر في العديد من الأمثلة لطوبونيميا أسماء الأماكن في شبه الجزيرة الأيبيرية مثل: Alcolea، والتي تقع شمال مدينة برجا Berja على الطريق المؤدي إلى غرناطة، وكذلك في العديد من المدن والنواحي الإسبانية الحالية مثل: المرية وادي الحجارة Guadalajara وأيضاً مدينة Huesca وإشبيلية وعلى ضفاف نهر التاجو في مدينة طليطلة.

ومن بين التسميات للفضاءات الدفاعية التي تصادفنا ضمن منطوق التسميات المتداولة في شبه الجزيرة الأيبيرية حالياً نجد: Qalahurra أي قلحور، ويذهب الباحثون إلى أن هذه التسمية مرادفة لمصطلح alcazaba أي القصبية، وفي هذا يذهب الباحث ليفي بروفنسال إلى القول بأنها تعني قلعة القلاع أو مدينة المدن¹⁶، كما يمكن أن تدل من الناحية الطوبونيمية على الأبراج المتميزة والبارزة في بعض الحصون والقلاع¹⁷.

وفي القرون الأخيرة من تاريخ الأندلس، وفي عصر مملكة غرناطة كان لها أيضاً معنى "البرج": هكذا تسمى في آثار قصر الحمراء¹⁸، ويتداول هذا الاسم "Calahorra" بشكل كبير في منطقة La Rioja من بين

الأسماء الجغرافية الرئيسية الأكثر انتشاراً، كما يتواجد نفس الاسم أيضاً في مقاطعة غرناطة¹⁹، كما احتفظت بعض التحصينات أيضاً بلقب Calahorra، كما هو الحال في إلتشي Elche وغيرها من المناطق الأخرى.

القصبة: أي حسب المنطوق المتداول حالياً في شبه الجزيرة الأيبيرية alcazaba، وقد انتقل إلى الإسبانية والكتالونية كاسم شائع ومتداول للإشارة إلى فضاء دفاعي أو إلى السياج العسكري للحامية المرصودة للدفاع عن المدن الأندلسية، وهو يكون في الغالب من ناحية التخطيط الحضري ضمن الأماكن التي يصعب الوصول إليها، أو في المناطق المرتفعة من الناحية الجيومورفولوجية²⁰.

بالإضافة إلى الوظائف العسكرية التي كانت تقوم بها القصبة في التاريخ الأندلسي، فإنها كانت تضطلع بأدوار ووظائف أخرى: كالأدوار السياسية والإدارية، فتكون في الغالب مقرّاً للسلطة الإدارية أو العسكرية أو كلاهما، وفي بعض الأحيان كانت أيضاً مركزاً اقتصادياً ودينياً؛ ويرجع ذلك إلى موقعها المرتفع والمحصن بالمقارنة إلى باقي المواقع في المدن، فصبغتها الدفاعية كانت توفر مكاناً آمناً للسلطة السياسية ضد التهديدات الخارجية أو الداخلية، حيث تحميهم من الثورات والانقلابات التي تحدث في غالب الأحيان.

الصخرة: أو "Azagra" وهي تسمية من تسميات الفضاءات الدفاعية المتداولة كثيراً في الأندلس، وهي مازالت مستعملة إلى حد الساعة في اللغة الإسبانية لعدد من المواقع، وتعني "الصخرة المحصنة"، وهي نقطة دفاعية أقل أهمية من تلك المذكورة أعلاه أي "القصبة"، ويكون موقعها الأساسي في العادة أعلى المنحدرات الصخرية العالية، لهذا السبب لم يكن لها امتداداً كبيراً من ناحية البناء، ويمكن اعتبارها أصغر المناطق المحصنة من حيث الأهمية والحجم، ففي بعض الأحيان تتوفر على سور، هذا على الرغم من أنه لا يحيط بالموقع بالكامل، ويحتوي من حيث البناء على برج وصهريج لتخزين المياه في أغلب الأحيان²¹.

وتتمثل أهمية هذا الموقع الدفاعي كمنارة أو برج للمراقبة، وهذا للطبيعة المورفولوجية التي تسهل هذه الوظيفة، وعليه فإن الدلالة الطبوغرافية للتسمية أنها كانت مشتقة من الوظيفة والوضعية البنائية لهذا الفضاء الدفاعي، ورغم ذلك فإنه على حسب الموقع والوضعية الأمنية التي تمر بها الدولة القائمة في الأندلس في تلك الفترة، فإن هذا الفضاء الدفاعي يمكن أن يحتوي على حامية مؤقتة أو دائمة، وذلك راجع إلى الوضعية الاستراتيجية التي يكتسبها كفضاء دفاعي متقدم نسبياً.

وقد تفرع من هذا الاسم مع مرور الزمن فترة الوجود الإسلامي وما تلاها من عهود من سيطرة النصارى على المنطقة إلى العديد من الأسماء التي تعود إلى نفس الأصل، مثل: Azagra، في نافارا Navarra، أو Zagra، وكذلك Zujaira أي "صخرة" وتعني تصغير لكلمة صخرة، ونجد لهذا مثالا يقع في مقاطعة غرناطة وهو: Zujaira.

ومن خلال طبوغرافية هذا الاسم للفضاء الدفاعي يذهب الباحث f. Hernández إلى ربط عدد من أسماء المواقع باسم الصخرة، ويجعلها من عائلة طبوغرافية واحدة، وهي: Zafra ولها العديد من الأمثلة في الأندلس مثل التي تقع في وادي الحجارة Guadalajara وكوينكا Cuenca ومدينة جيان ومنطقة Daroca و Montánchez و Alburquerque وأليكانتي Alicante وبلنسية Valencia وغيرها من المواقع الأخرى، ومن بين الأسماء التي يعتبرها من نفس العائلة أيضاً نجد: اسم Zafrilla والذي يقع في منطقة Badajoz، وأيضاً اسم Zafrón في مدينة Salamanca، واسم Zafroncillo في سلمنكا كذلك، وأيضاً اسم Zafranguilla في مدينة بلد الوليد Valladolid، ويضاف إليهم اسم Zafara في منطقة Zamora، وكذلك اسم Safara و Zafarejo والذين يقعان في منطقة Alemtetejo في ونهر Ardilla في البرتغال²².

البرج: واسمه المتداول حالياً al-burj، وهو من التسميات الأكثر شيوعاً للفضاءات الدفاعية في الأندلس، ويكون من ناحية الشكل إما بناء معزل مرتفع، أو قد يكون ضمن سور دفاعي كامل، وهذه التسمية

من الناحية الطوبونيمية قديمة جدا، حيث يذهب الباحث G. S. Colin إلى أنها تعود إلى اللغة اليونانية، ثم تم تداوله في اللغة اللاتينية في شكل صيغة burgus²³، ووفقا للباحث M. Guichon، فإن الأبراج المربعة أو المستطيلة والتي يمكن الوصول إليها من خلال باب مرتفع على الأرض، وتتشكل من ناحية البناء من عدة طوابق، كانت منتشرة على نطاق واسع في العصر الروماني، وبالضبط خلال القرن الثاني الميلادي، وعليه كان أن اسم burgus شائعا كتسمية لهذه الأبراج، وهو ذات الاسم الذي انتقل إلى اللغة العربية باسم "برج"²⁴. ومن هنا يمكننا القول بأن البرج هو بناء دفاعي عسكري أشبه بالقلعة²⁵، ويستخدم هذا المصطلح أيضا "البرج" لتسمية الأبراج التي تميز أسوار المدن وتقسيماتها والتي هي مثل: برج؛ حصن؛ قلعة؛ جرف؛ قمة²⁶، وأدت هذه التسمية إلى ظهور تسميات عديدة مشتقة أو متحولة منها، ومن بينها Alborache وتعني البرج الصغير، Alboraya أو البريجة وهي تصغير للبرج، ومثال ذلك الموجود في مدينة بلنسية، وكذلك Alborayet أي البريط في مدينة مايورقة Mallorca، و al-burÿ في سرقسطة Zaragoza، وأيضا Borge في مالقة Málaga و Borja في سرقسطة، و Burch في مدينة Lérida، و Borrox وهو برج في مدينة طليطلة، و Borjabad والتي تعني برج عباد، وكذلك Bujalaro أي برج هارون، وهو الذي يقع في منطقة وادي الحجارة Guadalajara، كما نجد أيضا تسمية برج Bujalaroz أي برج العروس والذي يتواجد في مدينة سرقسطة Zaragoza، وبرج Bujarrabal وهي تعني برج الربض أي الحي في هو الذي يتواجد في منطقة وادي الحجارة Guadalajara، وأيضا برج Burjasot وهي في الأصل تعني برج السد في مدينة بلنسية Valencia²⁷.

المنارة: وتكتب في اللغة الإسبانية Al-manāra، وهو فضاء دفاعي انتشر وجوده في الأندلس، ويستعمل للمراقبة أو لإعطاء الإشارات من بعيد، يعرفه الباحث Groom على أنه: مكان نور أي منارة. منذنة؛ علامة لتوضيح الطريق؛ علامة حدودية أو بنك²⁸، ويوجد هذا الاسم إلى حد الآن في كثير من مناطق شبه الجزيرة الأيبيرية مثل: Lérida وإشبيلية وسلمنكا Salamanca وبلد الوليد Valladolid²⁹.

الناظور: هناك سلسلة من الأسماء الطوبونيمية والتي هي مشتقة من الجذر "نظر" أي "n_z_r" ومعناها "انظر، لاحظ، شاهد"، وقد أدى ذلك إلى ظهور مجموعة واسعة من أسماء الأماكن المتعلقة بأماكن أبراج المراقبة، ومن هذا الجذر اشتقوا: اسم "الناظور"، أي الناظر والمراقب والملاحظ، هناك مجموعة كبيرة من الأسماء المشتقة من "البرج العالي الذي يُراقب عليه"، أو "المنارة"، ومن بينها مكان Nador والذي يقع بالقرب من مدينة ملييلية، وكذلك Taraf al-Nāzūr أي طرف الناظور أو "رأس المنارة"، كما تتواجد تحت اسم Añador و Anaón و Andador العديد من الأماكن الأخرى في شبه الجزيرة الأيبيرية³⁰.

ومن نفس الجذر اشتقت تسمية "المنظر" أي "al-manẓar" وهو أيضا مكان للمراقبة والنظر، ويقع مثال على ذلك قرب منطقة Jódar في مملكة غرناطة وقد حدده الباحث M.J. Rubiera على أنه يقع ضمن منطقة Bedmar الحالية³¹، كما جاء استعمال هذا الاسم بشكله المؤنث بصيغة "المنظرة" أي al-manẓara، وهو أيضا يدل على مكان عال يستخدم للمراقبة والنظر للأغراض الدفاعية، وفي هذه الحالة هناك ذكر لمكان بالقرب من مدينة إشبيلية Manẓarat al-Funt أي منظرة النافورة، ومنها كان اشتقاق كلمة al-nāzira أي الشخص الذي ينظر³².

الطليعة: على نفس الأسلوب من التفسير، هناك أسماء جغرافية عديدة تشير أيضا إلى وجود هذه العناصر المختلفة للفضاءات الدفاعية، ومن بينها نذكر: Atalaya وأصلها الطليعة، ويقصد بها المكان العالي للمراقبة أو الملاحظة كما أنها توجي إلى الشيء المتقدم للاطلاع في الحالات الدفاعية، وجمعها طلائع.

من خلال ما سبق: نذهب إلى التأكيد على الدرجة العالية والأهمية المطلقة التي تكتسبها الدراسات الطبونيمية كإضافة لعلم التاريخ، خاصة الأندلسي في هذا الموضوع الذي نتناوله، فمثل هذه الدراسات تقدم للباحث في علم التاريخ، الكثير من الإجابات الشافية للعديد من الأشياء الغامضة، والتي لا تقدم فيها كتب التاريخ الكلاسيكية ولا حتى كتب النوازل إجابات شافية، ومما نلاحظه في هذا المجال أن هذا الفرع من العلوم غائب بشكل كبير في الدراسات العربية على الأقل ضمن التاريخ الأندلسي، وعلى العكس من ذلك فقد لاقى هذا الفرع من الدراسات اهتماما كبيرا من قبل المستشرقين، وخاصة ما تعلق منه بالدراسات المنجزة باللغة الإسبانية، ورغم ذلك فإننا نجد شيئا من التبرير لهذه الوضعية، وهي أن مثل هذه الدراسات تحتاج من الباحث أن يكون قريبا ولقترات طويلة من الزمن ضمن النطاق الجغرافي المراد دراسته، وأكثر من ذلك فمن الواجب عليه أن يتعمق في دراسة اللغة الإسبانية بإرثها المحلي، حيث أن هذه الوضعية تقدم العديد من الامتيازات التي تتعلق باكتشاف الأسماء المتداولة في ذلك النطاق.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- الإدريسي أبو عبد الله محمد، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1989م.
- 2- بن موسى محمد، حاج سعد سليم، مصادر المياه ووسائل الري وأماكن التخزين في المغرب الأوسط، مجلة قيس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 03، العدد 01، جوان 2019م.
- 3- سليم حاج سعد، تطور المنزل الأندلسي حتى نهاية عصر الموحدين، مجلة عصور الجديدة، المجلد 10 العدد 04، ديسمبر 2020م.
- 5- سليم حاج سعد، العرب والبربر في مملكة غرناطة في عصر بني الأحمر، مجلة قيس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 02، العدد 02، ديسمبر 2018م.
- 6- Colin - G-S. Sourdel-Thomine. Terrasse, Burdj in Encyclopédie de l'Islam, Vol- I. Leiden, Paris. Maisonneuve et Larose, 1960.
- 7- GROOM, N, A Dictionary of Arabic Topography and Placenames, Beirut, Librairie du Liban, Longman Group Limited, 1983.
- 8- Guichon- M. Towers in the limes Palestina, Forms, Purpose terminology and comparisons, Congrès International d'Études sur les Frontières Romaines, Mamaïa, IX. 1972.
- 9- Hernandez - Jiménez. Sobre el topónimo Zafra, Al-Andalus, Madrid-Granada. C S I C. n 7. 1942.
- 10- Huici Miranda, A, Al-Ḳal'a in Encyclopédie de l'Islam, (2 édition), Vol- IV, Leiden.Paris, E.J. Brill - Maisonneuve et Larose, 1973.
- 11- Jiménez - Hernández, Burÿ Al-Ḥamma - Burgalimar. Castillo de Banos de la Encina, Al-Andalus, Madrid-Granada, C S I C, n 5, 1940.
- 12- Latham, J.D, Al-Ḳulay'a- in Encyclopédie de l'Islam, (2^e édition), Vol. V, Leiden- Paris, E.J. Brill / Maisonneuve et Larose, 1979-1985.
- 13- Lévi, PROVENÇAL, España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba, Instituciones y vida social, Vol V, de la Historia de Espana, Madrid, Espasa Calpe, 1973.
- 14- M^a J. Rubiera, "Toponimia aràbiga-valenciana: falsos antropònimos berèberes", *MiscelAlània Sanchis Guarner*, Valencia, 1984, espec.
- 15- M^a J. Rubiera, *Villena en las calzadas romana y àrabe*, Villena-Alicante, 1985.
- 16- Oliver Asín, J, En torno a los orígine de Castilla- Su toponimia en relacion con los arabes y los berèberes- Discurso leído para el Ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid,

- Real Academia de la Historia, 1975. la revista Al-Andalus. Madrid-Granada, C.S.I.C, n 49, 1974.
- 17- Palacios – Asín. Contribucion a la toponimia árabe de Espana, Madrid, las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. 1944.
- 18- Rubiera – Mata. M. Tres toponimos en la frontera granadina. Al-Andalus. Madrid-Granada. C S I C n 32-1. 1967.
- 19- Terés - E, An-Nāzūr. Al-Manzar y An-Nazra en la toponimia hispanoarabe. Al-Andalus. Madrid-Granada, C S I C, n 37-2. 1972.
- 20- Torres Balbas, Leopoldo. Alnalfarache = Ḥiṣn al-Fara, *Al-Andalus*, Madrid. Granada. Ed. C.S.I.C, n 25-1. 1960.

الهوامش:

- ¹- M^a J. Rubiera, “Toponimia arábigo-valenciana: falsos antropónimos beréberes”, *Miscel Alània Sanchis Guarner*, Valencia, 1984, espec. p. 320
- M^a J. Rubiera, *Villena en las calzadas romana y árabe*, Villena-Alicante, 1985, espec, p 8.
- ²- أنظر: سليم حاج سعد، تطور المنزل الأندلسي حتى نهاية عصر الموحدين، مجلة عصور الجديدة، المجلد 10 العدد 04، ديسمبر 2020م.
- ³- سليم حاج سعد، العرب والبربر في مملكة غرناطة في عصر بني الأحمر، مجلة قيس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 02، العدد 02، ديسمبر 2018م، ص 207.
- ⁴- بن موسى محمد، حاج سعد سليم: مصادر المياه ووسائل الري وأماكن التخزين في المغرب الأوسط، مجلة قيس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 03، العدد 01، جوان 2019م، ص101.
- ⁵- Lévi, PROVENÇAL, España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba, Instituciones y vida social, Vol V, de la Historia de Espana, Madrid, Espasa Calpe, 1973, (3, ed), p 36.
- ⁶- GROOM, N, A Dictionary of Arabic Topography and Placenames, Beirut, Librairie du Liban, Longman Group Limited, 1983, p 112.
- ⁷- Oliver Asín, J, En torno a los orígine de Castilla- Su toponimia en relacion con los arabes y los beréberes- Discurso leído para el Ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid, Real Academia de la Historia, 1975, la revista Al-Andalus, Madrid-Granada, C.S.I.C, n 49, 1974, p 31.
- ⁸- الإدريسي أبو عبد الله محمد، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1989م، ج 2، ص 668.
- ⁹- Torres Balbas, Leopoldo, Alnalfarache = Ḥiṣn al-Fara, *Al-Andalus*, Madrid. Granada, Ed. C.S.I.C, n 25-1, 1960, pp 222-224.
- ¹⁰- Palacios Asín, M, Contribucion a la toponimia arabe de Espana, Madrid, las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1944. p 65, 72, 80, 113.
- Lévi Provençal, Espana musulmana, hasta la caída del Califato de Cordoba, Instituciones y vida social, Vol- V. de la Historia de Espana, Madrid, Espasa Calpe, 1973, (3. ed), p 35.
- ¹¹- Groom, N. A, Dictionary of Arabic Topography and Placenames, Beirut, Librairie du Liban, 1983, p 225.
- ¹²- Torres- Balbas, L. Ciudades, yermas hispanomusulmanas, Madrid, Editorial Maestre, 1957, pp 42-48.
- ¹³- Lévi. Provençal, Espana musulmana, hasta la caída del Califato de Córdoba, Instituciones y vida social, Vol V. p 35.
- ¹⁴- Huici Miranda, A, Al-Kal‘a in Encyclopédie de l’Islam, (2 édition), Vol- IV, Leiden.Paris, E.J. Brill - Maisonneuve et Larose, 1973, p488.

¹⁵ - Latham, J.D, Al-Ḳulay‘a- in Encyclopédie de l’Islam, (2^e édition), Vol. V, Leiden- Paris, E.J. Brill / Maisonneuve et Larose, 1979-1985, p 362.

أنظر أيضا:

Huici - Miranda, A, Al-Ḳal‘a- in Encyclopédie de l’Islam, (2^e édition), Vol- IV, Leiden-Paris, E.J. Brill - Maisonneuve et Larose, 1973, p 488.

¹⁶ - Lévi. Provençal, Espana musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba. Instituciones y vida social, Vol. V - p 39.

¹⁷ Terés- E, Viguera M J, Sobre las calahorras. Al-Qanṭara, Vol- II, Madrid. C.S.I.C, 1981, p 265.

¹⁸ Rubiera - Mata, M J, Los poemas epigráficos de Ibn al-yayyab en la Alhambra, Al-Andalus. Madrid, Granada, C.S.I.C- n. 35. 1970. p 453.

¹⁹ - Terés. E- Viguera M. Sobre las calahorras. Al-Qanṭara. Vol- II, Madrid, C S I C, 1981, p265.

²⁰ - Epalza - M, Un modelo operativo de urbanismo musulman, Sharq Al-Andalus, Estudios Árabes, Alicante, Universidad de Alicante, n 2, 1985, p145-146.

أنظر أيضا:

Groom – N, Dictionary of Arabic Topography and Placenames, p 227-228

²¹ - Lévi. Provençal, Espana musulmana hasta la caída del Califato de Cordoba. Instituciones y vida social, Vol- V, p 37.

²² - Hernandez – Jiménez, Sobre el topónimo Zafra, Al-Andalus, Madrid-Granada, C S I C, n 7, 1942, p 113-114.

²³ - Colin - G-S, Sourdél-Thomine, Terrasse, Burdj in Encyclopédie de l’Islam, Vol- I, Leiden, Paris, Maisonneuve et Larose, 1960, p 1355.

²⁴ - Guichon – M, Towers in the limes Palestina, Forms, purpose terminology and comparisons, Congrès International d’Études sur les Frontières Romaines, Mamaña, IX, 1972, p 516.

²⁵ - Jiménez - Hernández, Burÿ Al-Ḥamma – Burgalimar, Castillo de Banos de la Encina, Al-Andalus, Madrid-Granada. C S I C, n 5, 1940, p 433.

²⁶ - Groom - N, Dictionary of Arabic Topography and Placenames, Beirut. Librairie du Liban, 1983, p 64.

²⁷ - Palacios – Asín, Contribucion a la toponimia árabe de Espana, Madrid, las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1944, p 49.87.88.

²⁸ - Groom – N, A Dictionary of Arabic Topography and Placenames, Beirut, Librairie du Liban, 1983, P 172.

²⁹ - Groom – N, p 172.

Palacios – Asín, p 68: أنظر أيضا:

³⁰ - Terés - E, An-Nāzūr, Al-Manẓar y An-Nazra en la toponimia hispanoarabe. Al-Andalus. Madrid-Granada, C S I C, n 37-2, 1972, p 326, 327.

³¹ - Rubiera – Mata. M. Tres toponimos en la frontera granadina, Al-Andalus, Madrid-Granada, C S I C n 32-1, 1967, p 219.

³² - Terés- E, An-Nāzūr, Al-Manẓar y An-Nazra en la toponimia hispanoarabe, p 333.

دور سكان بلاد الشام في النشاط التجسسي خلال عصر الحروب الصليبية القرون 5-7هـ / 11-13م

The role of the Levant's inhabitants in espionage activity during the era of the Crusades 5-7 AH / 11-13 AD

أ.د/ بن مارس كمال طالبة دكتوراه حياة بهلول¹
Kamel A.d BENMARCE Hayette BAHLOUL
كلية العلوم الانسانية - جامعة 8 ماي 45 قالمة
مخبر التاريخ للأبحاث والدراسات المغربية

benmarce.kamel@univ-guelma.dz

bahloul.hayette@univ-guelma.dz

تاريخ القبول: 2024/06/04

تاريخ الإرسال: 2023/04/11

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على دور السكان المحليين في بلاد الشام خلال فترة الوجود الصليبي من 5-7هـ/11-13م، من خلال انخراطهم في الجهاد في سبيل الله الذي توفرت شروطه خلال تلك الفترة، ومن بين أساليب الجهاد يبرز أسلوب التجسس ونقل أخبار الصليبيين.

فرغم أن الثابت تاريخياً أن القيادة الإسلامية لم تعتمد على السكان المحليين والمقاومة الشعبية في تقصى أخبار الصليبيين وتحركاتهم بل قد أنشأت لذلك جهازاً خاصاً اسندت له هذه المهمة، لكن المتطوعين من العيون أثبتوا جدارتهم في الأوقات الحرجة عندما تفقد الوسائل الرسمية قوتها، لذلك فقد تناولت هذه الدراسة دور الجواسيس والعيون غير النظاميين من السكان المحليين، وهذا من خلال استعراض نماذج لشواهد تاريخية تكشف حجم التجنيد الشعبي الذي أنخرط فيه السكان خصوصاً سكان المناطق الصليبية، كما بين قدرة القيادة الإسلامية على توظيف السكان بشكل جيد لصالحها مما مكنها من حسم نتائج الكثير من المواجهات، ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث حول الجواسيس و العيون من المتطوعين الذين شاركوا في دعم جهود المقاومة، رغم أن المصادر غفلت عن ذكر أسماء الكثير منهم، فانخرط السكان المحليين في نقل الأخبار مكن الكثير من المدن من الصمود في وجه الحصار وكشف للمقاومة تحركات الصليبيين واستعداداتهم، كما ساهم في التخلص من بعض القادة الصليبيين أسرا أو قتلا والذين شكل وجودهم خطراً حقيقياً على المسلمين، كل هذه الجهود عملت على تخفيف الضغط على المقاومة الإسلامية الرسمية أو الشعبية كما رفعت معنوياتها وكسرت معنويات الصليبيين.

الكلمات المفتاحية: الجهاد؛ الجواسيس؛ السكان المحليين؛ المقاومة الشعبية؛ الصليبيين.

Abstract:

This study aims to shed light on the role of the local population in the Levant during the period of the Crusader presence from 5-7 Ah/11-13 ad, through their involvement in jihad for the sake of Allah, whose conditions were met during that period.

¹ - المؤلف المرسل.

Although it has been historically established that the Islamic leadership did not rely on the local population and the popular resistance to investigate the news of the Crusaders and their movements, it has created a special apparatus assigned to this task, but volunteers from Al-Ayoun have proved their worth at critical times when official means lose their strength, so the study addressed the role of spies and resolving the results of many confrontations, hence the importance of this. Although the sources did not mention the names of many of them, the involvement of local residents in the transmission of news enabled many cities to withstand the siege and revealed to the resistance the movements of the Crusaders and their preparations, and also contributed to getting rid of some of the Crusader leaders captured or killed, whose faces posed a real danger to Muslims. all these efforts relieved the pressure on the official or popular Islamic resistance and also raised its morale and broke the morale of the Crusaders.

Key words: Jihad; spies; the local population; popular resistance; crusaders.

مقدمة:

لقد شهدت بلاد الشام خلال القرنين 5-7هـ / 11-13م قدوم حملات صليبية عنيفة، كان هدفها ضمان الهيمنة على المنطقة وذلك من خلال تأسيس ثلاثة إمارات ومملكة، لقد أفرزت هذه الهجمة الشرسة ردود فعل عنيفة من سكان المنطقة، الذين انظموا إلى المقاومة وشاركوا فيها باعتماد أساليب وأشكال مختلفة ومتفاوتة الأهمية خلال فترة الحروب الصليبية مكنتهم من التحول إلى عناصر مؤثرة في الصراع. لقد ركزت الكثير من الدراسات لفترة الحروب الصليبية على الأدوار التي قامت بها الطبقة الخاصة والمتمثلة في القيادة السياسية والعسكرية والدينية، والتي أرتبط ذكرها بالانتصارات الكبرى متناسية في أحيان كثيرة الدور الذي لعبه السكان الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة مباشرة مع الصليبيين، لكن سرعان ما انخرطوا في حركة الجهاد في سبيل الله وظهروا حماسة منقطعة النظير وكان لمشاركتهم دور فعال خاصة سكان المناطق الصليبية.

سنحاول من خلال هذا البحث الإلمام بمشاركة السكان في المقاومة والجهاد كعيون وجواسيس متطوعة لتزويد الجيوش الإسلامية بالمعلومة الكافية، وإظهار فعالية هذه المشاركة في سيرورة عملية المقاومة لأنه لا يمكن اغفال دور السكان فموقفهم كثير ما يحدد كفة المنتصر، وقُسم هذا البحث إلى عنصرين الأول عرفنا فيها الجهاد والتجسس ثم العنصر الثاني تناولنا مظاهر التجسس وتأثير هذا النشاط على تطور الأحداث، وقد اعتمدنا على المنهج التاريخي في تتبع الأحداث التاريخية إضافة إلى المنهج الوصفي والتحليلي في تقصي النماذج التاريخية ومحاولة تفسير دوافع المشاركة وتحليل أثارها على تطور الأحداث، فهذا النشاط التطوعي جاء دون تأطير بدافع الغيرة والرغبة في الجهاد، وقد ظهر في كل فترات الصراع كوسيلة لتأكيد المعلومات للمقاومة من داخل المناطق التي يسيطر عليها الصليبيون.

1. ماهية الجهاد والتجسس:

قبل البدء في استعراض نماذج عن المقاومة والمشاركة السكانية في الجهاد بأحد الأساليب المتاحة ألا وهو التجسس أو العيون لا بد من الإشارة إلى تعريف الجهاد في سبيل الله لغته هو من المُجاهدة وجاهادًا والاجتهاد والتَّجاهد، وبذل الوسع والمجهود⁽¹⁾، من أجل حماية ديار المسلمين أو توسيعها⁽²⁾، أو هو حرب مقدسة دفاع عن الأرض والعرض⁽³⁾، أو هجومية لنشر الإسلام⁽⁴⁾، لذلك يعتبر الجهاد لفظ إسلامي خالص

يطلق على المجاهدين في سبيل الله⁽⁵⁾، وإذا مات أحد المشاركين يقال له شهيد⁽⁶⁾، وهناك عدة آيات تحت على الجهاد منها قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: 119)، من الآية يظهر أن الجهاد في نظر الشريعة وسيلة مشروعة وضرورة مباحة وليس غاية فهو يضمن حماية وتوسيع ديار الإسلام⁽⁷⁾.

لقد تحدثت عدة آيات قرآنية عن طبيعة العلاقة بين المسلمين بغيرهم نذكر منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (المائدة: 51)، وقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرِكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (آل عمران: 28)، ومنها يظهر أن الشرع حرم على المسلمين مولاة الأعداء واتخاذهم قادة من دون المسلمين، لذلك في حالة الخطر يتحول الجهاد إلى فرض عين⁽⁸⁾.

يقابل لفظ الجهاد في اللغة الانجليزية الحرب المقدسة Holy war ويعني حرفيا Striving أي الجهاد من أجل انتصار الإسلام⁽⁹⁾، وقد وضع العلماء ضوابط لإعلان الجهاد، وأهمها وجود الحاكم المسلم سواء كان تقيا أو فاجرا كما هو واجب على عامة المسلمين الطاعة، وإذا رفض القيام بمهامه وجب النصح ثم العزل عند استمراره في الرفض⁽¹⁰⁾، لأن الجهاد فرض عين على المسلم القادر والبالغ وفرض كفاية على من يتعرضون للعدوان، وأما العاجزون وجب عليهم الجهاد بمالهم⁽¹¹⁾، وقد حُرِّم على المُجاهد الفرار من ساحة المعركة إلا لأسباب قاهرة⁽¹²⁾.

ورغم أن سكان بلاد الشام شاركوا في صد العدوان الصليبي إلا أن هذه المقاومة قد مُنيت بالفشل الذريع وقد ورد ذكر الكثير من القصص حول مقاومة السكان ومن أوائل تلك المدن التي صمدت نجد معرة النعمان⁽¹³⁾: "و رأى منهم الفرنجة نكاية ولقوا منهم الجد في حروبهم والاجتهاد في قتالهم"⁽¹⁴⁾، وقد أرتكب الصليبيون في حقهم مجزرة مروعة (15 محرم 492 هـ / 12 ديسمبر 1098)⁽¹⁵⁾، لكن ما شهدته القدس (23 من شعبان 492هـ / 15 من يوليو 1099م) تجاوز الحدود⁽¹⁶⁾، حتى وفق معايير تلك الفترة فهذا فوشيه الشارترى يروى التفاصيل بنوع من الفرح والغبطة: "وتم ذبح حوال عشرة آلاف في المعبد، ولو أنك كنت موجودا هناك لغاصت قدمك حتى العقبين في دماء المذبوحين، ترى ماذا أقول؟"⁽¹⁷⁾، وتذهب تقديرات أن عدد القتلى بلغ خمسة وستون ألفاً⁽¹⁸⁾، بل قد يصل العدد إلى أكثر من السبعين ألف منهم العلماء والعباد والزهاد والأطفال والشيوخ⁽¹⁹⁾.

مع مرور الوقت استفاق السكان من هول صدمة الحملة الصليبية فعملوا على تطوير أشكال المقاومة لأن هذه الظروف أحييت فكرة الجهاد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة⁽²⁰⁾، والذي اتخذ أشكالا مختلفة منها التجسس ويقصد به لغة: التفتيش عن بواطن الأمور وأكثر ما يقال في الشر⁽²¹⁾، كما يقصد به الجس واللمس باليد والمجسة ممسة ما تمس وقد يكون بالعين⁽²²⁾، وأما اصطلاحا فالجاسوس: هو العين التي تتجسس الأخبار ثم تأتي بها⁽²³⁾، فالجاسوس من العناصر القتالية⁽²⁴⁾، التي تشكل طبيعة الجيش و تنتقل تحركات العدو⁽²⁵⁾، وتحدد سرعة مشاركتها ودقتها في أحيان كثيرة نتيجة المعارك⁽²⁶⁾.

لقد ورد لفظ التجسس صراحة في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْنَاهُمْ وَأَنْفُوا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (الحجرات: 12)، ويقصد به النهي تتبع عورات الناس لرغبة أو لغاية في النفس⁽²⁷⁾، ونتيجة لذلك أرتبط التجسس في الثقافة العامة بالجانب السلبي⁽²⁸⁾، كما ورد التجسس

على وجهين الأول يقصد به الجندي المخلص الذي ينقل الأخبار خدمةً لوطنه والثاني هو الخائن الذي ينقل أخبار المسلمين لعدوهم⁽²⁹⁾، ونتيجة لذلك فقد حُرِّم شرعاً نقل أخبار الجيوش الإسلامية لأثرها في إضعاف الروح المعنوية للمسلمين⁽³⁰⁾، وعلى العكس من ذلك فقد أباح الشرع تتبع أخبار العدو⁽³¹⁾.

إن من أهم واجبات الحاكم المسلم تكوين جهاز للعيون من العامة حتي يطلع على كل ما يحدث وهذا ما سار عليه القادة المسلمين في فترة الحروب الصليبية⁽³²⁾، فالجاسوس يطلق صافرات الإنذار عند الشعور بالخطر، مما يجعل من شروط التخطيط الجيد الاستعانة بالجواسيس النظاميين والمتطوعين⁽³³⁾، وقد اعتمد هذا الأسلوب من طرفي الصراع لكن المسلمين أحسنوا استغلاله لمعرفةهم بالسكان وبالأرض من خلال الاستعانة بجواسيس أفراد كانوا أو جماعات مما جعل كفة الميزان تميل لصالحهم في النهاية⁽³⁴⁾.

2. أشكال النشاط التجسسي لسكان المحليين والمقاومة الشعبية:

سنعرض لهذا الدور الجهادي المهم بالنسبة لسكان بلاد الشام كنشاط داعم للمقاومة والذي اتخذ أشكالاً متنوعة من أهمها التجسس، وهو نوعان الأول التجسس الرسمي وهو المعلوم المصدر، أما النوع الثاني فهو التجسس المجهول المصدر، بحيث لم تورد لنا المصادر التاريخية أسماء ناقلي الخبر ولا الجهة المسؤولة عنهم، مما يرجح أن المقاومة الشعبية و السكان كان لهما دور في هذا النوع من النشاط، ونستنتج ذلك مما حدث سنة 508 هـ/1116م عندما تمكن الإفرنج من السيطرة على ريفية⁽³⁵⁾ وزرعوا فيها الفساد مما جعل الأتابك ظهير الدين طغتكين صاحب دمشق (479-522 هـ / 1104-1128م) يتجسس عليهم ويتعرف أحوالهم: "فصرف ظهر الدين همه إلى الكشف عن أحوالهم.... وترقب الفرصة فيهم و معرفة الغرة منهم"⁽³⁶⁾، فمن كان يقوم بذلك الدور في ظل هشاشة المقاومة الرسمية التي تتخبط في صراعات داخلية وتفتقد إلى التنظيم الجيد وهو ما يرجح أن تكون المقاومة الشعبية هي من تقوم بهذا الدور.

تغفل المصادر التاريخية عن ذكر مصدر المعلومة أو ناقلها الذي يبقى مجهولاً، فقد ورد في المصادر أنه خلال سنة 519 هـ/1126م بدأ ملك الصليبيين بلدوين الثاني Baldwin I (1118-1131م/511-525 هـ) بالاستعداد والاحتشاد والتأهب لقصد ناحية حوران⁽³⁷⁾ من أعمال دمشق للعبث فيها، وقد وصلت الأخبار سريعاً "واتصلت الأخبار" إلى الأتابك ظهير الدين طغتكين صاحب دمشق فعجل بتحركه لنجدة المنطقة، فمن كان وراء ذلك إن لم تكن المقاومة الشعبية التي انخرطت في نقل تحركات الأعداء واستعداداتهم مما أفشل مهمتهم⁽³⁸⁾، كما تذكر نفس المصادر أنه عندما حاصر الصليبيون صور سنة 519 هـ/1125م وبلغ أهل عسقلان⁽³⁹⁾ الذين كانوا يتصيدون أخبار الصليبيين للانتقام منهم، خبر غياب الجيش الصليبي فهجموا عليهم وقتلوا من الصليبيين عدداً ماعدا النساء والشيوخ⁽⁴⁰⁾، وهو ما يؤكد على دور السكان المحليين في مراقبة تحركات الصليبيين.

لقد ذكر ابن الأثير قوله: "في ربيع الأول من سنة 568 هـ، اجتمعت الفرنج وساروا إلى حوران من أعمال دمشق للغارة عليه، فبلغ الخبر نور الدين"⁽⁴¹⁾، وهنا نطرح التساؤل من أبلغ نور الدين؟ وهل كان للعامة دور خصوصاً سكان المناطق التي تخضع للسيطرة الصليبية، من المؤكد أن لهم دور وأن صممت المصادر عن ذكرهم بشكل صريح، لأنها أهتمت بالشخصيات القيادية وغفلت عن أدوار غيرهم.

أ- استعمال التجسس وسيلة للتخلص من القادة الصليبيين: لقد لعب سكان المناطق الخاضعة لسيطرة الصليبيين دوراً استثنائياً في إيصال المعلومات التي استقادت منها المقاومة الرسمية، فقد تمكنت مجموعة من التركمان المشاركين في المقاومة الشعبية من أسر القائد الصليبي جوسلين كورنتاي

الأتابك نور الدين (541-569هـ/1146-1173م) فتمت مراقبة تحركاته وعند خروجه في رحلة صيد مع بعض أصدقائه تم إلقاء القبض عليه: "فارغب جماعة من التركمان ووعدهم الوعود الجميلة أن أتوه بجوسلين أسيراً أو عقيراً فادلوا عليه العيون، فاتفق أنه خرج متصدراً فظفرت به طائفة منهم"⁽⁴³⁾، أن هذه المجموعة من التركمان كانت تنشط في المنطقة وعلى اتصال بالعيون هناك التي أبلغتهم خبر خروج الهدف من الحصن، ومن بإمكانه مراقبة تحركات هذا القائد داخل أملاكه إلا السكان المحليين الذين بقوا في أرضهم أو في محيط المنطقة التي يتجول فيها من الفلاحين والرعاة وسكان المدن، مما مكنهم من تتبع تحركاته بدقة واختيار المكان والزمان المناسبين للانفراد به وأسرهم، وكان لهم ذلك عندما غلبه النعاس بين مجموعة صغيرة من أصدقائه⁽⁴⁴⁾.

وبعد أن وقع جوسلين كورنتاي Joscelyn II de Courtenay في الأسر حاول فداء نفسه حتى لا يتسلمه الأتابك نور الدين فعرض دفع الفدية على مختطفه، وقد قبلت المجموعة في البداية العرض ولا ندري هل قرارهم هذا جاء بدافع الطمع أو أنه مجرد تكتيك لمغالطة الصليبيين، فأرسل جوسلين من يجلب له المال، لكنهم في تلك الأثناء أرسلوا إلى نائب نور الدين يطلبون تسلم الأسير له منهم، من المؤكد أن رغبتهم في الجهاد إلى جانب الحاكم المسلم دفعت بهم لتفضيل تسليمه على الفدية⁽⁴⁵⁾، كما أن أسر جوسلين يعد نصراً وقد جاء بفضل تعاون المقاومة الشعبية و القيادة الإسلامية "لأنه كان شيطاناً عاتياً شديداً على المسلمين قاسي القلب" لذلك فأسرهم أفقد الصليبيين أحد أهم رموزهم وقادتهم النشطين المعروفين بعدائه الشديد للمسلمين⁽⁴⁶⁾.

إن المقاومة الشعبية خلال رمضان 587هـ/سبتمبر 1191م عملت على استهداف القادة والزعماء الصليبيين فحاولوا تعقب تحركاتهم ونقلها بأدق التفاصيل إلى السلطان صلاح الدين الأيوبي، وكان من هؤلاء الصليبيين الملك الإنجليزي ريتشارد قلب الأسد Richard Coeur De Lion (1152-1199م/585-619هـ) الذي يمجته أهل عكا لأنه مارس ضدهم كل أشكال الاضطهاد والظلم، فاستغلت القيادة تلك المشاعر وتمكنت من تتبع تحركاته وعند خروجه من مدينة يافا⁽⁴⁷⁾ للحطابة نُقل الخبر على جناح السرعة من المقاومة الشعبية إلى السلطان صلاح الدين "وكاد يؤخذ الملك" حيث تمكنوا من تتبعه وأسرهم ولكن أحد المقربين منه استطاع بالحيلة خدعهم حيث تنكر بلباس الملك وقد أنظلت هذه الحيلة على المجموعة التي أسرتهم، لأنها لم تكن تعرف وجه الملك الإنجليزي وبذلك تمكن من الفرار⁽⁴⁸⁾.

ولم تكن هذه الحادثة الوحيدة فقد جرت قبل ذلك حادثة مماثلة في واقعة العرب في 6 من شعبان 585هـ/19 سبتمبر 1189م حيث أستغل السلطان صلاح الدين الأيوبي معلومات تصله عن خروج الإفرنج للأحتطاب، فدفع بعض الجنود للهجوم عليهم وأوقعوهم بين أسير وقتيل⁽⁴⁹⁾، كما أن مواصلة الصليبيين لأعمال الإغارة على سكان المناطق الإسلامية استفز أفراد المقاومة الشعبية وجعلها تتجهز للرد على هذه الاعتداءات، فخلال فترة ربيع الأول سنة 588هـ/مارس 1192م استطاعوا أسر بعض من أفراد جماعة الداوية⁽⁵⁰⁾ وكان سقوطهم مؤثراً على الوجود الصليبي فخرّب المسلمون عسقلان وغزة وابقوا على الداروم⁽⁵¹⁾، وصل من أخبر أن الإفرنج أغاروا على حلة عرب قريبة من الداروم - الداروم⁽⁵²⁾ - وأنهم أخذوا منهم جماعة ... وزهاء ألف رأس غنم، فعظم ذلك على السلطان وشق عليه فسير جماعة فلم تلحقهم⁽⁵³⁾، وقد تحققت هذه الانتصارات بفضل المقاومة الشعبية المنتشرة في الطرق والمسالك التي يمر عليها الصليبيون وأهم هؤلاء المقاومين هم الفلاحين والرعاة المنتشرين في الأراضي الصليبية.

ب- التجسس وسيلة لحماية المدن و مراقبة تحركات الصليبيين: لقد تجسد عمل العيون في نقل تحركات الصليبيين وازداد نشاط المقاومة المحلية كمظهر لدعم الحكام المسلمين خصوصاً عند وجود من يقود حركة المقاومة ففي 13 ربيع الأول 552هـ/ أبريل 1157م، قصد الأتابك نور الدين بعلبك⁽⁵⁴⁾ لزيارتها وتفقد أحوال سكانها وعند وصوله بلغته أخبار من المقاومة الشعبية عن تحرك الإفرنج وإغارتهم على مناطق من إقليم حمص وحماة وتخريبهم له ،فخرج على رأس الجيش لأجل تأديب الصليبيين والاقتصاص لسكان هذه المناطق مما دفع فلول الصليبيين للانسحاب⁽⁵⁵⁾.

لم تكن هذه هي الحادثة الوحيدة حيث ورد خبر إلى الأتابك نور الدين بتحرش قلع أرسلان صاحب إمارة سلاجقة الروم (551-588هـ/1156-1192م)، بحليفه صاحب ملطية، فخرج على رأس جيش وقصد بلاد الروم وتوغل فيها ففر قلع أرسلان من مواجهته، وبينما هو كذلك "جاءه خبر"⁽⁵⁶⁾، باقتراب الصليبيين من حمص فعاد لحمايتها وتوغل في أملاكهم لتأديبهم وفرض الهيبة، من الواضح أن أخبار تحرك الصليبيين لم تبلغ الأتابك نور الدين عن طريق القنوات الرسمية والمتمثلة في فرقة اليزك⁽⁵⁷⁾ "لم يكن معاهم اليزك" فالمصادر تجمع على عدم وجودها لأنه لو وجدت لبلغهم خبر الهجوم المعاكس والمباغت من الصليبيين على جيش نور الدين عند حصارهم طرابلس، والذي حقق فيها المسلمون انتصار بفعل الدعم من السكان والمقاومة⁽⁵⁸⁾.

وخلال سنة 565هـ/ 1169م وصلت رسالة إلى الأتابك نور الدين من عامله على مصر صلاح الدين الأيوبي يرجوه أن يتكرم ويرسل له والده نجم الدين أيوب فوافق الأتابك على طلبه و جهز قافلة ضخمة ضمت عائلة صلاح الدين وبعض المقربين من نور الدين وغيرهم ،وقد تخوف صلاح الدين من تعرض القافلة لهجوم من الصليبيين ووقوع والده في الأسر⁽⁵⁹⁾، هذا التخوف لم يكن من فراغ بل عززته أخبار تفيد بتحرك جيش الصليبيين باتجاه المنطقة التي تمر عليها القافلة ، مما دفع صلاح الدين إلى التحرك باتجاه حصن الكرك Le Carc de Montréal⁽⁶⁰⁾ في شعبان من نفس السنة لمفاجئتهم و تشتيتهم ومنع وصول الإمدادات لهم عن طريق الساحل⁽⁶¹⁾.

يظهر أن الأسلوب الذي اعتمده المقاومة الشعبية من خلال التجسس والعيون أستمر في عهد السلطان صلاح الدين، فخلال سنة 570هـ/ 1174م وعندما كان في حلب بلغته أخبار تحذره من تحرك أمير طرابلس الصليبي ريموند الثالث (1152-1187م/547-583هـ) قاصدا حمص لغزوها⁽⁶²⁾، مما عجل بخروج السلطان صلاح الدين من حلب متجها إلى حمص لإنفاذها قبل السقوط في يد الإفرنج ، مما جعل الصليبيين يتراجعون خوفا من المواجهة ويرفعون الحصار عنها فتمكن صلاح الدين من دخولها فاتحاً⁽⁶³⁾.

يبدو أن الأخبار لم تكن تصل من مصدر واحد بل من مصادر متنوعة رسمية وغير رسمية وذلك راجع إلى نشاط المقاومة الشعبية التي نشرت العيون في الطرق والمناطق التي يتواجد بها أو يسلكها الصليبيون، فخلال سنة 574هـ/ 1178م وصلت أخبار متطابقة من مصادر متنوعة "فتواترت الأخبار باجتماع الفرنج لغزو بلاد المسلمين فأخرج السلطان صلاح الدين ابن أخيه"⁽⁶⁴⁾، عز الدين فرخشاها لصد العدوان، فقصد الصليبيين وحدثت مناوشات صغيرة بينهم أستطاع المسلمون قتل وأسر عدد من القادة الصليبيين منهم همنفري دي توروبون OF Toron Humphrey صاحب تبنين toron⁽⁶⁵⁾ الذي أصيب خلال المواجهات بجروح خطيرة أدت إلى وفاته فيما بعد، كما أسر صاحب الناصرة فيليب بن الرفيق

===== دور سكان بلاد الشام في النشاط التجسسي خلال عصر الحروب الصليبية القرون 5-7هـ/11-13م Philip de Milly وبعض فرسان الدواية⁽⁶⁶⁾، وهو ما يعد ضربة موجعة للصليبيين ولم يكن ليتحقق لو نشاط المقاومة الشعبية.

استمرت المقاومة الشعبية في نقل الأخبار عن تحركات الصليبيين وهذا ما حدث في الحملة الألمانية 586هـ/1190م، التي جاءت لفك الحصار عن مدينة عكا، أن هذا التواتر في الأخبار جعل السلطان صلاح الدين يتحقق مما وصله: "وأنه صح أن ملك الألمان خرج من القسطنطينية"⁽⁶⁷⁾، كما أبلغت القيادة الإسلامية بغرق قائدها الملك فريدريك بربروسا Frederick Barbarossa (1152-1190م/547-585هـ) وتفرق شملها وضعفها⁽⁶⁸⁾، كما نقل ابن شداد أنه شاهد أحد أفراد المقاومة ينقل أخبار تحركات الحملة لصلاح الدين الأيوبي فقال: "ولقد حضرت من يخبر السلطان عنهم ويقول: "هم عدد كثير، ولكنهم ضعفاء، قليلو الخيل والعدة"⁽⁶⁹⁾، ولكنه لم يحدد من أبلغ السلطان ولا الجهة التي نقلت المعلومة ولكن هذا دليل على أن الطريق كان تحت مراقبة المقاومة الشعبية، وقد أستمروا تتبع أخبار الحملة بكل دقة طيلة الطريق: "ولم تزل أخبارهم تتواتر بالضعف والمرض"⁽⁷⁰⁾.

ومن خلال هذا يمكننا التأكيد على أن تحركات الحملة شارك في نقلها السكان المحليون في حقولهم ومراعيهم، مما دفع صلاح الدين أن يأمر جزءاً من الجيش بالتحرك الفوري للقضاء على بقايا الجيش الألماني المنهك ومنعه من الوصول لعكا، بينما القوة الكبرى من الجيش ظلت محاصرة لمدينة عكا⁽⁷¹⁾. رغم أهمية هذه المصادر ودورها إلا أنها لم تكن محل ثقة مطلقة من طرف السلطان صلاح الدين الأيوبي، وهذا ما نستنتجه من أحداث 575هـ/1179م فقد أستقر صلاح الدين الأيوبي في منطقة تل القاضي قرب بانياس subeiba⁽⁷²⁾، وهو يستعد لمعركة مرج عيون فجاءه خبر من بعض الرعاة أنهم شاهدوا مخيم للعسكر الصليبيين⁽⁷³⁾، إن هذا الخبر أثار استغراب السلطان ورفض التسليم بصحته و الأخذ به في تخطيطه، لأن هذا الخبر على أهميته وخطورته لم يكن جهاز التجسس لديه ليغفل عنه: "فعجب السلطان من هذا الخبر واستبعده وقال: لو كان للفرنج قصدا لجاؤنا الجاسوس فما صدق الخبر"⁽⁷⁴⁾، فالجيش الأيوبي كان يعتمد على جهاز استحدثه صلاح الدين للاستخبار وأولى له الأهمية القصوى باعتبار الجواسيس والعيون هم مصدر المعلومات الدقيقة التي يُعتمد عليها في التخطيط، وأما المصادر الأخرى فقد تكون مجرد إشاعة يطلقها العدو للتشويش، لذلك يجب على القائد أن لا يهملها بالمطلق ولا يسلم بصدقها أثناء التخطيط أو في اتخاذ القرارات.

ج- الإشاعة وسيلة لتوحيد صف المسلمين وزرع الفتنة بين الصليبيين: كان الوازع الديني يدفع ويفرض على العامة من المسلمين الوفاء ومؤازرة الحاكم المسلم في مهمة الجهاد بما يستطيعون من أجل التخلص من الصليبيين، فخلال سنة 577هـ/1181م أنتشر خبر بين العامة أن صليبي أنطاكية أغاروا على مدينة حارم⁽⁷⁵⁾ "قد شاع خبر بغارة أفرنج أنطاكية على حارم" ونتيجة لهذه الأغارة فقد تم نهب المدينة وسبي أهلها وبالموازاة مع ذلك جرى نهب حلب وأهلها المتعاونين مع الصليبيين والحشاشين⁽⁷⁶⁾، ولأهمية هذا فقد استطاع السلطان صلاح الدين الأيوبي استغلال هذه الإشاعة كحجة حصل بها على تأييد الخليفة العباسي بعد أن أرسل له مبعوثاً يخبره بما جرى من تعاون بين صاحب حلب مع الصليبيين والإسماعلية(الحشاشون)، والتي تعتبر خيانة للخليفة مما مكن صلاح الدين الأيوبي من ضم حلب إلى أملاكه⁽⁷⁷⁾.

لقد عمد السلطان صلاح الدين في بعض الأحيان إلى تغيير تخطيطه في تسيير الصراع من خلال إطلاق الإشاعة بين العامة حتى يحقق ما يخطط له فخلال حصاره لمدينة صفورية 583هـ/1187م،

وحتى يتمكن من نقل الضغط إلى الصليبيين في مدينة صفورية⁽⁷⁸⁾، مما مكنه من استنزاف قدراتهم وتشتيت جهودهم، فاطلق أشاعه مفادها أن الصليبيين قادمون من جهة البحر لنجدة طبرية "فجاء من أخبر بأن الفرنج قد ركبوا وارتكبوا"⁽⁷⁹⁾، فتحرك الصليبيون وفق هذه الإشاعة من صفورية لنجدة طبرية⁽⁸⁰⁾ فحقق المسلمون هدفهم ووقع الصليبيون في الفخ⁽⁸¹⁾.

وقد حدث ذلك رغم أن ريموند الثالث (Raymond III) أمير طرابلس أشار عليهم بعدم الخروج لأنه استطاع قراءة تخطيط صلاح الدين لسابق صداقة وطيدة تجمع به، فاتهمه القادة الصليبيون تحديداً قائد فرسان الداوية أرناط⁽⁸²⁾ بالخيانة⁽⁸³⁾، لقد حققت هذه الخطة هدفها بإخراج الصليبيين من صفورية ورد فعل السلطان صلاح الدين عندما بلغه الخبر يدل على أن الإشاعة مدبرة: "ففرح السلطان وقال: جاءنا من نريد"⁽⁸⁴⁾، وهو يؤكد الدهاء العسكري الذي يتمتع به صلاح الدين حيث عرف كيف يستغل العوامل لصالحه و أهمها السكان المحليين في نقل الإشاعة.

لم يستطع السلطان صلاح الدين الأيوبي فتح بيروت خلال حصاره لها في جمادى الأولى 583هـ / جويلية 1187 م بفضل مقاومة أهلها الذين رفضوا الاستسلام وتقاخروا بذلك ، وفي أحد الأيام خلال الحصار سمع السكان ضجيجاً كبيراً من إحدى جهات المدينة مما أثار تساءلهم عن سبب ذلك، فسرت إشاعة مفادها أن البلدة قد سقطت إحدى جبهاتها في يد المسلمين فأرسلوا من يستقصي لهم صحة الخبر "فأرسلوا يسألون ما الخبر وإذا ليس له صحة" فتأكدوا أنها مجرد إشاعة فحاولوا تهدئة النفوس لكن الإشاعة زرعت الخوف واليأس ، فدخل سكان المدينة في مفاوضات مع المسلمين انتهت بتسليمها في 25 جمادى الأولى 583هـ / 2 أوت 1187 م⁽⁸⁵⁾.

بعد نجاح المقاومة الشعبية في توظيف السكان المحليين في التجسس انتقلت إلى مرحلة تحولت فيها إلى قوة ضاغطة تعمل على استدراج الصليبيين واختطافهم لاستنطاقهم ، ومن أمثلة ذلك ما وقع سنة 584هـ/1188 م عندما قصد السلطان صلاح الدين صفد sdphet⁽⁸⁶⁾ في منتصف رمضان لحصارها، وقد صمد سكانها تحت الحصار لكنهم قرروا طلب الأمان⁽⁸⁷⁾، وخرجوا منها باتجاه صور لكن الصليبيين رأوا أن ضياع صفد مفتاح لضياع المنطقة فأرسلوا فرقة عسكرية لفك الحصار عنها "فاتفق رأيهم على إنفاذ نجدة لها من رجال وسلاح وغير ذلك فأخرجوا مائتي رجل"⁽⁸⁸⁾، وقد استطاع أحد المسلمين وهو في الصيد أن يأسر أحد أفراد المجموعة المتخفي، وبعد استنطاقه اعترف له بمكان وجود فرسان الداوية و الاستبائية⁽⁸⁹⁾ فتم إلقاء القبض عليهم جميعاً⁽⁹⁰⁾.

لقد ورد على لسان المؤرخ جاك ديفيتري قصة مفادها أن الملك ريتشارد قلب الأسد ملك الإنجليز قرر العودة لبلاده خوفاً على عرشه إضافة إلى صراعه مع ملك فرنسا فيليب أوغسطس Augusta Philippe 575-619هـ/1180-1223م) "وبسماع هذه الإشاعة يفرح المسلمون ويهللوا" هذا الخبر رفع معنويات المسلمين وزرع الخوف في نفوس الصليبيين⁽⁹¹⁾، فسار عوا إلى تسليم عكا بتاريخ 17 جمادى 587هـ/ 12 جويلية 1191م، لكنهم نقضوا الاتفاق وحاربوا الصليبيين لأنهم تفاجأوا بأكوام من جنث سكان المدينة⁽⁹²⁾، إن هذه المعلومة وأن كان لها جانب من الصحة ، لكن إطلاقها في هذه الظروف يؤكد وجود تخطيط مسبق من القيادة وتنسيق مع السكان والمقاومة الشعبية.

د- دور العوامين في حماية عكا أثناء الحملة الصليبية الثالثة: أستمريت المقاومة الشعبية في نشاطها فخلال الحملة الصليبية الثالثة (585-588هـ/1189-1192م) تعرضت فيها عكا⁽⁹³⁾ لحصار محكم، حاول فيها السلطان صلاح الدين الأيوبي استغلال اضطراب البحر لكسر الحصار عن المدينة

===== دور سكان بلاد الشام في النشاط التجسسي خلال عصر الحروب الصليبية القرون 5-7هـ / 11-13م

وتزويد السكان بالطعام والسلاح ، لكن الصليبيين أحكموا الحصار مرة أخرى مع استقرار أحوال البحر⁽⁹⁴⁾، فاقترح أحد سكانها السباحين فكرة أن يكون هو وسيلة التواصل مع جيش المسلمين: "فارسل أهلها إلى صلاح الدين إنسانا سبح في البحر.."، هذا الخبر دفع صلاح الدين الأيوبي للانقضاض على جيش الصليبيين الذي تشتت قوته وانقسم لجزئيين أحدهم يحاصر عكا والأخر يحارب صلاح⁽⁹⁵⁾، لكن الصليبيين سنة 586هـ / 1190م تمكنوا من إحكام الحصار مجدداً على المدينة⁽⁹⁶⁾.

لقد حملت كتب التاريخ اسم أحد السباحين المسلمين الذي عرف باسم عيسى العوام "أن عواماً مسلماً يقال له عيسى"، والذي تميز بقدرته على الغوص ليلاً لمسافة طويلة مما يمكنه من حمل كتباً وأموالاً⁽⁹⁷⁾، وفي أحد المرات حمل معه ثلاثة أكياس بها ألف ألف دينار، ورسائل وقصد عكا لكن أخباره انقطعت لعدة أيام لأنه أعتاد عند وصوله أن يرسل حمامة، فأتار تأخره هذه المرة الشكوك حوله حتى وجد ميتاً غريقاً على أحد الشواطئ وحول خصره أكياس النقود والرسائل ليكون مثالا للمجاهد الصادق الذي نال الشهادة⁽⁹⁸⁾.

لقد استطاعت المقاومة الإسلامية بفضل حنكة قادتها استغلال موقع عكا الاستراتيجي على ساحل فلسطين ومينائها الذي مكنها من الصمود لسنتين⁽⁹⁹⁾، لكن الصليبيين انتهوا بعد فترة لخطورة السباحين فقاموا بنصب الشباك في البحر لاصطيادهم فانتشر الخبر وأمتنع السكان عن التطوع⁽¹⁰⁰⁾، وكان لفشل هذا الحل المؤقت وغياب الحلول الجذرية وطول مدة الحصار لمدة سبعة وثلاثون شهراً⁽¹⁰¹⁾ عوامل أنهكت السكان، مما اضطر نائب صلاح الدين إلى تسليم المدينة يوم الجمعة 17 جمادى الآخرة 587هـ / 12 جويلية 1191م مقابل خروج أهلها سالمين رغم رفض السلطان لهذا الاختيار وإصراره على المقاومة⁽¹⁰²⁾.

هـ التجار والفلاحون واستغلالهم في التجسس التطوعي: خلال فترة الحروب الصليبية لعبت كل الفئات دورها في نقل الأخبار ومن هذه الفئات نجد التجار الصغار أو الباعة المنتشرين داخل الممالك الصليبية، والذين احتكوا بالمعسكرات الصليبية لأن دورهم هو تزويدهم بالمواد المتنوعة، فعمل التجار على نقل ما شاهدوه أو سمعوه داخل أسوار المدن الصليبية وتميزت معلوماتهم بالدقة، ولعل أول من تفتن إلى دور التجار هو الإمبراطور البيزنطي يوحنا كومنين John IIcomnenus (1118-1143 م / 512-537هـ)، فقد أصدر قراراً في مدينة أنطاكية يأمر بموجبه باعتقال أي تاجر أو مسافر قادم من حلب، أو أي منطقة من الأراضي الإسلامية حتى يتفادى نقلهم لأخبار استعداداتهم⁽¹⁰³⁾.

لقد لعب التجار دوراً حيويًا قبل معركة ساحة الدم⁽¹⁰⁴⁾ فقد ذكر ابن القلانسي من جملة أحداث سنة (513هـ / 1119م) أنه وردت أخبار بتحريك روجير السالرنى صاحب أنطاكية Roger of Salerno وسط حشد كبير من الصليبيين⁽¹⁰⁵⁾، وقد بلغ الخبر سريعاً: "طاروا إليه بأجنحة الصقور لحماية الوكور"⁽¹⁰⁶⁾، ويرجح أن من قام بالإنذار جماعة تنكروا في هيئة تجار "أمعنوا" حسب تعبير رنسيما في نقل أخبار الصليبيين⁽¹⁰⁷⁾، وكانت نتيجة هذه المعركة أن فقدت أنطاكية قوتها العسكرية والسياسية بمقتل حاكمها روجير السالرنى⁽¹⁰⁸⁾، كما لعب التجار خلال حصار عكا دوراً محورياً من خلال احتكاكهم بالصليبيين ونقل أخبارهم للمسلمين⁽¹⁰⁹⁾، أن انتشر التجار المسلمين كان بأعداد كبيرة داخل الأراضي البيزنطية والصليبية وما يؤكد ذلك أنه خلال سنة 585هـ / 1189م أقيمت أول صلاة بجامع في القسطنطينية وحضر هذه الصلاة عدد كبير من التجار المسلمين⁽¹¹⁰⁾، ومن أمثلة مشاركة الفلاحين في معارك أنه بعد فتح طبرية

583هـ/1187م شوهد فلاح مسلم وهو يقود أكثر من ثلاثين أسيراً⁽¹¹¹⁾، إن هذه الأدوار تؤكد أن مشاركة التجار والفلاحين كانت نابعة من رغبة ذاتية للجهاد والتخلص من الصليبيين.

كما يورد ابن منقذ الكثير من الأخبار والقصص التي تبين حجم العداء الذي تحمله العامة للصليبيين منها قصة الفلاح الأعزل الذي أخبره أنه قتل جندياً إفرنجياً وجاءه بيديه وسيفه⁽¹¹²⁾، وقصة مجموعة من الحجاج الصليبيين الذين ظلوا الطريق ووصلوا شيزر⁽¹¹³⁾، فتولي السكان عملية التخلص منهم⁽¹¹⁴⁾، أن هذا السلوك من السكان هو ما جعل سميل يطلق على السكان المسلمين داخل المناطق الصليبية اسم الأعداء المستأنسين "familiaris inimicus"⁽¹¹⁵⁾، فتشيد القلاع والحصون لم يكن للحماية من الجيوش الإسلامية فقط بل سببه التخوف من السكان المحليين من الفلاحين والرعاة والتجار لأنهم جواسيس لصالح المقاومة المسلمة فأطلق عليهم لفظ العدو القريب⁽¹¹⁶⁾، أن هذه الأحداث تظهر أن نقل تحركات الصليبيين عمل دائم قد يتحول إلى عمليات انتقامية من العامة إذا توفرت الظروف.

و- أهمية وصول أخبار المعارك لدى سلاطين المماليك: نظرا لأثر تلك الأخبار التي تناقلتها المقاومة الشعبية على السكان مما دفع القيادة الإسلامية إلى دعم هذا الأسلوب بأن وضعت مقابل ضخم لمن ينقل البشارة، فعندما بلغ خبر تحرير مدينة أرسوف⁽¹¹⁷⁾ عنوة سنة 663هـ/1264م، "وفيه جاءنا خبر" والتي غنمها الملك الظاهر بيبرس (658-676هـ / 1259-1277م) هذه البشارة رفعت معنويات المسلمين⁽¹¹⁸⁾، وعندما بلغه فتح عدة حصون منها حصن دربساك⁽¹¹⁹⁾ سنة 664هـ/1265م والتي كانت تحت سيطرة الصليبيين، وقد غنم منها الكثير⁽¹²⁰⁾، ونظرا لمكانة المنطقة من الناحية الاستراتيجية فقد أعق السultan بالهدايا "فأعطى المبشر ألف دينار"⁽¹²¹⁾، مما يؤكد أهمية نقل الأخبار حول انتصارات المسلمين فهي ترفع المعنويات وتزيد من مكانة وحظوة الحاكم الذي يحقق هذا النصر لدى عامة السكان. وفي نفس السنة نزل السultan الظاهر بيبرس، على بقارا ذات الأغلبية من النصارى الذين كانوا يتجسسون على جيش المسلمين لصالح الصليبيين، مما جعل المسلمين مهددين بالاختطاف والبيع في سوق الرقيق⁽¹²²⁾، إن هذا السلوك من السكان الصليبيين أسقط عهد الذمة على القادة المسلمين، مما جعل السultan يأمر بنهب وقتل وأسر أهل هذه المناطق⁽¹²³⁾، وفي نفس السنة عندما كان السultan الظاهر بيبرس منشغلاً بترميم قلعة صغد بلغته أخبار باغارة الصليبيين عكا على منطقة الضحوة فسار مع بعض جنده حتى لا يلفت الانتباه، وتمركز في أحد الأودية واستطاع أن يوقع عدد من الصليبيين بين جريح وقتيل وأسير⁽¹²⁴⁾، إن هذا النوع من المعلومات التي تناقله العامة من السكان مكن المقاومة الإسلامية الرسمية من تحقيق انتصارات سريعة وأنية بأقل تكلفة و جهد، وهذه الأخيرة كان لها تأثير في صيرورة التحرير كما أظهرت مدى الترابط بين القيادة الإسلامية مع السكان.

خاتمة:

من خلال هذا العرض يمكن الخروج بعدة استنتاجات نوجزها في شكل نقاط:

1. أن فترة الحروب الصليبية شهدت انخراطاً لسكان في المقاومة ليتم أحياء شعيرة الجهاد الذي تحول لفرض عين وواجب على كل مسلم مما ساهم في ظهور المقاومة بأنواعها الرسمية والشعبية وخصوصاً الشعبية والتي تنوعت مظاهرها، منها التجسس والعيون الذي مارسه السكان في إطار الجهاد التطوعي للقوى الشعبية المحلية.

2. أن المصادر التاريخية حفلت بذكر القادة العسكريين والسياسيين أو الدينيين وفي المقابل غفلت عن ذكر أسماء الأفراد المتطوعين أو الجهات التي ينتمون إليها ويعملون بأوامرها، إلا أننا نجد في هذه

دور سكان بلاد الشام في النشاط التجسسي خلال عصر الحروب الصليبية القرون 5-7هـ/11-13م

المصادر إشارات واضحة لمظاهر التجسس على العدو، مما مكن المقاومة الإسلامية من تحقيق انتصارات تنوعت بين صد حملات الصليبيين أو أسر أو قتل بعض القادة الصليبيين مثل جوسلين صاحب تل باشر.

3. استغل المسلمون الإشاعة لزرع الرعب في قلوب الصليبيين ومنح الأمل في نفوس المسلمين بإمكانية تحقيق النصر ودحر الوجود الصليبي، من خلال توظيف السكان المحليين داخل المدن الصليبية كعنصر ناشر للإشاعة.

4. أن نقل الأخبار تنوعت أساليبه فمثل عند حصار عكا (585-587هـ/1189-1191م) ظهر العوامون وهي مجموعة من شباب المدينة نذرت نفسها لتكون همزة وصل بين سكان المدينة المحاصرين والجيش الإسلامي بالخارج وذكر أحدهم وهو عيسى العوام المسلم.

5. لقد مارس التجسس كل أطراف السكان المحليون في بلاد الشام خصوصا الخاضعون للحكم الصليبي داخل المدن أو خارجها من رعاة أو فلاحين أو تجار وأن غفلت المصادر عن ذكر أسمائهم أو الجهات التي تحركهم لكنها اكتفت بالإشارة إلى أعمالهم ونتائج ذلك، وأن لم تربط نتائج الكثير من المعارك بالنشاط التجسسي التطوعي والذي يعد أحد العوامل النصر.

6. لقد تمكنت قيادة المقاومة الرسمية من استغلال الدعم الشعبي بكل مظاهره خصوصا العيون مما يؤكد وجود قيادات لديها فطنة ودهاء عسكري مثل الأتابك نور الدين والسلطان صلاح الدين الأيوبي، حيث تمكنت من قلب الكفة لصالحها وبينت مدى التلاحم بين القيادة المسلمة و السكان وأهمية ذلك في تحقيق النصر، وأن غياب هذا التنسيق والتكامل كان عاملا من العوامل التي سهلت عملية التوغل الصليبي في المنطقة ووجود هذا النوع من التواصل بين السكان والقيادة مكن من تحرير المنطقة.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

أولاً: المصادر العربية

1. ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني الجزري الملقب بعز الدين (ت 630هـ/1232م)، الكامل في التاريخ، تحقيق: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط4، 1442هـ/2003م.
2. ابن القلانسي، أبي يعلى حمزة (ت 555هـ/1160م)، ذيل تاريخ دمشق، الأبياء اليسوعيين، بيروت، لبنان، 1908م.
3. ابن شداد، بهاء الدين يوسف (ت 632هـ/1234م)، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية "سيرة صلاح الدين"، تحقيق: جمال الدين الشيال، مطبعة الخانجي، القاهرة، ط2، 1415هـ/1994م.
4. ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت 711هـ/1311م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ.
5. ابن منقذ، مؤيد الدولة أبو المظفر أسامة بن مرشد بن علي الكناني الشيرزي (ت 584هـ/1188م)، كتاب الاعتبار، تحقيق: عبد الكريم الأشتري، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1424هـ/2003م.
6. ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم (ت 697هـ/1298م)، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق: جمال الدين الشيال، مطبوعات إدارة إحياء التراث القديم، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1953/1957م.
7. ابي شامة، شهاب الدين أبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم (ت: 665هـ/1266م)، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ/2002م.
8. البغدادي، عبد المؤمن بن عبد الحق (ت 739هـ/1338م)، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، تحقيق: علي محمد بجاوي، دار الجيل، بيروت، 1413هـ/1992م.
9. البنداري، الفتح بن علي بن محمد (ت 622هـ/1225م)، سنا البرق الشامي، مختصر البرق الشامي للعماد الأصفهاني، تحقيق: فتحية النبراوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1979م.

10. الجوهري، ابي نصر إسماعيل بن حماد (ت398هـ/1007م)، تاج اللغة وصحاح العربية، راجعه: محمد محمد تامر، دار الحديث، القاهرة، 1430هـ/2009م.
 11. الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله: (ت626هـ/1228م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، لبنان، 1397هـ/1977م.
 12. الجُمَيْرِي، محمد بن عبد المنعم (ت727هـ/1327م)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م.
 13. الدواداري، ابو بكر بن عبدالله بن أبيك (ت732هـ/1331م)، كنز الدرر وجامع الغرر، تحقيق: سعيد عبد الفتاح عاشور وأخرون، القاهرة، 139هـ/1972م.
 14. سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبي المظفر، يوسف بن قزاغلي (ت654هـ/1256م)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق: ابراهيم الزنيق، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، ط1، 1443هـ/2013م.
 15. السبكي، تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي (ت771هـ/1369م)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1383هـ/1964م.
 16. العيني، بدر الدين محمود (ت855هـ/1451م)، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، تحقيق: محمود رزق محمود، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط2، 1431هـ/2010م.
 17. مجير الدين الحنبلي، أبو اليمن القاضي (ت860هـ/1456م)، الأئس الجليل بتاريخ القدس والخليل قدمه: محمد بحر العلوم، مكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ط1، 1386هـ/1968م.
 18. المقرئزي، تقي الدين ابي العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي (ت845هـ/1442م)، السلوك في معرفة دول ملوك، تحقيق: عبد القادر عطا، دار كتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ/1997م.
- ثانياً: المصادر اللاتينية المترجمة:**
1. جاك دي فيتري، رسائل جاك دقيتري نقلاً عن لغته اللاتينية" دراسة وثائقية في تاريخ العلاقة بين الشرق والغرب 1200-1240م"، ترجمة: عبد اللطيف عبد الهادي السيد، المكتب الجامعي الحديث، ليبيا، ط1، 2005م.
 2. فوشه الشارترى، الاستيطان الصليبي في فلسطين تاريخ الحملة الصليبية إلى بيت المقدس (1095-1127م)، ترجمة: قاسم عبده قاسم، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م.
 3. متى الرهاوي، تاريخ متى الرهاوي [الإفرنج (الصليبيون)، المسلمون، الأرمن]، ترجمة: محمد محمود الروبيضي وعبد الرحيم مصطفى، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، اربد، الأردن، 2009م.
 4. وليم الصوري، الحروب الصليبية، ترجمة: حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1992م.
- ثالثاً: المراجع العربية والمعربة**
1. أمين معلوف، الحروب الصليبية كما رآه العرب، ترجمة: عفيف دمشقية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 1998م.
 2. انتوني بلاك، الغرب والإسلام الدين الفكر السياسي في التاريخ العالمي، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، عالم المعرفة، الكويت، 2012م.
 3. جوزيف نسيم يوسف، الإسلام والمسيحية وصراع القوى بينهما في العصور الوسطى، دار الفكر الجامعي، القاهرة، ط1، 1986م.
 4. جوناثان رايلي سميث، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة: قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2009م.
 5. رسي سميل، فن الحرب عند الصليبيين في القرن الثاني عشر (1097-1193م)، ترجمة: محمد وليد الجلال، مركز الدراسات العسكرية، دمشق، ط1، 1985م.
 6. ستيفن رنسيمن، تاريخ الحملات، ترجمة: نور الدين خليل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1994م.
 7. سعدون عباس نصر الله، رحيل الصليبيين عن الشرق في العصور الوسطى، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1995م.
 8. سعيد أحمد برجاي، الحروب الصليبية في المشرق، منشورات دار الأفق الجديدة، بيروت، ط1، 1984م.
 9. عارف عبد الغني، نظم الاستخبارات عند العرب والمسلمين، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1411هـ/1991م.
 10. فايد حماد محمد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية العصر الفاطمي والسلجوقي والزنكي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط4، 1408هـ/1988م.

===== دور سكان بلاد الشام في النشاط التجسسي خلال عصر الحروب الصليبية القرون 5-7هـ / 11-13م

11. فولغانغ مولر- قننير، القلاع أيام الحروب الصليبية، ترجمة: محمد وليد الجلال وسعيد طيان، دار الفكر، دمشق، ط2، 1404هـ / 1984م.
12. قاسم عبده قاسم وعلى السيد على، الأيوبيون والمماليك التاريخ السياسي والعسكري، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، د.س.
13. قاسم عبده قاسم، في تاريخ الأيوبيين والمماليك، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2010م.
14. كرم حلمي فرحات، تاريخ المخابرات الإسلامية عبر العصور، مكتبة الإمام البخاري، الإسماعيلية، مصر، ط1، 2007م.
15. محمد راكان الدغمي، التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط2، 1985م.
16. محمد مؤنس عوض، تاريخ الحروب الصليبية التنظيمات الدينية والحربية في مملكة بيت المقدس اللاتينية (القرنين 6-7هـ / 12-13م)، دار الشروق للنشر والتوزيع، رام الله، ط1، 2004م.
17. محمد مؤنس عوض، في الصراع الإسلامي - الصليبي (معركة أرسوف 1119م/587هـ)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 1997م.
18. مخائيل زابوروف، الصليبيون في الشرق، ترجمة: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، 1986م.
19. مؤنس محمد عوض، الحروب الصليبية العلاقات بين الشرق والغرب في القرنين 12-13م/6-7هـ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2000/1999م.
20. ميشال بلار، الحملات الصليبية والشرق اللاتيني من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر، ترجمة: بشير السباعي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2003م.
21. نسرين محمود على، التجسس وصاحب الخبر في العصر العباسي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
22. يوسف حسن درويش غوانمة، إمارة الكرك الأيوبية، دار الفكر، عمان، ط2، 1402هـ/1982م.
23. يوشع برون، عالم الصليبيين، ترجمة: محمد قاسم عبده ومحمد خليفة حسن، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط2، 1999م.

رابعا : الدوريات والمجلات

1. أشرف صالح محمد سيد، فن التفاوض الأيوبي ودبلوماسية الصليبيين خلال الحملة الصليبية الثالثة على الشرق (587-588هـ/1191-1192م)، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، جامعة بسكرة، الجزائر، العدد06، جوان 2013م.
2. عبد الحميد جمال عبد الحميد الفراني، المقاومة الشعبية للاحتلال الصليبي في بلاد الشام (491/690هـ/1098-1291م)، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، جامعة غزة، 2005م.
3. عبد الستار مطلق درويش، الاحتلال الصليبي لمعرة النعمان (492-529هـ/1098-1135م)، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، جامعة الأنبار، العراق، العدد1، مارس (أذار)، 2013م.
4. فواز نصرت توفيق، دور اليزك في جيش صلاح الدين الأيوبي خلال الحروب الصليبية، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، جامعة تكريت، العراق، العدد1، المجلد1، 2009م.

خامسا: المراجع الأجنبية

1. Mayer H,E , Studies in the history of melisende of Jerusalem, in Dumbarton Oaks papers , XXVI, 1997.
2. Michaud: Histoire des Croisades, Imprimerie renou et Maulde, Paris, 1868.
3. Steve Tibble, The crusader Armies 1099-1187, Yale University Press New Haven, London, 2015.
- T. Asbridge, The Significance and Causes of the Battle of the Field of Blood, Journal of Medieval History, Vol 23, No 4 (1997).

الهوامش:

- (1) الجوهري، ابي نصر إسماعيل بن حماد (ت:398هـ/1007م)، تاج اللغة وصحاح العربية، راجعه: محمد محمد تامر وآخرون، دار الحديث، القاهرة، 1436هـ/2009م، ص207.
- (2) ميشال بلار، الحملات الصليبية والشرق اللاتيني من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر، ترجمة: بشير السباعي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2003م، ص257.
- (3) أنتوني بلاك، الغرب والإسلام الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، عالم المعرفة، الكويت، 2012م، ص86.
- (4) جوناثان رايلي سميث، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة: قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2009م، ج2، ص82.
- (5) فايد حماد محمد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية العصر الفاطمي والسلجوقي والزنكي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط4، 1408هـ/1988م، ص12.
- (6) جوزيف نسيم يوسف، الإسلام والمسيحية وصراع القوى بينهما في العصور الوسطى، دار الفكر الجامعي، القاهرة، ط1، 1986م، ص174. جوناثان رايلي سميث، تاريخ الحروب الصليبية، المرجع السابق، ج2، ص81. فايد حامد محمد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية، المرجع السابق، ص14.
- (7) ميشال بلار، الحملات الصليبية والشرق اللاتيني، المرجع السابق، ص257.
- (8) فايد حماد محمد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية، المرجع السابق، ص35.
- (9) جوناثان رايلي سميث، تاريخ الحروب الصليبية، المرجع السابق، ج2، ص81.
- (10) فايد حامد محمد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية، المرجع السابق، ص14. يري أنتوني بلاك أن من مهام السلطان هو تطبيق الشريعة وقيادة الجهاد ليصبح خليفة أنظر: أنتوني بلاك، الغرب والإسلام الدين، المرجع السابق، ص77.
- (11) جوناثان رايلي سميث، تاريخ الحروب الصليبية، المرجع السابق، ج2، ص83.
- (12) مؤنس محمد عوض، الحروب الصليبية العلاقات بين الشرق والغرب في القرنين 12-13م/6-7هـ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 1999-2000م، ص144.
- (13) فايد حماد محمد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية، المرجع السابق، ص13.
- (14) معرة النعمان: مدينة كبيرة من أعمال حمص بين حلب وحماة، ترجع تسميتها إلى الصحابي الجليل النعمان بن بشر رضي الله عنه. الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله: (ت626هـ/1228م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، لبنان، 1397هـ/1977م، ج5، ص156. البغدادي، عبد المؤمن بن عبد الحق (ت:739هـ/1338 م)، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، تحقيق: على محمد بجاوي، دار الجليل، بيروت، 1413هـ/1992م، ج1، ص1288. الجُمَيْرِي، محمد بن عبد المنعم (ت727هـ/1327م)، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، 1984م، ص555.
- (15) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني الجزري الملقب بعز الدين (ت:630هـ/1232م)، الكامل في التاريخ، تحقيق: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط4، 1424هـ/2003م، ج10، ص16. أمين معلوف، الحروب الصليبية كما رآه العرب، ترجمة: عفيف دمشقية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 1998م، ص62-63. عبد الستار مطلق درويش، الاحتلال الصليبي لمعرة النعمان (492-529هـ/1098-1135م)، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، جامعة الأنبار، العراق، العدد1، مارس (أذار)، 2013م، ص149.
- (16) أمين معلوف، الحروب الصليبية كما رآه العرب، المرجع السابق، ص77. فايد حماد محمد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية، المرجع السابق، ص106.
- (17) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج9، ص19. مجير الدين الحنبلي، أبو اليمن القاضي (ت:860هـ / 1456م)، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، قدمه: محمد بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف، العراق، ط1، 1386هـ/1968م، ج1، ص306-307. جوزيف نسيم يوسف، الإسلام المسيحية وصراع القوى، المرجع السابق، ص214.
- (18) فوشه الشارترتي، الاستيطان الصليبي في فلسطين تاريخ الحملة الصليبية إلى بيت المقدس (1095-1127م)، ترجمة: قاسم عبده قاسم، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م، ص137.

- (18) متى الرهاوي، تاريخ متى الرهاوي [الإفرنج (الصليبيون)، المسلمون، الأرمن]، ترجمة: محمد محمود الروبيضي وعبد الرحيم مصطفى، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية للنشر والتوزيع، اربد، الأردن، 2009م، ص 99.
- (19) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج9، ص19. مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، المصدر السابق، ج1، ص306.
- Michaud: Histoire des Croisades, Imprimerie renou et Maulde, Paris, 1868 , T 4, p 424 – 425.
- (20) انتوني بلاك، الحملات الصليبية والشرق، المرجع السابق، ص 88.
- (21) أبين منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت711 هـ/1311 م) لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414 هـ، ج6، ص 38.
- (22) الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، المصدر السابق، ص183. ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، ج6، ص 38.
- (23) أبين منظور، لسان العرب، المصدر نفسه، ج6، ص 38.
- (24) عارف عبد الغني، نظم الاستخبارات عند العرب والمسلمين، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1411 هـ/1991م، ص 90.
- (25) كرم حلمي فرحات، تاريخ المخابرات الإسلامية عبر العصور، مكتبة الإمام البخاري، الإسماعلية، ط1، 2007م، ص 15.
- (26) نسرین محمود علی، التجسس وصاحب الخبر في العصر العباسي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2010م، ص 174.
- (27) محمد راکان الدغمي، التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط2، 1985م، ص26.
- (28) نسرین محمود علی، التجسس وصاحب الخبر، المرجع السابق، ص 175-176.
- (29) محمد راکان الدغمي، التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص 29-30.
- (30) فايد حماد محمد عاشور، جهاد المسلمين في الحروب الصليبية، المرجع السابق، ص 22.
- (31) كرم حلمي فرحات، تاريخ المخابرات الإسلامية، المرجع السابق، ص 16.
- (32) محمد راکان الدغمي، التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص 137.
- (33) عارف عبد الغني، نظم الاستخبارات، المرجع السابق، ص 90. محمد راکان الدغمي، التجسس وأحكامه، المرجع السابق، ص 33-34.
- (34) Mayer . H,E , Studies in the history of melisende of Jerusalem, in Dumbarton Oaks papers, XXVI , 1972, p 67-68.
- (35) رَفْنِيَّة: مدينة من أعمال حمص كانت من أملاك طغتكين عند الغزو الصليبي لبلاد الشام وتعرض لها الصليبيون. الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، ج3، ص 63. البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، المصدر السابق، ج3، ص 623.
- (36) ابن القلانسي، أبي يعلى حمزة (ت: 555هـ/1160م)، ذيل تاريخ دمشق، مطبعة الأباء اليسوعيين، بيروت، لبنان، 1908م، ص192.
- (37) حَوْرَان: هي كورة كبيرة تقع في جنوب الشرقي من أعمال دمشق به قرى كثيرة ومزارع، كانت منقطة الصراع بين الصليبيين والمسلمين جرت بها عدة معارك. الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، ج2، ص 364.
- (38) ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، المصدر السابق، ص 212.
- (39) عسقلان: مدينة من أعمال فلسطين على ساحل الشام بينها وبين غزة تسعة عشر كيلومترا تقع على طريق التجاري بين مصر والشام فهي بين بيت المقدس ومصر، تمكن صلاح الدين من استرجاعها من الصليبيين 587هـ/1191م، وقام بتخريبها خوفاً من خسارتها مرة أخرى. البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة و البقاع، المصدر السابق، ج2، ص940.
- الجميزي، الروض المعطار في خبر الأقطار، المصدر السابق، ص420. أشرف صالح محمد سيد، فن التفاوض الأيوبي ودبلوماسية الصليبيين خلال الحملة الصليبية الثالثة على الشرق (587-588هـ/1191-1192م)، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، جامعة بسكرة، الجزائر، العدد06، جوان 2013م، ص25-26.
- (40) وليم الصوري، الحروب الصليبية، ترجمة: حسن الحبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992، ج 3، ص 38-39.
- يوردد فوشيه قصة مماثلة انظر: فوشيه الشارترى، الاستيطان الصليبي في فلسطين، المصدر السابق، ص226.
- (41) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج10، ص 45.

- (42) تل باشر: قلعة حصينة شمال الرها بأثني عشر ميلا تبعد عنها مسافة يومين أهلها من الأرمن كان لها دور في صراع الحروب الصليبية. الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، ج2، ص 39. البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، المصدر السابق، ج2، ص269.
- (43) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج 9، ص 369. ابن واصل، جمال الدين محمد بن سالم (ت697هـ/1298م)، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق: جمال الدين الشيال، إدارة احياء التراث القديم، المطبعة الاميرية، القاهرة، 1957-1977م، ج1، ص123. أنظر: يورد الدواداري قصة آخري أن التركمان استطاعوا إغواءه بامرأة تركمانية جميلة فنزلوا عينتاب وفيهم امرأة لم يكن أجمل منها فجعلوها في طريق الملعون جوسلين لعلمهم بولعه بالنساء الحسان". الدواداري، ابو بكر بن عبدالله بن أبيك (ت732هـ/1331م)، كنز الثرر وجامع الغرر، تحقيق: صلاح الدين المنجد، قسم الدراسات الإسلامية بالمعهد الألماني للأثار، القاهرة، 1380هـ/1961م، ج6، ص555.
- (44) ابن واصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، المصدر السابق، ج1، ص 124.
- (45) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر سابق، ج 9، ص 369. يورد ستيفن: أن هؤلاء الذين قبضوا عليه كانوا من التركمان الأحرار وكان مهمم الغنائم فقط وقد قرروا اطلاق سراحه مقابل فدية، لولا أن نور الدين علم بالأمر فارسل من يتسلمه. ستيفن رنسيمن، تاريخ الحملات، ترجمة: نور الدين خليل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1994م، ج2، ص 380.
- (46) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج 9، ص 369. فوشيه الشارترري، تاريخ الحملة الصليبية الأولى، المصدر السابق، ص85.
- (47) يافا: مدينة على ساحل الشام طريقها الربط مع القدس أهم مسالك للحجاج الصليبيين إضافة إلى المؤونة على مسافة سبعة وستين كيلومتر، يمر عبر مسالك جبلية. الحموي، معجم البلدان، المصدر سابق، ج 5، ص488. البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، المصدر السابق، ج3، ص1471. الجفيري، الروض المعطار في خبر الأقطار، المصدر السابق، ص616.
- (48) ابن واصل، مفرج الكروب، المصدر السابق، ج2، ص371. ابن الاثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج10، ص 209. ستيفن رنسيمن، تاريخ الحملات، المرجع السابق، ج3، ص99.
- (49) ابن واصل، مفرج الكروب، المصدر سابق، ج2، ص294. ابن الاثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج10، ص186.
- (50) جماعة الدواية: Knight of the Templar عرفوا بالهيكليين لأن موقعهم الأول قرب الهيكل سليمان بالقدس، وقد تشكل هذا التنظيم على يد "يهودي باين" عرف تحت تسمية "الجنود الفقراء ليسوع المسيح" في عهد جوسلين 512هـ/1118م، أسندت لهم في البداية حماية الحجاج بين يافا والقدس، ثم تحول التنظيم إلى هيئة دينية كان لها دور في الحروب الصليبية بحيث كانت تشكل قوة مملكة بيت المقدس وسيطرت على عدة قلاع وحصون. وليم الصوري، الحروب الصليبية، ج2، المصدر السابق، ص 345-347. محمد مؤنس عوض، تاريخ الحروب الصليبية التنظيمات الدينية والحربية في مملكة بيت المقدس اللاتينية (القرنين 6-7هـ/12-13م)، دار الشروق للنشر والتوزيع، رام الله، ط1، 2004م، ص39-42. ميشال بلار، الحملات الصليبية والشرق اللاتيني من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر، المرجع السابق، ص134-136. يوسف حسن درويش غوانمة، إمارة الكرك الأيوبية، دار الفكر، عمان، ط2، 1402هـ/1982م، ص113.
- (51) العيني، بدر الدين محمود (ت855هـ/1451م)، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، تحقيق: محمود رزق محمود، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط2، 2010م، ج2، ص230.
- (52) الداروم: قلعة إقطاعية في وادي الأردن جنوبي البحر الميت، وكانت من قلاع التمكيس، وتسيطر على الطريق بين مصر ودمشق وبلاد الحجاز على طريق الحجاج والقوافل التجارية والجيوش هي و الشوبك. الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، ج2، ص 433. البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، المصدر السابق، ج2، ص 580.
- (53) العيني، العقد الجمان في تاريخ الزمان، المصدر سابق، ج2، ص 230.
- (54) بعلبك: Balbek مدينة صغيرة في البقاع، تقع على هضبة مرتفعة بين جبال لبنان الشرقية والغربية، تشرف على سهل البقاع وتحرسه من الصليبيين. البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، المصدر السابق، ج1، ص 207-208. فولفغانغ مولر- قننير، القلاع أيام الحروب الصليبية، ترجمة: محمد وليد الجلاذ وسعيد طيان، دار الفكر، دمشق، ط2، 1404هـ/1984م، ص 67-68.
- (55) ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، المصدر السابق، ص 338.
- (56) سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبي المظفر، يوسف بن قزاوغي (ت654هـ/1256م)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق: إبراهيم الزبيق، الرسالة العالمية، دمشق، ط1، 1434هـ/2013م، ج21، ص37.

- (57) اليزك: لفظ فارسي يقصد به طلائع الجيش أو مقدمته كما يطلق على الحارس أو الجاسوس، وتطلق على الجماعة التي اسندت لها مهمة الاستكشاف لجهة العدو ومعرفة احوالهم قبل المواجهة، وفي الوقت الحالي تعد جزء من جهاز الاستخبارات والمعلومات حول هذه المجموعة قليلة وبدأ ذكرها هذه المجموعة في عهد الاتابك نور الدين محمود، ثم شهد عصر السلطان صلاح الدين اهتمام كبيراً بهذه الفرقة لأهميتها في تحديد نتائج الكثير من المواجهات. للمزيد حول الفرقة وخصائص أعضائها وأدوارها. أنظر: فواز نصرت توفيق، دور اليزك في جيش صلاح الدين الأيوبي خلال الحروب الصليبية، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، جامعة تكريت، العراق، العدد 1، المجلد 1، 2009م، ص 71-88.
- (58) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، المصدر السابق، ج 21، ص 37.
- (59) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج 10، ص 23. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، المصدر السابق، ج 21، ص 156. العيني، العقد الجمان في تاريخ الزمان، المصدر السابق، ج 1، ص 63.
- (60) حصن الكرنك: هي عبارة عن قلعة على أطراف الشام من نواحي البلقاء على الطريق بين بحر القلزم وآيلة وبيت المقدس لعبت دوراً مهماً في مرحلة التحرير. الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، ج 4، ص 456. الجميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، المصدر السابق، ص 202-203. يقدم وصف دقيقاً للمنطقة الكرنك وأهميتها يوسف حسن درويش غوانمة، إمارة الكرك الأيوبية، المرجع السابق، ص 62-66. للمزيد أنظر: فولغانغ مولر قننير، القلاع أيام الحروب الصليبية، المرجع السابق، ص 55.
- (61) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج 10، ص 23. ابو شامة، شهاب الدين أبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم (ت: 665هـ/1266م)، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1422هـ/2002م، ج 2، ص 92. البنداري، الفتح بن علي بن محمد (ت 622هـ/1225م)، سنا البرق الشامي مختصر البرق الشامي للعماد الأصفهاني، تحقيق: فتحية النبراوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1989م، ص 47.
- (62) العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، المصدر السابق، ج 1، ص 197-198. البنداري، سنا البراق، المصدر السابق، ص 84.
- (63) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج 10، ص 68. السبكي، أبي نصر عبد الوهاب بن علي (ت 771هـ/1369م)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء كتب العربية، القاهرة، 1383هـ/1964م، ج 7، ص 362. البنداري، سنا البرق، المصدر السابق، ص 84.
- (64) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج 10، ص 92-93. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، المصدر السابق، ج 21، ص 258.
- (65) تبنين: تعرف أيضاً بشقيف تورون Beaufort أي الحصن الجميل، عبارة عن قلعة حصينة في قمة جبل تحيط بها سهول، تقع على مقربة من صور ولا تبعد عن صفد إلا مسافة يوم واحد شمالاً. يوسف حسن درويش غوانمة، إمارة الكرك الأيوبية، المرجع السابق، ص 61. فولغانغ مولر - قننير، القلاع أيام الحروب الصليبية، المرجع السابق، ص 80-81.
- (66) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، المصدر السابق، ج 21، ص 258. العيني، عقد الجمان في تاريخ الزمان، المصدر السابق، ج 1، ص 273. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المصدر السابق، ج 7، ص 365.
- (67) ابن شداد، بهاء الدين يوسف (ت 632هـ/1234م)، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية "سيرة صلاح الدين"، تحقيق: جمال الدين الشيال، مطبعة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1415هـ/1994م، ص 178. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج 10، ص 195. ابو شامة، الروضتين، المصدر السابق، ج 4، ص 81. العيني، عقد الجمان في تاريخ الزمان، المصدر السابق، ج 2، ص 143. أشرف صالح محمد سيد، فن التفاوض الأيوبي ودبلوماسية الصليبيين، المصدر السابق، ص 16.
- (68) ابن شداد، النوادر السلطانية، المصدر السابق، ص 190-192. سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، المصدر السابق، ج 21، ص 379. ابو شامة، الروضتين، المصدر السابق، ج 4، ص 76-77. ستيفن رنسيان، تاريخ الحروب الصليبية، المرجع السابق، ج 3، ص 48. أمين معلوف، الحروب الصليبية كما رآه العرب، المرجع السابق، ص 259.
- (69) ابن شداد، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، مصدر سابق، ص 195. ابو شامة، الروضتين، مصدر سابق، ج 4، ص 81. ابن واصل، مفرج الكروب، مصدر سابق، ج 2، ص 323.
- (70) ابن شداد، النوادر السلطانية، المصدر السابق، ص 201. ابو شامة، الروضتين، المصدر السابق، ج 4، ص 81. العيني، عقد الجمان في تاريخ الزمان، المصدر السابق، ج 2، ص 147.

- (71) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج10، ص 195. أبو شداد، النوادر السلطانية، المصدر السابق، ص194. أبو شامة، الروضتين، المصدر السابق، ج4، ص81. العيني، عقد الجمان في تاريخ الزمان، المصدر السابق، ج2، ص 149. أشرف صالح محمد سيد، فن التفاوض الأيوبي، المرجع السابق، ص16. فواز نصرت توفيق، دور البيزك في جيش صلاح الدين الأيوبي، المرجع السابق، ص85.
- (72) بانياس: تقع على بعد ميلين من مشق جهة الغرب على طريق المنيطرة تغطيها الثلوج وتحيط بها البساتين جرت فيها عدة معارك. الجُمَيْرِي، الروض المعطار في خبر الأقطار، المصدر السابق، ج1، ص74. البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، المصدر السابق، ج2، ص158.
- (73) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، المصدر السابق، ج7، ص 366. يؤكد أبي شامة أن الخبر صحيح وقد وجدهم صلاح الدين وكانوا متخفين، واستطاع القضاء عليهم. أبو شامة، الروضتين، المصدر السابق، ج3، ص 24.
- (74) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج10، ص95. البنداري، سنا البرق، مصدر سابق، ص 165.
- (75) حارم: Harrench اشتقها اسمها من طبيعتها المنيعه فهي محرمة فهي مدينة وحصن تقع إلى الغرب من حلب وقريبا من أنطاكية على بعد ستة عشر كيلومتر تسيطر على الطريق الرئيسي بين أنطاكية وحلب، افتتحها نور الدين سنة 559هـ/1164م. أنظر للمزيد: الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، ج2، ص 205. البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، المصدر السابق، ج1، ص371. فولغانغ مولر- قننير، القلاع أيام الحروب الصليبية، المرجع السابق، ص84.
- (76) أبو شامة، الروضتين، المصدر السابق، ج3، ص 55.
- (77) سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، المصدر السابق، ج21، ص 280. أبو شامة، الروضتين، المصدر السابق، ج3، ص 55. ابن واصل، مفرج الكروب، المصدر السابق، ج2، ص25.
- (78) صفورية: بلدة من نواحي الأردن بالشام قريبة من مدينة نابلس وسط منطقة الجليل تتوسط الطريق بين طبرية والبحر، جرت فيها عدة معارك خلال الحروب الصليبية، أنظر للمزيد الحموي، معجم البلدان، مصدر سابق، ج3، ص 470. الجُمَيْرِي، الروض المعطار في خبر الأقطار، المصدر السابق، ص 363. البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، المصدر السابق، ج1، ص 845.
- (79) أبو شامة، الروضتين، المصدر السابق، ج3، ص 179. البنداري، سنا البرق، المصدر السابق، ص 294. أن عدد الفرسان من طبرية يقدر بثمانين ألف بين فارس وراجل وصلوا إلى صفورية. أنظر: سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، المصدر السابق، ج21، ص 317. جاك دي فيتري، رسائل جاك دقيتر، المصدر السابق، ص 262.
- Steve Tibble, The crusader Armies 1099-1187, Yale University Press New Haven, London , 2015, PP.227.
- (80) طبرية: مدينة تقع جنوب الجولان، تبعد عن دمشق والقدس ثلاثة أيام من أعمال الأردن على طرف الغور جرت فيها واحدة من أهم معارك التي أدت إلى تحرير القدس. الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، ج4، ص 19-22.
- (81) سعيد أحمد برجايوي، الحروب الصليبية في المشرق، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1984م، ص 387.
- Steve Tibble, PP 228.
- (82) أرناط: وهو رنو دي شاتيون chatillon de Renaud أحد الأمراء الفرنسيين الذين بالشام عرف برغبته في محاربة المسلمين، أشتهر بالغدر والخيانة تولى إمارة طرابلس لفترة، وقع في أسر نور الدين تزوج وريثة صاحب الأردن، لعب دورا في الحروب الصليبية أمر صلاح الدين بقطع راسه بعد معركة حطين 583هـ/1187م. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج10، ص 142. ابن شداد، النوادر السلطانية، المصدر السابق، ص 97. أمين معلوف، الحروب الصليبية كما رآه العرب، المرجع السابق، ص234-243. محمد مؤنس عوض، تاريخ الحروب الصليبية التنظيمات الدينية والحربية، المرجع السابق، ص122.
- (83) قاسم عبده قاسم، في تاريخ الأيوبيين والمماليك، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية و الإنسانية، القاهرة، ط1، 2010م، ص58. أمين معلوف، الحروب الصليبية كما رآه العرب، المرجع السابق، ص239.
- (84) أبو شامة، الروضتين، مصدر سابق، ج3، ص 179. البنداري، سنا البرق، المصدر السابق، ص294.
- (85) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج10، ص 151-152. مجير الدين الحنبلي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، المصدر السابق، ج1، ص 325. قاسم عبده قاسم وعلى السيد على، الأيوبيون والمماليك التاريخ السياسي والعسكري، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، مصر، دس، ص65.

- (86) صفد: أوصفت مدينة في جبال الجليل كنعان شرقي عكا تحيط بها وديان، لها قلعة حصينة وبساتين تملكها الإفرنج 495هـ/1101م، كانت بيد فرسان الداوية. الحموي ، معجم البلدان، المصدر السابق، ج3، ص 468. يوسف حسن درويش غوانمة، إمارة الكرك الأيوبية، المرجع السابق، ص61.
- (87) ابن واصل، مفرج الكروب، المصدر سابق، ج2، ص 272. سبط بن الجوزي، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، المصدر السابق، ج21، ص 358. سعيد أحمد برجواي ، الحروب الصليبية في المشرق، المرجع السابق، ص404.
- (88) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج10، ص176. ابن واصل، مفرج الكروب، المصدر السابق، ج2، ص 273.
- (89) الاستبارية Knights of The Hospital: أو فرسان القديس يوحنا أول فرقة دينية يعود تأسيسها إلى مجموعة من الفرسان الصليبيين سنة 1099 م/492هـ بعد سقوط القدس، كان دورها في البداية هو العناية بالمرضى وتوفير الإقامة للحجاج، ثم تحولوا إلى فرقة عسكرية تدين بالولاء للبابا، وفي إطار حربهم ضد المسلمين ملكوا الحصون والقلاع وأصبحوا من أصحاب الثروات. ميشال بلار، الحملات الصليبية والشرق اللاتيني من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر، المرجع السابق، ص 131-132. يوسف حسن درويش غوانمة، إمارة الكرك الأيوبية، المرجع السابق، ص 113. محمد مؤنس عوض، تاريخ الحروب الصليبية التنظيمات الدينية والحربية، المرجع السابق، ص31-39.
- (90) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج10، ص176. ابن واصل، مفرج الكروب، مصدر سابق، ج2، ص 273.
- (91) جاك دي فيتري، رسائل جاك دقيتري نقلا عن لغته اللاتينية، المصدر السابق، ص 277.
- (92) قاسم عبده قاسم وعلى السيد على، الأيوبيون والمماليك، مرجع سابق، ص 72.
- (93) عكا: Saint-Jean 'd Acre مدينة كبيرة بسبب مينائها الذي يعد أكبر ميناء في بلاد الشام تحت حكم الصليبيين، الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، ج4، ص 162-163. البغدادي، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، المصدر السابق، ج2، ص954. فولغانغ مولر - قننيز، القلاع أيام الحروب الصليبية، المرجع السابق، ص94-95.
- (94) المقرئزي، تقي الدين ابي العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي (ت:845هـ/1442م)، السلوك في معرفة دول ملوك، تحقيق: عبد القادر عطا، دار كتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ/1997م، ج1، ص217.
- (95) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج10، ص 192. قاسم عبده قاسم وعلى السيد على، الأيوبيون والمماليك، المرجع السابق، ص 71. سعيد أحمد برجواي، الحروب الصليبية في المشرق، المرجع السابق، ص418.
- (96) سبط بن الجوزي، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، المصدر السابق، ج21، ص 377-378. المقرئزي ، السلوك في معرفة دول ملوك، المصدر السابق، ج 1، ص217-218.
- (97) لقد انتشرت فكرة مفادها أن عيسى العوام مسيحي الديانة من سكان عكا رغم أن هناك عدة مصادر ذكرت أنه مسلم مثل ابن شداد وابو شامة أضافة إلى مراجع حديثة مثل أمين معلوف في كتابة الحروب الصليبية كما رآه العرب وهناك مصادر لم تتدخل في تفصيل الشخصية بل ذكرت فقط أنه من أعيان عكا". ابن شداد، النوادر السلطانية، مصدر سابق، ص 206-207. ابو شامة، الروضتين ، المصدر السابق، ج4، ص 94. سبط بن الجوزي ، مرآة الزمان، المصدر السابق، ج21، ص 379. العيني، عقد الجمان، المصدر السابق، ج2، ص156. أمين معلوف، الحروب الصليبية كما رآه العرب، المرجع سابق، ص262.
- (98) ابن شداد، النوادر السلطانية، المصدر السابق، ص 206-207. أبو شامة، الروضتين، المصدر السابق، ج4، ص 94.
- (99) قاسم عبده قاسم، في تاريخ الأيوبيين والمماليك، المرجع السابق، ص 70.
- (100) سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، المصدر السابق، ج21، ص379.
- (101) العيني، عقد الجمان، المصدر السابق، ج2، ص194.
- (102) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المصدر السابق، ج10، ص 206. أبي شامة، الروضتين، المصدر السابق، ج4، ص154.
- سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان، المصدر السابق، ج21، ص385.
- (103) عبد الحميد جمال عبد الحميد الفراني، المقاومة الشعبية للاحتلال الصليبي في بلاد الشام (491-690هـ/1098-1291م)، الجامعة الإسلامية، غزة، رسالة ماجستير 2005، ص261.
- (104) معركة ساحة الدم: Ager Sanguinis 513هـ/1119م، والتي عرفت عند المسلمين بمعركة البلاط نسبة للمكان وقوعها والتي انتهت بمقتل الكثير من جيش الصليبيين. وليم الصوري، الحروب الصليبية، المصدر السابق، ج 2، ص 349-353. ستيفن رنسيمن، تاريخ الحملات الصليبية المرجع السابق، ج2، ص182.
- (105) وليم الصوري، الحروب الصليبية، المصدر السابق، ج2، ص 348. ستيفن رنسيمن، تاريخ الحملات الصليبية، المصدر السابق، ج2، ص 182.

- (106) ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، المصدر السابق، ص 200-201.
- (107) ستيفن رنسيان، تاريخ الحملات الصليبية، المرجع السابق، ج2، ص181.
- (108) T. Asbridge, The Significance and Causes of the Battle of the Field of Blood, Journal of Medieval History, Vol 23, No,4 (1997), PP 309-316.
- (109) عبد الحميد جمال عبد الحميد الفراني، المقاومة الشعبية للاحتلال الصليبي في بلاد الشام، المرجع السابق، ص 261. أنظر: وصف دقيق لمكونات أحد أسواق عكا مما يدل على دور التجار في نقل الأخبار عن جيوش الصليبيين. المقريري، كتاب السلوك، المصدر السابق، ج1، ص 292.
- (110) العيني، عقد الجمان، المصدر السابق، ج2، ص143.
- (111) مجير الدين الحنبلي، الانس الجليل في تاريخ القدس والخليل، ج1، ص319.
- (112) ابن منقذ، مؤيد الدولة أبو المظفر أسامة بن مرشد بن علي الكناني الشيرزي (ت 584هـ/1188م)، كتاب الاعتبار، تحقيق: عبد الكريم الأشر، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1424هـ/2003م، ص 242.
- (113) شيرز: Sizara قلعة حصينة تقع شمال غربي حماة تبعد عنها بحوالي اثنين كيلومتر أما عن حمص وأنطاكية فتبعد خمسة كيلومتر. البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، المصدر السابق، ج2، ص826. الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، المصدر السابق، ص 352. فولفغانغ مولر- قننير، القلاع أيام الحروب الصليبية، المرجع السابق، ص69.
- (114) أسامة ابن منقذ، كتاب الاعتبار، المصدر السابق، ص 216-217.
- (115) رسي، سميل، فن الحرب عند الصليبيين في القرن الثاني عشر (1097-1193م)، ترجمة: محمد وليد الجلا، مركز الدراسات العسكرية، دمشق، ط1، 1985م، ص 102.
- (116) يوشع براور، عالم الصليبيين، ترجمة: محمد قاسم عبده ومحمد خليفة حسن، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط2، 1999م، ص151.
- (117) أرسوف: مدينة على ساحل فلسطين بين قيسارية ويافا، تبعد بمسافة ستة عشر كيلو متر من يافا وبينها وبين قيسارية حوالي تسعة وعشرون كيلومتر. البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة و البقاع، المصدر السابق، ج1، ص 56. للمزيد أنظر: محمد مؤنس عوض، في الصراع الإسلامي الصليبي في معركة أرسوف (1119م/587هـ)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 1997، ص 7.
- (118) ابو شامة، الروضتين، المصدر السابق، ج5، ص354. المقريري، السلوك في معرفة دول ملوك، المصدر السابق، ج 2، ص22. العيني، عقد الجمان، المصدر السابق، ج8، ص17.
- (119) دريساك: عبارة عن ممر ضيق يفصل جبال اللكام (الأمانوس) غربا وجبال الأكراد شرقا يربط بلاد الشام ببلاد الروم تسكن المنطقة النصارى. الحموي، معجم البلدان، المصدر السابق، ج2، ص500. ابن شداد، النوادر السلطانية، المصدر السابق، ص 150. البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، المصدر السابق، ج2، ص554.
- (120) المقريري، السلوك في معرفة دول ملوك، المصدر السابق، ج 2، ص37.
- (121) المقريري، السلوك في معرفة دول ملوك، المصدر نفسه، ج2، ص38.
- (122) العيني، عقد الجمان، المصدر السابق، ج8، ص119. المقريري، السلوك في معرفة دول ملوك، المصدر السابق، ج2، ص 38. أنظر: سعدون عباس نصر الله، رحيل الصليبيين عن الشرق في العصور الوسطى، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1995م، ص 116. سعيد أحمد برجاي، المرجع السابق، ص612.
- (123) المقريري، السلوك في معرفة دول ملوك، المرجع السابق، ج 2، ص 38. أنظر: سعدون عباس نصر الله، رحيل الصليبيين عن الشرق في العصور الوسطى، المرجع السابق، ص116.
- (124) أبو شامة، الروضتين، المصدر السابق، ص 363. سعيد أحمد برجاي، الحروب الصليبية في المشرق، المرجع السابق، ص613.

التأثيرات اللغوية للهجرات الهلالية على المغرب الأوسط خلال العهد الحمادي
(408-547هـ/1018-1152م) - دراسة تاريخية -

The linguistic effects of the Hilali migrations on the central
Maghreb during the Hammadi era (408-547 AH / 1018-1152 AD)
- A historical study-

طالبة دكتوراه أحلام لغريب¹

LEGHRIB Ahlam

جامعة محمد بوضياف- المسيلة

مخبر الدراسات والبحث في الثورة الجزائرية

ahlam.leghrib@univ-msila.dz

أ.د/ عبد الغني حروز

Abdelghani HROUZ

جامعة محمد بوضياف- المسيلة

مخبر الدراسات التاريخية والسيوسociولوجية للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية

abdelghani.hrouz@ univ-msila.dz

تاريخ القبول: 2024/04/07

تاريخ الإرسال: 2023/05/02

الملخص:

نقدم في هذه الورقة البحثية موضوعا مهما عن إحدى التأثيرات المهمة التي تصبغها الهجرات البشرية على الشعوب والمناطق الزاحفة عليها ألا وهو التأثير اللغوي، تأثير أبا إلا أن يرخي بظلاله في المنطقة المغرب أوسطية من طرف الهلاليين، هؤلاء الأعراب الذين نسجت وخطت حولهم الحكايات، ونصبت لهم محاكم المناصفة والمحاجة حول ما أوقعوه من أثار تخريب في المنطقة المغربية غافلين عن الدور الإيجابي لهم . دور أردنا أن نقدمه لكم في هذه الورقة التي حملت عنوان: "التأثيرات اللغوية للهجرات الهلالية على المغرب الأوسط خلال العهد الحمادي (408-547هـ/1018-1152م)"، فالسياسة الحكيمة للدولة الحمادية الرامية لاحتواء هذه العناصر، ساعدت على استقرارهم واحتكاكهم بالعناصر البربرية المحلية فغيروا لسانها وهدب لغتها للهجة جديدة قوامها اللغة العربية ، التي تعد أفصح من تلك المتواجدة في البلاد الشامية في تلك الفترة ، مخلفة أثرا ثقافيا متمثلا في تلك المفردات والتراكيب اللغوية، وصولا للأدب الشعبي من أشعار وأزجال بصيغة عامية مميزة لتزال إلي غاية اليوم.

الكلمات المفتاحية: الهلاليين؛ تعريب؛ الأدب الشعبي؛ اللهجة؛ المغرب الأوسط.

¹ - المؤلف المرسل.

Abstract:

In this research paper, we present an important topic about one of the important effects that human migrations have on the peoples and regions that are crawling on them, which is the linguistic effect, the influence of Abba, but to loosen its shadow in the Maghreb region by the Hilalians, these Arabs who were woven and sewn around them stories, and set up courts of parity and argument about the effects of sabotage they inflicted in the Maghreb region, oblivious to the positive role for them.

A role that we wanted to present to you in this paper entitled "The linguistic effects of the Hilalian migrations on the central Maghreb during the Hammadi era (408-547 AH / 1018-1152 AD)", the wise policy of the Hammadi state aimed at containing these elements, helped to stabilize them and friction with the local Berber elements, so they changed its tongue and refined its language to a new dialect based on the Arabic language, which is more eloquent than those in the Levantine countries in that period, leaving a cultural impact represented in those vocabulary and linguistic structures, up to literature. Popular poems and azjal with a distinctive colloquial dye to be removed until today.

Key words: Al-Hilaliyin; Arabization; folk literature; dialect; Middle Maghreb.

مقدمة:

تعتبر الهجرات الهلالية لبلاد المغرب الأوسط من أهم الهجرات التي شاهدها المنطقة المغاربية عبر العصور التاريخية المختلفة، لأنها هجرة أرخت بثقلها الثقافي على أهل المنطقة، وغيرت التركيبة اللسانية لساكنتها في فترة وجيزة حيرت معها الباحثين في ميدان الأنثروبولوجيا الاجتماعية وكذلك في سياق الأبحاث التاريخية وبالأخص أصحاب المدرسة الاستشراقية.

فالتأثيرات اللغوية لهؤلاء الأعراب كانت أكثر تميز وحفرت في الذاكرة التاريخية لما حملته في طياتها من تغيير في المساقات التاريخية لكتلة بشرية محلية للمنطقة مقابل عنصر وافد استطاع أن يكتب ويغير تاريخ منطقة ويضمها إلى جانب الشعوب الناطقة باللغة العربية، ومن هنا اتضحت الأهمية التاريخية لمقالتنا والتي جاوبنا من خلالها على الإشكالية التالية: "إذا كان التواجد الهلالي في منطقة قطر الدولة الحمادية قدم تغييرات سياسية هامة، فيما تمثلت تجلياته الحضارية اللغوية؟ وما هي أبرز مظاهر هذا التواجد والتعريب؟".

وللإجابة على هذه الإشكالية وتحقيقاً للنتائج المرجوة الوصول إليها وتحقيقاً لأطروحة تعريب المنطقة المغرب أوسطية وصبغها باللهجة العربية وببصمة العروبة، اعتمدنا على المنهج التاريخي الوصفي المناسب لطبيعة الدراسة التاريخية التي تناولنا بها الموضوع، والتي ساعدتنا في بناء المعطيات التاريخية وربط الأحداث والإشارة إلى التأثيرات الرامية في تحقيق النتائج اللغوية المبتغاة.

وفيما يخص الدراسات السابقة، فهناك بعض الدراسات التي تناولت موضوع تأثير التعريب، لكن من زاوية أخرى، أهمها: التعريب في بلاد المغرب ودور قبائل بني هلال في التمكين له للباحثين بن سعيد بن ميرة وبغد غربى وكذلك لغة قبائل بني هلال بين العامية والفصحى – دراسة لقبائل الغرب الجزائري تاريخية – أنثروبولوجية ولغوية للباحثة بولغيتي فاطنة.

1. التواجد الهلالي في المغرب الأوسط:

يعد التواجد الهلالي في المغرب الأوسط من المواضيع المهمة التي ركز عليها الباحثين مجهوداتهم وبالأخص منهم المستشرقين ، وذلك لما عرفته من تطورات سياسية ساعدت على استقرارهم في المنطقة، واندماجهم الحضاري فيها الذي مر عبر مراحل وتدفقات ليترك بصمات واضحة ليزال تأثيرها لغاية اليوم.

ولبد أن نشير إلى أن الحضور الهلالي في المنطقة المغرب أوسطية لم يعرف له التواجد والظهور إلا خلال سنة 457هـ/1065م، تاريخ التحالف ضد الملك الناصر بعد خروجه لامتلاك تونس فتعاونت قبيلة الإثنج¹ الهلالية مع أهلهم من رباح وزغبة وزناتة لصد العدوان وانهزم الناصر²، ليشهد بعدها المغرب الأوسط زحف هذا العنصر البشري نحو المنطقة.

وقد اتخذت هذه العناصر البشرية ثلاث مسارات رئيسية لدخولها للجزائر، فالمسار الأول كان عن طريق الساحل عبر القالة وعنابة وقسنطينة إلى القل ثم جبال بابور، والثاني الهضاب ما بين الأطلس التلي والصحراوي وصولاً إلى وادي الساحل والبيبان، وآخر المسارات عن طريق الصحراء التي زحف إليها من تبسة وجنوب الأوراس³، المتمثلة في إقليم الزاب وضواحيه⁴.

وكان استقرارهم في هذه المناطق وخاصة القريبة من القلعة الحمادية عنوة وبالقوة، واتسم تدفقهم عليها بصفة متتالية وليست كلية، وتجسدت في قبائل الإثنج وعدي التي اختارت البساط والتلال وعاشوا فيها حياة البداوة البسيطة الرعوية⁵، وآخرون استقروا في مناطق متفرقة كما اشرنا سابقاً.

أما عن السبب وراء تدفقها فنعزيه إلى موقف تميم بن المعز الرامي بمداهم بالمال والسلاح للانتقام من الحماديين الذين لم يحركوا ساكناً في دعمهم ضد الهلاليين⁶، اقتداء بما قام به الفاطميين معهم من إرسالهم ودعمهم للهلاليين وبني سليم في اجتياح إفريقية⁷.

ولم تلبث هذه الجموع إلا قليلاً بعد استقرارها في المناطق المحيطة بالقلعة الحمادية، وهاجمتها وألحقت بها أضراراً كثيرة مما اضطر الناصر لنقل العاصمة لجاية⁸، وقد عبر ابن خلدون عن الحالة التي عاشتها عاصمة الحماديين اثر هذا الزحف بقوله: "ثم لحق بالقلعة فنازلوها وخرّبوا جنباتها وأحبطوا عروشها وعاجوا على ما هناك من الأمصار، ثم طبنة والمسيلة فخرّبوها وأزعجوا ساكنيها، وعطفوا على المنازل والقرى والضياع والمدن فتركوها قاعاً صفصفاً أقفر من بلاد الجن، واطهروا في الأرض الفساد... ولم يزل هذا دأبهم حتى لقد هجر الناصر بن علناس سكنى القلعة، واختط بالساحل مدينة بجاية، ونقل إليها ذخيرته وأعد لها لنزله. ونزلها المنصور ابنه من بعده فرارا من ضيم هذا الجيل وفسادهم بالضواحي إلى منعة الجبال وتوعد مسالكها على رواحهم واستقروا بها بعد، وتركوا القلعة..."⁹.

وان المتمعن في قول ابن خلدون وفي خلفيته الدينية يجد أن هذا التحامل في كتابته يعود لانتماء القبائل الهلالية في نظره إلى المذهب الشيعي، أو ربما لانتمائهم السياسي للفاطميين، مما أدى لتحيز ابن خلدون وغيره ونظرتهم المجحفة في حقهم، لأن الهلاليين بقدر ما أثروا بالسلب فإنهم تركوا آثاراً ايجابية تبناها التمازج الحضاري الثقافي بين الطرفين، وخاصة اللغوي وهذا ما سنوضحه في العنصر التالي.

وبالرجوع لهذه القبائل فإن تواجدها في أراضي الدولة الحمادية لم يبق عشوائياً دون إخضاعها والسيطرة عليها، فقد استطاعت الدولة الحمادية السير وفق آليات محددة وقواعد تضمن مصالحهم الإقليمية ، من خلال ترويضهم وضمهم لجيوش الدولة ومحاربة جيرانهم سواء المرابطين أو غيرهم¹⁰.

وبهذا نجد حسب عبد الحليم عويس "أن الزحف الهلالي بالجزائر كان أقل من ضرره على تونس وطرابلس ، لأن الجزائر لم تكن المقصودة بهذه الحملة ولم تطل بها مدة الحرب"¹¹، بالإضافة إلى سياسة استمالة القبائل والسلم التي اتخذها الحماديين، ومنح لهم امتيازات كثيرة داخل الأراضي الحمادية سواء من ناحية استقرارهم أو من ناحية تقديم الامتيازات المادية والمعنوية.

وبالحديث عن التواجد الهلالي في منطقة المغرب الأوسط نكون قد فتحنا باب الحديث عن أهم حلقات التكتلات البشرية والتمازج الثقافي، لأنه أعطى للجزائر صورة جديدة وأدخلها في مصاف العروبة، من خلال طبعها ببصمتها العربية، لنقوم بالإجابة من خلالها على السؤال التالي في العنصر الموالي وهو: "كيف تمت عملية تعريب بلاد المغرب الأوسط في هذه الفترة الوجيزة؟".

2. الهلاليين و عملية تعريب منطقة المغرب الأوسط:

إن النظر للحضور الهلالي في المغرب الأوسط بنظرة أكثر دقة وتحليلية بعيدا عن الأحكام السريعة ، والتقييد السياسي الذي تفرضه وتحدده الكتل أو البروكندات السياسية في تلك الفترة التاريخية، يجعلنا نخرج للنظرة الايجابية بدل تلك السلبية التي لصقت ولزمت تواجههم في المنطقة المغرب الأوسطية والمغرب الإسلامي ككل.

نظرة ايجابية عبر عنها التأثير اللغوي المنوط بتعريب اللسان المغربي، وفق وتيرة تأثيرية اتسمت بقوة الفاعلية في التأثير والاستمرارية لغاية الاندماج في اللهجة واللسان، مما دوخ الدارسين والباحثين في هذه القضية وخاصة أصحاب المدرسة الاستعمارية الفرنسية، ولم يجدوا أي تفسير يعبر عن مدى سرعة تأثير هذه المجموعة البشرية على المغرب الأوسط والمساهمة في تعريبه بفترة وجيزة، ونجد من بينهم فيكتور بيكي الذي يخلص لفكرة أنه رغم المضار والمساوئ العديدة التي خلفها دخول الهلاليين أول الأمر، إلا أنهم قاموا بتعريب البلاد وتخفيف اللهجات المحلية¹²، مما ميز المنطقة خلال هذا القرن¹³ والقرون التي بعده.

فحالة الاستقرار التي عاش فيها هؤلاء العرب في بلاد المغرب الأوسط خلال القرن 5هـ / 11م جعلتهم يكون عنصر من سكان الدولة الحمادية فربطتهم علاقات اجتماعية بين غيرهم من الجماعات خاصة البربرية منها، فتمازجوا وأثروا وعربوا من خلال نشر اللغة العربية في الأرياف¹⁴.

وهكذا نجد أن هجرة بن هلال للمغرب الأوسط تعد الحملة الثانية بعد الفتوحات الإسلامية، فيما يتعلق بالفكر والثقافة، لأنها غيرت من وضعية اللغة العربية في البلاد، وعممتها لدرجة أصبح من العسير التمييز بين العربي والمغربي¹⁵، مقارنة بالعرب الوافدين خلال الفتح لان الجند الفاتحين المستوطنين أو المهاجرين الفرديين كان عددهم ضئيلا جدا لا يكفي لصبغ المنطقة بصبغة عربية تامة، وكانوا متفرقين في النواحي موزعين وسط التكتلات البربرية مما أدى بهم للاندماج داخل الكل¹⁶، لتقتصر عملية تعريبهم للمنطقة على المدن وبعض ضواحيها فقط¹⁷ أي أنها لغة الطبقة الحاكمة، والدواوين الرسمية، أما البربرية (الأمازيغية) فلغة العامية التي يتكلمها القوم أجمعون¹⁸.

وهكذا غلفت المنطقة بصبغة العروبة، أساسها اللغة العربية¹⁹ وقد عبر عن هذه الوضعية أحمد توفيق المدني بقوله: "فكان قدومهم نقمة في طياتها نعمة ، لأن قدومهم أوقع في بادئ الأمر اضطرابا في البلاد، كان يقع مثله وأشنع منه مئات المرات في كل بلاد الدنيا عندما تقع هذه الهجرات الشعبية الكبيرة، إلا أنه قد وطد توطيدا أبديا قدم الإسلام والعربية في هذه الأوطان، وجعل من بلاد الشام الإفريقي موطننا جديدا للثقافة العربية يزدهر مع ازدهارها العلم ويركد مع ركودها"²⁰، وكذلك قوله: "وعلى كل فهمجية

الأعراب هي التي طبعت البلاد الجزائرية الطابع العربي أبدياً، وركزت فيها اللغة العربية والعقلية العربية على أساس متين"²¹.

وهو نفس الطرح والنظرة الايجابية التي طرحها البشير الإبراهيمي بقوله: "إن بني هلال خربوا ولكنهم عربوا"، أيضاً ما تطرق له المؤرخ المصري السيد عبد العزيز سالم بقوله: "كان لغزو الهلالية للمغرب رغم مضاره ومساوئه الكثيرة فصل كبير في تعريب البلاد، وتخفيف حدة اللهجات المحلية في القرى البربرية، التي لم تصل إليها إشعاعات الحضارة العربية"²². و مما سبق نجد أنه أصبح للمغرب الأوسط قومية جديدة²³ ولغة أعطاهها له زحف الهلاليين وهو الزحف الثاني للعرب، في مقابل أن الزحف الأول المتمثل في الفتح قدم العقيدة والإيمان²⁴.

وبانتشار اللغة العربية في أرياف المغرب الناطقة بالبربرية سهل عليهم تحصيل ثقافة إسلامية أتم من تلك التي كانت لديهم والتي لم يكن في وسعهم أن ينموها وهم يجهلون العربية، وتيسر لهم حفظ القرآن الكريم والحديث والإمام بالتفسير والفقهاء الإسلامي، نتيجة لم تكن لتتحقق لولا الانصهار الاجتماعي الذي حدث بين العنصر الغازي العربي والسكان البربرية²⁵، وحالة التعايش التي عملت السلطة الحمادية على تحقيقها بين أفراد مجتمعها، رغم أن البعض يخالف هذا الطرح ويرجع حالة التمازج والتأثر إلى كثرة العنصر العربي، إذ يقول صاحب كتاب حضارة العرب عن هذا: "واختلطوا بالسكان رويدا رويدا، وزاد عددهم شيئاً فشيئاً، وفرضوا بفضل كثرتهم على البربر عاداتهم ودينهم ولغتهم بعد بضعة أجيال"²⁶.

طرح لا يمكن أن نتخذه مرجعية لأننا إذا تفحصنا في التركيبة الاجتماعية وعدد الساكنة لوجدنا بأن البربر هم الأصل والسكان المحليين ومهما كثرت أعداد العرب الهلالية لن يكون هناك مسح ودثر للأصل لأنه الأكثر عدداً، وإنما حالة التعريب السريع والتمازج كانت بسبب التعايش والتمازج اليومي لهذه العناصر مع بعضها، إذ يقول في هذا الباب عبد الحميد خالدي "وسارت عملية الاستعراب تبعا لعملية المزج والاحتكاك في الحياة العملية اليومية، وبدأ المغرب العربي يدخل في عداد الدول المعربة فعلاً"²⁷. وبهذا القول نختم صفوة الكلام في هذا العنصر بالقول أن عملية التعريب في المغرب الأوسط رغم سرعتها ومدى التمازج والدور الفعال الذي لعبته العرب الهلالية خلفت بصمة قوية في المنطقة وأصبغها بلهجة عربية، يقول البعض من الدارسين في هذا الميدان بأنها الأفصح، وبالنسبة لنا نقول عن هذه الظاهرة الثقافية وعملية التعريب بأنها أحسن ما قام به الهلاليين لأنهم أعطوا المنطقة صفة العروبة وبفضلها حدث تطور فكري وثقافي في المنطقة تواصل إشعاعاته إلى غاية اليوم.

3. المظاهر اللغوية لتعريب الهلاليين لمنطقة المغرب الأوسط:

يعد تعريب المغرب الأوسط من المظاهر الثقافية التي تسترعى من الباحثين التركيز في مظاهرها وأبرز تجلياتها التي خلفتها نتيجة هذه العملية الحضارية، والتي يمكن أن نحدد معالمها في ركيزتين أساسيتين هما اللهجة والأدب الشعبي.

وهكذا نجد أن الأدب الشعبي وقبلة اللهجة الهلالية هي أهم وأبرز التأثيرات التي بصمت بها القبائل وجودها في المغرب الأوسط، ودرجة قوة وفاعلية هذا التأثير ومدلوليته واستمراريته التي لتزال لغاية اليوم، من خلال اللهجة العامية في الجزائر وخاصة المناطق التي قطنتها القبائل الهلالية، وكذلك في صياغة وأسلوب الأدب الشعبي، وللاطلاع على هذا التأثير حددنا العناصر التالية:

1.3- اللهجة واللغة: لقد استطاع الهلاليين في فترة وجيزة وكما ذكرنا سابقاً من ترك بصمتهم

اللغوية في المغرب الأوسط وتعريب ساكنة المنطقة، ولعل هذا الانتشار نعزيه إلى كون اللغة البربرية لم

تكن لغة علم بل لغة منظوقة والكتابة بها محدودة، فهي تعبر عن لهجة العامة مما جعل القبائل الهلاليين يؤثرون في هذه اللهجة عن طريق لغة تخاطبهم العربية فانتشرت بذلك على نطاق وأساس متين²⁸. وهكذا تجلى تأثيرهم اللغوي في نشر لغة تخاطب عربية، ومن الأمثلة على هذا التأثير نذكر ذلك الاحتكاك الذي كان بينهم وبين قبيلة زناتة بالصحراء فعربوها²⁹، وهذا يبرز من خلال لهجة كلامهم الواضحة في المناطق التي تواجد فيها لغاية الآن.

لتطغى بذلك لغة التخاطب العربية لقبائل بني هلال على اللسان البربري في المدن والأرياف في المغرب الأوسط خلال العهد الحمادي، وينتج عن هذا التأثير اللغوي بروز آداب مميزة وخاصة من شعر ومدائح يتغنى بها العجائز³⁰.

ولبد أن نشير إلى أن اللغة العربية التي نتحدث عنها هنا لا نقصد بها لغة القرآن الفصيحة المعربة، وإنما العربية العامية، فالهلاليين لم يتكلمون لغة فصيحة وإنما لهجة عربية خاصة³¹، أساسها لسان مضريا حافظوا عليه في المفردات والتراكيب ووجوه البلاغة، وأساليب الخطاب مع تعريب أكثر الأقوال³²، وهي اللهجة التي اثروا بها في ساكنة المغرب الأوسط فصاروا يتحدثون بها مضيفين إليها كلمات محلية قليلة غير مغيرين من حروفها ولا نبراتها الصوتية إلا ما فرضته طبيعة مناطقهم البربرية تغييره³³.

لنتنتج بهذا في بلاد المغرب الأوسط لهجة عربية بلسان جديد³⁴ اتسمت بالشعبية والانتشار بين العامة في مختلف أرجاء وحدود الدولة الحمادية والمغرب الإسلامي ككل، وقد عبر عن هذا غابرييل كامب بقوله: "تغلب عليها لغة أكثر شعبية، لغة خشنة تخالطها مفردات من البربرية، وتتميز هذه العربية اللهجة نفسها بتنوع كبير ..."³⁵.

ومن القبائل التي تأثرت باللسان الهلالي وتخلت على رطانتها البربرية نذكر: قبيلة غرار هوارا التي بتبسة وقبيلة ولهاصة التي كانت ببسيط بونة وكذلك قبيلة عجيسة التي كانت بضواحي قلعة بني حماد³⁶، ومن مظهر التأثير في النطق واللغة أن الدال في اللغة المحلية البربرية صار تنطق حينما عرب اللسان البربري جيما مخففة، مثل اسم قبيلة عجيسة كان عدس بالدال المشددة وحين التعريب قلبت الدال جيما³⁷.

ومن هنا نكون قد أفردنا التأثير الهلالي في لهجة ولغة أهل البلاد الحمادية، مبرزين كيف تغير اللسان البربري إلى عربي لا يفرق بينه وبين أهل الجزيرة العربية، بل و أفصح من أهل المنطقة الشامية، دون أن ننسى ذكر تلك الآثار والمخلفات في جانب الأدب الشعبي التي لا تزال لغاية اليوم وهو ما سنوضحه في العنصر التالي.

2.3- الأدب الشعبي: إن الأدب الشعبي من أهم الميادين اللغوية التي يمكن أن نستشف من خلالها التأثيرات اللغوية للقبائل الهلالية، لأنه أكثر تعبيراً عن الواقع والحياة اليومية في المنطقة، بالإضافة إلى سهولة معرفة خصائصه.

وخاصة الشعر لأن اللغة الشعرية قبل الوجود الهلالي بالمغرب الأوسط تعد لغة تقليدية تلتزم بالنمط الكلاسيكي بشكل صارم وتخضع للقواعد وتخلو من أساليب التعبير المحلية ومن الصيغ الشعبية الدارجة، في المقابل تميز الشعر الهلالي بوجود أساليب الشعر وفنونه ماعدا حركات الإعراب في أواخر الكلام فإن أغلب كلماتهم موقوفة الآخر، ويتميز عندهم الفاعل من المفعول من المبتدأ من الخبر بقرائن الكلام لا بحركات الإعراب. وأوزانه المستعملة من أشهر البحور وأكثرها حيوية وخفة ويزيد توخي الجوازات

الشعرية في الحد من مداها، وهذا ما يؤكد ارتباط الشعر المرتجل المعتمد على ألفاظ الدارجة بالشعراء الهلاليين³⁸ في المغرب الأوسط.

هؤلاء الشعراء الذين انتشرت قصائدهم بين المثقفين من البربر³⁹، ولتجود هم أيضا قرائحهم شعراء، فتشابهت بهذا القصيدة الشعبية المغربية بالقصيدة العربية القديمة⁴⁰. وقد تناولت هذه القصائد مواضيع وسجلات يومياتهم من صيد وعواطف في الغزل بغاية الرقة والطف، ورغم اتسامها بالجمال والإبداع فإن نخبة علماء المدن كانوا يحتقرونه ويزهدون في روايته وذلك لما فيه من خلل الإعراب الذي هو أصل البلاغة عندهم⁴¹. كما اعتنى المغاربة أيضا بالأزجال إذ لم تكن المشاركة تحسنه، فهو شعر ملحون بسيط وفيه الحكم⁴². ومن أشعار الهلاليين في المغرب الأوسط نذكر:

الأمل والتفاؤل:

لَأُبَدَّ بَعْدَ الدَّلِّ يَأْتِي عَزُّكَ قَلَّ الفَرْجُ لَأُبَدُّ يَأْتِي كَدُّورِهِ

التسلح واليقظة من العدو:

قَالَ أَبُو زَيْدِ الإمامِ الهَلَالِيِّ بِالسَّيْفِ حَامِي غَزَوَتِي وَرِجَالِ

نصائح للمرأة:

أوصِيكَ يَا ابْنَتِي بِالْعَقْلِ وَالْأَدَبِ تَرِي مُنْذِرِ بَيْنَ المُلُوكِ جَلِيلِ
وَأَقْضِي لَهُ الحَاجَاتُ فِي كُلِّ سُرْعَةٍ وَلَا تُكْثِرِي مِنَ القَالِ وَالْقِيلِ

التأهب للغارة:

شَدُّوا مَعِي يَا قَوْمُ عَلَى خِيُولِكُمْ عَسَى اللهُ يَسْهَلُ المَيْسِرُ⁴³

وبحديثنا عن الشعر الشعبي الهلالي في المغرب الأوسط نجد انه ليزال يلعب دورا كبيرا في الساحة الأدبية لغاية الآن، وبرزت في الفترة المدروسة جاليات عربية من الهلاليين في الساحة الأدبية والفكرية، استمر أسلوبها لغاية العصر الحديث خاصة في منطقة الوادي، والأغواط، البويرة، مستغانم، ووهران، وسكان متيجة وهناك منهم من يفتخر بنسبه الهلالي مثل صاحب كتاب الجزائر في القديم والحديث وهو عضو جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مبارك بن محمد الملي الهلالي رحمه الله⁴⁴.

ونكون بذكرنا للأدب الشعبي المتمثل في الشعر قد ختمنا عنصرنا هذا بإبراز أهم مزاياه وخصائصه التي صبغها عليه التواجد الهلالي ليكتب بذلك قصة حياة حكاية فكرية وأشعار تعبر عن حالة وأوضاع العامة من الساكنة في المجتمع الحمادي، وتقدم صورة عن التمازج الاجتماعي والتكافل بين مختلف الأفراد، بقصصهم وتجاربهم، وممارساتهم اليومية البسيطة، من خلال التعبير بلغة عربية بسيطة سهلة توصل مدلولات وتجليات مختلف عن سيميائيات المشاعر لأطيافه.

خاتمة:

في نهاية هذه المقالة التي جاءت تحت عنوان: "التأثيرات اللغوية للهجرات الهلالية على المغرب الأوسط خلال العهد الحمادي (408-547هـ/1018-1152م)"، نصل إلى النتائج التالية:
- إن التواجد الهلالي في المغرب الأوسط رغم ما خلفه ورائه من أثار تخريبية في كثير من المناطق والمدن الحمادية إلا انه لم يكن يمثل تلك النتائج التي أرخ بها في منطقة المغرب الأدنى.
- إن العبقورية القيادية لحكام الدولة الحمادية مكنتهم من اتخاذ سياسة ناجعة في احتواء هذه العناصر الهلالية، وجعلها إحدى عناصر التركيبة الاجتماعية والاستفادة منها في الميدان العسكري والسياسي.

- إن الهلاليين لم يتركوا بصمة سلبية فقط عند دخولهم إلى المغرب الأوسط بل عملوا على نشر المعالم اللغوية لهجة العربية وعربوا المنطقة من شمالها لجنوبها، وأضفوا عليها روحا عربية، ساعدت على إحياء صروح ومراكز الثقافة في الدولة الحمادية، إن لم نجزم بأن الفضل يرجع إليهم في تعريبها خاصة المناطق البعيدة عن مركز السلطة.

- لقد أعطت القبائل الهلالية للمغرب الأوسط لغة تخاطب جديدة بين مختلف عناصره الاجتماعية أكثر سلاسة وبساطة وكلها مفردات تعبيرية استطاعوا من خلالها رواية قصصهم، وواقعهم ومشاعرهم وأحلامهم.

- إن الأدب الشعبي الذي جاء به الهلاليين من طريقة في الطرح والأسلوب هو الذي خلف موروثا أدبيا شعبيا مغربا أوسطيا بلغة عربية ولهجة جديدة امتزجت فيها مفردات العربية ببعض الكلمات الدارجة البربرية مما أعطاها تميزا ومسحة جمالية مختلفة.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- عبد الرحمن ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مر: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ج6.
- الكتب والمقالات والرسائل الجامعية:
- 1- إبراهيم إسحاق إبراهيم، هجرات الهلاليين من جزيرة العرب إلى شمال إفريقيا وبلاد السودان، مركز فيصل للبحوث والدراسات الجامعية، الرياض، ط1، 1996.
- 2- أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، المطبعة العربية، الجزائر، 1931.
- 3- ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، تر/ عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987.
- 4- بن سعيد بن ميرة، بغداد غربي، التعريب في بلاد المغرب ودور قبائل بني هلال في التمكين له، جسور المعرفة، مج 7، ع 2، 2021.
- 5- بن عريب مصطفى، التوطين الهلالي بالمغرب الأوسط خلال العهد الحمادي من منتصف القرن 5 هـ/11م إلى منتصف القرن 6 هـ/12م (قراءة في طرق وأساليب التوطين وآثاره بتلول وصحراء المغرب الأوسط)، مجلة البحوث التاريخية، مج 5، ع 2، 2021.
- 6- بن عريب مصطفى، مجتمع المغرب الأوسط المتغيرات والعلائق من القرن الرابع الهجري إلى سقوط دولة الموحدين (668 هـ/1269م) القرن العاشر والثالث عشر ميلادي، الماجستير، أ/ الطاهر بونابي، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2016-2017.
- 7- بن عمير زهير، المظاهر الأسرية في المغرب الأوسط المجتمع الحمادي أنموذجا، دكتوراه، أ/ بكاي هوارية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2021-2022.
- 8- بوتشيش أمينة، بجاية من العهد الحمادي إلى الغزو الإسباني دراسة تاريخية وحضارية، دكتوراه، أ/ مبخوت بوداية، لحاج معروف، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2015-2016.
- 9- بولغيتي فاطنة، لغة قبائل بني هلال بين العامية والفصحى - دراسة لقبائل الغرب الجزائري تاريخية - أنثروبولوجية ولغوية، دكتوراه، أ/ مونسى حبيب، جامعة الجبلالي اليابس، سيدي بلعباس، 2015.
- 10- خالدي عبد الحميد، الوجود الهلالي السليمي في الجزائر، دار هومة، الجزائر، 2003.
- 11- خالدي عبد الحميد، الحركة الفكرية في المغرب الأوسط (الدولة الحمادية 408 - 547 هـ / 1018 - 1152م)، الماجستير، أ/ محمد توفيق حسين، جامعة بغداد، 1983.
- 12- رابح بونار، المغرب العربي تاريخه وثقافته، البصائر الجديدة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2019.

التأثيرات اللغوية للهجرات الهلالية على المغرب الأوسط خلال العهد الحمادي

- 13- طاهر سبع، وقفات مع التاريخ السياسي للدولة الحمادية بالقلعة من خلال كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، مجلة محكمة للدراسات التاريخية، مج 2، ع 1، 2011.
- 14- عبد الحليم عويس، دولة بني حماد صفحة رائعة من التاريخ الجزائري، دار الصحوة للطباعة والنشر، ط1، 1991.
- 15- عبد الرحمن بن محمد الجبالي، تاريخ الجزائر العام، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط2، 1965، ج1.
- 16- عبد السلام بوشارب، الهقار أمجاد وأنجاد، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، رويبة، 1995.
- 17- عبد الله شريط، محمد الملي، الجزائر في مرآة التاريخ، مكتبة البعث، قسنطينة، ط1، 1965.
- 18- عبد الوهاب بن منصور، قبائل المغرب، المكتبة الملكية، الرباط، 1968، ج1.
- 19- عثمان سعدي، عربوة الجزائر عبر التاريخ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1985.
- 20- غابرييل كامب، البربر ذاكرة وهوية، تر: عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق، المغرب، 2014.
- 21- غوستاف لوبون، حضارة العرب، تر: عادل زعيتر، هنداوي، مصر، 2013.
- 22- محمد بن ساعو، الحضور الهلالي في المغرب الأوسط وأثره في النشاط الزراعي والحرفي والتجاري بين القرنين 5 و 7 هـ/ 11 و 13م، دكتوراه، أ/ الطاهر بونابي، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2021-2022.
- 23- يحي بوعزيز، الموجز في تاريخ الجزائر - الجزائر القديمة والوسيط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 2009، ج1.

الهوامش:

- ¹ - هي أكبر بطون الهلاليين، تضم فرع الضحاك وعياض ومقدم والعاصم والطيف ودريد وكرفة وغيرهم، وفي دريد بطنان توبة وعنز، وكلهم ينسبون إلى ابن ربيعة ابن نهيك بن هلال، فكرفة هو ابن الاثيخ، يتصفون بالجمع والقوة، وكانت منهم أحياء غزيرة من جملة الهلاليين الداخلين لإفريقية وقطن جبل الأوراس. أنظر: عبد الرحمن ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مر: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ج6، ص 30-31.
- ² - عبد الرحمن بن محمد الجبالي، تاريخ الجزائر العام، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط2، 1965، ج1، ص 369.
- ³ - عبد الله شريط، محمد الملي، الجزائر في مرآة التاريخ، مكتبة البعث، قسنطينة، ط1، 1965، ص 67.
- ⁴ - يحي بوعزيز، الموجز في تاريخ الجزائر - الجزائر القديمة والوسيط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 2009، ج1، ص 247.
- ⁵ - بن عمير زهير، المظاهر الأسرية في المغرب الأوسط المجتمع الحمادي أنموذجا، دكتوراه، أ/ بكاي هوارية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2021-2022، ص 67 - 68.
- ⁶ - طاهر سبع، وقفات مع التاريخ السياسي للدولة الحمادية بالقلعة من خلال كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، مجلة محكمة للدراسات التاريخية، مج 2، ع 1، 2011، ص 113 - 114.
- ⁷ - عبد الله شريط، محمد الملي، الجزائر في مرآة التاريخ، (م/س)، ص 67.
- ⁸ - ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987، ص 213.
- ⁹ - ديوان المبتدأ، (م/س)، ج6، ص 27-28.
- ¹⁰ - انظر: عبد الحليم عويس، دولة بني حماد صفحة رائعة من التاريخ الجزائري، دار الصحوة للطباعة والنشر، ط1، 1991، ص 178-179. بوتنشيش أمنة، بجاية من العهد الحمادي إلى الغزو الأسباني دراسة تاريخية وحضارية، أ/ مبخوت بوداية، لحاج معروف، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2015-2016، ص 110. محمد بن ساعو، الحضور الهلالي في المغرب الأوسط وأثره في النشاط الزراعي والحرفي والتجاري بين القرنين 5 و 7 هـ/ 11 و 13م، دكتوراه، أ/ الطاهر بونابي، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2021-2022، ص 50-51.
- ¹¹ - دولة بني حماد، (م/س)، ص 178.
- ¹² - خالد عبد الحميد، الوجود الهلالي السليمي في الجزائر، دار هومة، الجزائر، 2003، ص 196.
- ¹³ - إبراهيم إسحاق إبراهيم، هجرات الهلاليين من جزيرة العرب إلى شمال إفريقيا وبلاد السودان، مركز فيصل للبحوث والدراسات الجامعية، الرياض، ط1، 1996، ص 54.
- ¹⁴ - بن عمير زهير، المظاهر الأسرية في المغرب الأوسط المجتمع الحمادي أنموذجا، (م/س)، ص 68.

- 15- خالد بن عبد الحميد، الوجود الهلالي السليمي، (م/س)، ص 194.
- 16- أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، المطبعة العربية، الجزائر، 1931، ص 129-130.
- 17- ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، (م/س)، ص 215.
- 18- انظر: خالد بن عبد الحميد، الحركة الفكرية في المغرب الأوسط (الدولة الحمادية 408 – 547 هـ / 1018-1152م)، الماجستير، أ/ محمد توفيق حسين، جامعة بغداد، 1983، ص 171. خالد بن عبد الحميد، الوجود الهلالي السليمي، (م/س)، ص 194. عبد الوهاب بن منصور، قبائل المغرب، المكتبة الملكية، الرباط، 1968، ج 1، ص 410.
- 19- بولغيتي فاطنة، لغة قبائل بني هلال بين العامية والفصحى – دراسة لقبائل الغرب الجزائري تاريخية – أنثروبولوجية ولغوية، دكتوراه، أ/ مونس حبيب، جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس، 2015، ص 114.
- 20- كتاب الجزائر، (م/س)، ص 129.
- 21- أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، (م/ن)، ص 26.
- 22- نقل عن: عثمان سعدي، عروبة الجزائر عبر التاريخ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 2، 1985، ص 87.
- 23- عبد الوهاب بن منصور، قبائل المغرب، (م/س)، ج 1، ص 410.
- 24- عبد الوهاب بن منصور، قبائل المغرب، (م/ن)، ص 411.
- 25- انظر: ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، (م/س)، ص 220 - 221. عبد السلام بوشارب، الهقار أمجاد وأنجاد، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، روية، 1995، ص 88.
- 26- غوستاف لويون، حضارة العرب، تر: عادل زعيتر، هنداوي، مصر، 2013، ص 269.
- 27- الوجود الهلالي السليمي، (م/س)، ص 197.
- 28- بن سعيد بن ميرة، بغداد غربي، التعريب في بلاد المغرب ودور قبائل بني هلال في التمكين له، جسور المعرفة، مج 7، ع 2، 2021، ص 197.
- 29- انظر: خالد بن عبد الحميد، الحركة الفكرية، (م/س)، ص 172. خالد بن عبد الحميد، الوجود الهلالي السليمي، (م/س)، ص 175.
- 30- انظر: عبد الحليم عويس، دولة بني حماد، (م/س)، ص 236. رايح بونار، المغرب العربي تاريخه وثقافته، البصائر الجديدة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2019، ص 208.
- 31- عبد الوهاب بن منصور، قبائل المغرب، (م/س)، ج 1، ص 410.
- 32- بولغيتي فاطنة، لغة قبائل بني هلال بين العامية والفصحى، (م/س)، ص 226.
- 33- انظر: عبد الوهاب بن منصور، قبائل المغرب، (م/س)، ج 1، ص 410 – 411. بولغيتي فاطنة، لغة قبائل بني هلال بين العامية والفصحى، (م/س)، ص 223.
- 34- بن عريب مصطفى، مجتمع المغرب الأوسط المتغيرات والعلائق من القرن الرابع الهجري إلى سقوط دولة الموحدين (668 هـ / 1269م) القرن العاشر والثالث عشر ميلادي، الماجستير، أ/ الطاهر بونابي، جامعة محمد بوضياف، المسيلة، 2016-2017، ص 109.
- 35- البربر ذاكرة وهوية، تر: عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق، المغرب، 2014، ص 230.
- 36- بن عريب مصطفى، التوطين الهلالي بالمغرب الأوسط خلال العهد الحمادي من منتصف القرن 5 هـ / 11م إلى منتصف القرن 6 هـ / 12م (قراءة في طرق وأساليب التوطين وأثاره بتلول وصحراء المغرب الأوسط)، مجلة البحوث التاريخية، مج 5، ع 2، 2021، ص 90.
- 37- ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، (م/س)، ج 6، ص 192.
- 38- بن عريب مصطفى، مجتمع المغرب الأوسط، (م/س)، ص 109 – 110.
- 39- بن سعيد بن ميرة، بغداد غربي، التعريب في بلاد المغرب ودور قبائل بني هلال في التمكين له، جسور المعرفة، (م/س)، ص 198.
- 40- بولغيتي فاطنة، لغة قبائل بني هلال بين العامية والفصحى، (م/س)، ص 117.
- 41- بن عريب مصطفى، مجتمع المغرب الأوسط، (م/س)، ص 110.
- 42- بن عريب مصطفى، مجتمع المغرب الأوسط، (م/ن)، ص 110.
- 43- خالد بن عبد الحميد، الوجود الهلالي السليمي، (م/س)، ص 204-208.
- 44- انظر: خالد بن عبد الحميد، الحركة الفكرية في المغرب الأوسط، (م/س)، ص 171-172. خالد بن عبد الحميد، الوجود الهلالي السليمي، (م/س)، ص 195.

المناهج التربوية والتعليمية عند الموحدين في الغرب الإسلامي The Educational and Pedagogical Curricula of the Almohads in the Islamic West

طالب دكتوراه أحمد رمز الدين بهلول¹ /د/ شهر الدين كاله
Ahmed Ramzeddine BAHLOUL /Chahreddine KALLA

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر: تاريخها، مصادرها، أعلامها
ahmedramzeddine.bahloul@univ-batna.dz chahreddine.kalla@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2024/04/16 تاريخ القبول: 2024/09/15

الملخص:

إن المتأمل في ما أنجز من بحوث ودراسات حول دولة الموحدين يجد أن غلبة التاريخ السياسي والمذهبي عليها والحظ الأوفر فيها، في حين أن الجانب التربوي والتعليمي لا نكاد نجده بارزا وبحجم معتبر مقارنة بسابقه، وإن تم التعرّيج عليه من قبل الباحثين فلا يكون إلا من طرفٍ خفي وبطريقة توصف بالاختزالية في عمومها، بيد أن حقيقة الواقع كان حكام الموحدين قد مزجوا في منهجهم التربوي بين أهدافهم السياسية وتوجهاتهم المذهبية، حتى وإن لم تظهر جلية صريحة إلا أنها تضمنتها مناهجهم التربوية، حيث أن دولة الموحدين في بداية دعوتها نشأت على أساس من العلم الذي يتجلى في شخص مؤسسها "المهدي ابن تومرت" والمجهودات التي قام بها تجاه أصحابه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعليم الصبيان العلم الشرعي بالإضافة إلى العلوم التي لا يقوم صرح الدولة إلا بها وفق أساس منهجي وعلمي. إن ورقتنا البحثية يتمحور هدفها حول التطلع إلى معرفة حقيقة المناهج التربوية التعليمية التي جسدها الموحدون في سبيل تأسيس دولتهم وشدّ عضدها أولا، ومن ثم ترسيخ مبادئهم وأفكارهم، وثانيا معرفة العلاقة بينهما للاستفادة منها في إعادة بعث الحياة للدولة الإسلامية والحضارة الإسلامية في عصرنا الراهن واستشرافا لمستقبل مشرق، وذلك يتأتى أساسا بانطلاقاً جديّة وحركة إصلاحية جذرية للمناهج التربوية والتعليمية للمسلمين، لما لها من دور في تقويم الفكر والعقيدة للحياة والوجود.

الكلمات المفتاحية: المناهج؛ التربية؛ التعليم؛ الموحدون؛ الغرب الإسلامي.

Abstract:

Often people pay attention to the political and sectarian history of the Almohad state, and turn a blind eye to the pedagogical and educational aspect. Although some have dealt with it in a reductionist manner that has no connection to the political aspect, the Almohad rulers, in fact, mixed in their educational approach their political goals and sectarian orientations. Even if it did not appear clearly and explicitly, it permeated their educational curricula, as the Almohad state, from the beginning of its call, arose on the basis of knowledge that was evident in the person of its founder, Al-Mahdi Ibn Tumart, and the efforts he made towards

¹ - المؤلف المرسل.

his companions, enjoining good and forbidding evil, Teaching boys Islamic science, in addition to other sciences, without which the affairs of the state cannot be carried out according to a methodological and scientific basis, The research paper also aims to know the truth about the educational curricula that the Almohads embodied in order to establish their state and Strengthen their support and then consolidate their principles and ideas, and know the relationship between them in order to benefit from them in reviving the life of the Islamic state and Islamic civilization in our current era.

Key words: curricula; education; Learning; Almohads; the Islamic West.

مقدمة:

إن البحث في مجال المناهج التربوية والتعليمية في الفترة الوسيطة يعد من الأبحاث التاريخية الإسلامية التي يستفاد منها في العديد من الميادين في عصرنا الحاضر؛ التربوية والتعليمية والفلسفية والسياسية، وذلك للأثر البالغ الذي يؤديه في تكوين شخصية الناشئة، وتظهر ثمراته على المستوى التربوي والتعليمي، وعلى مستوى تصوراته وتفكيره ونظراته للحياة وتصوره الصحيح لعلاقة الإنسان مع الإنسان، ونمط معيشته، فضلا عن توجيه الرأي العام للمجتمع الذي تشتغل عليه الأطراف السياسية انطلاقا من توظيف تلك المناهج التربوية والتعليمية.

انطلاقا من هذه الحقيقة التربوية المرجوة فإن المقال يحاول تسليط الضوء على أبرز وأهم المحطات التاريخية التي مرّ بها الموحدون في مجال التربية والتعليم، والمناهج التي اعتمدها في سبيل توطيد دعوتهم، ورفع شأن دولتهم حكاما ومحكومين أمام التحديات التي واجهوها، ميرزين في ذلك خصوصيات ومزايا دعوتهم الموحدية ومنهجها التربوي عموما، وما اكتنفته من آراء فكرية على وجه الخصوص، فضلا عن مدى الاستجابة لتلك الآراء، وما بُذل من جهد في سبيل ترسيخها.

أما عن أهم المصادر التي استفينا منها الروايات التاريخية وتأسس على إثرها موضوع بحثنا فكانت مما قدمه لنا ابن القطان، والبيذق، وابن أبي زرع، وعبد الواحد المراكشي، ولسان الدين ابن الخطيب، وابن خلدون وغيرهم من ثروة معرفية كشفت لنا المعالم الكبرى للموضوع، في حين كانت معظم التعليقات التي تبنتها الدراسة قد أُخذت من مراجع عديدة أبرزها مؤلفات: "المنوني"، و "حسين أسكان"، و"عبد المجيد النجار"، و"عبد الله علي علام"، فضلا عن كتب التراجم وبعض المقالات العلمية المنشورة.

والملاحظ أن الآراء حول النظرة إلى التاريخ الموحي بين ممد ومشنق قد تباينت واختلفت، فمنهم من يغض الطرف عنه فلا يريد الخوض فيه أصلا ومنهم من بيّن موضوع المنهج التربوي والتعليمي الذي اتبعه الخلفاء الموحدون وخاصة زعيمهم الروحي وإمامهم "المهدي ابن تومرت" (524هـ) وما اكتنفته من ملامح سياسية تستوجب إزالة الغبار والوقوف على حيثياته، ومنه فإننا نجد أنفسنا أمام تساؤل جوهرى يتمحور حول مدى اهتمام الخلفاء الموحدين بمناهج التربية والتعليم ومدى الاستفادة من هذه المناهج في إعداد أجيال الدولة الموحدية، ونشر الدعوة الموحدية أمام مريديهم وخصومهم.

أولا: اهتمام الخلفاء الموحدين بالتربية والتعليم وخصائصه السياسية

كان لحكام الموحدين شغف كبير للنهوض بمجال التربية والتعليم من أجل نشر دعوتهم ودعم أركان دولتهم، التي هي قائمة في الأساس على العلم، فمؤسس دولة الموحدين ابن تومرت كان عالما مناظرا جمع بين علم المشرق والمغرب، فكان لعلمه أثرا واضحا في سياسته مع رعيته أو الخلفاء الذين تولوا

الحكم من بعده، حيث كانوا أئمة في العلوم قبل أن يكونوا أئمة في السياسة والحكم، لذلك أولوا اهتماما بالغا للتربية والتعليم من خلال عدّة محطات منها: بعث روح الحياة في بعض أماكن العلم كالمساجد والرباطات¹ وتشبيد أخرى جديدة، وإنشاء المدارس لتعليم الطلبة والتخصص في مجالات معينة كالإدارة والملاحة وغيرها، كما يظهر اهتمامهم بالتربية والتعليم في جعل التعليم إجباريا على كل الموحدين دون استثناء، وجلبهم للعلماء النوابغ من أجل الاستفادة من علومهم ومعارفهم، علاوة على أن كل هذه الآليات السالفة الذكر كان يتخللها ترسيخ للمبادئ الموحدية التي تبناها دعواتها، ومن ثم يتبادر إلينا التساؤل الهام الآتي: هل كان لجهود واهتمامات الخلفاء الموحدين التربوية والتعليمية أغراض سياسية؟ أو بمعنى آخر: هل اهتمام الخلفاء الموحدين بالتربية والتعليم كانت تحكمه خلفيات سياسية؟

وبيانا لهذا فإننا نمر بعدة سياقات تاريخية كالآتي:

أ- **اهتمام الخلفاء بمدارس تكوين الموظفين، وقيامهم بإنشاء أماكن ودور التعليم:** لقد بذل الخلفاء الموحدون جهودا جبارة لإرساء دعائم دولة قوية قائمة على العلم والمعرفة، لذلك تنافسوا في تشييد صروح العلم والتربية، قناعة منهم بضرورة وأهمية التعلم من أجل تأصيل قاعدة متينة تنبني عليها مقومات حضارتهم ودولتهم التي قامت بالعلم والدين؛ وما اشتمل عليه باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله من واجبات دينية.. وغيرها من المفاهيم التي تندرج تحتها (العلم والدين). ونبه هنا على أن الموحدين لم يبدأوا تأسيس ذلك من فراغ، بل نجدهم قد حافظوا على ما ورثوه من علوم وفنون من دولة المرابطين، "فاستعملوا أماكن التعليم التي تأسست قبلهم كالكتاتيب، والمساجد، والرباطات، والزوايا"²، إلا أنهم لم يكتفوا بما وجدوه فجدّوا واجتهدوا في بناء معالم جديدة في التربية والتعليم منذ بداية دعوتهم، وقد ذكر ذلك ابن خلدون في سياق حديثه عن ابن تومرت في قوله: "فنزل على قومه وذلك سنة خمس عشرة وخمسة، وبنى رابطة للعبادة، فاجتمعت إليه الطلبة والقبائل يعلمهم المرشدة³ في التوحيد"⁴، مستلهما ذلك من سيرة النبي عليه الصلاة والسلام، فأول ما أقدم عليه عند دخوله المدينة المنورة بناء المسجد النبوي، لاعتبارات عدة من أهمها التربية الدينية التعليمية، وهذا ما يقرره الشيخ "صفي الرحمان المباركفوري" في قوله: "بأن المسجد النبوي لم يكن موضعا لأداء الصلوات فحسب، بل كان جامعة يتلقى فيها المسلمون تعاليم الإسلام وتوجيهاته"⁵.

وعلى هذا النهج سار من أتى بعد ابن تومرت من الخلفاء والملوك فأولوا أهمية بالغة لتشبيد وتشجيع دور العلم والتربية والعبادة والتي تتمازج فيما بينها لتؤسس علاقة جدلية لا تتفك عن بعضها البعض "فالعبادة غاية التربية"⁶، فلا عبادة بغير علم ولا علم بغير تربية، وهذا ما يجعل المنبع الذي تنبثق منه هذه الثلاثية واحدا ومشاركا متمثلا في دور المساجد والرباطات والزوايا والمدارس وغيرها من الأماكن التي يجتمع فيها كل من العلم والعبادة والتربية، وهي التي تضمنها مجال دراستنا أساسا.

وعلى سبيل التمثيل لما ذكرناه من اهتمام الموحدين بمجال التربية والتعليم "تجديد عبد المؤمن بن علي (ت558هـ) مسجد تلمسان الجامع، وبنائه بها قصر المشورة لنفسه سنة (540هـ)، وعقده لمجالس العلم بها"⁷، وما يؤكد شدة ذلك الاهتمام ما ذكره ابن أبي زرع في قوله: "ثم دخلت خمسين وخمسة، فيها أمر أمير المؤمنين عبد المؤمن بإصلاح المساجد وبنائها في جميع بلاده"⁸، فكأنه يؤسس لنهضة علمية تحمل لواء الدولة الجديدة وتنتشر أفكارها ومبادئها على أوسع نطاق، ففيها تقام الصلوات وتُخطب الخطب، وتقوم المساجد بأداء رسالة الإصلاح بين الناس، "حتى أصبحت جامعات تدرس فيها المراحل النهائية للتعليم مثل: جامع القراويين بفاس وجامع القيروان والزيتونة بتونس، وجامعي الأعظم والقصبة

ببجاية⁹، ومن بين المساجد التي شيدها الموحدون ورفعوا مناراتها عاليا: "جامع الموحدين برباط تازي، وجامع تينمل، وجامع الكتبية، وجامع القصبه بمراكش، وجامع الأندلس بفاس، والمسجد الجامع ومسجد حسان بالرباط، وفي الأندلس جامع القصبه الكبير بإشبيلية.."¹⁰ وغيرها.

وقد يدعي البعض أن المدارس لم تكن موجودة على عهد الموحدين¹¹، وأنها وجدت مع بداية حكم المرينيين، وهذا خلاف الحقيقة فقد ذكر صاحب الأنيس المطرب أن الخليفة الموحي يعقوب ابن عبد المؤمن المكنى بأبي يوسف (ت 595هـ) قد "بنا المساجد والمدارس في بلاد أفريقية والمغرب والأندلس"¹²، كما أن محمد المنوني قد ذهب إلى أن الخليفة عبد المؤمن الموحي قد اتخذ مدرسة خاصة لتخريج الموظفين وإدارة الولايات والأقاليم¹³ مستندا في ذلك إلى ما جاء في الحلل الموشية من أن "الخليفة عبد المؤمن قد ربي الحفاظ أي صغار الطلبة على حفظ كتاب أعز ما يطلب وغيرها من تأليف ابن تومرت، كما حملهم على سرعة الحفظ والتربية لما يريده، فلما أستوفوا تكوينهم جعلهم على رأس ولاية الأعمال والرئاسة"¹⁴.

وقد ورد ذكر هذه المدارس في بعض المراجع مثل: دار تعليم البحرية¹⁵ ودار تعليم إدارة الأقاليم¹⁶ التي يمكن أن نعتبرها مدارس خاصة ليست كغيرها من مدارس العوام سواء من حيث تكوينها أو مقصدها، ومما يُستأنس به أيضا من اهتمام بهذه المؤسسة ما ذكره لويس سيديو حين قال: "وقد جدد هؤلاء الموحدون لإسبانيا الرونق الذي كان لها زمن الأمويين؛ فقد جدد كل من عبد المؤمن ويوسف ويعقوب حب التزين والأعياد وحاموا عن العلوم والصنائع، وعملوا بالشرعية، وأسسوا مدارس عامة وأخرى للشبان"¹⁷، ومما يستشف من كلامه أن الاهتمام بتأسيس المدارس لم يقتصر على خليفة بعينه، بل كان منهج الكثير من خلفاء الموحدين وذلك في سبيل إحياء الحركة العلمية - مقابل الركود الذي عرفه عهد المرابطين الذي سبق حكم الموحدين مباشرة- حتى يشعر الناس بجدية النظام الجديد في مختلف إصلاحاته، ومن خلال ذلك يسهل على ولاة الأمر ترسيخ الأفكار التي قامت عليها الدولة.

وقد ذُكر عن الخليفة يعقوب المنصور (ت 580هـ) "أنه بنى المساجد والمدارس في بلاد إفريقية والمغرب والأندلس، وبنى (المارستان)¹⁸ للمرضى والمجانين وأجرى المرتبات على الفقهاء والطلبة على قدر مراتبهم وطبقاتهم"¹⁹، وهذا ما منح للدولة الموحدية وخلفائها صورة مشرقة في العالم رغم ما يذكر من بعض التجاوزات التي قام بها بعض القادة من سفك للدماء بغير وجه حق شرعي، فيذكر ابن القطان أن: "ابن تومرت كان يعظم في كل وقت ويُذَكَّرهم، ومن لم يحضر أدب، فإن تمادى قُتل، وكل من لم يحفظ حربه عزز بالسياط، وكل من لم يتأدب بما أدب به ضُرب بالسوط المرة والمرة، فإن ظهر منه عناد وترك امتثال الأوامر قتل، ومن داهن على أخيه أو أبيه أو ابنه أو من يكرُم عليه قتل"²⁰.

إلا أن هذا الكلام يصعب التسليم به بعفوية مطلقة لأن ما جاء فيه من ذكر للعنف وسفك للدماء دون مبرر شرعي يناقض تماما مع ما جاء عن المهدي ابن تومرت من ورع وزهد وعلم وبعد عن كل ما له علاقة بملذات الحياة الدنيا، سواء في الحكم أو الحياة العامة إلى آخر يوم في حياته، لدرجة أنه كان حصورا لا يتزوج النساء حتى لا ينشغل عن شؤون الأمة فكيف للرجل أن يضرب بفقعه وعلمه وتقواه وزهده عرض الحائط، ويسرف في القتل والتعذيب بذريعة تحقيق أغراضه السياسية، وفي المقابل أن هذا يتنافى مع حنكة ودهاء المهدي الذي تفوق به على كبار فقهاء وعلماء المرابطين عند مناظرته لهم، ثم يقال بعد ذلك بأنه يسلط سوطه وسيفه على طلبته وأتباعه دون تأصيل شرعي وهو في بداية دعوته وتأسيس دولته فهذا يعاكس الحكمة، ثم أن مثل هذه السلوكيات تنفر الأتباع وتشتت شملهم.

ومما يستأنس به في هذا السياق ما أورده عبد المجيد النجار في قوله: "إن الباحث في شخصية ابن تومرت وما كانت تقوم عليه من التقى والورع، والزهد والتقشف، يصعب عليه تصديق تلك الأحداث، ويميل إلى تكذيبها، خاصة وأن النقاد المعتدلين الخبيرين بشؤون المغاربة مثل المراكشي وابن خلدون لم يوردوا تلك الأحداث، والأرجح أن تكون تلك المقولات المنسوبة إليه من صنع الهوى، إما من قبل أولئك المغالين فيه كرها وحسدا، أو من قبل المغالين فيه حبا وتعظيما من العامة وضعفة العقول ظنا منهم أن ذلك أمر غير قبيح، بل لعله مستحسن مثل ما يصطنع بسطاء الصوفية الكرامات المزورة وينسبونها إلى شيخهم"²¹، ولقد تعرض الباحث لخضر بولطيف في كتابه (فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي) إلى مجموعة من الذين نهجوا منهج (التاريخ الموجه) كعبد الله بن محمد بن عبد الله بن علي الصنهاجي الأشيري (ت 561هـ)، ومحمد بن جبير الأندلسي (ت 614هـ)، وأبو الحجاج يوسف ابن غمر (ت 761هـ) والذين عرفوا بالتأريخ للدولة الموحدية²².

أما ما اتصف به من جدّة في الطبع وقسوة وعنف، التي اكتسبها من البيئة الصعبة البربرية التي عاش فيها، فلعله كان يهدف من خلالها إلى ترسيخ وتأصيل مبدأ تربوي يتجلى في الولاء التام له، والذي يورث فيما بعد الطاعة المطلقة في المنشط والمكروه، والتي يستطيع من خلالها إنشاء قاعدة متينة ينشأ عليها صرح الدولة الموحدية، في مقابل الامتثال لأوامر القائد الأعلى، والأصوب هو أن ينتهج المربي أو المصلح أسلوب الصرامة في التأديب خاصة إذا شاع التسبب والفساد، حتى لا يُأخذ الأمر بالتهاون واللامبالاة، ويكون أيضا مدعاة لرجوع الناس إلى الجد والاجتهاد.

كما أن الأمر المطلوب في ذلك هو التوسط في أحكام التأديب والعقاب دون مبالغة وغلو فيه، لما قد يفرض إلى الوقوع في المحذور فتستباح دماء الناس وأعراضهم، وتكون في ذلك مخالفة عظيمة لأحكام الشرع وتشويه لصورة الإسلام السمحاء، وقد لا ينسجم ذلك الأسلوب مع كل أصناف الطبقة المستهدفة في العملية التربوية من الناس فيقوموا بالانقلاب في شكل ثورات وتمردات إما ظاهرة أو باطنة مناهضة لتلك الصور من العنف والاضطهاد والتشدد، والمثال على ذلك ما قام به المهدي من صك مصطلح سماه بـ "موقعة التمييز"، ميز فيها بين المخلصين فتركهم، وبين المنافقين فقتلهم"²³، هذا إن سلمنا بمصادقية تلك الروايات التي وصلتنا عن قادة الموحدين وابن تومرت على وجه الخصوص وأردنا تقييمها.

يتضح مما سبق أن الموحدين قاموا فعلا بإحياء دور العلم والعبادة، التي كانت موجودة من قبل، وبعثوا روحا جديدة فيها تكون وفق منهجهم وفكرهم الإصلاحية القائم على معاداة عقيدة المرابطين "المجسمة"، والتقليد المذهبي الأعمى -في تصورهم-، وذلك لم يتم إلا عن طريق تلك الأماكن التربوية والتعليمية التي تُبث فيها الأفكار والمبادئ الجديدة والمختلفة، والتي جاء بها ابن تومرت في بداية دعوة الموحدين "اليؤصل ما يريد من الأحكام والأقوال على النهج الذي يخدم أهدافه"²⁴ والتي لم يعرفها المجتمع قبل ابن تومرت؛ ولما كانت تعتبر تلك الأفكار غريبة عقديا وفقهيا وكلاميا من تأسيس المهدي توجّه خلفاء الموحدين الأوائل إلى مثل هذه المنابر العلمية والتربوية لغرسها في المجتمع وتوضيحها للناس كي تصير لهم سهلة التقبل والرسوخ.

ب- إجبارية التعليم ومجانيته: من بين الأمور التي تفتن لها الموحدون هي استقطاب أكبر عدد من الناس إليهم من أجل تعليمهم الآراء والأفكار (التومرتية) الجديدة والمحافظة على الأصول الصافية القديمة وفي سبيل تحقيق ذلك لم يجدوا وسيلة أنجع وأسرع من جمع الناس في دور العلم بمختلف أنواعها وانتهجوا منهاجا خاصا من أجل ضمان تحقق أهدافهم على أوسع نطاق وأقصر وقت فتفتنوا إلى وسيلة

مستحدثة هي إجبارية التعليم ومجانيته، وراح في سبيل ذلك خلفاء الموحدين يشدون الأزر على رعاياهم بحملهم على التعلم والتعليم، علما منهم بما يعترى النفس البشرية من تقاعس وتكاسل في تحصيل العلم النافع وما ينجر عنه من جهل وتخلف وفساد في العقول، ومما جعل الموحدين يأخذون بالزامية التعليم ما خلفه المرابطون من جهل وفساد في العقائد وسط العامة على عهدهم المتأخر في تصورهم، وهذا ما ذكره عبد المجيد النجار، حيث رأى بأن "ما انتهى إليه المهدي في تحليله للواقع المغربي هو أن ما طرأ عليه من فساد في ميادين مختلفة إنما أفضت إليه تصرفات ثلاثة طوائف تعاونت على نشر البغي والفساد وهي: طائفة الحكام المرابطين، فإنها أفشت الفساد العقدي بما بثت من مقولة التجسيم في التصور الإلهي، وطائفة العلماء الذين يستعملونهم في إنفاذ سياستهم، وطائفة المعاونين لهم من المنافقين الانتهازيين من العامة والدهماء"²⁵.

كان لعبد المؤمن بن علي الصدارة في سن هذا القانون حيث جاء في كتاب العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين "أن التعليم الإجباري نوع آخر من مناهج التعليم لدى الموحدين، ويقوم هذا المنهاج على أنه يجب على كل من انضوى تحت راية الموحدين أن يتعلم الضروري من العقائد وما يتعلق بالصلاة"²⁶، ومن بين ما يرجع إليه في هذا الباب ما جاء في رسالة أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي إلى وزيره أبي جعفر بن عطية إلى أهل بجاية أنه قال: "وأبتدى بأول مباني الإسلام فأخذ الناس بعلم التوحيد الذي هو أساس الدين ومبناه..، وقد بني وجوب العلم بالفرائض على وجوب العلم به...، ويؤمر الذين يفهمون اللسان العربي ويتكلمون به أن يقرؤوا التوحيد بذلك اللسان من أوله إلى آخر القول في المعجزات ويحفظوه ويفحصوه، ويلزموا قراءته ويتعاهدوه، ويؤمر طلبة الحضر ومن في معناهم بقراءة العقائد وحفظها وتعاهدها على سبيل التفهم والتبين والتنبيه والتبصر، ويلزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها: "اعلم أرشدنا الله وإياك" وحفظها وتفهمها، وأشمل هذا الإلزام الرجال والنساء والأحرار والعبيد، وكل من توجه عليه التكليف"²⁷.

ولعل هذه الرسالة هي المستند الذي بنى عليه عبد الله علي علام قوله بأن عبد المؤمن: " كان أول ملك مغربي فرض على شعبه التعليم وجعله مجانياً، بل لربما كان أول ملك فعل هذا الصنيع في العصور الوسطى"²⁸، فكان هذا الإجراء خطوة أولى في سبيل نشر مبادئ الموحدين بواسطة هذه المراكز التعليمية التي انتشرت في جميع أنحاء مملكته²⁹، و أظن أن هذا الإلزام كان سلاحاً ذو حدين حتى نكون منصفين وموضوعيين، لأن إزامهم الناس بطلب العلم لم يقتصر على كتب العقيدة (التومرتية) والتوجهات الفكرية التي تشتمل على المهدوية والتعاليم الشيعية وغيرها من الأفكار الشاذة عن منهج أهل السنة، بل ردوا الناس إلى الأصول وكتب الحديث وأحرقوا كتب الفروع محاولة منهم رد الناس إلى المنبع الصافي وعودة الاجتهاد، وهذا ما سنتعرض له فيما بعد، ومن جانب آخر حتى وإن ابتغى الموحدون بتعميمهم للتعليم على جميع شرائح المجتمع وإجباريته ونشر مبادئهم على أوسع مدى³⁰.

فهذا لا يقدر بالأساس في إنجازاتهم وجهودهم في شتى المجالات التي عرفت دولتهم وخدمتهم لأمتهم، فهم مقتنعون بمبادئهم ويرون أنها من الوسائل الناجعة لاستتباب أمر الدولة وقوتها، وتغيير المنكر والفساد التي كانت في عهد المرابطين، "فبمجرد أن استتب لهم الأمر وترسخت أركان الدولة بدأ الخلفاء الموحدون في التخلي والتراجع عن بعض المبادئ الأساسية والتي عرفت بداية دعوتهم كإنكار فكرة المهدوية والعصمة في عهد الخليفة أبو يوسف"³¹.

ونقل لنا ابن صاحب الصلاة (ت594هـ) نظرة بعض الموحدين في السياسة التعليمية بقوله: "رأي بعض الموحدين كان أن لا يحجروا على الناس في تفكيرهم، ولذلك فقد ازدهرت الفلسفة وارتفعت رؤوس المفكرين في كل زاوية، بل إن أفقهم كان لا يضيق عن سماع النقد"³²، وذلك انطلاقاً من ترك التقليد المذهبي (المالكي) وفتح باب الاجتهاد واستنباط الأحكام من النصوص مباشرة، وهذه وجهة نظر ابن صاحب الصلاة علماً أنه كان من بين المؤرخين الذين عايشوا أحداث الموحدين والمادحين لسياستهم وتأويل معانيها إلى ما يخدم ذلك، وهو يكن بذلك الولاء التام للخليفة.

إن إلزامية التعلم مع مجانيته تعد خصيصة تميز بها الموحدون على خلاف سابقهم، ثم إن تحصيل طبقات المجتمع لمستوى علمي من شأنه أن يضفي عليه صبغة حضارية تمكنهم من الوعي وتجاوز الكثير من العقبات التي تنتشبه بينه بأثر الجهل، ثم إن جعل التعلم مجاني و عدم حمل الناس قهراً على توفير حقوقه المادية مراعاة وتيسيراً على الطبقات الضعيفة داخل المجتمع يزيد من الرضا على الحكام ويثبت الولاء لهم.

ج- الاهتمام بالعلماء واستدعائهم للتدريس: سار الموحدون على نهج كثير ممن سبقهم من خلفاء المسلمين في حب أهل العلم واستدعائهم من مختلف الأقطار والبلدان وتقريبهم منهم، ومن أمثلة ذلك ما روي عن عبد المؤمن أنه "كان مؤثراً لأهل العلم، محباً لهم، محسناً إليهم، يستدعيهم من البلاد إلى المكوث عنده والجوار بحضرته، ويجري عليهم الأرزاق الواسعة ويظهر التنويه بهم والإعظام لهم"³³، فعلى سبيل المثال نذكر أبو بكر بن زهر الطبيب العالم، الذي يعتبر من أعظم أطباء العصور الوسطى، "الذي ينتمي إلى أسرة بني زهر الإشبيلية، أخذ عن أبيه وجده العلم والعمل، وبرع في الحديث والأدب، وحظي في عهد عبد المؤمن وابنه يوسف وحفيده يعقوب بنفوذ كبير، وجاء عريض، وتوفي في صدر عهد الخليفة الناصر سنة 565هـ بمراكش، وقد أتاها ليزور بها ودفن هناك في المكان المعروف بمقابر الشيوخ، وعمر نحو الستين سنة"³⁴.

لقد حظي أهل العلم بمكانة عظيمة جليلة من طرف الخلفاء والأمراء الموحدين، فبمجرد أن يذيع صيت عالم ما في أي قطر من الأقطار حتى تجد الحكام يتشرفون باستدعائه للاستفادة من علمه في مختلف ضروب المعرفة، فنال بذلك أهل العلم حظاً عظيماً وجزاء جزيلاً، ومن أمثلة ذلك: أن يوسف جعل المرتبات للأطباء والمهندسين والكتاب والشعراء³⁵، وأجرى يعقوب المرتبات على العلماء والطلبة على قدر مراتبهم وطبقاتهم³⁶، وأعطى عبد المؤمن للشاعر أبو عبد الله محمد بن أبي العباس التيفاشي على بيت واحد أنشده إياه من قصيدة له في مدحه ألف دينار³⁷، ونماذج توقيير العلماء وكرمهم ووفرة العطاء لهم كثيرة، وهذا مما أسهم في النهوض العلمي المشهود عند الموحدين وتشجيعهم على التفاني فيما وُكِّل إليهم من مهام التدريس والتعليم والاجتهاد.

وقد شاع عندهم ما يعرف بمجالس الخلفاء والملوك والأمراء، "التي يُعرض فيها مختلف قضايا العلم والأدب والفنون أمام خلفاء الموحدين وأمراءهم وملوكهم، وكان لهذه المجالس نظاماً خاصاً تتبعه، فكان الخليفة يتصدر المجلس، ثم خطيب الجماعة، ثم قاضي الجماعة، ف رئيس الأطباء فأكبر علماء الحضرة، ثم باقي الأعلام الحاضرين على اختلاف مراتبهم"³⁸، كما أن هذه المجالس كانت راقية لا مكان فيها للهزل والهزل، فحوت تلاوة لكتاب الله العزيز ومدارس الأحاديث الصحيحة النبوية والاستغلال بالعلوم الشرعية، وإقام الصلوات، وهكذا كان دأب أصحابه³⁹.

وتأكيداً لذلك يقول حسن جلاب عن هذه المجالس: "إذا كانت الحركة الفكرية في المغرب قد نمت وترعرعت في عهد الدولة المرابطية، فإنها قد بلغت أوج عظمتها وازدهارها في العصر الموحدى" ثم يواصل مبينا عوامل ازدهارها فيقول: وقد توفرت لها عوامل ساعدت على ذلك أهمها:

1- حرية الفكر؛

2 - هجرة العلماء إلى المغرب؛

3- انتشار الأمن؛

4- تدفق الأموال على الدولة... وغيرها⁴⁰.

لقد كان حضور تلك المجالس فرصة طيبة للعلماء، إما أن تصل بهم إلى مكانة عالية، أو أن تسقط مكانتهم تماماً⁴¹، "فكان ممن يحضر مجلس أمير المؤمنين أبي يعقوب يوسف، العالم أبو بكر ابن طفيل (ت581هـ)، وكان الخليفة شديد الشغف به، حتى أنه كان يمكث في القصر عنده أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر، ولم يزل أبو بكر هذا يُقدّم عليه أهل العلم من جميع الأقطار وينبئه عليهم، ويحثه على إكرامهم والتتويه بهم، وهو الذي نبهه على ابن رشد الحفيد^{42 43}، فحينئذ عرفوه، وارتفع قدره عندهم"⁴⁴، والشيخ أحمد بن يحيى بن السعود العبدري المكنى بأبي العباس المتوفى 599هـ، "كان يلبس ملابس غريبة ويقوم بعبادات مميزة ويحضر مجلس خواص الطلبة ومجتمعهم بدار الإمارة، ومع ذلك فلم يزل يحاضر طلبة العلم بمجلس المنصور الخاص بهم، يذاكرهم بين يديه، مرعي الجانب ملحوظاً بعين مكرمته، محترماً لشيخوخته واضطلاحه بالمعارف"⁴⁵.

يظهر لنا مما ذكرناه أن ولاة أمر المسلمين في ذلك العهد قد أولوا اهتماماً بالغا ومكانة عظيمة للعلماء، فما من عالم جليل بزغ فجره إلا وقد حلّ ببلاطهم، ونهلوا من علمه وأكرموا به علو الرتب والرواتب، ثم إن حضور أهل العلم والفقهاء الأفاضل في مجالسهم وجعلهم من الحاشية دون الاقتصار على أهل السياسة فقط من أكبر الدلائل على حرصهم لما ينفع رعيتهم ويقودها إلى ما فيه خير الدنيا والآخرة والارتقاء بها وفق ما نهلوه من معين أولئك العلماء، وعلامة جلية على رقي الأمة آنذاك العهد.

د- ترسيخ المبادئ الموحدية في العملية التربوية: إن من أهم الأهداف التربوية في العملية التعليمية عند الموحدين ترسيخ المبادئ الموحدية، فعند الكلام عنها فإننا نرجع بالحديث عن المذهب التومرتي المنسوب إلى مؤسسه -محمد ابن تومرت- الذي وضع هذه المبادئ والتي قامت عليها دولة الموحدين وطبقها في برنامجه التعليمي والتربوي الذي أشرف عليه بنفسه في بادئ الأمر، ثم سار على نهجه كثير من الخلفاء من بعده إلى أن جاء عهد الخلفاء المتأخرين فبدأوا في التنازل عليها شيئاً فشيئاً حتى نقضوا فكرة المهدوية تماماً.

ظهرت المبادئ الموحدية مناهضة للدعوة المرابطية، فكانت دعوة ابن تومرت هي خلاصة دراساته التي قام بها في المشرق والمغرب حيث التقى بكثير من أئمة الفكر والدين ولما عاد إلى المغرب أخذ ينشر مذهبه ودعوته التي استمدت مكوناتها من مذاهب متعددة فقد نادى بالإمامة والعصمة على مذهب الشيعة، ويكره التأويل على رأي ابن حزم، ويتشدد في العقيدة تشدد الحنابلة، ويفهم التوحيد فهم المعتزلة، ويذهب في كثير من المسائل على مذهب الأشاعرة⁴⁶، وفي أغلب الأحيان كانت هذه المبادئ لا تخرج عن محاور ثلاثة في العملية التربوية: التوحيد، والمهدوية، ومعاداة كتب الفروع.

فأما التوحيد فكان أول ما نادى به في دعوته وبدأ في تعليمه لطلابه من خلال كتابه (المرشدة) كما أسلفنا الذكر، وكتابه (أعز ما يطلب) الذي اشتمل على صيغة التوحيد، وحملهم على الخوض في علم

الاعتقاد الذي لم يكن أحد من أهل ذلك العصر ببلاد المغرب الإسلامي يخوض في شيء منه⁴⁷، كما كان ابن تومرت من "أوحد عصره في علم الكلام وعلوم الاعتقاد"⁴⁸، حيث كان أول من فرض على المغاربة الأخذ بمذهب التوحيد الكلامي⁴⁹، وألزم أصحابه بدراسته، وكان الموحدون على العموم يعتبرون من لم يعرف العقائد على سبيل التفصيل وعلى طريقة الأشعري كافراً ليس له معه من الإسلام إلا الاسم ومن ثمّ سمي أصحابه بالموحدين⁵⁰، وإن كان المذهب الأشعري ليس من صنع ابن تومرت إلا أنه قد تبنى بعض مسأله كما ذكرت سابقاً فاكنتسح المغرب بأجمعه نتيجة دعوته⁵¹، وكان يسمي أصحابه بالطلبة، وأهل دعوته بالموحدين تعريضاً بلمتونة المرابطية في أخذهم بالعدول عن التأويل وميلهم إلى "التجسيم"⁵²، فتسمت الدولة باسم أتباعها دولة الموحدين في مقابل إنكارهم على المرابطين تجسيمهم للذات الإلهية واتهامهم بالكفر.

ومن مبادئ الموحدين التي حرصوا على تعليمها للناس فكرة المهدوية، فقد "كان ابن تومرت في بادئ الأمر يشيع عند من يثق به ويسكن إليه أنه المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً"⁵³، ليستطيع نشر دعوته فتزيد شعبيته ويزيد تعلق الناس به ويقول بعض المؤرخين أنه استمد هذه الفكرة من عند الشيعة في المشرق، والبعض الآخر ينفى ذلك محتجاً بأنها كانت متجذرة أصلاً في المغرب قبل أن يتبناها ابن تومرت⁵⁴.

ومن المؤكد أن ما ينجرّ عن ترسيخ فكرة المهدوية عند الطلبة هو قوة الالتفاف حول المهدي والتسليم له في كل ما يقوله اعتقاداً في عصمته، وهو نوع من مزاحمة للنبوة؛ فالأنبياء معصومون من الله وهذا ما يجعل مريديهم يتبعونهم دون شك أو ريب ويأتمرون بأوامرهم بكل إخلاص، ثم إن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على حنكة وذكاء المهدي بن تومرت عند توظيفه هذه الفكرة في دعوته، فكما أسلفنا سابقاً أن الله هو أعلم بنبيته في تبنيه لهذه المبادئ ومقاصده، لأن الرجل لم يعرف عليه ميل إلى الدنيا في كل مجالاتها حتى قبض، إلا أن توظيفها لأغراضه السياسية أمر ظاهر جلي مع كل التجاوزات التي تخللت أسلوبه الدعوي، فالاشتغال بالسياسة في حدّ ذاتها ليست عيباً، ومن ذلك حديث النبي ﷺ: "كانت بنوا إسرائيل تسوسهم الأنبياء"⁵⁵.

ولكن الأسلوب الذي انتهجه في تحقيق أغراضه السياسية من عنف وتشدد وغلو في تطبيق الأحكام الشرعية من جهة، وتبنيه لأفكار لا تمت للسنة المطهرة بصلة من جهة أخرى هو الذي جلب له كل تلك الحملة الشعواء من النقد والمآخذ قديماً وحديثاً.

أما ما عرف عند الموحدين من معاداة لكتب الفروع، فقد بدت بوادره مع ابن تومرت نفسه، "فقد تميز على فقهاء السلف في معرفة الشريعة بأنه يرجع في أصول العقيدة والشريعة الإسلامية إلى القرآن والسنة وإجماع الصحابة وهو بذلك يطرح الأصل الرابع عند أهل السنة وهو القياس وإجماع الفقهاء أو العلماء الذي يدخل في (الظن) كما يسميه ابن تومرت، فإجماع العلماء لم يعد له مبرر لأن المهدي بوصفه الإمام المعصوم يقوم مقامه ويغني عنه واجتهاداته لها قيمتها الشرعية"⁵⁶، فكان ينكر كتب الرأي والتقليد، وكان يتبنى المذهب الظاهري لابن حزم كما ذكرنا من قبل.

وقد أمر عبد المؤمن بن علي "بإحراق كتب الفروع وردّ الناس إلى قراءة كتب الحديث واستنباط الأحكام منها، وكتب بذلك إلى جميع طلبة العلم في بلاد الأندلس والعدوة"⁵⁷، "ولكن عبد المؤمن ركن إلى التراجع، ولم يتابع تنفيذ أمره هذا، وربما كان سبب تراجعه أنه خشي أن يثور في وجهه علماء المالكية، الذين كانوا يحتلون أعظم مكانة في نفس الشعب"⁵⁸، حتى جاء عهد يعقوب فانقطع علم الفروع وخافه

الفقهاء وأمر بحرق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من حديث رسول الله ﷺ والقرآن، فأحرق كتباً كثيرة كمدونة سحنون، وكتاب التهذيب للبرادعي، وواضحة ابن حبيب وغيرها، وفي هذا الباب نذكر ما رواه أبو بكر بن الجدة أنه لما دخل أول مرة عند أبي يعقوب وجد "بين يديه كتاب ابن يونس، فقال لي: يا أبا بكر، أنا أنظر في هذه الآراء المتشعبة التي أحدثت في دين الله، أرأيت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أو أكثر من ذلك؟ فأبي هذه الأقوال هو الحق؟ وأبيها يجب أن يأخذ به المقلد؟ فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك، فقال لي وقطع كلامي: يا أبا بكر، ليس إلا هذا، وأشار إلى المصحف، أو هذا وأشار إلى كتاب سنن أبي داود، وكان عن يمينه، أو السيف"⁵⁹.

إلا أن الفقه قد استفاد من هذه الحركة الظاهرية ونبغ في هذا العصر فقهاء عظام، يستنبطون الفقه من معين الكتاب والسنة⁶⁰، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: إبراهيم بن الكماد المرادي الفاسي (ت 663هـ) كان أحفظ أهل زمانه لحديث رسول الله ﷺ وأذكرهم للتاريخ والرجال والجرح والتعديل والخلاف العالي، يقوم على الكتب الخمسة قيماً حسناً، وعلى دراية بأسانيدھا ومتونها ويستوفي خلاف الفقهاء ويميل إلى الظاهر⁶¹، وعلي بن محمد ابن خيار البلنسي كان فقيهاً مشاوراً تاركاً للتقليد مائلاً إلى النظر⁶².

إن هذه السياسة المذهبية الحريصة على استبدال المذهب المالكي بالمذهب الظاهري "تعبّر عن رغبة لدى خلفاء الموحدين في تجاوز الشرعية المالكية التي بقيت على ولائها للمرابطين، وأدت إلى الكثير من الاضطرابات في الدولة، خاصة ثورة بني غانية التي كانت رفضاً لمهدوية بن تومرت ووفاء لدولة صنهجة اللثامية، ولما أيقن الموحدون باستحالة إحداث التغيير، حاولوا استثمار الانتصار للمالكية في صراعاتهم البيئية، وهو ما بادر به المأمون بن المنصور سنة (627-630هـ)"⁶³، حيث ورد في الاستقصاء أن الخليفة المأمون الموحدي قد صعد المنبر بعد مبايعته فخطب في الناس ولعن المهدي وقال: "لا تدعوه بالمهدي وادعوه بالغوي المذموم، وإنا قد نبذنا أمره النحس.. وكل ما فعله المهدي وتابعه عليه أسلافنا فهو بدعة ولا سبيل إلى إبقائه"⁶⁴.

وإذا كان بوسعنا محاولة تقييم نسبي لمدى نجاعة تلك المبادئ الموحدية أو التومرتية في تربية المجتمع وبنائه الفكرية والعقدية، نجد أن الخلفاء ظلوا في صراع دائم مع العلماء والمحكومين بشكل عام من أجل ترسيخ مبادئهم وطمس ما كان الناس عليه في زمن المرابطين عقدياً وفقهياً، فإن "الساسة والفقهاء كانوا غالباً ما يتبعون التنظير الفقهي والتوجه السياسي من خلال التدريس وأساليب الدعاية والإقناع والشحن والاصطفاف المذهبي"⁶⁵، وفي المقابل ظل الفقه المالكي وفقهاؤه على نصيب وافر في العدوتين رغم كل الجهود التي بذلوها ولم يستطيعوا طمسه، وكذلك فكرة المهدوية التي بدأت تتلاشى شيئاً فشيئاً حتى تم إنكارها جملة واحدة زمن حكم المنصور، ولعل بسقوط هذه الفكرة بدأت الدولة الموحدية بالانهيار والضعف تأصيلاً لرأي مالك بن نبي بما عبر عنه بالفكرة الدينية.

ثانياً: المناهج التربوية والتعليمية الموحدية

لم تتسم العملية التربوية التعليمية في التجربة الموحدية بالاعتباطية والفوضى العلمية بل اتصفت بالنظام والمنهجية، مما أسهم في الحركة العلمية ومن ثم تحقيق التوازن على مستوى المجتمع الموحدي، وهذا ما تحتاجه أي دولة لبناء حضارتها إلا أنها تختلف في تصورها وتطبيقها لتلك المناهج التربوية لتشكل تميزها وخصوصيتها، وانطلاقاً من ذلك سنتعرض في هذا المضمون إلى بعض المناهج التي انتهجها الموحدون والحكام على وجه الخصوص لنصرة دعوتهم ونشرها على أوسع نطاق، وإقامة صرح قوي للدولة في كل مفاصلها.

أ- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يعتبر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أهم منهج اعتمد عليه مؤسس دولة الموحدين بن تومرت في دعوته انطلاقاً من الفساد الذي كان يراه في عهد المرابطين، وكان يحز في نفسه من أجل التغيير، "فانطلق وجماعته إلى مراكش حيث عقدوا عدة مجالس ألقوا فيها درس الوعظ والإرشاد قائمين بالمعروف ناهين عن المنكر"⁶⁶، واضعاً بذلك المنهج التربوي والتعليمي لأصحابه وطلبته القائم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو أساس وسيلة التعلم وأداته؛ فبه تُستبان الحقائق وتُكشَف الأباطيل والأخطاء، دون أن يخاف الإنسان في ذلك لومة لائم. ويحكي البيهقي أن: "طلبة فاس كانوا يهرعون إليه من كل مكان، وكانوا ملازمين للإمام المعصوم يأخذون عنه العلم، فلما كان يوم من الأيام دخل علينا، وقال أين الصبيان؟ فقلنا هنا، نحن حاضران، قال اخرجوا واقطعوا مقارع من شجر التين الذي في أسفل الوادي الذي لا ينتفع به وأقبلوا بسرعة، فلما أحضرنا ما طلب منا أمرنا أن نخفي مقارعنا، وسرنا معه وما علمنا أين يتوجه، حتى وصلنا زقاق بزقالة، فأمرنا بأن نتفرق على الحوانيت وكانت مملوءة دفوفاً ومزامير وعيدانا وكيترات، فقال لنا المعصوم اكسروا ما وجدتم من اللهو"⁶⁷.

ولم يتخل ابن تومرت عن منهجه في دمج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالتعليم، فما اجتاز ببلد إلا وغيّر فيه المنكر، ويظهر الزهد في الدنيا والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويدرس العلم⁶⁸. قد يتساءل شخص ما فيقول لِمَ كان منهج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قائماً وبارزاً في عهد ابن تومرت دون غيره من الحكام والخلفاء؟ فيبدو جواب ذلك: أن باقي الحكام والأمراء كانوا هم ولادة الأمور وبيدهم الأمر كله، فلا يستطيعون الإنكار على أنفسهم إلا أنهم كانوا يستمعون إلى النقد ويردون عليه بمثله في بعض الأحيان، كما جاء في بعض الروايات بأن عبد المؤمن "كان يأمر العلماء بالرد على من يطعن في حكومة الموحدين وفي المبادئ التي تقوم عليها، ومثال ذلك ما أمر بكتابته ضد الكاتب القرطبي أبي الحسن عبد الملك بن إياس"⁶⁹، على غرار ابن تومرت الذي كان في بداية دعوته مستضعفاً أعزلاً ويرى الكثير من المنكرات التي استساغها الناس وحكام المرابطين، فانتهج ذلك النهج في تعليمه حتى أثمر ذلك بمثل تلميذه عبد المؤمن، الذي تشبع بمبادئ شيخه ابن تومرت وثار في وجه المنكرات التي أقعده شيخه بعدم جوازها وانتهاج أسلوب التشدد في مواجهتها.

وإن كان البعض يرى "أن الدعوة الموحدية كانت في الأساس دعوة سياسية ترمي إلى إقامة إمارة كبرى في المغرب متخذة شعار الاحتساب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ستاراً تخفي وراءه أهدافها ونواياها"⁷⁰.

ويمكن الرد على ذلك بالتساؤل: هل توجد دعوة بدون سياسة في التاريخ الإسلامي؟ والأمثلة على ذلك كثيرة في تاريخ المسلمين، إلا أنه لا ينبغي أن تكون السياسة هي الغاية، وإنما هي وسيلة لنشر مبادئ الدعوة، التي يدعو لها زعمائها الروحيون والفعليون.

ب- وحدة السن ومراعاة التدرج في ترقية التلاميذ: من الأسس التي اعتمد عليها الموحدون في نهجهم التدريسي هو تقسيم الطلبة إلى قسمين: صغار الطلبة وكبارهم، وكان يطلق لقب الطالب -حسب أبي سعيد بن لب الأندلسي (ت782هـ)- عندما يبدأ في حفظ القراءات السبع، ويشرع في طلب العلم والتردد إلى أهله⁷¹، ولا يقوم بذلك إلا في بداية سن المراهقة، ابتداءً من سن الثانية عشر أو الرابعة عشر سنة في الغالب⁷²، بعد أن يكون قد أتم ما برمجه عليه في الكتاب مما ذكرناه سابقاً، إلا أن عبد المؤمن اتبع نظاماً دقيقاً ومضبوطاً ومميزاً في آن واحد، وذلك في توحيد لسن الطلبة الدارسين في المدرسة العامة

لتخريج الموظفين بمراكش، حيث قال صاحب الحلل الموسوية: "أنه كان يدخل الحفاظ صغار الطلبة في كل جمعة بعد الصلاة داخل القصر فيجتمع الحفاظ فيه؛ وهم نحو ثلاثة آلاف، كأنهم أبناء ليلة من المصامدة وغيرهم"⁷³، وفي هذا التوحيد العمري للحفاظ سر يكمن في عدم التفاضل بين الطلبة، فيشعر صغير السن بعدم قدرته على إدراكه ما بلغه من العلم من يفوقه سناً، فيشعر بالعجز والهوان وتموت فيه روح المنافسة والإرادة فتخبث نفسه ويفوته التحصيل.

كما راعى الموحدون مسألة مهمة في العملية التربوية التعليمية ألا وهي التدرج في ترقية التلاميذ والطلبة، وهذه المسألة حث عليها جميع منظري التربية المسلمين وإن اختلفوا فيما يقدم وما يؤخر. ومن الأمثلة على ذلك، ما جاء عن الحفيد أبي بكر بن زهر الأندلسي (507هـ/595هـ) أنه "أتى إليه من الطلبة اثنان ليشغلا عليه بصناعة الطب فلزامه مدة وقرأ عليه شيئاً من كتب الطب ثم إنهما أتياه يوماً ويبدأ أحدهما كتاباً صغيراً في المنطق، فلما نظر ابن زهر إلى ذلك الكتاب قال ما هذا؟ فلما وجده في علم المنطق رمى به ناحية ثم نهض إليهم حافياً ليضربهم، فهربوا وتبعهم يعدو على حالته تلك وهو يباليغ في شتمهم ورجع عنهم عن مسافة بعيدة، وبعد مدة انقطعوا فيها عن مجلسه، ثم توسلوا إليه واعتذروا بأن الكتاب ليس لهم، فتخادع لهم وقبل معذرتهم واستمرا في قراءتهما عليه صناعة الطب، ولما كان بعد مدة مديدة أمرهما أن يجيدا حفظ القرآن، وأن يشتغلا بالتفسير والحديث والفقه، وأن يواظبا على مراعاة الأوامر الشرعية والاعتداء بها، فلما امتثلا أمره، وصارت مراعاة الأمور الشرعية لهما سجية وعادة، كانا يوماً عنده فإذا به يخرج لهما الكتاب الذي كان رآه معهما في المنطق، وقال لهما الآن صلحتما لأن تقرأ هذا الكتاب وأمثاله علي وأشغلهما فيه"⁷⁴.

وهذا كان مراعاة لعقولهما وخوفا عليهما أن لا يستوعبا الذي هما بصدد دراسته؛ فينجر عنه سوء الفهم ومغالطات كبيرة تحيد بصاحبها عن جادة الصواب، كما أن عدم التدرج في التعليم والقفز من علم إلى علم يجعل صاحبه لا يحصل أي فن من ذلك، وهذا ما تظن إليه العلماء في ذلك العهد، والأمثلة على ذلك كثيرة لا يتسع المقام لذكرها، فركزوا على هذا المنهج، واستطاعوا أن يُخَرِّجوا على أيديهم نوابغ في العلم، تغلب عليهم سمة الموسوعية التي نفقدها اليوم.

ج- تعليم البنات: لم تتمتع المرأة بمستوى النفوذ والحرية الذي كانت تتمتع بها نظيرتها في الدولة المرابطية وذلك لتشدد ابن تومرت داعية الموحديين في منع اختلاط الرجال بالنساء⁷⁵، ولكن هذا لا يعني عدم استفادتهن من التعليم الإلزامي، فحين أحس ابن تومرت بقرب أجله جمع الرجال والنساء ليعظهم، كما يذكر ابن القطان حيث يقول: "وذلك أنه لما تهادى مرضه أي ابن تومرت، خرج راكباً على بغلته وجمع الناس ليسمعهم كلامه ووداعه وأمر أن يكون الرجال أمامه والنساء خلفه ليسمع كلهم كلامه"⁷⁶، ورسالة عبد المؤمن التي سبق وتعرضنا لها يأمر فيها بتعليم النساء والرجال والعبيد، ويرى ذلك بأنه من الضروري من الدين، وهذا دليل قاطع على أن المرأة لم تكن محرومة بالكلية من التعليم، ولكن كان نصيب البنات من التعليم الواسع محدوداً جداً مقارنة بالذكور، وقد انحصرت دائرة المتعلمات في صنفين من البيوتات: البيوتات الحاكمة، والبيوتات العلمية الحضرية⁷⁷، في الصنف الأول اشتهرت (زينب بنت يوسف بن عبد المؤمن) حرم الأمير عبد الرحمن بن عمر بن عبد المؤمن، أخذت عن أبي عبد الله بن إبراهيم علم الكلام وغير ذلك، وكانت عالمة صائبة⁷⁸.

أما الصنف الثاني وهو البيوتات العلمية الحضرية، فقد كانت تحرص على تعليم بناتها جل العلوم التي يتعلمها الذكور فمنهن: أم الحسن بنت القاضي أبي جعفر الطنجالي؛ نبيلة حسبية، تجيد قراءة القرآن

وتشارك في فنون من الطب، وإقراء مسائل الطب، وتنظم أبياتاً من الشعر، نشأت في حجر أبيها لا يدخر عنها تدريجاً ولا سهماً، حتى نهض إدراكها وظهر في المعرفة حراكها، ودرسها الطب ففهمت أغراضه، وعلمت أسبابه وأعراضه⁷⁹.

أما في البداية فقد كان الآباء يرسلون بناتهم للكتاتيب لحفظ القرآن وتعلم القراءة والكتابة ويندر أن يتعلمن العلوم التي يتعلمها الذكور⁸⁰، ويتضح لنا أن تعليم العوام كان مركزاً على العلوم الدينية دون العقلية على وجه العموم، إلا أن هذا لم يؤثر على رقي المجتمع وتحضره لأن المرأة قد أخذت المادة الأساسية التي تحتاجها لبناء شخصية أولادها وتربيتها لهم وفق أسس دينية صحيحة، فهي بذلك قد أدت الدور التربوي المنوط بها بكل جوانبه وبصفة خاصة الجانب التعليمي، وهذه ميزة من مميزات المجتمع المغربي في عهد الموحدين.

د- المقررات التعليمية: كانت الكتاتيب معروفة حتى قبل الموحدين ببلاد المغرب، إذ هي أماكن المرحلة الأولى التي كان يتعلم فيها صبية المسلمين مبادئ القراءة والكتابة، ويأخذون بعد ذلك حفظ القرآن الكريم، ثم يتلقون بين جدرانها أولويات علوم الدين واللغة التي تهيئهم لتلقي العلوم بالمساجد⁸¹، ويذكر المنوني: "أن الذي استقيته من مراجع عديدة هو أن منهاج الكتاتيب في هذا العهد كان جارياً على مذهب المغاربة في تعليم القرآن"⁸²، وقد تعرض موضوع الاختصار على حفظ القرآن وتقديمه عن مختلف العلوم في بداية تعليم الصبيان إلى خلاف قائم بين منظري التربية والتعليم كالقاسبي وابن العربي وابن خلدون.

أما الرباط على عهد المرابطين فكانت بمثابة مدرسة ثانوية، والتعليم به هو شرح لأصول التعليم بالكتاب؛ فهناك تفسير القرآن الكريم والحديث الشريف، وكتب الفقه، وشعر المواعظ، التي تسمى (الرقائق) التي تعقد لها مجالس خاصة في يومي السبت والخميس من كل أسبوع، وفي عهد الموحدين استطاع المهدي ابن تومرت بمنهجه التربوي اكتمال رسالة الربط التي بدأها المرابطون إلا أنه طور بساطة التعاليم بإدخال علم الكلام وعقيدة التوحيد أساس الثقافة الموحدية، ولكن سرعان ما نافست الرباط مؤسسات أخرى جعلت دوره الثقافي يتضاءل كالزاوية والمدرسة والمساجد الجامعة، حتى انزوى الرباط على نفسه وأصبح مأوى للصوفية⁸³.

وبعد أن ينتهي الصبية من مرحلة الكتاتيب ويحصلوا على ما يرمح لهم، ينتقلوا إلى المساجد أو الجوامع ليواصلوا مسارهم العلمي، وكانت المساجد على نوعين؛ صغيرة وكبيرة جامعة، فالمساجد الصغيرة أو مساجد الأحياء غير تابعة للحكومة، ولا دخل لها في إدارتها إذ يقوم بتسييرها أهل الأحياء، أما المساجد الجامعة فهي واسعة الأركان، تقام فيها الصلوات الخمس والجمعات وصلاة العيدين، وكانت مراكز للحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية، فقد اتسع ليستوعب دراسات شتى شملت علم الكلام والفقه والفلسفة والنحو والأدب والطب⁸⁴.

أما فيما يخص المدارس، "فكانت مدارس للدعاة والموظفين الموحدين، وهي تسير نزعة الدولة الموحدية وترضي برامجها وثقافتها، فهناك المدرسة العامة لتخريج الموظفين، والمدرسة الملكية لتخريج الأمراء، ومدرسة تعليم فن الملاحة"⁸⁵، وقد أفادنا صاحب الحلل الموشية عن المنهاج الخاص بالمدرسة العامة لتخريج الموظفين بمراكش فقال: "وربى عبد المؤمن الحفاظ صغار الطلبة بحفظ كتاب الموطأ وهو كتاب أعز ما يطلب، وغير ذلك من توالييف المهدي"⁸⁶، ومن المؤكد أن هناك مقررات أخرى في نظام الحكم ومختلف ميادين العلوم لأن هؤلاء الطلبة هم الذين استبدلهم مكان الأشياخ وولاهم على الولايات والأقطار محتجاً بأن العلماء أولى منهم.

كما يبقى التعليم الإجباري الذي تفرد به عبد المؤمن -وقد أشرنا إليه من قبل- مفروضا على النساء والرجال والعبيد والأحرار، "يأمرهم بقراءة عقيدة ابن تومرت بالأمازيغية (التوحيد)، ولمن يفهم العربية (المرشدة)، مؤكداً على العوام حفظ أم الكتاب وما تيسر من القرآن"⁸⁷، وكذا في "مجموع أحاديث الصلاة وما يتعلق بها، الذي جمعه بأمر يعقوب طائفة من العلماء، فكان يمليه على الناس بنفسه ويأمرهم بحفظه"⁸⁸.

هـ - الاهتمام بالأمازيغية واستخدامها في التربية والتعليم: بدأ الاهتمام بالأمازيغية في كل شؤون الحياة وفي التعليم على وجه الخصوص واضحا جليا منذ بداية الدعوة الموحدية، "فقد ألف ابن تومرت لأصحابه كتابا سماه "التوحيد" باللسان الأمازيغي، وألف لهم كتابا سماه "القواعد" وآخر سماه "الأمانة" دونه بالعربية والأمازيغية وكان أفصح الناس في العربية والأمازيغية ينقل إليهم المواعظ والأمثال، ويقرب لهم المقاصد، فجذب نفوسهم واستجلب قلوبهم وسهل عليهم التعليم"⁸⁹، وكان هذا من أجل التبسيط للناس، وإيصال العلم لهم من أقرب الطرق حتى يختلج صدورهم وتأنسه نفوسهم.

وكان الموحدون "لا يقدمون للخطابة والإمامة إلا من يحفظ التوحيد باللسان الأمازيغي"⁹⁰، ولا يفهم هنا أنهم كانوا يخطبون أو يعيدون الخطبة باللغة الأمازيغية، فهذا ليس هو المراد من العبارات المشار لها وإن أوهمت ذلك، وإنما المراد أنهم كانوا يشترطون في الخطيب ما ذكر من حفظ التوحيد -توحيد ابن تومرت- بالأمازيغية.

كما أن تفسير كل هذا الاهتمام بالأمازيغية يكمن في كون القوم شديدي الاهتمام بأمور الدين من التوحيد والفقه وما في حكم ذلك، "وكانت نشأتهم في معقل كبير من معاقل الأمازيغ بالمغرب الأقصى - المصامدة-، ومن أكبر الأسباب التي حفزتهم أن يلقنوا تعاليم الدين وبيحوا قراءتها باللغتين العربية والأمازيغية، لمن لا يفهم إلا هذه اللغة الأخيرة في تدريسهم"⁹¹.

و- الترويح عن النفس في التربية وربط الخدمة العسكرية بالتعليم: اعتمد عبد المؤمن على نظام تربوي تعليمي جد راق، ينم عن حذاقة الرجل وعن استراتيجيته التربوية التي انتهجها مع الطلاب والحفظة في المدرسة التي أنشأها، وذلك من خلال دمجها للرياضة في البرنامج التعليمي من أجل الترويح عن النفس واستعادة نشاطها، "فكان يوجههم إلى ما يبتغيه من سرعة الحفظ والتدريب، فيأخذهم يوما بتعلم الركوب، ويوما بتعلم الرمي بالقسي، ويوما بالسباحة في بحيرة أنشأها لهم خارج بستانه، في مربع ضلعه نحو ثلاثمئة ذراع، ويوما بالتدرب على إصابة الهدف على قوار وخوازيق صنعها لهم بتلك البحيرة، وذلك لكي يجعل منهم رجالا مثقفين مدربين مقتدرين"⁹²، وهذا يدل على أن ابن تومرت كان في منهجه التربوي يهتم أكثر بالتربية العسكرية، لأنه يعلم أتباعه على الاستعداد للجهاد وللمعارك القادمة مع خصومه المرابطين.

كما أشرف وقام الخليفة عبد المؤمن بنفسه على متابعتهم ومراقبتهم واختبار قدراتهم ومدى استيعابهم لبرنامج التعليم الذي سطره لهم، ولا يكفل ذلك لأحد من أعوانه⁹³، فكان يجمعهم يوم الجمعة بعد صلاة العصر في قصره، ويمتحنهم فيما درسوا، ويوجه إليهم الأسئلة تشجيعا لهم على الاجتهاد، وليجعل منهم رجالا أكفاء قادرين على نفع البلاد في السلم والحرب، وفي أيام أخرى كان يمتحن تدرجاتهم العسكرية، فيختبرهم في الطعن بالحرايب والرمي بالقوس والسهام والمبارزة وركوب الخيل، وفي السباحة والمعارك البحرية في بحيرة أعدها ووضع فيها سفنا كبيرة وصغيرة ليتدرب الشباب على قتال البحر،

وقيادة السفن، والوثب على سفن العدو، و مزاوله جميع التمارين البدنية التي تقتضيها الخدمة البحرية، ويقدم للمهرة الممتازين الهدايا الثمينة بنفسه، وكان تعليمهم جميعا على نفقة الدولة⁹⁴.

لقد كانت هذه التدريبات من بين الاستراتيجيات التربوية لعبد المؤمن من أجل ألا ينقطع الطلاب بالعلم عن الحرب والجهاد وتخذ نفوسهم إلى الراحة وحب الدنيا وكرهية الموت فينهزموا وتضعف دولتهم، ومن ذلك أيضا إنشاء رجال ذوي قدرات علمية وحربية يصلح استعمالهم حيث ما اقتضت الضرورة، وهذه ميزة عظيمة بطبيعة الحال جنت ثمارها دولة الموحدين فهؤلاء هم من ساسوا البلاد ومنعوا فيها بعد وكان لهم الفضل في قوتها وبسط نفوذها.

خاتمة:

- انطلاقا مما تمّ عرضه فإننا توصلنا إلى مجموعة من النتائج والتوصيات مفادها كالاتي:
- تتناغم الأساسات الثلاثة المتمثلة في دور العلم والعبادة كالمساجد والزوايا والرباطات وغيرها؛ والتربية؛ والعلم، لتكون علاقة جدلية تستمد كيانها وكمالها من بعضها البعض، لذلك وجب على الدارس لأي باب من الأبواب الثلاثة سواء دور العلم أو التربية أو التعليم أن يسلط الضوء وأن يتطرق للمفاهيم الأخرى، من أجل إعطاء نظرة شاملة ومتكاملة للموضوع، وهذا ما استجليناه من مناهج التربية والتعليم التي انتهجها حكام الموحدين التي تطرقنا لها.
 - قام ابن تومرت بجهود علمية وتربوية مشهودة إلا أن التجاوزات والعنف المبالغ فيه يبقى متوقف عنده نظرا للتناقض الوارد في شخصيته وحاله حتى تدرس دراسة عميقة تكشف اللبس إلا أن شيئا من الصرامة والشدة في التربية والتعليم لا بد منه من أجل التحصيل وتحقيق الانتفاع، وبخاصة إذا اعتاد الأفراد على الفوضى وعدم الانضباط.
 - كما أستشف من خلال إجبارية التعليم ومجانيته هدفان ونتيجتان في نفس الوقت يتمثلان في: نشر العلم ومحاربة الجهل والفساد الفكري الذي كان في آخر عهد المرابطين من جهة، ومن جهة أخرى بث الأفكار والمبادئ الموحدية على أوسع نطاق لتشمل كل طبقات المجتمع النساء والرجال والعبيد، كما تفتن لمخاطبتهم باللغة الأمازيغية التي كانت متداولة فيما بينهم حتى يسهل الإدراك والاستيعاب على المتلقي، فضلا عن الجذب والإقناع لما لها من أثر نفسي في تحقيق ذلك.
 - سار الموحدون وفق مناهج تربوية وتعليمية ناجعة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوحيد سن المتعلمين، ومزج التربية بالترويح، وترتيب مراحل الدراسة انطلاقا من المقررات التعليمية، وغيرها من المناهج التي مهدت لنهضة علمية آتت أكلها حتى بعد سقوط الدولة وعلى رأسهم العلامة ابن خلدون، الذي كان نتاج تلك المناهج التربوية والتعليمية الموحدية.
 - كان البعد السياسي واضحا جليا في العملية التربوية والتعليمية الموحدية، بغض النظر عن التقييم والتفسير الإيجابي أو السلبي لذلك فالأمر يقتضي دراسة خاصة ومعقدة وتجميعية وموضوعية لم تدرس من قبل يرجح من خلالها التفسير الأصوب لمسار الدعوة الموحدية ابتداء بمؤسسها ابن تومرت.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن الأثير عز الدين أبي الحسن الجزري (ت 630هـ)، الكامل في التاريخ، تح: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 4، 2002م، ج 9.
- أسكان الحسين، تاريخ التعليم في المغرب خلال العصر الوسيط (1-9هـ/15/7م)، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، المغرب، د ط، 2004م. الدولة والمجتمع في العصر الموحد، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، المغرب، د ط، 2010م.

- أشياخ يوسف، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، تح: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط2، ج2، 1996م.
- ابن أبي أصيبعة موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة ابن يونس السعدي الخزرجي (ت 688هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المطبعة الوهبية، د بلد، ط1، ج2، 1882م.
- بويدي حسين، بلاد المغرب الإسلامي بين التعايش والصراع الذهبي- قراءة في الاستغلال السياسي والتأثير العقدي والفقهية، مجلة الآداب والحضارة الإسلامية، ع 23، جوان 2018م.
- بروفينسال لافي، مجموع رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية، رباط الفتح، الرباط، ط1، 1941م.
- بلغيث محمد الأمين، الحياة الفكرية بالأندلس في عصر المرابطين (479هـ-539هـ)، الأعمال غير الكاملة (للأستاذ محمد الأمين بلغيث)، المجلد 3، القسم الأول، دار البصائر، الجزائر، 2011م، الأعمال قيد التفسير. الربط في المغرب الإسلامي ودورها في عصري المرابطين والموحدين، عبد الحميد حاجيات، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1986م-1987م.
- البيذق أبي بكر بن علي الصنهاجي (ت 559هـ)، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، المغرب، ط1، 1971م.
- جلاب حسن، الفكر والأدب في عهد الموحدين، مجلة دعوة الحق، مجلة شهرية تعنى بالدراسات الإسلامية وبشؤون الثقافة والفكر أسست سنة 1957، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، العدد 249 رمضان 1405/ يونيو 1985، المملكة المغربية، متاح على: <https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/6473> (18-08-2032)
- بوجندار محمد، مقدمة الفتح من تاريخ رباط الفتح، مطبعة الأمنية، الرباط، ط1، 2012م.
- الحجاجي حسن بن علي، مفهوم التربية الإسلامية، فرع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بمنطقة مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1423هـ.
- حسن حسن علي، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1980م.
- ابن الخطيب لسان الدين (ت 776هـ)، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ج1. الحلل الموشية في الأخبار المراكشية، ط1، د بلد.
- ابن خلدون عبد الرحمن (ت 808هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ط1.
- ابن خلكان ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن أبي زكريا (ت 681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1970م، ج3.
- ديب صافية، المؤسسات التعليمية في بجاية ودورها التعليمي في عصري الموحدين والحفصيين من القرن (7-10هـ/ 13-16م)، مجلة الباحث، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، عدد خاص، جوان 2020م.
- ابن أبي دینار القيرواني أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، مطبعة الدولة التونسية، تونس، ط1، 1996م.
- ربوح عبد القادر، منهج الإصلاح ببلاد المغرب خلال العصر الوسيط حركة المهدي ابن تومرت، المجلة التاريخية الجزائرية، ع 9، 2018م.
- ابن أبي زرع أبو الحسن علي عبد الله الفاسي (ت 626هـ)، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ط1.
- سيديو لويس، خلاصة تاريخ العرب، ترجمة محمد أحمد عبد الرزاق، مؤسسة هنداي سي أي سي، المملكة المتحدة، ط1، 2017م.
- ابن صاحب الصلاة أبو محمد عبد الملك (ت 594هـ)، المن بالإمامة، تح: عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987م.
- الصلابي علي محمد، دولة الموحدين، دار البيارق، عمان، الأردن، ط1، 1998م.
- العزاوي عبد الرحمن حسين، تاريخ المغرب العربي في العصر الإسلامي، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2011م.
- علام عبد الله علي، الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1968م.

- ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط 1، 1986م، ج 6.
- عنان محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 2، 1990م، ج 3.
- عيسى محمد عبد الحميد، تاريخ التعليم في الأندلس من القرن الخامس إلى سقوط الأندلس، التربية العربية الإسلامية المؤسسات والممارسات، مؤسسة آل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، د ط، ج 2، د ت.
- فيلاي بلقاسم، البرامج التعليمية عند الموحدين، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، قسنطينة، الجزائر، مارس 2017م، د عدد.
- بن قربة صالح، عبد المومن بن علي موحد بلاد المغرب، منشورات وزارة الثقافة والسياحة مديرية الدراسات التاريخية وإحياء التراث، الجزائر، د ط، 1985م.
- ابن القطان أبو علي حسن المراكشي (ت 646هـ)، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، تح: محمود علي مكي، ط 1، 1991م.
- كنون عبد الله، النبوغ المغربي في الأدب العربي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط 2، 1961م.
- بولطيف لخضر، فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1، 2009م.
- المباركفوري صفي الرحمان، الرحيق المختوم، دار الكتاب الحديث، الجزائر، د ط، 2014م.
- المراكشي أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي (ت 703هـ)، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تح: إحسان عباس وآخرون، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2012م، مجلد 1.
- المراكشي أبي محمد عبد الواحد بن علي (ت 647هـ)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، شرح صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2006م.
- مسلم أبي الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، ط 1، 2018م، ج 2.
- المنوني محمد، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، المغرب، ط 2، 1977م.
- النجار عبد المجيد، تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 2، 1995م.
- الناصري أبو العباس أحمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تح: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1954م، ج 2.
- الونشريسي أبي العباس أحمد بن يحيى (ت 914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى وأخبار أهل إفريقية والأندلس المغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، د ط، 1981م، ج 7.

الهوامش:

- ¹ - تعد مركزا علميا لتعليم المرابطين الثقافة الإسلامية والمعارف الدينية وإقامة للصوفية، محمد الأمين بلغيث، الحياة الفكرية بالأندلس في عصر المرابطين (479هـ-539هـ)، الأعمال غير الكاملة (للأستاذ محمد الأمين بلغيث)، المجلد 3، القسم الأول، دار البصائر، الجزائر، 2011م، الأعمال قيد التفسير، ص 223.
- ² - عبد الله علي علام، الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، دار المعارف، القاهرة، د ط، 1968م، ص 291.
- ³ - المرشدة: هي رسالة صغيرة الحجم لا تتجاوز صفتين، فيها عرض موجز لمسائل العقيدة، خال من البراهين، ولعلها أكثر مؤلفات المهدي انتشارا في المشرق والمغرب لأنها تعتبر خلاصة فكره العقدي، وقد شرحها الكثير من العلماء، ورد عليها وعارضها بعضهم، عبد القادر ربوح، منهج الإصلاح ببلاد المغرب خلال العصر الوسيط حركة المهدي ابن تومرت، المجلة التاريخية الجزائرية، ع 9، 2018م، ص 71.
- ⁴ - ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيت الأفكار الدولية، الرياض، د ط، ص 1669.
- ⁵ - صفي الرحمان المباركفوري، الرحيق المختوم، دار الكتاب الحديث، الجزائر، د ط، 2014م، ص 157.

- 6- حسن بن علي الحجاجي، مفهوم التربية الإسلامية، فرع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بمنطقة مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1423هـ، ص 7.
- 7- عبد الله علي علام، مرجع سابق، ص 287.
- 8- ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، ط 1، ص 195.
- 9- صفية ديب، المؤسسات التعليمية في بجاية ودورها التعليمي في عصري الموحدين والحفصيين من القرن (7-10هـ / 13-16م)، مجلة الباحث، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، عدد خاص، جوان 2020م، ص 4.
- 10- عبد الرحمن حسين العزاوي، تاريخ المغرب العربي في العصر الإسلامي، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2011م، ص 135.
- 11- عبد الله علي علام، مرجع سابق، ص 291/292.
- 12- ابن أبي زرع، مصدر سابق، ص 217.
- 13- محمد المنوني، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، المغرب، ط 2، 1977م، ص 24.
- 14- ابن الخطيب، الحلال الموشية في الأخبار المراكشية، د ط، د بلد، دت، ص 114.
- 15- هي عبارة عن مدرسة لعلم الملاحة ولقد جاء في منشور لإدارة الآثار أن الظاهر من آثار هذه المدرسة أنها أقدم من أبنية يعقوب المنصور باني الرباط. أبو عبد الله محمد بوجندار، مقدمة الفتح من تاريخ رباط الفتح، مطبعة الأمنية، الرباط، ط 1، 2012م، ص 46.
- 16- عبد الله علي علام، مرجع سابق، ص 291.
- 17- لويس سيديو، خلاصة تاريخ العرب، ترجمة محمد أحمد عبد الرزاق، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، د ط، 2017م، ص 183.
- 18- "المارستان" أو "البيمارستان" كلمة فارسية الأصل تعني مستشفى ومعناها «محل المريض»، كانت للبيمارستانات في العصور الوسطى دورا للعلاج وكانت أيضا معاهد لتدريس الطب، صفية ديب، المؤسسات التعليمية في بجاية ودورها التعليمي في عصري الموحدين والحفصيين من القرن (7-10هـ / 13-16م)، ص 9/8.
- 19- ابن أبي زرع، مصدر سابق، ص 217.
- 20- ابن القطان المراكشي، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، تح: محمود علي مكي، ط 1، 1991م، ص 83.
- 21- عبد المجيد النجار، تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 2، 1995م، ص 71/72.
- 22- لخضر بولطيف، فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1، 2009م، ص 31.
- 23- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تح: محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 4، 2002م، ج 9، ص 198/199.
- 24- علي محمد الصلابي، دولة الموحدين، دار البيارق، عمان، الأردن، د ط، 1998م، ص 71.
- 25- عبد المجيد النجار، مرجع سابق، ص 80/81.
- 26- محمد المنوني، مرجع سابق، ص 27.
- 27- لافي بروفينسال، مجموع رسائل موحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية، رباط الفتح، الرباط، د ط، 1941م، ص 131/132.
- 28- عبد الله علي علام، مرجع سابق، ص 291.
- 29- صالح بن قربة، عبد المومن بن علي موحد بلاد المغرب، منشورات وزارة الثقافة والسياحة مديرية الدراسات التاريخية وإحياء التراث، الجزائر، د ط، 1985 م، ص 96.
- 30- عبد الله علي علام، مرجع سابق، ص 291.
- 31- أبي محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1949م، ص 291/292.
- 32- عبد الملك بن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، تح: عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1987م، ص 50، 51.
- 33- عبد الواحد المراكشي، مصدر سابق، ص 200.
- 34- موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة ابن يونس السعدي الخزرجي المعروف بابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، منشورات دار الحياة، لبنان، بيروت، 1956م، ص 521/522.

- 35- عبد الواحد المراكشي، مصدر سابق، ص 240.
- 36- ابن أبي زرع، مصدر سابق، ص 138.
- 37- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1970م، ج 3، ص 239.
- 38- حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1980م، ص 38-415.
- 39- المصدر نفسه، ص 431.
- 40- حسن جلاب، الفكر والأدب في عهد الموحدين، مجلة دعوة الحق، مجلة شهرية تعنى بالدراسات الإسلامية و بشؤون الثقافة والفكر أسست سنة 1957، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، العدد 249 رمضان 1405 / يونيو 1985، المملكة المغربية، متاح على : <https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/6473> (18-08-2032)
- 41- محمد عبد الحميد عيسى، تاريخ التعليم في الأندلس من القرن الخامس إلى سقوط الأندلس، التربية العربية الإسلامية المؤسسات والممارسات، مؤسسة آل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، د ب، د ط، ج 2، د ت، ص 508.
- 42- "هو العلامة أبو الوليد محمد بن أحمد بن العلامة المفتي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي، أدرك من حياة جده شهرا سنة عشرين، وتفقه وبرع، وسمع الحديث وأتقن الطب وأقبل على الكلام والفلسفة حتى صار يضرب به المثل فيها، وصنف التصانيف، وتأليفه كثيرة نافعة، في الفقه، والطب، والمنطق، والرياضي، والإلهي، وتوفي في صفر خمسمئة وخمسة وتسعون بمرآكش"، ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط 1، 1986م، ج 6، ص 522/523.
- 43- عبد الواحد المراكشي، مصدر سابق، ص 240 / 242.
- 44- مصدر نفسه، ص 242.
- 45- أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تح: إحسان عباس وآخرون، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2012م، مجلد 1، ص 743.
- 46- حسن علي حسن، مرجع سابق، ص 453 / 454.
- 47- عبد الواحد المراكشي، مصدر سابق، ص 201، أنظر: ص 172/173، التعليق رقم 1 ص 188.
- 48- ابن أبي زرع، مصدر سابق، ص 173.
- 49- عبد الله علي علام، مرجع سابق، ص 303.
- 50- عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط 2، 1961م، ج 1، ص 121.
- 51- مرجع نفسه، ص 121.
- 52- أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تح: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1954م، ج 2، ص 78.
- 53- المصدر نفسه، ص 82.
- 54- الحسين أسكان، الدولة والمجتمع في العصر الموحد، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، المغرب، د ط، 2010م، ص 71-72.
- 55- أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب: في وجوب الوفاء في بيعة الخلفاء الأول فالأول، دار الإمام مالك، البلديّة، الجزائر، ط 1، 2018م، ج 2، ص 343.
- 56- محمد الأمين بلغيث، الربط في المغرب الإسلامي ودورها في عصري المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1986م-1987م، ص 217-218.
- 57- الناصري، مصدر سابق، ص 112.
- 58- عبد الله علي علام، مرجع سابق، ص 308.
- 59- عبد الواحد المراكشي، مصدر سابق، ص 278 / 279.
- 60- محمد المنوني، مرجع سابق، ص 52-53.
- 61- أحمد ابن القاضي المكناسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973م، ص 84/85.
- 62- مصدر نفسه، ص 483.
- 63- حسين بويدي، بلاد المغرب الإسلامي بين التعايش والصراع المذهبي- قراءة في الاستغلال السياسي والتأثير العقدي والفقهية، مجلة الآداب والحضارة الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، العدد 23، جوان 2018م، ص 220.
- 64- الناصري، مصدر سابق، ج 2، ص 238.

- 65- حسين بوبيدي، بلاد المغرب الإسلامي بين التعايش والصراع المذهبي، مجلة الآداب والحضارة الإسلامية، مرجع نفسه، ص203.
- 66- عبد الرحمن حسين العزاوي، مرجع سابق، ص 114.
- 67- أبي بكر بن علي الصنهاجي المكنى بالبيذق، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، المغرب، د ط، 1971م، ص24/23.
- 68- ابن أبي دينار القيرواني أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني، المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، مطبعة الدولة التونسية، ط 1، 1996م، ص 101.
- 69- يوسف أشباخ، تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، تح: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط2، ج2، 1996م، ص 54.
- 70- عبد الرحمن حسين العزاوي، مرجع سابق، ص 114.
- 71- أبي العباس أحمد بن يحيى الوترسي، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى وأخبار أهل إفريقية والأندلس المغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، د ط، 1981م، ج 7، ص 264.
- 72- الحسين أسكان، تاريخ التعليم في المغرب خلال العصر الوسيط (1-9هـ/7م)، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، المغرب، د ط، 2004م، ص 126.
- 73- ابن الخطيب، الحلال الموشية، ص 114.
- 74- ابن أبي أصيبعة، مصدر سابق، ص 524/523.
- 75- حسن إبراهيم حسن، مرجع سابق، ص 355.
- 76- ابن القطان، مصدر سابق، ص 126.
- 77- الحسين أسكان، تاريخ التعليم في المغرب، ص 35.
- 78- محمد المنوني، مرجع سابق، ص 33.
- 79- لسان الدين ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2002م، ج 1، ص 237.
- 80- الحسين أسكان، تاريخ التعليم في المغرب، ص 37.
- 81- عبد الله علي علام، مرجع سابق، ص 291.
- 82- محمد المنوني، مرجع سابق، ص 22.
- 83- محمد الأمين بلغيث، الربط في المغرب الإسلامي ودورها في عصري المرابطين والموحدين، ص 279-281.
- 84- صفية ديب، المؤسسات العلمية في بجاية ودورها التعليمي في عصري الموحدين والحفصيين، مجلة الباحث، مرجع سابق، ص5/4.
- 85- محمد الأمين بلغيث، الربط ودورها في المغرب الإسلامي ودورها في عصري المرابطين والموحدين، ص281.
- 86- الناصري، مصدر سابق، ص 114.
- 87- بروفينسال، مرجع سابق، ص 133/131.
- 88- أبي زرع، مصدر سابق، ص 204.
- 89- ابن الخطيب، الحلال الموشية، ص80.
- 90- أبي زرع، مصدر سابق، ص71.
- 91- محمد المنوني، مرجع سابق، ص 156-155.
- 92- محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 2، 1990م، ج 3، ص 403.
- 93- بلقاسم فيلاي، البرامج التعليمية عند الموحدين، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، قسنطينة، الجزائر، مارس 2017م، د عدد، ص303.
- 94- يوسف أشباخ، مرجع سابق، ج 2، ص51.

المرأة والصنائع في المغرب الأوسط ق 2-9هـ / 8-15م Women and occupations in the Center Maghreb 2-9 AH / 8-15 AD

د/ نوال بزة¹

Nawal BEZZA

مخبر دراسات في التاريخ والثقافة والمجتمع

nawal.bezza@univ-batna.dz

أ.د/ علي عشي

Ali ACHI

مخبر الأبحاث والدراسات متعدد التخصصات في القانون والتراث والتاريخ

ali.achi@univ-batna.dz

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

تاريخ الإرسال: 2023/05/12 تاريخ القبول: 2024/06/04

الملخص:

المرأة هي الأم والأخت والزوجة والابنة، لذلك كان لها الدور الفعال في المجتمع إلى جانب الرجل، وفي هذه الورقة البحثية سنحاول إظهار دورها في مجتمع المغرب الأوسط إبان الفترة الوسيطة من خلال دراسة الجانب الاقتصادي لها، بإعطاء بعض الأمثلة عن الصنائع التي اقتحمت مجالها، وهل حققت من خلالها ما كانت تصبو إليه.

في الحقيقة هذه الصنائع اختلفت أهميتها حسب درجة رقيها من راقية تحتاج إلى مستوى تعليمي نفعت بها بنات جنسها، وأخرى أخذتها عن كبيرات نسوة الأسرة، واحترفتها عن طريق الممارسة فقط، ومنه وجدنا بأن من نسوة المغرب الأوسط من امتلكت الثروة فكانت مستقلة ماديا عن الرجل، ومنها من وقفت مساعدة أسرتها فكانت نعم السند، في حين أثارت بعض الصنائع استهجان ومعارضة شرائح واسعة من المجتمع.
الكلمات المفتاحية: المرأة؛ المغرب الأوسط؛ المعلمة، التاجرة، القابلة.

Abstract:

Women are considered mothers, sisters, wives and daughters, and they had an effective role in society alongside the man, and in this research paper we will try to show their role in the Center Maghreb society during the intermediate period by studying the economic aspect of it, by giving some examples of occupations that broke into its field, and it achieves any of what she aspired to.

In fact, these professions differed in importance according to the degree of their progress, from a classy one that needs an educational level that benefited the girls of her gender, and

¹ - المرسل المؤلف.

others that she took from the elder women of the family, and professionalized them through practice only, and from it we found that among the women of the Center Maghreb were those who possessed wealth and were financially independent from the man, including Whoever stood up to help her family was the blessing of support, while some occupations provoked disapproval and opposition from large segments of society.

Key words: woman; centre Maghreb; teacher, merchant, midwife

مقدمة:

لقد لعبت المرأة في العصر الوسيط أدوارا مختلفة على عدة أصعدة، وفي شتى شؤون الحياة اليومية منها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، لتطوير نفسها وبيتها وحتى دولتها، فقد كانت معلمة، قابلة، تاجرة، وحرفية.

ومنه نطرح الإشكالية التالية: **مشاركة المرأة في تنمية الاقتصاد في المغرب الأوسط، هل ينم عن مساواة بينها وبين الرجل أم يعود إلى حاجتها؟**

وتكمن أهمية الموضوع في معرفة مسيرة المرأة الجزائرية في العصر الوسيط، ومساهمتها الفعالة في حفظ المجتمع، وكذا إلقاء الضوء على العمل النسائي ومعوقاته وأهم الآراء التي تم تداولها في أوساط المجتمع الذي عاشت فيه آنذاك، وكذلك محاولة إضفاء قيمة لعمل المرأة وإعطائه شيئا من صفات الجهاد. إضافة إلى محاولة معرفة الذهنية السائدة لدى النساء الوسيطيات اللواتي كن يعملن، أكن يسعين لتحقيق الذات أم المال، من منطلق عوزهن وحاجتهن، أم أنهن كن يسعين لفرض الذات من خلال إسهامتهن في الاقتصاد والتنمية.

أما عن المنهج المتبع فطبيعة الموضوع تحتم استخدام المنهج التاريخي باعتبارنا نتحدث عن المرأة خلال الفترة الوسيطة، ونستعرض أمثلة تاريخية، إضافة إلى المنهج الوصفي الذي استخدمناه في وصف الصنائع والحرف التي اشتغلت بها النساء.

1- الفهم الخلدوني للصنائع ومكانة المرأة فيها:

قد ناقش ابن خلدون في مقدمته مجموعة من المسائل المتعلقة بالصنائع، وكسب المعاش على حد تعبيره، وأفرده بابا كاملا أسماه المعاش ووجوهه، استهله بشرح للرزق والمكسب⁽¹⁾.

فالكسب حسبه هو تحصيل للحاجات والضرورات التي تلزم الإنسان بسعي أو بغيره كالمطر المصلح للزرع، فإذا كانت ثمار الكسب تعود على العبد بالمنفعة سمّي رزقا، ومنه يكون الكسب جالبا للرزق⁽²⁾.

في حين كان المعاش السعي لا يتغاء الرزق بعدة طرق كالفلاحة والصناعة والتجارة والجباية⁽³⁾، فالفلاحة إذا ووفق ما أورده العلامة من أقدم أوجه المعاش لأنها بسيطة وفطرية في الإنسان ولا تحتاج إلى علم، وقسمت إلى زراعة وتربية للحيوانات⁽⁴⁾، هذه الحيوانات سوف ينتفع من أصوافها وجلودها والتي ستدخل في صناعات تحويلية، ووصفها ابن خلدون من مهن المستضعفين ولا ينتحلها أهل الحضار⁽⁵⁾.

لذلك سنجد في مجتمع العامة والبدو منهم خاصة مكانة للنساء في ابتغاء الرزق في هذا المجال، فمنهن بائعات اللبن والبيض والخضر والفواكه والدواجن ومربيات دودة القز والأنعام بأنواعها، وعاملات في زراعة الأرض وجني المنتوج بعد ذلك⁽⁶⁾.

أما عن الصناعات فكانت مرتبطة بالتراكم الحضاري، لما تحتاجه من علم وابتكار وإعمال للفكر، وانقسمت إلى بسيط والذي لا غنى عنه كونه يختص بإنتاج الضروريات، والمركب للكماليات التي تظهر عندما تصبح الدولة في أوج ازدهارها وميول أهلها للترف⁽⁷⁾.

في الحقيقة قسم ابن خلدون الصناعات إلى ضرورية كالزراعة والحياسة والبناء والتجارة، وشريفة كالتوليد والطب والكتابة والوراثة والغناء⁽⁸⁾، فبالإضافة (القابلة) يتم العناية بالمولود وأمه، في حين حارب الطب الأمراض وحفظ الصحة البدنية والعقلية، واختصت الكتابة بحماية الأفكار والعلوم من الضياع، غير أن الغناء فكان من وسائل تسليية صفوة المجتمع⁽⁹⁾.

والملاحظ أن ابن خلدون في فكره خص المراة بمكانة في الصناعات الشريفة التي كان في مستهلها التوليد، حيث قال في هذا الشأن: " هي مختصة بالنساء في غالب الأمر، لما أنهن الظاهرات بعضهن على عورات بعض، وتسمى القائمة على ذلك منهن القابلة"⁽¹⁰⁾.

ويبدو أن القابلة أخذت عدة أدوار في عملها، إذ أنها تقمصت مكان طبيب النساء والتوليد وكذا طبيب المسالك البولية فيما يخص الأمراض التي تصيب النسوة، كما قامت مقام طبيب الأطفال فيما يتعلق بالمواليد، في حين اعتمد القضاء شهادتها على أساس الطب الشرعي في وقتنا هذا فيما يخص الحمل والإجهاض والعذرية والجنس⁽¹¹⁾، وكل ذلك يستدعي منها العلم والتجربة والخبرة والورع خاصة عندما يتعلق الأمر بالشهادات.

وإذا انتقلنا إلى نوع آخر من الصناعات الشريفة على حد وصف ابن خلدون نجد أن الغناء والذي مما لا شك فيه نظم الكلام وتلحينه وفق أنغام متعارف عليها مرفوق بالموسيقى⁽¹²⁾، وبطبيعة الحال أخذت المراة مكانتها في هذا المجال مثل ما أوجدت لنفسها فرصة فيما استعرضناه سابقا من صناعات، لما امتلكت من صوت جميل في العديد من المناسبات كالأعراس هذا بالنسبة للمراة الحرة، أما المراة غير الحرة فقد حضرت مجالس الخلفاء والفئة المترفة من المجتمع⁽¹³⁾.

ودون أن ننسى الكتابة التي هي رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة، وهي صناعة شريفة لأنها تختص بالإنسان دون الحيوان، وتحفظ العلوم من الزوال⁽¹⁴⁾، ومما لا شك فيه فالمرأة اشتغلت بذلك كونها بلغت مبلغا من التعلم في مجتمع الجزائر الوسيطة على مختلف فتراتنا.

2- الصناعات التي اشتغلت بها المراة في المغرب الأوسط:

شكلت المراة شريحة هامة من المجتمع الجزائري الوسيط، إذ اعتبرت عنصرا فاعلا له دوره حتى في المجال الحرفي والصناعي، حيث لم ينحصر دورها في تشكيل الأسرة من زواج وخدمة للزوج ثم انشغالها بتربية الأبناء فقط، بل تعداه إلى مشاركة الرجل في الأعمال الفلاحية والتجارية والصناعية⁽¹⁵⁾.

ويبدو أنه كان شائعا لدى مختلف الفئات الاجتماعية أن المراة ضعيفة غير قادرة على تحمل المسؤوليات خارج منزلها، والأمثلة التاريخية في هذا الصدد كثيرة⁽¹⁶⁾، فهي دائما تحت حماية الرجل كونها غير قادرة على تحمل المسؤوليات، وأقل قيمة منه، نظرا للفهم الخطأ للشريعة وما أقرته بخصوصها، فراحوا يصفونها بالنقصان والجهل، هذه النظرة الدونية جعلت منها تحت وصايتها دوما أيا كانت درجة قرابته لها، وعادة ما كانت تنتهك حقوقها، باعتبارها لا حق لها، ووصل الحد بهم إلى مساواة عقلها وعقل الصبي⁽¹⁷⁾.

ووفقا لهذا الفهم والنظرة لها انحصر عملها داخل جدران البيت، مما جعلها مجرد تابع للرجل تقوم بخدمته في الأمور الروتينية، هذا ما أدى إلى تفاوت بينهما على الدوام⁽¹⁸⁾، وفي كثير من الأحيان يتم

النظر إليها باعتبارها مصدر للفتن والصراعات⁽¹⁹⁾، وعلى خلاف المدينة تمتعت المرأة في البادية بموقع هام في عمليات الإنتاج أفضل من المرأة الحضرية⁽²⁰⁾.

وأمام التفاوت في الثروة بينها وبين الرجل جعلها في كثير من الأحيان تحت رحمته وتسلمته، مما جعلها تلج سوق العمالة لأمرين مهمين هما: الحاجة الملحة وعدم تحقيق الاكتفاء داخل الأسرة والرغبة في تحقيق الثراء، وفيما يلي سنحاول تسليط الضوء على أهم المجالات التي عملت بها بأخذ نماذج لتعدد المهن التي امتنتها.

أ- صنائع اجتماعية: تنوع عمل المرأة في هذا المجال باعتبارها جزء من المجتمع، فللمرأة خصوصية في مجتمع المغرب الأوسط خلال الفترة الوسيطة، لذلك هناك من الخدمات التي توجب تقديمها من طرف المرأة لبنات جنسها، ومنه سنحاول في هذه الورقة البحثية تناول ثلاث نماذج عن ذلك:

1- القابلة وأمانة النساء: بالرغم من مساعدة نسوة العائلة للأم الصغيرة أثناء الولادة، إلا أن وجود القابلة في ذلك الوقت يعد أمرا ضروريا⁽²¹⁾، فالقابلة هي القائمة على توليد النساء والاعتناء بالمولود الجديد، أو ما وصفه ابن خلدون بالتوليد، وعرف ذلك بقوله: "هي العمل على استخراج المولود الأدمي من بطن أمه من الرفق في إخراجها من رحمها وتهيئة أسباب ذلك، ثم ما يصلحه بعد الخروج على ما نذكر"⁽²²⁾، ويمكن أن تشبه بطبيبة أمراض النساء في وقتنا هذا.

وبخلاف القابلة فالأمانة لها دور كبير في القضاء في تلك الفترة، إذ يكلفها القاضي من أجل التأكد من بعض أمور النساء عند ما يحدث صراع أسري وقطع الشك باليقين مما تدعيه المرأة من أضرار ألحقها الزوج بها، وإثبات للحمل أو جنس المولود⁽²³⁾، وهذا من منطلق أنها تستطيع الاطلاع على أمور النساء الخاصة.

ووفقا لذلك تقوم القابلة بالتوليد ورعاية الأم الحامل طوال مدة الحمل وأثناء الولادة، بحيث تحاول إنجاح إخراج الجنين من بطن أمه، عاملة على تخطي كل الصعوبات التي قد تعترضها، من عسر الولادة، واختناق الطفل، وعدم خروج المشيمية، وتقوم أيضا بدور طبيب الأطفال من الولادة إلى الفطام، فكانت أفضل من الطبيب الماهر نظرا للممارسة الطويلة في هذا المجال، فإذا صار الفطام انتهى دور القابلة⁽²⁴⁾. ولم يقتصر دور القابلة على التوليد ورعاية الوليد، وإنما تعداه إلى قيامها بدور طبي يعرف اليوم بطب الكلى والمسالك البولية، فكانت تعمل على إخراج حصى المثانة عند المرأة لتعذر كشف الطبيب عليها⁽²⁵⁾.

وفي هذا السياق أشارت المصادر إلى وجود القوابل في المغرب الأوسط لقلّة الأطباء المختصين في طب النساء والتوليد⁽²⁶⁾، وذكرت وجود طبيب واحد في هذا المجال ببجاية خلال القرن السابع وهو أبو القاسم محمد ابن أحمد ابن محمد الأموي⁽²⁷⁾، وحتى مع وجود الطبيب فبحسبنا يجب أن تساعد القابلة في عمليات الكشف على النسوة.

والشائع أن أجور القابلات كانت مرتفعة في المنطقة، ولكنهن في الغالب تقاضينها من الأب سواء كان متزوجا بالأُم أو مطلقا لها⁽²⁸⁾، في حين عندما تقوم بمساعدة القضاء فإنها تتقاضى أجرتها من بيت مال المسلمين أو من عند من استدعى وطلب شهادتها⁽²⁹⁾.

2- الماشطة: وهي التي تختص بتجهيز العروس يوم زفافها وذلك بتسريح شعرها وتزيينها، وعملت في هذا المجال المرأة المسلمة والذمية على حد سواء⁽³⁰⁾، إذ أخذت الماشطة دورين: الأول تجميلي حيث تهتم ببشرة العروس وإخفاء العيوب منها بواسطة ما تملكه من مراهم ووسائل زينة وتخضب أيديها

وأرجلها بالحناء⁽³¹⁾، والثاني دور استخباراتي تجسسي لمعرفة ما في البيوت لتردها عليها، كما كانت توجه النسوة الى اقتناء بعض الأعشاب والمواد التي كانت تستعمل لهذا الغرض آنذاك⁽³²⁾. أما أجزتها فيبدو أنها كانت تقدم لها من طرف العروس ووليها غالبا، لأن المصادر لم تتحدث عن هذا الشأن، ويبدو أن أجزتها تمثلت في بعض الدراهم المقدمة من طرف أهل العروس، إضافة إلى ما كانوا يهدونها من طعام الوليمة⁽³³⁾.

وأمام بعض الممارسات التي قد تمارس من طرف الماشطة فقد تحفظت المصادر الفقهية بشأن عملها كونها قد تقدم على مخالفات للشريعة في مجال التجميل، وكان الأزواج لا يحبذون عمل نسائهم في هذا المجال، وفق ما ورد في إحدى النوازل أن واحدة اشترطت على زوجها الاستمرار في العمل بعد الزواج، لكنه تراجع بعد ذلك⁽³⁴⁾.

3- الغسالة: كانت النسوة يقمن بغسل الثياب والأفرشة للأسر الثرية كسبا للرزق الحلال، وعادة ما كانت تقوم بذلك النساء السوداوات، ووفقا لذلك أورد الغبريني أن الفقيه أبو زكريا الموصلي أعتق امرأة سوداء مقابل غسل ثياب الفقراء⁽³⁵⁾.

كما شهد المغرب الأوسط وجود الغسالات اللاتي كن يغسلن الموتى من النساء والأطفال دون السبع سنوات و عرفن بالأمازيغية تمسير ذين⁽³⁶⁾.

ب- صناعات اقتصادية: لأجل ترقية المستوى الاقتصادي للمرأة ومحيطها الاجتماعي قامت باقتحام العديد من الصناعات التي قد تعود بالربح المادي عليها، علما بذلك تغير الواقع المادي الصعب الذي تحياه، منافسة بذلك الرجل فقد اشتغلت في الكثير من الصناعات ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

ب-1 الفلاحة: وصفها ابن خلدون بأنها من معاش المستضعفين، وأهل العافية من البدو⁽³⁷⁾، ووفقا لذلك قامت بها بعض النسوة البدويات، اللواتي كن يخرجن إلى جوار الرجل للحقل لفلح الأرض، وسقي المزروعات وحصد الزرع⁽³⁸⁾، إضافة الى جمعه ودرسه⁽³⁹⁾، تغطية لحاجات الأسرة، وفي حال وجود فائض قمن ببيعه.

وتماشيا مع ما ذكرناه قامت بجني الزيتون والعنب ومختلف الغلات⁽⁴⁰⁾، وبذلك كانت تساهم في زيادة دخل العائلة، على عكس النسوة الحضريات اللواتي تملكن الأراضي⁽⁴¹⁾، كما أنها رعت الماشية وانتفعت بلبنها وزبدها⁽⁴²⁾، وربت الدواجن لإنتاج البيض⁽⁴³⁾، وكل هذه المنتوجات تتكسب منها ولو كان ذلك قليلا.

كما شاركت المرأة الرجل في المزارعة والمغراسة⁽⁴⁴⁾، ووقفت على قسمة الماء على السواقي، وكنسها إذا أصابها طمي وقذارة⁽⁴⁵⁾، بحيث وُجد من النساء الحضريات اللواتي امتلكن أراضي وولكن أزواجهن أو بعضا من الأهل من الرجال، وأجرنها للفلاحة أو المغراسة، وهذا التملك جاء عن طريق الوراثة أو مهورهن⁽⁴⁶⁾.

ب-2 الغزل والنسيج: تعتبر صناعة النسيج من أشهر الحرف الاقتصادية التي اشتغلتها المرأة في المغرب عامة والأوسط منه خاصة، ولا يكاد يخلو منزل فيه من المغزل، فكانت المرأة تغزل وتنسج الأثواب لأفراد عائلتها لكسوتهم، لكنها سرعان ما تقننت فيه واحترفته، ثم أصبح مصدر رزق لها ولعائلتها⁽⁴⁷⁾.

اشتغلت نسوة المغرب الأوسط بالغزل والنسيج وتفنن فيه حتى أضحت مناطق كثيرة من ربوعه مشتهرة بهذه الحرفة أو الصنعة مثل تلمسان وندرومة، وكان ذلك نتيجة للعديد من العوامل المساعدة مثل حياة البداوة التي كن يعشنها ووفرة الصوف، فضلا على أن أغلب البيوت عبارة عن خيام من صنعهن،

إضافة إلى نسجهن الملابس والزرابي والحنابل⁽⁴⁸⁾، والأكسية الفاخرة، فكن يكسبن من ذلك أكثر من الرجال⁽⁴⁹⁾، كما مارسنها حتى النساء الحضريات⁽⁵⁰⁾، فمثلا في تلمسان كن يصنعن الأكسية والأفرشة الرائعة التي تشبه الحرير في ملمسها، وكن يبعنها بأثمان باهظة⁽⁵¹⁾.

وعن كيفية العمل فكانت النسوة تحضرن الصوف إلى خيوط رفيعة بعد غسله وإزالة الشوائب التي يمكن أن تلتصق به ثم تسريجه، ثم تحويله إلى خيوط بحيث كن يجلسن في مكان مرتفع ثم يرخين مغازلهم حتى تصبح الخيوط رفيعة، وكانت آلة النسيج بسيطة توضع في بهو المنزل أو في غرفة مضاعة، وما يميز ذلك تشارك مجموعة من النساء وتعاونهن في هذا الشأن⁽⁵²⁾.

ومن أشهر المناطق التي اشتهرت بهذه الصنعة في المغرب الأوسط، عنابة، وهران، تلمسان، ندرومة، برتشك، مستغانم ومليانة⁽⁵³⁾، أما عن كيفية تسويقها فقد كانت المرأة النساجة تتوجه بسلعتها إلى السوق كي تبيعها، هذا ما أثار حفيظة الفقهاء لما ينجم من مفاسد في الأسواق، لذلك تكلف بعض الرجال الثقة بهذه المهمة⁽⁵⁴⁾.

ب-3 الدلالة والتجارة: لم يكن العمل التجاري حكرا على الرجل في جزائر العصر الوسيط، فقد راجت الأعمال التجارية وسط النسوة وفق ما أورده المصادر التاريخية، فقد نسجن أنسجة مختلفة وبعنها في السوق المعروف بسوق النساء⁽⁵⁵⁾، وهناك من مارسنها خارج السوق في الأزقة وأمام أبواب البيوت، وحتى خلال موسم الحج⁽⁵⁶⁾.

فقد بعن الغزل ومختلف المنسوجات وبعض الأغنام والدواجن، والخبز⁽⁵⁷⁾، وأنواع المخللات كالزيتون⁽⁵⁸⁾، ومواد التجميل مثل الحنة⁽⁵⁹⁾، كما وجد بالمناطق البدوية بائعات اللبن⁽⁶⁰⁾ والبيض والدواجن وغلال الخضر والفواكه⁽⁶¹⁾، كما بعن الهرة أيضا⁽⁶²⁾.

ولم يكتفين بذلك فقد لعبت المرأة دور الوسيط بين البائع والمشتري، أو ما يعرف بالدلالة واقتصرت على نساء الطبقة الفقيرة اللاتي كن يجبن الشوارع ويدخلن البيوت لعرض سلعهن على النسوة⁽⁶³⁾ من حلي وأقمشة ومواد تجميل ويتقاضين أجورهن مقابل ذلك⁽⁶⁴⁾.

وكن أثناء ذلك يخرجن لقضاء حوائجهن سافرات الوجوه هذا ما لم يعجب الفقهاء باعتباره خروجا عن التقاليد⁽⁶⁵⁾، ففي المنطقة المعروفة حاليا بوادي سوف كانت النسوة يخرجن إلى السوق والبساتين سافرات الوجوه⁽⁶⁶⁾.

وبحسب بعض المصادر فالرجل لم يكن معارضا لخروج زوجته إلى السوق للمتاجرة بما تنتجه من غزل ونسيج طالما لم تخرج عن الآداب العامة وما هو متعارف عليه، فهذا الفقيه أبو بكر ابن هذيل كان يفتات من كد زوجته التي كانت تشتري الكتان وتخيطة ثم تبيعه⁽⁶⁷⁾.

ولأجل تحسين الوضع المعيشي وتوفير لقمة العيش وشراء ما يحتجنه من كسوة وأواني منزلية بطريقة حلال دون اللجوء إلى أعمال منافية للشرع والأخلاق لجأت بعض النساء إلى بيع خصلات من شعرهن جراء الفقر الذي كن يعشنه⁽⁶⁸⁾.

ج- صنائع ثقافية: ارتبطت الصنائع الثقافية بكل ما له علاقة بالتعليم والتعلم، أي أن منتحلها وجب عليه أن يكون له باع من التعليم، وبطبيعة الحال كان للمرأة في المغرب الأوسط حظ وافر من التعليم منذ فتح المغرب الأوسط، فكانت تحضر حلقات الدرس وتستزيد من ذلك، فمنها المعلمة والمرشدة والفقيهة والطبيبة.

ج-1 المعلمة: لقد اهتم المجتمع بالمرأة وبتعليمها فوجدت عالمة وشاعرة ومعلمة، وحسبنا كتب السير والطبقات التي تزخر بأسماء نساء برعن في مختلف العلوم، فكان العلم سببا في عتق أمة تدعى غزالة زمن الرستميين، وكان بعضهم يقيم حلقات الدروس في بيوتهن⁽⁶⁹⁾.

أنت النسوة يؤدين الصلاة في المساجد، وبعد الصلاة يحضرن حلقات الوعظ والإرشاد وينقلن ذلك الى بيوتهن⁽⁷⁰⁾، وكن يجدن القراءة والكتابة، ومنهن معلمات ومدرسات وعالمات شغلن مقاعد التدريس والتعليم، فهذه أخت الإمام الرستمي أفلح برعت في علم الفلك⁽⁷¹⁾.

ولعل اهتمام المرأة بهذا الأمر يعود إلى تشجيع الفقهاء الذين أفتوا بضرورة تعليم المرأة⁽⁷²⁾، فكان منهن المعلمات والمدرسات يعتنين بتدريس الأطفال والنسوة، فكان أئمة الدولة الرستمية يستشيرون الفقيهات منهن⁽⁷³⁾.

ولم يقتصر التعليم في العصر الموحد على الأمور الدينية والعلمية بل تعداه إلى التعليم المنزلي كالغزل والطرز والخياطة⁽⁷⁴⁾، وفي عصر الزيانيين اشتهرت المعلمة مؤمنة التلمسانية التي كانت تنظم الشعر وكانت في غاية الثقافة⁽⁷⁵⁾، وعرفت عائشة بنت الفقيه ابن الحسن المديوني بالشعر وتعبير الرؤيا جراء قراءتها ومطالعتها المستمرة⁽⁷⁶⁾، وكانت أم مولاي عبد الرحمان صاحب قسنطينة (739-784/1339-1383م) تعلم نساء القصر في أمور تخصصهن⁽⁷⁷⁾، في حين كانت عائشة بنت أبو الطاهر عمارة أديبة خطاطة في بجاية ق 7هـ/13م⁽⁷⁸⁾.

ويجدد بنا التنبية إلى أن دور المرأة في مجال الصناعات ذات الطابع الفكري والثقافي ظل باهتا، باستثناء البعض من نساء الخاصة اللواتي برعن في الخط والشعر، وأغلبهن ينتمين الى البيوتات العلمية أو من نساء الخاصة، كون المرأة عند العامة سرعان ما تتحمل مسؤولية الزواج والبيت وإنجاب الأطفال وتربيتهم⁽⁷⁹⁾.

وأمام سكوت المصادر التي بين أيدينا عن ذكر ذلك تعذر علينا استقاء المعلومات، باستثناء بعض الشذرات، رغم ما تلقته المرأة في المغرب الأوسط من تعليم خصوصا في حواضرها التي اشتهرت في العصر الوسيط على غرار القلعة، بجاية، قسنطينة وتلمسان.

خاتمة:

- لقد قسم ابن خلدون الصناعات الى ضرورية مثل الفلاحة، الحياكة والبناء، وشريفة كالتوليد والطب والكتابة، فكان الحضور النسوي قويا في كل منهما في مجتمع المغرب الاوسط، فنجد الفلاحة، الخياطة، الراعية، القابلة، المجملة، الخطاطة.

- لم تظل المرأة عالية على الرجل وخادمة له في منزله فحسب فقد شاركت في زيادة مدخول بيتها.

- اشتغلت المرأة في عدة مجالات ذات صلة بالمجتمع مقابل كسب مادي، فنجد القابلة تعتني بالأم وصغيرها أيما عناية، فوصف ابن خلدون لها ولعملها ينم عن مهارة فائقة، وتفانيا في عملها حتى فاقت الطبيب في هذا المجال.

- لم يقتصر عمل المزرعة والرعي على الرجل بل احترفته المرأة وأصبحت مالكة للأراضي، وهناك من اشتغلن بالحرث والزرع والحصد وتربية الحيوانات، فشاركن الرجل في ذلك، والسوق أيضا لبيع ما يربين من حيوانات وألبان وبيض.

- وجد بمجتمع المغرب الأوسط من يقوم بتزيين العروس والحرص على تأنيقها، وإظهارها في أحلي حلة، لكن هذه المهنة لاقت استهجانا من طرف فقهاء المرحلة.

- كما أن هناك من النساء الفقيرات اللاتي اشتغلن بمهن ليست بالراقية مثل غسل ثياب الأغنياء مقابل كسب مادي، لسد رمق أبنائها وأسرتها.
- بلغت المرأة من الثراء مبلغه نتيجة اشتغالها بالنسيج والغزل وبيعها لمنتجاتها حيث أصبح لها مكان خاص بها في السوق.
- بالرغم مما بلغت المرأة في العصر الوسيط من علم وثقافة وتفقه، إلا أن دورها لم يبرز كثيرا مقارنة بالأقاليم المجاورة.
- عموما لقد ساعدت المرأة أسرتها ووقفت في وجه الفاقة جنب الرجل، فحققت الاكتفاء الذاتي لعائلتها، كما أن البعض منهن حققن استقلالية مالية، وأصبحن يسابقن الرجل في الثراء.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- أبو بكر بن علي الصنهاجي المكنى البيذق (ت 524هـ/1129م)، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1971.
- أبو حامد الغرناطي (ت 565هـ/1170م)، كتاب تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تح: إسماعيل العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط1، 1993م.
- أبو يعقوب يوسف ابن الزيات (ت 627هـ/1230م)، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تح: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط2، 1997.
- أحمد ابن أحمد الغبريني (ت 704هـ/1304م)، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح: عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1989.
- أحمد بن سعيد الدرجيني (ت 670هـ/1271م)، طبقات المشايخ بالمغرب، تح إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، ج1.
- أحمد بن علي الخطيب المعروف بابن قنفذ (ت 810هـ/1407م)، أنس الفقير وعز الحقير، اعتنى بنشره محمد الفاسي، أدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط.
- أحمد بن عبد الرؤوف (ت 424هـ/1033م)، رسالة في آداب الحسبة والمحتسب، تح: ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955.
- أحمد بن محمد ابن عذارى (ت بعد 712هـ/1312م)، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تح: بشار عواد معروف، محمود عواد بشار، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2013م، ج3.
- أحمد ابن يحيى الونشريسي (ت 914هـ/1509م)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء، إشراف محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ط1، 1401هـ/1981م.
- حسن الوزان (ت 957هـ/1550م)، وصف إفريقيا، تر: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1983م، ج1.
- خلف ابن عباس الزهراوي (ت 404هـ/1017م)، كتاب الزهراوي في الطب لعمل الجراحين، تح: محمد ياسر زكور، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2009.
- عبد الرحمن ابن خلدون (ت 808هـ/1401م)، المقدمة، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425هـ/2004م، ج2.
- عبد الرحمن الدباغ (ت 839هـ/1436م)، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تح محمد الاحمدي أبو النور، محمد ماضور، مكتبة الخانجي، مصر، ج2.
- عبد الله ابن محمد المالكي (ت بعد 453هـ/1062م)، رياض النفوس في علماء القيروان وتونس، وزهادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم، وأوصافهم، تح بشير البكوش محمد العروسي المطوي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1981، ج2.

المراة والصناعات في المغرب الأوسط ق 2-9هـ/8-15م

- عبيد الله بن أحمد الزجالي (ت694هـ/1295م): أمثال العوام في الأندلس، تح محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، المغرب، ج1.
- محمد العبدري (ت720هـ/1321م): الرحلة المغربية، تح محمد الفاسي، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1968م.
- محمد بن أحمد العقباني (ت871هـ/1467م)، تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تح: علي الشنوفي،

Extrait de bulletins d'études Orientales de l'institut Français de Damas, 1967,

المراجع:

- ابراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين المجتمع، الذهنيات، الأولياء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993.
 - إبراهيم بكير بحاز، الدولة الرستمية (160-296هـ/777-909م) دراسة في المجتمع والنظم، كتابك، ط1، 1440هـ/2019م.
 - عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002، ج1.
 - عز الدين موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن 6هـ/12م، دار الشروق، القاهرة، 1983م.
 - كمال السيد أبو مصطفى، جوانب من حضارة المغرب الإسلامي من خلال نوازل الونشريسي، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 1997.
 - محمد بوركبة، الجزائر الاجتماعية في عهد الدولة الرستمية (160-296هـ/777-909م)، دار الكفاية.
 - محمد دبو، تاريخ المغرب الكبير، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1383هـ/1963، ج3.
 - محمد عبد الرحمن مرحبا، جديد في مقدمة ابن خلدون، منشورات عويدات، بيروت.
 - مختار حساني، تاريخ الدولة الزيانية، منشورات الحضارة، 2009، ج2.
 - نجلاء سامي النراوي، المراة العاملة في المغرب والأندلس، دراسة تاريخية وثائقية، الألوية.
 - فوزية كرراز، دور المراة في الغرب الإسلامي من القرن الخامس الهجري إلى منتصف القرن السابع الهجري (11هـ-13م)، دراسة في التاريخ الحضاري والاجتماعي للغرب الإسلامي، دار الأديب للنشر والتوزيع، وهران.
- ### الأطاريح الجامعية:
- بختة حاج جلول، المراة في المجتمع الزياني، مذكرة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة وهران، 2015.
 - سمية مزدور، المجاعات والأوبئة في المغرب الأوسط (588-927هـ/1192-1520م)، مذكرة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة، 2008-2009م.
 - عبد الكريم بصدق، البيوع والمعاملات التجارية في المغرب الأوسط وأثرها على المجتمع ما بين القرنين (6هـ-9هـ/12-15م)، أطروحة دكتوراه في التاريخ الوسيط الإسلامي، جامعة وهران، 2018م.
 - مختار حساني، الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للدولة الزيانية، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، 1985م.
 - نبيلة عبد الشكور، إسهام المراة المغربية في حضارة المغرب الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن السادس إلى نهاية التاسع للهجرة-الثاني عشر - الخامس عشر الميلاديين، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2008.
 - مليكة حميدي، المراة المغربية في عهد المرابطين 448-541هـ/1056-1146م، مذكرة ماجستير في التاريخ الإسلامي، جامعة الجزائر، 2002م.

المقالات:

- نبيلة عبد الشكور، المراة في الاسطغرافيا الإباضية، مجلة التراث، مخبر دراسة وتحقيق مخطوطات المنطقة وغيرها، ع 12، فبراير 2014.
- نعيمة بوكرديمي، صورة المراة في العهد الزياني، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، منشورات جامعة مصطفى اسطبولي، معسكر، ع12، ديسمبر 2017.

الهوامش:

- (1) عبد الرحمن ابن خلدون (ت 808هـ/1401م)، المقدمة، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425هـ/2004م، ج2، ص 59.
- (2) محمد عبد الرحمن مرحبا، جديد في مقدمة ابن خلدون، منشورات عويدات، بيروت، ص 101-102.
- (3) عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ج2، ص 59-60.
- (4) محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 103.
- (5) عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ج2، ص 82.
- (6) نجلاء سامي النبراوي، المرأة العاملة في المغرب والاندلس، دراسة تاريخية وثائقية، الاولى، ص 4.
- (7) محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 103.
- (8) عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ج2، ص 60-61.
- (9) نفسه، ص 101.
- (10) نفسه، ص 111.
- (11) نجلاء سامي النبراوي، المرجع السابق، ص 7.
- (12) عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ج2، ص 130.
- (13) نجلاء سامي النبراوي، المرجع السابق، ص 29.
- (14) عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ج2، ص 136.
- (15) نعيمة بوكرديمي، صورة المرأة في العهد الزياني، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، ع12، ديسمبر 2017، ص 71.
- (16) أحمد ابن محمد ابن عذارى (ت بعد 716هـ/1312م)، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ت بشار عواد معروف، محمود عواد بشار، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2013م، ج3، ص 17.
- (17) أبو حامد الغرناطي (ت 565هـ/1170م)، كتاب تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تح إسماعيل العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط1، 1993م، ص 33.
- (18) ابراهيم القادري بوتشيش، المغرب والاندلس في عصر المرابطين المجتمع، الذهنيات، الاولياء، درا الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص 44-45.
- (19) عبيد الله ابن أحمد الزجالي (ت 694هـ/1295م): أمثال العوام في الأندلس، تح محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، المغرب، ج1، ص 242.
- (20) أبو بكر ابن علي الصنهاجي المكنى البيهقي (ت 524هـ/1129م): اخبار المهدي ابن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1971، ص 21.
- (21) نبيلة عبد الشكور، اسهام المرأة المغربية في حضارة المغرب الاسلامي منذ النصف الثاني من القرن السادس الى نهاية التاسع للهجرة - الثاني عشر - الخامس عشر الميلاديين، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2008، ص 288.
- (22) عبد الرحمن ابن خلدون: المصدر السابق، ج2، ص 111.
- (23) أحمد ابن يحيى الونشريسي (ت 914هـ/1509م)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى افريقية والاندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء، اشراف محمد حجي، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية بالمملكة المغربية، ط1، 1401هـ/1981م، ج3، ص 17، 53، 482.
- (24) عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ج2، ص 111.
- (25) خلف ابن عباس الزهراوي (ت 404هـ/1017م)، كتاب الزهراوي في الطب لعمل الجراحين، تح محمد ياسر زكور، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2009، ص 395.
- (26) أحمد ابن يحيى الونشريسي، المصدر السابق، ج4، ص 54-55.

- (27) سمية مزدور، المجاعات والأوبئة في المغرب الأوسط (588-927هـ / 1192-1520م)، مذكرة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة، 2008-2009م، ص183؛ وبخنة حاج جلول: المرأة في المجتمع الزياني، مذكرة ماجستير في التاريخ الاسلامي، جامعة وهران، 2015، ص81.
- (28) أحمد ابن يحيى الونشريسي، المصدر السابق، ج4، ص4.
- (29) نفسه، ج3، ص414.
- (30) نفسه، ج3، ص278.
- (31) نفسه، ص278.
- (32) نجلاء سامي النبراوي، المرجع السابق، ص 20.
- (33) نفسه، ص 19.
- (34) أحمد ابن يحيى الونشريسي، المصدر السابق، ج3، ص 278.
- (35) أحمد ابن أحمد الغبريني (ت 704هـ/1304م)، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح عادل نويهيض، منشورات دار الافاق الجديدة، بيروت، ط2، 1989، ص 178.
- (36) نبيلة عبد الشكور، المرأة في الاسطغرافيا الإباضية، مجلة التراث، ع 12، فبراير 2014، ص 101.
- (37) عبد الرحمن ابن خلدون، المصدر السابق، ج2، ص 81.
- (38) مختار حساني، تاريخ الدولة الزيانية، منشورات الحضارة، 2009، ج2، ص36؛ ونعيمة بوكرديمي: المرجع السابق، ص 71.
- (39) أحمد ابن يحيى الونشريسي، المصدر السابق، ج 8، ص 166.
- (40) نفسه، ج9، ص 106.
- (41) نفسه، ج6، ص75، 76.
- (42) البيذق: المصدر السابق، ص21.
- (43) نعيمة بوكرديمي: المرجع السابق، ص71.
- (44) أحمد ابن يحيى الونشريسي، المصدر السابق، ج8، ص172.
- (45) نفسه، ج8، ص 40.
- (46) نفسه، ج3، ص291.
- (47) نفسه، ج6، ص58.
- (48) مختار حساني، الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للدولة الزيانية، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، 1985م، ص244.
- (49) حسن الوزان(ت957هـ): وصف افريقيا، تر محمد حجي ومحمد الاخضر، دار الغرب الاسلامي، ط2، 1983م، ج1، ص183؛ وفوزية كرراز، دور المرأة في الغرب الاسلامي من القرن الخامس الهجري الى منتصف القرن السابع الهجري (11-13م)، دراسة في التاريخ الحضاري والاجتماعي للغرب الاسلامي، دار الاديب للنشر والتوزيع، وهران، ص 122.
- (50) عز الدين موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن 6هـ / 12م، دار الشروق، القاهرة، 1983م، ص213، 215، 217؛ ومليكة حميدي: المرأة المغربية في عهد المرابطين 448هـ-541هـ/1056م-1146م، مذكرة ماجستير في التاريخ الاسلامي، جامعة الجزائر، 2002م، ص 148.
- (51) حسن الوزان، المصدر السابق، ج2، ص 132.
- (52) نفسه، ص132.
- (53) نفسه، ص31-32-33.
- (54) أحمد بن عبد الرؤوف (ت 424هـ/1033م)، رسالة في آداب الحسبة والمحتسب، تح ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955، ص87.
- (55) محمد بن أحمد العقباني (ت 871هـ/1467م)، تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر، تح: علي الشنوفي، 1967، extrait de bulletin d etudes Orientals de l institut francaise de damas، ص263.

- (56) أحمد ابن يحيى الونشريسي: المصدر السابق، ج5، ص2، 8.
- (57) أبو يعقوب يوسف ابن الزيات (ت 627هـ/1230م)، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتى، تح أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط2، 1997، ص274، 303.
- (58) أحمد بن يحيى الونشريسي، المصدر السابق، ج6، ص78.
- (59) نفسه، ج5، ص99.
- (60) البيذق، المصدر السابق، ص21.
- (61) نجلاء سامي النبراوي، المرجع السابق، ص25.
- (62) عبد الرحمن الدباغ (ت 839هـ/1436م)، معالم الايمان في معرفة اهل القيروان، تح: محمد الأحمدى أبو النور، محمد ماضور، مكتبة الخانجي، مصر، ج2، ص343.
- (63) أحمد بن يحيى الونشريسي، المصدر السابق، ج5، ص238-239.
- (64) نفسه، ج12، ص106.
- (65) كمال السيد ابو مصطفى، جوانب من حضارة المغرب الاسلامي من خلال نوازل الونشريسي، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 1997، ص19.
- (66) عبد الكريم بصدیق، البيوع والمعاملات التجارية في المغرب الاوسط وأثرها على المجتمع ما بين القرنين (6-9هـ/12-15م)، أطروحة دكتوراه في التاريخ الوسيط الاسلامي، جامعة وهران، 2018م، ص134.
- (67) عبد الله ابن محمد المالكي (ت بعد 453هـ/1062م)، رياض النفوس في علماء القيروان وتونس، وزهادهم ونساکهم وسير من اخبارهم وفضائلهم، وواصفهم، تح بشير البكوش محمد العروسي المطوي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1981، ج2، ص50.
- (68) عبد الرحمن الدباغ، المصدر السابق، ج2، ص345.
- (69) ابراهيم بكير بحاز، الدولة الرستمية (160-296هـ/777-909م) دراسة في المجتمع والنظم، كتابك، ط1، 1440هـ/2019م، ص74-75.
- (70) محمد دبوز، تاريخ المغرب الكبير، دار احياء الكتب العربية، ط1، 1383هـ/1963، ج3، ص406.
- (71) محمد بوركية، الجزائر الاجتماعية في عهد الدولة الرستمية (160-296هـ/777-909م)، دار الكفاية، ص295.
- (72) أحمد بن يحيى الونشريسي، المصدر السابق، ج11، ص299.
- (73) أحمد ابن سعيد الدرجيني (ت 670هـ/1271م)، طبقات المشايخ بالمغرب، تح إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، ج1، ص71.
- (74) محمد العبدري (ت 720هـ/1321م)، الرحلة المغربية، تح محمد الفاسي، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1968م، ص36.
- (75) نعيمة بوكرديمي، المرجع السابق، ص75.
- (76) عبد العزيز فيلالی، تلمسان في العهد الزياني، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002، ج1، ص355.
- (77) نبيلة عبد الشكور، اسهام المرأة المغربية في حضارة المغرب الاسلامي، ص299.
- (78) أحمد بن أحمد الغبريني، المصدر السابق، ص47.
- (79) أحمد بن علي الخطيب المعروف بابن قنفذ (ت 810هـ/1407م)، أنس الفقير وعز الحقيير، اعتنى بنشره محمد الفاسي، أدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ص44-45.

مسجد سيدي عون العتيق في واد سوف ودوره الديني والاجتماعي (1962-1934)

The ancient Sidi Aoun Mosque in Oued Souf and its religious and social role (1934-1962)

د/ سفيان صغيري

Soufiane SEGHIERI

كلية العلوم الشرعية - جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي

مخبر اسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الاسلامية

seghieri-soufaine@univ-eloued.dz

تاريخ القبول: 2024/06/27

تاريخ الإرسال: 2023/05/12

الملخص:

سوف نتناول في هذه الورقة البحثية نبذة عن تاريخ مسجد سيدي عون العتيق بواد سوف، من حيث التأسيس والعمارة، وابرار دوره الاجتماعي في عمارة المنطقة ووحدة ساكنيها، واسهاماته في الدعوة والاصلاح، وكذا دوره الديني في الحفاظ على القيم الدينية والانسانية للمجتمع، ودوره التعليمي والثقافي، من خلال الأئمة الذين تعاقبوا عليه من رجال العلم والصلاح، ومواكبتهم للأحداث التي مرت بها بلدة سيدي عون، وخطابهم الديني الاصلاحى في كل المناسبات الدينية والاجتماعية، منهم بالخصوص الشيخ العربي بن عمار العوني، والشيخ علي طويل، وابنه الشيخ الطاهر طويل، وذلك عبر المراحل التي مر بها منذ تأسيسه الى ما بعد الاستقلال.
الكلمات المفتاحية: سيدي عون؛ المسجد العتيق؛ الدور الديني؛ العربي بن عمار .

Abstract:

In this paper, it deals with an overview of the history of The ancient Sidi Aoun Mosque in Oued Souf, in terms of foundation and architecture, its social role in the architecture of the region and the unity of its inhabitants, its contributions to advocacy and reform, as well as its religious role in preserving the religious and human values of society, and its educational and cultural role, through the imams who They followed him from men of knowledge and righteousness, and their keeping up with the events that the town of Sidi Aoun went through, and their reformist religious discourse on all religious and social occasions, among them in particular Sheikh Al-Arabi Bin Ammar Al-Awni, Sheikh Ali Al-Taweel, and his son Sheikh Taher Taweel, through the stages he went through since its founding until after independence.

Key words: Sidi Aoun; The ancient mosque; Religious role; Al-Arabi Bin Ammar.

مقدمة:

ارتبطت الحواضر والبلدات في سوف بالمساجد العتيقة التي تأسست بها، باعتبارها اللبنة الأولى لعمارة المنطقة بالسكانة المستقرة والمتنقلة، فلم تكن مجرد مكان للعبادة فقط، بل كانت عبارة عن مؤسسات دينية واجتماعية تحت رئاسة الامام الذي كان يحظى بمكانة قيمة ووقسية دينية، فهو الشيخ والمربي، فكان يطلق عليه باللهجة المحلية " العم سيدي" فهو الذي كان يؤم الناس في صلاة الخمس، ويقوم خطب الجمعة والأعياد، وهو المشرف على العقد الشرعي في الزواج، وهو الذي يؤم وينعي الميت، وهو صاحب الرأي والمشورة، وهو القاضي الشرعي في الخصام واصلاح ذات البين.

وكغيره من مساجد سوف، لعب المسجد العتيق بسيدي عون دورا دينيا واجتماعيا مهما في البلدة التي نشأت من خلاله، باعتباره أول العمران بها خلال القرن 18م، وفي هذه الورقة البحثية سوف نتطرق لنشأته وعمرانه، ونتعرف على أدواره الدينية والاجتماعية والتعليمية في البلدة العتيقة، من خلال الأئمة الذين مروا عليه ووقفوا على منبره، وتطوره عبر الزمن، ونخص بالذكر الشيخين العربي بن عمار وعلي طويل، وعليه سوف نتناول المواضيع التالية:

1. المساجد العتيقة بسوف.
 2. تأسيس المسجد العتيق بسيدي عون (النشأة والعمران)
 3. أهم الأئمة الذين مروا عليه.
 4. دوره الديني والاجتماعي والتعليمي.
- اعتمدنا في تحرير هذه الورقة البحثية على الروايات الشفوية لشيخوخ المنطقة وساكنتها، وكذلك على ما دون من بحوث وكتابات حول البلدة وشيوخها.

1- المساجد العتيقة بسوف:

يقصد بالمساجد العتيقة المساجد الأثرية والتاريخية المصنفة أو المقترحة للتصنيف بالنظر لمميزاتها التاريخية، نظرا لأصالتها وطول عمرها¹، والمسجد بشكل عام هو عبارة عن مؤسسة دينية للعبادة ونشر العلم بالإضافة إلى تمتين الروابط الاجتماعية ومناقشة وحل قضايا المجتمع وفق مبادئ الشريعة الإسلامية السمحة²، وهو بيت الله - عز وجل -، الذي أضافها إلى نفسه إضافة تعظيم وتشريف، في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ (الجن: 16)، و(المسجد... هو المدرسة الأولى التي يتخرج منها المسلم، هو بيت الأتقياء، ومكان اجتماع المسلمين يوميا، ومركز مذاكراتهم، ومحل تشاورهم وتناصحهم، والمنندى الذي فيه يتعارفون ويتألفون، وعلى الخير يتعاونون، منه خرجت جيوشهم ففتحت مشارق الأرض ومغاربها، وإليه يرجع مسافرهم أول ما يرجع، فيه يعزي المسلم أخاه المسلم إذا أصابه مصاب، وفيه يهنئ المسلم إخوانها بأفراحهم ومناسباتهم السارة، منه يتخرج العلماء، وفيه كان الجرحى يمرضون، وبأسواره كان الأسرى يربطون، وفي رحابه كان التقاضي والقضاء ومحاسبة الخلفاء، فهو ملتقى الأمة وناديبها، وجامعتها، ومكان شوراها)³.

تنتشر في بلاد سوف وحواضرها القديمة والحديثة العديد من المساجد الأثرية العتيقة، وتكاد كل قرية لا تخلو من مسجد عتيق، التي لا تزال قائمة بغض النظر عن وضعية عمرانها أو عمارتها، أو طبيعة نشاطها الحالي، وهي تنسب في العادة إلى المدن والأحياء التي تشيد بها وأيضا إلى أصحابها الذين ساهموا في بنائها من أموالهم الخاصة ويكونون في العادة من أشراف البلد أو الأولياء أو المتصوفة

مسجد سيدي عون العتيق في واد سوف ودوره الديني والاجتماعي (1934-1962)

والدعاة، وحتى من كبار المسؤولين أحيانا، على غرار ما قام به العديد من الأولياء والمتصوفة الذين خلدوا أسماءهم في المساجد التي أسسوها⁴.

ولقد تميزت أغلب المساجد العتيقة بسوف بنسبتها الى الأولياء والمتصوفة والدعاة الذين وضعوا اساس عمارتها الأولى والتي ارتبطت بأسمائهم حتى بعدما تغير نمط عمرانها الأصلي وتطور تصميمها، او تغيير شكل بنينها بعد اعادته كليا أو ترميمه وتجديده على نمطه الاصيلي، ومن هذه المساجد نذكر على سبيل المثال لا الحصر مسجد الشيخ العدواني ببلدة الزقم الذي يعتبر من أقدم المساجد وأعرقها في سوف إن لم نقل أولها تأسيسا، وذلك حسب العديد من المصادر المحلية والروايات الشفوية⁵، رغم اختلافها في تحديد زمن البناء الأول الذي تراوح بين القرنين 13م و16م وتقول الروايات أن المسجد الذي أسسه الشيخ محمد العدواني بني على قواعد آثار مسجد قديم في المنطقة لا يعرف تاريخه بالضبط⁶ بعد أن كان عبارة عن مصلى صغير سنة 1560م، ويأتي بعده مباشرة في القدم المسجد العتيق بتاغزوت الذي بني بعده بستينين أي سنة 1580م⁷، وقد أسس داعية الشابية⁸ الشيخ محمد المسعود الشابي⁹ عدة مساجد تعرف باسمه الى اليوم وهي مسجده بقمار الذي بني سنة 1597م، والمسجد الثاني بمدينة الوادي سنة 1600م، إضافة الى عدة مساجد عتيقة أخرى منها مسجد التلمود¹⁰ بكوينين سنة 1634م¹¹، ومسجد الشريعة بقمار الذي أسسه أحد أحفاد الشابي وهو محمد الصغير بن علي الشابي سنة 1674م¹²، وغيرها من المساجد التي يزيد عددها عن الخمسين مسجدا كما يوضح هذا الجدول:

المسجد	تاريخ التأسيس	المسجد	تاريخ التأسيس
مسجد العدواني (الزقم)	1560م	مسجد القوايد (كوينين)	1795م
المسجد العتيق (تاغزوت)	1580م	المسجد العتيق (العقلة)	1800م
مسجد المسعود الشابي (قمار)	1597م	مسجد قشير (قمار)	1805م
مسجد المسعود الشابي (الوادي)	1600م	مسجد عبد القادر (الوادي)	1810م
مسجد المراغنية (الرياح)	1629م	المسجد العتيق (المقرن)	1816م
مسجد التلمود (كوينين)	1634م	مسجد الفطاحزة (البياضة)	1818م
مسجد أولاد المسعود (البهيمه)	1650م	مسجد سيدي سالم (الوادي)	1830م
مسجد زاوية ليمام (الرياح)	1650م	مسجد ضواي روجه (الوادي)	1830م
مسجد سيد علي بن خزان (الديبلة)	1666م	مسجد الظهارة (كوينين)	1836م
مسجد بيت الشريعة (قمار)	1674م	مسجد زاوية أحمد بن سليمان	1840م
مسجد أولاد خليفة (الوادي)	1700م	مسجد بلقاسم بلعجال (الوادي)	1841م
مسجد الباب الغربي (كوينين)	1700م	مسجد الدويرة (ورماس)	1850م
المسجد العتيق (سيدي عون)	1741م		
مسجد الظهارة (الوادي)	1750م	مسجد تكسبت العتيق	1854م
مسجد القرافين (البياضة)	1760م	مسجد الشرقية (حاسي خليفة)	1858م
مسجد إبراهيم بن سعد (قمار)	1771م	مسجد النخلة الغربية	1860م
مسجد بير الفصيل (كوينين)	1777م	مسجد الحاج بنسالم (البياضة)	1860م
مسجد أولاد مبروكة (البياضة)	1780م	مسجد علي دربال (الرياح)	1870م
		مسجد سي موسى (الوادي)	1870م
مسجد الزاوية التجانية (قمار)	1789م	مسجد العزازلة (الوادي)	1872م
مسجد أولاد حمد (الوادي)	1790م	مسجد الغربية (حاسي خليفة)	1874م
مسجد الإخوان القبلاوي (كوينين)	1792م	مسجد أولاد تواتي (الوادي)	1878م

2- تأسيس المسجد العتيق بسيدي عون:

1-2- التسمية والنشأة والعمران: مسجد سيدي عون العتيق أسسه الولي الصالح سيدي عون بن أحمد الراشد بن عون الحسني الإدريسي من أشرف المغرب المتوفي سنة 1782م، والذي نرح إلى المكان المسمى باسمه شمال مقر ولاية الوادي مسافة 25 كلم¹³.

تذكر الروايات الشفوية أن البناء الأول للمسجد كان قبل ذلك التاريخ بسنوات باعتبار أن سيدي عون الأصغر المؤسس قد انزل وانزوى في ناحية بعيدة عن عمران اللجة¹⁴، واستقر في منطقة منعزلة وحفر بها بئرا وأنشأ بها بيتا بسيطا باستعمال المواد المحلية من جبس وجذوع النخيل به غرفتين بقبتين له ولعائلته (حوش)¹⁵ وسقيفة استعملها كمسجد صغير (مصلى)، ثم أعيد بناء المسجد على شكله الحالي في عهد شيخ¹⁶ بلدة سيدي عون في ذلك الوقت الشيخ سي علي بن عبد الله حساني (ت 1947م)¹⁷، الذي أشرف على إعادة بناء المسجد العتيق في حي الظهراوية¹⁸ الحالي ووجه نداهه الى سكان البلدة الذين لبوا النداء وتعاونوا على بنائه عن طريق العوانة¹⁹ وجمعوا جذوع النخيل لصناعة الأعمدة، وقام ببناء الجامع بناء اسمه محمد بن خليفة دبيلي من الدبيلة²⁰ حيث بنيت له قبة كبيرة وبرطال²¹ صغير من غير صومعة، وغرفتين للقطران وتسخين الماء للميضاة، كان ذلك سنة 1934 وافتتح سنة 1936م، وقد الحق الضريح به²²، قبل أن يستكمل بإنشاء مئذنة مربعة وسباط للمسجد بعد الاستقلال، ثم تمت عملية أخرى لترميم المسجد واطافة توسعة جديدة في الجهة الشمالية وتم بناء سور فاصل بين الضريح والمسجد واعادة بناء قبة جديدة مسورة للضريح في بداية الألفية الثانية، وأخيرا تم ترميم السباط وعمل بلاط جديد واعادة بناء ميضاة جديدة وانشأت أمامه مدرسة قرآنية في السنوات الأخيرة.

2-2- أهم الأئمة الذين مروا عليه: أول من أسس المسجد هو الشيخ سيدي عون بن أحمد الراشد بن سيدي عون الأكبر الحسني الإدريسي خلال القرن 18م، وأتخذة مصلى ومكانا لاستقبال ضيوف الزاوية العونية في بدايتها، فرغم أنه لم يكن بالعالم ولا بالفقيه مثل جده الأول إلا أنه كان داعيا الى الله وشيخنا ورعا وولي صالح اجتمعت عنده الكلمة والمشورة²³، وخلفه في الامامة والتعليم أصهاره من ذريته من أشرف أولاد عبيد العوانية²⁴ الذين اشتهروا بالعلم والدين، ومن العلماء والفقهاء وحفاظ القرآن الكريم الأوائل الذين نشؤوا في الزاوية نذكر منهم سي عمار، وسي سالم بن عمار، وسي عباس، وسي صالح، وسي أحمد، وسي بلقاسم بن ابراهيم.

كذلك تولى الامامة بالمسجد من عرش العوانية العلماء من أولاد سي عمار بن عمار المشهور بـ بوسكاية²⁵، وذلك قبل تجديد المسجد العتيق بين سنتي (1934-1936م)، حيث تولى بعدها عدة أئمة منهم سي أحمد بن عمار/ وسي أحمد العيد حنافي حتى جاء الشيخ العربي بن سي صالح المعروف بالعربي بن عمار صالح، ليخلفه الشيخ الفاضل سي علي طويل الذي خلفه ابنه الشيخ الطاهر طويل رحمهم الله جميعا، ومن أهم أئمة المسجد الذين تعاقبوا على الامامة تكليفا رسميا أو تطوعا نذكر:

1. الشيخ الإمام العروسي حنافي.
2. الشيخ الامام موساوي جمال.
3. الشيخ الحسين حامدي.
4. الشيخ كمال ميده.
5. الشيخ الإمام الشيخ مولاي (من أدرار).
6. الشيخ الإمام البشير حوامدي.

7. الشيخ الامام عبد الرحمن كرومي (من ادرار).

8. الشيخ الامام مبروك دحاني.

9. الشيخ الإمام المهدي شوكره (من أدرار).

2-3- ترجمه لأهم ائمة المسجد العتيق بسيدي عون:

1.3.2. ترجمة للشيخ العربي بن عمار (صالح): هو الشيخ المربي، المعلم، الفقيه، الأديب، الشاعر، المتصوف، العربي بن أحمد²⁶ بن صالح بن عمار بن رمضان بن العيد بن عبيد، ولد سنة 1924م بقرية سيدي عون، يعود نسبه الى أشرف أولاد عبيد في توزر، نشأ في بلدة سيدي عون ودرس في زاويتها، وبعد وفاة أبيه سنة 1929، انتقل مع أمه إلى توزر، ومكث بها ثلاث سنوات متنقلا بين زوايا المنطقة بين توزر ونفطة، حيث درس في زاوية سيدي المولدي²⁷، وزاوية سيدي أبي علي السني²⁸ في نفطة، وفي سنة 1936 انتقل إلى باب جديد بتونس العاصمة، ودرس في كتّاب²⁹ سيدي أبي العظام وأتم فيه حفظ القرآن كاملا، وفي سنة 1939 انتقل إلى جامع الزيتونة وأكمل دراسته به حيث تحصل على الشهادات الثلاث³⁰: الأهلية والتحصيل وشهادة العالمية في الآداب سنة 1947.

بعد هذه الرحلة العلمية عاد إلى مسقط رأسه بزاوية سيدي عون ودرّس بها خمس سنوات، وعمل بها إماما لمسجدها العتيق وأسس المدرسة الحرة، ولكن السلطات الاستعمارية لاحقته فأجبر على مغادرة البلدة متوجها إلى تونس سنة 1951م، أين استكمل دراسته العليا المكلمة للأستاذية، مشغلا في نفس الوقت مدرسا لأبناء البايات، كما درّس عاما بجامع الزيتونة، ليحصل على الجنسية التونسية سنة 1955 انضم بعدها إلى الحزب الحر الدستوري التونسي³¹، وفي سنة 1956 تم تعيينه بشكل رسمي في وظيفة التدريس في التعليم العمومي، وعمل في عدة مدارس في الكاف ومنزل بوزلفة والحلفاويين وأخيرا بالعاصمة حتى إحالته على التقاعد سنة 1987م، مكث في بيته بحي باردو بالعاصمة يفسر القرآن ويقرض الشعر حتى وفاته بعمر 97 سنة متأثرا بوباء كورونا في 2 فيفري 2020 ودفن بمقبرة سيدي صالح، دائرة قصر السعيد، بلدية باردو.

ترك الشيخ العربي بن عمار العديد من المخطوطات منها ما طبع ومنها ما هو مخطوط إضافة إلى العديد من المقالات والقوائد التي نشرت في المجلات التونسية والجرائد منها جريدة الصباح التونسية وجريدة النهضة ومجلة جوهرة الإسلام ومجلة الهداية ومن مؤلفاته:

- ديوان شعر عنوانه "بلُّ الصّدَى" ذو 4500 بيت من الشعر الموزون، يتناول مختلف الأغراض الوطنية والاجتماعية والعلمية والغزلية والصوفية وهو مختصر من 6600 بيت تم طبعه سنة 2002 بتونس من طرف الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم.

- ديوان "السراج الوهاج في تشطير البردة والمنهاج" ويشتمل على 340 بيت تم طبعه سنة 2004 بتونس من طرف الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم.

- تفسير القرآن للقرآن الكريم في ثمانية مجلدات تحت عنوان "الروح والريحان من رياض تفسير القرآن" وهو مخطوط محفوظ بدار الكتب الوطنية التونسية ولم يطبع بعد.

- مخطوط "تنوير الأفكار بتحقيقات أولي الأبصار" لم يطبع.

- مخطوط "القول الملهم في توضيح ما في القرآن من المبهم" لم يطبع.

- مخطوط "صفحات من أحكام الحج والعمرة".

2.3.2. الشيخ علي الطويل³²: هو الشيخ علي بن حمد بن الطويل المصعبي الشباطي، ولد خلال 1910م بقرية الخبنة بلدية الرقيبة، نشأ في عائلة دينية متمهنة زراعة النخيل وتربية المواشي في الواحات الصحراوية بسوف، تعلم القرآن وحفظه على يد أبيه الامام حمد الطويل، ثم التحق بمدارس جمعية العلماء المسلمين، وبعدها التحق بجامعة الزيتونة أين تحصل على شهادة العالمية، ثم أخذته الرحلة الى جامع الأزهر بالقاهرة، وهناك اجتاز امتحان الدخول، وانظم الى جماعة الاخوان المسلمين، وحاول الالتحاق بفلسطين مدعيا الحج لكن السلطات الانجليزية الفت عليه القبض وقامت بتعذيبه وترحيله الى صحراء ليبيا، وبسبب هذه الأحداث والظروف القاهرة عاد الى وطنه بعدما قضى في غربته سبع أشهر، عمل بعدها مدرسا في معاهد جمعية العلماء عبر ولايات الوطن.

أنظم الشيخ علي طويل إلى صفوف الثورة التحريرية من خلال التجنيد في المنظمة المدنية مدرسا وداعما لها بالدعوة إلى التجنيد في صفوفها ونشر الوعي بين الشباب، وبسبب هذا النشاط عملت السلطة الاستعمارية الفرنسية على ملاحقته حتى تمكن جيش الاحتلال الفرنسي في تونس من القبض عليه في منطقة أم العرائس وقامت بسجنه وتعذيبه ولم يفرج عنه إلا بعد الاستقلال.

بعد الاستقلال عمل الشيخ بالإمامة في المسجد العتيق بالرقيبة ولكن لم يستمر بها بسبب وقوع مشكلة مع بعض أتباع الطريقة التيجانية حول مسألة الإمامة في مسجدها وصلت إلى اتهامه بإثارة الفتنة في القرية أوصلته الى القضاء حيث تم تبرئته منها بعد ذلك، وقد اختار بعدها التوجه الى بلدة سيدي عون سنة 1964، اين أصبح اماما لمسجدها العتيق الذي أكمل به حياته اماما وخطيبا وداعيا الى الخير حتى سنة 1990 حيث عانى من العجز والمرض فقدم ابنه الشيخ الطاهر طويل لتولي الامامة والتدريس بالمسجد، حتى وفاته في 05 مارس سنة 1990م.

3- دوره الديني والتعليمي والاجتماعي:

3-1- الدور الديني والتعليمي: يعتبر المسجد من أقدم المؤسسات الدينية التعليمية الإسلامية المنتشرة في كل مكان يعرف التجمعات السكانية للمسلمين، والمسجد هو منارة العلم والحضارة، ومكان للعبادة، ومجمع المسلمين ومنشطهم ومركز أساسي للحياة الدينية والعلمية والثقافية، وهو قلب القرية في الريف وروح الحي في المدينة، إذ تنتشر حوله المساكن والبيوت والأسواق والكتاتيب.

تبنى المساجد من أموال التبرعات الخاصة للمواطنين والمتبرعين والجمعيات الخيرية غير الحكومية الغير المدعومة من خزينة الدولة، كما كانت تخصص بعض من أموال الأوقاف لبناء المساجد والزوايا، وهناك فرق بين المسجد والزاوية، فالزاوية هي على الجملة مدرسة دينية ودار للضيافة، ولكل زاوية مسجد أو قبة تهتم بالتعليم وإعانة الطلبة وإيوائهم، والمسجد هو المكان الذي تقام فيها الصلوات الخمس والجمعة وقد يكون تابعا لزاوية معينة أو منفصلة عنه، وكثيرا ما نجد للزوايا مساجد تابعة لها³³.

والمسجد العتيق في سيدي عون أصله مقام ولي صالح وعزلته الذي كان يقيم فيه الصلاة ويتلو فيه القرآن، حتى تجمع حوله الناس باستضافته لهم، وتحول مع مرور الزمن الى زاوية علم عامرة تدار من طرف أئمة الأوائل الذين كانوا يقيمون فيه الصلاة ويعلمون القرآن، فلعب بذلك دورا دينيا مهما، فأقيمت فيه كتّاب لتعليم الأطفال الصغار القرآن، والكتاتيب تعتبر من أكثر المؤسسات التعليمية انتشارا في الأرياف وتسمى الشريعة وأيضا في المدن وتسمى المسجد³⁴، وكنا نسميها عندنا بالحلقة التي يشرف عليها العم سيدي، معلم القرآن أو ما يعرف بشيخ الكتّاب أو الطالب الشيخ الذي يقوم على تهيئة الحجرة وفرشها³⁵، يقتصر دور الكتاب على تعليم الأطفال الصغار مبادئ القراءة والكتابة وتحفيظ القرآن، تكون

مقراتها في الدكاكين أو في حجرات المساجد التي لا تقام فيها الصلوات الخمس وذلك تجنباً لضوء الأطفال والحفاظ على نقاوة المساجد وهدوئها أثناء تأدية الصلاة³⁶.

فكان أطفال القرية يتعلمون فيه القرآن، حتى أن أهل البلدة كانوا يهتمون بتعليم الأطفال وكانت جماعة المسجد والقائمين عليه يفرضون غرامة ويعاقبون كل عائلة تمنع أطفالها من التعليم القرآني، خاصة المستقرة منهم، وفي حالات الهجرة، تأخذ العائلات أولادها معهم، ومن أشهر معلمي القرآن في المسجد الذين وقفت عليهم منهم أولاد عبيد من سي عمار، وسي سالم بن عمار وسي عباس، وسي صالح، وسي أحمد بن عمار، والشيخ سي أحمد العايب، والشيخ سي محمد العيد حنافي، وسي المولدي فايز، والشيخ محمد بن العروسي بيطه، والشيخ العربي بن عمار صالح، والشيخ علي طويل، وابنه الشيخ الطاهر طويل، وبعدهم استمر إلى اليوم حيث أقيمت بجانبه مدرسة قرآنية، ولقد درست شخصياً في كتاب المسجد العتيق سنوات الثمانينات، حيث كانت تقام حلقات التحفيظ والتدريس.

إضافة إلى ذلك فقد احتضن المسجد الطرق الصوفية التي انتشرت في البلدة بداية بالطريقة الرحمانية العزوزية، وزاويتها التي تعرف في سوف باسم مؤسسها "سيدي سالم العايب"³⁷، أسسها في مطلع القرن 19م، وقد قامت منذ نشأتها بدور حضاري وتعليمي بارز في سوف وما جاورها، استقطبت الطلبة من كامل وادي سوف، وكذا المناطق المجاورة من النمامشة ووادي ريغ وغيرهما³⁸، ومنها سيدي عون فقد كان لها مريدون للطريقة التي تنسب إلى الشيخ محمد بن عزوز البرجي³⁹ وجاءت من كوينين والزقم، أخذ الشيخ محمد بن عزوز البرجي⁴⁰ التربية والسلوك والإجازة من شيخ الرحمانية محمد بن عبد الرحمان الجرجري الزواوي القشتولي الأزهرى، أكمل على يد خليفة الشرق باشا تارزي، ثم أسس زاويته وخلوته في بلدة البرج قرب طولقة ببسكرة، فخرج على يده طلبة وشيوخ أسسوا بدورهم زوايا أخرى منهم (علي بن عمر بطولقة، عبد الحفيظ الخنقي بالخنقة، الصادق بن الحاج بالقصر احمر خدو، الصادق بن رمضان بسيدي بركات، على الجروني بسيدي خالد، المختار بن خليفة بأولاد جلال)، ومن خلال الزاوية المختارية تخرج الشيخ القاسمي وأسس زاوية الهامل ببوسعادة، ومن زاوية علي بن عمر تخرج الشيخ سيدي سالم وأسس زاوية واد سوف، ومن خلالهم تأسست زوايا أخرى، وبعد انتقال مصطفى بن عزوز إلى الجريد تأسست زاوية نفطة⁴¹، ومن نفطة أخذ بعض العواينية الطريقة ومنهم من عميرة البداة أبناء سيدي محمد الصغير بن أحمد الراشد وكذلك الصغاية أبناء سيدي إبراهيم بن أحمد الراشد بن سيدي عون، وانتشر اسم العزوزي والعزوزية.

وأيضاً انتشرت في المسجد الطريقة القادرية من خلال المهاجرين العوانية في الجريد التونسي وخاصة في نفطة أين احتكوا هناك بشيوخها ونشروها بالبلدة وكذلك ممن عمل بالتجارة وتعامل مع أتباع الطريقة في بلدة عميش وتعرفوا على الشيخ الهاشمي الشريف، ومن بعده ابنه عبد العزيز بعد تعيينه خليفة على رأس مشيخة الزاوية القادرية في سوف مع ملحقاتها في كل من توغرت وبسكرة وسكيدة والجزائر العاصمة، ولقد عثرت في أرشيف المسجد العتيق بسيدي عون على أقدم مخطوط لمصحف يعود تاريخه لسنة 1309هـ/1892م مكتوب بخط اليد عبارة: "هذا المصحف يعود لصاحبه الشيخ محمد بن الساسي المكنى الجعدي بن محمد بن عبيد النفطي متوطن توزر"، وهو دليل على العلاقات التي كانت تربط زاوية نفطة القادرية بزاوية سيدي عون، أخيراً وفي أربعينات القرن الماضي انتشرت الطريقة التيجانية بسيدي عون حيث زارها أكثر من مرة شيوخ الطريقة التيجانية بسوف، كما كان بها عدة مريدين بالبلدة وصل بعضهم

الى رتبة المقدم مثل الشيخ عون مكاوي حيث اشرفوا على المسجد العتيق منهم من عرش البراهمية الشيخ لمين وميده وحنافي، وابنائهم الجيلاني وأحمد التجاني ميده والشيخ العربي ميده وغيرهم. رغم الاختلافات فيما بينهم في الممارسات الدينية والصوفية الا أنهم تعايشوا فيما بينهم، فعلى سبيل المثال كانوا يؤدون الصلوات الخمس وصلاة الجمعة جنبا الى جنب، وبعد صلاة الجمعة كان مريدو الطريقة القادرية يقيمون وردهم بعد الظهر⁴² ومريدو الطريقة التيجانية بعد العصر⁴³ في المسجد العتيق والوحيد في البلدة.

كان المسجد على مر تاريخه مقاما لإحياء المناسبات الدينية في الموالد والأعياد، وقد شهدت ذلك في ثمانينات وتسعينيات القرن الماضي، حيث كان الناس يحضرون الطعام ويشعلون الشموع، وتقام المدائح الدينية، ويجتمع الشيوخ لإلقاء الدروس في باحاته، فتعقد فيه ايضا عقود القران وحل الخصام والعزاء وغيرها.

ولقد كتب في مدح الزاوية الأستاذ ابراهيم مكاوي رحمه الله قصيدة قال فيها :

إلا أنني اليوم بالزاوية	واني بها الشعر والرواية
تغنيت في بهوها بالشباب	وألبستها حلا زاهية
وعطرت أعيادها بالنشيد	زمانا بفتها الباهية
فكان لصوتي الرنين الجميل	وكانت له النبرة السامية
أيا نزلا ضم في الخالدين	وليا تقيا وربانية
جرى دمه في بنيه فاضحت	لهم همم كا الذرى عالية
لهم ما لهم في ضمير الزمان	من الصيت والشهرة الوافية
فهم مثل في الورى صالح	وهم يعملون إلى الباقية
فلم تلههم طبيبات الحياة	عن الله أو تلههم جارية
ولم تلههم شطحات الكسالى	نصيبهم في الدنى الحالية
تعاونوا في الله مثل أبيهم	فسمو بحق عواينية
بسا تينهم كا الجنان اخضرارا	وماؤهم الفضة الصافية
ونخلهم في السماء تعالت	عراجينها حلوة شافية
وبنيانهم عربي الطراز	تنوجه القيب الواقية
وأبناؤهم كا النجوم تحلوا	با نوار ربهم الهادية
فهم للجزائر خير الرجال	وعدتها واليد الحانية
وجوهم سمحة الصفحات	وأيديهم طلقة دانية
تربوا على الجود إن لهم	مدى الدهر فيه اليد الكافية
كلوا واشربوا أيها الزائرون	هنيئا بداركم الثانية
وعبوا بصدق من البركات	فأنتم ضيوف على الزاوية

ويقول فيها الشيخ العربي بن عمار:

سيدي عون يابن خير كم رأى الناس فيك خير السجايا
الزوايا أنت جدي لك معمق دون حد ومثله من دعايا

لقد قلم بليل مسجد العتيق بسيدي عون منذ تأسيسه بالدور الديني والتعليمي بشكل كبير ومؤثر من خلال احتضانه للأئمة والشيخ الذين ساهموا في الحركة الإصلاحية والدعوية في التربية والتعليم خلال الفترة الاستعمارية، حيث قادوا المقاومة الثقافية ضد السياسة الاستعمارية الفرنسية في المنطقة، التي عملت على طمس الهوية الوطنية للجزائريين من لغة ودين، فعمل هؤلاء العلماء على نشر التعليم الأصلي والمحافظة على الهوية في تعليم اللغة العربية وتحفيظ القرآن وتدریس مختلف العلوم الشرعية والمعرفية، الأمر الذي حال دون تحقيق الاستعمار لأهدافه في المنطقة، وزرع في سكان البلدة قيم المقاومة فخرج منه عديد المجاهدين الذين واجهوا الاستعمار لفرنسي بالقلم والبنديقية، فمنهم من استشهد على غرار الشهيد قريشي بشير وبحري مختار والشهيد غبش عبد الكريم والشهيد دوال عمار وغيرهم.

3-2- الدور الاجتماعي: المسجد العتيق اجتماعيا هو بداية عمارة البلدة وساكنتها، وبه نشأت ومنه عمرت، فمنذ خروج سيدي عون الحفيد من الزقم وتحوله إلى منطقة الطريفواي، حيث بعد وفاة سيدي عون الولي الصالح وقعت مناوشات بين أحفاده فأضطر سيدي عون الحفيد ابن أحمد الراشد ابن سيدي عون الولي الصالح على ترك اللجة هو وأخته هنية وذهب واستقرا قرب بقايا الوادي الذي كان يمر على وادي سوف سابقا قرب ما يعرف الآن بالقرية الطريفواي⁴⁴.

اتجه بعدها سيدي عون الحفيد إلى منطقة الشقيقة الشمالية ليؤسس مسجده الخاص الذي تحول مع مرور الزمن إلى حاضرة، بعدما عمرت المنطقة من ذريته وما وفد إليهم من الساكنة المجاورة والبعيدة وارتبطوا معهم بعلاقات مصاهرة ومجاورة، واصبحت اليوم بلدية⁴⁵.

ولقد كان المسجد عبر تاريخه يمثل قلب البلدة، تحيط به مقبرة، وسوق تجتمع فيها القوافل، وحولها أولى المساكن التي بنيت والحي الذي عمر واسمه حي الزاوية القديمة وكان به دكاكين منها حانوت ملتصقة بصباط لصالح محي، وحانوت العربي ولد الحاج التيجاني، وحانوت الحاج لمين، وحميده صغيري، وشرقها طريق صغير محاط بها دكانين على الجانبين، منها حانوت حدادة لبشير هائشة من أولاد حمد، وكانت المنطقة بين الجامع والضريح تذبذب الذبائح وتوزع التوزيعة على المحتاجين وغيرها، أما المذبح الأساسي كان في المقبرة الظهر اوية، التي كانت مكان تعرض فيه الإبل و يجتمع فيه الناس⁴⁶.

والمسجد العتيق كان جامع أهل البلدة تحت سلطة الجماعة، وهو النواة الأولى للبلدية، وهي المجلس الحكم المتكون من وجهاء القرية وشيوخها⁴⁷، من كبار عميرة العوانية⁴⁸ والبراهمية⁴⁹ وعلماء أولاد عبيد⁵⁰ والذين تولوا الإمامة والتدريس في المسجد العتيق، وعملوا على إدارة شؤونها وتسييرها وقضاء الحوائج بين الناس في القضاء عقود الزواج ومجالس العزاء وغيرها⁵¹، وكان أفراد الجماعة يتفقون على تعيين سيد الجماعة⁵²، ومن بين كبار الجماعة نذكر موسى بن عون، وأحمد بن ابراهيم³⁴، ومن أولاد عبيد سي عباس وسي صالح، وأشهرهم قاضي قضاة الصحراء الشيخ بوسكاية بن موسى بن عون بن أحمد الراشد بن سيدي عون الأكبر عاش في بداية القرن 19م قاضي قضاة الجنوب الشرقي المعين من مشيخة العرب ببسكرة تولى القضاء الشرعي في المنطقة وأمه من تغزوت لقبته ببوسكاية ذلك أنه لما حملته دعت له

وقالت " يجعلك كي السكاية" والسكاية هي الهلال الذي يوضع فوق القبة أو قوس شوكة العقرب، يقال أنه قتل مسموما من خصومه⁵³.

كان المسجد تحت رعاية الزاوية التي اجتمع حولها الناس في البلدة وخارجها، على غرار زوايا الأولياء الصالحين والأشراف كان الناس يأتون إليها للتقرب والتبرك ويدفعون الأموال العينية والنقدية لشيوخها وأبناء سيدي عون تقربا منهم وطلبا للحماية باعتبار أن قطاع الطرق والسلطة يحترمونهم ولا يأخذون منهم الغرامة، وهذا حسب الوثيقة⁵⁴ الخاصة المرسلة من الباي صالح الى سيدي عون بن أحمد بن المهلهل التي جاء فيها:

تحرير من الباي صالح

الى سيدي عون بن احمد بن مهلهل

" الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم

ليعلم من يقف على هذا الامر الكريم ب الواضح الجسيم العلي شأنه النافذ حكمه وأمره من العمال والقواد والمتصرفين في نواحي سوف وتقرت من العرب والأحفاد انا أنعمنا على المكرّم الرجل العابد الزاهد الشيخ السيّد عون بن احمد بن مهلهل البليلى ثم الطّوري على اتنا انعمنا عليه وحررنا له زاويته التي في الطرفي ظهرة سُوف بأنا حررناه وأبنائه وهم محمد وبلقاسم وابراهيم وموسى وعلي وعمار وأبناء أخيه المرحوم سي ابراهيم وسي أحمد وبوبكر وأحمد وبلقاسم، حررنا الجميع من المطالب المخزنية والوظائف السلطانية أحد من مشايخ تقرت ولا من مشايخ سوف ولا من مشايخ العرب"

كتب في أوائل شعبان المعظم سنة 1102 هـ/1792م.

وفي التراث الشعبي لأهل البلدة ارتبط المسجد العتيق بالحكايات و الأساطير والقصص الشعبية التي مازال أهل البلدة في سيدي عون يتداولونها ينقلها للأجداد للأحفاد بأن الولي الصالح سيدي عون صاحب الضريح له كرامات تحمي سكان البلدة من الآفات والشروور وأنه دعا بالخير للقرية لا يصيبها مكروه، كما كان الضريح لسنوات قريبة مزارا للعائلات والناس من كل مكان يقيمون عليه الوعدات ويحيون فيه المناسبات الدينية على غرار المولد النبوي الشريف وحفلات الختان وغيرها من الطقوس والمهرجانات.

خاتمة:

في نهاية عرضنا للمقال، ما يسعنا الا أن نقول بفضل المسجد العتيق في عمارة البلدة ونشأتها، وحركتها التعليمية والدينية، فهو يمثل قيمتها التاريخية والأثرية، حلي بنا أن نعيد له اعتباره، فكم احتضن من شيوخ علم ومعلمي قرآن وائمة كان لهم دور في التعليم القرآني في المنطقة، وكم احتضن من مناسبات دينية واجتماعية فاعلة، يجمع الناس في المناسبات منذ تأسيسه، إن الواجب الانساني يحتم علينا الاهتمام بالتراث المادي والحفاظ عليه كجزء من هوية المجتمع، المعبر عن أصالة الأمة الوطنية، وينصب هذا الاهتمام بالحفاظ على المكتسبات العمرانية للأجداد، من مساجد أثرية وزوايا وعمران عتيق ذو طابع تقليدي بما يحمله من قيم العراقة والاصالة، الذي تركه السلف للخلف، ولأن التراث المادي يشكل ملكية عامة للشعوب وحق من حقوقها الفكرية والثقافية.

للأسف لقد تراجع دور المسجد العتيق اجتماعيا وتعليميا، وأصبح مكان أداء صلوات الخمس، وصلاتي والجمعة والعيدين، فحتى مجالس عقد القران والعزاء أصبحت تقام في قاعات خاصة، واندثرت مظاهر الاحتفاء بالأعياد الدينية والموالد، وتحول الى حلبة صراع بين المذاهب في السابق، وتحول الامام

فيه الى مجرد موظف يعمل بعمله المنوط اليه فقط لا أكثر، واصبحت باحاته خالية من الدروس والندوات وجلسات التعليم والحديث، وفقد رسالته التي كان يقوم بها منذ تأسيسه، وتغيرت ملامحه العمرانية المادية واللامادية.

يعتبر المسجد العتيق بسيدي عون اثر مهم جدا من الناحية التاريخية والتراثية حيث يحفظ ضريح مؤسس البلدة التي تنحدر منها أصول سكان البلدة فهو المحافظ على هويتها ونسبها واصولها الأولى المرتبطة بهذه الأرض بهويتها وتراث اجدادها الأوائل، كما أنه يربط سكانا البلدة بأرضهم ووطنهم، واجبنا اليوم التعريف بالتاريخ المحلي للأجيال القادمة لكي نقدم لهم نظرة حول أصولهم وتاريخ أجدادهم لزيادة تعلقهم واعتزازهم بهذه الأرض دعما للهوية الحقيقية والحفاظ عليها من مخاطر العولمة والانفتاح الذي يفقد الشخص هويته.

يعد مسجد سيدي عون من أقدم المواقع الاثرية في سوف وهو دليل مادي حقيقي على قدم التواجد والتجمع البشري في صحراء سوف والذي بالرغم من تعرضه للتجديد الا أنه مازال قائما وشاهدا أثريا. وباعتبار المسجد بيت الله وهو مؤسسة دينية اجتماعية تؤدي خدمة عمومية هدفها ترقية الدين الإسلامي والحفاظ عليه فقد عمل القائمين عليه على تحقيق اهدافه ووظائفه على أكمل وجه وعلى النحو التالي:

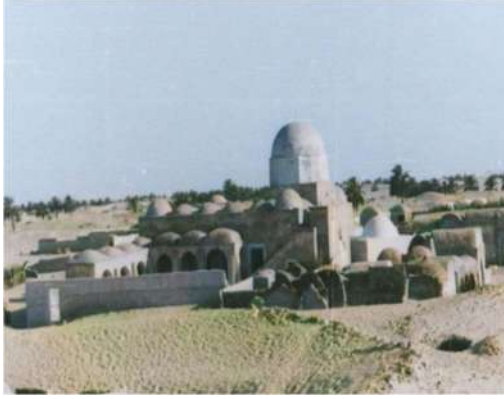
- 1- **الوظيفة الروحية التعبديّة:** من خلال إقامة الصلوات المفروضة وصلاة الجمعة والعيدين وصلاة التراويح باستقدام افضل الأئمة والمقرئين.
- 2- **الوظيفة التربوية التعليمية:** من خلال افتتاح المدرسة القرآنية لتحفيظ القرآن وتدرّيس العلوم الشرعية وقد ضمت المدرسة القرآنية الخاصة بالمسجد العتيق بسيدي عون أكثر من 100 طالب قرآن من الجنسين بمختلف الأعمار.
- 3- **الوظيفة التثقيفية:** بدأ العمل مؤخرا من طرف جمعية المسجد المنصبة حديثا على إعادة إحياء النشاط المسجدي بإقامة ندوات فكرية وأمسيات قرآنية نشطها كبار الأئمة والقراء بسوف منهم الشيخ المقرئ عبد الفتاح حميداتو والشيخ الإمام النذير بن موسى وكذلك الشيخ الدكتور بشير حوامدي والدكتور عبد القادر مهاوات.
- منها على سبيل المثال وبمناسبة مولد خير البرية محمد بن عبد الله ﷺ احتضن المسجد العتيق محاضرة مسجدية تحت عنوان "الطريقة المثلى لدراسة السيرة النبوية" من تقديم فضيلة الشيخ البروفسور عبد القادر بن خليفة مهاوات أستاذ محاضر بجامعة الوادي وكان ذلك يوم السبت 07 ربيع الأول 1445هـ الموافق لي 23 سبتمبر 2023، كما اقيمت مسابقة المؤذن المثالي التي شارك فيها طلبة القرآن بمختلف الأعمار، وتم انشاء متحف خاص بالمسجد يضم عدة مخطوطات للقرآن الكريم ومختلف الكتب، وتعمل الجمعية على احياء التراث المادي واللامادي للمسجد بإقامة معارض وندوات خاصة بذلك.
- 4- **الوظيفة التوجيهية:** ويعرف المسجد إقامة دروس مسجدية توعوية وتعليمية من طرف عدة اساتذة وخطباء، منهم إمام المسجد العتيق شوكره رمضان ومعلم القرآن الشيخ المقرئ منير فرجاني، كما عمل القائمون على الجمعية المسجد على احياء المناسبات الوطنية والدينية لحماية الهوية والوحدة الوطنية والاسلامية مثل الندوة التي اقيمت دعما للقضية الفلسطينية منها الندوة الفكرية " فضائل المسجد الأقصى في القرآن والسنة" من تنشيط كل من أ.د/ كمال قدة أستاذ الشريعة وأ.د/ يوسف عبد اللاوي أساتذة التعليم العالي بكلية الشريعة جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي يوم 08 مارس 2024.

5- **الوظيفة الاجتماعية:** حرص القائمين على المسجد على أن يكون منبرا لإصلاح ذات البين، والدعوة إلى الخير والمساهمة في الحملات التوعوية من الأوقات الاجتماعية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

التوصيات:

1. ضرورة إعادة الاعتبار للمساجد العتيقة والاهتمام بها ماديا ومعنويا، في ترميم ما ضعف منها وتصنيفها كتراث مادي .
2. العمل على احياء التراث التاريخي للمساجد العتيقة من خلال بعث روح التعليم والتدريس وعقد الندوات التعليمية داخلها .
3. احصاء المساجد العتيقة والتعريف بها من خلال وضع بطاقة تقنية توجيهية ورصد مواقعها الكترونيا .
4. إعادة الاعتبار للخطاب المسجدي وتجديده بما يخدم الواقع الاجتماعي والشبابي.
5. استغلال الخطب المسجدية في المناسبات الدينية كالجمعة والعيد في توجيه المجتمع إلى العقيدة الصحيحة وتحذير الشباب من تيارات العصر العاصفة والمقسمة للمجتمعات والمشوهة للهوية والدين.

الملاحق:



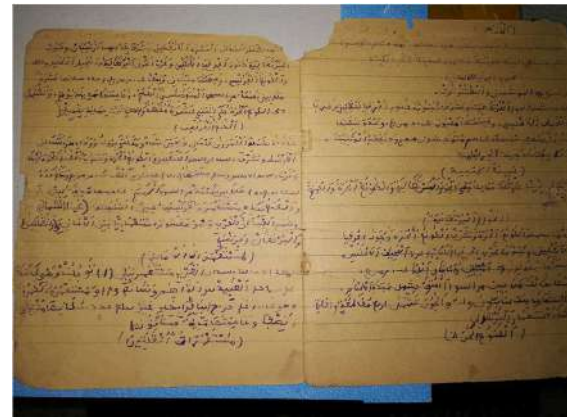
صورة في أزمنة مختلفة للمسجد العتيق بسيدي عون



الشيخ الامام الطاهر طويل رحمه الله



الشيخ الامام علي طويل رحمه الله



صورة الأستاذ الشيخ العربي بن عمار صالحى رحمه الله مع وثائق بخط يده

الهوامش:

- 1- جبر فلاحن عمارة المساجد، دراسة معمارية قانونية للمسجد في الجزائر، مدينة وهران أنموذجا، تع: أمين مصرني، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، 2015، ص 219.
- 2- رشيدة شدرى معمر، العلماء والسلطة العثمانية في الجزائر، مذكرة ماجستير، تخصص التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر (2006/2005)، ص 76.
- 3- سعيد التل، مقدمة في التربية السياسية لأقطار الوطن العربي، عمان، دار اللواء، 1987، ص 81.
- 4- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1998، ص 247.
- 5- محمد العدواني، تاريخ العدواني، تحقيق أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996م، ص 23.
- 6- محمد بن محمد بن عمر العدواني، الرحمانى السوفى اللجى، رحالة، متصوف، مؤرخ، عاش خلال منتصف القرن 11هـ/17م، اشتهر بكثرة سفره وترحاله بين سؤف والمناطق المجاورة لها كمنطقة الزيبان "بسكرة" ووادي ريج "تقوت" ومنطقة الجريد "تونس"، كما قام برحلات إلى المشرق العربي من أجل اكتساب العلم، فرفق الشيخ البكري مدة كبيرة وأخذ منه العلم والتصوف، حيث زار ضريح الولي الصالح الشيخ عبد القادر الجيلالي ببغداد، ويذكر العدواني أيضا على أن الشيخ البكري قد نصحه بالعودة إلى وطنه سؤف لتفقيه وتعليم الناس أمور دينهم وديانهم، خلف الشيخ العدواني عدة مخطوطات أهمها كتاب "تاريخ العدواني" وكتاب "صحراء قسنطينة".

- 7- مصطفى سالمى، الدر المصفى في تقايد سيدي مصطفى، مخطوط بزواوية سيدي سالم العائب بواد سوف، نملك نسخة منه، ورقة 15.
- 8- علي الشابي، مصادر جديدة لدراسة تاريخ الشابية، المجلة التاريخية المغربية، العهد الحديث والمعاصر، العدد 13، 14، مطبعة الاتحاد التونسي للشغل تونس، جانفي 1979، ص 62.
- 9- محمد المسعود الشابي، من ابرز دعاة وشيوخ الطريقة الشابية، ولد في توزر سنة (1562/970م)، ونشأ بها حيث حفظ القرآن الكريم بالجامع الكبير من كبار علماء الجريد منهم محمد التواتي، وتلقى أصول الفقه والتصوف من عدة شيوخ أمثال الشيخ بدر الدين الشابي والشيخ عبد الحفيظ، خاض بعدها رحلات عملية وصوفية، داعيا للطريقة الشابية حيث أسس زاويته المشهورة بششار وظل يتردد على بلاد سوف في الفترة (1612/1021م) و(1618/1028م)، وكان في نشاطه الدعوي يجيز ويعلم يدعو إلى الله والصالح توفي في زاويته وقبره هناك سنة 1618م، ومن ابرز مؤلفاته: الفتح المنير، الدر الفائق، المقرب المفيد وغيرها، واصل أبناؤه بعد طريق الدعوة في سوف وعدة مناطق في تونس والجزائر ومن ابرزهم علي الشابي (1074هـ/1663م)، أحمد الصغير (1068هـ/1657م).
- 10- هناك عدة روايات حول اصل التسمية ومعناها فكلمة " التلمود" بتشديد التاء مشتقة من فعل تلمط التي تستخدم لصناعة الطين وتعني استرخى واصبح رخوا بعد خلطه بالماء وتغيرت اللفظة إلى تلمد، وقيل تلم من التلمة ولها معنيين " الشق الذي في الحائط" ويقال له باللهجة المحلية " شلخ" وتعني أيضا من بقي من الإناء "فضلة"، ولفظ التلمود تعني عند رباع سوف الحضرة الصوفية، وفي الاجماع تعني اللمة أو الجمع والجماعة والمسجد مكان يجتمع فيه الناس، أنظر: علي غنايزية، تاريخ المسجد العتيق بكونين المشهور بالتلمود، دار الشفاء، الجدلة، الوادي، 1997، ص ص 3-5. أنظر أيضا: مساجد كونين، مجموعة من المؤلفين، دار سامي للطباعة والنشر، 2018، ص 39.
- 11- محمد المسعود الشابي، الفتح المنير في التعريف بطريقة الشابية وما ربوا به الفقير، تح: عثمان البرهومي، جمعية الشابية للتنمية الثقافية والاجتماعية، تونس، ط1، نوفمبر 2020، ص 67.
- 12- علي بن محمد المسعود الشابي: مناقب الشيخ محمد المسعود الشابي (1562/970م-1663/1028هـ)، تح: عبد الله الشابي، راج علي الشابي، جمعية الشابي للتنمية الثقافية والاجتماعية المطبعة المغربية لطباعة وإشهار الكتب، تونس، ط1، 2022، ص 12.
- 13- إبراهيم العوامر، الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، تعليق الجيلاني العوامر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1161هـ/1611م، ص ص 413-414.
- 14- اللجة هو الاسم القديم لقرى الناحية الشمالية لسوف وقاعدتها قرية الزقم والتي تتكون من قرى (البهيمية، الدبيلة، الزقم) وتعني كلمة اللجة النواحي ولاج يلوج أي يدور ويبعد.
- 15- حوش: كلمة تعني البيت القديم المصنوع من الجبس، شكل الحوش العربي السوفي هو عبارة عن غرف بقباب أو دمسات تبني على شكل مربع في وسطه ساحة أو فناء. يقول الشعر الشعبي في ذلك:
يا حوش ما فيك أمي
بلا ريح داير عجاجة
لا نشكي فيك همي
ولا تنقضى فيك حاجة"
- 16- نظام المشيخة: حيث يتولى شيخ بقيادة البلدة وإدارة شؤونها، وكان في البداية يتفق على تعيينه من طرف أعيان البلدة وبعد الاستعمار أصبحت السلطات الاستعمارية هي من تقوم بتعيين شيخ البلد وهو موظف تابع للقيادة، حيث كانت مشيخة سيدي عون تابعة لقيادة أولاد سعود بكونين ينظر إلى علي غنايزية، مجتمع واد سوف، دار هومة، الجزائر، 2017، ص 217.
- 17- الشيخ ابراهيم حساني: ينتسب لعمة البراهمية تلقب ب (حساني)، وهو الشيخ علي بن عبد الله بن ابراهيم بن أحمد بن ابراهيم، ولد سنة 1876م بزواوية سيدي عون، ابن نشأ وتربى في بيت حسب ونسب، حفظ القرآن على يد شيوخها، اشتغل بالتجارة ناحية الزاب وكون ثروة وأملاك وبساتين، وأصبح من كبار أعيان البلدة وخارجها حيث ارتبط بعلاقات تجارية وصادقة مع كبار التجار والمسؤولين في المنطقة، واشتهر بكونه مقدما في الطريقة الرحمانية-العزوية-، وبسبب الشهرة والجاه والمعرفة والسياسة، تولى المشيخة سنة 1912م، عرفت مشيخة سيدي عون خلال فترة حكمه أزهى عصورها حيث ازدهرت الحياة الاجتماعية والاقتصادية، اشرف على إعادة بناء المسجد العتيق في الزواوية سنة 1934م، وقام بإنجاز أول مستوصف ووضع عليه ابنه الصديق وتم تركيب هاتف به، توفي سنة 1947م

- 18- الظهراوية أو الظهرة وهو المنطقة الشمالية أو الحي الشمالي وعكسه الحي الجنوبي ويسمى القبلة، حيث يعتبر حي الظهراوية في سيدي عون أقدم حي في القرية ويسمى اليوم إداريا بحي الزاوية القديمة. يقول الشاعر المحلي المرحوم إبراهيم بن عمارة مكاوي:
 ألا إنني اليوم بالزاوية
 وإني لها الشعر والراوية
 تغنيت في بهوها بالشباب
 وأليستها حللا زاهية
- 19- العوانة من الإعانة وهي طريقة كان يستعملها سكان سيدي عون وسوف عموما وتعني التعاون فيما بينهم في بناء البيوت والمساجد بدون مقابل مادي أو أجر، ويساعد كل واحد منهم بما يستطيع، حيث عندما يريد أي شخص بناء منزل له يستدعي مجموعة من الشباب أو العمال يعملون عنده بالعوانة مقابل وجبة غذاء يعدها لهم فقط.
- 20- مقابلات شفهية مسجلة للعديد من الشيوخ الذين شهدوا على بناء المسجد العتيق صيف 2021.
- 21- البرطال: برطال وهي كلمة عربية وليست فرنسية كما يظن البعض (بورتالي)، وتعني البرطل والبرطلة- بتشديد اللام وتخفيفها- ولغة تعني قلنسوة أي المظلة الصيفية، ومعنا اصطلاحا هو الجزء المغطى من الشارع أو الزقاق بيني بالجبس و اللوسة ويسقف بقبة أو قبب، يفتح بقوسين في الممر وتوجد على جانبيه أحيانا الدكات للجلوس فهو بهذا أشبه ما يكون بقاعة جلوس مفتوحة وعمومية متاحة للمارة وغالبا ما ينسب البرطال لعرض ما أو لعائلة ما تكون منازلهم أو دكاكيناهم بالقرب منه، وتتنوع وظائفه بين الاجتماعي فهو الفضاء الجامع للأسر المتقاربة والأجوار في الأفراح والمآتم وفيه يجتمع الرجال إما للعب الخريقة والخاتم أو لتبادل الحديث والأخبار كما أنه يمثل المكان المفضل لجلوس كبار السن والقيولة خاصة في فصل الصيف وهو منبر لعقود الزواج فتقام فيه مناسبات الأفراح ويجتمع فيه الأصدقاء لتعاطي ألعاب شعبية أو تبادل حكايات وخرافات يرويها أحد كبار الحي عادة ويلعب فيه الصبية ألعابهم المفضلة عند غياب الكبار، إضافة إلى الوظيفة المناخية فهو الوافي من حر الشمس ورياح الشهبلي تلك الأزقة الضيقة الحادة والمباني المرتفعة لتوفر الظل للسكان والمارة.
- 22- صغيري سفيان، التطور الإداري لبلدة سيدي عون بوادي سوف (1854-1962م)، على ضوء الرواية الشفهية والمصادر المحلية، المجلد 06، العدد 01، مجلة قيس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، 2022/10/13، ص 228.
- 23- سفيان صغيري، رشيد قسيبة، "تأسيس بلدة سيدي عون ونشأتها خلال القرن 18م على ضوء المصادر المحلية والرواية الشفهية"، مجلة الباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية المجلد 13، العدد 2، بتاريخ 2022/06/12، ص 228.
- 24- قبيلة أولاد سيدي عبيد الأدرسية الكبرى بأطرافها الثلاثة في الجزائر وتونس وليبيا نسبة إلى الولي الصالح سيدي عبيد بن خذير الشريف شيخ الزاوية العبيدية في قننيس المباركة (بلدية سطح القنطيس ولاية تبسة الجزائر) خلال القرن 14م التي آلت إليه مقاليدها بعد وفاة أخوه الأكبر الشيخ سيدي أحمد بن خذير الشريف والتي آلت إليه هو الآخر بعد وفاة أبوهما الولي الصالح الشيخ سيدي خذير بن عبد العزيز الشريف الذي أسسها في مطلع القرن 12م حيث كانت الزاوية مركز إشعاع علمي وثقافي وديني وجهادي كبير امتد عطائها وصيتها في نشر العلم والطريقة والتصوف والتدين وإصلاح ذات البين إلى وادي ريبغ والجريد التونسي وغيرهم إلى أن دمرها الاستعمار الفرنسي سنة 1871 بسبب نشاطاتها المعادية للاستعمار الفرنسي.
- 25- الشيخ بوسكاية بن موسى بن عون بن أحمد الراشد بن سيدي عون الأكبر قاضي قضاة الجنوب الشرقي المعين من مشيخة العرب ببسكرة كان عالم وفقه تولى القضاء الشرعي في المنطقة وأمه من تغزوت لقبته ببوسكاية ذلك أنه لما حملته دعت له وقالت " يجعلك كي السكاية" والسكاية هي الهلال الذي يوضع فوق القبة أو قوس شوكة العقرب، يقال أنه قتل مسموما من خصومه
- 26- أحمد بن صالح: إمام وشاعر ومعلم ولد بقرية سيدي عون سنة 1845م وتوفي بها سنة 1929م وكان من شيوخ الزاوية وأحد أهم علمائها.
- 27- وتعرف بالزاوية القادرية بتوزر باسم سيدي المولدي بو عراقية وهو ابن مؤسسها الشيخ بوبكر بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن أبي القاسم بن أبي الفرج عبد الجبار وفد من نقطة إلى توزر في أوائل القرن 19م وأنشأ الزاوية القادرية الواقعة وسط مدينة توزر في شارع باب الهواء وأسسها سنة 1245هـ وتناوب على وكراتها أحفاد مؤسسها بعد ابنه سيدي المولدي الذي ترك الوكالة من بعده لابنه بوبكر الثاني سنة 1917 ميلاديا ثم تولى الوكالة بعده ابنه الشيخ محمد الهادي سنة 1943 ثم ابنه الشيخ الهاشمي سنة 1961 ميلاديا ثم ابنه الشيخ محمد الهادي 2016 وهو الشيخ الحالي للزاوية القادرية بتوزر.

²⁸- نسبة إلى سيدي بوعلي النفطي (493هـ - 1101م / 610هـ - 1213م) المعروف بسلطان الجريد أو بو علي السني واسمه الحقيقي هو أبو علي الحسيني يعود نسبه إلى سيدنا علي بن أبي طالب ولقب بالسني لجهاده بالدعوة والفكر والسلاح عن المذهب السني في نفطة وشمال أفريقيا ضد الشيعية والاباضية، تتلمذ عن أبي مدين شعيب وأقام سيدي بوعلي في حياته بزواية الولي أبي يوسف الدهماني تقع زاوية بقلب واحة نفطة الغناء توجد عديد الزوايا التابعة له في ليبيا والجزائر ومالي والمغرب والسودان وموريتانيا.

²⁹- **الكتاب والكتاتيب:** هو مكان تعليم القرآن للأطفال بجانب المسجد وتطلق أيضا على المسجد، والكتاب لها تسميات أخرى مثل المسيد وهي كلمة شائعة بين أهل المغرب والمشرق ذكرها كثير من علماء اللغة والبلاغة منهم أبو حفص الصقلي (ت 501هـ) في تنقيف اللسان: (ومن ذلك قولهم للمسجد: مسيد، حكاة غير واحد) وكذلك الزبيدي (ت 1205 هـ) في تاج العروس، فذكر (أن المسيد لغة هو المسجد بلغة أهل مصر، أما بلغة المغرب فهو المكتب أو الكتاب)، وتسمى الشريعة، ويسمها أهل توات بأصوطة.

³⁰- بعد صدور مجموعة من قرارات الإصلاح في التعليم الزيتوني تم استحداث الشهادات الثلاث في سبتمبر 1912: المرحلة الابتدائية (الأهلية) المرحلة الثانوية (التحصيل) المرحلة العليا (العالمية).

³¹- أسسه عدد من المبعدين أو المنشقين عن الحزب الحر الدستوري التونسي وعلى رأسهم الطبيب محمود الماطري والمحامي الحبيب بورقيبة، وأصبح يمثل السلطة في تونس بعد الاستقلال سنة 1956 بزعامة الحبيب بورقيبة.

³²- الصالحة بوعافية، بشيرة لحيو، الشيخ علي طويل السوفي الجزائري، المتوفي عام 1990، وجهوده الدعوية والعلمية، إشراف الطاهر عمارة لدعم، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي، (2022) إضافة إلى ورقة بحثية (الطاهرة عمارة لدعم: واد سوف بالجنوب الجزائري، رحلات وثمرات علمية ... نماذج مختارة).

³³- أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ج2، ص 413.

³⁴- كلمة شائعة بين أهل المغرب والمشرق للدلالة على المسجد أو مكان تعليم القرآن في الكتاب ذكرها كثيرون منهم أبو حفص الصقلي (ت 501هـ) في تنقيف اللسان: (ومن ذلك قولهم للمسجد: مسيد، حكاة غير واحد) وكذلك الزبيدي (ت 1205 هـ) في تاج العروس، فذكر (أن المسيد لغة في المسجد بلغة أهل مصر، أما بلغة المغرب فهو المكتب أو الكتاب)، والصفدي (ت 274هـ) في تصحيح التصحيف وتحريف التحريف (قول العامة للمسجد مسيد هو جائز، حكاة غير واحد، إلا أن العامة تقوله بكسر الميم. والصواب فتحها) أنظر إلى: أبو حفص عمر الصقلي، تنقيف اللسان وتلقيح الجنان، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990. محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار احمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، ج1، 1960، ص 2273. صلاح الدين الصفدي، تصحيح التصحيف وتحريف التحريف، تحقيقي السيد الشرقاوي، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1987.

³⁵- عثمان الكعاك، محاضرات في مراكز الثقافة في المغرب من القرن 16 الى القرن 19م، معهد الدراسات العربية، بغداد، 1958، ص 66.

³⁶- يحي بوعزيز، أوضاع المؤسسات الدينية بالجزائر خلال القرنين 19م و 20م، مجلة الثقافة، العدد 63، 1989، ص 15.

³⁷- **سيدي سالم العايب:** هو سيدي سالم بن محمد بن محمد بن نصر بن عطية الشريف من نسل أحمد الزاير بن سيدي المحجوب دفين القيروان، يصعد نسبه الشريف إلى عبد السلام بن مشيش، ولد سيدي سالم بالوادي عام 1186هـ/1772م، وتربى يتيما في حجر والدته واسمها "مسعودة بنت اروحة"، توفي عنه والده وهو في بطن أمه، وأصيب بالعرج في رجله وهو لا يزال رضيعا في مهده؛ فصار يدعى لعرج أو العايب طوال حياته، ورحل إلى نفطة من عمل الجريد لكسب المعيشة، وكانت حرفته صباغا، وذهب إلى تونس؛ ثم رجع إلى سوف حيث ربط علاقاته بزوايا طولقة الرحمانية العزوزية، وأخذ الطريقة عن الشيخ سيدي محمد بن عزوز البرجي، ثم أخذ العهد الخلوتي الرحماني العزوزي على العارف سيدي علي بن عمر الطولقي الشريف، لقد كان الشيخ سيدي سالم أميا قليل الثقافة، إلا أنه يتسم بالسمت الصوفي، والخلق الفاضل، مما جعل الشيخ يختاره مقدما على إخوان سوف الرحمانيين، حينئذ ثم قال له، اجعل زريبة أذكر الله تعالى فيها، واجعل أواني لماء الوضوء ففعل؛ ووضع بذلك نواة لزويته على شكل كوخ من الخوص يدعى في المنطقة بالزريبة، والتي تطورت إلى زاوية في حدود 1236هـ/1820م، تم بناء المسجد في حدود سنة 1830، وبعد ذلك بسنوات شيد منارة (الصومعة الأولى)، حرص الشيخ سالم على إعداد أبنائه والارتقاء بهم في منازل العلم، حتى وافته المنية سنة 1277هـ/1860م، ودفن بزوايته في وسط وادي سوف. (الجبالي عثمان: تاريخ زاوية سيدي سالم وادي سوف).

- 38- الجباري عثمانى: التراث المخطوط بخزان الطرق الصوفية في وادي سوف زاوية سيدي سالم العزوزية أنموذجاً (جرد وإحصاء)، مجلة الذاكرة، المجلد 2، العدد 2، 2017/12/17، ص ص 340-363.
- 39- محمد بن عزوز البرجي (1170هـ - 1232هـ): هو الولي الأكبر والقطب الأشهر الشيخ سيدي محمد بن عزوز ولد بالبرج (برج بن عزوز حالياً) من واحات بسكرة في حدود سنة 1170هـ، ربي في حجر والده الولي الصالح سيدي أحمد بن يوسف، وحفظ القرآن العظيم واشتغل بتحصيل العلم، فأخذ منه بغية حتى تحصل في المعقول، وألف تأليف مفيدة، منها رسالة عالية في (قواطع المريد) و(شرح على التلخيص) وغيرهما، ثم اشتاقت نفسه لعلم الباطن، فرحل لزيارة الشيخ الأكبر: سيدي محمد بن عبد الرحمان الأزهرى (صاحب الطريقة الرحمانية)، فأخذ عنه الطريقة وأدخله الخلوة، وفي تلك المدة خفت عن والدت أخباره حيث لا بريد ولا تلغراف، واشتد شوقها إليه وقلقها عليه، فصعدت سطح دارها ونادته بثلاثة أصوات فسمع نداءها وهو في خلوته، وأخبر شيخه بما سمع فأمره بالرجوع إلى والدته، وقال له: إن أدركتني المنية من بعدك فعليك بخدمة الشيخ عبد الرحمان باش طارزي تلميذه دفين قسنطينة، فكان الأمر كما ذكره، ولازم خدمة الشيخ باش طارزي إلى وفاته تمام سلوكه على يده.
- 40- نفيسة دويبة: لمحة عن آل بن عزوز البرجي: ريادة علمية وجهاد متواصل، المجلد 7، العدد 1، 2017/01/30، ص ص 117-97.
- 41- عباس كحول، الطريقة الصوفية العزوزية في الجنوب الشرقي الجزائري والجريد التونسي، مجلة العرفان للدراسات الصوفية، المجلد 2، العدد 1، 2019/06/15، ص ص 79-109.
- 42- للقادرية عدة أوراود منها ورد الظهر الذي يسمى الحزب السريانية، حول القادرية ينظر إلى: الحاج إسماعيل بن السيد محمد سعيد القادري، الفيوضات الربانية في المآثر والأوراود القادرية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، دار أحياء الكتب العربية، مصر، د.ت.
- 43- للتيجانية عدة أوردة منها ورد الصباح، صلاة الفاتح، الوظيفة، الهيلة، انظر إلى علي حرازم بن عربي، جواهر المعاني وبلوغ الأمانى في فيض سيدي أحمد التجاني، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر مصر، 1977.
- 44- ابراهيم العوامر، الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، تعليق الجيلاني العوامر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1161هـ/ 1611م، ص 412.
- 45- صغيري سفيان، المرجع السابق، ص 390.
- 46- شهادت شفوية لكبار شيوخ الزاوية، مازالت بعض آثارها لحد اليوم في المساكن القديمة التي لم تهدم بعد.
- 47- نظام الجماعة: أو ما يعرف بمجلس الجماعة وهو النواة الأولى للبلدية حيث يقوم على مجموعة من وجهاء القبيلة أو القرية بإدارة شؤونها وتسييرها وقضاء الحوائج بين الناس وغيرها ينظر إلى: علي غنازية، مجتمع واد سوف، دار هومة، الجزائر، 2017، ص 212).
- 48- عميرة العوابنية وهم أبناء الشيخ المؤسس سيدي عون الأصغر.
- 49- عميرة البراهمية وهم أبناء الشيخ ابراهيم أخ سيدي عون المؤسس.
- 50- أبناء عبيد: يعود نسبه إلى اشراف أولاد عبيد نسبة إلى الولي الصالح سيدي عبيد بن خذير الشريف في توزر حيث نزح أحد أحفاده واسمه عبيد إلى زاوية سيدي عون وتزوج من إحدى بنات سيدي عون الشريف خلال القرن 18م، وعاشت ذريته في القرية ومنهم من رجع إلى توزر.
- 51- لقاءات متعددة مع الشيخ عثمان بن صالح صغيري من كبار شيوخ الحفاظ للرواية الشفوية بسيدي عون أيام (1-4 سبتمبر 2021).
- 52- روايات سابقة للشيخ المرحوم كمال بن احمد بن عون العايب ومع العديد من حفاظ الرواية الشفوية وما تناقل من مآثور ومنقول.
- 53- لقاءات متعددة مع الشيخ عبد الحكيم موساوي الأستاذ المتقاعد في صيف 2022.
- 54- نملك نسخة منها.

- Ducrot, O. & Schaeffer, J-M. (1995). Nouveau Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage. Éd. du Seuil.
- Eluerd. R. (1992). Langue et littérature- *Grammaire, Communication, Techniques Littéraires*. Nathan.
- Fromilhague et Sancier-Château, A. (2023). Introduction à l'analyse stylistique. Armand Colin.
- Glorieux, J. (2022). Dictionnaire pratique des procédés littéraires. Ellipses Editions Marketing.
- Magri-Mourgues, V., & Rabatel, A. (2015). Quand la répétition se fait figure. *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, (38).
- Peyrouet, C. (2002). Style et Rhétorique. Armand Colin, VUEF, Paris.
- Plantin, C. (2002). Dictionnaire de l'argumentation. Consulté sur: [\[http://icar.cnrs.fr/dicoplantin/question-rhetorique/#:~:text=La%20question%20rh%C3%A9torique%20est%20une%20fa%C3%A7on%20d'imposer%20le%20silence,Ignorence%20%C2%A71.1.\]](http://icar.cnrs.fr/dicoplantin/question-rhetorique/#:~:text=La%20question%20rh%C3%A9torique%20est%20une%20fa%C3%A7on%20d'imposer%20le%20silence,Ignorence%20%C2%A71.1.)
- Pougeoise, M. (2001). Dictionnaire de rhétorique, Armand Colin, VUEF, Paris.
- Ricalens-Pourchot, N. (2014). Dictionnaire des figures de style. Armand Colin. Paris.

Ouvrages d'exégèse en arabe

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع (2009)، دار الريادة للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى.
- الصالح، صبحي (1967)، ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الفرنسية، بيروت، دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة دار الكتاب المصري.
- البغوي، أبي محمد (1987)، تفسير البغوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، المجلد 4، (266 – 278).
- الزحيلي، وهبة (1991)، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، لبنان، بيروت، (191 – 236).
- السمرقندي، المتوفى سنة 375 هـ، (1993م)، تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج 3، (304 – 311).
- سيد قطب، إبراهيم حسين الشاذلي، (1990م)، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، المجلد 6، (3443-3451)
- الشوكاني، محمد (1412هـ- 1992م)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر والطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ج 5 (185 – 208).
- الرازي، فخر الدين (1990م)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيبة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، المجلد 15، (73 – 121).
- المحلي والسيوطي (1984)، تفسير الجلالين بهامش المصحف الشريف، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (709 – 712).
- الصابوني، محمد علي (1401هـ- 1981م)، صفوة التفاسير، دار الفكر، بيروت، لبنان، المجلد 3، (292 – 303).

Effets pragmatiques de la répétition de l'interrogation rhétorique....

- **Troisième étape** (les 8 versets d'après) porte sur la description du Paradis et de ses occupants.

- **Quatrième étape** (les 8 derniers versets) décrit le Paradis en deçà.

Ainsi, celui qui croit en les 8 premiers sera protégé des 7 portes de l'Enfer et sera récompensé par les $2 \times 8 = 16$ qui renvoient aux deux Paradis. La multiplication souligne qu'Allah double la Récompense des bienfaisants.

Conclusion

Ainsi, s'achève notre analyse des effets pragmatiques de la question oratoire dans la sourate d'Ar-Rahmane qui démontre que la visée illocutoire de l'interrogation rhétorique dépend foncièrement du contexte figuratif- argumentatif dans lequel elle se retrouve.

Tous les versets de la Sourate semblent être aiguillonnés vers la même visée illocutoire qui consiste en une incitation à la Reconnaissance de la Miséricorde divine: «Allah Ar Rahman».

Le(s) bienfaits évoqué(s) dans chaque occurrence ne font que défier l'ingratitude et la non- reconnaissance envers Allah. Toutes les réponses "auto-énoncées" s'insèrent dans une "**focalisation**" argumentative qui laisse les instances réceptrices de la Sourate perplexes!.

La diversité des figures de discours que recèle le verset répété témoigne du «Idjaz» du Saint Coran et a valu à cette Sourate le titre de «Mariée du Coran» (Hadith connu du Prophète QSSSL). En effet, cette figure kaléidoscopique renferme dans ses arcanes, au moins, 7 procédés figuratifs, à savoir: l'IR, diverses répétitions, l'antépiphore, la mise en relief, l'ellipse, la subjection et l'apostrophe...la liste reste ouverte!

Interrogation emblématique du Coran, elle ne cessera de subjuguier les lecteurs et les chercheurs de diverses appartenances disciplinaires.

Pour conclure, notre contribution est loin d'être exhaustive ou exempte d'imperfections. Nous souhaitons qu'elle ouvre la porte à d'autres analyses plus approfondies sur la dynamique interactive- argumentative engendrée par les figures du discours au sein du Saint Coran.

RÉFÉRENCES

- Al Tabari, Ibn Jarir (224-310H+839-923 J.C). (2009).L'Exégèse du Saint Coran. تفسير الطبري. Traduction Harkat Abdou. Tome III. Dar Al -Kotob Al-Ilmiyyah. Beyrouth-Liban. (317-326)
- Bensebia, A. A. Analyse des procédés rhétoriques du texte coranique à travers une approche statistique.
- Bres, J. (2023). Les interrogations rhétoriques sont des interrogations (presque) comme toutes les autres, L'Information grammaticale, L'Information Grammaticale 76, 8-14.
- Bonhomme, M. (1998). *Les figures clés du discours*. Paris. Éditions du Seuil.
- Buffard -Moret, B. (2015). Introduction à la stylistique. Armand Colin. Paris.

		Elles ne s'exhibent pas à n'importe qui. - C'est Allah (Ar Rahman) qui leur a insufflé ces « Mérites ».	supplémentaire par rapport à celles citées au v 56. - Mettre au défi.
30	74	Extrait 30: V73 - Les figures du discours Répétition du même syntagme que le v.55 : « <i>qu'avant eux aucun homme ou djinn n'a déflorées</i> » Argument - Les femmes vierges incarnent la pureté. - C'est Allah (Ar Rahman) qui les a dotées de ce statut.	- Insister (par le biais de la répétition) et confirmer l'existence de femmes vierges au Paradis. (le statut « bikr » de la femme est une qualité louée par notre prophète QSSL). - Mettre au défi.
31	76	Extrait 31: V75 - Les figures du discours - Répétition du vocable « <i>_accoudés</i> » du v.52 Argument Description d'un confort suprême : Les tapis sont verts et plus épais et plus jolis que ceux décrits dans le v.53	- Eblouir les bienfaiteurs par la Récompense: Le bien-être paradisiaque. - Mettre au défi.

Figure: Tableau récapitulatif des répétitions de l'IR dans la Sourate Ar- Rahman

VI-Bilan de l'analyse.

L'analyse montre que le fragment répété dans cette sourate s'habille de différents degrés de rhétoricité. Ce faisant, la visée illocutoire n'est pas identique dans chaque occurrence.

La lecture du tableau ci-dessus montre que l'effet pragmatique dominant est **l'expression du défi**. Les mots-clés qui précèdent le verset constituent des miracles. Ce qui laisse à dire que les bienfaits ou «*آلاء*» correspondent à des miracles indéniables ; d'où l'implicature du «*défi*» que véhicule cette interrogation rhétorique. L'interprétation pragmatique du verset suggère de ne pas « banaliser » les bienfaits mais inspire l'idée de "miracle" et de "merveille", afin de **Reconnaître** le «*Très-Miséricordieux*». C'est ce que confirme l'omniprésence de la **mise au défi** dans tous les versets étudiés.

En nous inspirant des exégèses de Sayyid Qotb (1990) et de A'Zuhhayli (1991), nous pouvons reconstituer le schéma argumentatif de la Sourate qui servira de synopsis. Ce dernier sera scindé en quatre étapes, en fonction de la répartition thématique des versets, comme suit:

- **Première étape** (les 8 premiers versets) est consacrée à l'énumération des bienfaits ou merveilles d'Allah correspondent à 8 portes du Paradis.
- **Deuxième étape** (les 7 versets qui suivent) rappelle les scènes effroyables de l'Enfer et équivalent à 7 portes de l'Enfer.

Effets pragmatiques de la répétition de l'interrogation rhétorique....

23	60	<p>Extrait 23: V59 - Les figures du discours Répétition du mot "Ihsan" et question rhétorique. Argument Montrer que cette Récompense est bien méritée. - C'est la Création d'Allah (Ar-Rahman).</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Mettre en relief une évidence à travers la forme restrictive. - Mettre au défi.
24	62	<p>Extrait 24: V61 Argument Il y aura deux autres Jardins en deçà des deux précédents. Comment pouvez-vous nier cette Récompense divine ?</p>	<ul style="list-style-type: none"> -Exprimer la promesse (qui sera tenue) par le biais d'une assertion. - Mettre au défi.
25	64	<p>Extrait 25: V63 Argument Le vert sombre des deux Jardins est révélateur d'une bonne floraison. C'est aussi une couleur réconfortante pour les yeux.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Attirer l'attention/ Epater en insistant sur la couleur sombre du vert. Couleur idoine du Paradis. - Mettre au défi.
26	66	<p>Extrait 26: V65 - Les figures du discours - Homéotéleute : Répétition de la rime (ان) dans le même verset. Argument Deux sources jaillissantes et intarissables. - C'est Allah (Ar-Rahman) qui les a créées.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Ebahir les instances réceptrices en comparant avec les Jardins cités en v45. - Promettre une eau intarissable c'est garantir la Paix éternelle. - Inciter à œuvrer afin de bénéficier de ces Récompenses suprêmes. - Mettre au défi.
27	68	<p>Extrait 27: V67 - Les figures du discours Enumération - Argument - Les fruits marquent l'aisance culinaire. - Les vertus des palmiers, et des grenadiers ont été cités dans plusieurs sourates. - C'est la Création d'Allah (Ar-Rahman).</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Promettre des fruits et des arbres paradisiaques aux Pieux. - Comparer avec le v51 : - L'existence des palmiers, et des grenadiers est un don supplémentaire. - Mettre au défi.
28	70	<p>Extrait 28: V69 - Argument - Présence de femmes vertueuses et belles. - La femme est source de : sagesse, de bonté et de beauté. - C'est Allah (Ar Rahman) qui les a dotées de ces qualités suprêmes et « indéniables ».</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Mettre en exergue des traits féminins supplémentaires qui n'existent pas dans le v55. - Mettre au défi.
29	72	<p>Extrait 29: V71 - Argument Des <u>Houri cloîtrées</u> dans les tentes,</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Souligner une forme de Fidélité absolue à l'époux. - Mettre en valeur une qualité

		<p>pieds et les cheveux(La partie pour le tout).</p> <p>Argument Étant identifiés, les mécréants seront directement châtiés. Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ?</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Effet de menace. - Mettre au défi.
15	44	<p>Extrait 15:V42 et 43</p> <p>Argument - Description de l'état des mécréants en Enfer par le biais de scènes horribles. - Persistez-vous à nier?!! "Voilà la Gehenne"</p>	<ul style="list-style-type: none"> - L'effet recherché est la menace à travers mise en relief 'voilà' de l'Enfer en rappelant toutes les scènes effroyables citées précédemment. - Mettre au défi.
16	46	<p>Extrait 16:V45</p> <p>Argument - Deux Jardins seront destinés aux Pieux. - Le Jardin est synonyme de Paradis. - C'est Allah Ar-Rahman qui l'a créé.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Fasciner par les récompenses promises aux Pieux. - Mettre au défi.
17	48	<p>Extrait 17: V47</p> <p>Argument - Floraison abondante - Pourquoi ne pas l'admettre?</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Incitation à être reconnaissant à travers des mots orientés. - Mettre au défi.
18	50	<p>Extrait 18:V49</p> <p>Argument - Deux sources coulantes. - Comment ne pas être reconnaissant?</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Faire référence à un élément indispensable de la vie=l'eau. - Mettre au défi.
19	52	<p>Extrait 19: V51</p> <p>Argument - Ils contiennent une paire de chaque espèce de fruits. - Comment ne pas y croire?</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Souligner l'aisance. - Mettre au défi.
20	54	<p>Extrait 20: V53</p> <p>Argument - Description de l'état des Pieux qui seront accoudés sur des tapis de brocart. - Peut-on ne pas y croire?</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Faire référence au confort que personne ne peut assurer à l'exception d'Allah. - Mettre au défi.
21	56	<p>Extrait 21: V55</p> <p>Argument - Les femmes chastes et vierges y habitent. - Qui a créé ces femmes? - C'est Allah Ar-Rahmane.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Souligner la Pureté. - Mettre au défi.
22	58	<p>Extrait 22: V57</p> <p>- Les figures du discours La comparaison</p> <p>Argument - "Les femmes sont comparées dans leur beauté au rubis et au corail". - Qui a créé ces femmes? - C'est Allah Ar-Rahman.</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Décrire une beauté sublime qui comble l'homme. - Mettre au défi.

Effets pragmatiques de la répétition de l'interrogation rhétorique....

		"immense" bienfait. C'est ce qui correspond à la noblesse d'Allah. Alors, pourquoi faire fi de cette miséricorde divine?	
8	28	Extrait 8: V27 Argument Toutes les créatures, sans exception, implorent Allah. Toute la destinée lui incombe; la vie, la mort, la santé, la maladie, la richesse la pauvreté. Pourquoi ne pas être reconnaissant envers Lui?	- Confirmer que, Seul, Allah est l'Indispensable pour les hommes et les djinns. -Mettre au défi.
9	30	Extrait 9: V29 Argument Le jugement des deux charges sera entrepris par Allah. Personne ne sera oublié. Comment oser "sous-estimer" le jour de la Résurrection?	- Rappeler le Pouvoir d'Allah. - Mettre au défi.
10	32	Extrait 10: V31 Argument Sans l'accord divin, le pouvoir des deux charges demeure très rudimentaire. Le recours à la formule restrictive le confirme. Quoi qu'ils fassent ils ne pourront pas échapper à la mort qui les poursuivra partout. Alors, pourquoi se complaire à nier?!!	- Interpellation explicite des deux charges afin de leur rappeler le Pouvoir illimité d'Allah: - Récompense des Pieux et Menace des Mécréants. - Confirmer l'incapacité des deux charges. -Mettre au défi.
11	35	Extrait 11: V33-34 Argument Sans l'intervention divine, les deux charges ne seront pas secourues lors du châtement. En dépit de cette alerte, vous persistez à nier?!	- L' Avertissement. - Mettre au défi.
12	37	Extrait 12: V36 - Les figures du discours Comparaison "Le Jour où le ciel se fendra..." Argument Comment pourriez vous dénier cette scène effroyable de la Résurrection.	- Mettre en garde, alerter afin de se préparer et de se repentir. - Mettre au défi.
13	39	Extrait 13: V38 Argument - Les mécréants ne seront pas interrogés. - Allah sait probablement tout d'eux. - Pourquoi ne pas l'admettre ?	-Accentuer le ton de l'avertissement. -Mettre au défi.
14	41	Extrait 14: V40 - Les figures du discours Synecdoque: Ils seront saisis par les	- Attirer l'attention sur l'hallucinante scène de la Résurrection.

		<p>Argument Tous les êtres vivent dans l'Univers d'Allah et sont nourris et protégés grâce à ses bienfaits. Le décalage entre les Levants et les Couchants engendre la perte des récoltes et de toutes les richesses terrestres. Comment ne pas le reconnaître?! Comment ne pas l'admettre!</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Reprocher l'ingratitude. - Mettre au défi.
4	19	<p>Extrait 4: v17 et 18 Arguments - La rencontre des deux mers et l'existence d'une barrière 'invisible' constitue un miracle extraordinaire qui ne doit pas être méconnu. -Les exégètes ont souligné l'utilité de l'eau douce pour l'agriculture et de l'eau salée pour la désinfection. Comment nier cette bénédiction divine?</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Incitation à la méditation sur les miracles divins. - Reprocher l'ingratitude. - Mettre au défi.
5	21	<p>Extrait 5: V20 Argument De ces deux [mers] sortent la perle et le corail. Deux richesses qui sont très chères à l'homme. Pourquoi nier ce bien matériel et évident? Comment ne pas être reconnaissant envers Allah?</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Attirer l'attention sur les richesses et susciter la gratitude des hommes et des djinns. - Mettre au défi.
6	23	<p>Extrait 6: V22 - Les figures du discours Comparaison. La construction de vaisseaux aussi forts que les montagnes est une inspiration divine. Argument Grâce à la bénédiction divine, les vaisseaux sont élevés sur la mer afin de servir l'homme. A l'exception d'Allah, personne ne pourra garantir leur protection. Alors pourquoi ne pas le reconnaître?</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Mettre en valeur les merveilles d'Allah. - Reprocher l'ingratitude. - Mettre au défi.
7	26	<p>Extrait 7: V24 et 25 - Les figures du discours <u>Synecdoque</u>: La partie pour le Tout. [Seule] subsistera la Face [Wajh] d'Allah. Argument Aviser les instances réceptrices sur la fin du monde afin de se repentir et de pouvoir se préparer pour le jour de la Résurrection constitue, déjà, un</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Confirmer la Gloire d'Allah qui est Eternel. - Alerter sur la fin du monde. - Mettre au défi.

===== Effets pragmatiques de la répétition de l'interrogation rhétorique....

Le développement précédent nous mène à circonscrire le champ d'application pragmatique de la répétition. En effet, les effets pragmatiques sont très divers et dépendent fortement du contexte thématique. En voici quelques uns:

- La mise en valeur d'une idée prééminente.
- L'effet de rappel et d'insistance notamment suite à une accumulation.
- Suspandre la linéarité du discours et marquer un effet de surprise.
- Un effet corroboratif nommé en langue arabe 'tawkid'.

V-Analyse des effets pragmatiques de l'IR en fonction du contexte figuratif - argumentatif antérieur

Notre analyse s'appuie sur les références de Sayyid Quotb (1990), de A'Zuhayli (1991) et de As Samarqandi (1993). Nous tenterons de montrer comment les figures de discours, qui se manifestent dans les versets préalables accentuent les effets pragmatiques de l'IR.

Numéro de l'occurrence IR	Numéro du verset De la IR	Réponses énoncées dans les versets qui précèdent l'IR contexte figuratif-argumentatif	Les effets pragmatiques De la IR
1	11	<p>Extrait 1: v1 à v10 - Les figures du discours Parallélisme entre ciel et terre. Accumulation de bienfaits ou d'arguments: le Coran, l'homme, le soleil, la lune, l'étoile, l'arbre, le ciel, la balance, la terre, les fruits, les palmiers, grains et plante aromatique. - L'argumentation est basée sur toute l'accumulation qui exprime, dans ces versets, un effet de générosité et d'abondance. En dépit de tous les bienfaits cités, l'homme trouve le moyen de les nier et de les méconnaître.</p>	<p>- Transmettre des certitudes. - Accentuer l'assertion. - Renforcer la mise en garde: v6 et v7</p> <p>- L'IR a aussi un effet de rappel suite à une longue énumération de bienfaits. - Mettre au défi.</p>
2	14	<p>Extrait 2: v12 et v13 - Les figures du discours Comparaison: Création de l'homme(poterie) Parallélisme entre l'homme et les djinns; - L'argumentation sera focalisée sur l'égalité entre Adam et Satan. La Création de l'homme et des djinns est un miracle à ne pas méconnaître. - Faire connaître les attributs d'Allah qui instaure l'égalité entre les deux.</p>	<p>- Confirmer l'existence de deux mondes opposés: Univers concret et abstrait . - Reprocher l'ingratitude. - Mettre au défi.</p>
3	16	<p>Extrait 3: v15 - Les figures du discours La répétition du vocable Seigneur.</p>	<p>- Insister sur la Gloire d'Allah. - Mettre en valeur les intérêts des êtres vivants sur la planète.</p>

anglais Austin intitulé : «Quand dire, c'est faire !» publié en 1970. Le pivot de la discipline étant la théorie des « actes de langage » qui sera aussi développé par son disciple américain, le philosophe du langage Searle.

Cette discipline sert à analyser la « visée illocutoire de la parole » ou son pouvoir transformateur. Ducrot(1995) donne l'exemple de cette transformation de la parole qui devient créatrice **d'obligation** pour le destinataire (c'est le cas de l'interrogation pour le destinataire dans la sourate de Ar Rahman).

Fromilhague et Château citent Kerbrat-Orecchioni (2023 :20) pour confirmer que « décoder un énoncé c'est se livrer à un calcul interprétatif ». Ce faisant, la tâche se complexifie et se complique face à ce verset coranique.

La perspective pragmatique ne se contente pas **de décrire** le monde, mais se focalise sur l'action qui sera exercée sur celui-ci. C'est ainsi qu'elle va mettre en évidence les fonctions des figures du discours dans la sourate de Ar-Rahman. Par la suite, l'interprétation pertinente correspondant à la visée illocutoire sera déterminée en fonction du contexte qui précède la question rhétorique.

IV-1-Quand interroger oratoirement, c'est vraiment faire!

Eluerd (1992) souligne une « **mise au défi** » qui est accommodée par le contexte. Ce trait caractéristique est facilement identifiable dans la sourate de Ar Rahman.

Nombreuses sont les fonctions pragmatiques de la question rhétorique qui peuvent être dégagés à l'issue de la lecture de la Sourate. Elles peuvent être récapitulées comme suit :

- Créer une proximité avec le destinataire;
- La question rhétorique permet de transmettre des certitudes, de suggérer une évidence et d'éveiller la curiosité;
- Elle peut également être employée pour **défier** l'interlocuteur à nier ou répondre à une affirmation.

IV-2-Quand répéter, c'est vraiment faire ?

Tout d'abord, il importe de souligner que la répétition sous-tend la fonction phatique du langage afin de faciliter la perception des messages transmis.

Dans la Sourate de Ar Rahman, la répétition consiste en une création rythmique très spécifique. Chaque occurrence pourrait être utilisée comme repère pour faciliter la mémorisation.

En outre, la reprise de la même interrogation dans des contextes précis permet une meilleure (re)construction du sens et dresse l'ossature du schéma argumentatif de la Sourate (cf. Bilan d'analyse).

Enfin, la répétition de cette question permet, non seulement, d'accentuer la persuasion, mais aussi de maintenir l'attention des lecteurs et de susciter leur intérêt pour la suite du discours.

De notre côté, nous nous appuyons sur la définition de Magri-Mourgues et de Rabatel (2015, 4) qui considèrent la répétition comme: «une figure énonciative, **une figure à ancrage textuel et discursif**». Ce qui laisse à dire qu'une fois répété, un propos (qui est une occurrence) ne sera jamais comme le précédent..

II-6- Ne serait-elle pas une subjection ?

L'on se demande aussi si la répétition du verset ne correspond t- elle pas à la subjection qui consiste essentiellement en une formule interpellative qui exprime une assertion. Celle-ci prend souvent la forme d'une question-réponse. C'est donc un procédé essentiellement persuasif.

Comme nous pouvons le constater dans la Sourate Ar-Rahman celle-ci a pour effet d'impliquer le lecteur et de l'émouvoir.

II-7- Ne serait-elle pas une apostrophe ?

Il s'agit d'une figure basée sur l'interruption afin de s'adresser subitement, voire même brusquement, au destinataire. Ces traits apparaissent clairement dans l'IR du verset répété de la Sourate Ar-Rahman car elle permet un "rappel à l'ordre". Dans ce contexte, l'apostrophe met en évidence l'écart démesuré entre les innombrables bienfaits d'Allah et l'ingratitude des mécréants.

A propos de l'apostrophe, Pougeoise cite Paul Louis Courrier (2004, 50) qui considère cette figure comme "la mitraille de l'éloquence".

III- «Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ?»: Une focalisation argumentative myriadaire?

Il est indéniable que l'ensemble de cette sourate forme un discours argumentatif. L'IR est une question orientée par le biais de termes pertinents ou encore par le recours à des stratégies argumentatives mobilisées à cet effet. (Nier lesquels bienfaits)

Ainsi, la lecture du verset impose de dégager quelques implications ou des présupposés qui orientent l'argumentation:

L'interrogation est marquée par le vocable : « فَيَأْتِيْ le quel ? » Précédé par le conclusif « ف » qui signifie « donc » et qui assure aussi la succession.

- **Lequel** « بِأَيِّ » implique l'existence de plusieurs, voire d'innombrables "alaa" et impose un choix ou une précision de la part du destinataire.

- **Donc** « ف » implique l'existence de réponses préalablement engagées.

- **Les bienfaits** sont indiqués dans les versets; il existe des bienfaits concrets et abstraits, génériques et spécifiques...Celles-ci sont formulées de façon figurative et argumentative.

Ainsi, notre interprétation pragmatique du terme "bienfaits" sera irréductible à une simple nomenclature de "merveilles" ou encore à une description superficielle des vertus d'Allah. Bien au contraire, elle accentue les effets de persuasion.

- **Le Seigneur:** Le Souverain Ar-Rahman est à l'origine de tous les "Bienfaits".

- **Nier:** Ne pas reconnaître. Ce qui implique que la Sourate est destinée à des "négateurs". Ce fait explique la focalisation argumentative qui est destinée à "faire reconnaître" l'attribut d'Allah Ar-Rahman et à "faire taire" les mécréants par le biais de multiples effets pragmatiques.

IV-Effets pragmatiques de la Répétition de l'Interrogation Rhétorique.

Il nous semble utile de rappeler, ne serait-ce que à titre indicatif, l'utilité de l'approche pragmatique. Les principes de celle-ci sont théorisés dans l'ouvrage du philosophe du langage

Tout au long de notre analyse, nous allons démontrer que l'IR vise à imposer le silence aux instances réceptrices récalcitrantes afin de renforcer l'argumentation. Elle donne une impression de clôture interactionnelle et ne leur autorise aucune forme de contestation.

II-2-Qu'en est-il de la répétition ?

La répétition est un phénomène qui ne passe pas inaperçu dans cette Sourate. Le verset: « Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ? » ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ revient 31 fois sur les 78 versets constitutifs de la sourate. Cette répétition souligne l'ingratitude des êtres humains face aux bienfaits d'Allah.

La répétition qui sera abordée dans notre exposé ne correspond aucunement à un « *vice de construction* », ni à une « faute d'expression ». (Pougeoise : 2022)

Dans ce qui suit, notre analyse se focalisera sur la nature de ce verset et passera en revue l'ensemble des figures de style qui lui correspondent.

II-3- Ne serait-elle pas une antépiphore ?

Cette figure de style consiste à répéter un mot ou une expression. Elle peut coïncider aussi avec la répétition d'une phrase en début et en fin de paragraphe. Alors que dans un poème, c'est le même vers qui sera répété au début ou à la fin d'une strophe.

C'est pour dire que l'antépiphore ressemble à la répétition d'un refrain qui crée un effet rythmique dans un discours.

Dans la sourate Ar-Rahman l'antépiphore a plusieurs fonctions :

- Mettre en exergue les idées prééminentes de la Sourate telles que la reconnaissance des "bienfaits d'Allah", la menace des mécréants, la récompense des bienfaiteurs.
- Etayer l'argumentation par le biais de l'effet du rappel et de l'interpellation.
- Maintenir l'attention du lecteur ou des instances réceptrices par le rythme issu de la répétition.

II-4- Ne serait-elle pas une mise en relief ?

Ricalens-Pourchot (2014,70) stipule que la mise en relief est à la fois effet et procédé. C'est un moyen très courant en stylistique qui consiste à faire passer une phrase de sa forme déclarative à la forme interrogative pour prendre à partie ou prendre l'interlocuteur comme témoin. Nous pouvons reconnaître ce procédé dans chaque répétition du verset «Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous?» qui a pour effet principal d'attirer l'attention des instances réceptrices après avoir mis en évidence les arguments sous-tendus par les bienfaits ou 'آلآء'.

II-5- Ne serait-elle pas une ellipse?

A qui s'adresse cette question? A quelles instances réceptrices?

Cette figure concerne l'absence ou « l'omission » volontaire d'un élément ou de plusieurs éléments qui ne se trouvent pas dans le contexte de la phrase ciblée. Le segment est souvent retranché pour éviter la répétition. Or, il peut être facilement identifiable par le destinataire. Dans la sourate Ar-Rahman, il importe de souligner que les deux charges n'ont été citées explicitement que dans les versets : 31&33. En revanche, la première apparition de l'interrogation rhétorique figure dans le verset : 13.

Effets pragmatiques de la répétition de l'interrogation rhétorique....

Le dénominateur commun entre les deux avis est d'inciter les lecteurs à la reconnaissance de cette « Miséricorde » à travers 31 répétitions de l'acte interrogatif.

Il serait utile de rappeler que la répétition constitue l'une des spécificités stylistiques les plus saillantes du discours coranique. C'est le "sceau" de l'élocution arabe.

I-1-Présentation de la sourate Ar-Rahman

La plupart des exégètes précisent que cette sourate, dans son ensemble, constitue une suite à celle qui la précède, à savoir la sourate de "La Lune" qui porte essentiellement sur la description de la Résurrection, le châtement des mécréants, les récompenses réservées aux Pieux, et enfin, la description du Paradis. En revanche, la Sourate de Ar Rahmane reprend cette description dans le même ordre avec plus de précisions.

Elle se caractérise par la brièveté de ses versets et l'intensité de ses effets pragmatiques. Elle cible l'unicité divine "tawhid" et la démonstration tangible de son monopole sur l'Univers.

I-2-Circonstances de sa révélation

Dans l'ouvrage d'Al Tabari (2009,141), il est rapporté dans le Hadith de Jabir que le Prophète (QSSL) récita cette sourate entière aux compagnons qui avaient observé un silence. Face à leur non-réaction, il les informa que les djinns sont plus prompts à réagir. Puis il souligna qu'après chaque interrogation : « *Lequel des bienfaits de votre Seigneur niez-vous?* », leur réponse était : « *O Dieu, nous ne démentons aucun de vos bienfaits. A vous les louanges !* ». Nous estimons que ce rappel des circonstances de révélation de la sourate est d'un grand intérêt pour son interprétation.

II- «Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous?»: Une figure kaléidoscopique ?!

En effet, ce verset coranique recèle une panoplie de figures du discours qui s'entrecroisent. Nous allons les présenter en nous référant essentiellement au dictionnaire des figures de style de Ricalens-Pourchot (2014). Par la suite, les traits figuratifs spécifiques seront mis en évidence dans la Sourate de Ar-Rahmane.

II-1-L'interrogation rhétorique : la question qui n'attend pas de réponse !

Selon Christian Plantin (2021) la question rhétorique n'attend pas de réponse de la part de l'interlocuteur. Elle a pour finalité d'obtenir une confirmation ou la reconnaissance que le locuteur considère comme vraie. La question présentera ainsi une réponse unique jugée comme évidente et la seule qui soit convenable.

Si cette question n'attend pas de réponse dans la sourate de Ar Rahman, c'est qu'elle est déjà « auto-énoncée » **et engagée** dans les versets qui précèdent chaque occurrence de la question rhétorique. Ce faisant, elle vise à transmettre des certitudes et des évidences.

المقصودة من وراء هذه الآية الكريمة التي تكررت 31 مرة في سورة الرحمن. وبالتالي تعددت معانيها بالرغم من تكرار نفس الكلمات بسبب تغير السياق البياني الحججي الذي تتواجد فيه من خلال النتائج المتوصل إليها تم التأكد من وجود تأثيرات تداولية متنوعة لهذا الوجه البياني الذي يراد به إقامة الحجة مثل: التأكيد، التنبيه، التذكير، التوبيخ على التكذيب. ولعل أبرزها هو التحدي...

الكلمات المفتاحية: تفسير الخطاب القرآني؛ التداولية البيانية؛ التكرار؛ السؤال التقريري؛ التأثيرات التداولية.

Introduction

La répétition du verset "**Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ?**" (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) a fait l'objet de nombreuses études dans le domaine de l'exégèse. A priori, c'est ce double statut figural, à savoir, l'interrogation rhétorique et la répétition qui semble subjugué les lecteurs.

Cette forme spécifique de répétition ne cesse de susciter la réflexion des chercheurs jusqu'à nos jours. C'est une figure de « style » qui revêt plusieurs formes, effets et fonctions... pouvant être explorées de diverses facettes : théologique, rhétorique, interactive, pragmatique, énonciative, etc.

Nous avons choisi d'inscrire notre propos dans la pragmatique des figures afin de pouvoir déceler les effets recherchés à travers la "répétition interrogatoire" du verset. Pour cela, nous suivons les étapes suivantes: (i) un rappel sur les deux tendances ayant pris en charge la répétition dans la Sourate de Ar Rahman; (ii) aller à la découverte d'une figure 'kaléidoscopique'; (iii) souligner la focalisation argumentative myriadaire du verset répété ; (iv) faire un rappel succinct des effets pragmatiques de la répétition et de l'Interrogation Rhétorique (désormais IR); (v) présenter l'analyse du corpus accompagnée d'un bilan .

I- La répétition stylistique: Une caractéristique foncière de la Sourate Ar-Rahman

Cette Sourate incarne le nom d'Allah Ar-Rahman qui signifie "Le Tout Miséricordieux"(ou Le Tout Miséricorde), énumère les diverses manifestations de la miséricorde divine. Or, les ouvrages d'exégèse suggèrent deux traitements différents à la question emblématique du Coran qui rappelle l'omniprésence des « alaa » à travers deux grandes tendances :

La première tendance : Plusieurs répétitions avec une seule signification

C'est le cas de Tafsir El Djalalayne (1984) et Tafsir Tabari (2009) qui proposent une signification littérale identique des 31 occurrences recensées le long de l'explication de la sourate.

La deuxième tendance : Plusieurs répétitions avec plusieurs significations

C'est la tendance adoptée principalement par As Samarqandi (1993), Al Baghawi (1987) et A' Zuhayli (1991). Les auteurs proposent une signification inférée du contexte qui précède le verset répété et ne se contentent pas de mentionner une signification axée sur le terme «alaa» qui reprend les «bienfaits» de manière générique.

Effets pragmatiques de la répétition de l'interrogation rhétorique dans la Sourate de Ar-Rahman: Figure discursive kaléidoscopique ou focalisation argumentative myriadaire?

التأثيرات التداولية لتكرار السؤال التقريري في سورة الرحمن
وجه بياني مشكالي أم توكيد حجبي لا متناهي

Doctorante: Assia BOUSSAD

آسيا بوسعد

Faculté des Lettres et des Langues Etrangères - Université Batna2

Laboratoire : SELNoM

(Stratégies d'Enseignement de la Littérature : Une Notion en Mouvement)

a.boussad@univ-batna2.dz

Received in: 29/03/2024 Accepted in: 27/06/2024

Résumé:

Notre contribution porte sur la répétition de l'interrogation rhétorique du verset "Lequel donc des bienfaits de votre Seigneur nierez-vous ?" ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ dans la sourate d'Ar-Rahman.

Au vu des difficultés liées à l'interprétation du discours coranique, l'on se demande dans quelle perspective devons-nous comprendre ou interpréter ce verset ? Le recours aux théories pragmatiques constitue actuellement un espace idoine pour aborder cette question très "singulière". A cet effet, nous nous proposons d'explorer les effets pragmatiques de l'IR dans ce verset et de jeter la lumière sur les figures du discours qu'il recèle. Nous nous appuyons sur l'hypothèse selon laquelle la visée illocutoire du verset répété 31 fois dans cette Sourate serait variable en fonction du renouvellement du contexte figural et argumentatif qui précède chacune de ses occurrences.

Les résultats de notre analyse révèlent une grande diversité des effets pragmatiques de cette figure de discours qui se veut foncièrement argumentative. Allant de la simple assertion à la confirmation et la mise en garde...le cas le plus illustre étant la mise au défi...

Mots-clés : Interprétation du discours coranique; Pragmatique figurale; Répétition; Interrogation Rhétorique IR; Effet pragmatique.

ملخص:

يتمحور مضمون هذا البحث حول ظاهرة تكرار السؤال التقريري ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ في سورة الرحمن.

السؤال الذي يطرح نفسه هو من أي ناحية نظرية يتعين فهم أو تفسير هذه الآية الكريمة؟ في غمار النظريات الحديثة ارتأينا اللجوء للنظرية التداولية وذلك بهدف تحليل التأثيرات التداولية لتكرار السؤال التقريري في سورة الرحمن مع إبراز أوجه البيان المتعددة التي يحويها. فرضية بحثنا مبنية على القول بتعدد التأثيرات التداولية

- ⁷- Tarabieh, M. Social Behavior in organizational Groups : A Scientific View of the Dynamics of Groups and their forum. Beirut , Libon: Dar AL Nahda AL-ARabiya.2014. P 08.
- ⁸- Authors, A. G. Organizational Behavior . Egypt: Cairo university.2017. P 19.
- ⁹- Hareem, H. Organization al Behavior Individual Groups Behavior in Busniss Organizations (Vol 4), Jordani, Dar Zalhamed of publishing and distribution, 2013, P 19.
- ¹⁰- AL-Areifi, M. M, Organizational Behavior (Vol 2), Sanaa, Dar Al- Kitab AL Jami'I, 2013, P 17.
- ¹¹- Tarabieh, M.Social Behavior in organizational, Op. Cit, P 27.
- ¹²- Addoun, N. D, Entreprise Economics Algeria, Algerie, Dar Al Mohamadia for Distribution and Publishing, 2002, P 31.
- ¹³- Delio, Fadil, the institution's communication (advertising, public relations, relations with the press), Dar Al-Fajr for Distribution and Publishing, Cairo, Egypt, 2003, P 20.
- ¹⁴- Rashwan, H. A, Organizational Society.Alexandria, Egypt, Shabab Jamii'a Fondation. 2001, P 106.
- ¹⁵- Sakhari, Omar, Economics of the Institution, Office of University Publications, Algeria, 2003, P 25.
- ¹⁶- Wadeh, R. Institution in Algerian Legislation Between Theory and application . Algeria: Dar Hamsa for Publishing and Distribution, 2003, P 76.
- ¹⁷- Al-Arabia, W. Gender and Sociology of work ans organization. Egypt, 2011, P 68.
- ¹⁸- Al-Laythi and Rasha, D. N.-D, Childhood and Global Values (Vol 1), Cairo: Dar AL - FIKR al -Arabi.2009. P 114.
- ¹⁹- Ghayath, B. Cultural Values and organizational Effect, Algeria: Diwan AL Matbou; at Jami-iyia, 2015, P 134.
- ²⁰- Ghayath, B. Cultural Values and organizational Effect, Ibid, p76.
- ²¹- Almyan, M. S. Organizational Behavior in Business organization (Vol 1), Jordani: Dar Wael for Distribution and publishing, 2002, P 311.
- ²²- Gharbi, M. K. Organizational Behavior. Algeria: Dar AL Fikr for Distribution and Publishing, 2004, P 59.
- ²³- Kareman, B. Active Learning . Amman : Dar AL-Massera for publishing and Distribution, 2008, P 210.
- ²⁴- Ghayath, B. Cultural Values and organizational Effect, Op.Cit, P 74.
- ²⁵- Kacimi, N. Sociologie of organization A.theoretical and Applied Study, Algeria: Diwan - AL Matbou'at AL - Jami'iyia (OPU), 2014, P 109.
- ²⁶- Bachir, M. Culture and Mangement in Algeria: A Study on the interaction of traditional and Industrial culture, Algeria: Diwan -Al Matbouiat, 2007, P 81.
- ²⁷- Muhammad Burish, Forms of Management between the Traditional Cultural Reference and the Modernist Orientation in the Algerian Industrial Corporation, Afaq Fikriya Magazine, p 150, <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/26772>.

The effectiveness of cultural values in shaping the organizational

Cultural values serve as a guide for the professional behavior of workers, impacting the overall performance of the institution. The social environment plays a significant role in shaping the behavior, attitudes, and practices of workers due to cultural differences. The society, with its culture, influences the perceptions and views of individuals towards work. There is a close relationship between negative practices within the institution and the prevailing culture. Therefore, it is essential to pay attention to the cultural and social characteristics of the human resources by studying their social environment. This study aims to motivate individuals to align their behavior with advanced management methods adopted by contemporary capitalism.

Social and cultural values have significant effects on the behavior of individuals within the work environment, influencing their thinking, actions, and approaches to addressing challenges. The positivity of their response to various professional situations depends on the formation of these attitudes. However, these practices may pose some obstacles in management, Values are not alien to Arab Muslim society, and therefore all of these positive values are within our cultural heritage of diligence in work, mastery, respect for time, and dedication to work...there must be a reconsideration of the cultural values prevailing in the Algerian institution, which constitute the special organizational culture. In light of the developments and changes that the world is experiencing today. It appears from the above that the Algerian institution is experiencing a large cultural gap that appears through the prevailing management methods, bureaucratic systems, leadership, etc. Therefore, it must acquire new, modern organizational behaviors based on cultural learning methods among individuals, the most important of which is the value of time, rigor in work, and discipline.

List of sources and references

- ¹- Falia, F. A. economics of education . jordan: dar al-Massera for distribution and publishing. 2007. P 187.
- ²- Hamadat, M. H. Organizational Behavior and futur Challe,gers i, educational institution. Amman : Dar HAMED For Publishing.2008. P 117.
- ³- EL-Sayed'S, S. N. Concepts of Values in the Anthems Presented to Basic Stage Students. Palestine: Gaza university.2005. P 114.
- ⁴- Giddens, A. Sociology (Vol. 04). egypt: Al sayaa edition.2001. P 34.
- ⁵- Tedjani, T. Social Values and Television in Algerian Society . Algeria: Dar Al Huda for printing and publishing.2011. P 83.
- ⁶- Zaghoul, R. A. Introduction to Social Psychology and organizational Behavior .Beirut, Lebbon: Dar Qutaiba for publishing and printing. 1993. P 42.

cultural patterns formed by individual practices. These patterns constitute the subcultures surrounding the institution, leading to problems in management methods and control over the behavior of workers, which is an expression of these cultural remnants. Open management methods, as seen in developed countries, assist in improving and directing the organizational behavior of workers, facilitating communication, raising the sense of belonging and pride in working for the institution.

The Algerian institution should strive to change its culture and adapt to global developments. Understanding the change project, primarily based on cultural learning among individuals, makes the worker feel that their success is linked to the success of the institution and the commitment to its interests. Given that the Algerian institution is experiencing a cultural gap reflected in its management methods, it must acquire behaviors that align with modern organizations, especially since these practices constitute some disadvantages in management by virtue of their connection to the traditional cultural product of society, which is still framed by loyalty to the group for the purpose of obtaining protection and strengthening authority. "But what can be confirmed is the existence of values that have the quality of control and domination that are still being reproduced for cultural and historical reasons related to society", Algerian and sub-values of secondary importance.

All of this is the source of directing management practices in the Algerian institution²⁷, the Algerian institution is experiencing a large cultural gap that appears through the prevailing management methods bureaucratic systems, leadership, etc. Therefore, it must acquire new, modern organizational behaviors based on cultural learning methods among individuals, the most important of which is the value of time, rigor in work, and discipline.

Conclusion

The prevailing atmosphere in the institution is only a reflection of what is happening within society, the institution is a culture like any human society and must be studied, modern organizations are a feature associated with the evolution and complexity witnessed by societies. The Algerian institution has gone through several historical, organizational, and managerial stages within the framework of social and economic change. This realization of the importance of development and quality improvement, especially after the emergence of economic blocs and technological advancements, has been accompanied by a social pattern linked to its cultural components. It extends as an extension of the cultural heritage of the colonizer with its values and patterns throughout each historical stage, forming cultural remnants deeply rooted in individuals and creating a contradiction between the requirements of modern organizations and the ethical and values dimension of the institution.

1.3 Management practices in the Algerian institution through its culture

According to Bouteldja Ghiath, "The distinctive culture of Algerian institutions can be attributed to the prolonged period of colonization and the backwardness experienced by Algerian society. Algerian institutions, like those in other Arab and third-world countries, have emerged from this environment with a set of values among individuals within the institutions. These values include loyalty to the tribe, a tendency towards laziness, neglecting the importance of time, and not being accustomed to working under the supervision of a manager and obeying their orders"²⁴, therefore, in many organizations, employees find justifications for absenteeism and lack of discipline, citing reasons such as transportation difficulties, special circumstances, family events, and familial priorities over work and employment is still carried out on tribal and communal lines, based on family ties and kinship, far from the element of competence, experience, testimony, and the extent of the ability to bear responsibility, given that the Algerian institution's view of its competence is merely a material relationship between them and the institution.

Nacer Kacimi observes, "What we notice within organizations is the contradiction between what individuals theoretically believe and what they actually do in reality. If you ask them about time, they say time is gold. If you ask them about work, they say work is worship. If you ask them about mastering work, they say that God loves those who master their work. This is a theoretical view of the truth, but these theoretical values are practically neglected to some extent in the actual reality"²⁵.

Values thus become a source of indiscipline and a form of unease for administrative leaders. There is a lack of confidence in leaders who are not from the same region or tribe as the majority of workers. A study by "Bachir Mohamed" on management and culture in Algeria concluded that "authority is characterized by personalization among Algerian leaders in the production unit. In his analysis of the organizational culture versus the society's culture, he delves into the depth of social belonging outside the organization, linking it to the argument of acquiring power through alliances. These alliances are initially based on rural affiliation and also on dual affiliations, rural and urban, on exceptional occasions"²⁶, Values face a challenge represented by the cultural environment surrounding the institution, manifested in the continuity of these value orientations in the form of cultural remnants that imprint the general behavior of the worker.

They persist and remain conservatively aligned. Hence, the most significant external sources of cultural remnants are embodied through the deeply rooted culture in society, related to the organization existing in the external social environment. It originates from individuals within the society and their heritage through various

It expresses the organization's philosophy through a set of beliefs and ideas shared by its members, serving as guiding principles for their behaviors. Each society has its unique culture and societal values, regardless of its level of advancement or backwardness, and its relationship with reality. As mentioned earlier, we agree that culture is a fundamental source of values, providing comprehensive and general values for society. Therefore, the organization must strive to eliminate conflicts between individuals and their environment to achieve successful management methods.

Here, the role of social values, acquired by individuals, becomes crucial. These values should not conflict with the organizational culture of the institution to avoid conflicts that later reflect on the behavior of individuals, especially since one of the most important sources of values is the social source. An individual is part of the society in which he lives, and his values differ from those of another person in another society. For example, Western society is characterized by material values more than Eastern society, which is characterized by familial closeness and tribal affiliations²².

Feelings, symbols, values, and standards constitute the basic fabric of organizational culture. They significantly determine administrative behavior in decision-making, communication patterns, leadership, and management methods, including dealing with organizational members, problem-solving, and crisis resolution. Social difficulties lead to negative practices within the institution and the adoption of irrational methods in management because "values reveal themselves through behavior, known as social behavior, one of the most important dynamics that guide individual behavior in daily life, representing active centers in the social-psychological apparatus of each individual, shaping human relationships in various groups"²³.

The spread of negative values in the society in which the institution operates affects the worker's behavior, leading to the emergence of negative practices such as absenteeism, tardiness, and a biased attitude towards women's work. The Algerian society's culture tends to be tolerant and forgiving of such practices and professional errors. Cultural remnants, as defined are cultural legacies associated with a number of beliefs and practices that persist in society through various stages of its development. They possess the natural strength to survive and continue thanks to their status in the cultural context of the society to which they belong Culture is a subsystem of the overall societal system. It encompasses all values, beliefs, ideas, attitudes, symbols, and behaviors related to how work is conducted within an organization. Its source is both the institution itself and the culture of those interacting with it, influencing the worker's sense of belonging and attitudes during social interactions in performing their tasks. It remains consistent over time.

3. Shaping the organization's culture through workers' values and organizational behavior

The Algerian institution needs to conduct a comprehensive evaluation of all its tools, methods, and means to achieve its goals and effectiveness. This highlights the concept of values and their role in shaping the culture, which can be separated from the intellectual and behavioral development of society's groups and their relationship with the cultural environment. The individuals are influenced by a set of values in their environment. The numerous behavioral and organizational problems in the institution have resulted in difficulties in directing the workers' behavior, especially since there are opposing cultural values that hinder the establishment of individual work rules, perseverance, and diligence. Recognizing the cultural motivations behind professional behavior is essential for working on its adjustment to contribute to the improvement of individual efficiency and performance.

Professional behavior is affected by the social and cultural reality in which an individual grew up and was nurtured. The cultural remnants have effects on the individuals' behavior within the organization and influence human resource management methods. The prevailing values, with a dominating and hegemonic nature, are reproduced for cultural and historical reasons that reflect the characteristics of Algerian society. These values often lean towards tradition and do not align with modern industries, which require a high degree of organizational culture characterized by discipline, formal organization, strictness, commitment to work schedules, and responsiveness to the requirements of modern management. This is in the context of the rapid developments in the business and financial environment, as well as the modern changes at the local and international levels.

Establishing a management system that allows setting and achieving goals is crucial for adapting to modern changes. The Algerian institution operates within an environment influenced by the prevailing culture, considering that individuals coming to work bring with them the socio-cultural values they belong to. Studying the cultural and social framework of the organization helps understand and interpret the behavior and attitudes of individuals, their beliefs, and the values they adhere to. Essential qualities for success in the field include time management, organizational behavior, perseverance, and the desire for achievement, willpower, mastery of work, achieving quality, and honesty. All of these are necessary characteristics for success, and their utilization varies with different cultures. It can be said that organizational values represent the values in the workplace, guiding employees under various organizational conditions. Some of these values include equality among employees, time management, and respect for others²¹.

priorities"¹⁸, Various factors contribute to shaping individuals' cultural values, such as social upbringing, education, history, religion, politics, economics, and other organizational factors that interact with each other. "The relationships between managers and workers in modern societies are formal relationships where each side knows its duties, rights, and ways of behaving in different situations. Workers perform their duties for remuneration without considering the behavior of their managers outside of work...". As for the professional behavior of workers, it is highlighted through their relationships with colleagues and supervisors, their methods of interaction, and their approaches to addressing raised issues. Their positivity in dealing with various professional situations is crucial. Understanding cultural factors is key to regulating employees' professional behavior and elucidating ways to motivate and drive them to work¹⁹.

The cultural dimension of the human resource poses many management challenges within the institution. "Difficulties in the cultural and social environment and its lack of integrity result in negative practices within production institutions. This includes practices related to worker promotions, bonus award systems, and methods of dealing with various violations. Poor organization and the negativity of the prevailing culture in society usually lead to the adoption of unscientific methods in promoting workers to positions of responsibility. Nepotism, personal relationships, and external interventions often interfere with promotion processes, and scientific criteria are frequently neglected"²⁰, Consequently, employees are significantly influenced by the prevailing values in their society, giving substantial importance to the cultural heritage of any community. This heritage contributes to determining professional behavior, especially since the strategy of any institution requires a precise and comprehensive understanding of operations for social and professional preparation of its resources, ultimately achieving desired goals. The dominant culture in society shapes the values, behaviors, and actions of individuals within the work environment. Thus, most human problems in institutions can be linked to their cultural and social environment.

Despite the advancements and changes in Algerian society, particularly in education for all segments of society, it still faces difficulties due to the impacts of cultural values ingrained in the behaviors, thoughts, and practices of individuals. There exists a strong connection between the behavior practiced by workers within the work environment and the prevailing culture in society. Therefore, the cultural dimension may lead to the formation of positive and negative patterns of professional behavior within the institution.

The effectiveness of cultural values in shaping the organizational

production factors and then selling them in the market to achieve the difference between the total revenue resulting from multiplying the price of the commodity by the quantity sold and the production costs”¹⁵. It can only be noted that, the institution also works to provide entertainment and cultural means that impact the intellectual level of the worker, improving their performance.

Sometimes, the institution finds itself compelled to train new workers and retrain experienced ones to enhance their skills to keep pace with the rapid developments in production methods¹⁶. In general, the culture of an institution is the pattern of values, standards, and behavioral norms that shape social relationships. "The cultural paths of the institution are formed based on its workforce, who, in turn, are connected to the environment in which the institution exists. Therefore, the primary source of external and direct influence on the institution's culture exists within itself, manifesting through its human resources. Before entering any institution, an individual has already been exposed to the influence of various and diverse cultural systems, such as family, social groups, and educational institutions, in addition to the impact of various work fields and other organizations. These factors significantly contribute to shaping one's character, behavior, and attitudes"¹⁷

2. Manifestations of the worker's organizational behavior through his social and cultural environment

There is a growing interest in culture as a factor influencing individuals' personal and professional behaviors. Management methods are produced through the interaction of organizations with their cultural and social environment. Organizations continuously seek to impact society members by developing the skills and behaviors of employees, aiming to increase productivity and direct societal energy towards achieving prosperity, there is a belief that organizations contain symbolic aspects, meanings shared by organization members that affect behavior (conceptions related to power, decision-making, the organization, its members, as well as myths and organization-specific legends). These symbols serve as models through which reality is perceived, and change, communication, and authority play a crucial role in shaping them. The management uses these symbols as tools to motivate and direct individuals' behavior, Therefore, the focus on organizational behavior as the primary source of organizational growth, investing in it rather than considering it an expense, is essential.

Every society is characterized by a set of values shared by individuals, regulating their social behavior. "Values contain a set of standards and goals that must exist in every organized society. They penetrate individuals' minds and appear in both apparent and unconscious behavior. Values are determinants of individual behavior and actions through defined and agreed-upon standards within the social system and

needs, capabilities, and personal motivations towards achieving and satisfying these needs¹¹, Therefore, the effectiveness of an organization in managing its material and non-material resources to obtain the necessary knowledge and organizational culture essential for achieving its goals is affirmed through various activities, including education, training, skills, capabilities, and qualities. Many researchers emphasize that there are various capacities, qualifications, and acquisitions that qualify employees for success.

4.1 Concept of the institution: The institution takes several definitions and names in terms of the semantic field, including establishment, organization, company, enterprise... because they are related to the meanings of establishment, initiation, and organization... How much its name differs in terms of its fields of work and functions (social, economic, service...) and in terms of... In terms of the nature of its ownership (public and private) and in terms of its size (small, medium, large... in this context Karl Marx defines the organization as a liberal concept, where a large number of workers work simultaneously under the same management in the same place to produce the same type of goods¹². Drokere presented a concept of the institution as “a human group consisting of specialists working together to perform a common task, and it is distinguished, unlike traditional social gatherings (society, group, family) by an intentional design and does not depend on the psychological nature of the person or his needs. “Biological and designed as human production to last for a significant period”¹³.

The institution is also defined as "a set of human, material, and financial production elements used and organized to produce goods and services for sale efficiently. This is ensured by management control through various means such as budget management, accounting techniques, and performance indicators tables.

the institution, characterized by their modernity, indicate a transition from coordination within the institution according to classical management traditions to coordination both within inside and outside, “Talcott Parsons” described the institution as a direction primarily aimed at achieving a specific goal, a social pattern that differs from other social units in its pre-directed coordination towards accomplishing a specific goal or set of goals. Robert Merton emphasized the formal and rational nature of organizational structure in defining patterns of activities related to achieving the organization's purposes and goals. It involves various functions, responsibilities, and privileges defined by official rules or instructions, possessing efficiency and effectiveness, and determining responsibilities.¹⁴

In another concept, we find that the institution is “a specific production organization whose goal is to create a specific market value by combining various

The effectiveness of cultural values in shaping the organizational

behavior, which is the interaction of the human element with other elements in the organization. These elements include the technology used in the organization, the organizational structure, the organizational environment, and the social environment outside the organization.

"Organizational behavior is the study and understanding of the behavior of employees, their personalities, work motivations, job satisfaction, attitudes, values, and practices as individuals or groups. The interaction of this behavior with the organization's environment is studied to achieve the goals of all employees and the organization simultaneously"⁸, John W. Newstrom and David Keith for believe that it is the study of the organization and a human means to serve humans. It applies broadly to the behavior of all people in all organizations, businesses, government organizations, and schools. Scientists and researchers see organizational behavior as directly understanding and interpreting human behavior in organizations, predicting and controlling it to effectively achieve their goals⁹.

Organizational behavior can be defined as a field of study that examines the impact of individuals, groups, and organizational structure on behavior within the organization. The purpose is to classify the study results towards developing organizational performance. With a focused reading of this definition, it becomes clear that organizational behavior is a field of study aimed at understanding how individuals and groups behave within an organization, with the goal of improving organizational performance, with a focused reading of this definition, it becomes clear:

1. Organizational behavior is a field that is concerned with a comprehensive study of determinants (the three influencing factors of behavior in the organization: the individual, the group, and the structure).
2. Organizational behavior aims to apply the knowledge acquired from studying individuals, groups, and the structure, as well as the organization's systems and processes, towards developing organizational performance¹⁰

It can be collective and represent a type of behavior that reflects the individual's relationship with others in the group to which they belong. It is a behavior that occurs between the individual and the group, and the individual's behavior is determined by the group's behavior. The individual interacts with other group members, aligning their behavior with that of the group, responding to its demands. Consequently, the individual becomes connected to the group and adopts the group's model as a model for their behavior. Human behavior is the multiple activities individuals engage in during their lives to adapt to the requirements of their environment and surrounding life. This behavior aims to satisfy and fulfill their needs, and the satisfaction of these needs depends on the individual's capabilities. Each individual has their psychological

great importance in social interactions. It is a concept that refers to a set of perceptions and concepts that form a framework for standards and judgments, represented by beliefs and preferences that individuals develop through their interaction with individual and social experiences. These are manifested through interests, attitudes, practical or verbal behavior directly and indirectly, Values are linked to the direction manifested in behaviors and actions. Antony Giddens suggests that "many of our daily behaviors and habits are guided by cultural standards. This is evident in the context of social interaction we engage in daily, where movements, gestures, and expressions are influenced by cultural factors... Culture plays a crucial role in preserving values and standards in society, but it also opens the door to innovation, change, social movements, and groups that share life behaviors represent an influential driving force for change in societies"⁴

-Values are one of the fundamental components of culture, and each society is characterized by its culture, which includes ways and methods of life. It encompasses three essential components:

- Values, symbols, morals, aesthetics, beliefs, concepts, proverbs, standards, traditions, customs, and means and skills used by individuals in dealing with their environment⁵.

Thus, an institution includes a symbolic aspect in addition to the material aspect. It works on developing an organizational culture, meaning a pattern of shared attitudes and meanings among a social entity, capable of generating a certain type of behavior in specific situations. "There is a belief that organizations contain symbolic aspects, meanings shared by members of the organization that influence behavior (these are ideas related to power, decision-making, the institution, its members, as well as myths and legends specific to the organization). These symbols serve as models through which reality is perceived, and change, communication, and power play a significant role in shaping and using them as tools by management to motivate and direct people's behavior"⁶

3.1 Concept of Organizational Behavior: Human behavior is defined as "the multiple activities that individuals engage in during their lives to adapt to the requirements of their environment and the surrounding life. This means that human behavior consists of practices aimed at satisfying and fulfilling their needs. Indeed, the satisfaction of these needs through human behavior depends on the individual's ability to achieve these needs. Each individual has their psychological needs, capabilities, and personal motivations towards achieving and satisfying these needs"⁷, Human behavior can be described as the actions and deeds issued by individuals in various social situations. This behavior varies in its forms and patterns due to exposure to internal or external influences in different situations. There are several concepts of organizational

The effectiveness of cultural values in shaping the organizational

environment of Algerian society and how it affects the formation of the employee's behavior in the institution by examining the following points:

- Manifestations of the organizational behavior of the Algerian worker through his cultural and social environment ?
- The relationship between the formation of the organization's culture and the values of workers and their organizational behavior ?

1. The Conceptual Meaning of Values, Cultural Values, Human Resources, the institution

1.1 Values: Values and attitudes play a crucial role in shaping judgments for individuals and groups. The concept of value can be defined as "the judgment made by an individual about something, guided by a set of principles and standards established by the society in which they live, determining the desired behavior. A value includes, legally or as a scale, a degree of stability (...). In a more comprehensive sense, it involves a constitution that regulates the patterns of actions, behaviors, and goals on an acceptable or unacceptable level, or the desired and undesired level"¹.

When we say that a person gives value to something, it means they attribute great importance to it. Values are also defined as "the beliefs that individuals consider valuable and commit to their contents. They determine acceptable and rejected behavior, right and wrong, and are characterized by relative stability Values are a concept with many variations among thinkers. Mohamed Hassan Mohamed Hamadat defines values as "the beliefs that the human society believes in and play a role in the diversity of cultures. They are acquired through the society in which one lives, representing the beliefs that individuals consider valuable and commit to their contents"².

Values represent the standards through which individuals and society judge the correctness and incorrectness of actions and attitudes emanating from others. The term "values" also refers to "beliefs, perspectives, feelings, and goals that an individual cherishes after choosing them over others, after thinking and comparing between them and other alternatives. It is affirmed and adhered to even if it is threatened or attacked by others, regardless of their identity or affiliation, whether implicit or explicit. It can be known and observed by monitoring the individual's behavior"³, Values play a crucial role in the life of the individual, organization, and society in general, serving as the fundamental driver of behavior, sometimes even creating it. The pattern of values influences human behavior, making group cohesion and convergence or repulsion subject to prevailing value patterns within society and the institution.

2.1 Concept of Cultural Values: Many experts emphasize that cultural values are among the most significant determinants of social behavior. "Social values have

Introduction

There is a set of behaviors and practices that characterize the Algerian institution and which have become elements of its prevailing culture, and because the development of the institution's culture cannot be separated from the behavioral and intellectual development of Algerian society, especially since it the Algerian institution suffers from a background with social and cultural rules for the worker, especially since it operates in a rapidly changing and evolving environment that requires creativity and quality in human resource practices.

These practices are characterized by a set of behaviors and practices that have become an expression of the prevailing organizational culture. The success, effectiveness, and improvement of an institution's efficiency depend on the extent to which it understands, analyzes, and predicts the human behavior of the individuals it deals with. Studying the professional behavior of the worker is an important element in effecting change in management practices within the institution to facilitate dealing with its employees, leading to improved performance and achieving goals through influencing its human resource and directing their behavior towards its development and contributing to increasing the organization's productivity by working on instilling appropriate organizational values and developing the worker's career paths. Especially since when a worker joins a workplace, they carry specific characteristics formed either by inheritance or acquisition, which initially guide their behaviors and interactions with changes and other people.

From here, the interest in the topic of acquired cultural values began, which play an important role in directing the worker's behavior, defining their personality traits, and their responsiveness to management styles through their performance and the standards through which they are linked to the work environment and motivated to perform tasks with proficiency. The institution receives the worker loaded with values, standards, habits, beliefs, ideas, and the culture of the environment from which they came, reflecting the role played in building the individual's personality, especially since what determines human behavior is their interaction with their society and culture and their continuous needs to gain the approval of others and seek positive reactions towards them, a social need due to the individual being a member of a group that always lives within social situations.

Here, the contradiction in the Algerian institution appears between the cultural and social values that determine the behavior of individuals and their actions and the requirements of modern work, which requires a high degree of discipline, formal organization, strictness, adherence to work schedules, and responsiveness to its requirements. For this reason, this paper came to find out the reality of the cultural

The effectiveness of cultural values in shaping the organizational behavior of workers in the institution

مدى فعالية القيم الثقافية في تشكيل السلوك التنظيمي للعامل في المؤسسة

Dr/ Imane ARABDJJI

إيمان عرابجي

Yahia Fares - University of Medea

arabdjji.imane@univ-medea.dz

Received in: 26/03/2024

Accepted in: 30/08/2024

Abstract:

The Algerian institution is characterized by a set of behaviors that have become elements of its organizational culture. Therefore, it was necessary to focus on studying the prevailing cultural values in society, which contribute to establishing rules for changing organizational behavior. Understanding the cultural and social frameworks of the worker is directly related to the values and symbols of society and the resulting interactions that have their own nature and components, which are embodied in patterns of behavior, attitudes, and thinking of individuals and the extent of their impact on the performance of the institution. Cultural values contribute to establishing rules for changing positive behavior towards effectiveness in order to guide the behavior of employees through cultural change and establish a reciprocal relationship between the objectives of the institution and the society in which it operates.

Keywords: Values; Cultural; Behavior; Organizational; Institution.

ملخص

تتميز المؤسسة الجزائرية بمجموعة من السلوكيات التي أصبحت تشكل عناصر لثقافتها التنظيمية لذلك كان لابد من الاهتمام بدراسة القيم الثقافية السائدة في المجتمع و التي تساهم في ترسيخ قواعد تغيير السلوك التنظيمي، إن فهم الأطر الثقافية والاجتماعية للعامل له علاقة مباشرة بقيم ورموز المجتمع وما ينتج عنه من تفاعلات لها طبيعتها ومكوناتها الخاصة والتي تتجسد في أنماط السلوك واتجاهات وتفكير الأفراد ومدى تأثيرها على أداء المؤسسة، إن القيم الثقافية تساهم في ترسيخ قواعد تغيير السلوك الإيجابي نحو الفعالية من أجل توجيه سلوك العاملين من خلال التغيير الثقافي ووضع العلاقة المتبادلة ما بين أهداف المؤسسة و المجتمع الذي تنشط فيه.

الكلمات المفتاحية: القيم؛ الثقافية؛ السلوك؛ التنظيمي؛ المؤسسة.

- ⁴- Facclin, Jeanne Siaud, *The Gifted Child: Help him Grow, help him Succeed*, Odile Jacob, Paris, 2012, p 19.
- ⁵- Webb James et al, *A Parent's Guide to Raising Gifted Children*, Op. Cit, p 3.
- ⁶- Al- Maghrebi, Ahmed Adnan, *Giftedness, Creativity, and Excellence – Identifying Talented and Creative People*, Op. Cit, p 12.
- ⁷- Musa, Musa Naguib, *Nurturing Gifted Children*, Academic Book Center, Amman, 2016, p 36.
- ⁸- Sbitan Fathi Diab, *Foundations of Educating the Child*, Janadriyah For publishing and distribution, Egypt, 2012, p 177- 179.
- ⁹- Webb James et al, *A Parent's Guide to Raising Gifted Children*, Op. Cit, p 9.
- ¹⁰- Chiesa, Bruno Della, *Comprendre le Cerveau: Naissance d'une Science de l'Apprentissage*, OCDE, France, 2007.
- ¹¹- Al- Maghrebi, Ahmed Adnan, *Giftedness, Creativity, and Excellence – Identifying Talented and Creative People*, Op. Cit, p 9- 10.
- ¹²- Abu Jadou, Saleh, *TRIZT Program for Developing Creative Thinking*, Dar Al-Manhal for publication and distribution, Jordan, 2013, p p 136- 137.
- ¹³- Musa, Musa Naguib, *Nurturing Gifted Children*, Op. Cit, p 112.
- ¹⁴- Al Sharee, Abdul Allah Al-Nafi, *Measuring Creative Thinking Codifying the Torrens Creative Thinking Scale (Forms B) and its Application on the Saudi Environment*, Research Submitted to the fifth Administrative Forum Creativity and Administrative Excellence on 8 to 10/ 2007 in Saudi Arabia. Retrieved on: 05/05/2023 from: <https://www.psychodz>2019/07>.
- ¹⁵- Ghadban Meriam, *Creative Thinking its Abilities and Measures*, Paul Torrance Verbal Creative Thinking Test Version (A) as a Model- *Journal of Human Sciences*, Mentouri University, Constantine, Algeria, Issue (36), pp 105- 119.
- ¹⁶- Al Sharee, Abdul Allah Al-Nafi, *Measuring Creative Thinking Codifying the Torrens Creative Thinking Scale (Forms B) and its Application on the Saudi Environment*, Op. Cit.
- ¹⁷- Ghadban Meriam, *Creative Thinking its Abilities and Measures*, Paul Torrance Verbal Creative Thinking Test Version (A) as a Model- *Journal of Human Sciences*, Op. Cit.
- ¹⁸- Al Sharee, Abdul Allah Al-Nafi, *Measuring Creative Thinking Codifying the Torrens Creative Thinking Scale (Forms B) and its Application on the Saudi Environment*, Op. Cit.
- ¹⁹- Ghadban Meriam, *Creative Thinking its Abilities and Measures*, Paul Torrance Verbal Creative Thinking Test Version (A) as a Model- *Journal of Human Sciences*, Op. Cit.
- ²⁰- Bourouba, Amal, *Therapeutic Relaxation for the Management of Psychological Stress in the Delinquent Adolescent - a Proposed Therapeutic Diagnostic Protocol- a thesis submitted for the requirement of obtaining a PhD degree in clinical psychology*, unpublished thesis, El Hadj Lakhdar University, Batna 1, Algeria, 2017.
- ²¹- Abu El-azaem, Jamal Madi, *Ways and Methods of Psycho Treatment for the Youngest Delinquent*. Naif Arab University for Security Sciences, Riyadh, 1990, p 63.
- ²²- Mukhtar Wafiq Safwat, *Discovering and Nurturing Our Gifted Children*, Atlas Publishing House, Cairo, 2019, p p 78- 79.
- ²³- Facclin, Jeanne Siaud, *The Gifted Child: Help him Grow, Help him Succeed*, Op. Cit, p 19.
- ²⁴- Abdul-Azim, Sabry, *The Contemporary School*, Amwaj for printing, publishing and distribution, Jordan, 2013, p 24.
- ²⁵- Musa, Musa Naguib, *Nurturing Gifted Children*, Op. Cit, p 141.

3- Early care of the gifted child after careful detection in the framework of a specialized institution.

List of sources and references:

- Abu El-azaem, Jamal Madi, Ways and Methods of Psycho Treatment for the Youngest Delinquent. Naif Arab University for Security Sciences, Riyadh, 1990.
- Abu Jadou, Saleh, TRIZT Program for Developing Creative Thinking, Dar Al-Manhal for Publication and Distribution, Jordan, 2012.
- Al- Maghrebi, Ahmed Adnan, Giftedness, Creativity, and Excellence– Identifying Talented and Creative People, Dar Amjad for Publication and Distribution, Amman, 2018.
- Bourouba, Amal, Therapeutic Relaxation for the Management of Psychological Stress in the Delinquent Adolescent- a Proposed Therapeutic Diagnostic Protocol- a Thesis Submitted for the Requirement of Obtaining a PhD Degree in Clinical Psychology, Unpublished Thesis, El Hadj Lakhdar University, Batna 1, Algeria, 2017.
- Chiesa, Bruno Della, Comprendre le Cerveau: Naissance d'une Science de l'Apprentissage, OCDE, France, 2007.
- Facclin, Jeanne Siaud, The Gifted Child: Help him Grow, help him Succeed, Odile Jacob, Paris, 2012.
- Kieboom, Tessa, Accompanying the Gifted Child, 2nd Edition, De Boeck Supérieur, Paris, 2018.
- Mukhtar Wafiq Safwat, Discovering and Nurturing Our Gifted Children, Atlas Publishing House, Cairo, 2019.
- Musa, Musa Naguib, Nurturing Gifted Children, Academic Book Center, Amman, 2016.
- Sbitan Fathi Diab, Foundations of Educating the Child. Egypt, Janadriyah For Publishing and Distribution, Egypt, 2012.
- Web James, et al, A Parent's Guide to Raising Gifted Children, Obeikan, Saudi Arabia, 2012.
- Abdul-Azim, Sabry, The Contemporary School, Amwaj for Printing, Publishing and Distribution, Jordan, 2013.
- Al Sharee, Abdul Allah Al-Nafi, Measuring Creative Thinking Codifying the Torrens Creative Thinking Scale (Forms B) and its Application on the Saudi Environment, Research Submitted to the fifth Administrative Forum Creativity and Administrative Excellence on 8 to 10/ 2007 in Saudi Arabia. Retrieved on: 05/05/2023 from: <https://www.psycho-dz>2019/07>
- Ghadban Meriam, Creative Thinking its Abilities and Measures, Paul Torrance Verbal Creative Thinking Test Version (A) as a Model- Journal of Human Sciences, Mentouri University, Constantine, Algeria. Issue (36), December 2011.

Referrals and reference margins:

¹- Kieboom Tessa, Accompanying the Gifted Child, De Boeck Supérieur, Paris, 2nd Edition, 2018, p 11.

²- Web James, et al, A Parent's Guide to Raising Gifted Children, Obeikan, Saudi Arabia, 2012, p 2.

³- Al- Maghrebi, Ahmed Adnan, Giftedness, Creativity, and Excellence– Identifying Talented and Creative People, Dar Amjad for publication and distribution, Amman, 2018, p 13.

students in the cognitive and sentimental fields in a directed and effective way. In spite of the difficulty of playing a guiding role, he must be a careful observer of human behavior, and he must respond positively when the student's emotions hinder him during his learning, and he must also know the appropriate time to refer him to a psychologist asking for help.

The teacher of the gifted is considered an essential pillar in their upbringing and care, so it is suggested by the specialists that he has some characteristics, the most important of which can be summarized as follows:

- His belief in the importance of educating gifted students, and his knowledge of the psychology of these students.
- Finding appropriate teaching methods for these gifted and talented students that are in line with their needs, and delving deeper into discussing and presenting topics.
- Knowing about scientific research, publications and magazines for the gifted.
- Familiarity with the tests that are used to detect gifted students.
- Familiarity with the characteristics of the gifted and their psychological and social characteristics.
- The ability to discover the gifted student among his peers in the class²⁵.

5.4. The role of scientific, cultural and sports clubs:

There should be institutions and bodies that take care of these children and provide their families with material and moral support to unleash their latent energies, because if they are not released, this energy will turn into its negative image in the form of psychological and behavioral disorders.

Conclusion:

From the foregoing, we can say that the gifted child, even if he does not find a way to invest his own abilities and challenge his intelligence, finds it difficult to adapt to his environment, school and society... Therefore, it is more appropriate that all the aforementioned parties should understand him and accept his condition by the family and then the school. This is because the process of detection and sponsorship is not only part of the agenda of one party, and this is through the development of special plans and programs by specialists in psychology and education so that it can successfully adapt to his milieu... Furthermore, in light of the results of the current study, some scientific suggestions can be made by emphasizing the following:

- 1- Reconsidering the tools for detecting gifted children for an accurate diagnosis and ensuring the most effective.
- 2- Building training programs and protocols to ensure that they are commensurate with the abilities of the gifted child, and taking into account the individual differences.

- **Pictures:** Show your child a picture full of details, suggest that he observes it for a minute and then put it next to him and ask him to name as many objects and items from the picture as possible.
- **Sounds:** Try to close your eyes together for two or three minutes and try to focus on the noise around you. Then ask your child what he heard and compare it to your perception.
- **Smells:** Try to close his eyes and test his recognition of everyday scents from: food, plants, things... and compare his skills!
- **Touch:** It is a fun experience of trying to identify with closed eyes something familiar or even unknown. Normally, the gifted child needs here a less number of touches to know the nature of things²³.

So, the family has a very important role in revealing, developing and nurturing the capabilities of its creative children. The reality has been made clear through previous studies that the families of gifted children face many difficulties, especially with regard to revealing the gifted child, in terms of the availability of sufficient information to realize the nature and characteristics of talent... So, it is necessary for parents in the first years of growth to turn to experienced specialists for more information and mechanisms in dealing with this child, otherwise, he will face many problems, perhaps the most important of which are adjustment disorders which may appear in the form of a behavioral disorder.

5.3. The teacher's role:

The school is the second environment after the family in which the child spends most of his day. It also has a role in detecting and caring for the gifted child through the class teacher who is in direct contact with him, although every educational situation as well as the course of the class affects the learner child in general in all aspects, starting from the nursery school stage to the university stage²⁴.

Dr. Saleh Al-Mahdi Al-Hawij refers to some of the ways in which we reveal talent in school, including, for example:

- Observation:

The teacher can observe and monitor the child's grades, responses, reactions, and the nature of his dialogues with his teachers and peers to reveal his talent through observation and equal opportunities within the classroom in the various educational knowledge and sentimental fields, and it is a prestigious goal that the successful teacher seeks to pursue and achieve, using all technical methods and educational technology to take care of the level of achievement of his students throughout the academic year and even the academic years, in the field of the curricula he teaches. The successful teacher is the one who employs the regulations related to evaluating

Efficiency in social relations and adaptation may be one of the most important factors that determine if gifted children will become successful members. Therefore, the steps of detection and integrative sponsorship are as follows:

5.1. Early diagnosis:

Child care has developed tremendously, after the mental medical specialization of child care became a stand-alone specialization, and it is multi-purpose that deals with the treatment of many psychiatric problems of children.

Pediatric psychiatry is not limited to examining the child only when his problem is presented to him, but also includes examining the parents and correcting their psychological, social and parenting condition... where systemic therapy is usually used for this purpose... Through these examinations, early diagnosis is achieved and, thus, early intervention and taking care for this special case take place...²¹

5.2. The family's role:

Parents have the primary duty to discover the talents of their children early on being the primary incubator, by observing and understanding their behavior compared to their cohorts of neighbors and relatives, in terms of linguistic fluency and good management in difficult situations, and then it is also obligatory for them to provide for these creators appropriate capabilities and appropriate conditions of dialogue, respect and mental excitement such as colors, books, magazines, children's stories, and electronic means (CDS) and some tools to practice some motor skills.

Colangelo and Dettmen stated the role of the family in identifying the gifted through several steps, the most important of which are as follows:

- The first step is cooperation with the school by holding meetings with the child's teacher to give him sufficient information about their gifted child, because the teacher will not have enough time to reveal all the gifted children in the class.
- The second step is to hold meetings with the specialist, whether a psychologist, psychological counselor, or others, to provide the gifted child's family with special care in how to properly deal with this child and take care of his special abilities.
- The third step is to resort to sources of support from the community, such as universities and community institutions, especially in providing technical assistance to care for this talented child²².

The French researcher, Jean-Saued Vaclan, indicated in her book entitled: "The Gifted Child" that it is possible for the family to verify the gifted child by testing his exceptional awareness of all his senses, through small experiments that are easy to implement in daily life:

	using symbols and numbers.
4- Visual intelligence	The ability to visualize spatial dimensions, find inner fantasies, and arrange objects in an efficient and meaningful manner.
5- Sensory- kinesthetic intelligence	The ability to feel and control body movements when exercising, dancing, etc.
6- Social intelligence	Enhance communicative ability, interpersonal relationships, and the ability to feel and lead others.
7- Personal intelligence	Strong self- awareness, and the ability to develop inner spiritual states of awareness and self-reflection.

Source: Webb James et al., A Parent's Guide to Raising Gifted Children, OP. Ci., p.7.

Isn't this unfair to this talent, which leads to a deviation in his behavior, which becomes a source of riots in the classroom and he is unable to adapt to the level of directed lessons as he does not like routine and repetition, which will lead him to academic failure...

There are associations for parents of students and others that ensure the protection of childhood and others... But in general, the nature of their activities includes the social part in particular, i.e. material assistance only, such as the acquisition of school supplies, medical follow-up (glasses, surgeries, and the acquisition of medicines...).

So let's wonder how to revealing the gifted child? And who is following him?

5. An Integrating Strategy to take care of the gifted child:

- Psycho- sponsorship:

Psychological care in the clinical field is generally defined as all psychotherapeutic methods (therapeutic intervention through different techniques inspired by different psychological approaches) and preventive methods provided by the clinical psychologist. The preventive methods are: **primary prevention** that is, the pre- intervention of these (health education, for example), and **secondary prevention** is represented in the intervention of patients who are at risk and who have difficulties in adapting for example... and **tertiary prevention:** are strategies that aim to reduce risks for these gifted children²⁰.

As for the therapeutic intervention and during this interaction between the two parties (a relationship within a framework that has a formative goal), what is meant by an integration strategy?

Since giftedness is a comprehensive and complex phenomenon, there is a need for intense and profound efforts by non-specialists and specialists in early detection, and thus the adoption of comprehensive strategies that deal with all aspects and dimensions of this phenomenon.

creative thinking. He is very focused and sensitive, has a lot of curiosity and has developed skills... the thing which makes him different from others. This difference will inevitably affect his relationships and his dealings with others, especially through his family members and his peers.

The child then joins school, and the teacher may pay attention to him, who may be able to guide him properly according to his personal formation as well as the available capabilities and means. He may also graduate from it without being discovered for many factors, including: emotional or behavioral problems that hinders the clarity of his talent and energies, and because the person in charge of the class focuses in his remarks on the extent of follow-up to the prescribed educational program and does not pay any attention to the child's preparations and energies, so those abilities and tendencies remain idle and hidden. This category suffers from the lack of private schools or rather a special program consistent with the mental abilities of this talented person, but the question that comes to our mind, since the talented is a special case and each one is unique, how can a special program be built for each talent separately, and who will supervise this sponsorship process? Does this child need a special tutor or team work?

It is true that there are many practicing psychologists at the school level, or what is known as "examination and follow-up units", but if we try to evaluate this psychological support, we find that it is mostly based on how to help these people adapt in the school environment with children who are less competent than them, or this specialist may be biased and focuses on the process of evaluating and measuring general intelligence, which is usually determined by linguistic, logical, and mathematical intelligence, meaning that the diagnostic process, even with the intervention of a specialist, continues to focus on academic aspects. Knowing that intelligence differs not only in degree but also in type, and this is what researcher Howard Gardner (1983) touched upon in his book entitled: "Frames of the Mind", where he developed a strong state of intelligence into multiple states, represented in the table below, knowing that he added other states of intelligence later:

Table No. 01 represents cases of multiple intelligences according to Gardner:

Types of intelligence	Indication
1- Linguistic intelligence	Linguistic prowess as measured by intelligence and talent tests.
2- Musical intelligence	The ability to recognize nuances and patterns of melodies and rhythms in musical performance.
3- Logical mathematical intelligence	The ability to understand causation through inductive and deductive reasoning and to understand theoretical models

The Reality of Detecting and Caring for Gifted Children in Algeria

The measures of creativity or creative thinking or special talents are appropriate measures in determining the creative ability of the subject. The Torrance scale for creative thinking, which consists of two forms (the verbal image and the formal image), is one of the well-known measures in this regard, as well as the Torrance and Guilford scale for innovative thinking¹³.

The Paul Torrance Scale for Creative Thinking, developed in the 1970s, contains three measurable dimensions: originality, flexibility, and fluency.

- **Originality:** It means the ability to renew ideas and come up with new, rare and unfamiliar ideas. Torrance describes high-authenticity students as: "Those who can deviate from the ordinary, perceive relationships, and think of solutions that are different and original than those thought of by their classmates or mentioned in their textbooks"¹⁴. The fluency score is calculated on a quantitative basis and measured across all seven activities of the verbal tests¹⁵.
- **Flexibility:** It is the ability to diversify or differ in the ideas or solutions that the individual comes with, and the ease with which the individual can change his position or point of view according to what is required by the idea or problem to be solved. Torrance notes to resilient students that: "When one of their plans or methods fails, they quickly come up with a different approach, and they use many strategies or approaches to problems, immediately abandoning unproductive approaches though they never leave the goal. They simply find another way to get the goal". Two types of flexibility can be identified: adaptive and automatic¹⁶. The flexibility score is calculated on a qualitative basis, and it is measured according to the categories of responses. Torrance has developed lists of categories for the 1-2-3-4-5 verbal expression tests¹⁷.
- **Fluency:** It means the speed or ease in issuing ideas or solutions to problems in a way that is commensurate with the requirements of the realistic environment, so that ideas are not random and emanating from lack of knowledge and ignorance, and they represent the quantitative aspect of innovation. Guilford (1962) identified four factors of fluency: verbal, intellectual, expressive, and associative fluency¹⁸. The score for originality is calculated on the basis of the statistical scarcity of the respondent's responses, and a point is given for originality in all verbal expression tests except for the sixth test due to scarcity among the respondents¹⁹.

4. The reality of revealing a gifted child:

Usually, parents can't assume their children that they are gifted only after entering the school system, and they may not notice their behavior and way of thinking, so that child is described as "difficult", "extreme", "stubborn", "strange", "lives in a special world" or.... by no means, this child enjoys a high degree of motivation, learning and

the care, development and disclosure of abilities... Measuring this talent, whether through IQ, academic achievement, or any other means, will always include incomplete tools and techniques to be determined... But in general, since talent includes many manifestations and mental constructs of intelligence, creativity, and academic achievement, as well as behavioral, emotional, mental, and social characteristics and attributes of the gifted¹⁰. We can count on the following procedural steps to measure talent:

- Revealing the characteristics of personal and family antecedents.
- Relying on metric and psychological tests, and it is one of the objective tools used by researchers and psychological practitioners, such as:

3.1. Mental abilities metrics (intelligence tests):

High mental ability is one of the basic dimensions in defining giftedness. An individual is considered gifted if his mental ability, measured by intelligence tests, exceeds two standard deviations from the mean, and in terms of IQ, if his IQ is more than 130 degrees. Among the general intelligence measures, which are suitable for measuring and diagnosing the general mental ability of the gifted, are as follows:

- The Stanford-Binet Intelligence Scale.
- The Wechsler Intelligence Scale.
- The Mc Carty Scales Children's Abilities.
- Goodenough-Harris Drawing Test.
- Slosson Intelligence Test for Children¹¹.
- Measures of academic achievement, which are numerous, including but not limited to: Iowa tests of basic-skills (LTBS) and California test Cali.

So talent is a manifestation of intelligence, and it can grow with the degree of intelligence growth.

3.2. Creativity Metrics:

Creativity, which is the ability to transcend reality and the familiar, is considered one of the most important criteria included in the definition of talented and superior.

Since creative thinking is one of the inexhaustible sources for the development of human societies, taking care of it is considered one of the main tasks of every society that believes in development and the exploitation of human energies. One of the priorities to nurture this source of knowledge of great importance is to determine the presence of this trait in individuals, as nothing can be nurtured without identifying and dealing with it. Hence, the issue of determining the amount of creative thinking is very important, and it must be given the attention of everyone, starting with the family and passing through the school, the first educational institution for nurturing and nourishing minds, and ending with all its institutions¹².

The Reality of Detecting and Caring for Gifted Children in Algeria

- A fast learner who can combine ideas quickly.
- High ability on remembering, i.e. remembering a lot of information.
- Unusually large quantity of vocabulary and complex sentences considering his age. He is unusually verbal.
- Advanced absorb to differentiate between vocabulary and metaphors, in the sense that he has the ability to stimulate new ideas.
- Enjoying issues with numbers and puzzles, and individual games are preferred.
- Self learning to read and write extensively before school. He excels academically.
- Unnaturally emotional depth, intense feelings and reactions, highly sensitive, friendly and gentle.
- His thinking is abstract, complex, logical, and critically insightful, meaning he has the ability to extract abstract things and process information in a complex and integrative way.
- He shows idealism and a sense of justice from an early age. He is also distressed by the rules of routine within his room.
- He cares with social and political issues and injustice. He is insightful, sympathetic, and sensitive to the problems of others, i.e. socially aware.
- He is busy with his own thoughts and daydreams.
- No possible slowness and inefficiency, whether in himself or in others, as well as the rules of routine within the classroom.
- Ability to learn basic skills more quickly and train less.
- His questions are straightforward and goes beyond what he knows.
- His interests are broad range, although his interest may sometimes be intense in only one area.
- He can from a longer period of attention, persistence and focus.
- His curiosity is very advanced, and the questions are without limits.
- Interest of experimenting and doing things differently.
- Tilt to put ideas or things together in unfamiliar or unclear ways "different thinking" i.e. going beyond some steps in the normal sequence of thinking.
- Heavy and sometimes unusual sense on publicity, especially in his play on vocabulary.
- Desire in arranging things and people through complex games or other schemes.
- They are distinguished by preschool imagination and a strong clear imagination after joining the class^{8 9}. (8) (9)

3. How to measure talent:

Many specialists believe that talent is an emerging experience in the sense that it is not an innate ability that is born with a person and continues with him, but rather it is

We refer to Marland's definition or what is called the federal definition issued by the Ministry of Education in the United States of America (1972) and relied upon in the country itself in defining this category of children that: "Gifted children are people who are professionally qualified, and they are capable, thanks to their distinctive abilities, of high performance. They require distinguished educational programs and services that are more than those provided by regular school programs in order to achieve their contributions to themselves and to society. They include children who are capable of high performance, those children with clear achievements or latent abilities in any of the following areas: general mental ability, specific academic readiness, creative or productive thinking leadership ability, visual and performing arts, and psychomotor ability⁵.

Gestalt school also goes states that the talented innovator is that individual who is able to re-integrate the knowledge and ideas in a new way⁶.

The following definition, representative of the modern trend, can be relied on that the gifted child is that individual who shows featured performance compared with the group age to which it belongs to in one or more of the following dimensions:

- High mental ability, with an IQ greater than one or two standard deviations.
- High creative ability.
- The ability to achieve high academic achievement.
- The ability to perform distinct skills such as artistic, mathematical or linguistic skills...etc.
- The ability to persevere, commitment, high motivation, flexibility and independence in thinking... or mental personality traits that distinguish the gifted from others⁷.

It is noted from the foregoing that it is relied on several different criteria in defining the gifted child, including the test of mental abilities, personal traits and the test of emotional and social traits. The important thing is that all of these definitions focus on the fact that the gifted child is distinguished, unlike children of his age, with high competence, distinct abilities, and broad interests and inclinations in the intellectual, artistic, literary and technical fields, which makes their future contribution effective in achieving the welfare of society in general, knowing that these children are just like children. Ordinary people are not all equal in talents, abilities, and interests.

2. Characteristics of a gifted child:

Despite the heterogeneity of the category of gifted children, they have common characteristics, which vary between physical characteristics, mood-emotional, mental-cognitive and between interests and tendencies and social skills... Some of them are evident in what follows:

- Unusual Vigilance since infancy.

The Reality of Detecting and Caring for Gifted Children in Algeria

confirmed by researcher Tessa Kieboom through her practice during the last fifteen (15) years on 6,000 children, adolescents and adults, as it has been found that this intellectual diversity of each individual is of paramount importance in the field of support, assistance and training¹. Therefore, the completion of this type of services, which are mainly related to screening and evaluation, requires the importance of providing a complete group and integrating strategies of scientific methods, means and tools necessary for diagnosis and the continuity of their follow-up, not only for the competent authority, but for all those around them.

In view of the above, the following question can be asked:

- Are there available mechanisms for early detection of gifted children? Are integration programs contributing to take care of them?

1. Definition of Gifted Child:

There are many terms that express the gifted child, such as the smart child, the superior, the genius, the innovative... The term gifted child is the most common term, and the following are some of its definitions:

The National Assembly defines the gifted child as: "He is that person who shows or has the potential to manifest an exceptional level of performance in one or more of the following areas:

- General mental ability.
- Certain academic readiness.
- Creative thinking.
- Leadership ability.
- Visual and performing arts².

Othman Nagati (1983) states that the gifted are those with high intelligence, whose percentage reaches 145 degrees, and they represent about one in a thousand of the general population statistics, in contrast to the intelligent category, whose intelligence ranges between 130-145 degrees, they represent about 2% and they almost excel in academic achievement³.

The French researcher and specialist in integrative psychotherapy, Jeanne Siaud Facclin, says: "The gifted child is a child with certain functional characteristics as well as significantly high intellectual potential, and the comprehensive psychological assessment Ensuring that these can be identified effectively and objectively. An IQ score of approximately 130 is usually maintained in approved and standardized intelligence tests, as IQ is not a measure of intelligence, but an assessment of intellectual abilities that allows showing one's intellectual performance compared to the performance of other children of the same age⁴.

بالمواهب والمهارات الخاصة، بصاحب القدرات العقلية والإبداعية و التحصيلية الخاصة..ومنها بالخصوص في كيفية المحافظة على قوتهم وتوازنهم سيّما الوجداني والسلوكي بشكل عام. يأتي بعد ذلك دور المؤسسة التعليمية التربوية الرسمية المتمثلة في المدرسة وبالتحديد من خلال معّلم الصف في عملية الكشف وصقل هذه القدرة المتميزة وفي كيفية توجيهها.

ومنه فقد سعت هذه الورقة البحثية إلى إبراز دور الكشف المبكر الضروري للتكفل السليم بهؤلاء الأطفال، من خلال وسائل وتقنيات إدماجية موازاة مع التقدم العلمي والتكنولوجي للعصر الحالي...
الكلمات المفتاحية: الطفل الموهوب؛ الذكاء؛ الكشف المبكر؛ التكفل؛ الاستراتيجيات الإدماجية.

Introduction:

Children differ in terms of their mental and physical capabilities, some of them have simple limited abilities, and some of them have average “normal” abilities, and there are others who are distinguished by their high abilities which make them superior or as they are called by psychologists and educators as talented or gifted. These talented children are specifically categorized under the umbrella of special education. This category is facing a path full of pitfalls on the social level in general and on the academic level in particular, despite the recent growing interest of specialized scientific institutions in the field through various conferences, seminars and meetings to present accurate research and deep experiences related to the curricula of teaching these students, as well as programs and protocols to care for them as a huge human wealth that cannot be underestimated for the advancement and prosperity of society.

Many scientists and researchers in the field have indicated the need to take care of this special group of children, including, for example, but not limited to, the Belgian researcher from the University of Anvers Tessa Kieboom (2018) author and partner of several gifted children, Franz Monks from Nimégue University in the Netherlands, and they are the ones who, established a special research center for mental abilities (CBO) in 1998. They called for the urgent need for early attention to the gifted child, because if he is not taken care of, those high mental capabilities will fade, and thus this high-level motivation, the ability to innovate, and the special capabilities will diminish.

The gifted child in Algeria, according to experts and practitioners, faces during his development various types of problems that range in severity from the simple to the complex, most notably the early detection, thus, finding better measures for taking care of him in the context of limited capable human resources and materials related to means and mechanisms.

The process of early detection of the gifted and talented children is of paramount importance in determining the behavior and educational and psychological requirements for these people so that they can be followed up and programs and services compatible with their growth and special needs can be put in place. Especially since each case is separate in terms of acquisitions and faculties, and this was

The Reality of Detecting and Caring for Gifted Children in Algeria

-Towards a Proposed Integration Strategy-

واقع الكشف والتكفل بالطفل الموهوب في الجزائر – نحو استراتيجية إدماجية مقترحة-

Pr/ Amel Bourouba¹

أمال بورובה

Mohamed Lamine Debaghine - University Setif 2

a.bourouba@univ-setif2.dz

Pr/ Rezki KETTAF

رزقي قتاف

r.kettaf@univ-setif2.dz

Received in: 11/05/2023 Accepted in: 31/05/2024

Abstract:

The current study aims to identify the reality of detection and care for gifted children in Algeria, as well as to suggest some integration strategies for these two clinical processes, as we are convinced and through analyzing the situation that the family and the school play a big irreplaceable role in this process, as the family is the first and most important environment in which this talent is nurtured, and it is not born from nothingness, where parents play a major role in taking care of their innovator child who is superior, distinguished by talents and skills and an owner of special mental creative and achievement abilities... and in particular, preserving their emotional and behavioral strength and balance. Then comes the role of the official educational institution represented by the school, specifically through the class teacher in the process of detection and refinement of this outstanding ability and in directing it.

Therefore, this paper sought to highlight the role of the early necessary detection for proper sponsorship of those children through integration means and techniques parallel with the scientific and technological advances of the current era.

Key words: Talented Child; Intelligence; Early Detection; Sponsorship; Integration Strategies.

المخلص:

هدفت الدراسة الراهنة إلى التعرف على واقع الكشف والتكفل بالطفل الموهوب في الجزائر وكذا اقتراح بعض الاستراتيجيات الإدماجية لهاتين السيوريتين العيادية، قناعة منا ومن خلال تحليل الوضع أن للأسرة والمدرسة دورا كبيرا لا بديل له في هذه العملية، إذ تعتبر الأسرة أول وأهم وسط تتعرع فيها هذه الموهبة، وهي ليست وليدة العدم، حيث يلعب الأولياء دور رئيسي في كيفية تولى رعاية طفلهم الموسوم بالمبتكر، المتفوق، بالتميز

¹ - Correspondent author.

In the name of God the Merciful

Index

Titre	Page
- The Reality of Detecting and Caring for Gifted Children in Algeria Pr/ Amel BOUROUBA – Pr/ Rezki KETTAF Mohamed Lamine Debaghine - University Setif	491
- The effectiveness of cultural values in shaping the organizational.... Dr/ Imane ARABDJJI - Yahia Fares University of Medea	505
- Effets pragmatiques de la répétition de l'interrogation... Assia BOUSSAD - Université Batna 2	519

ASSOCIATE EDITORS

Abdelhalim Gaba (Umm Al Qura University, Makkah)
Abdelmadjid Birem (Umm Al Qura University, Makkah)
Abdelhak Hamiche (Khalifa Bin Hamad University – Qatar)
Abdelazize Dakhane (Sharjah university – Emirates)
Rachid Kahoues (Abdul Malik Al Saadi University – Morocco)
Rahima Aissani (Al Ain University, UAE)
Abdelkader Bekhouche (Qatar University)
Hamid Ait Oulahyane (Ministry of Education – Morocco)
Hichem Elarabi (Najran University - Saudi Arabia)
Ahmed Aisawi (University of Batna1)
Hattim Bey (Prince Abdel Qader University – Constantine)
Abdelkrim Hamdi (University of Batna1)
Badreddine Zawaka (University of Batna1)
Abderrezak Belaagrouz (Farhat Abbas University – Setif)
Aicha Gherabli (University of Batna1)
Abdelkader Benharzallah (University of Batna1)
Hanifi Helaili (Sidi Bel Abbes University)
Ouassila Khelfi (Algier's1 university)

EL IHYAA

Honorary Director of the Magazine
Prof. Abdesselam DIF
Rector of Batna (1) University, Algeria.

EDITORIAL BOARD

Director of the Magazine
Prof. Mansour Kafi
Dean of Islamic Sciences faculty

Editor in chief
Prof. Noura Benhacene

The Secretary
Ms. Lynda Mohellebi

I.S.S.N: 1112-4350

E. I.S.S.N: 2588-2406

Deposit number in the Algerian National Library: 1269-1998

SUBMISSION GUIDELINES

Instructions for Authors:

- 1-The journal publishes scientific and academic researches which fulfill the requirements and the rules of a scientific Customary research.
- 2-The journal encourages the submission of original previously unpublished works, and not under consideration for publication elsewhere or a contribution in seminar or symposium. Articles should be of interest and relevance to the faculty and its scientific specializations.
- 3-The length of the manuscript should not be more than 15 pages and not less than 10 pages or equivalent to six thousand (6000) words).
- 4-Papers taken into consideration should be written on the computer, Printed of 3 copies, attached with a copy on CD according to word program, written in Arabic Simplified size 14 concerning the text and 12 concerning the margins.
- 5 - The paper should contain a summary in Arabic language and another one translated in either French or English.
- 6 – The work should not be plagiarized from any academic dissertation.
- 7-All submissions will therefore undergo a blind reviewed refereeing process before the publication and researchers will be informed by members of the Editorial Advisory Panel with the final results.
- 8- The responsibility for any statement or opinion in the articles is purely of the authors and editorial board disclaims legal responsibility for any assertion, opinion or interpretation of the author.
- 9 – If your contribution is published, you will receive two gratis copies of the issue in which it appears.
- 10- The editorial board reserves the right of the first examination of the manuscripts, the decision of its eligibility and has the right to make editorial changes in any manuscript accepted for publication to enhance style or clarity.
- 11- In each issue, manuscripts would be arranged according to technical considerations unrelated to the name of the researcher nor his scientific rank.
- 12- The manuscript should be attached with the Complete name(s) of author(s), CV, active e-mail(s) and phone number, and institutional affiliation(s), respectively.
- 13- The link to submit articles to the magazine is:

<http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92>

Contact: Phone: +21333253396

Fax: +21333253395

EL IHYAA

A Peer- Reviewed Annual Scientific Journal

Published by the Faculty of Islamic Sciences

Batna (1) University, Algeria.

Vol 24 – Part Two- Issue 35

Rabi' al-Awwal 1446 A. H – September 2024 A.D

Editorial address:

EL Ihyaa Journal

Faculty of Islamic Sciences

Batna (1) University, Algeria.

Phone: +21333253396

Fax: +21333253395

Link to the magazine page on the ASJP:

<http://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/92>

The link to submit articles to the magazine is:

<http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92>

Email for correspondence: elihyaarevue@gmail.com



EL IHYAA

A peer - Reviewed Annual Scientific Journal Published
by the Faculty Of Islamic Sciences
Batna 1 University - Algeria

Vol 24 - part 2 - Issue 35
Rabi' al-Awwal 1446 A.H - September 2024 A.D

I.S.S.N : 1112-4350
E.I.S.S.N : 2588-2406

