

الإحياء

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

ردمد: 1120 - 4350
ردمد إ: 2588 - 2406

مجلد: 25- الجزء 1 – العدد 36
شعبان 1446هـ - جانفي 2025م

الإحيـــاء

مجلة علمية جامعية محكمة دولية

تصدرهـا كليـة العلوم الإسلاميـة

جامعة باتنة (1) الحاج لخضر – الجزائر

المجلد: 25 - الجزء 1- العدد التسلسلي: 36
شعبان 1446هـ / جانفي 2025م

عنوان المراســلات

مجلة الإحيـــاء

كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1)، الجزائر

الهاتف: 96 33 25 33 00213

الفاكس: 95 33 25 33 00213

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 المرسلة 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: **96 33 25 33 (213+)**

رقم الفاكس: **95 33 25 33 213+)**

البريد الإلكتروني للمراسلة: elihyaarevue@gmail.com

الإحـيـــاء

المدير الشرفي للمجلة:
أ.د. عبد السلام ضيف
مدير جامعة باتنة1

هيئة التحرير

مدير المجلة

أ.د/ منصور كافي
عميد كلية العلوم الإسلامية

رئيس التحرير

أ.د/ نورة بن حسن

السكرتارية
لينـدة محلبي

ر.ت.م.د: 1112 - 4350
ر.ت.م.د.إ: 2588 - 2406

رقم الإيداع في المكتبة الوطنية الجزائرية:
1269 - 1998

المحررون المساعدون

عبد الحليم قابة halim.gaba@gmail.com جامعة أم القرى - مكة

عبد المجيد بيرم birem61@yahoo.fr جامعة أم القرى – مكة المكرمة

عبد الحق حميش hamichemail@gmail.com جامعة حمد بن خليفة – قطر

عبد العزيز دخان adakhan@sharjah.ac.ae جامعة الشارقة - الإمارات

رشيد كهوس rachid1433@yahoo.com جامعة عبد المالك السعدي - المغرب

رحيمة عيساني rahimaaissani73@gmail.com جامعة العين - الإمارات

عبد القادر بخوش bekhouche@qu.edu.qa جامعة قطر

حميد آيت أولحيان hamidaitoulahyane@gmail.com وزارة التربية - المغرب

هشام يسري محمد العربي elkhallal@hotmail.com جامعة نجران -السعودية

أحمد عيساوي d.aisawi.ahmed@gmail.com جامعة باتنة1

حاتم باي hattim.bey@gmail.com جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

عبد الكريم حامدي Abdelkrim_2007@yahoo.fr جامعة باتنة1

بدر الدين زواقة zaouaga@yahoo.com جامعة باتنة1

عبد الرزاق بلعقروز abderrezak19@yahoo.fr جامعة سطيف1

عائشة غرابلي gherabli.aicha@gmail.com جامعة باتنة1

عبد القادر بن حرزالله kharzallah@yahoo.fr جامعة باتنة1

هلايلي حنيفي hanifi_andalous@yahoo.fr جامعة سيدي بلعباس

وسيلة خلفي khelfi66@yahoo.fr جامعة الجزائر1

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس العدد 36- شعبان 1446هـ/ جانفي 2025م

الموضوع	الصفحة
افتتاحية العدد	**9 - 10**
أ.د/ نورة بن حسن - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1	
مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم - دراسة تطبيقية -	**11 - 36**
رغد أنس طرابيشي - كلية الشريعة - جامعة دمشق- سوريا	
د/ علي محمد أسعد - كلية التربية - جامعة السلطان قابوس- سلطنة - عُمان	
توظيف علم اللسانيات في التفسير القرآني	**37 - 48**
أسامة رميلاوي - د/ محمد نذير أوسالم- كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة وهران1	
مفهوم المسيح من منظور إنجيل يوحنا - الإصحاح الأول نموذجا-	**49 - 66**
سميحة الواحدي - أ.د/ عبد الحكيم فرحات - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	
مدى التأسي بشخص الرسول ﷺ في الجانب السياسي	**67 - 88**
قويدر عبد الصمد - أ.د/ منصور كافي - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1	
الديبلوماسية الإسلامية في الدولة النبوية... مواهب محمدية ودرر تطبيقية	**89 - 106**
د/ محي الدين عباسي - جامعة الزيتونة – تونس	
الفكر السّياسي من منظور إسلامي	**107 - 130**
عامر بوكرابة - أ.د/ عبد القادر بن حرز الله - كلية العلوم الإسلاميّة – جامعة باتنة 1	
المدرسة الاستشراقية الفرنسية - خصائصها وروادها	**131 - 144**
د/ سامية جبارة - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1	
العلاقات العامة وأهميتها لجودة العمل الدعوي المؤسساتي	**145 - 156**
د/ محمد الصديق قادري - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الشهيد حمة لخضر - الوادي	
دور النشرات الإخبارية في القنوات الجزائرية الفضائية الخاصة في ترتيب أولويات الأساتذة...	**157 - 178**
د/ قاسم أبي إسماعيل - جامعة غرداية	
دعامات الشخصية في الخطاب الإشهاري التلفزيوني الجزائري.....	**179 - 198**
وجدان فريال تمون - د/ وفاء مناصري - المركز الجامعي نور البشير – البيض	
النوازل في الغذاء المصنع - الجيلاتين أنموذجا -	**199 - 226**
مباركة بن حليمة - أ.د/ أم نائل بركاني - كلية العلوم الإسلامية جامعة - باتنة 1	
الدراسة المصطلحية في الدراسات الشرعية: مفهومها، نشأتها، أهميتها ومناهجها	**227 - 242**
وفاء حافظ - أ.د/ مسعودة علواش - كلية العلوم الإسلامية – الخروبة - جامعة الجزائر 1	
أثر مراعاة القصود في اجتهادات عمر بن الخطاب - دراسة تأصيلية تطبيقية -	**243 - 262**
عبد الرحمن مزوزية - أ.د/ فضيلة تركي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1	
المقاصِد الخاصَّة بآدابِ العالِم والمتعلِّم عندَ ابنِ الحَاج	**263 - 284**
عبد الحفيظ بهات - أ.د/ سمير جاب الله - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة	
تخريج الفروع على الفروع وسؤال العلمية	**285 - 300**
أ.د/ ربيع لعور - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية- قسنطينة	

الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تطور القضاء في عهد عثمان بن عفان ﷺ بين النص والواقع 314 - 301
رحمة أوشيكن - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية - المفاهيم والأسس- 330 - 315
مسعودة سيساوي - د/ محمد بلبية - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

القانون العضوي 18- 15 المتضمن قانون المالية: من أجل اقتصاد سيادي متجسد على أرض الواقع 340 - 331
د/ سهيلة درويش - كلية الحقوق - سعيد حمدين- جامعة الجزائر1

أنماط السجع في كتاب البخلاء للجاحظ وأثرها البلاغي 352 - 341
هدى بن الزبير - د/ عبد القادر نبق - المدرسة العليا للأساتذة – الأغواط

أصالة الدرس التداولي عند العرب القدامى من خلال نظرية "الخبر والإنشاء" 362 - 353
د/ روضة جديوي - جامعة باجي مختار – عنابة

مصطلحات الانسجام الصّوتي في كتب توجيه القراءات 378 - 363
بشير قزولة - أ.د/ الطيب دبة - جامعة عمار ثليجي - الأغواط

الحفر الديداكتيكي 390 - 379
د/ خلدون دلــولة - جامعة العربي بن مهيدي – أم البواقي

التّطور الدّلالي لمصطلح الما بعد الكولونياليّة وعلاقته بالخطاب السّرديّ في الجزائر 402 - 391
سميرة تقيدة - د/ توفيق قحام - كلية الآداب واللغات - جامعة محمد الصديق بن يحيى - جيجل

سرديات ما بعد الكولونياليّة في النّقد الثّقافيّ الجزائريّ 414 - 403
فطيمة بريغت - أ.د/ علي خدري - كلية اللغة والأدب العربي والفنون - جامعة باتنة1

الرّواية التّاريخية ما بين الواقع والمتخيّل السّير- ذاتي - رواية "اليالي إيزيس كوبيا" نموذجا 428 - 415
نَسيبة عطاء الله - جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان

التّناص الشّعري في فن المقامات - البشير بوكثير أنموذجا - 442 - 429
د/ عبد الرّحيم بن فرج - د/ عبد الفتّاح بوعزّة - جامعة محمد البشير الإبراهيمي- برج بوعريريج

الضغوط النفسية وجودة الحياة لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد ... 456 - 443
عقيلة بوقطاف - أ.د/ رفيقة حفظ الله - جامعة البليدة 2

تمثلات أساتذة التعليم الثانوي لدور الوسائط المتعددة في تعليم المراهق 472 - 457
فريدة بومدين - جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي

إعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي في الأسرة الجزائرية .... 486 - 473
نجلاء خينش - أ.د/ ميمونة مناصرية - جامعة بسكرة

التفاعل الاجتماعي عبر الوسائط الرقمية وكيفية توسيع دائرة العلم والمعرفة ... 496 - 487
بلعيد الحاج - د/ فرفار جمال - جامعة معسكر

نمط التسيير الإداري لمديرية التضامن الاجتماعي وإشكالية تحقيق الخدمة الاجتماعية المتكاملة... 508 - 497
مريم بلخضر - د/ العيد قعدة - جامعة عمار ثليجي - الأغواط

حزب "قيرطي" في بلاط الإمبراطورية الرومانية زمن الأسرة - النيرفا - الأنطونية 530 - 509
د/ أسامة بقار - جامعة محمد خيضر – بسكرة

النقوش والكتابات على النقود المرينية (668 - 869هـ/1269 - 1456م) 550 - 531
نوال زمالي - جامعة 8 ماي 1945 - قالمة

الدنانير المضروبة في عهد إمارة بني مزني - دراسة تاريخية أثرية - 562 - 551
د/ مصطفى سالم - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

الحياة الثقافية في الجزائر في العهد العثماني وعلاقتها بحواضر المشرق والمغرب.... 580 - 563
عبد الرحمان ناتش - أ.د/ سامية جباري - جامعة الجزائر 1 بن يوسف بن خدة

انتخابات المفوضيات المالية لسنة 1938 بالقطاع الوهراني بين فعاليتها والمساعي لإلغائها **581 - 594**
د/ حورية جيلالي - مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (Crasc)
نضال الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري (UDMA) والأحزاب الوطنية... **595 - 610**
د/ عبد السلام عكاش - جامعة محمد الشريف مساعدية - سوق أهراس
استعدادات الزيبان التسليحية وانخراطه في تفجير الثورة ليلة الفاتح من نوفمبر 1954 **611 - 622**
د/ أكرم بوجمعة - جامعة باتنة 1
اجتماع العقداء الأربعة 06-12 ديسمبر 1958 من خلال مذكرات بعض المجاهدين **623 - 644**
عادل فرحاني - د/ خميسي سعدي - المركز الجامعي سي الحواس - بريكة
أصالة الخط الكوفي في فن العمارة، معالم تلمسان نموذجا **645 - 654**
د/ نبيلة رزقي - جامعة تلمسان
رمزية زخرفة الطيور في قصر أحمد باي بقسنطينة **655 - 668**
د/ شافية عبلول - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
ريمة حدون - جامعة عبد الحميد مهري – قسنطينة 2
متطلبات، آليات وانعكاسات توظيف التراث الأثري في السياحة الثقافية **669 - 682**
نعناعة توامة - المركز الجامعي الشريف بوشوشة – آفلو – الأغواط
الدلالات التوثيقية للنصوص الهامشية على المخطوطات: قيود إعارة الكتب أنموذجًا **683 - 700**
د/ العيد حاج قويدر - جامعة أحمد دراية - أدرار

Total Quality Management in Da'wah Work Institutions… **701 - 718**
Moustafa CHEBBAH - Dr/ Fahima BENATMANE
University of El Oued
Woman's Mind and Religion Decrease: MUHAMMED ARKOUN's… **719 - 728**
Pr/ Serhan BENKHEMIS
Faculty of Islamic Sciences - University of Batna 1
Purposes of the adoption of Eastern thought by Jorge Luis Borges… **729 - 738**
Asma BENTAHAR
University Abou Bekr Belkaid – Tlemcen
Issues and Challenges Relating to the Library and Information **739 - 750**
Dr/ Souaad TETBIRT
University of Oran 1 Ahmed ben Bella

قال الله وجل: ﴿يرفعِ اللهُ الذِين آمنُوا مِنكم والذِين أوتوا العِلم درجاتٍ ۚ والله بِما تعملُون خبِيرٌ﴾

(المجادلة: ١١)

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 9-10
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

كلمة رئيسة التحرير
الأستاذة الدكتورة نورة بن حسن

الحمد لله الذي شرّف بالعلم العلماء، وجعلهم بحمله والعمل به وبذله ورثة الأنبياء، والصلاة والسلام على أحق الخلق بجميل الذكر والثناء، معلم البشرية الخير محمدγ وعلى آله وصحبه، ومن به أحسن الاقتداء، أمّا بعد:

فتستقبِل مجلة **الإحياء** الصادرة عن كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1 – الجزائر، في عددها التسلسلي، السادس والثلاثين (36) من المجلد الخامس والعشرين (25)، في عدده الأول (1)، سنة 2025م بباقة جديدة ومُتنوعة من الأبحاث العلميّة، البالغ عددها سبعة وأربعين مقالاً، انُتخبت من بين عدد هائل من الأبحاث التي وصلت إلى حساب المجلة في منصة ASJP ، والتي فاقت مئة وخمسين مقالاً، نأمل أن تكون المقالات المُصطفاة في مستوى ترقبات الباحثين.

وبقدر ما تسعى المجلة إلى إرضاء تطلعات الباحثين للنّشر، فإنّها في الوقت نفسه تتوخى نشر المعارف العلمية الرصينة، فضلا عن تغطية أفضية معرفية متنوعة ومتعددة، ظلت وفية لها منذ تأسيسها، وتشمل العلوم الإسلامية بفروعها والاجتماعية والإنسانية والاقتصادية واللغوية والأدبية.

.وتستهدف المجلة من خلال الأبحاث التي تنشرها الإسهام في إثراء الساحة العلمية والارتقاء بمستوى البحث العلمي، ومواكبة التطور المعرفي ومستجدات العصر، وتحقيق التواصل الأكاديمي بين الباحثين داخل الوطن وخارجه.

وقد دأب رُعاة المجلة منذ أول إصدار لها عام 1998م إلى اليوم، على أن تكون من بين أهم فضاءات النشر المرموقة، من خلال حرصها على نشر الأبحاث الأكاديمية التي تتميز بالأصالة والجدية قدر الإمكان، وتستجيب لمعايير النشر الدولية، ولضمان ذلك؛ تستعين المجلة بنُخبة من المراجعين، المشهود لهم بالخبرة والكفاية، على مستوى الجامعات الجزائرية والدولية.

وهو ما يدعو إلى إسداء كل معاني الشكر والتقدير لكل السّاهرين على استمرارية المجلة في القيام بمهمّتها النّبيلة، من المشرف العام على المجلة السيد مدير الجامعة إلى عميد الكلية مدير المجلة، وكل المحكمين الذين يقتطعون نصيبا من وقتهم في زحمة الانشغالات لصالح تمكين المجلة من أداء رسالتها.

وتحتفي المجلة بسائر الأبحاث من داخل الوطن وخارجه، على أن تتوافر على شروط النّشر، المبيّنة في دليل المجلة، المتاح على حسابها في المنصة الوطنيّة للمجلات العلمية (ASJP). كما تتشرف بكل الأساتذة والخُبراء الرّاغبين في الانضمام إلى فريق التحكيم تجويدا للنّشر العلمي.

فاللّهم لك الحمد على ما تفضلت، ولك الشكر على ما وهبت

✍ **رئيسة التحرير**

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 11-36
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم

- دراسة تطبيقية -

The Purpose of Magnifying the Prophet peace be upon him in the Quran

- Applied Study-

طالبة دكتوراه رغد أنس طرابيشي[1]
Raghad Anas TARABISHI
كلية الشريعة - جامعة دمشق- سوريا
raghooda970@gmail.com
د/ علي محمد أسعد
Ali Mohammed ASAAD
كلية التربية - جامعة السلطان قابوس- سلطنة - عُمان
a.asaad@squ.edu.om

تاريخ الإرسال: 2023/10/07 تاريخ القبول: 2024/10/08

الملخص:
يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على مقصد من مقاصد القرآن العامة؛ وهو مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم، وقد تطلب البحث تحديد مفهوم مقصد تعظيم النبي ﷺ وفق مستويات الخطاب القرآني، ثمّ الانطلاق في الكشف عنه من مسالك متعددة منها: مسلك أدلة القرآن واضحة الدلالة، ومسلك القرائن الحالية، ومسلك استقراء مقصد تعظيم النبي ﷺ من آيات كثيرة وموضوعات متعددة، واستقراء علل عدة آيلة إلى مقصد تعظيم النبي ﷺ، واستقراء مقاصد عدة آيلة إلى مقصد تعظيم النبي ﷺ، ومسلك الظواهر البلاغية، ليتبين لنا في المآل مدى إمكانية تلك المسالك في الكشف عن ذلك المقصد، ولنلحظ مدى حضوره وعمومه في البيان الإلهي، وتناول أخيراً أثره في تفسير القرآن الكريم، لنستنتج عده ضابطاً يحتكم إليه في تفسير آيات القرآن الكريم.
الكلمات المفتاحية: تعظيم؛ النبي ﷺ؛ مقصد؛ القرآن الكريم.

Abstract:
The research aims to shed light on one of the general purposes of the Quran, which is the purpose of magnifying the Prophet in the Quran. The research requires defining the concept of magnifying the Prophet according to the levels of Quranic discourse. Then, the research will explore this purpose through various approaches, including the path of clear Quranic evidence, the path of current indications, the path of inductive study of several purposes that lead to the purpose of magnifying the Prophet peace be upon him, the path of investigating reasons that lead to the purpose of magnifying the Prophet peace be upon him, and the path of

[1]- المرسل المؤلف.

rhetorical phenomena. This will eventually reveal the possibility of these approaches in uncovering this purpose, and highlight its presence and universality in divine revelation. Finally, the research will examine its impact on interpreting the Quran, leading to several criteria that can be used in interpreting Quranic verses.
key words: glorify; prophet-peace be upon him-; purpose; Holy Qura.

مقدّمة:

الحمد لله الذي أنـزل القرآن العظيم، هدايةً للعالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

لقد أنـزل الله كتابه دستوراً مرشداً للخلق أجمعين، ومنهجاً محققاً لسعادة الدارين، لذا كان لابد من فهم مقاصده وغاياته، وإدراك أهدافه التي يرمي إلى تحقيقها، ليس على المستوى الجزئي للآيات، بل بما يشمل عموم آياته وموضوعاته، من هنا جاء هذا البحث ليتناول مقصداً من مقاصد القرآن العامة، وهو تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم ـ دراسة تطبيقية ـ.

مشكلة البحث:

يطرح البحث سؤالاً جوهرياً مفاده: ما مدى حضور مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم؟

ليتفرع عنه تساؤلاتٌ عدَّة، هي:

ما مفهوم مقصد تعظيم النبي ﷺ؟

ما مسالك الكشف عن مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم؟

ما أثر مقصد القرآن الكريم في تعظيم النبي ﷺ في التفسير؟

أهمية البحث:

وتعود أهمية البحث إلى أنَّه محاولة للكشف عن مقصد من مقاصد القرآن العامة والكلية، ولا يخفى أهمية تحصيل المقاصد القرآنية في الدراسات المعاصرة، ويمكن أن يعدّ هذا المقصد ضابطاً تفسيرياً يحتكم إليه في تفسير القرآن الكريم، علاوة عن أهميته في بيان مدى حضور هذا المقصد تعزيزاً وتأكيداً لركنية الإيمان بالنبي ﷺ، وترسيخاً لعلو منـزلته في نفوس المسلمين، وتحقيقاً لطاعته، واتباعاً لمنهجه ﷺ.

كما يعد مهماً لسبر أدوات الكشف عن المقاصد القرآنية، وبيان مدى اعتمادها في ذلك.

الدّراسات السابقة:

تبيَّن لنا وجود دراسات عدة تناولت شخصية النبي ﷺ، وما يتعلق بها سواء أكانت رسائل جامعية وأبحاث، أم كانت كتباً مطبوعة، نحو:

- منهج القرآن الكريم في تثبيت الرسول ﷺ وتكريمه، تأليف: عبد الرحمن هوساوي، لنيل الماجستير، في جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية أصول الدين، السعودية، 1991م.
- تعظيم النبي ﷺ وتوقيره في الكتاب والسنة وحياة الصحابة ﷺ، تأليف: علي المصري، وسمجان بوترا، مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 7، عدد1، 2019م.
- دلالة القرآن المبين على أن النبي ﷺ أفضل العالمين، تأليف: عبد الله بن الصديق الغماري، اعتنى به: أحمد قرطام، ط1، 2016م.

يلحظ أن بعض الدراسات السابقة تناولت جانباً مختلفاً عما تناوله البحث، وبعضها تناول تعظيمه ﷺ إلَّا أن المنهج مختلفٌ عن منهج بحثنا؛ إذ لم يدرس من منطلق مقاصدي، فضلاً عن تناول بحثنا لأثر تعظيمه ﷺ في التفسير، الذي لم تذكره أي دراسة سابقة.

أهداف البحث:

هدف البحثُ إلى تقديم رؤيةٍ كليةٍ عن مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم، الذي يعد من أحد مقاصد القرآن العامة؛ وذلك بتحديد مفهوم مقصد تعظيم النبي ﷺ وفق مستويات الخطاب القرآني، وبتحديد مسالك الكشف عنه، ثم تناول انعكاس أثره في تفسير القرآن الكريم.

منهج البحث:

وقد اتبعنا المنهج الاستقرائي الناقص؛ إذ استقرينا بعض الآيات التي ذكر فيها النبي ﷺ، وتتبعنا تقصيد المفسرين لهذه الآيات، ثم اتبعنا المنهج التحليلي؛ وذلك في تحليل الآيات، وتحليل تقصيد المفسرين لها.

خطَّة البحث:

قسمنا البحث إلى مقدّمةٍ، وتمهيدٍ، وثلاثة مطالب، وخاتمةٍ، على النحو الآتي:

المقدِّمة: تناولت مشكلة البحث، وأهميته، والدراسات السابقة، وأهداف البحث، ومنهجه، والخطة.

التمهيد: تعريف مقاصد القرآن.

المطلب الأول: مفهوم مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم، والآيات التي ذكر بها.

المطلب الثاني: مسالك الكشف عن مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم.

المطلب الثالث: أثر مقصد القرآن الكريم في تعظيم النبي ﷺ في التفسير.

الخاتمة: وقد اشتملت على أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد: تعريف مقاصد القرآن

يحسن البدء بتمهيدٍ يتضمن تعريف مقاصد القرآن؛ ليكون أساساً في تحديد مفهوم مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم.

أولاً- المقاصد لغةً:

هي مُفرد مَقصد، ومُشتق من الفعل قَصَدَ، وأصل معناه: إتيان الشيء وأَمِّه، أو اكتناز في الشيء[1]، ثمّ تَفرعتْ عنه معانٍ عدة، يجمعها معنى التوجُّه نحو الهدف، منه: القَصْدُ؛ أي: استقامةُ الطَّرِيقِ[2].

ثانياً- مقاصد القرآن اصطلاحاً:

لم يعرف القدامى من العلماء مقاصد القرآن، لكن من المعاصرين من عرَّفها ضمن مستويات الخطاب القرآني، وهي: "المستوى الأول: ما جاء به القرآن الكريم من مضامين؛ سواءٌ أكانت خبراً أم إنشاءً، ويمكن أن تكون جواباً عن السؤال الآتي: لماذا نزلت الآية القرآنية؟ فيكون الجواب: نزلت لتخبر، أو نزلت لتأمر، أو لتنهى. المستوى الثاني: العلل والحِكَم والمعاني المُستنبطة من الخطاب، ويمكن أن تكون جواباً للسؤال الآتي: لماذا نزل الأمر بكذا، أو النَّهي عن كذا، أو الخبر بكذا؟ فيكون الجواب ببيان العلة، أو الحكمة، أو المعنى، أو العبرة. المستوى الثالث: هي المقاصد العليا والعامة التي يمكن تحصيلها من مجموعة أدلة الخطاب القرآني، أو مجموع المعاني والحِكَم، أو العلل"[3].

المطلب الأول: مفهوم مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم، والآيات التي ذكر بها

أولاً- مفهوم مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم

التعظيم لغة: العين والظَّاء والميم (عَظَمَ) أَصل يدلُ على كبر وقوَّة. فالعِظَمُ: مصدر الشَيء الْعظيم[4]، وأَعظَمه واستَعظَمَه: رآه عَظيماً، والتعظيم: التبجيل، وعظم الشيء: أكبره[5]، وعظمه يعظمه تعظيماً، أي: كبره، وعظم الرجل عظامة فهو عظيم في الرأي والمجد[6].

ولا شك أن هذا المعنى جاء معبراً عنه في آيات القرآن بألفاظ أخرى، وهي تندرج تحت معنى التوقير والتبجيل والتفخيم والتكبير والتكريم وعلو المكانة، كما سنرى لاحقا.

فمقصد تعظيم النبي ﷺ في البحث لا يخرج عن المعاني اللغوية؛ ولكن ذلك مقيد بالهدايات القرآنية مفهوماً وتحديداً وتحصيلاً؛ لذا يمكن أن نعرف مقصد تعظيم النبي ﷺ بأنَّه: ما جاء به القرآن الكريم من معاني التبجيل والتوقير للنبي ﷺ، التي يحصلها المُفسِّر من طرق مباشرة بنص الآيات عليها، أو بطرق غير مباشرة باستنباطها، أو باستقراء مجموع الآيات الدالة عليها.

من الواضح أن التعريف ركز على طرق تحصيل هذا المقصد استناداً إلى المستويات الثلاث للمقاصد القرآنية، ما جاء به القرآن من مضامين بدايةً في تعظيم النبي ﷺ، سواء أكانت خبراً أم إنشاءً في المستوى الأول، أو أن يكون تعظيمه ﷺ علل وحكم ومعاني مستنبطة من الخطاب في المستوى الثاني، أو أن يكون تعظيمه ﷺ غايات عليا حُصلت من مجموع نصوص القرآن، أو من مجموع العلل والحكم والمعاني في المستوى الثالث.

ثانياً- الآيات التي ذكر بها مقصد تعظيم النبي ﷺ

إن أكثر ما ذكر في القرآن الكريم هو النبي ﷺ، ولا غرابة إذ نزل القرآن مصاحباً لدعوته، ومخاطباً له ﷺ، فذكر باسمه ﷺ في سياق الإخبار كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: 144]، وذكر بوصفه ﷺ كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: 128]، وذكر بوصف مهمته ﷺ _الرسالة أو النبوة_ كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ﴾[الأنفال:64]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ﴾ [المائدة: 41]، وعبر عنه بضمير المخاطب كما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾[الأعراف:187]، أو بضمير الغائب كما في قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى (1) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾ [عبس:1-2]، ولم يحصر ذكره ﷺ في موضوع من موضوعات القرآن، بل شملها كلها، نحو: قصص الأمم السابقة، موقف الكفار والمنافقين من دعوته ﷺ، غزواته ﷺ، معجزاته ﷺ، أخلاقه ﷺ، مجادلاته ﷺ وغير ذلك، ولذكره ﷺ مقاصد جاء القرآن بها ولأجلها، ومن هذه المقاصد مقصد تعظيمه ﷺ؛ إذ القرآن الكريم مليء بآياتٍ صريحةٍ، وبإيماءاتٍ وإشاراتٍ مقصودها تعظيم قدره، وتفخيم شأنه ﷺ.

المطلب الثاني: مسالك الكشف عن مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم

أولاً- مسلك أدلة القرآن واضحة الدلالة

وهي آي القرآن الكريم الظاهرة في دلالتها على مقصد تعظيم النبي ﷺ، وهذه الآي إما أن تكون خبراً أو إنشاءً، وذلك على النحو الآتي:

1- الخبر: هو كل خبر دل بذاته على مقصد تعظيم النبي ﷺ، كأن يكون في الخبر مدح للفعل أو للفاعل، نحو: الإخبار عن الذين يتبعون النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ﴾

[الأعراف: 157]، ومعنى "عَزَّرُوهُ" هو: عظَّموه ووقَّروه[7]، وأصل التعزيز المنع؛ أي: منعوه حتى لا يقوى عليه أحد[8]، قال محمد الخطيب: "وتعزير النبي ﷺ تعظيمه وإجلاله، ودفع الأعداء عنه"[9]، هذا وإن كان مدحاً لمن نصر النبي ﷺ وعظمه من صحابته ﷺ إلا أن مدحهم فيه تشجيع وحث للمؤمنين جميعهم على ذلك الفعل.

ونحو: الإخبار عن الذين يستأذنون النبي ﷺ إذا أرادوا مفارقة مجلسه في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ﴾ [النور: 62]، وقد مدحهم ﷻ، ومدح فعلهم؛ إذ رتب فعلهم بعد الإيمان به ﷻ وبرسوله ﷺ، قال: البقاعي: "وهذا من عظيم التنبيه على علي أمره، وشريف قدره، وذلك أنه سبحانه كما أمرهم بالاستئذان عند الدخول عليه وعلى غيره، أفرده بأمرهم باستئذانه عند الانصراف عنه ﷺ، وجعل رتبة ذلك تالية لرتبة الإيمان بالله والرسول"[10]، فالآيات فيها تأديب للمؤمنين في مجالس النبي ﷺ، ومدح للذين يتصرفون فيها بما يليق بمقامه عند رغبتهم في الانصراف عنها[11].

2- الإنشاء: ومن أقسامه الأمر والنَّهي الابتدائي التصريحي[12]، والأمر الابتدائي التصريحي في تعظيم النبي ﷺ: هو كل أمر دل بذاته على مقصد تعظيم النبي ﷺ، بصيغة من صيغ الأمر، نحو: ظاهر الأمر في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾ [البقرة: 104]، إذ أمر الله ﷻ أن يقال لحبيبه ﷺ: انظرنا، ومعناه: أمهل علينا، أو تفقدنا، والمقصود من الأمر على المعنيين كليهما للمفردة تعظيم النبي ﷺ، وهو ما أكده ابن عطية بقوله: "وهذه لفظة مخلصة لتعظيم النبي ﷺ على المعنيين"[13].

وأمَّا النَّهي الابتدائي التصريحي في تعظيم النبي ﷺ: فهو كل نهي دل بذاته على مقصد تعظيم النبي ﷺ، بصيغة من صيغ النهي، نحو:

أ- النهي عن رفع الصوت فوق صوته ﷺ، والنَّهي عن مناداته باسمه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات:2]، أشار الزمخشري إلى المقصود من النهي عن رفع الصوت فقال: "وليس الغرض برفع الصوت ولا الجهر: ما يقصد به الاستخفاف والاستهانة، لأنّ ذلك كفر، والمخاطبون مؤمنون، وإنما الغرض صوت هو في نفسه، والمسموع من جرسه غير مناسب لما يهاب به العظماء ويوقر الكبراء، فيتكلف الغض منه، وردّه إلى حدّ يميل به إلى ما يستبين فيه المأمور به من التعزير والتوقير"[14]، وأشار إلى المقصود من النهي عن الجهر فقال: "الجهر المنعوت بمماثلة ما قد اعتادوه منهم فيما بينهم، وهو الخلو من مراعاة أبهة النبوّة، وجلالة مقدارها"[15].

ب- النَّهي عن الألفاظ الموهمة لما لا يليق بمقامه ﷺ، نحو: النهي عن كلمة "رَاعِنا" في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ [البقرة: 104]، إن "رَاعِنَا" من الرَّعْي، وشاع استعمالها بمعنى: الحف والرفق[16]، وقد نهي عن مخاطبة النبي ﷺ بها، لأن اليهود كانوا يتسابون بها، ولما سمعوا المؤمنين يقولون للرسول ﷺ "رَاعِنَا" أرادوا مخاطبته بها، وهم يقصدون تلك المسبة، أو يقصدون النسبة إلى الرعن، فنهي المؤمنين عنها تعظيماً لجنابه ﷺ، وقيل: إن "رَاعِنَا" لفظ مفاعلة يقتضي المشاركة في الغالب، فيكون المعنى: ليقع منك رعي لنا، ومنا رعي لك، وهذا لا يليق بعظيم مقامه ﷺ[17].

ج- النَّهي عن مساواة دعاء النبي ﷺ بدعاء غيره كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ [النّور: 63]، إن المصدر "دُعاء" يحتمل الإضافة إلى الفاعل، وعلى هذا

فالرسول داعٍ، ومعناه: إذا دعاكم الرسول فلا تقيسوا دعاءه على دعاء بعضكم بعضاً، ويحتمل الإضافة إلى المفعول، وعلى هذا فالرسول مدعو، ومعناه: إذا ناديتم الرسول فلا تنادوه كنداء بعضكم بعضاً، وإنما قولوا له: يا رسول الله، يا نبي الله، وعلى كلا المعنيين فإن المقصود من النَّهي وجوب تعظيم النبي ﷺ، وتوقيره[18].

ثانياً- مسلك القرائن الحالية

إن من القرائن الحالية ما يساعد على تصوير مقام الكلام، وتجلية مقصوده، نحو: سبب النـزول في قوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ [الضحى: 3]، والمقصود من الآية تعظيم النبي ﷺ وتشريفه، لكن إدراك هذا المقصد لا يتم إلا بمعرفة سبب نـزول الآية، لأنه لا يحسن أن يكون المقصود من قوله ابتداءً: "إني لا أبغضك" هو التعظيم للمخاطب، ومما روي في سبب نـزول الآية أنَّه: «اشْتَكَى رَسُولُ اللهِ ﷺ، فَلَمْ يَقُمْ لَيْلَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، فَجَاءَتِ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ: يَا مُحَمَّدُ، إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ شَيْطَانُكَ قَدْ تَرَكَكَ، لَمْ أَرَهُ قَرُبَكَ مُنْذُ لَيْلَتَيْنِ أَوْ ثَلَاثٍ، فَأَنـزلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَالضُّحَى* وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى* مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾»[19]،

فدل سبب النـزول على أن الآية نـزلت رداً على الأعداء الذين ادعوا بأنه ﷺ مبغوض، لذا أفادت تعظيم النبي ﷺ، قال الرازي: "كيف يحسن من السلطان أن يقول لأعظم الخلق قربة عنده: إني لا أبغضك تشريفاً له؟ الجواب: أن ذلك لا يحسن ابتداءً، لكن الأعداء إذا ألقوا في الألسنة أن السلطان يبغضه، ثم تأسف ذلك المقرب فلا لفظ أقرب إلى تشريفه من أن يقول له: إني لا أبغضك، ولا أدعك"[20].

كما يمكن أن يؤكد هذا المعنى حذف المفعول لئلا يواجه بنسبة القلى إليه عليه الصلاة والسلام، ولنفي صدوره عنه عز وجل بالنسبة إليه ﷺ [21]، وفي هذا دلالة على علو منـزلته ﷺ عند ربه.

ثالثاً- مسلك الاستقراء

ينقسم الاستقراء في كشفه عن مقصد تعظيم النبي ﷺ إلى أنواعٍ عدَّة، منها:

النوع الأول: استقراء مقصد تعظيم النبي ﷺ من آيات كثيرة، وموضوعات متعددة

فكثير من الآيات تنضوي تحت موضوعات متعددة قصد بها تعظيم النبي ﷺ، نحو:

1- **رسالته** ﷺ: إذ خص النبي ﷺ على سائر الرسل بعموم الرسالة وختمها؛ بقصد التعظيم لقدره ﷺ فقال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 51]، فلو شاء الله ﷻ لأرسل في كل قرية نذيراً، فتخف أعباء النبوة عن النبي ﷺ، لكنه قصر الرسالة عليه ﷺ، إجلالاً له، وتعظيماً لشأنه، وتفضيلاً له على سائر الرسل[22]، وقال تعالى: ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب:40]، وأفضل الأشياء، وأكملها خواتمها[23].

2- **إنـزال القرآن منجماً**: أنـزل القرآن الكريم دفعة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ثم أنـزل على النبي ﷺ منجماً لمقاصد والغايات، منها: إجلال جنابه ﷺ وتعظيمه، "ففي نـزول القرآن بالتدريج إشارة إلى تعظيم الجناب المحمدي كما تدخل الهدايا شيئاً بعد شيء على أيدي الخدام؛ تعظيماً للمهدى إليه"[24].

3- **رفع عذاب الاستئصال عن أمته** ﷺ: عندما طلب الكفار أن ينـزل بهم عذاب من السماء لم يستجب طلبهم، لأن عذاب الاستئصال رفع عنهم، وتأخر عقابهم إلى الآخرة؛ لوجود النبي ﷺ بينهم؛ تعظيماً له ﷺ وتكريماً قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (32) وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ [الأنفال: 32-33]، فاللام في (ليعذبهم) لتأكيد نفي تعذيبهم بعذاب الاستئصال والنبي -ﷺ- بين أظهرهم؛ تعظيماً لشأنه[25].

وكذلك لم يرسل الله ﷻ الآيات التي طلبها الكفار، التي كذب بها الأقوام السابقون كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ [الإسراء: 59]، إكراماً للنبي ﷺ، لأنهم إذا كذبوا بها كالأقوام السابقة حق عليهم عذاب الاستئصال[26].

4- **عصمة أمته ﷺ من اجتماعهم على خطأ**: خصَّ الله ﷻ أمة النبي ﷺ بالعصمة من الاجتماع على الباطل؛ تعظيماً وتكريماً له ﷺ، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى﴾ [النساء: 115]، علل ابن كثير في تفسيره سبب ضمان العصمة للأمة في اجتماعهم على الخطأ، بأنه تشريف لهم، وتعظيم لنبيهم ﷺ[27].

5- **أخلاقه وأوصافه ﷺ**: أشارت آي القرآن الكريم إلى كثيرٍ من أخلاق النبي ﷺ وصفاته، إذ تخلق بكل فضيلة، وحاز كل خصلة جميلة، فجمع مكارم الأنبياء جميعهم[28]، لذا وصفه تعالى فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]، تشريفاً له ومدحاً[29]، فهو مستول على أحسن الأخلاق، وهي كل ما جاء في القرآن من الأوامر والنواهي[30]، ومن أخص كمال صفاته أنَّه ﷺ يعز عليه ما يشق على أمته، وهو ﷺ شديد الحرص على هدى أمته، وشديد الرأفة والرحمة بهم كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: 128]، والمقصود من ذكر أوصافه ﷺ زيادة تعظيمه، وتفخيم شأنه ﷺ، مما يوجب على المؤمنين مزيد إكرامه[31].

6- **نكاح الواهبة من غير صداق**: أحل الله لنبيه ﷺ نكاح الواهبة نفسها من غير صداق[32]؛ مزيةً له على أمته، وتعظيماً له ﷺ قال تعالى: ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأحزاب:50]، قال القاضي ابن العربي: "فزاده فضلاً على أمته أن أحل له الموهوبة، ولا تحل لأحد غيره"[33].

7- **وجوب قيام الليل**: استمر على النبي ﷺ وجوب قيام الليل بعد فرض الصلوات الخمس، في حين لم يفرض على أمته، إذ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (1) قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [المزمل:1-2]، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً﴾ [الإسراء: 79]، والمقصد من استمرار وجوب قيام الليل بعد فرض الصلوات الخمس هو تعظيم شأن النبي ﷺ بكثرة الإقبال على مناجاة ربه [34].

8- **الدفاع عنه ﷺ**: تولى الله ﷻ في القرآن الدفاع عن حبيبه ﷺ؛ إذ تنزل الآيات على النبي ﷺ برد شبهات الكفار والمنافقين، وبدفع تهمهم تعظيماً لجنابه ﷺ كما في قوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ (1) مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ (2) وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ (3) وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ (4) فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ (5) بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ﴾ [القلم:1-6]، وهذه سنّة الله تعالى مع رسوله ﷺ في رده - سبحانه- على من يؤذون النبي بخطابه، ونفيه التهم عنه[35].

ونحو: قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (2) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: 1-4]، إذ أنزل الله سورة النجم في الرد عليهم تعظيماً له[36].

وأيضاً تولى سبحانه الدفاع عن حبيبه ﷺ بين أهله، وفي بيته، وذلك بحفظ حقوقه وصيانتها كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ (3) إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾[التحريم: 3-4]، وكانت تكفي نصرة الله ﷻ إلَّا أنَّه عطف عليها نصرة جبريل وصالحي المؤمنين والملائكة لأجل تعظيم نصره، بوفرة الناصرين[37].

ودل إخباره عن الجمع باسم الجنس: "ظَهِيرٌ" أنهم على كلمة واحدة في نصرته ﷺ؛ تعظيماً لمقامه ﷺ[38].

9- **الإمداد بالملائكة**: أيد الله ﷻ حبيبه ﷺ بالإمداد الحسي في غزواته؛ إذ أنـزل ﷻ جنوداً من الملائكة لتأييده ﷺ، في حين كان يكفي ملكٌ واحدٌ لتأييده إلا أنه قُصِدَ تعظيم جنابه ﷺ الكريم قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا﴾ [الأحزاب:9]، وقال تعالى: ﴿أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنـزلِينَ﴾ [آل عمران:124]، وقال تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾ [الأنفال: 9]، قال الزمخشري: "إنما كان يكفي ملك واحد، فقد أهلكت مدائن قوم لوط بريشة من جناح جبريل، وبلاد ثمود وقوم صالح بصيحة منه، ولكن الله فضل محمداً ﷺ بكل شيء على كبار الأنبياء وأولى العزم من الرسل"[39]، ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَا أَنـزلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنـزلِينَ (28) إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ﴾ [يس:28-29]، علل الزمخشري الإهلاك بصيحة واحدة وعدم إنـزال الجنود بقوله "وما أنـزلنا"، "وما كنا منـزلين" بأن إنـزال الجنود من عظائم الأمور التي لا يؤهل لها إلا مثل النبي ﷺ، بخلاف غيره[40].

وقد يرجع ذلك أيضا -أن لم يكن الله ليهلك المشركين بصيحة واحدة -لأن الرسول بين أظهرهم، كما ذكر سابقاً، مما يؤكد صحة تعليل الزمخشري.

10- **الصلاة والسلام عليه**: أمر الله ﷻ المؤمنين بالصلاة عليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب:56]، وكان يكفي صلاة الله ﷻ وحدها، فلا حاجة لصلاة الملائكة ولا المؤمنين إلا أنَّه قصد تعظيم جنابه[41].

11- **تبرئة السيدة عائشة (رضي الله عنها)**: عندما حصلت حادثة الإفك برأ الله ﷻ عائشة (رضي الله عنها) بكلامه المعجز المتل؛ إذ قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النور:11]، والمقصود من هذه التبرئة إظهار عظيم جنابه، وعلو قدره ﷺ، وحجة الله على العالمين[42]، إذ غضب الله ﷻ في حرمة حبيبه ﷺ، وشدد ﷻ في دفع التهمة عنه[43].

12- **معجزاته** ﷺ: أوتي النبي ﷺ الكثير من المعجزات التي تدل على تفخيم شأنه، وعلو قدره، وأظهر هذه المعجزات القرآن الكريم، فهو المعجزة الباقية على وجه الدهر، إذ لم يُؤتَ أحدٌ مثله؛ تعظيماً للحبيب ﷺ، ففي سياق قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نـزلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنـزيلًا﴾ [الإنسان:23]، أشار النخجواني إلى معناه فقال: "نحن نزلنا عَلَيْكَ يا أكمل الرسل تأييداً لأمرك، وتعظيماً لشأن القرآن"[44]، وقال الزمخشري: "ولو لم يؤت إلا القرآن وحده لكفى به فضلاً منفياً على سائر ما أوتى الأنبياء"[45]، وأيضاً نحو: معجزة الإسراء إلى المسجد الأقصى في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾ [الإسراء:1]، وكان من مقاصدها إثبات فضل النبي ﷺ، ومكانته، وأنه أُعطي ما لم يعطه أحدٌ قبله[46].

وعلل حصول هذه المعجزة بـ" لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا"، وهناك علل أخرى مرادة لكن لام التعليل اقتصرت على هذه العلة، لأنَّها الأظهر في تكريم النبي، والعناية بشأنه ﷺ[47].

13- **الإرهاصات قبل بعثته** ﷺ: وهو ما وقع من الوقائع الخارقة للعادة قبل زمن العبثة؛ تأسيساً لنبوته، وتعظيماً له وتشريفاً[48]، نحو: إهلاك أصحاب الفيل في عام ولادته ﷺ في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ (1) أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ (2) وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ (3) تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ

مِنْ سِجِّيلٍ (4) فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ [الفيل:1-5]، فمن مقاصدها تنبيه المشركين إلى عظمة النبي ﷺ؛ إذ أهلك سبحانه أصحاب الفيل في عام ولادته تعظيماً وتكريماً له ﷺ[49].

14- **ابتغاء مرضاته** ﷺ: أنـزل الله ﷻ أحكاماً ترضي النبي ﷺ؛ تعظيماً له وإجلالاً، نحو: تحويل القبلة في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾ [البقرة:144]، قال الخفاجي: "قوله: فلنولينك قبلة ترضاها؛ لتعظيم النبي ﷺ، بابتغاء مرضاته"[50].

15- **الوعد والبشارة**: وعد الله ﷻ حبيبه ﷺ في آياتٍ كثيرة بالنصر والظفر؛ تعظيماً لشأنه ﷺ، نحو: وعد الله ﷻ لحبيبه ﷺ عندما خرج من بلده؛ إذ وعده ﷻ بالنصر وحسن العاقبة فقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾ [القصص:85]، وفي هذا إيماء إلى تعظيم شأن النبي ﷺ[51].

وكذلك بشر النبي ﷺ في آيات عدة بالعطايا، بقصد إكرام جنابه، وتعظيمه ﷺ، نحو: الوعد بالكوثر في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر:1]؛ أي: إكراماً لك، وتعظيماً ﷺ[52].

ويلحظ أن هذا النوع من الاستقراء يمكن تسميته بالاستقراء المعنوي[53]؛ إذ استقري مقصد تعظيم النبي ﷺ من آيات كثيرة، وموضوعات متعددة، وردت بأشكال وصيغ مختلفة، لكنها اشتركت كلها في مقصد تعظيم النبيﷺ.

النوع الثاني: استقراء مقاصد عدة آيلة إلى مقصد تعظيم النبي ﷺ

إن المتتبع لموضوعات آي القرآن الكريم يجد لها مقاصد متعددة، يؤكد الكثير منها مقصد تعظيم النبي ﷺ، فهي وإن لم تأت بداية بمقصد التعظيم، فإن مقاصدها تؤول إلى العناية بجنابه، وتأكيد علو شأنه، وعظمة قدره، نحو:

1- **مقصد عتابه** ﷺ: جاءت بعض الآيات بقصد عتاب النبي ﷺ إلَّا أنه عتابٌ لطيفٌ رقيقٌ يدل على عظم مكانة النبي ﷺ عند ربه ﷻ، نحو: عندما أذن ﷺ للمنافقين في غزوة تبوك عاتبه تعالى فقال: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ [التوبة:43]، إذ افتتح العتاب بالإعلام بالعفو، وبصيغة الاستفهام عن علة الأذن، إشارة إلى أنه ﷺ ما أذن لهم إلا لسببٍ[54]، مما يدل على مقصد تعظيم النبي ﷺ، قال الآلوسي: "وفي تصدير الخطاب بما صدر به تعظيم لقدر النبي ﷺ، وتوقير له، وتوفير لحرمته عليه الصلاة والسلام، وكثيراً ما يصدر الخطاب بنحو ما ذكر لتعظيم المخاطب؛ فيقال: عفا الله تعالى عنك ما صنعت في أمري؟...والغرض التعظيم"[55].

وأيضاً نحو: عتاب الله ﷻ للحبيب ﷺ عندما حرم على نفسه ما أحل له قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التحريم:1]، وهو كالسابق عتاب لطيف للحبيب ﷺ، وفيه تعظيم له؛ إذ ذيل العتاب بـ" وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ" إكراماً للحبيب ﷺ واستئناساً من وحشة العتاب كافتتاح العتاب في المثال السابق بالعفو[56].

2- **مقصد تسليته** ﷺ: وتأنيس قلبه الشريف ﷺ، جاءت آيات كثيرة بقصد تسليته ﷺ، لا سيما آي القصص[57]، وآي العهد المكي، التي جاءت بأساليب متنوعة[58]، وفي ذلك دلالة على الاهتمام بشأنه، وإزالة ما يغمه ويكدر صفاء نفسه، مما يؤكد مقصد تعظيمه.

3- **مقصد تثبيته** ﷺ: جاءت آيات كثيرة بقصد تثبيته ﷺ، لا سيما آي القصص أيضاً، جاءت لتثبيت فؤاد رسول الله ﷺ[59]؛ فتوجه البيان الإلهي لتثبيته فيه دلالة على علو قدره، وأن يستمر في التبليغ عن ربه ﷻ، دون غيره من البشر، مما يدل على تعظيمه.

4- **التيسير ورفع الحرج**: إن من أخص كمال أوصافه ﷺ أنَّه يشق عليه ما يتعب أمته كما في قال تعالى: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ [التوبة:128]، لذا جاء بالحنيفية السمحة، ليوافق شرعه وصفه تعظيماً له ﷺ، قال ابن عاشور: "إن ذلك يومىء إلى أن شرعه جاء مناسباً لخلقه فانتفى عنه الحرج والعسر"[60]، لذا رفعت الشدائد التي كانت في الأمم السابقة، وكان التخفيف ورفع الحرج من مقاصد الدين عامة، ومن أوصاف آي القرآن خاصة، وعلى هذا المقصد بنيت تكاليف الدِّين، نحو: رفع المؤاخذة بما نبدي في أنفسنا ونخفيه[61]، وكتحليل الغنائم[62]، وشرعت الرخص والكفارات، وما هذا إلا إكراماً للنبي ﷺ وتعظيماً، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف:157]، والأصر هو الثقل، فخففت المشاق تعظيماً للحبيب ﷺ[63]، وقال تعالى أيضاً: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:78]، يقول القاضي ابن العربي: "وقد كانت الشدائد والعزائم في الأمم، فأعطى الله هذه الأمة من المسامحة واللين ما لم يعط أحداً قبلها في حرمة نبيها، ورحمة نبيها ﷺ لها"[64].

ومن الرخص التي شرعت تخفيفاً تحلة الأيمان عن طريق الكفارة كما قال تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحريم:2]، إذ عبر بـ "فرض" للحث على قبول الرخص التي شرعت تخفيفاً، ولأن التخفيف عن الأمة شرع تعظيماً للحبيب ﷺ وجه الخطاب له بـــ "لكم"، قال البقاعي: "ولما كان التخفيف على هذه الأمة إنما هو كرماً منه، وتعظيماً لهذا النبي ﷺ قال: (لكم)؛ أي: أيتها الأمة التي أنت رأسها"[65].

يلحظ أن مقصد عتاب النبي ﷺ، ومقصد تسليته، ومقصد تثبيته مؤكد لمقصد تعظيمه ﷺ؛ لأن المعاتبة لا تكون إلَّا من محبٍّ لحبيبه، وهو عتابٌ رقيقٌ تعظيماً للحبيب ﷺ، وذهب الطيبي إلى أن مقصد تسليته ﷺ وتثبيته من مقاصد القرآن بجملته، فقال: "انظر- أيها المتأمل في كتاب الله المجيد، المستخرج للطائفة من قعر بحره، الملتقط لدرره بغوص فكره- إلى رفعة منـزلة سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليه، ونباهة قدره، كأن التنـزيل بجملته نازل لتسكين بادرته، وتسلي حزنه، وتثبيت خلده"[66]، ويلحظ أن الطيبي استدل بمقصد تسليته وتثبيته ﷺ على عظم قدره، ورفعة منـزلته ﷺ.

وكذلك مقصد السماحة والتيسير فإنَّه من المقاصد العامة للدِّين الدالة والمؤكدة لمقصد تعظيم شأنه، وتفخيم مقامه ﷺ.

النوع الثالث: استقراء علل آيلة إلى مقصد تعظيم النبي ﷺ

إن المتتبع لموضوعات آي القرآن الكريم يجد عللاً للأحكام، يؤكد كل منها مقصد تعظيم النبي ﷺ، ويدل عليه، نحو:

1- التخفيف عن النَّبيّ ﷺ، ورفع المشقة عنه، لهذه العلة فرض الله تقديم صدقة عند مناجاته فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المجادلة: 12]، إذ قال ابن عباس ﷺ إن: "المسلمين أكثروا المسائل على رسول الله ﷺ، حتى شقوا عليه، فأراد الله أن يخفف عن نبيه"[67]، لذا فرض الصدقة، ثمَّ نسخت بعد ذلك.

2- صيانة قلبه الشريف ﷺ من التأذي بالغيرة، لهذه العلة جعل الله ﷻ أزواجه ﷺ منـزلة الأمهات للمؤمنين في الحرمة والاحترام فقال تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ [الأحزاب:6]، دلت على إنـزالهن منـزلة أمهاتهم في الحرمة، حيث يتوقع الحل[68]؛ إكراماً للنَّبيّ ﷺ، وصيانةً لقلبه من التأذي بالغيرة[69].

3- تحريم إذايته ﷺ، لهذه العلة حُرِمَ دخول بيوته ﷺ بغير إذن، وحُرِمَ المكث في بيوته ﷺ بعد انقضاء المقصود من الأكل، وحرم الاستئناس بالحديث في بيوته ﷺ فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾ [الأحزاب:53]، إذ دلت الآية على أن مجرد الدعوة لا تكون كافية لدخول بيوت النَّبيّ ﷺ، بل لا بدَّ من الإذن، وإذا تحقق المقصود من الدعوة وهو الأكل زال السبب المبيح لدخولهم، وعاد الحكم إلى الأصل، وهو التحريم، فيحرم الاستئناس بالحديث، وعلة هذا التحريم في هذه الأحكام كلها هو إذاية النَّبيّ ﷺ[70].

ثم قال سبحانه ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ [الأحزاب:53]، فجعل سبحانه إذايته ﷺ عامةً، أو إذايته بنكاح أزواجه خاصةً من عظائم الذنوب[71].

يلحظ أن علل الأحكام السابق ذكرها، وهي: علة التخفيف عن النبي ﷺ، ورفع المشقة عنه، وعلة منع إذايته ﷺ، مؤكدةٌ لمقصد تعظيم شأن النبي ﷺ، ودالةٌ عليه.

رابعاً- مسلك الظواهر البلاغية.

تنقسم الظواهر البلاغية في كشفها عن مقصد تعظيم النبي ﷺ إلى أنواعٍ عدَّة، منها:

1- الالتفات، ومن أنواعه:

أ- الالتفات من الخطاب إلى الغيبة كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ [النساء:64]، إذ عدل عن الخطاب "جَاءُوكَ" إلى الغيبة "وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ" على طريقة الالتفات؛ لتعظيم جنابه، وتفخيم شأنه ﷺ[72].

ب- الالتفات من الغيبة إلى الخطاب كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النور:62]، إذ عدل عن الغيبة "مَعَهُ" إلى الخطاب " يَسْتَأْذِنُونَكَ"؛ تشريفاً للرسول ﷺ بهذا الخطاب[73].

ج- الالتفات عن مخاطبته ﷺ إلى مخاطبة غيره كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ [الرعد:41]، إذ عدل عن مخاطبة النبي ﷺ الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مَا نُرِيَنَّكَ﴾ [الرعد:40]، إلى مخاطبتهم على طريقة الالتفات؛ تعظيماً له، قال الخفاجي: "ولم يخاطب النبي رسول الله ﷺ به تعظيماً له"[74].

د- الالتفات من الإضمار إلى الإظهار، نحو: الإظهار لاسم الجلالة كما في قوله تعالى: ﴿وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ (56) فَضْلًا مِنْ رَبِّكَ﴾ [الدخان: 56-57]، الظاهر أن يقال: فضلاً منه أو منا، لكن ذكر "ربك" إظهاراً في محل الإضمار، والمقصد منه تعظيم النبي ﷺ، قال ابن عاشور: "ونكتة هذا الإظهار تشريف مقام النبي ﷺ والإيماء إلى أن ذلك إكرام له لإيمانهم به"[75].

ونحو: الإظهار لاسمه ﷺ بوصف الرسالة كما في قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا (41) يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ﴾ [النساء:41-42]، ظاهر النظم يقتضي أن يقال: "عصوك"، لأن المراد بـ"وَجِئْنَا بِكَ" هو: النبي ﷺ، لكن عدل عن المضمر إلى إظهاره بصفة الرسالة تنويهاً بعظم شأنه[76].

2- الكناية، ومن أنواعها:

أ- أن يذكر النبي ﷺ بلفظٍ مبهمٍ كنايةً؛ لتعظيمه، وتفخيم شأنه ﷺ، نحو: "عَبْدًا" ولم يقل: ينهاك في قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى (9) عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾ [العلق:9-10]، وهو النبي ﷺ لكن لم يصرح به تفخيماً لقدره، وإشارة إلى علو شأنه[77]، وأيضاً نحو: "عَلَى أَحَدٍ" في قوله تعالى: ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ﴾ [آل عمران:153]، إذ قيل: إن النبي ﷺ هو المراد به[78]، لكن عبر عنه بلفظٍ مبهمٍ كنايةً لتعظيمه ﷺ، وصوناً عن أن يذكر اسمه الشريف عند ذهابهم عنه[79].

ب- أن يخاطب النبي ﷺ بصيغة الجمع؛ كنايةً لتعظيمه، وتفخيم شأنه ﷺ، نحو: الخطاب بضمير الجمع كما في قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾ [البقرة:75]، فقيل: إن المخاطب بـ"أَفَتَطْمَعُونَ" هو النبي ﷺ، خوطب بصيغة الجمع كنايةً؛ لقصد تعظيمه ﷺ، وتفخيم شأنه[80]، ونحو: الخطاب باسم جمع كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ﴾ [آل عمران:194]، فالمراد بالرسل في قوله: "على رسلك" النبي محمد ﷺ؛ إذ أطلق عليه اسم الجمع «رسل» تعظيماً له[81].

وقد يجتمع اسم الجمع وضمير الجمع في مخاطبته ﷺ كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [العنكبوت:49]، فإن المراد باسم الجمع "صدور" و"الذين" هو النبي ﷺ، ومثله المراد بضمير الجمع بـ "أوتوا"، عبر عنه بالجمع تعظيماً له[82].

وقد يؤمر النبي ﷺ أن يتكلم عن نفسه بصيغة الجمع، كعادة الملوك في الكلام؛ تعظيماً من الله ﷻ له كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ﴾ [آل عمران:84]، قال الزمخشري: "وجمع في آمنا ويجوز أن يؤمر بأن يتكلم عن نفسه كما يتكلم الملوك؛ إجلالاً من الله لقدر نبيه ﷺ"[83].

وتجدر الإشارة إلى أن اعتبار توجيه الخطاب إلى النبي ﷺ بصيغة الجمع لتعظيم شأنه وقدره أمثلته كثيرة.

3- التوكيد، وقد يكون بتكرار مضمون الجملة، نحو: عندما أخبر سبحانه عن الذين يستأذنون إذا أرادوا مفارقة مجلس النبي ﷺ تعظيماً له بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ﴾ [النّور:62]، أعاد ﷻ توكيد مضمونها بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النور:62]، وقد تفنن في أسلوبها؛ فجعل المسند في الجملة الأولى مسنداً إليه في الثانية، والمسند إليه في الأولى مسنداً في الثانية[84]، وجعل الاستئذان في الجملة الثانية مصداقاً للإيمان بالله ورسوله[85]، كل ذلك توكيداً، وتعظيماً للنبي ﷺ[86].

وقد يكون التوكيد بتكرار علة الحكم، نحو: عندما حرم الله ﷻ نكاح أزواج النبي ﷺ، وحرم دخول بيوته ﷺ بغير إذن، وحرم المكث فيها بعد انقضاء المقصود من دخولها، وحرم الاستئناس بالحديث في بيوته ﷺ وعلة هذه الأحكام كلها هي إذايته ﷺ، ثم أكد سبحانه وتعالى ذلك كله بتكرار العلة فقال: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب:53]، لتأكيد حكمها، وتأكيد العلل أقوى في الأحكام، ثم عطف سبحانه ما ذكره في أول السورة من تحريم نكاح أزواجه ﷺ فقال تعالى: ﴿وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ [الأحزاب:53]، لتأكيد صيانته ﷺ من التأذي بالغيرة[87].

وكما ذكرت سابقاً إن علة الإذاية في هذه الأحكام مؤكدة لمقصد تعظيم النبي ﷺ، ودالة عليه، فهي تكرمة للنَّبيّ ﷺ، وصيانة لقلبه من التأذي بالغيرة[88].

4- التخلص، نحو: قوله تعالى:﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام:90]، إذ قدم ذكر الأنبياء (رضي الله عنهم) وهديهم، حيث لم يذكر النبي ﷺ مع الأنبياء المتقدمين، ثم تخلص إلى ذكر نصيب النبي ﷺ من هدى الله، فكان إشارةً إلى علو قدره، وعظم منـزلته ﷺ؛ إذ جمع هدى الأوليين باقتدائه، وهذه منـزلة جديرة بالتخصيص بالذكر[89].

5- الاعتراض، نحو: الاعتراض بين القسم وجوابه كما في قوله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ (1) وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ [البلد:1-2]، إذ أقسم الله ﷺ بالبلد الحرام، ثم اعترض بين القسم وجوابه قوله: "وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ"، والمقصود من الاعتراض[90]**:** "تشريفه ﷺ؛ بجعل حلوله به مناطاً لإعظامه بالإقسام به"[91]، قال ابن القيم: "وعلى كل حال فهي جملة اعتراض في أثناء القسم، موقعها من أحسن موقع وألطفه؛ فهذا القسم متضمن لتعظيم نبيه ورسوله ﷺ"[92].

6- القسم، ومن أنواعه: أ- القسم بحياته ﷺ في قوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحجر:72]، إذ ذهب جمهور المفسرين إلى أن المقسم به بـ"لَعَمْرُكَ" هو حياة النبي ﷺ، ولم يقسم الله ﷻ بحياة أحد غيره ﷺ[93]؛ تعظيماً لمقامه الشريف[94].

ب- القسم بقيله ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَقِيلِهِ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الزخرف:88]، إذا قرأ "وَقِيلِهِ" بجر اللام احتملت الواو أن تكون للقسم[95]، إذ أقسم الله ﷺ بقول الرسول؛ تعظيماً له ﷺ، قال الزمخشري: "وإقسام الله بقيله رفع منه، وتعظيم لدعائه، والتجائه إليه"[96].

ج- القسم بالقرآن في قوله تعالى:﴿وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ (2) إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [يس:2-3]، إذ أفاد القسم بـ"القرآن الحكيم"[97] تعظيم النبي ﷺ، ولم يقسم الله ﷻ بكتاب نبي غيره ﷺ، روي عن النقاش أنَّه قال: "لم يقسم الله لأحد من أنبيائه بالرسالة في كتابه إلَّا لمحمد ﷺ؛ تعظيماً له، وتمجيداً"[98].

د- القسم بالنجم في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ [النجم:1-2]، أقسم بالنجم تأييداً لأمره، وتعظيماً لشأنه ﷺ[99].

7- الاستفهام، نحو: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة:106]، إذ استفهم سبحانه لنبيه ﷺ؛ تعظيماً له، وتذكيراً للمؤمنين[100].

8- العطف، نحو: العطف بـ"الواو" على اسم الجلالة في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الحشر:4]، إذ قصد تعظيم شأن الرسول بعطف اسمه ﷺ على اسم الجلالة في الجملة الأولى[101].

ونحو: العطف بـ "ثُمَّ" في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (120) شَاكِرًا لِأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ...﴾ [النحل:120-122]، إذ أثنى الله ﷻ على إبراهيم عليه السلام، الذي كان شاكراً لأنعمه سبحانه، ثم عطف عليه بـ"ثُمَّ" قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل:123]، تعظيماً لمنـزلة رسول الله ﷺ، وإجلالاً له، وإيذاناً بأن أشرف ما أوتى إبراهيم عليه السلام من الكرامة، وأجل ما أولى من النعمة: اتباع رسول الله ﷺ ملته[102].

9- أسلوب الشرط غير الجازم، نحو: قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنـزغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نـزغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ [فصلت:36]، وهذا أسلوب شرط، جيء فيه بـ"إِمَّا" الَّتي هي "إن" الشرطية، و"ما" الزائدة، والأصل بـ"إن" عدم الجزم بوقوع الشرط، الذي أفاد تعظيم مقام النبي ﷺ من تعرضه لنـزغ الشيطان، ترفيعاً لقدره[103].

10- الإضافة؛ إذ إن الإضافة تكون للتعظيم[104]، يقول الماتريدي: "والأصل في هذا: أن الخاص إذا أضيف إلى الله فإنما يراد به تعظيم ذلك الخاص"[105]، نحو: إضافة الرسول إلى اسم الجلالة كما في قوله

تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة:61]، قال أبو حيَّان: "وإضافته إليه زيادة في تشريفه"[106].

ونحو: إضافة كاف الخطاب إلى اسم الجلالة كما في قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ [الكوثر:2]، فإضافة (رب) إلى ضمير المخاطب قصد به تشريف النبي ﷺ، وتقريبه من ربه[107].

ونحو: إضافة الرسول إلى ضمير المتكلم كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا﴾ [المائدة:15]، ففي إضافة الرسول إلى الله بضمير المتكلم، تكريم للرسول ﷺ، وتعظيم لشأنه، وتمجيد له[108].

ونحو: إضافة "عبد" إلى ضمير المتكلم كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نـزلْنَا عَلَى عَبْدِنَا﴾ [البقرة:23]، قال الخفاجي: "إضافته -العبد- لضمير الله، الذي هو بصيغة العظمة تعظيماً له، وتشريفاً لقدره"[109].

ولا بدَّ من الإشارة إلى أن أمثلة الإضافة في القرآن الكريم لقصد تعظيم النبي ﷺ، والعناية بشأنه كثيرة.

11- التنكير، نحو: قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [البقرة:101]، فإن "رسول" هو النبي ﷺ، جاء نكرةً لتفخيم قدره ﷺ [110].

12- النداء بالوصف، إذ كان ينادى النبي ﷺ في القرآن بوصف مهمته، لا باسمه؛ تعظيماً لشأنه[111]، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ﴾ [الأحزاب:1]، قال الخفاجي: "ناداه بوصفه دون اسمه تعظيماً له؛ فإن مواجهة العظماء بأسمائهم في النداء لا تليق"[112]، وكان أيضاً ينادى بوصف هيئته؛ أي: الحال الذي كان عليه من لبسة أو جلسة، نحو: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ﴾ [المزمل:1]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ [المدثر:1]، والمقصد منه تعظيمه ﷺ، وذلك بملاطفته والتحبب إليه، قال الغرناطي: "إن السيد إذا خاطب عبده متلطفاً به، ومشيراً إلى مكانته لديه، أو قصد تأنيسه خاطبه باسم يشتقه من حال، أو صفة يكون العبد عليها، ويعدل عن معروف اسميته ليريه مكانته، ويظهر كريم تحفيه به، وعظيم تلطفه"[113]، وقال ابن عاشور: "المقصود في الغالب التلطف به، والتحبب إليه ولهيئته"[114].

13- التخصيص بالنداء، إذ كان يخص النبي ﷺ في النداء تفخيماً لقدره ﷺ كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [الطلاق:1]، إذ خصَّ النبي ﷺ بالنداء تعظيماً له، لأنَّه إمام أمته وقدوتهم[115].

14- التخصيص في الخطاب، نحو: قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة:144]، يقول العمادي: "خص الرسول ﷺ بالخطاب تعظيماً لجنابه، وإيذان بإسعاف مرامه، ثم عمم الخطاب للمؤمنين"[116].

ونحو: قوله تعالى: ﴿فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِينَ﴾ [يونس:73]، يحتمل أن يكون الخطاب في "فَانْظُرْ" للحبيب ﷺ، وخصَّ به تعظيماً لشأنه[117].

15- التقديم في الخطاب، وهو إمَّا أن يقدم ذكر النبي ﷺ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ [الأحزاب:7]، فقدم نبينا ﷺ في الذكر على غيره من الأنبياء تعظيماً له، وتكريماً لشأنه ﷺ[118].

ونحو: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾ [النساء:163]، ففي هذه الآية قدم ذكر النبي ﷺ على الأنبياء (رضي الله عنهم) تنبيهاً على قدره وشرفه ﷺ[119].

أو أن يقدم ذكر الله ﷻ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المائدة:33]، قيل[120]: إن المراد الذين يحاربون الرسول ﷺ، لأن الله تعالى لا يصل إليه من طغيانهم شيء، لكن قدم ذكر الله ﷻ لقصد تعظيم شأن حبيبه ﷺ، إذ إن أذاه ﷺ يغضب الله، وكأنه أذى لله سبحانه[121]، قال السمين الحلبي: "المقصود أن يخبر بأنهم يحاربون رسول الله، وإنما ذكر اسم الله تبارك وتعالى تعظيماً وتفخيماً"[122].

ومثله قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الحشر:4]، المراد شاقوا الرسول ﷺ، ولكن قدم ذكر الله ﷻ تعظيماً لشأن حبيبه[123].

16- الإفراد بالذكر، نحو: قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [آل عمران:68]، إذ أفرد ذكر النبي ﷺ تعظيماً لشأنه، وعلواً لقدره ﷺ، قال القرطبي: "(وهذا النبي) أفرد ذكره تعظيماً له"[124].

ومما تجدر الإشارة إليه أنَّ الظواهر البلاغية المقصودة بها تعظيم النبي ﷺ قد تتضافر، وتتعدد في الآية الواحدة ، نحو: قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [التغابن:12]، إذ أُضيف "رسول" إلى الله ﷻ بضمير العظمة لتعظيمه ﷺ، وأصبح بالضمير التفات من الغيبة إلى التكلم أيضاً بقصد تعظيمه ﷺ، وتفخيم شأنه، قال ابن عاشور: "والتعريف في قوله: رسولنا بالإضافة لقصد تعظيم شأنه؛ بأنَّه ﷺ رسول رب العالمين، وهذا الضمير التفات من الغيبة إلى التكلم يفيد تشريف الرسول بعز الإضافة إلى المتكلم"[125]، فضلاً عن مخاطبته بوصفه "الرسول" المقصود منه التعظيم كما ذكرت سابقاً.

المطلب الثالث: أثر مقصد القرآن الكريم في تعظيم النبي ﷺ في التفسير.

إن تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم مقصد عام، يفهم من خلاله الجزئيات، وهذا ما سيتضح فيما يلي:

أولاً- تخصيص العام: هو أن يخصص المُفسِّر اللفظ العام ببعض أفراده استدلالاً بمقصد تعظيم النبي ﷺ، نحو: قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾ [الأحزاب:52]، فإن "مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ" عام؛ يشمل الأمة المؤمنة والكافرة، لكن الصحيح عند القاضي ابن العربي والقرطبي أنَّه مخصوص بالمؤمنة فلا تحل الكافرة؛ تعظيماً لجنابه الشريف، وتفخيماً لقدره ﷺ[126]، يقول ابن العربي: "والذي عندي أنَّه لا يحل له -ﷺ- نكاح الكافرة، ولا وطؤها بملك اليمين؛ تنـزيهاً لقدره ﷺ"[127].

ثانياً- تقييد المطلق: هو أن يقيد اللفظ المطلق بقيدٍ من قيوده تعظيماً للحبيب ﷺ، نحو: قوله تعالى: ﴿وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب:50]، إذ قيدت المرأة الواهبة بـ" مُؤْمِنَةً"، وهذا القيد ليس من طريق دليل الخطاب، وإنما هو من طريق التعليل بمقصد تعظيم النبي ﷺ، وتشريفه، قال ابن العربي: "وهذا تقييد من طريق التخصيص بالتعليل والتشريف، لا من طريق دليل الخطاب"[128]، لذا فإن الحرة الكافرة تحرم عليه ﷺ عند القاضي؛ تعظيماً لمقامه، وتفخيماً لجنابه ﷺ، قال القاضي: "والصحيح عندي تحريمها عليه، وبهذا يتميز علينا فإنه ما كان من جانب الفضائل والكرامة فحظه فيه أكثر"[129].

ثالثاً- بيان المجمل: هو أن يبين المُفسِّر اللفظ المجمل استدلالاً بتعظيم النبي، وبعلو قدره ﷺ، نحو: تعيين من رُفِعَ في درجاته في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ [البقرة:253]، والظاهر أنَّه النبي ﷺ، لأنَّه الأعظم مكانة، والأشرف منـزلة، إذ أوتي من الآيات ما لم يؤته أحد من الأنبياء[130].

رابعاً- تقوية المعنى: هو أن يقوي المُفسِّر معنى من المعاني المحتملة للفظ بما يقتضيه مقام النبي ﷺ من التعظيم، دون أن يرد المعاني الأخرى المحتملة، نحو: لفظ "حِلٌّ" في قوله تعالى: ﴿وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ [البلد:2]، فإنَّه يحتمل معانٍ عدة، هي: أ- السكن. ب- الإحلال؛ أي: يحل لك القتل فيه، ويحل لك دخوله بغير إحرام. ج-العصمة؛ أي: ليس عليك ما على النَّاس من الإثم.

ويقوي المعنى الأول "السكن" مقصد تعظيم النبي ﷺ، إذ يستدعيه علو القدر، ويشهد له عظم المنـزلة[131].

خامساً- تعميم الأحكام: هو أن يعمم المُفسِّر حكم الآية، ويجعله يتعدى إلى غيره تعظيماً للحبيب ﷺ، نحو: آداب مخاطبته ﷺ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات:2]، وهذه الآداب التي شرعت لتعظيمه ﷺ ليست مقتصرة على حال حياته، بل تعم حال وفاته ﷺ، لأن تعظيم حرمته ميتاً كتعظيم حرمته حياً، فيحرم رفع الصوت عند قراءة كلامه، ويحرم الإعراض عنه، قال القاضي ابن العربي: "حرمة النبي ﷺ ميِّتاً كحرمته حيَّاً، وكلامه المأثور بعد موته في الرِّفعة مثل كلامه المسموع من لفظه، فإذا قرئ كلامه وجب على كلِّ حاضرٍ ألَّا يرفع صوته عليه، ولا يعرض عنه، كما كان يلزمه ذلك في مجلسه عند تلفُّظه به"[132].

سادساً- التعليلات البلاغية: هو أن يعتمد المُفسِّر على مقصد تعظيم النبي ﷺ في إبراز التعليلات البلاغية، نحو: توجيه المتشابه اللفظي في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ [التحريم:8]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ [الحديد:12]، إذ قدم نورهم في الآية الأولى، ولم يقدم في الثانية، لأن المقصود الذي سيق الكلام لأجله في الآية الأولى هو تعظيم النبي ﷺ؛ لذا نفي الخزي، وقدم "نورهم"، ليكون تفسيراً لنفي الخزي، في حين كانت آية الحديد بخلافه؛ إذ كان سعيهم مستمراً متجدداً، قال البقاعي: "ولما نفى عنهم الخزي، فسره بقوله مقدماً للنور، لأن السياق لتعظيم النبي ﷺ، بخلاف ما مضى في الحديد: {نورهم يسعى}؛ أي: سعياً مستمر التجدد"[133].

سابعاً- ردّ المرويات الّتي لا تليق بعظيم مقام النبي ﷺ: من مقاصد ذكر الأنبياء في القرآن الكريم ألا يتجاوز الخلق ما ذكره الله ﷻ عنهم، وأن يذكروه بصفة التبجيل والتعظيم لهم، لذا قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ [يوسف:2]؛ أي: أصدقه، قال القاضي ابن العربي: "الحكمة في أن الله ذكر قصص الأنبياء فيما أتوا من ذلك علمه بأن العباد سيخوضون فيها بقدر، ويتكلمون فيها بحكمة، ولا يسأل عن معنى ذلك ولا عن غيره، فقد ذكر الله أمرهم كما وقع، ووصف حالهم بالصدق كما جرى، كما قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ [يوسف:2]، يعني: أصدقه... وقد وصيناكم إذا كنتم لا بد آخذين في شأنهم ذاكرين قصصهم ألا تعدوا ما أخبر الله عنهم، وتقولوا ذلك بصفة التعظيم لهم، والتنـزيه عن غير ما نسب الله إليهم"[134]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ [الأحزاب:37]، إذ روي في سبب نـزولها أنَّه: «جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْتَ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ يَطْلُبُهُ، وَكَانَ زَيْدٌ إِنَّمَا يُقَالُ لَهُ: زَيْدُ بْنُ مُحَمَّدٍ. فَرُبَّمَا فَقَدَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ السَّاعَةَ فَيَقُولُ: أَيْنَ زَيْدٌ؟ فَجَاءَ مَنـزلَهُ يَطْلُبُهُ فَلَمْ يَجِدْهُ، وَتَقُومُ إِلَيْهِ زَيْنَبُ بِنْتُ جَحْشٍ زَوْجَتُهُ فَضْلاً، فَأَعْرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْهَا، فَقَالَتْ: لَيْسَ هُوَ هَاهُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَادْخُلْ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي. فَأَبَى رَسُولُ اللَّهِ أَنْ يَدْخُلَ، وَإِنَّمَا عَجَّلَتْ زَيْنَبُ أَنْ تَلْبَسَ لَمَّا قِيلَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْبَابِ، فَوَثَبَتْ

عَجْلَى فَأَعْجَبَتْ رَسُولَ اللَّهِ. فَوَلَّى وَهُوَ يُهَمْهِمُ بِشَيْءٍ لا يَكَادُ يُفْهَمُ مِنْهُ إلا رُبَّمَا أَعْلَنَ: سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ، سُبْحَانَ مُصَرِّفِ الْقُلُوبِ. فَجَاءَ زَيْدٌ إِلَى مَنـزِلِهِ، فَأَخْبَرَتْهُ امْرَأَتُهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَى مَنـزِلَهُ. فَقَالَ زَيْدٌ: أَلا قُلْتِ لَهُ أَنْ يَدْخُلَ؟ قَالَتْ: قَدْ عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَيْهِ فَأَبَى. قَالَ: فَسَمِعْتِ شَيْئًا؟ قَالَتْ: سَمِعْتُهُ حِينَ وَلَّى تَكَلَّمَ بِكَلامٍ، وَلا أَفْهَمُهُ. وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ: سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ، سُبْحَانَ مُصَرِّفِ الْقُلُوبِ. فَجَاءَ زَيْدٌ حَتَّى أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ بَلَغَنِي أَنَّكَ جِئْتَ مَنـزِلِي فَهَلا دَخَلْتَ؟ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي يا رسول الله، لَعَلَّ زَيْنَبَ أَعْجَبَتْكَ فَأُفَارِقُهَا. فَيَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ: أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ...»[135]، وهذا المتن باطل المعنى[136]، لأنَّه لا يليق بعظيم مقام النبي ﷺ، قال ابن العربي: "وعهدنا إليكم عهداً لن تجدوا له رداً أن أحداً لا ينبغي أن يذكر نبياً إلا بما ذكره الله، لا يزيد عليه...فهذا محمد ﷺ ما عصى قط ربه، لا في حال الجاهلية ولا بعدها، تكرمةً من الله وتفضلاً وجلالاً، أحله به المحل الجليل الرفيع"[137]، لذا فهذه الرواية باطلة المعنى، فضلاً عن أنَّها ساقطة من طريق إسنادها[138].

ثامناً- ردّ أقوال المفسرين الّتي لا تليق بعظيم مقام النبي ﷺ: ذكر الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ [التوبة:43]، عبارة سيئة وهي: أن العفو كناية عن الجناية، ثم ضاقت به العبارة في تفسير معنى الكناية فقال: "عفا الله عنك كناية عن الجناية، لأن العفو رادف لها، ومعناه: أخطأت، وبئس ما فعلت"[139]، وتبعه البيضاوي في أن "العفو" كناية عن الجناية[140]، فرد المفسرون كلامهما، لأنَّه لا يليق بعظيم مقام النبي ﷺ، قال ابن المنير: "هو بين أمرين: أن لا يكون هذا المعنى مراداً فقد أخطأ، أو يكون مراداً لكن كنى الله تعالى عنه إجلالاً ورفعاً لقدره، أفلا يتأدب بأدب الله تعالى لا سيما في حق المصطفى ﷺ"[141]، وقال الطيبي: "ولا أعلم كيف ذهب إلى هذا القول الشنيع، وإنَّه العلم في استخراج لطائف المعاني، وذهب عنه أن في أمثال هذه الإشارات- وهي تقديم العفو على الذنب- إشعاراً بتعظيم المخاطب وتوقيره"[142]، وتعقب الخفاجي البيضاوي فقال: "فكان على المصنف رحمه الله أن لا يتابعه في مثله فإنَّه إمَّا ترك للأولى، أو خطأ في الاجتهاد الذي به الثواب"[143]، لذا فإن المراد بـ"العفو" الكناية عن تعظيم شأن النبي ﷺ، وتوقيره، بل قد يستعمل "عفا الله عنك" حيث لا ذنب؛ تعظيماً وتوقيراً، كأن يقال لمن يعظم: عفا الله عنك، ما صنعت بأمري؟[144].

الخاتمة:

خلصت هذه الدراسة إلى نتائج عدَّة، أهمها:

- إن مفهوم مقصد تعظيم النبي ﷺ شاملٌ لثلاثة مستويات انطلاقاً ممَّا جاء به القرآن الكريم ولأجله.
- إن تعظيم النبي ﷺ من مقاصد القرآن العامة؛ إذ لوحظ في موضوعات القرآن جميعها، أو في معظمها، ولم تختص ملاحظته بموضوع خاصٍ منها، مما يبين أهمية هذا المقصد، وضرورة توجيه المؤمنين إلى ترسيخه في نفوسهم، كما إن مقصد تعظيم النبي ﷺ من المقاصد الكلية التي دل عليه موضوع حديث القرآن عن النبي ﷺ.
- إن من مسالك الكشف عن مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم آيات القرآن واضحة الدلالة على قصد تعظيمه ﷺ، سواءٌ أكانت خبراً فيه مدح للفاعل أو للفعل، أم كانت إنشاءً، كالأمر والنهي الابتدائي التصريحي.
- إن للقرائن الحالية أثراً في الكشف عن مقصد تعظيم النبي ﷺ، وذلك بتصوير مقام الكلام، وتجلية مقصد تعظيمه ﷺ.

- إن الاستقراء من مسالك الكشف عن مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم، وقد يكون الاستقراء معنوياً؛ وذلك بتتبع مقصد تعظيمه ﷺ في آيات كثيرة، وموضوعات متعددة مختلفة الأغراض، ومشتركة في مقصد تعظيمه ﷺ، وقد يكون باستقراء مقاصد أخرى مؤكدة لمقصد تعظيمه ﷺ، ودالة عليه، نحو: مقصد عتابه ﷺ، ومقصد تسليته ﷺ وتثبيته، ومقصد رفع الحرج عن أمته؛ إذ يؤول كل منها إلى مقصد تعظيمه ﷺ، أو باستقراء علل الأحكام المؤكدة أيضاً لمقصد القرآن في تعظيمه ﷺ، نحو: علة التخفيف عن النبي ﷺ، وعلة منع إذايته ﷺ.
- إن لمسلك الظواهر البلاغية أثراً جلياً في الكشف عن مقصد تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم، لأن القرآن الكريم في أعلى درجات البلاغة، لذا كان هذا المسلك شاملاً للآيات جميعها، وشاملاً للظواهر البلاغية بأنواعها المتعددة.
- تكثر أمثلة الإضافة في القرآن الكريم التي قصد منها تعظيم النبي ﷺ، والعناية بشأنه.
- قد تتعدد الظواهر البلاغية المقصود منها تعظيم النبي ﷺ في النص القرآني ذاته.
- إن تعظيم النبي ﷺ في القرآن الكريم مقصدٌ عامٌ، وضابطٌ تفسيري يفهم من خلاله الجزئيات؛ فيحتكم إليه في بيان الألفاظ، كبيان المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وفي تقوية أحد المعاني المحتملة للفظ، وفي تعميم الأحكام، وفي توجيه المعاني، كتوجيه المتشابه اللفظي، ويرد به كل ما خالفه من المرويات والأقوال التفسيرية.
- وأخيرا إن الكشف عن مقاصد القرآن الكريم بالمسالك التي اتبعناها، يبين مدى إمكانية استعمالها وتعميمها، وهي دعوة إلى استقراء المقاصد في ضوئها، لننقل التنظير إلى التطبيق، ونميز بين ما دلت عليه الأدلة عن غيرها، ونخرج من إطار الرؤى الإسقاطية للآراء والنظريات المعاصرة على فهمنا للقرآن الكريم إلى الانطلاق مما جاء به ولأجله، لعلنا بهذا نؤسس لمنهجية سبر صحيحة تقودنا إلى المراد.

التوصيات:

1- ترسيخ هذا المقصد في نفوس المؤمنين، والدعوة إلى تأكيده في المناهج المدرسية.
2- حظر كل ما يؤدي إلى منافاة هذا المقصد اعتقاداً أو ممارسةً.
3- عقد الندوات لتجلية الأثر العملي لتعظيم النبي ﷺ، وصور تعظيمه في العصر الراهن.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.
1- إبراهيم بن عمر البقاعي (ت885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
2- إبراهيم بن موسى الشاطبي(790هـ)، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، (د.م)، (ط1)، (1417هـ).
3- أحمد السمين الحلبي (ت756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، (د.ط)، (د.ت).
4- أحمد بن إبراهيم الغرناطي (ت708هـ)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، وضع حواشيه: عبد الغني الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

5- أحمد بن محمَّد الخفاجي (ت1069هـ)، عناية القاضي وكفاية الرَّاضي على تفسير البيضاوي، دار صادر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
6- أحمد بن موسى ابن مجاهد البغدادي (ت324هـ)، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، (ط2)، سنة (1400هـ).
7- إسماعيل بن عمر ابن كثير(ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، (د.م)، (ط2)، (1999م).
8- إسماعيل بن مصطفى حقي (ت1127هـ)، روح البيان، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
9- الحسن بن محمَّد النيسابوري القِمِّي (ت850هـ)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، (1416هـ).
10- الحسين بن عبد الله الطيبي (ت743هـ)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، تحقيق: إياد الغوج، وجميل بني عطا، المشرف العام: محمد سلطان العلماء، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، دبي، (ط1)، (1434هـ).
11- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار الهلال، (د.م)، (د.ط)، (د.ت).
12- عبد الحق ابن عطية الأندلسي (ت542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام محمَّد، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، (1422هـ).
13- عبد السلام ابن فارس القزويني (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (د.م)، دار الفكر، (د.م)، (د.ط)، (1399هـ).
14- عبد الكريم الخطيب(ت بعد1390هـ)، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
15- عبد الكريم بن هوازن القشيري(ت465هـ)، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (ط3)، (د.ت).
16- عبد الكريم علم الدين العراقي (ت704هـ)، مختصر الانتصاف من الكشاف، تحقيق: إبراهيم علي، إشراف: محمد السوطي، وخالد عبد الحليم، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة سوهاج، مصر، (د.ط)، (1433هـ).
17- عبد الله بن أحمد النسفي (ت710هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، (ط1)، (1419هـ).
18- عبد الله بن عمر البيضاوي (ت685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط1)، (1481هـ).
19- عليّ بن محمد أسعد، التفسير المقاصدي للقرآن الكريم، مجلة إسلامية المعرفة، الأردن، المجلد: (23)، العدد: (89)، 2017/3/15م.
20- علي بن محمَّد أسعد، أهمية المقصد في التفسير عند المفسرين في العصر الحديث، بحث مشارك به في مؤتمر التعامل مع النصوص الشرعية عند المعاصرين، كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، الأردن، 4-2008/10/6.
21- علي بن محمَّد أسعد، مقاصد قرآنية يناط بها التمكين الأسري، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، دمشق، المجلد: (26)، العدد: (2)، (2010م).
22- مُحمّد ابن العربي الإشبيلي (ت543هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط1)، (2004م).
23- محمد ابن القيم الجوزية (ت751هـ)، التبيان في أيمان القرآن، تحقيق: عبد الله البطاطي، راجعه: محمَّد الإصلاحي، وعبد الرحمن الشهري، دار عطاءات العلم، الرياض، (ط4)، (1440هـ).
24- محمَّد أبو حيَّان الأندلسي (ت745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (1420هـ).
25- محمَّد الطاهر ابن عاشور التونسي (ت1393هـ)، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية، تونس، (د.ط)، (1984م).

26- محمَّد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت977هـ)، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، مطبعة بولاق (الأميرية)، القاهرة، (د.ط)، (1285هـ).
27- محمَّد بن أحمد الذهبي (ت748هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: عليّ محمَّد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، (ط1)، (1382هـ).
28- محمَّد بن أحمد القرطبي (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، (ط2)، سنة (1384هـ).
29- محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ، وسننه وأيامه، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، ودار اليمامة، دمشق، (ط5)، (1414هـ).
30- محمَّد بن جرير الطبري (ت310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، (د.ط)، (د.ت).
31- محمَّد بن سعد الهاشمي(ت785هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمَّد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، (2017م).
32- محمَّد بن عبد الله الحاكم (ت405هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، (1411هـ).
33- محمَّد بن عليِّ الشوكاني (ت1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير- دار الكلم الطيب، بيروت، دمشق، (ط1)، (1414هـ).
34- محمَّد بن عمر الرازي (ت606)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط3)، (1420هـ).
35- محمَّد بن محمَّد العمادي (ت982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
36- محمَّد بن محمَّد الماتريدي (ت333هـ)، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، (1426هـ).
37- محمَّد بن مكرم ابن منظور(711هـ)، لسان العرب، اعتنى به: اليازجي ولجنة علمية، دار صادر، بيروت، (ط3)، (1414هـ).
38- محمد رشيد رضا (ت1354هـ)، تفسير القرآن الحكيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (1990م).
39- محمَّد سيد طنطاوي(ت2010م)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (ط1)، (1997-1998م).
40- محمَّد عزة دروزة (ت1404هـ)، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ط)، سنة (1383هـ).
41- محمَّد عليّ الصابوني (ت1442هـ)، صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (ط1)، (1417هـ).
42- محمَّد متولي الشعراوي (ت1418هـ)، تفسير الشعراوي (الخواطر)، مطابع أخبار اليوم، مصر، (د.ط)، (1998م).
43- محمود بن عبد الله الآلوسي (ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: عليِّ عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، (1415هـ).
44- محمود بن عمرو الزمخشري (ت538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل - وبهامشه كتب عدة-، ضبطه: مصطفى أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط3)، (1407هـ).
45- مسلم بن الحجاج القشيري (ت261-)، صحيح مسلم، تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (د.ط)، (1374هـ).
46- نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، الأردن، (ط1)، (1435هـ).
47- نعمة الله بن محمود النخجواني (ت920هـ)، الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، دار ركابي، مصر، (ط1)، (1419هـ).

48- وهبة الزحيلي (ت2015م)، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، (ط1)، (1411هـ).

الهوامش:

[1]- ينظر: عبد السلام ابن فارس القزويني(ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (د.م)، دار الفكر، (د.م)، (د.ط)، سنة(1399هـ)، ج5/ص95، مادة: (قَصَدَ).

[2]- ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار الهلال، (د.م)، (د.ط)، (د.ت)، ج54/4، مادة: (قَصَدَ).

[3]- علي بن محمَّد أسعد، أهمية المقصد في التفسير عند المفسرين في العصر الحديث، بحث مشارك به في مؤتمر التعامل مع النصوص الشرعية عند المعاصرين، كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، الأردن، 4-2008/10/6، ص4.

عليّ بن محمد أسعد، التفسير المقاصدي للقرآن الكريم، مجلة إسلامية المعرفة، الأردن، المجلد: (23)، العدد: (89)، 2017/3/15م، ص561.

علي بن محمَّد أسعد، مقاصد قرآنية يناط بها التمكين الأسري، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، دمشق، المجلد: (26)، العدد: (2)، (2010م)، ص463.

[4]- ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4، ص55، مادة: (عظم).

[5]- ينظر: محمَّد بن مكرم ابن منظور(711هـ)، لسان العرب، اعتنى به: اليازجي ولجنة علمية، دار صادر، بيروت، (ط3)، (1414هـ)، ج2/ص91، مادة: (عظم).

[6]- ينظر: الفراهيدي، ج4، ص54، مادة: (عظم).

[7]- ينظر: إسماعيل بن عمر ابن كثير (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، (د.م)، (ط2)، (1999م)، ج4، ص389، محمَّد بن محمَّد العمادي (ت982هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج3، ص280.

[8]- ينظر: محمود بن عمرو الزمخشري (ت538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل -وبهامشه كتب عدة-، ضبطه: مصطفى أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط3)، (1407هـ)، ج2، ص166.

[9]- محمَّد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت977هـ)، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، مطبعة بولاق (الأميرية)، القاهرة، (د.ط)، سنة(1285هـ)، ج1، ص524.

[10]- إبراهيم بن عمر البقاعي (ت885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ج13، ص322.

[11]- ينظر: محمَّد عزة دروزة (ت1404هـ)، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د.ط)، (1383هـ)، ج8، ص454.

[12]- معنى الأمر أو النَّهي الابتدائي هو ما قصد ابتداءً وأصالةً، وليس تعباً وتأكيداً لغيره، ومعنى الأمر أو النهي التصريحي أنه ما كانت دلالته على الأمر أو النهي بصيغة صريحة، لا بصيغة ضمنية. ينظر: إبراهيم بن موسى الشاطبي (790هـ)، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، (د.م)، (ط1)، (1417هـ)، ج3، ص134-135.

[13]- عبد الحق ابن عطية الأندلسي (ت542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام محمَّد، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، (1422هـ)، ج1،ص189.

[14]- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج4، ص352.

[15]- المصدر نفسه، ج4، ص354.

[16]- ينظر: محمَّد الطاهر ابن عاشور التونسي(ت1393هـ)، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية، تونس، (د.ط)، (1984م)، ج1/ص651.

[17]- ينظر: محمَّد بن جرير الطبري(ت310هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، (د.ط)، (د.ت)، ج2، ص464، محمود بن عبد الله الآلوسي (ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: عليّ عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، (1415هـ)، ج1، ص348.

[18]- ينظر: محمَّد سيد طنطاوي (ت2010م)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (ط1)، (1997-1998م)، ج10/ص161.

[19]- محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ، وسننه وأيامه، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، ودار اليمامة، دمشق، (ط5)، (1414هـ)، كتاب: التفسير، باب: سورة الضحى، رقمه: 4667، ج4، ص1892، مسلم بن الحجاج القشيري (ت261-)، صحيح مسلم، تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (د.ط)، (1374هـ)، كتاب: الجهاد والسير، باب: 39 ما لقي النبي ﷺ من أذى، رقمه: 1797، ج3، ص422.

[20]- محمَّد بن عمر الرازي (ت606)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط3)، (1420هـ)، ج31، ص193.

[21]- ينظر: الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج15، ص375.

[22]- ينظر: عبد الله بن عمر البيضاوي (ت685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ط1)، (1481هـ)، ج4، ص127.

[23]- ينظر: محمد رشيد رضا (ت1354هـ)، تفسير القرآن الحكيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (1990م)، ج7، ص498.

[24]- إسماعيل بن مصطفى حقي (ت1127هـ)، روح البيان، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج10، ص479.

[25]- ينظر: الحسن بن محمَّد النيسابوري(ت850هـ)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، (1416هـ)، ج3، ص395.

[26]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج15، ص144.

[27]- ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2/ص412.

[28]- أمر الله ﷻ الحبيب ﷺ بالاقتداء بالأنبياء السابقين فقال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام:90]، والمراد هو: الاقتداء بمحاسن الأخلاق، ولا بدَّ أن يكون الحبيب ﷺ قد امتثل الأمر، لذا كان ﷺ جامعاً لمكارم الأنبياء جميعهم π. ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج2، ص2-4.

[29]- ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج5، ص346.

[30]- ينظر: النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج6، ص335.

[31]- ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج9، ص56.

[32]- ينظر: مُحمّد ابن العربي الإشبيلي (ت543هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، (ط1)، (2004م)، ج3، ص351، ج3، ص353.

[33]- المصدر نفسه، ج3، ص450.

[34]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج29، ص258.

[35]- ينظر: عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت465هـ)، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (ط3)، (د.ت)، ج3، ص616.

[36]- ينظر: حقي، روح البيان، ج9، ص220.

[37]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج28، ص358.

[38]- ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج20، ص191-192.

[39]- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج4، ص12.

[40]- ينظر: المصدر نفسه، ج4، ص12.

[41]- ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج25، ص182.

[42]- أشار الزمخشري إلى أن الله ﷻ برأ يوسف ﷺ بلسان الشاهد، وبرأ موسى ν بالحجر الذي ذهب بثوبه، وبرأ مريم عليها السلام بنطق ولدها ﷺ، في حين فضل عائشة (رضي الله عنها)؛ إذ برأها بكلامه المعجز المتلو، وما ذلك إلَّا لإظهار عظم منـزلة الحبيب ﷺ. ينظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج3، ص223-224.

[43]- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص224.
[44]- نعمة الله بن محمود النخجواني (ت920هـ)، الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، دار ركابي، مصر، (ط1)، (1419هـ)، ج2، ص471.
[45]- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج1، ص297.
[46]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج15، ص7.
[47]- ينظر: المصدر نفسه، ج15، ص20.
[48]- ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج32، ص289.
[49]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج30، ص544.
[50]- أحمد بن محمَّد الخفاجي (ت1069هـ)، عناية القاضي وكفاية الرَّاضي على تفسير البيضاوي، دار صادر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج2، ص256.
[51]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج20، ص192.
[52]- ينظر: وهبة الزحيلي (ت2015م)، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، (ط1)، (1411هـ)، ج30، ص432.
[53]- عرف الشاطبي الاستقراء المعنوي فقال: "الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة علي ﷺ" الشاطبي، الموافقات، ج2، ص81. فهو استقراء لمقتضيات أدلة، وردت بأشكال وأغراض مختلفة، واشتركت في معنى من المعاني. ينظر: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، الأردن، (ط1)، (1435هـ)، ص243.
[54]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج10، ص210.
[55]- الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج5، ص298.
[56]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج28، ص347.
[57]- ذكر أبو السعود العمادي أن المقصود من قصة موسى عليه السلام في سورة الأعراف تسلية الحبيب ﷺ، وكذلك قصة فرعون وثمود في سورة البروج. ينظر: العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج3، ص270، ج9، ص139. وأشار طنطاوي أيضاً إلى أن المقصود من قصص الأنبياء في سورة الزخرف تسليته ﷺ. ينظر: طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ج13، ص57.
[58]- ينظر: دروزة، التفسير الحديث، ج2، ص245.
[59]- ينظر: محمَّد متولي الشعراوي (ت1418هـ)، تفسير الشعراوي (الخواطر)، مطابع أخبار اليوم، مصر، (د.ط)، (1998م)، ج12، ص7095.
[60]- ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج11، ص72.
[61]- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص220.
[62]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص245.
[63]- ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص244.
[64]- المصدر نفسه، ج3، ص220.
[65]- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج20، ص183.
[66]- الحسين بن عبد الله الطيبي (ت743هـ)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، تحقيق: إياد الغوج، وجميل بني عطا، المشرف العام: محمد سلطان العلماء، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، دبي، (ط1)، (1434هـ)، ج11، ص318.
[67]- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج23/ص249.
[68]- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص403.
[69]- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص402.
[70]- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص463.

[71]- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص464-465.
[72]- ينظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج1، ص528.
[73]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج18، ص307.
[74]- الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرَّاضي على تفسير البيضاوي، ج5، ص246.
[75]- ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج25، ص320.
[76]- ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج3، ص685.
[77]- ينظر: الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج30، ص322.
[78]- ويحتمل أن يُراد بـ"على أحدٍ" العموم، وهو الظاهر عند أبي حيَّان. ينظر: محمَّد أبو حيَّان الأندلسي (ت745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (1420هـ)، ج3، ص386.
[79]- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص386.
[80]- وقيل: الخطاب للمؤمنين، أو للحبيب ﷺ وللمؤمنين، وقيل: غير ذلك. ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص438.
[81]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج4، ص200.
[82]- ينظر: المصدر نفسه، ج12، ص21.
[83]- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج1، ص381.
[84]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج18، ص307.
[85]- ينظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج3، ص259، البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج4، ص115.
[86]- ينظر: محمَّد عليّ الصابوني (ت1442هـ)، صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (ط1)، (1417هـ)، ج2، ص321.
[87]- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص364-365.
[88]- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص402.
[89]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج7، ص355.
[90]- ويحتمل أن يكون للتنبيه على تحقق مضمون جواب القسم؛ من باب براعة الاستهلال، وبيان أن الحبيب ﷺ مع عظم جنابه قد استحلوه، وتعرضوا له. ينظر: العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج9، ص160.
[91]- المصدر نفسه، ج9، ص160.
[92]- محمد ابن القيم الجوزية (ت751هـ)، التبيان في أيمان القرآن، تحقيق: عبد الله البطاطي، راجعه: محمَّد الإصلاحي، وعبد الرحمن الشهري، دار عطاءات العلم، الرياض، (ط4)، (1440هـ)، ج1، ص60.
[93]- ينظر: عبد الله بن أحمد النسفي (ت710هـ)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، (ط1)، (1419هـ)، ج2، ص196.
[94]- وقيل: يحتمل أن يكون الخطاب للوط عليه السلام، فيحتاج الكلام إلى تقدير "القول"؛ أي: قالت الملائكة للوط عليه السلام: لعمرك. ينظر: الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرَّاضي على تفسير البيضاوي، ج5، ص303.
[95]- وتحتمل أن تكون الواو -بقراءة كسر اللام- عطفاً على الساعة؛ أي: وعنده علم الساعة، وعلم قيل الرسول، وقراءة الكسر هي لعاصم وحمزة، في حين قرأ الباقون بالنصب. ينظر: أحمد بن موسى ابن مجاهد البغدادي (ت324هـ)، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، (ط2)، (1400هـ)، ص589، الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، ج14، ص185-186، ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج25، ص272-273.
[96]- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج4، ص268.
[97]- أقسم بـ"القرآن الحكيم" ابتداءً، أو بالعطف على "يس" بإضمار القسم. ينظر: العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج7، ص158.

[98]- محمَّد بن عليّ الشوكاني (ت1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير- دار الكلم الطيب، بيروت، دمشق، (ط1)، (1414هـ)، ج4، ص413.
[99]- ينظر: النخجواني، الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، ج2، ص362.
[100]- ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص47.
[101]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج28، ص75.
[102]- ينظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج2، ص643.
[103]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج24، ص297.
[104]- ينظر: الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرَّاضي على تفسير البيضاوي، ج2، ص30.
[105]- محمَّد بن محمَّد الماتريدي (ت333هـ)، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، (1426هـ)، ج2، ص384.
[106]- أبو حيّان، البحر المحيط في التفسير، ج5، ص449.
[107]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج30، ص574.
[108]- ينظر: عبد الكريم الخطيب (ت بعد1390هـ)، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ج3، ص1060.
[109]- الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرَّاضي على تفسير البيضاوي، ج2، ص30.
[110]- ينظر: العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج1، ص135.
[111]- هذا بخلاف الإخبار؛ إذ ذكر باسمه ﷺ في سياق الإخبار كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران:144]، لأن المقصود تلقين الناس وتعليمهم بأنَّه رسول. ينظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج3، ص518.
[112]- الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرَّاضي على تفسير البيضاوي، ج7، ص155.
[113]- أحمد بن إبراهيم الغرناطي (ت708هـ)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، وضع حواشيه: عبد الغني الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج2، ص491.
[114]- ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج29، ص256.
[115]- ينظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج4، ص552.
[116]- العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج1، ص175.
[117]- ويحتمل أن يكون الخطاب عاماً لكل من سمع. ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج11، ص244.
[118]- ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ص225-226.
[119]- ينظر: محمَّد بن أحمد القرطبي (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، (ط2)، (1384هـ)، ج6، ص16.
[120]- وقيل: المراد يحاربون أولياء الله ﷻ. ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج4، ص250.
[121]- ينظر: ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج22، ص104.
[122]- أحمد السمين الحلبي (ت756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، (د.ط)، (د.ت)، ج4، ص250.
[123]- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج4، ص152.
[124]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص109.
[125]- ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، ج28، ص281.
[126]- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص459، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص222.
[127]- ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص459.
[128]- المصدر نفسه، ج3، ص450.

[129]- المصدر نفسه، ج3، ص450.
[130]- ينظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج1، ص297.
[131]- ينظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج4، ص293.
[132]- ابن العربي، أحكام القرآن، ج4، ص104.
[133]- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج20، ص203.
[134]- ابن العربي، أحكام القرآن، ج4، ص38.
[135]- محمَّد بن سعد الهاشمي (ت785هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمَّد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، (2017م)، ج8، ص80-81، محمَّد بن عبد الله الحاكم (ت405هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط1)، (1411هـ)، كتاب: معرفة الصحابة ﷺ، ذكر زينب بنت جحش (رضي الله عنها)، ج4، ص25.
[136]- وإسناده ساقط أيضاً، لأنَّ محمد بن يحيى بن حبان رواه مرسلاً، ولأن فيه عبد الله بن عامر الأسلمي، وهو ضعيف بالاتفاق، ولأن فيه الواقدي، وهو متروك الحديث. ينظر: محمَّد بن أحمد الذهبي (ت748هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: عليّ محمَّد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، (ط1)، (1382هـ)، ج2، ص449، ج3، ص663.
[137]- ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص435.
[138]- ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص345-346.
[139]- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج2، ص274.
[140]- ينظر: البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج3، ص82.
[141]- عبد الكريم علم الدين العراقي (ت704هـ)، مختصر الانتصاف من الكشاف، تحقيق: إبراهيم علي، إشراف: محمد السوطي، وخالد عبد الحليم، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة سوهاج، مصر، (د.ط)، (1433هـ)، ج1،ص368.
[142]- الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، ج7، ص255.
[143]- الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرَّاضي على تفسير البيضاوي، ج4، ص328.
[144]- ينظر: المصدر نفسه، ج4، ص328.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 37-48
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

توظيف علم اللسانيات في التفسير القرآني

The Employment of Linguistics in Quranic Interpretation

طالب دكتوراه أسامة رميلاوي[1] د/ محمد نذير أوسالم
Oussama REMILAOUI Mohamed Nadhir OUSSALEM
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية - جامعة وهران1
مخبر الدراسات القرآنية والمقاصدية
remilaoui.oussama@edu.univ-oran1.dz oussalem.mohamed@univ-oran1.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/14 تاريخ القبول: 2025/01/29

الملخص:
أثارت قضية تطبيق علم اللسانيات المعاصرة على تفسير آيات وسور القرآن الكريم جدلاً كبيرًا في الساحة المعرفية عند المسلمين بين مجيز قابل لها وبين رافض ممتنع لتوظيفها، ومع هذا الجدل الكبير إلا أن ذلك لم يمنع ذلك من توظيفها من طرف عدة باحثين ومفكرين تنوعت أيديولوجياتهم واختلفت مشاربهم الفكرية وأصولهم المنهجية، ورأوا بأن لها فائدة كبيرة في الوصول إلى تفسير كلام الله وفهم معانيه، وبسبب هذه الصراعات الفكرية والتضاربات في الأقوال والآراء حول استخدام هذا المنهج تم التعرض لهذا الموضوع بالبحث والكتابة.
تهدف هذه الدراسة إلى تبسيط حقيقة علم اللسانيات وبيان حكم توظيفها على التفسير القرآني مع إبراز الضوابط التي يجب أن تلتزم في هذا التوظيف.
الكلمات المفتاحية: قرآن؛ لسانيات؛ ضوابط؛ حكم.

Abstract:
The issue of applying contemporary linguistics to the interpretation of Quranic verses and surahs has sparked a great deal of controversy in the Muslim intellectual sphere. There are those who support this approach and those who strongly oppose it. Despite this controversy, several researchers and thinkers have employed linguistic methods in their interpretations of the Quran, believing that they can be highly beneficial in understanding the meaning of God's words. This research aims to explore this topic by simplifying the concept of linguistics, clarifying the permissibility of its application to Quranic interpretation, and outlining the guidelines that must be followed when doing so.
Key words: Quran; Restrictions; Ruling; Linguistics.

[1]- المؤلف المرسل

مقدّمة:

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

يعتبر تفسير القرآن الكريم من أهم العلوم الشرعية التي اهتم بها المسلمون في مختلف الأماكن وعبر مختلف الأزمنة والعصور، وذلك لما للقرآن الكريم من قيمة ومكانة كبيرة عندهم، ولما له من تدْبيرٍ لشؤون حياتهم وضبطٍ لأفعالهم وسلوكهم، بل اعتنى بالتفسير القرآني كثير من المفكرين والباحثين من غير المسلمين، اهتموا ببيان معاني مفرداته وجمله وإعجاز آياته وسوره، هؤلاء المفكرون والباحثون اختلفت مذاهبهم وتنوعت طرقهم في الوصول إلى مبتغاهم، ولما كان القران الكريم بهذه القيمة ولكونه نزل بلسان عربي مبين، ثم لكونه صالحا لكل زمان ومكان ظهرت عدة دعاوى لتوظيف مختلف المناهج المعاصرة في عملية التفسير، من المنهج التاريخي والأنثروبولوجي والتأويلي الهيرمينوطوقي وغيرهم، ومن تلك المناهج التي دعي إلى الاعتماد عليها أيضا المنهج الألسني الحديث أو ما يسمى بعلم اللسانيات المعاصرة خاصة من بعض الدارسين المشتغلين بالقراءة الحداثية للإسلام والمسلمين بكل مكوناته وأصنافه، ولما كانت أصل هاته الدعوى دعوى الحداثيين بالدرجة الأولى وكان هذا المنهج أحد المناهج التجريبية المعاصرة المستحدثة بعد قرون من تشكل العلوم الشرعية عامة وعلوم القرآن والتفسير خاصة تضاربت أقوال الباحثين والدارسين وتنوعت آراؤهم في مدى مشروعية توظيف هذا المنهج الجديد على كلام الله القديم بين مؤيد ومعارض، وفي هذه الدراسة المتواضعة سنحاول التعرض لهذا الموضوع (موضوع توظيف اللسانيات المعاصرة في التفسير القرآني) وذلك من جهتين أساسيتين: الجهة الأولى في حكم توظيف هذا المنهج على التفسير القرآني وما مدى ذلك، والجهة الثانية في ضوابط التوظيف والاستثمار في هذا العلم لبيان معاني القرآن الكريم، مجيبين أساسا على الأسئلة التالية: ما حكم توظيف اللسانيات المعاصرة في التفسير القرآني؟ وما ضوابط هذا التوظيف؟

أهمية البحث:

أهمية البحث من أهمية مُتعلقِه، ويكفيه شرفا وأهمية تعلقه بالتفسير القرآني.

كما تكمن أهميته في إبراز مدى توظيف اللسانيات واستثمارها في التفسير.

الدراسات السابقة:

تطرق جَمْع من الباحثين في دراسات سابقة ومقالات إلى موضوع توظيف اللسانيات على تفسير القرآن الكريم وضوابطها، إلا نها كانت مجرد أقوال مبثوثة ومنشورة في سياق الكلام على الحداثيين أو كلامهم عن المناهج المعاصرة في التفسير، كطه عبد الرحمن في روح الحداثة، عدا الباحث زكريا عريف الذي كتب مقالة بعنوان: مشروعية توظيف اللسانيات في تفسير القرآن الكريم دراسة لآراء الرافضين والمؤيدين، ركز فيه على نموذجين من نماذج توظيف اللسانيات (أركون، إيزوتسو)، ولم يتطرق لمسألة ضوابط التوظيف إلا في بضعة أسطر.

أهداف البحث:

- التعريف بعلم اللسانيات المعاصرة.
- حكم توظيف اللسانيات في التفسير القرآني وضوابط وتوظيف علم اللسانيات في التفسير.

المنهج المتبع:

تُتَّبع في هذا العمل بدرجة أولى المنهج الوصفي التحليلي، وذلك من خلال وصف حقيقة اللسانيات وتبيينها للقارئ مع محاولة تبسيطها له، وكذا وصف حكم تطبيقها على القرآن الكريم ببيان أقوال الباحثين

والمفكرين في المسألة ثم تحليل هذه الأقوال والآراء ومحاولة الوصول إلى ضوابطِ توظيف علم اللسانيات في التفسير القرآني.

خطة العمل: تم تقسيم العمل إلى أساسية:

1- التعريف بعلم اللسانيات المعاصرة.

2- دعوة المفكرين إلى توظيف علم اللسانيات على التفسير القرآني وحكمها.

3- ضوابط توظيف علم اللسانيات في التفسير.

أولا: التعريف بعلم اللسانيات المعاصرة

1. مفهوم علم اللسانيات وأهدافه:

تعرف اللسانيات بأنها الدراسة العلمية والموضوعية للغة وللسان البشري من خلال الألسِنة الخاصة بكل قوم من أجلها ولذاتها، ودراسةُ تلك الظاهرة العامة والمشتركة بين بني البشر دراسةً وصفيةً علميةً بعيدةً عن الاعتبارات المعيارية الجانبية، مع تحليلها كما تكون عليه في الواقع لا كما يراد أن تكون مشاهدةً واستقراءً وإحصاء بواسطة الوسائل والآلات وبالتجارب وداخل المخابر، لتبنى نظريات وتستخلص قوانين تحكمها وتضبطها[1].

من خلال التعريف يمكن إجمال سمات اللسانية في النقاط التالية:

- دراسة اللغة واللسان البشري لذاته ومن أجله دراسة وصفية دون النظر إلى المعاني والدلالات.
- الدراسة العلمية الموضوعية: أي على الدراسة وفقا للأسس والوسائل العلمية، كالملاحظة والاستقراء والوصف والتجربة، مع التجرد من الأهواء والميولات الشخصية والأحكام المعيارية المسبقة[2].

أما عن أهداف علم اللسانيات فلا شك أن كل علم من العلوم تجريبيةً كانت أو إنسانيةً أو غيرهما من مجالات العلوم إلا ويبتغى منها تحقيق أهدافٍ ووُصولٌ إلى نتائج، وكذلك الحال ههنا مع علم اللسانيات الحديثة، ثم إذا نُظر إلى ما قرر في تعريف اللسانيات وبيانٍ أبرز سماتها مع ما يذكره أرباب هذا الفن يمكن القول بأن أهداف علم اللسانيات تتمثل في النقاط التالية:

- دراسة اللغة دراسة وصفية تحليلية، من كل جوانبها المختلفة: الصوتية، الصرفية، النحوية، والدلالية، والمعجمية.
- اكتشاف أسرار اللّغة من حيث هي ظاهرة إنسانية عامة، والوصول إلى خصائصها واستنتاج قواعدها التي تحكمها.
- وضع النظريات الشاملة في بنية اللغة وكيفية تحليلها إلى عناصرها أو استنباط دلائلها.

2. نشأة علم اللسانيات وتطوره:

يعتبر المفكر الفيلسوف اللغوي السويسري "فيرديناردد دوسوسير الذي توفي سنة 1913م" مؤسسَ علم اللسانيات الحديثة، إذ كرَّس كل حياته العلمية بحثا وتدقيقا وتحليلا للغات ليصل إلى إدراكها ووضع قوانين تحكمها، والذي كانت آراءه في البحث اللساني مبسوطة في محاضراته التي كان يلقيها على طلبته في الجامعة، الآراء والأفكار التي لم تنشر إلا بعد وفاته، والتي تم نشرها بفضل تلميذاه، اللذين قاما بجمع مادتها العلمية من مذكراته ومحاضراته التي كان يلقيها على الطلبة مع ما دَوَّنه طلبته من أفكار، وجمع كل ذلك وضُمِّن في كتابٍ نُشر بعنوان "محاضرات في اللسانيات العامة"، الكتاب الذي عُدَّ نهضةً وثورةً في الدراسات اللغوية الحديثة.

لكن ينبغي أن يعلم أن ما أنتجه "دوسوسير" من أفكار وما قعده من أصول معرفية لعلم اللسانيات لا يعني أن علم اللغة الحديث وليدُ عهدا به، بل كانت جذوره ضاربة في التاريخ، شأنه شأن جل العلوم الأخرى، وذلك لارتباط علم اللسانيات باللسان البشري ولغة التواصل بينهم، الذي ليس وليد عهد قرن أو اثنين طبعاً بل هو موجودٌ وجودَ الإنسان، فمنذ عهد الهنود والإغريق عُرف البحثُ في الدراسات اللغوية، أين كانت لهم اهتمامات باللغة ومسائلها، كالبحث في العلاقة بين الدالِّ والمدلول وبحثهم في موضوع نشأةِ اللغة وتطورها، ثم استمر البحث مع اليونانيين وفلاسفتهم ومن جاء بعدهم من الصينيين والرومانيين، فتشكلت مدارس وتبلورت مذاهب زمناً بعد زمنٍ في شتى الأماكن والبقاع، ولم يكن العرب والمسلمون في معزل عن هاته البحوث والدراسات، فلقد كان لنُحاتهم وعُلمائِهم فضل كبير في تشكل علم اللغة فبحثوا كغيرهم في الدلالة وكان لهم اهتمام شديد باللغة ووصفها ووضع قواعدها من النحو والصرف وعلم الأصوات وغيرها، كما اهتم علماءُ الشريعة خاصة علماء الأصول بالمسائل اللغوية وتحليل الخطاب، فساهموا في بيان الأنواع المختلفة من الدلالات مع بيان العلاقة بين الألفاظ والمعاني وكيفية تركيب الخطاب وبناءه، بهدف الوصول إلى فهم كلام الله وسنة نبيه ﷺ واستنباط أحكامهما، ومن علم التجويد المهتم بدراسة الأصوات والحروف من خلال مخارجها وصفاتها كيفية نطقها، حتى ذهب بعض الباحثين إلى أن "دوسوسير" قد استفاد كثيرا من كتابات العرب والمسلمين في البحث اللغوي، مما ساعده على تقعيد هذا العلم الحديث وتأصيله فيما بعد[3].

تطورت اللسانيات بعد "دوسوسير" ونشأت مدارس ومذاهب في مختلف الأماكن، فنشأت مدارس أوروبية وأمريكية، اختلفت عن بعضها البعض في المناهج المتبعة لدراسة اللغة وفي نظرتها إلى البحث اللغوي مع النتائج المتوصل إليها، وتفرعت عنها عدة علوم ونظريات مستقلة، فنشأت مثلا المدرسة البنيوية بـ "جنيف" والتي تبنت أقوال "دوسوسير" والمدرسة "اللندنية" التي تبنت الدراسة السياقية للغة مع المفكر "فيرث"، والمدرسة "الوظيفية بـ براغ "والتي اهتمت بالجانب الوظيفيِّ للغة، ثم المدرسة "الأمريكية التحويلية التوليدية" مع "نعوم تشومسكي" الذي تأسس على أنقاض آراءه علم "النحو التوليدي"، وتشكلت علومٌ ألسنية عديدة، كـ "علم السميائيات" و"علم الفونيتيك (علم الأصوات) "وكذلك برز "علم الدلالة"، كما أثرت اللسانيات على الحقول المعرفية الأخرى فاستفادت منها وأفادتها فتأسست فيما بعد بما يسمى بـ "اللسانيات التطبيقية" والتي منها مثلا: "اللسانيات الاجتماعية، واللسانيات العصبية، واللسانيات الجغرافية ، اللسانيات النفسية اللسانيات الطبية اللسانيات، اللسانيات التعليمية... "[4].

3. مستويات التحليل اللساني:

تقدم الكلام على أن اللسانيات تهدف إلى تحليل اللغة البشرية تحليلا وصفيا ودراسة استقرائية من عدة جوانب، ولما كانت اللغة تتضمن مستويات مختلفة كان التحليل الألسني مسلطا على هاته المستويات بالأساس وهي المستوى الصوتي المستوى الصرفي المستوى التركيبي أو النحو ثم المستوى الدلالي والمعجمي[5].

أ- المستوى الصوتي: المستوى الصوتي ويسمى الفونولوجي، يقوم المستوى الفونولوجي على دراسة اللغة والاهتمام بالأصوات وإنتاجها في جهاز النطق، بالإضافة إلى خصائصها الفيزيائية، فيهتم هذا المستوى بالجانب الصوتي من اللغة، لا الجانب المكتوب، وذلك من خلال التعرض لمسائل مخارج الحروف وصفاتها، ومهمة المستوى اللساني الصوتي الفونولوجي حصر الأصوات اللغوية في أعداد معينة، وتصنيفها بعد إحصائها.

ب- المستوى الصرفي (المورفولوجي): يهتم المستوى اللساني الصرفي باشتقاق الكلمة وجذورها وتصريفها، وأساس هذا المستوى هي الكلمة والبحث عن أصلها وصيغتها ووزنها الصرفي وحروفها الأصلية والزائدة، ويدرس الكلمة تحت اسم "المورفيم" الذي يشير إلى أصغر وحدة لغوية دالة على معنى، ويقسم المورفيم إلى نوعين: المورفيم الحر الذي يسمى بالجذر أو الأصل، ويكون مستقلًا بنفسه مثل ك ت ب في "كتب"، والمورفيم المقيد الذي يستخدم مع غيره في الكلمة ولا يكون مستقلًا، مثل السوابق واللواحق على الكلمة، ومثاله الضمائر المتصلة كـ " التاء" في كَتَبْتُ وغيرها.

ج- المستوى التركيبي أو النحوي: ويتعلق البحث في هذا المستوى بمجال النحو في أي لغة من اللغات، يقوم أساسا على دراسة الجملة وموضع الكلمات فيها و كيفية ترتيبها، وتتم الدراسة في هذا الجانب أيضا من خلال تحليل الجملة وفق ما تقدم ببيان العناصر المباشرة وغير المباشرة فيها وأثرها في المعنى.

د- المستوى الدلالي المعجمي: وهذا المستوى في التحليل اللساني اللغوي يعنى بدراسة المعاني ودلالة المفردات والكلمات والتراكيب، أي الجانب الإفرادي والتركيبي، ويدخل في هذا المجال دراسة مجموعة مواضيع كنظرية الحقول الدلالية، وموضوع تحديد العلاقات بين الألفاظ والمعاني من الترادف والتلازم والاشتراك، والكلية والجزئية، والتضاد، والاشتمال والاقتضاء.

ثانيا: الدعوة إلى تطبيق اللسانيات المعاصرة في الدراسات القرآنية وحكمها.

تقدم الكلام على أن البحث اللساني قد شمل عدة مجالات وعلوم سواء كانت علوما إنسانيةً واجتماعيةً أو حتى علوما تجريبيةً، ولمَّا كانت العلوم الشرعية بتلك الأهمية وكان اصلها اللسان العربي، وكانت اللغة العربية لغة القرآن لم تكن هاته العلوم في معزل عن الدراسات اللسانية، فقد دعا كثير من المفكرين والباحثين الإسلاميين حاصة الذين تأثروا بالمناهج الغربية إلى تطبيق هذا العلم على التفسير القرآني، ولقد نادى كثير من الحداثيين في القرن الماضي إلى توظيف المناهج المعاصرة والدراسات الحداثية في شتى الميادين وفي مختلف المجالات كسبيل وطريق للنهضة المنشودة والالتحاق بركب الأوروبيين في التقدم والتطور الاقتصادي والفكري، وكان مما دُعي إلى توظيفه على النص القرآني خاصة علم الألسنيات الحديثة، الذي دعا إليه خلق كثير من رُواد الحداثة في العالم الإسلامي كمحمد اركون الذي يقول داعيا بشدة إلى ذلك: «من هذه الملحوظة ينبغي علينا بشكل مطلق أن نستخدم علم الألسنيات بكل مصطلحاته كمنهجية أولى لتحليل الخطاب القرآني، ينبغي أن نبقى داخل حدود هذه المنجية...»[6]، وكذلك محمد شحرور[7] ونصر حامد أبو زيد وغيرهم، هؤلاء المفكرون لم يقتصر الأمر عندهم على مجرد الدعوة إلى توظيف اللسانيات، بل تعدو إلى مرحلة توظيفها في تحليلهم لنصوص الكتاب الكريم وبشده، من ذلك قول أركون: «لقد شرعت في تطبيق إشكاليات ومناهج اللسانيات والسيميائيات منذ أوائل سبعينيات القرن الماضي»[8]، فنتج عن ذلك تنوع في الآراء وتصادم في الأقوال بين مؤيد قابل لهذا وبين رافض له وممتنع، وفي هذه الجزئية سنتطرق إلى دعاوى توظيف اللسانيات في التفسير القرآني وآراء الباحثين فيه، وهذا ما أدى إلى بحث كثير من المفكرين فيما مدى تطبيق هذا المنهج المعاصر على النص القرآني فتبلورت أقوال وتشكلت مذاهب في حكم توظيفها ويمكن إجمالها على النحو التالي:

1. الرافضون لتطبيق علم الألسنيات على القرآن الكريم وأدلتهم:

يعترض كثير من الدارسين خاصة التراثيون أصحاب المنهج الأثري على توظيف وإقحام علم اللسانيات في تفسير القرآن الكريم ويرفضون أو قل يتحفظون على الأقل، وأبرز من منع ذلك الباحث السوري عبد الرحمن الحاج، والمغربي طه عبد الرحمن[9] وغيرهما ومجمل ما يستدل به هو:

- منطلق علم اللسانيات العلوم التجريبية فقد نشأ من رحم الفلسفة المادية وفي خضم إخضاع اللغة لمحك البحث والنقد التجريبيين، لذلك لم تنفك اللسانيات عن الخلفية الأيديولوجية لأصحابها وإن ادعوا الحيادية[10].
- دعاوى توظيف اللسانيات على القرآن الكريم دعوى حداثية بالأصل، ومشربها ومستقاها إخضاع النص القرآني لمحك المحاكمة بالتحليل والنقد اقتداءً بالغربيين من المستشرقين وغيرهم الذين قرأوا المسيحة واليهودية قراءة معاصرة دفعت بهم إلى الانسلاخ عنها ونبذها[11].
- تطبيق المنهج اللساني على التفسير القرآني له آثار وخيمة، لما للسانيات ومناهجها وفروعها التي تفرعت عنها من بعض السمات والمبادئ المصادمة لأصول الإسلام والمسلمين، فالمنهج بنيوية مثلا قائمة على فكرة موت المؤلف وعدم اعتباره، والمنهج التأويلي مبني على فتح الدلالات والفهوم على مصراعيها دون ضوابط تضبطه أو الزامات تُلزمه[12].
- علم اللسانيات أحد العلوم النقدية الغربية، ظهر مع ديسوسير، وتبلور في رحم المذاهب والمدارس الأوروبية والأمريكية، وإن حاول بعض الباحثين تعريب جذوره وعزوها إلى الفكر العربي والإسلامي، وتتضح ملامح غربيَّته في جذور آرائه ومنطلقاته، إنها نتاج الفلسفة والتيارات الفكرية الغربية، فكيف توظف في تفسير كلام الله سبحانه ولا علاقة تربط بينهما؟ (اللسانيات غربي بشري، والقرآن إلهي المصدر وبلسان عربي).

2. الموافقون الداعون إلى توظيف اللسانيات على التفسير وأدلتهم:

لقد قبل كثير من الدارسين والباحثين فكرة تطبيق المناهج اللسانية على القرآن الكريم، وإليه ذهب طه جابر العلواني، وأحمد العبادي ومصطفى تاج الدين والذين كان مُنطلقهم القول بنسبية الدرس التفسيري وتحول مناهجه طبقا للظروف التاريخية للمفسر وبيئته[13]، ولذلك لا يضر أن ننتهج مناهج تفسيرية جديدة يفهم من خلالها الوحي الثابت، والملاحظ أن هذا القول - توظيف اللسانيات في التفسير- قد اعتمد كثيراً، خاصة من الباحثين الأكاديميين المشتغلين بالبحث في اللسانيات على مختلف تخصصاتها ومناهجها في مختلف الجامعات والكليات الأدبية العربية، فقد كتبت مذكرات ومقالات علمية كثيرة جدا من ذلك:

- سورة المرسلات دراسة في لسانيات النص، فاتن خليل حجازي، مجلة الخدمة للاستشارات البحثية، كلية الآداب جامعة المنوفية، مصر 2010م.
- البناء التداولي للممارسة التفسيرية قراءة في إمكانية التحقق، الرحموني بومنقاش، مجلة الدراسات الأدبية والفكرية العدد 5، 2015م، الجزائر.
- بنية الخطاب السردي في سورة يوسف دراسة سيميائية، دفة بلقاسم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بسكرة.

3. تحرير القول في توظيف اللسانيات على تفسير القرآن الكريم:

إذا نظرنا إلى ماهية علم اللسانيات وحقيقته ثم جذوره في التراث العربي والإسلامي، وتمعنَّا في آراء الدارسين والباحثين بين الذين قبلوا توظيفها على تفسير القرآن الكريم وسياق تقريرهم، أو الذين امتنعوا ورفضوا وسياق رفضهم يمكن القول بأنه لا مانع من توظيف هذا العلم والاستفادة منه في الدرس التفسيري، وذلك لما يلي:

- لأن جل مسائل هذا العلم التي تُشكِّل ماهيته وحقيقته تتقاطع وتتلاقى مع التفسير القرآني وبيان ذلك على النحو التالي:

أولا: لقد تقدم الكلام على نشأة علم اللسانيات وأن لها جذورها في التراث العربي عند علماء اللغة، بل وجذورها ممتدة حتى في العلوم الشرعية، التي أصل لها كثير من علماء الأصول والتفسير، فمسائل مستوي التحليل الصوتي مثلا موجودة عند علماء القراءات والتجويد، الذين اهتموا بدراسة مخارج الحروف وصفاتها وكيفية نطقها، وسبل ووسائل تعليمها، وكتب المعاجم اللغوية والأشباه والنظائر في التفسير أو دلالات الألفاظ في أصول الفقه مبثوثٌ فيها كثير من مسائل المستوى المعجمي الدلالي الذي يعتبر أحد مرتكزات التحليل الألسني المهتم بجانب المعنى، وهلم جراً على كل مسائل اللسانيات التي أكثرها مستمدة - أو قل مكيفة - من البحث اللغوي والشرعي عند المسلمين، وعليه يمكن اعتبار علم اللسانيات علما لغويا، واختياره لغويا لا شرعيا مع وجود بعض مسائله في العلوم الشرعية بسبب كونه أكثر شَبَهًا وأقرب إلى اللغة منه إلى العلوم الإسلامية، ولأن تلك المعارف الإسلامية أصلها في البحث اللغوي أساسا وإن زاد مُجْتهِدو الشريعة عليها مسائل وفرعوا فروعا عنها ،فرُد الأمر إلى اللغة أساساً.

ثانياً: إذا تقرر نسبة علم اللسانيات إلى علم اللغة بعد بيان جذوره العربية وتكييفه مع الدرس اللغوي العربي، وتصفية شوائبه فيما يخالف (وسيأتي الكلام بإيضاح في شروط توظيف اللسانيات في التفسير) وعرفنا أن اللغة أحد المصادر المعتمدة عند المفسرين في التفسير، أدركنا العلاقة التي يمكن ربطها بين اللسانيات وعلم التفسير وهي اعتبار اللسانيات أحد العلوم الخادمة له، واستنتجنا أن توظيف اللسانيات المعاصرة في التفسير هو بمثابة التفسير اللغوي الذي قبله المتقدمون بشروط.

- ثم إذا نظرنا إلى المفكرين الذين منعوا توظيف اللسانيات على التفسير نجدهم قد صوبوا نظرهم أثناء الحكم بالمنع على الدراسات الحداثية، أي التوظيف الأيديولوجي واللابريئ لعلم اللسانيات في التفسير، ولذلك نجد مثلا الباحث عبد الرحمن الحاج لم يمنع توظيف هذا العلم على التفسير إذا وظف بطريقة مهذبة والتزم بالضوابط الشرعية[14].
- وتوظيف اللسانيات في التفسير بمثابة التفسير بالرأي، وهو إما أن يكون محمودا أو مذموما بحسب انضباطه بالضوابط التفسير المقررة في كتب علوم القرآن والتي ستقرر فيما بعد.

ثالثا: ضوابط توظيف اللسانيات في التفسير القرآني

تقدم الكلام على أن المقرر هو إمكانية توظيف علم اللسانيات في التفسير القرآني لما ظهر من الأدلة على ذلك، وإن اختيار القول بإمكانية الاستفادة من هذا العلم لا يعني فتح الباب على مصراعيه وإنما يجب أن ينضبط بضوابط تضبطه وترسم له حدوده الممكنة، لأن توظيف هذا العلم مرتبط أساسا بكلام الله تعالى الوحي الثابت اللامتغير فينبغي أخذ الحيطة والحذر، ففي هاته الجزئية سنتطرق إلى ضوابط توظيف اللسانيات في التفسير القرآني وحدوده.

1. توفر شروط المفسر الشرعي في المفسر اللساني.

ينبغي على موظف علم اللسانيات على التفسير القرآني أن يكون ممن توفرت فيه شروط كل المفسر المشهورة والمذكورة في كتب علوم القرآن من الإحاطة بعلوم الآلة من اللغة العربية وفروعها إلى علوم القرآن مرورا بعلوم والتفسير وأصوله وقواعده، مع معرفته أيضا بالسنة والسيرة النبوية...، وهذا يتصور في من اقتحم علم التفسير بمفرده، أما في هذا الزمان فالغالب على المفسرين إما الرجوع إلى الدواوين التي ألفت أو الانضمام إلى المؤسسات التي أنشأت والانخراط تحت مشاريع علمية يشترك فيها باحثون تجمع تخصصات متنوعة، فعلى الوجه الثاني[15] (أن يكون المفسر اللساني في عمل مشترك) ينبغي أن يكون صحيح الاعتقاد، وذلك لأن عقيدة المرء مؤثرة فيه سواء شعر أم لم يشعر، وسواء حاول الانفكاك عنها أو لم يحاول، لذلك نجد كثيرًا ما تحمل العقيدة أصحابها على تحريف النصوص والبتر في نقل الأخبار، فإذا صنف أحدهم كتابًا في التفسير أوَّل الآيات إلى ما يوافق عقيدته، كما ينبغي عليه أن يلتزم أيضا بالعلمية وأن يتجرد من الأهواء لأن لا يحيد عن الصواب في البحث والنظر، ولذلك من منع توظيف اللسانيات في التفسير إنما حكم بسبب توظيف الحداثيين لها و الذين لم يتحلوا بالموضوعية والأمانة العلمية.

2. الانضباط بضوابط التفسير اللغوي

يعرف التفسير اللغوي بأنه بيان معاني القرآن الكريم بما ورد عن العرب[16]، وهو أحد أنواع التفاسير الشرعية، وقد اتفق الخلق قاطبة على جواز توظيفه في التفسير لأن القرآن الكريم نزل بلغة قومٍ هم العرب، ولقد قُرِّر فيما تقدم أنه يمكن اعتبار علم اللسانيات من العلوم اللغوية، وتوظيفها على التفسير القرآني نوع من التفسير اللغوي، وهذا الأخير وإن كانت لغة القرآن عربية إلا أن السلف والعلماء من بعدهم جعلوا له ضوابط تضبطه، هي نفسها ستُستدعى في التفسير الألسني، وهذه الضوابط هي:

ـ **أن لا يعتمد على اللغة دون غيرها من أصول التفسير**: وهذا الشرط واضح جلي إذ أصل اللغة العربية في التفسير القرآني يعتبر واحدا من أصول كثيرة في التفسير ولا إشكال في ذلك، إنما الأشكال في أن تختزل الأصول الأخرى فتلغى أو تؤخر في مقابل هذا النوع من أنواع التفسير[17]، وهذا الشرط إذا طبق على توظيف اللسانيات كان رفضًا لكلام بعض الحداثيين الذين يشترطون اللسانيات فقط في التفسير، أو تقديمها بشكل أساسي كما دعا إليه أركون[18].

ـ **أن يكون المعنى المفسر به صحيحا له أصلٌ في لغةِ العرب**: المرادُ بهذا الشرط أن يكونَ اللَّفظُ المفسِّرُ لألفاظِ القرآنِ وارداً عن العربِ، ليس بحادث ولا شاذ في لغتهم وهذا الضَّابطُ يفيدُ في رَدِّ التَّفاسيرِ التي يظهرُ عليها الصِّبغةُ اللُّغويَّةُ، وعندَ التَّحقيقِ يظهرُ أنَها لا تَمُتُّ للُغةِ العربِية بِصِلَةٍ[19]، والتي منها الاصطلاحات الحادثة التي تنسب للعرب وهي غير كذلك، أو قدْ تكونُ منْ مصطلحاتِ الأممِ غيرِ الإسلاميَّةِ فيجتهِدُ الَّذي يتناولُ تفسيرَ الآياتِ في التوفيقِ بينَها وبين ما جاءَ في القرآن، أو تكون المصطلحات من العرب إلا أنها شاذة مطروحة لا يعول عليها حتى شعراً فضلا أن يعول عليها في القرآن. إذاً فكلُّ تفسيرٍ ليسَ من أصل العرب فهو مردودٌ مرفوض.

ـ أن لا يُقصَرَ معنى الآية عليها: إذا تعددت معاني الآية وكانَ هناكَ ما يدعو إلى تقديم قولٍ على غيرِه، فلا إشكالَ في ذلكَ لأنه من بابِ تقديمِ الأَوْلَى، لأنَّ ذلكَ التَّقديم ليسَ فيه إلغاءٌ للأقوالِ الأخرى المحتملَة، أما أن تتعدد الاحتمالات والمعاني ويقصر الجميع على احتمال ومعنى واحد فهذا مرفوض تماما، بل هو من التحكم في البحث العلمي[20]، ولذلك ينبغي على المفسر اللساني إذا تَعدَّدتِ احتمالات معاني الآيةِ عنده

أو ظهر له معنى على آخر بوجه ما من أوجه صحة معناه أن لا يجعل ما رآه وما أداه إليه اجتهاده حقا مطلقا وحيدا لا يخالَف، وأن يختزل المعاني الأخرى في رأيه فقط[21].

وعليه يمكن إجراء هذه الضوابط على شروط توظيف الألسنيات في التفسير لما تقدم الكلام على أن الاتكاء على اللسانيات في التفسير في الغالب نوع من أنواع التفسير اللغوي.

3. غربلة اللسانيات في التفسير من ما يصادم قواعد الشريعة وأصول التفسير

تتصادم بعض قواعد اللسانيات ومبادئها مع الشريعة الإسلامية وثوابت الدين عند المسلمين عامة والمتخصصين في التفسير خاصة، ويزداد التصادم إذا ما يتعلق الأمر ببناء المعاني والدلالات، ولا شك أن مثل هذه المبادئ المصادمة للأصول الإسلام وحقائقه لا يمكن وأن توظف في التفسير القرآني، لأن القرآن والتفسير لا ينفكان عن تلك الحقائق.

ومما يذكر كمثال لما يجب أن يغربل من اللسانيات إذا ما وظفت على التفسير القرآني ما يعبر اللسانيون عنه بمبدأ المحايثة[22]، أو قضية موت المؤلف[23]، لما فيهما من رفض لكثير من أصول التفسير المتفق عليها ورفع للقدسية على النص القرآني الذي تقدس بأصله ومصدره، فمبدأ المحايثة يلغي أصل الرجوع إلى السنةً النبوية والاعتماد على علم أصباب النزول ويجعل صلب البحث هو تفسير القرآن بالقرآن فقط، وفكرة موت المؤلف وإقصاءه سبيل لإزالة ما أراده الله لعباده من في القرآن ومن القرآن لأنها تتكئ على إهمال دور صاحب العمل.

ولأن كانت هاته المبادئ ومثيلاتها مرفوضة حتى في الدرس اللغوي الأدبي من قبل كثير من الباحثين ففي الكتاب المطهر كلام رب العالمين أولى بالرفض والامتناع[24].

4. التكامل بين نتائج اللسانيات والموروث التفسيري الشرعي

إن توظيف علم اللسانيات في التفسير يستهدف المعنى أساسا، وإن ما قد ينتج من دلالات ومعاني تتفرع عن الاستثمار لهذا العم ينبغي أن تتكامل معرفيا مع نتائج التفسير الشرعي القائم على بقية الأصول، والعلاقة بين نتائج التفسيرين لا تخلوا من احتمالات ثلاث.

إما أن توافق ما أُتفق عليه من التفسير بالمأثور (بالقرآن أو بالسنة أو بأقوال السلف)، وهذا لا نزاع في قبوله، بل رفضه رفض للتفسير المأثور، فإن قيل فما وجه فائدة علم اللسانيات إذاً في هذه الحالة طالما تُوصِّل إلى دلالات مُتوصل إليها؟ قيل بأن فائدتها تنويع أصول الاستدلال وطرق الاستنباط وبيان إعجاز القرآن، كيف لا وقد تتنوع المصادر والطرق وُيتَوصَّل إلى نفس النتائج.

أو أن تخالف نتائج توظيف اللسانيات ما اتفق عليه وما ورد في التفسير المأثور، وهذا على نوعين أحدها أن لا تصادم التفسير المأثور ولا أصول الشريعة وقواعدها فهذه تقبل إذْ هي من باب تنوع الأقوال التفسيرية، وثانيها مصادمة المتفق عليه مما نقل أو مصادمتها لقواعد الشريعة وهذه مرفوضة.

أو أن توافق قولاً من الأقوال المختلف فيها في التفسير المأثور وهذه تقبل، فإن قيل هل يتسعان باللسانيات في الترجيح بين الأقوال التفسيرية المختلفة؟ أجيب بأن حكم هذا تَبَعٌ لِحكم الترجيح بين الأقوال التفسيرية بالاعتماد على اللغة العربية لما تقرر من اعتبار اللسانيات فرعاً عن فروع اللغة.

خاتمة:

في ختام هذا البحث يمكن أن يقال أنه قد تُوصل إلى النتائج التالية:

- يعتبر علم اللسانيات علما منبثقا من الغرب، تشكلت معالمه وترتبت مسائله على يد اللغوي السويسري دوسوسير، ويشكل علماً مستقلاً بذاته في أواسط القرن التاسع عشر ميلادي.

- تمتد جذور علم اللسانيات إلى مئات القرون، منذ عهد الإغريق واليونان مروراً بعهد العرب والمسلمين، تشكل في أول مراحله لدراسة اللغة واستنباط ما يتعلق بها من قواعد وقوانين تنظمها، ثم تطور بعدَ تشكل عديد المدارس الأوروبية والأمريكية إلى دراسة المعنى والدلالات فاعتبر المستوى الدلالي كأحد مستويات التحليل الألسني.

- لقد دعا كثير من رواد الحداثة كمحمد أركون ومحمد شحرور ونصر حامد أبو زيد إلى توظيف علم اللسانيات في التفسير القرآني طمعاً في النهضة المنشودة والتطور العلمي والتقدم الفكري.

- دعوى الحداثيين إلى توظيف علم اللسانيات انبثقت منها آراء ومذاهب، بين قابل لتوظيف هذا العلم على تفسير القران الكريم وبين رافض لذلك وممتنع.

- جل من منع توظيف علم اللسانيات على القران الكريم نظر إلى صنيع الحداثيين والتوظيف الإيديولوجي لها، ولذلك كتحرير لمسألة توظيف اللسانيات على التفسير تُوصِّل إلى أنه توظيف علم اللسانيات على التفسير القرآني إذا كان منضبطا بالضَّوابط العلمية وأخلاقيات البحث العلمي، لأن أصل مسائل هذا العلم جذورها ممتدة عند علماء اللغة العربية وعلماء الشريعة، خاصة علماء أصول الفقه والتفسير الذين اهتموا بدلالات الألفاظ وطرق تحليل الخطاب، كما يمكن الاعتماد على جواز توظيفها باعتبار ها فرعاً من فروع علوم اللغة.

- يعتبر الاستثمار في علم اللسانيات في التفسير بمثابة التفسير بالرأي، فهو إما أن يكون من الرأي المحمود أو يكون من قبيل التفسير بالرأي المذموم، وذلك بحسب انضباطه بضوابط التفسير المقررة في كتب علوم القرآن.

- من ضوابط توظيف علم اللسانيات في التفسير القرآني الانضباط بنفس ضوابط التفسير اللغوي، وذلك لاعتبار اللسانيات فرعا من فروع اللغة، ومجمل هذه الضوابط هي أن لا يعتمد إلا على المشهور من اللغة دون الشاذ، وأن يكون المُفسَّر به صحيحا عند العرب، مع أن لا يُقصر معنى الآية على ما تُوصل إليه إذا ما تعددت المعاني.

- كما من ضوابط توظيف علم الألسنيات غربلة مسائل هذا العلم ومبادئه مما يصادم قواعد الشريعة الإسلامية وأصولها، مثل ما يتعلق بمبدأ المحايثة وقضية موت المؤلف وغيرهما، هاته المبادئ التي رفضت حتى عند دراسة النص الأدبي فضلا على أن تقبل في تفسير كلام رب العالمين.

- التكامل المعرفي بين نتائج اللسانيات والموروث التفسير الشرعي ضابط من ضوابط توظيف هذا العلم على التفسير، وذلك لأن نتائج توظيف اللسانيات إما أن توافق ما اتفق عليه من التفسير بالمأثور فتقبل ويكون مما تعددت سبل الوصول إلى المعنى، أو تخالف نتائج اللسانيات ما اتفق عليه دون مصادمة له فتقبل هذا قبيل تعدد المعنى دون تعارض، أو تخالف نتائج اللسانيات المتفق عليه وتصادمه وهذه ترفض ولا تقبل.

قائمة المصادر والمراجع:

- أحمد مؤمن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، ط 2، 2005م
- خولة طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات دار القصبة، الجزائر، ط 2، 2008 م.
- زكريا عريف، مشروعية توظيف اللسانيات في تفسير القرآن الكريم دراسة لآراء الرافضين والمؤيدين، مركز تفسير للدراسات القرآنية.
- سعيد بنكراد، السيميائيات وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر، سوريا، ط 3، 2012م.
- طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2002م.
- عبد الرحمن الحاج، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله، منشورات الشبكة الإسلامية، 2002م.
- عبد الرحمن الحاج، ما الحاجة إلى اللسانيات، جريدة الحياة اللندنية، لندن، الطبعة الدولية، عدد 2006/07/29م.
- لشخب زين الدين، المناهج السانية وأثرها في الدراسات القرآنية المعاصرة، مذكرة لنيل درجة الماجيستر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم العلوم الإسلامية، أدرار، 2017م.
- محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2013م.
- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2001م.
- محمد شحرور، الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة -، دار الأهالي، دمشق، 1990م.
- محمد يونس، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2004م.
- مساعد الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ط 1، 2010م.
- مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر، الرياض، ط 3، 2000 م.
- منال إسماعيل مرعي، تأويلية موت المؤلف متاخمة معرفية نقدية لأطروحة رولات بارت، مجلة الاستغراب، لبنان، العدد 21، المجلد 5، 31 أكتوبر 2020م.
- نصر الدين بن زروق، محاضرات في اللسانيات العامة، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، ط 1، 2011م.

الهوامش:

[1]- ينظر: خولة طالب الإبراهيمي، مبادئ في اللسانيات دار القصبة، الجزائر، طبعة 2، 2008 م، ص 9- 10، ومحمد يونس، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2004م، ص 9، نصر الدين بن زروق، محاضرات في اللسانيات العامة، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، ط 1، 2011م، ص 6.

[2]- ينظر: المصدر نفسه، ص 6.

[3]- ينظر: أحمد مؤمن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، طبعة 02، 2005م، ص 1 إلى 12، ومدخل إلى اللسانيات العامة، ص 9.

[4]- ينظر: المصدر نفسه ص 1 إلى 12، ص 59 إلى ص 98.

[5]- ينظر: محاضرات في اللسانيات، ص 24، ص 62، ص 74، ص 102.

[6]- محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، طبعة 01، 2013م، ص 161-162.

[7]- ينظر: محمد شحرور الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة-، دار الأهالي، دمشق، 1990م، ص 20.

[8]- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2001م، ص5.

[9]- ينظر: زكريا عريف، مشروعية توظيف اللسانيات في تفسير القرآن الكريم دراسة لآراء الرافضين والمؤيدين، مركز تفسير للدراسات القرآنية، ص 14.

[10]- ينظر: المناهج المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله، عبد الرحمن الحاج، منشورات الشبكة الإسلامية، 2002م.

[11]- ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002م، ص 181.

[12]- ينظر: لشخب زين الدين، المناهج السانية وأثرها في الدراسات القرآنية المعاصرة، مذكرة لنيل درجة الماجيستر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم العلوم الإسلامية، أدرار، 2017م، ص 110-125.

[13]- ينظر: مشروعية توظيف اللسانيات في التفسير، ص 20.

[14]- ينظر: عبد الرحمن الحاج ما الحاجة إلى اللسانيات، جريدة الحياة اللندنية، لندن، الطبعة الدولية، عدد 2006/07/29م.

[15]- ينظر: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر، الرياض، ط 3، 2000م، ص 340.

[16]- ينظر: مساعد الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ط 1، 2010م، ص 38.

[17]- ينظر: المصدر نفسه، ص 633.

[18]- ينظر: يذكر أركون أنه ينبغي أن يتكأ على اللسانيات بدرجة كبية لفهم القرآن بل يتعدى ذلك في مواضع إلى أنه يمكن الاعتماد عليها فقط، ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 118.

[19]- ينظر: التفسير اللغوي، ص 617.

[20]- ينظر: المرجع نفسه، ص 626.

[21]- ينظر: المرجع نفسه، ص 633-634.

[22]- ينظر: يقصد بمبدأ المحايثة دراسة النص الأدبي دراسة داخلية مجردة عن العوامل الخارجية المؤثرة والمحيطة بها حتى يتوصل إلى دراسة علمية خالية من التأثيرات الجانبية. ينظر: سعيد بنكراد، السيميائيات وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر، سوريا، ط 3، 2012م، ص 50.

[23]- يقصد بنظرية موت المؤلف استبعاد دور كاتب النص في العمل ودراسة النص دراسة خالية من اعتباره، ينظر: منال إسماعيل مرعي، تأويلية موت المؤلف متاخمة معرفية نقدية لأطروحة رولات بارت، مجلة الاستغراب، ص 228.

[24]- تعرضت مبدأ المحايثة وقضية موت المؤلف إلى النقد والرفض من الدارسين اللسانيين، من ذلك نقد عبد الله خضر حمد في كتاب مناهج النقد الأدبي، وأحمد يوسف في كتاب القراءة النسقية (سلطة البنية ووهم المحايثة).

مجلة الإحياء، المجلد: 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 49-66
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مفهوم المسيح من منظور إنجيل يوحنا - الإصحاح الأول نموذجا-

The concept of Christ from the perspective of the Gospel of John Chapter 1 as a model

طالبة دكتوراه سميحة الواحدي[1] أ.د/ عبد الحكيم فرحات
Abdelhakim FERHAT Samiha LOUAHDI
كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية - جامعة باتنة1
مخبر فقه حضاري ومقاصد الشريعة
abdelhakim.ferhat@univ-batna.com samiha.louahdi@univ-batna.com

تاريخ الإرسال: 2024/01/30 تاريخ القبول: 2024/11/27

الملخص:
تضع هذه الدراسة الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا، تحت الآليات النقدية المختلفة، وقد تم اختياره، لأن فقراته، تضمنت تصريحا واضحا، بتأليه السيد المسيح، فأعطته بذلك مفهوما، يخالف التوحيد الذي دعت إليه الرسالات السماوية، وميزته بصبغة تعارض المألوف، في الأناجيل السابقة له.

وبعرض هذا الإصحاح على القواعد والقوانين المنطقية، التي ابتدعها المتكلمون، في نقد الرواية سندا ومتنا، تم التوصل إلى أن كاتبه، ليس يوحنا الحواري، بل يوحنا آخر، جاء بعده، بفترة معتبرة، وترجح الدراسة أن هذا الأخير، قام بجمع الروايات، في هذا الإصحاح، من رواة مجاهيل، لم تثبت عدالتهم ولا ضبطهم، ولم تعرف طرقهم في التحمل والأداء، من غير نقد، فتشكل بهذا النوع من الجمع، متنا مضطربا، روي على أوجه مختلفة، متناقضة، متضادة، تحمل كل أنواع العلل والشذوذ، لا يمكن الترجيح بينها، فهي متساوية، لانعدام المرجح، كما يستحيل الجمع بينها، وهذا ما استلزم تساقطها جميعا، وبالتالي ردها، وعدم التسليم بمضمونها، الذي يدعي ألوهية المسيح.

الكلمات المفتاحية: مفهوم؛ المسيح؛ منظور؛ الإصحاح الأول؛ إنجيل يوحنا.

Abstract:

This study places the chapter 1 of the Gospel of John under various critical mechanisms. It was chosen because its paragraphs included a clear statement of the deification of Jesus Christ, thus giving him a concept that contradicts the monotheism called for by the heavenly messages, and characterized it with a character that contradicts what was familiar in the Gospels that preceded it.

By presenting this chapter to the logical rules and laws invented by theologians in criticizing the narrative in its text, it was concluded that its author was not John the Apostle, but another John, who came after him, for a considerable period, and the study suggests that the latter collected the narratives in this chapter. The chapters were from unknown narrators, whose justice and control were not proven, and their methods of endurance and performance were not known, without criticism. Thus, with this type of collection, a confused text was

[1]- المرسل المؤلف.

formed, narrated in different, contradictory, contradictory aspects, carrying all kinds of faults and anomalies, and it is not possible to give weight. Between them, they are equal, due to the lack of probability, it is impossible to combine them, and this is what necessitated the rejection of all of them, and thus their rejection, and not accepting their content, which claims the divinity of Christ.

Keywords: Concept; Christ; perspective; Chapter 1, Gospel of John.

مـقدمـة

تأتي هذه الدراسة، في إطار نقد المتكلمين، للكتب المقدسة، عند المسيحيين، وهي تسلط الضوء، على إنجيل يوحنا، باعتباره أخطر أناجيل العهد الجديد، لأنه الإنجيل، الذي تضمنت فقرات إصحاحاته، تأليه السيد المسيح، وأشدها تصريحا بذلك، الإصحاح الأول. هذا الإصحاح، يمثل عند الكنسية المسيحية، نَصَّ إثْبَاتٍ، وَرُكْنَ اِسْتِدْلَالٍ، يستندون عليه، في القول بألوهية عيسى بن مريم، فهو النص الذي يضبط مفهوم يسوع الإله، فهما يخالف كل رسالات التوحيد.

فباعتبار الإصحاح الأول مستند القوم، في تحديد مفهوم المسيح الإله، وباعتبار أن هذا المفهوم، هو الأساس الذي تقوم عليه عقيدة التثليث، كان لابد من العناية به، ووضعه قيد الدراسة والبحث، لأن القدرة على نقده، بالأدلة المنطقية الممكنة، والحكم عليه بالرد، يعني هدم قداسته، ونفي ألوهية المسيح، وبالتالي إبطال دعوى التثليث. وعلى هذا الأساس جاءت فكرة المقال، بعنوان: "مفهوم المسيح، من منظور الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا" وهذا ما يستدعي طرح إشكال البحث: ما مفهوم المسيح، من منظور الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا؟ ويندرج ضمن هذا الإشكال المحوري، تساؤلات فرعية، تحسن الإجابة عليها، وهي:

- هل يَثْبُتُ اتصال سند الإصحاح الأول، بالحواري يوحنا؟
- هل متون الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا، متوافقة، في تحديد مفهوم المسيح، أم متضادة، وعلى ما يدل ذلك؟
- هل مضامين الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا، تدل على ألوهية المسيح أم تدل على إنسانيته؟

أهداف البحث:

تسعى هذه الدراسة، إلى تحقيق الأهداف التالية:

- بيان أن الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا، مجرد روايات تاريخية، رواها مجاهيل بالوجادة، لم يثبت اتصال أسانيدها بالحواري يوحنا.
- إبراز التضاد والاختلاف في متون الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا، وهذا دليل التحريف والوضع فيه.
- التأكيد على أن مضامين الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا، رغم تعرضه للتحريف، إلا أنه يحمل إشارات تدل على إنسانية المسيح، لا على ألوهيته.
- وفي الأخير الحكم على الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا، بالرد، لضعفه سندا ومتنا، وبالتالي نفي إلهاميته، وإبطال الاستدلال عليه، في إثبات ألوهية المسيح. وفي هذا إبطال لعقيدة التثليث، التي يدعيها المسيحيون.

المناهج المعتمدة:

لمقاربة إشكالية الدراسة، تم الاعتماد على المناهج التالية:

المنهج الوصفي بوصف الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا، والمنهج التاريخي، لأنه مبين لما يثبته التاريخ من المواقيت، في حياة الرواة، لمعرفة اتصال الأسانيد أو انقطاعها، والمنهج الاستقرائي، بتتبع فقرات متن هذا الإصحاح، والمنهج المقارن، لمعرفة أوجه التشابه أو الاختلاف، التوافق أو التضاد أو الاختلاف بين متونه، والمنهج الاستنتاجي، باستنباط الحقائق، وفق الآليات المنطقية اللازمة.

إن إثبات أو نفي ادعاء المسيحيين في المسيح، يوجب إخضاع سند إنجيل يوحنا ومتنه إلى مجموعة من القواعد والشروط، وفق منهج فريد، في نقد الرواية، اصطلح عليه المتكلمون: علم أحوال السند والمتن، وذلك من خلال تتبع القواعد المعرفة بحال الراوي والمروي[1].

المبحث الأول: نقد سند إنجيل يوحنا

زعم المسيحيون أن تلاميذ المسيح، هم الذين قاموا بتدوين كتب العهد الجديد[2] وأن يوحنا الحواري، كاتب الإنجيل الرابع، وهو واحد من تلاميذ المسيح[3] كتبه بإلهام من الله[4]، قال هورن: "جميع المسيحيين على اختلافهم وتشعبهم، يتمسكون بإنجيل يوحنا، ويعتقدون أنه وحي إلهي"[5] ويقول القس منيس عبد النور: "وصلت أسفار الكتاب المقدس إلينا بسند متصل، وتواتر قوي، وانتشرت انتشارا عظيما، بحيث أصبح يستحيل إدخال شيء من التغيير أو التبديل فيها"[6].

المطلب الأول: البحث في شخص يوحنا، والتحقق من نسبة المروي إليه

تحمّل أو حَمْلُ الخبر عند المتكلمين، يعني نقله وإسناده إلى من عُزِيَ إليه، بصيغة من صيغ الأداء، ومعنى إسناده إلى من عُزِي إليه أي نسبته إلى قائله، لذا وجب ضبط شخص الراوي، وهذا يعني التعريف بالوقت، الذي تُحدد به مواقيت الولادة والوفاة، وما يلحق بهما من الحوادث، والوقائع، وما ينشأ عنها، من تعديل أو تجريح[7]. ومنه كانت الحاجة إلى تحديد شخص يوحنا، مهمة للغاية، فمن هو يوحنا، حسب الروايات الكتابية؟

الفرع الأول: اختلاف الروايات الكتابية في تحديد شخص يوحنا

جاء في قاموس الكتاب المقدس إن يوحنا، هو صيغة عربية، للاسم (يوحنان) وفي أسفار الأبوكريفا والعهد الجديد، وهو اسم عبري معناه (يهوه حنون)[8] وقد اختلفت الروايات الكتابية في حقيقة يوحنا، كما يلي:

الرواية الأولى: يوحنا المعمدان، ابن زكريا الشيخ وزوجته أليصابات[9]، وكلاهما من نسل هارون، ومن عشيرة كهنوتية. ويستدل من لوقا[10] "أن ولادته كانت قبل ولادة المسيح بستة أشهر، وكان أبواه يسكنان اليهودية جنوب لبنان، ولربما يوطة، بالقرب من حبرون، مدينة الكهنة، ومصدر عظمة الشخصية، يوحنا ابن النبي زكريا، هو امتلاؤه من الروح القدس، ومصدر عظمته الوظيفية، في أنه سيكون مهيئ طريق الرب، وزاد الملاك، ما هو أعظم من ذلك، بأنه سيكون المبشر بظهور المسيح الموعود، فيتقدم أمامه متمما النبوة التي كان يتوق إليها كل يهودي، بأن إيليا، يأتي قدام المسيح، ويهيئ للرب شعبا[11]"[12].

الرواية الثانية: أهم ما يميز هذه الرواية، تصويرها اللحظات الأخيرة من حياة يوحنا، حيث بينت أنه قتل في سن مبكرة، على يد حاكم روماني. وجاء فيها: "ولد يوحنا الرسول، السنة الخامسة، قبل ميلاد المسيح، في قرية عين كارم، المتصلة بأورشليم، من الجنوب[13] ولسنا نعلم إلا القليل عن حداثته، ونراه في رجولته ناسكا زاهدا، ساعيا لإخضاع نفسه والسيطرة عليها بالصوم والتذلل، حاذيا حذو إيليا النبي في ارتداء عباءة من وبر الأبل، شادا على حقويه منطقة من جلد... **وقد اعتبرت حياته "قصيرة، لكنها**

مباركة... إلا أنه قُتِلَ في سن مبكرة، ففي نهاية سنة سبع وعشرين ميلادية، أو مطلع سنة ثمان وعشرين ميلادية، حين أمر هيرودس أنتيباس، رئيس الربع، بزجه في السجن، لأنه وبخه على فجوره[14]، وكانت قلعة مخيروس، المطلة على مياه البحر الميت، التي زُجَّ يوحنا في احدى خباياها.... وبعد ثلاثة أشهر يحل عيد هيرودس وإذا بهيروديا ترسل ابنتها الجميلة سالومة، فتطلب حسب رغبة أمها، رأس يوحنا على طبق، وبعد لحظات، يهوي الجلاد بسيفه، على عنق الرجل العظيم، ولم يترك جثمانه، دون كرامة، لان تلاميذه جاءوا حالا، ورفعوه إلى سبسطيا، عاصمة السامرة، ودفنوه هناك، ثم تبعوا المسيح[15"16].

الرواية الثالثة: يوحنا الرسول: "هو يوحنا ابن زبدي من بيت صيدا في الجليل[17]، ويبدو أنه كان على جانب من الغنى، لأن أباه كان يملك عددا من الخدم المأجورين[18]، أما أمه سالومة فقد كانت سيدة فاضلة تقية. وقد اتخذ مهنة الصيد حرفة، لأن عادات اليهود كانت تقضي على أولاد الأشراف أن يتعلموا حرفة ما. يقول التقليد أن يوحنا نادى بالإنجيل في آسيا الصغرى ولا سيما في أفسس، وبموجب هذا التقليد تكون الكنائس السبع في آسيا الصغرى، قد تمتعت برعايته واهتمامه[19]، وأهم ما تتميز به هذه الرواية، أنها تتحدث عن نفيه، في الاضطهاد، في حكم دوميتيانوس، العاهل الروماني، إلى جزيرة بطمس، وهناك تجلت عليه مناظر الرؤيا، وأوحي إليه بكتابتها، وعندما تبوأ (نيرفا) العرش سنة ستة وتسعين ميلادية، أطلق سراحه، فرجع إلى أفسس... ويقول أيرانيوس إن يوحنا بقي في أفسس، حتى وفاته، في حكم تراجا من سبع وتسعين إلى ثمان وتسعين ميلادية، ويقول أيرونيموس أنه توفي سنة ثمان وتسعين ميلادية[20].

الفرع الثاني: من هو كاتب الإنجيل الرابع؟

هنا تغيب على الناظر حقيقة شخص يوحنا، الذي يدعى المسيحيون أنه كاتب الإنجيل، حيث يجد القارئ نفسه، أمام حيثيات مختلفة في الأسماء، والأزمنة، والأمكنة، الأنساب، والكنى والأوصاف، والأهم من ذلك كله، تاريخ الولادة والوفاة، وبالقليل من التأمل يترجح له، أن هذه الروايات، تتحدث - على الأقل- عن شخصيتين مختلفتين، وليست شخصية واحدة، لأن هذه المعطيات تشير، إلى أن يوحنا الحواري شخص، ويوحنا الرسول شخص آخر؟ فأيهما كاتب الإنجيل الرابع؟

هل هو يوحنا بن زكريا؟ أم هو يوحنا بن زبدي؟ من هما والدا يوحنا؟ هل هما: زكريا النبي وأليصابيث، من نسل هارون، ومن عشيرة كهنوتية؟ أم هما: زبدي الصياد وسالومه التقية؟ أين ولد يوحنا؟ هل ولد باليهودية، أم يوطة أم ولد في عين كارم، المتصلة بأورشليم[21] أم ولد ببيت صيدا في الجليل؟ متى ولد يوحنا؟ هل ولد قبل المسيح بستة أشهر؟ أم ولد قبل المسيح بخمس سنوات؟ كيف عاش يوحنا؟ هل كان فقيرا أم غنيا[22]؟ وأهم من ذلك كله، متى توفي يوحنا؟ أين توفي ودفن؟ هل استشهد، في مطلع ثمان وعشرين ميلادية، وهو ابن تسع وعشرين سنة؟ أم استشهد ثمان وعشرين ميلادية، وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة؟ أم عمَّرَ في الحياة، حتى طعن في السن، وتوفي، سنة ثمان وتسعين ميلادية، وهو يناهز تسع وتسعين سنة من العمر؟ أم توفي ثمان وتسعين ميلادية وهو يناهز مئة وثلاث سنوات؟ وذلك باحتساب سنوات الولادة المذكورة في الروايات، سابقة الذكر، هل استشهد في السجن وأخذه تلاميذه ليدفنوه في سبسطيا، عاصمة السامرة، أم توفي في أفسس ودفن بها؟

الفرع الثالث: النقد الموجه للكنيسة في نسبتها الإنجيل الرابع ليوحنا بن زبدي

يقول أئمة الديانة المسيحية: إن أقدم الكتابات، التي وصلت من آباء الكنيسة الأولين، تُجْمِعُ على أن يوحنا الرسول، ابن زبدي، هو مؤلف الإنجيل الرابع، وهو نفه حواري المسيح، وهذا أمر غلط، لأن الكتب

نفسها، ذكرت أيضا اسم يوحنا بن زكريا. فلماذا هذا الإسناد ليوحنا بن زبدي؟ ولماذا هذا الاستبعاد ليوحنا أو يحيا بن زكريا؟ وهل يوحنا حواري المسيح نفسه يوحنا الرسول؟

إن سبب إسناد أئمة المسيحية هذا الإنجيل ليوحنا بن زبدي، هو هروب منهم من علة قادحة في كتابهم المقدس، وهي انقطاع السند. فحتى يثبتوا اتصال سند هذا الإنجيل، قاموا بإلحاقه بيوحنا بن زبدي، وادعوا أنه هو ذاته، يوحنا الرسول[23]، الذي توفي 98م، وزعموا أنه هو ذاته، حواري السيد المسيح، حتى يوهموا الناس، باتصال سند كتبهم المقدسة، بما فيه الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا.

كما زعموا أن أيرانيوس المتوفي سنة مئة وخمس وثمانين ميلادية، هو الشاهد على أن يوحنا الرسول كاتب الإنجيل الرابع، من أناجيل العهد الجديد، وأنه كتبه بعد انتشار الأناجيل الأخرى[24]. وهذا يعني أن الكنيسة تعتمد على قول أيرنيوس، في نسبة هذا الإنجيل للحواري يوحنا.

والسؤال الذي يطرح نفسه، هل عندما أخبر أيرانيوس، بأن يوحنا الرسول، هو كاتب الإنجيل الرابع، هل كان يقصد يوحنا الحواري؟

المطلب الثاني: ما الفرق بين يوحنا الحواري ويوحنا الرسول، وعن أيهما تحدث إيرانيوس؟

من المعلوم لدى علماء نقد الرواة، أن اتحاد الأسماء يوقع الوهم في فهم حقيقة الأشخاص، لذا تجدهم أكثر الناس تركيزا، على الأوصاف أو الكنى، لما لها من دلالات مهمة، في تحديد هوية كل واحد، وتمييزه عن غيره، فما هي القرائن الكتابية المعول عليها للتمييز بين الشخصيتين، وعن أيهما كان يتحدث إيرانيوس؟

الفرع الأول: القرائن الكتابية الدالة على وجود شخصيتين تحمل اسم يوحنا

إن أهم ما يمكن التركيز عليه للتفريق بين الشخصيتين، هو الوصفين المتعلقين بالاسم "يوحنا" وهما: "الحواري" و "الرسول" فما الفرق بينهما؟

إن لفظ "الحواري" وصف ظاهر، منضبط، لكنه خاص، لأنه يصدق فقط، على الذي توفرت فيه، شروط محددة، فهو الشخص، الذي عاش مع المسيح، وآمن به، ودعا بدعوته، ومات عليها.

وأما وصف "الرسول" فهو وصف آخر، ظاهر، منضبط، لكنه وصف عام، فقد وصف به كل من قام بالدعوة إلى المسيحية، حتى وإن لم ير المسيح، ولو مرة واحدة في حياته. ولم تثبت صحبته له، مثل: "بولس" فيقال: بولس الرسول، لأنه بشر بالمسيحية، ودعا إليها، وكانت له رسائل دعا الناس من خلالها، بالرغم من أنه، لم ير المسيح، ولا مرة واحدة، في حياته.

وأيرنيوس، كمهتم بالحوادث، التي وقعت في تلك الأزمنة، لا يجهل هذا الأمر، خاصة إذا علمت أن الفترة الفاصلة بين وفاته، ووفاة يوحنا الرسول، تقدر بسبع وثمانين سنة فقط. والذي يمكن تسجيله أيضا، أنه عاش بُعَيْدَ الفترة، التي كثر فيها نشاط هؤلاء الرسل، وشاعت فيها كتبهم ورسائلهم.

الفرع الثاني: عن أي الشخصيتين كان يتحدث إيرانيوس؟

لم يكن إيرانيوس يقصد بتاتا، من كلامه، يوحنا الحواري، الذي استشهد سنة ثمان وعشرين ميلادية، فكيف للرجل، وهو في نهاية القرن الثاني أن يشهد على يوحنا الحواري، الذي ظهر في بدايات المسيحية الأولى؟ مع العلم أن الفاصل الزمني بين وفاة يوحنا الحواري ووفاة إيرانيوس، يزيد عن مئة وسبع وخمسين سنة كاملة، أي أكثر من قرن ونصف على الأقل!!

وهنا تلاحظ أن أرباب الفكر المسيحي يقولون بالظن، غاضين الطرف عن الحقيقة، التي يقرها البحث التاريخي في رواياتهم الكتابية، والتي تثبت أن يوحنا الشيخ، ليس ذاته يوحنا الحواري، وهذا ما

يصدق عليه قول، العلامة حفص بن غيث: "إذا اتهمتم الشيخ، فحاسبوه بالسنين" وقبله قول المحدث سفيان الثوري: "لما استعمل الرواة الكذب، استعملنا لهم التاريخ"[25].

فلو كان يوحنا الرسول، هو ذاته يوحنا الحواري، لكان من باب أولى، على أيرانيوس أن يعرفه، بوصفه الأدق، خاصة، إذا كان هو الحواري الوحيد، الذي عمر حتى ذلك الزمن!! فكيف يغيب ذلك على ايرانيوس؟ وكيف له إن كان المراد من كلامه "يوحنا الحواري" أن يطلق عليه الوصف العام، ويترك الوصف الخاص؟! بل تجده عكس ذلك، حيث قام بإضافة الكثير من الحوادث، والمعطيات، إلى "يوحنا الرسول" حيث ذكر أنه ذلك الرمز الديني، الذي اضْطُهِدَ في حكم العاهل الروماني، دوميتيانوس، وهو الذي نُفِيَ إلى جزيرة بطمس، وهو الذي ترجع إلى رعايته كل كنائس آسيا الصغرى، وأنه كاتب الإنجيل الرابع، الذي كتبه في أفسس، بعد انتشار الأناجيل الأخرى[26].

ويرجح حسب ما سبق، أن يوحنا الرسول، تولى جمع الروايات، التي رويت عن يوحنا، وعن السيد المسيح، دون تمحيص. وقد وجدت من سبقني إلى هذه الفكرة، وهو القس منسى يوحنا، حيث قال: "ويوحنا الرسول، كتب كتبه الخمس، في أفسس... فلا يبعد ذلك، أن يكون هو الذي جمع كل هذه الكتب، من أقاليم آسيا، لتقرأ في الكنائس" وقد أدرج القس منسى، مجموعة من الأدلة، التي تدعم هذه الفكرة[27].

وأما استناد الكنيسة على شهادة أيرانيوس، كأقدم سند، يخبر عن كاتب هذا الإنجيل، فهي ضعيفة، لأن إيرانيوس لم يكن يتحدث عن يوحنا الحواري، بل عن يوحنا الرسول، وبين الشخصيتين فراغ في السند، وفي كل الأحوال، يبقى خبره خبر الواحد، وخبر الواحد أو الآحاد، لا يعتد به في مثل هذه المسائل العقدية، فعند المتكلمين، لا يجوز التمسك في أصل الدين بخبر الآحاد.[28]

ولإكمال فكرة انقطاع سند إنجيل يوحنا لزم النظر في ما تقره الكنيسة، في أن يوحنا الشيخ توفي سنة ثمان وتسعين ميلادية، أي بعد صلب المسيح ووفاته، ولإثبات عكس ذلك، وجب التنقيب في الروايات الكتابية ذاتها للتأكيد من خلالها على أن يوحنا الحواري توفي قبل المسيح لا بعده.

المطلب الثالث: الأدلة المختلفة التي تؤكد أن يوحنا الحواري توفي قبل المسيح، لا بعده

توجد العديد من القرائن، التي تثبت أن يوحنا الحواري، توفي في فترة متقدمة، وأنه ليس نفسه، يوحنا الرسول، الذي توفي سنة ثمان وتسعين ميلادية، كما سبق ذكره، وبيان ذلك فيما يلي:

الفرع الأول: الأدلة الكتابية الدالة على أن يوحنا الحواري توفي قبل المسيح

1- تصريح الرواية الكتابية الإنجيلية الثانية بأن يوحنا تلميذ المسيح، كانت حياته قصيرة، لكنها مباركة، حيث قتل في سن مبكرة، على يد حاكم روماني[29] وهذا الاعتراف باستشهاد يوحنا الحواري سنة ثمانية وعشرين ميلادية يعتبر أهم دليل يمكن التعويل عليه في التمييز بين الشخصيتين.

2- ما جاء في الإصحاح الأول: "إن الذي يأتي **بعدي**، صار **قدامي**، لأنه كان قبلي"[30]، فاعتراف يوحنا بأن المسيح صار قدامه، ينفي أن يكون ليوحنا بعد المسيح أي دور، فكيف له أن يعمر إلى غاية ثمانية وتسعين ميلادية، ويقوم هو بتأليف إنجيل يخالف المألوف في الأناجيل السابقة، ويتولى بنفه رعاية كنائس آسيا الصغرى؟

3- ما جاء في قاموس الكتاب المقدس: "ومصدر عظمته (أي يوحنا الحواري) الوظيفة، التي وكله الله بأدائها، وهي أنه سيكون "مهيئ طريق الرب"[31]، وهنا اعتراف بأن دور يوحنا الحواري، هو مجرد تهيئة طريق المسيح، لا أكثر!

4- وفي قوله "صار قدامي" والسؤال الذي يطرح هنا: فيم سيتقدم المسيح يوحنا؟ والجواب: سيتقدمه في الوظيفة، وهي هداية الناس، وهذا ما لا تنكره الكنيسة، فقد جاء في الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا: "كان إنسان مرسل من الله اسمه يوحنا، هذا جاء للشهادة، ليشهد للنور، لكي يؤمن الكل بواسطته، لم يكن هو النور، بل ليشهد للنور"[32] وإذا تقدم السيد المسيح، يوحنا الحواري، فهذا يستدعي أن يعيش أكثر منه، لأنه سيتقدم في الوظيفة، وبما أن المسيح سيعيش أكثر منه، فهذا يعني أن يوحنا سيموت قبله لا بعده.

5- ومما يرجح هذا المعنى أيضا، أحد النصوص المهمة، التي يقول فيها يوحنا الحواري: "ينبغي أن ذلك يزيد، **وأني أنا أنقص**"[33] يوجد في هذه العبارة المهمة، تحديد للزمن ، لكن ليس لزمن: يوم أو شهر ولادة المسيح ويوحنا، كما تعتقد الكنيسة المسيحية[34]، لأنه لا أهمية عند المتلقي في تحديد اليوم والشهر، فهذا ضرب من العبثية، والسماجة في التفسير والتأويل، بل في النص تحديد للزمن، وهو زمن عمر كل واحد منهما، فيصير المعنى: "ينبغي أن ذلك (المسيح) يزيد (في العمر) وأني أنا (يوحنا) أنقص (في العمر)" وبهذه الأدلة مجتمعة يتأكد لدى الناظر أن يوحنا الحواري توفي قبل المسيح، وأنه ليس ذاته يوحنا الرسول أو يوحنا الشيخ الذي عمر طويلا وتوفي سنة ثمانية وتسعين، وبهذا يتأكد لدى المتأمل وجود فجوة زمنية بين وفاة يوحنا حواري المسيح، و فترة تأليف الإنجيل الرابع.

الفرع الثاني: شهادة تادرس يعقوب الملطي بأن يوحنا الحواري توفي قبل المسيح

وأما القمص تادرس يعقوب ملطي، وهو واحد من مفسري، الكتاب المقدس، فقد فسر عبارة" ينبغي أن ذلك يزيد وأني أنا أنقص"، بما يقارب هذا التأويل، حيث جعل المراد من الثاني يوحنا الحواري، الذي استشهد في السجن، وتوفي ثمان وعشرين ميلادية، وجعل الأول: هو المسيح عليهما السلام، حيث قال: "هذا ظهر في موتهما، الأول (أي يوحنا) استشهد، وهو في السجن خفية، ولم يدرك أمره إلا القليلين، أما السيد المسيح، فمات علانية، على الصليب...الأول، مات ودفن مقطوع الرأس، والثاني، مات ودفن وقام ليقيم معه الأموات"[35] طبعا، هذا بمراعاة الاختلاف العقدي، بين ما يعتقده المسيحيون، وبين ما يقره القرآن الكريم[36] عن نهاية المسيح.

وهنا القارئ يستغرب، كيف لأئمة الكنيسة، أن يدَّعوا أحيانا، أن كاتب هذا الإنجيل، هو يوحنا بن زبدي، المتوفي ثمانية وتسعين ميلادية، وأحيانا أخرى، يفسرون، هذه العبارة، بما يتطابق وسيرة يوحنا بن زكريا، الذي استشهد في السجن، سنة ثمانية وعشرين ميلادية!؟ وبين هذا وذاك يظهر تلاعبهم بالمعطيات الكتابية المختلفة، وهذا أكبر دليل على أن تفسيراتهم، تقوم على الظن والتخمين، لا على الآليات المنطقية، التي تساعد على ترجيح الحقيقة، المبثوثة في الروايات التاريخية الكتابية.

الفرع الثالث: يوحنا الحواري مجرد واسطة بين العهدين القديم والجديد

في قول يوحنا: "**لأنه كان قبلي**" هل يدل لفظ (**قبلي**) على أن المسيح ولد قبل يوحنا؟ هل هذه الجملة، تناقض ما تم بيانه، في أن المسيح ولد بعد يوحنا؟ في الحقيقة، هذا تعارض سطحي، يزول بمجرد تأويل، لفظ "قبلي" بالقبلية الزمنية بالبشارة، فقد بشرت الكتب السابقة، بظهور المسيح، والدليل على ذلك، ما جاء في إنجيل يوحنا، "فُتِّشُوا الكُتُبَ، لأنكم تظنون، أن لكم فيها حياة أبدية، وهي التي تشهد لي"[37]، وجاء في الفقرة الخامسة، من الإصحاح ذاته، ما يؤكد ذلك، حين وجد فليبس نثنائيل، وقال له: "وجدنا الذي كتب عنه موسى في الناموس، والأنبياء"[38]، "وإخبار الأنبياء في كتبهم السماوية السابقة، عن نبوة النبي، يعتبر مجمع (عمدة) أدلة نبوته"[39]، فيوحنا النبي هنا، كان بمثابة الحلقة الواسطة فقط، بين ما بشرت

به الكتب السابقة، وما هو محقق في حياته أمامه، لذلك حق للمسيح أن يسمى نورا[40]، والنور أولى بالتقدم والاستمرار، وبهذا التأويل كان يوحنا أسبق وفاة، والمسيح أطول حياة.

كل هذه الأدلة التي رتبتها، أوصلتنا إلى النتيجة، وهي أن يوحنا الحواري، توفي قبل المسيح، بغض النظر، ما إذا صحت، الرواية الكتابية، التي ضبطت سنة استشهاده، بثمان وعشرين ميلادية أم أخطأت، والأهم من ذلك كله، أن يوحنا الحواري، ولد قبل المسيح، وتوفي قبل المسيح، وأنه ليس ذاته، يوحنا الرسول، الذي توفي سنة ثمان وتسعين ميلادية، والذي نسب إليه هذا الإنجيل، بما فيه الإصحاح الأول.

وبما أنه ثبت بالأدلة المختلفة، أن الإنجيل الرابع، وليس من تأليف الحواري يوحنا بن زكريا، وتأكد لدينا بالبرهان الواضح، أن هذا الإنجيل، منقطع سنده، في بدايته، معلق، فإنه حتى وإن اشتهر، بعد ذلك، وانتشر في المعمورة، وترجم إلى لغات عديدة، فهذا الاشتهار، بعد الانقطاع، لا يدل بتاتا، على صحة اتصال سنده، وبهذا نكون قد رددنا على القس عبد النور منيس مقولته[41]. قال الهندي: "طالبنا مرار من علماهم الفحول السند المتصل، فما قدروا عليه، وقالوا إن السند عندنا مفقود، والسبب، وقوع المصائب على المسيحيين، في مدة ثلاثمائة وثلاث عشرة سنة"[42]، وإذا وصلنا إلى أن يوحنا الحواري، ليس مؤلف هذا الإنجيل، فهل يدلنا نقد متنه أنه وحي من الله؟

المبحث الثاني: نقد متن الإصحاح الأول لإنجيل يوحنا (علم أحوال المتن)

حتى يصدق الخبر بأنه من الله تعالى، لزم فيه عند المتكلمين الإعجاز، والخبر المعجز، هو الكلام المخالف للمعتاد، الذي يتميز به المدعي عن غيره[43]، والمقصود بغير المعتاد، أي الذي يخالف نظمه نظم كلام البشر، المعجز من كل الوجوه، لا يمكن لأحد من الخلق الإتيان بما يماثله، محكم وثيق في بنائه، غير مضطرب، فما الذي يفرزه النظر في فقرات متن الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا؟

المطلب الأول: بيان تناقضات متن الإصحاح الأول.

أفرز التتبع والنظر في متن هذا الإصحاح العديد من الوجوه النقدية، التي تؤكد أنه ليس إلهاميا، بل يبعد كل البعد أن يكون وحيا إلهيا، وذلك لما يشتمله من: تناقضات، وبيان ذلك فيما يلي:

الفرع الأول: التناقض في الذات الإلهية [واحدة، اثنتين!]

جاء في الفقرة الأولى: الجملة الأولى: "في البدء كان الكلمةُ" وفي الجملة الثانية "والكلمةُ كان عند الله" وفي الجملة الثالثة "وكان الكلمةُ اللهَ" وفي الجملة الرابعة: "هذا كان في البدء عند الله"[44].

بالرجوع إلى الدلالات اللغوية، لهذه الجمل: الأولى والثانية والرابعة، نجد معناها: في البدء كان الكلمة عند الله، أو الكلمة في البدء كان عند الله. وهذا المعنى يفيد، أن بين الله والكلمة مغايرة، والمغايرة لا محالة، تكون في الذات، أي أن الله تعالى ذات، والكلمة ذات أخرى منفصلة عنها.

وهذا يعني أن الجمل الثلاثة، تخبر بأن عيسى، في البداية، كان كلمة عند الله، وما دام المسيح عيسى مغاير للخالق فهو مخلوق، وهذا يقتضي أن الله الخالق واحدٌ، لا شريك له.

بينما الجملة الثالثة: "وكان الكلمة الله" تجعل "الكلمة" إله. وحاصل هذه الجملة، أن عيسى إله، وهنا التناقض! لأن الجمل الثلاثة السابقة، تقر بإله واحد، وهذه الجملة، تقر بإلهين اثنين!

فأي المعنيين أرادت الجمل الأربعة، المُفْتَتِحَةُ للإصحاح الأول، إخبارنا به؟ هل أرادت إخبارنا بوجود إله واحد؟ أم أرادت إخبارنا بوجود إلهين اثنين؟ فهذا تناقض والتناقض دليل الوضع.

ضف إلى ذلك أن الكنيسة المسيحية تقر بوجود ثلاثة آلة، والمسيحيون يتوجهون بالعبادة لأربعة آلهة!

الفرع الثاني: التناقض في أصل المسيح [ولد من غير أب، ولد من أب!]

ورد في الفقرة الأولى، لهذا الإصحاح: "**الذين ولدوا ليس من دم، ولا من مشيئة جسد، ولا من مشيئة رجل، بل من الله**"[45].

تلاحظ أن الجملة بصيغة الجمع، بالرغم من أن المراد بها، عند المسيحيين، هو المسيح، وهو واحد وليس جمع، كما ذهب القمص تادرس يعقوب ملطي[46] لكن الغريب في هذا القمص، أنه بالرغم من ادعائه هو وبقية المسيحيين أن السيد المسيح، ولد من رجل اسمه يوسف، إلا أنهم في كل مرة يفتحون فيها إنجيلهم هذا، يقرؤون عكس ما يعتقدون، وهو أن مسيحهم، ولد لا من مشيئة رجل!؟!

فهل ولد المسيح من مشيئة رجل أم لا من مشيئة رجل؟ فهذا تناقض يدل على الوضع!

الفرع الثالث: التناقض في علاقة يوحنا بالمسيح: يعرفه، يجهله!

جاء في رواية: "وفي الغد نظر يوحنا يسوع مقبلا إليه، فقال: هو ذا حمل الله"[47] تفيد الجملة أن يوحنا بمجرد رؤيته للمسيح، مقبلا إليه، تعرف عليه، كما جاء في الفقرة الرابعة: "في الغد أيضا، كان يوحنا واقفا، هو واثنان من تلاميذه، فنظر إلى يسوع ماشيا، فقال: "هو ذا حمل الله"[48].

بينما في الفقرة الثالثة، تجد جملتين تنفيان معرفة يوحنا السابقة، بالمسيح، جاء في الأولى: "وأنا لم أكن أعرفه"[49] والثانية، تنفي معرفة يوحنا بالمسيح، إلا بالعلامة، التي علمه الله إياها، جاء فيها: "وشهد يوحنا، قائلا: "إني قد رأيت الروح نازلا، مثل حمامة من السماء، فاستقر عليه، **وأنا لم أكن أعرفه**"[50]، وهنا يلمس الناظر التناقض بين هذه الجمل الأربعة!

فإن كان الإصحاح الأول، وحي من الله، وإن كان يوحنا نبيا ملهما، فكيف يخبر بخبرين متناقضين، فيوحنا إما يعرف المسيح، وإما لا يعرفه، ولا يمكن أن يكون عارفا به، وغير عارف به في الوقت ذاته؟ فهذا محال، ولدفع الاستحالة العقلية، وجب التسليم والإقرار، بأن أحد الخبرين موضوع.

والسؤال الذي يطرح نفسه أيضا، كيف ليوحنا أن لا يعرف المسيح، وهو النبي المبشر بظهوره؟

وعليه فإن المسيحيين ملزمون بالتسليم، بأحد الأمرين، إما التسليم، بأن هذا الإصحاح، حمال أخطاء وتناقضات، وبالتالي الاعتراف بوقوع التحريف فيه، وإما التسليم بأن هذا الإصحاح، وحي إلهي، يخبر عن المحال، الذي لا يطيقه العقل !!

الفرع الرابع: التناقض في حقيقة يوحنا [كان نبيا، ليس نبيا!]

ومن المتناقضات أيضا، إقرار هذا الإصحاح، بأن يوحنا نبي مرسل من الله، وقد ورد في الفقرة الأولى منه، ما يدلل على ذلك: حيث جاء "كان إنسان مرسل من الله اسمه يوحنا، هذا جاء للشهادة، ليشهد للنور"[51] لتجد في المقابل، إقراره عن نفسه، في الإصحاح ذاته، بأنه ليس نبيا، فقد ورد في الفقرة الثانية، سؤال جنود اليهود له: من أنت فاعترف بأنه ليس المسيح، ثم سألوه: "إيليا أنت؟" "النبي أنت؟" فأجاب إجابة واضحة، وهي: "**لا**"[52] كذلك في الرواية التي بعدها، والتي تخبر أن الفريسيين، قالوا له: "فما بالك تعمد، إن كنت لست أنت المسيح، ولا إيليا، **ولا النبي!**"[53] والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يقرر الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا، نبوة يوحنا أم عدم نبوته؟ فإن كان هذا الإصحاح يقر بان يوحنا نبيٌ، فلم يشهد يوحنا أمام الجنود بأنه ليس نبيا؟ وهذا يجرنا إلى طرح سؤال آخر على المسيحيين، هل يجوز لنبي مثل يوحنا أن يكذب؟ وكيف لمن يجوز اتصافه بالكذب أن يصدق في خبر نبوته؟؟

وأما إن كان يوحنا غير كاذب، فهذا يعني أن يوحنا ليس بنبي، وإذا لم يكن نبيا، فكيف ينسب إليه كتاب ملهم، يعتمد عليه في إثبات عقيدة خطيرة، وهي: تأليه المسيح؟ وهنا أرباب المسيحية ملزمون بقبول أحد الإجابتين.

فكما يلاحظ القارئ، فإن هذا التناقض وغيره، في متون فقرات الإصحاح الأول، لا يبرره العقل، بل يحكم على أنه من نسيج الوضع، والتبديل الذي تعرض له النص الأصلي، وهذا دليل على أن هذا النص، لم يشهد تواترا، كما يدعي أرباب المسيحية، فلو كان النص الأصلي مشتهرا بين الناس، كما يدعي القس منيس،[54] لما امتدت إليه أيادي التحريف، ولما شهد هذا الخلط والخبط، لأن أهم خصيصة للمتواتر، استحالة التواطؤ فيه على الكذب.

المطلب الثاني: اختلافات متن الإصحاح الأول لإنجيل يوحنا

كما أفرز التتبع والنظر في متن الإصحاح الأول الكثير من الاختلافات، وبيان بعضها، فيما يلي:

الفرع الأول: هل كان المسيح: في أورشليم، أم في الأردن، أم في الناصرة؟

ومن الاختلافات التي يحملها، ترتيب فقرات متن هذا الإصحاح أيضا، والتي يشهد الواقع والعقل باستحالتها، وجود الشخص الواحد، في زمن واحد، في أماكن مختلفة متباعدة!

المتأمل في ترتيب فقرات هذا الإصحاح، يجد الفقرة الثانية: تتضمن استجواب الجنود ليوحنا، حين سألوه عن المسيح، فأجابهم: "في وسطكم قائم" أي في أورشليم، بعد هذه الجملة مباشرة، جملة، جاء فيها: "هذا كان في بيت عبرة، في عبر الأردن، حيث كان يوحنا يعمد"[55]، وترتيب الجمل التي بعدها جاء، كما يلي: "وفي الغد نظر يوحنا يسوع مقبلا إليه.... وفي الغد أيضا أراد يسوع أن يخرج إلى الجليل..."[56]، والسؤال الذي يفرض نفسه، إذا كان يوحنا، في عبرة الأردن، فكيف له أن ينظر، في الغد، إلى يسوع، وهو في أورشليم؟ ومعلوم أن بين المنطقتين، "الأردن" و" أورشليم" مسافة معتبرة!! وإذا نظر يوحنا إلى يسوع، وكانا في الأردن؟ فكيف ينظر يوحنا إلى يسوع في الأردن، ويسوع، في اليوم الموالي[57] كان في الناصرة؟! كما جاء في بداية المقطع الرابع: "كان مع التلميذين في منطقة "الناصرة"[58]، لأنه (أي يسوع) بعدها بيوم أيضا، أراد الخروج من "الناصرة" إلى "الجليل"[59]؟

فلو كان في المعنى الذي أنتجه ترتيب متون هذا الإصحاح إعجاز، لما انتظر يوحنا، أن يأتي الغد، حتى ينظر إلى المسيح! وإن لم يكن إعجازا، فليس من الممكن أن ينتقل أحدهما إلى الأخر، في ظرف يوم أو أقل من يوم، حيث وسائل السفر بدائية! والمسافة بين البلدين، تفوق الأربعمائة كيلومتر مربع!!

وعليه، فإن ترتيب متون الفقرات الخمس، للإصحاح الأول، اعتباطي لا يقوم على أي نوع من أنواع الإعجاز، ولا يتوفر على أي نوع من أنواع الترتيب، التاريخي، أو منطقي، ولا يرعي حتى السياق الذي هو مجموع الجمل المكونة، السابقة واللاحقة، لنص الخطاب، المراد استخلاص المقصود منه[60].

الفرع الثاني: عندما رأى يوحنا يسوع، هل كان وحده أم كان مع تلاميذه؟ والمرسلون من اليهود، هل كانوا لاويين أم فريسيين؟

أ ـ في رواية: "وفي الغد، نظر يوحنا يسوع، مقبلا إليه: فقال: "هو ذا حمل الله، الذي يرفع خطية العالم"[61]

وفي رواية أخرى: "وفي الغد أيضا، كان يوحنا واقفا، هو واثنان من تلاميذه، فنظر إلى يسوع ماشيا، فقال: "هو ذا حمل الله، فسمعه التلميذان يتكلم، فتبعا يسوع"[62].

فهل كان يوحنا عندما رأى يسوع وحده أم كان معه التلميذان؟ فإن كان وحده، فكيف للراوي أن يسمع من يوحنا تلك الجملة؟؟ وإن كان معه التلميذان، فلم لم تذكر الرواية الأولى، الجزء الأخير، من الجملة التي قالها يوحنا، فهذا الاختلاف يؤكد وجود زيادة في احدى الجملتين.

وعليه يمكن القول إن كل هذه الاختلافات وغيرها في هذا الإصحاح، تؤكد أنه ليس من تأليف شخص واحد، ويبعد كل البعد أن يكون هذا الشخص ملهما.

ب- المرسلون من اليهود، هل كانوا لاويين أم فريسيين؟ في رواية: "وهذه هي شهادة يوحنا، حين أرسل اليهود من أورشليم، كهنة **ولاويين**، ليسألوه "من أنت؟" فاعترف، ولم ينكر...."[63] بينما جاء في الرواية التي تليها مباشرة: "وكان المرسلون من **الفريسيين**"[64]، وبين الروايتين اختلاف يدل على الوضع.

فملاحظ أن متن هذا الإصحاح، يعاني مضطربا شديا، واختلافات كثيرة، ومن أوجه عديدة، متساوية، ولا مرجح لها، كما لا يمكن الجمع بينها، وهذا ما يستدعي تساقطها جميعا!

الفرع الثالث: تعدد الاختلافات تدل على تعدد الوضاع

جاء في الإصحاح الأول: يوحنا شهد له ونادى، قائلا: "هذا هو الذي قلت عنه، إن الذي يأتي بعدي، صار قدامي، لأنه كان قبلي" تكررت هذه الجملة ثلاثة مرات كما ذكرنا سابقا، وسأكتفي هنا بذكر النهايات المختلفة لهذه العبارة: في الرواية الأولى: ".... الذي صار قدامي، لأنه كان قبلي، ومن ملته نحن جميعا أخذنا ونعمة فوق نعمة"[65]، في الرواية الثانية: "... الذي صار قدامي، الذي لست بمستحق أن أحل سيور حذائه"[66]، في الرواية الثالث: "... رجل صار قدامي، لأنه كان قبلي، وأنا لم أكن أعرفه، لكن ليظهر لإسرائيل، لذلك جئت لأعمد بالماء"[67].

فإن كانت هذه الرواية، من راوي واحد، فالأصل أن ما يأتي بعدها يكون متفقا، وهذا الاختلاف يدل على الوضع، بل يدل على عدد مرات الوضع. وعلى سماجة بعض الوضاع، كما هي الزيادة في الرواية الثانية، حيث يقول فيها: "الذي لست بمستحق أن أحل سيور حذائه"[68]، فكيف يمكن أن يكون الكلام الإلهي بهذه الدناءة والتفاهة في التعبير؟!

الفرع الرابع: تحقق ثلاثة مواضع فقط يخبر فيها يوحنا عن نفسه

بعد التتبع والاستقصاء لكل جمل وكلمات الإصحاح الأول، تأكد وجود ثلاثة مواضع فقط تحدث فيها يوحنا عن نفسه، واستعمل فيها ضمير المتكلم لا الغائب، وبيانها فيما يلي: الموضع الأول: "إن الذي يأتي بعدي، صار قدامي، لأنه كان قبلي" فقد وردت هذه الرواية المكررة، كما ذكرت سابقا، في المقطع الأول، الآية 15، وفي المقطع الثاني: الآية 26، وفي المقطع الثالث: الآية 32.

وأما الموضع الثاني، ففي المقطع الثاني، ويتمثل في جواب يوحنا للذين أرسلهم اليهود، لسؤاله، الأول: من الكهنة واللاويين، من الآية 19 إلى الآية 23. والثاني، يتمثل في استجواب الفريسيين له، من الآية 24 إلى الآية 27. وأما الموضع الثالث: فيتمثل في الرواية المكررة مرتين، والمتعلقة بقول يوحنا عن المسيح: "هو ذا حمل الله" فقد وردت، في المقطع الثالث، الآية 29، وفي المقطع الرابع، الآية 35.

بينما القرائن اللفظية الدالة على الراوي الذي يحكي عن يوحنا، فتشكل بقية جمل وفقرات هذا الإصحاح، وهذا يرجح أن هذا الإصحاح، إنما قام كاتبه، بجمع كل الروايات التي توفرت في زمانه، حول ما قيل عن يوحنا وعن المسيح، دون تنقيح ولا التهذيب، فكان هذا المزيج من الروايات متفاوتا في الجزالة والفصاحة، مكررا، مشوشا، ركيكا، مبهم غير واضح، مضطرب، مما أدى إلى الحكم عليه بالوضع، لأن

الأصل في المقدس، أنه يقوم على المحاسن، وأما الركة فترجع إلى الرداءة، والرداءة دليل الوضع. وهذا يجرنا للتساؤل، عن أثر اضطراب متن الإصحاح الأول لإنجيل يوحنا، على مضمونه؟

المبحث الثالث: نقد مضمون الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا

حمل الإصحاح الأول تناقضات كثيرة أثرت عل مضمونه العام، رغم ذلك يتشبث به المسيحيون في القول بألوهية المسيح، ويستدلون به على بنوته لله تعالى بنوة حقيقية، رغم وجود ما يدل على عكس ذلك، فما مفهوم المسيح، من خلال نقد مضمون الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا؟

المطلب الأول: ولادة المسيح بين الإثبات والنفي

يظهر جليا في العديد من جمل هذا الإصحاح، إطلاق لفظ ابن الله على المسيح، ما جعل المسيحيين يدعون ولادته ولادة حقيقية، فما الذي حملهم على هذا القول، وما الأدلة التي تثبت أو تنفي هذا الادعاء؟

الفرع الأول: سبب ادعاء المسيحيين ألوهية المسيح

أ ـ جاء في الفقرة الثانية، في بداية هذا الإصحاح: "الله لم يره أحد قط، الابن الوحيد، الذي في حضن الآب، هو خَبَّرَ"[69] فرغم الركاكة الموجودة في هذه الجملة، والتي يرجح أنها ناتجة عن سوء الترجمة، إلا أن المعنى العام لها، يصبح قابلا للفهم، بعد إعادة نظمها، فتصبح: "خبَّر الابن الوحيد، الذي هو في حضن الآب، أن الله، لم يره أحد قط" هذه الجملة يستند عليها المسيحيون، في القول، بألوهية المسيح، وببنوته لله تعالى، بنوة حقيقية.

وهنا يطرح سؤال: ما الذي حمل المسيحيين، على الجزم بالقول بالبنوة ثم القول بالولادة؟ أما جوابهم، فهو: تواتر المعجزات المختلفة على يد المسيح، كتحويل المسيح الماء خمرا، وإشفائه المرضى، وإقامته أو إحيائه الموتى، وغير ذلك[70].

وعليه فالمسيحيون يتمسكون بالنصوص التي تصرح بالبُنوة، في القول بأن المسيح ابن الله، ويجعلون من معجزاته، خاصة إحياء الموتى، دليلا على ألوهيته، وهذا ما جعلهم يُضْفُوَن على "ابن الله" صفة الألوهية، ويدعون ولادة الله للمسيح ولادة حقيقية، وإن كانوا يؤكدون على أنها ولادة غير حسية[71].

الفرع الثاني: نفي ولادة الآب للابن ولادة حقيقية

لا تثبت ولادة الآب للابن إلا بشرطين اثنين: الشرط الأول: شهادة البشر على الولادة الحقيقية. والسؤال الموجه لأئمة الديانة المسيحية: هل شهد أحد من البشر على هذه الولادة، ليجزم بأن هذا اللفظ يُحمل على الحقيقية؟! وجوابهم: حتما، لا يوجد شهود. وبالتالي يسقط الشرط الأول. والشرط الثاني: تصريح الآب بذاته بأنه ولد ابنه المسيح ولادة حقيقية، والسؤال الموجه للأرباب المسيحية أيضا، هل صرح الآب عن ولادته لابنه ولادة حقيقية وجوابهم: حتما لا يوجد تصريح أو إقرار من الآب بقرائن لفظية ترجح هذه الولادة الحقيقية، ترجيحا قطعيا، غير قابل للتأويل؟ وبالتالي يسقط الشرط الثاني أيضا.

وأما المعجزات: فلا خلاف أنه ظهرت، معجزات عظيمة، على يد السيد المسيح، ولا خلاف أيضا على ظهور معجزات أعظم من معجزات المسيح، على أيدي أنبياء سابقين كإبراهيم عليه السلام، فلم كانت المعجزات العظيمة كإحياء الموتى، على يد المسيح عليه السلام، دليلا على ألوهيته، ولم تكن المعجزات الأعظم منها، كالخلق من الطين كهيئة الطير، لإبراهيم عليه السلام[72] دالة على ألوهيته؟!

وإذا سقط الشرطان في الادعاء بنوة المسيح وولادته من الله ولادة حقيقية، قام ما يدل على عكس ذلك، وهو الإقرار بإنسانية المسيح عليه السلام، من خلال قرائن عقلية ولفظية مبثوثة في هذا الإصحاح.

المطلب الثاني: القرائن العقلية واللفظية الدالة على إنسانية المسيح عليه السلام

الفرع الأول: القرائن العقلية الدالة على إنسانية المسيح

1- الألفاظ في اللغة تحمل على الحقيقة، فإذا استحال ذلك عقلا، حُملتْ على المجاز، وبذلك تُأوَّل أو تُفَسَّرُ تفسيرا صحيحا، ومن أمثلة ذلك، في هذا الإصحاح: **"الابن الوحيد، الذي في حضن الآب"**[73]، فيفسر لفظ "الابن" بمعنى نبي الله. و"حضن الله" بمعنى رعاية الله وحفظه.

2- ويوجد في هذا الإصحاح ما يثبت صحة هذا التأويل أو الفهم، حيث جاء فيه: **"وأما كل الذين قبلوه فأعطاهم سلطانا أن يصيروا أولاد الله، أي المؤمنون باسمه"**[74] فهنا **"أي يؤمنون باسمه"** فسرها الإصحاح الأول بمعنى **"أولاد الله"** وهو ذاته المعنى الذي ذهب إليه أهل الإسلام، ومادام ثبت في كتابهم، الذي يدعون فيه الإلهام، ما يصرح بتفسير الكلمة، بهذا المعنى المجازي، فلا مجال لهم بإعطائها المعنى الحقيقي.

3- وأما إطلاق لفظ "ابن الله" فكل ما هنالك، أن الله تعالى نسب إلى نفسه المسيح، نسبة تشريف، وكذلك الأمر بالنسبة، لتسمية المسيح باسم "حمل الله"[75] يحمل على المجازي.

4- وفي سؤال نثنائيل للمسيح: "يا معلم، **أنت ابن الله؟ أنت ملك إسرائيل؟"**[76]، فتجد هذا التلميذ يصف المسيح، بصفتين: ابن الله، وملك إسرائيل. والسؤال المطروح: هل أراد نثنائيل بهتين الصفتين معناهما الحقيقي أم المجازي؟ وحتى تكون الإجابة منطقية أكثر، لزم سؤال المسيحيين سؤالا تاريخيا، هل اعتلى المسيح يوما سدة الحكم في بلاط بني إسرائيل؟ سيكون الجواب: طبعا، لا، لم يكن المسيح يوما ملكا حقيقيا على إسرائيل. وعليه، نسأل المسيحيين، إذا لم يكن المسيح، هو الملك الحقيقي لإسرائيل. فهل هذا يعني أن المسيح كان يكذب على نثنائيل؟ أم أن الملهمين، الذين ألفوا الكتاب المقدس، كذبوا على المسيح؟ وما دام المسيحيون لا يسلمون بكلا الاحتمالين، فليس لهم إلا أن يعترفوا بأن اسم "ملك إسرائيل" لا يُحمل على الحقيقة، بل على المجازي، فيصير معناها: سيد إسرائيل، ونبيهم. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يحمل اسم "ملك إسرائيل" على المجازي، ويحمل اسم "ابن الله" على الحقيقة!؟؟

5- ومما يدعم صحة هذه القراءة، ما ورد في بداية هذه الجملة: **"الله لم يره أحد قط"**[77]، هنا أخبر الابن، بأن الله "الآب" لم يره، أي أحد. وعليه فإن المسيحيون، ملزمون بالتسليم بأحد الأمرين: إما الإقرار بأن المسيح أحد مغاير، مختلف عن الله، يخبر بأن الله لم يره أحد قط، أو أن المسيح هو ذاته الله، لكنه كذب على يوحنا، فأخبره بأنه لم يره أحد قط!! رغم أن الجموع الكثيرة رأت المسيح، باعتبار أنه إله!

والذي يسلم به العقل، أنه إذا انتفت الرؤية الحقيقية لله تعالى، فالولادة الحقيقية أولى بالنفي!! ومنه لا يسلم القوم إلا بالإقرار بإنسانية المسيح عليه السلام.

الفرع الثاني: القرائن اللفظية الدالة على إنسانية المسيح

1- والسؤال: هل بشر ناموس موسى بظهور الإله أم بظهور النبي؟ وبالتالي هل كان اليهود يبحثون عن الإله أم عن النبي؟ رغم أن الإجابة محسومة، ومعروفة، إلا أن مجاراة القوم، بما هو مسجل عندهم امر لازم "وهذه هي شهادة يوحنا، حين أرسل اليهود من أورشليم كهنة ولاويين ليسألوه، من أنت؟ فاعترف ولم ينكر، وأقر "إني لست أنا المسيح" فسألوه: "إذا ماذا؟ إيليا أنت؟" فقال "لست أنا" "النبي أنت؟" فأجاب لا؟ وبالتالي فإن جنود اليهود يعلمون أن الأشخاص، الذي يسألون عنهم (يوحنا، المسيح، إيليا، النبي) لا يوجد في وسطهم إله، فلو بشرت كتبهم بظهور إله، لكان سؤالهم عن الإله! ولو علموا أن أحدا

يدعي، في ذلك الزمان الألوهية، لكان سؤالهم عن من يدعي الألوهية، فهو أولى من سؤالهم، عن من يدعي النبوة.

2- وجود مواضع كثيرة جدا في كل الكتاب المقدس، بما في ذلك فقرات الإصحاح الأول، يطلق فيها لفظ النبي على المسيح عليه السلام. وكل هذه الأدلة المترادفة، في الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا، تعضد بعضها بعضا، في التأكيد على إنسانية المسيح، وأنه نبي، كغيره، من أنبياء بني إسرائيل، لكن الله ميزه بالولادة المعجزة من غير أب.

المطلب الثالث: في الإصحاح الأول أهم دليل يثبت إعجاز ولادة السيد المسيح عليه السلام

ورد في الفقرة الأولى، لهذا الإصحاح: **"الذين ولدوا ليس من دم، ولا من مشيئة جسد، ولا من مشيئة رجل، بل من الله"**[78]، هذه الجزئية في الإنجيل مهمة للغاية، لأنها العمدة في نقض ما يدعيه المسيحيون، من عقائد وأقوال باطلة في حق السيد المسيح عليه السلام، كيف ذلك؟

تتكون هذه العبارة من أربعة جمل صغيرة، ثلاثة منها، ذات أسلوب إنشائي نوعه، نفي، وذلك باستعمال الأدوات التالية (ليس... لا... لا...) أي أنها تنفي أمورا معينة، والجملة الرابعة والأخيرة، تستدرك، بـ: (بل) لتأكد معان خاصة جدا، بيانها كالتالي:

الفرع الأول: الذي خُلق ليس من دم

في قوله: **"ليس من دم"** المعلوم أن ابن آدم، من أوله لآخره، تتم خلقته الأولى بعد انتقال الحيوانات المنوية، كما بينها القرآن والعلم الحديث، التي تخرج من **بين** الصلب والترائب.

والأهم من ذلك، تأكيد العلماء، أن البيئة المكونة لهذه الحيوانات، إنما هو دم الرجل. "وهذا الماء أصله من دم، لأن أصل مادة كلا الماء ين **مادة دموية**، تنفصل عن الدماغ، وتنزل، في عرقين خلف الأذنين، فأما الرجل، فيتصل العرقان، بالنخاع، وهو الصلب، ثم ينتهي إلى عرق ما يسمى الحبل المنوي، المؤلف من شرايين وأوردة وأعصاب، وينتهي إلى الأنثيين"[79]، وإنما استعمل لفظ الدم، باعتبار أصل مني الذكر.

وهنا مربط الفرس، إذ تجد إنجيل يوحنا في سفره الأول، ينفي أن يكون هذا المولود، قد ولد من دم رجل. بل الجملة في الحقيقة أبلغ من ذلك، حين ذكرت: ليس من دم، أي ليس من أي دم، وهنا يكون الإعجاز، في التفرد في خلق عيسى عليه السلام.

الفرع الثاني: الذي خلق "ليس من مشيئة جسد"

وفي قوله: **"لا من مشيئة جسد"** نفى مشيئة الجسد أي رغبة الجسد، وهنا بحمد الله، دفع لتهمة القذف في حق السيدة مريم عليها السلام، بأنها زنت، كما هو متعارف عليه عند المسيحيين، بل دليل براءتها وعفتها، كما بين القرآن الكريم[80]، فتجد القرآن الكريم يبرأ مريم ويؤكد على عفتها، كما هو الحال بالنسبة لهذه الجملة الصغيرة، في المبنى، الكبيرة في المعنى، من الإصحاح الأول من إنجيل يوحنا، فنفت هذه الجملة أن يكون المولود، برغبة أو بشهوة أي جسد، بل الجملة أبلغ من ذلك، حينما نفت إرادة أو رغبة جسد الطرفين، الرجل والمرأة! وفي هذا جوامع كلم، والله أعلم. وقد يُحمل المعنى على ما هو أدق من ذلك، وهو أنها تنفي على أهل الكتاب وعلى بعض أهل الإسلام على حد سواء، أن يكون حمل مريم بعيسى قد تم بعلاقة مع جسد، حتى وإن كان الجسد جسد، ذلك الملك الذي تمثل لها بشرا سويا[81]، والله أعلم.

الفرع الثالث: الذي خلق: "ليس من مشيئة رجل بل من الله"

ففي قوله: **"لا من مشيئة رجل"** وتخصيص مشيئة جسد الرجل، يكون نفيا لما يدعيه أهل الكتاب من اليهود، الذين رموا مريم بالزنا مع يوسف النجار. وكذا المسيحيين، فتجد هذه الجملة، تكذب كل ادعاءات آباء الكنيسة في حق المسيح وأمه عليهما السلام. وفي قوله: **"بل من الله"** هو تحصيل حاصل، ما سبق من النفي، فإذا كان النفي الأول للولادة: بالدم، والنفي الثاني للولادة: بمشيئة جسد، والنفي الثالث للولادة، بمشيئة رجل. فإن "بل" تستعمل للدلالة على استدراك الشيء، لتخبر أن الولادة من الله: "بل من الله" **وتقدير الجملة، بل بمشيئة من الله.**

فهذا هو تأويل الجملة، إذ لا يحسن فهمها إلا بالمجاز، الذي لم يُجِدْ أرباب المسيحية استعماله، فوقعوا في ما يستحيله العقل، لذا قال الإمام عبد القاهر الجرجاني: "ومن قدح في المجاز، وَهَمَّ أن يَصِفَهُ بغير الِصدق، فقد خبط خبطا عظيما[82]. وعليه فكل تأويلات أرباب الكنيسة المسيحية للنصوص من غير قرائن، فهي تأويلات لا مصوغ لها.

خـاتمة:

من خلال هذه الدراسة تم التوصل إلى النتائج التالية:

1- إن يوحنا الرسول مؤلف الإنجيل الرابع، ليس ذاته يوحنا الحواري، الذي ولد قبل المسيح، وبشر به، وتوفي قبله، بل ألفه يوحنا آخر، يطلق عليه في المصادر الكتابية يوحنا الشيخ، الذي توفي سنة ثمان وتسعين ميلادية، و الذي يرجح أنه جمع كل الروايات، المنتشرة في بطمس في آسيا الصغرى، و وإنما اتحاد الاسم، بين الشخصيتين، سبب الخلط بينهما.

2- إن الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا، منقطع سنده في بدايته، فهو معلق، وبالتالي حتى وإن اشتهر فيما بعد، وترجم إلى لغات عديدة بعد هذا الانقطاع، فهذا لا يدل على صحة اتصاله.

3- إن الروايات، التي يرجح أن يوحنا الرسول، قد ضمها للإصحاح الأول، كان قد جمعها من رواة مجاهيل، لم تعرف شخصياتهم ولا أحوالهم، وبالتالي لم تثبت عدالتهم ولا ضبطهم، و لم تعرف طرقهم في التحمل، ولا طرق أدائهم لمن جاء بعدهم، ما جعل السند مردودا بالجملة، غير مقبول، لما يحمله من شذوذ وعلات، فلا يسلم تماما من الكذابين والوضاعين.

4- رصد العشرات من الأخطاء والتناقضات والاختلافات، في ثنايا متن الإصحاح الأول، لإنجيل يوحنا، يثبت ، بما لا يدع مجالا للشك أنه ليس متنا إلهاميا، كما يدعي أئمة الديانة المسيحية.

5- إن مواضع حديث يوحنا الحواري، التي يعبر فيها، عن حالات نفسه، بضمير المتكلم، في هذا الإصحاح، الذي تبلغ عدد آياته واحدا وخمسين آية، لا تزيد عن ثلاثة مواضع، من غير المكرر، وبالتالي فإن نسبة حديث الراوي، تبلغ أكثر من ثلاث وتسعين بالمئة، من مجمل هذا الإصحاح، فكيف تصح نسبته إليه؟

6- إن متن هذا الإصحاح، يعاني كل أنواع الركاكة والسماجة، والتشويش، والرداءة، ففيه من المحال والغرابة ما يطفش له عقل العاقل، كما لا يُلمس فيه أي نوع من أنواع الترتيب والتساوق، سواء في المبنى أو المعنى، وكل ذلك يدل على الوضع، لأن المقدس حسن في مبناه ومعناه.

7- تمييز خمسة مواضع، تحمل من القرائن اللفظية ما يثبت التوحيد لله تعالى، والعبودية لسيدنا عيسى عليه السلام، بأنه عبد الله ورسوله، كما رصدت الدراسة، جملة في الفقرة الأولى، من الإصحاح الأول،

تحمل دليل إعجاز ولادة المسيح عيسى من غير أب، وإنما فساد تأويل المسيحيين لها، هو الذي غيبهم عن معناها الصحيح، وأوقعهم في الخبط والخلط، فضلوا بذلك ضلالا بعيدا.

قائمة المصادر والمراجع:

1- القرآن الكريم.
2- ابن النجار، أبو البقاء محمد بن احمد، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1997.
3- أبو داود، الكتاب المقدس، دراسة موجزة، مكان الطبع لا يوجد، ط1، 1998.
4- أبو زهرة، محمد، محاضرات في النصرانية، تصدير الغزالي، شركة الشهاب، الجزائر، س ط لا ت.
5- بطرس عبد الملك، جون ألكسندر طمسن، إبراهيم مطر قاموس الكتاب المقدس، شركة: compubraill، س، ط، لا، ت.
6- جود الله، فاطمة، سورية نبع الحضارات، دار الحصاد للنشر والتوزي، دمشق، 1999.
7- الرازي، فخر الدين، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992.
8- الزنكي، نجم الدين قادر كريم، نظرية السياق دراسة أصولية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006.
9- السخاوي، محمد بن عبد الله، الإعلان بالتوبيخ، لمن ذم أهل التاريخ، مؤسسة الرسالة، ط1، 1982.
10- السخاوي، محمد بن عبد الله، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، دراسة وتحقيق، عبد الكريم بن عبد الله الخضير، ومحمد بن عبد الله، آل فهيد، دار المنهج، الرياض، ط1، 2005.
11- السيوطي، جلال الدين، تدريب الراوي، في شرح التقريب، مكتبة الأرقم، لبنان، ط1، 2005.
12- الكتاب المقدس، مدخل الرهبانية اليسوعية، مأخوذ من الترجمة الفرنسية لمسكونية الكتاب المقدس، ومن ترجمة أورشليم الفرنسية للكتاب المقدس.
13- المطعني، عبد العظيم، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1985.
14- منيس، عبد النور، شبهات وهمية حل الكتاب المقدس، كنيسة قصر الدوبارة الإنجيلية، 8 شارع ريحان، القاهرة، ط3، 1998.
15- الهندي، رحمة الله، إظهار الحق، تحقيق عمر الدسوقي، منشورات: دار الكتب، الجزائر، 1988.
16- يوحنا، منسى، كل ما تريد أن تعرفه عن كتابك المقدس، مراجعة وتنقيح وتعليق، أرشيد ياكون وميخائيل مكسى إسكندر، الجيزة، 2005.

المواقع الإلكترونية:

1- تفسير الكتاب المقدس: أوتار السماء https://awtar-alsama.com/bible/selected-verses
2- تفسير -العهد الجديد- القمص تادرس يعقوب ملطي "سلسلة من تفسيرات وتأملات الآباء الأولين" تفسير إنجيل يوحنا – المقدمة- بعنوان: إنجيل يوحنا والكنيسة الأولى موقع الأنباتكلا هيمانوت، تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، https://St-Takla.org.

الهوامش

[1]- وهو ذاته تعريف الإمام عز الدين بن جماعة، لعلم مصطلح الحديث، هذا العلم الذي استفاد المتكلمون من آلياته وقوانينه في نقد ورد الرواية الكتابية عموما، على رأسها الرواية الإنجيلية، وقد ذكر هذا التعريف، السيوطي، جلال الدين، في كتابه "تدريب الراوي، في شرح تقريب النووي" دار الأرقم بن أبي الأرقم، لبنان، ط1، 2005، ص16.

[2]- الكتاب المقدس، مدخل الرهبانية اليسوعية، مأخوذ من الترجمة الفرنسية لمسكونية الكتاب المقدس، ومن ترجمة أورشليم الفرنسية للكتاب المقدس، بيروت، سنة 1989، ص30.

[3]- بطرس عبد الملك، قاموس الكتاب المقدس، ص 738.

[4]- المصدر نفسه.

[5]- عبد النور منيس، شبهات وهمية حول الكتاب المقدس، ص347.

[6]- وقد أورد القس، أدلة على ما يثبت عنده صحة سند العهد القديم، في كتابه "شبهات وهمية حول الكتاب المقدس" من ص22 إلى ص24. ولعلماء الإسلام أدلة كافية وقوية، تثبت انقطاع سند العهد القديم، وعدم تواتره، إلا أن المقام لا يسمح بسردها، ومن هؤلاء العلماء، الهندي رحمة الله، في كتابه "إظهار الحق" من ص101 إلى ص144.

[7]- السخاوي محمد بن عبد الله، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، دراسة وتحقيق، عبد الكريم بن عبد الله الخضير، ومحمد بن عبد الله، آل فهيد، دار المنهج، الرياض، ط1، 2005، ج3، ص308 و311. والإعلان بالتوبيخ، لمن ذم أهل التاريخ، ترجمة صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1982، ص18.

[8]- بطرس عبد الملك، قاموس الكتاب المقدس، ص735.

[9]- لوقا، 1: من 15 إلى 25 ومن 5 إلى 85.

[10]- لوقا، 1: 26.

[11]- ملاخي، 4: 5، 6. ومتى، 17: من 1 إلى 13.

[12]- بطرس عبد الملك، قاموس الكتاب المقدس، ص736.

[13]- لوقا، 1: 39.

[14]- لوقا، 3: 19، 20.

[15]- متى، 14: من 3 إلى 12. ومرقس، 6: 29. لوقا، 3: 19 و20.

[16]- بطرس عبد الملك، قاموس الكتاب المقدس، ص735- 736.

[17]- متى، 4: 21، وأعمال الرسل، 12: 1 و2.

[18]- مرقس، 1: 20.

[19]- رؤيا، 1: 11.

[20]- بطرس عبد الملك، قاموس الكتاب المقدس، ص735، 736.

[21]- لوقا، 1: 39.

[22]- مرقس، 1: 20.

[23]- بطرس عبد الملك، قاموس الكتاب المقدس، ص737.

[24]- بطرس عبد الملك، قاموس الكتاب المقدس، ص738.

[25]- السخاوي، فتح المغيث، ص308.

[26]- بطرس عبد الملك، قاموس الكتاب المقدس، ص737- 738.

[27]- يوحنا منسى، كل ما تريد أن تعرفه عن كتابك المقدس، مراجعة وتنقيح وتعليق، أرشيد ياكون وميخائيل مكسى إسكندر، الجيزة، 2005، ص102.

[28]- الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، من العلماء والحكماء والمتكلمين، تقديم وتعليق: د سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، سنة 1992، ص129.

[29]- لوقا، 1: 39.

[30]- يوحنا1: 15.

[31]- بطرس عبد الملك، قاموس الكتاب المقدس، ص735.

[32]- يوحنا 1، من الآية 6 إلى الآية 8.

[33]- يوحنا، 3: 30.

[34]- بطرس عبد الملك، قاموس الكتاب المقدس، ص735.

[35]- تفسير الكتاب المقدس: أوتار السماء، https://awtar-alsama.com/bible/selected-verses، 2023/08/25.

[36]- في سورة آل عمران، الآية: 55.

[37]- يوحنا، 5: 39.

[38]- الإصحاح 1: 45.

[39]- الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص158. بتصرف قليل.

[40]- يوحنا 1:1.

[41]- "شبهات وهمية حول الكتاب المقدس" من ص 22 إلى 24.

[42]- الهندي، إظهار الحق، ج1، ص102، 103.بتصرف قليل.

[43]- الرازي، فخر الدين، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص157

[44]- يوحنا، 1: 1، 2.

[45]- يوحنا، 1: 13.

[46]- تفسير - العهد الجديد- القمص تادرس يعقوب ملطي "سلسلة من تفسير وتأملات الآباء الأولين" تفسير إنجيل يوحنا – المقدمة- بعنوان: إنجيل يوحنا والكنيسة الأولى موقع الأنباتكلا هيمانوت، تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكية.
https://st-takla.org.2023/09/10

[47]- يوحنا 1: 29.
[48]- يوحنا 1: 35.
[49]- يوحنا 1: 31.
[50]- يوحنا1: 32 و33.
[51]- يوحنا، 1: 6.
[52]- يوحنا، 1: 21.
[53]- يوحنا، 1: 24.
[54]- منيس عبد النور، شبهات حول الكتاب المقدس، ص22 و23.
[55]- يوحنا 1: 28.
[56]- يوحنا 1: 29
[57]- الدال على هذا، الإصحاح 1: 35. الذي جاء فيه: "وفي الغد أيضا، كان يوحنا واقفا هو واثنان من تلاميذه، فنظر يسوع ماشيا"
[58]- يوحنا1: 45، 46. وجاء فيه: " فليبس وجد نثنائيل، وقال له: وجدنا الذي كتب عنه موسى، في الناموس، فقال له نثنائيل: أمن الناصرة، يمكن أن يكون شيء صالح؟ فقال له فليبس: "تعال وأنظر. فلو لم يكن المسيح في الناصرة، في ذلك اليوم، لأشارة إلى غير الناصرة".
[59]- الدال عليه الإصحاح 1: 43. والذي جاء فيه: "وفي الغد أراد يسوع أن يخرج إلى الجليل"
[60]- الزنكي، نجم الدين قادر كريم، نظرية السياق دراسة أصولية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006، ص53 بتصرف قليل.
[61]- الإصحاح 1: 29.
[62]- الإصحاح 1: من 35 إلى 38.
[63]- الإصحاح 1: 19-20.
[64]- الإصحاح 1:
[65]- الإصحاح 1: 16.
[66]- الإصحاح: 27.
[67]- الإصحاح 1: 31.
[68]- الإصحاح 1: 27.
[69]- يوحنا، 1: 18.
[70]- بطرس عبد الملك، قاموس الكتاب المقدس، ص738.
[71]- تفسير - العهد الجديد- القمص تادرس يعقوب ملطي "سلسلة من تفسير وتأملات الآباء الأولين" تفسير إنجيل يوحنا – المقدمة- بعنوان: إنجيل يوحنا والكنيسة الأولى، موقع الأنباتكلا هيمانوت، تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، https//St-Takla.orgالتاريخ: 2023/09/10.
[72]- البقرة، 260، آل عمران، 49. المائدة، 110.
[73]- يوحنا، 1: 18.
[74]- يوحنا، 1: 12.
[75]- يوحنا، 1: 29، و36.
[76]- يوحنا، 1: 49.
[77]- يوحنا، 1: 18.
[78]- يوحنا، 1: 13.
[79]- وهذا الإعجاز، تضمنته هذه الجملة، كما ذكرته الآيات القرآنية في مواضع عديد، أنظر، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج31، ص262.
[80]- التحريم 12.
[81]- مريم، 17.
[82]- المطعني، عبد العظيم، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1985، ج2، ص4.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 67-88
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مدى التأسي بشخص الرسول ﷺ في الجانب السياسي

The Extent of Emulating the Prophet's Character (PBUH) in Politics

طالب الدكتوراه قويدر عبد الصمد[1] **أ.د/ منصور كافي**
Abdessemed KOUIDER **Mansour KAFI**
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر: تاريخها- أعلامها- مصادرها
kouider.abdessemed@univ-batna.dz Mansour.kafi@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2024/11/20 **تاريخ القبول: 2025/01/06**

الملخص:
يندرج هذا المقال ضمن إسهامات التصحيح وإزالة اللبس الذي علق بأحد حقول السياسة الشرعية، والمتمثل تحديدا في النطاق المعتبر للاقتداء بالرسول ﷺ في الجانب السياسي بكونه حاكما. ذلك أن المجال السياسي خاضع للتطور والتغير والتجدد وليس مجالا عقائديا أو عباديا من شأنه الاستقرار، وبين النصوص المتناهية والوقائع اللامتناهية يمنح الإسلام للعقل المؤتمن النشاط والاجتهاد لإحداث عملية التوفيق والانسجام. يأتي هذا المقال ليسجل مسلكا وسطا متزنا بين مسلك علماني يُحيدُ الوحي عن الحياة السياسية ومسلك جامد ديني يلزم حضور الوحي في جميع جزئيات الحياة ويعطل العقل فتذوب خصوصية الشريعة السياسية. إن هذا المقال يدفع العقل للنشاط والتدبير مستظلا بمقاصد الشريعة ليحدد نطاقا للتأسي في الجانب السياسي من سيرة الرسول ﷺ.
الكلمات المفتاحية: الاقتداء؛ السيرة النبوية؛ الجانب السياسي؛ المجال؛ السياسة الشرعية؛ الاجتهاد؛ العلمانية.

Abstract
This research paper is meant to contribute to the correction and removal of confusion that has been associated to one of the of Sharia political fields, which is specifically represented in considering the scope of following the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) being a ruler in the political sphere. As the political sphere is subject to development, change and renovation, not a doctrinal or religious field that would be stable, and between finite texts and infinite practices, Islam gives the sound mind activity and *Ijtihad* to bring about the process of conciliation and harmony. This paper provides a balanced compromise between a secular path that deviates revelation from political life and a rigid religious path that requires the presence of revelation in all parts of life and cancel the mind so that the specificity of political law dissolves. This paper pushes the mind to plan its activities under the guidance of the purposes of Sharia to define a scope for the political aspects from the biography of the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him).

[1]- المرسل المؤلف.

Keywords: Following the Prophet; Biography of the Prophet; The political sphere; The field; Sharia politics; Ijtihad; Secularism.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه وكل من تبعه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

المقدمة:

شرف لا يرقى إليه أي شرف، ذاك الشرف المتمثل في الاقتداء والتأسي بسيدنا رسول الله ﷺ والاحتذاء بالمنهج المثالي الذي جعل منه سلوكا في الحياة، وهذا الذي حث عليه الله تعالى للامتثال به والاستجابة له في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسولِ اللهِ أسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ اللهَ وَالْيَومَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: 21). وذلك لأجل التحقق بالرشادة في المعاش، والسلامة في الميعاد، ومنهجه الأخلاقي العملي فوق الوصف والتصور؛ لأنه كما وصفته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها لما سئلت عن خلقه، فعن الحسن قال: سئلت عائشة عن خلق رسول الله ﷺ؟ فقالت: «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنُ»[1]، أي أنه ترجمة واقعية لما جاء به القرآن الكريم، وهذا المنطلق هو الضمان في حسن التأسي برسول الله ﷺ؛ إذ أن الأمر يرقى إلى كونه من عقائد المسلمين طلبا للفعل وتفعيلا للرقابة حذرا من المخالفة.

ولا يمكن أن نتصور تصورا صحيحا للاقتداء والتأسي المقصود إلا بتوافر عناصر ضامنة لذلك متمثلة أساسا في المعرفة العميقة، والفهم الصحيح، والإخلاص حين الممارسة، وجملة هاته المعطيات مهمة لفقه الالتزام بالمنهج المرضيّ الذي كان تمام نعمة الله على الخلق، قال الله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ (المائدة: 4). وهذا الإكمال يوحي بأن هناك رافدا مرافقا يفعل في القضايا النازلة واللامتناهية، ولقد بلَّغ ﷺ هذا الدين على الوجه المرضي أحسن البلاغ وأشهد الجميع على ذلك، فلم يقصر ولم يفرط بل كان النموذج الفريد والعبقري الذي اختارته العناية الربانية لحمل هاته الأمانة الثقيلة والتي كانت آخر العهد بين السماء والأرض.

فكان الإسلام بأصليه القرآن الكريم الشامل لكل شعب الحياة، وكل ما يتعلق بالمعاد ومقاصده قال الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍۚ﴾ (الأنعام: 38). والسنة النبوية سبيلا محققا لقيم الرشادة والسعادة رسما لطريق الهداية وحفظا من الضلال والزيغ قال ﷺ: «تَرَكْتُ فِيكُم أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُم بِهِمَا كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّةُ نَبِيِّهِ»[2]، ومن هنا كانت تصرفات النبي ﷺ وأقواله وتقريراته تفسيرا حقيقيا وترجمة واقعية للقرآن الكريم بكل أحكامه التفصيلية أحيانا، ومقاصده الكلية أحيانا أخرى لترتقي السنة النبوية إلى صف الوحي المقدس بغية الاقتداء أمرا ونهيا، قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُواْۚ﴾ (الحشر: 7). وهو الوحي: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ (3) إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ (4)﴾ (النجم: 3-4). لا سيما في مجال العقائد والعبادات، والثوابت والإرشادات الكلية لنظام الاستخلاف وإقامة العمران.

إن نظرية التأسي نظرية متكاملة في المنظور الإسلامي، وفي الفكر الإسلامي عبر الزمان والمكان، ومؤسسة حقيقية تنظر للعالم حقائق الاقتداء ومجالاته وجمالاته، ولقد تجسد ذلك أكبر ما تجسد في أرقى صوره أيام الرسالة وبناء الدولة، وعهد الخلافة الراشدة التي صورت لنا الفهم الحقيقي لمقاصد التأسي، وإن الخواء الذي يشكو العالم منه اليوم وحتى المسلمون هو حقيقة انصرام العلاقة بين المقتدي والقدوة، وغياب الرؤيا الصحيحة لتمظهرات الاقتداء وتجليات التأسي، فليس من التأسي نقل الصورة

فحسب، وليس من التأسي إلغاء العقل، ولذا فإن الإسلام يمد العقل بالاستنارة، ويشكله بالهداية ليكون كفيلا بترسيخ العلاقة العمودية لينطلق في صناعتها الأفقية.

وإنه بالنظر إلى حقيقة فهم التأسي فإن أرقى ملحظ لها هو تلك البراعة المتجلية في حياة رسول الله ﷺ وهو يبلغ عن رب العزة تلك الرسالة الخالدة، حين كان يبني لها المأسسة الحاضنة الحامية متمثلة في دولة متكاملة الأركان وتراتيبها الإدارية للتفاعل مع الوقائع والعمران، والقيام بواجب الاستخلاف المنشود ترقيا واستبقاء وتواصلا بين الفواعل والوحدات السياسية.

لقد تمكن العقل الإسلامي من إدراك العلاقة وإحداث التوازن بينه وبين النص المقدس الراعي للسيرورة في عملية التدافع، وبلورة المنطلقات الأساسية ليكون كل ذلك دستورا ومنظومة ضابطة للعلاقة بين الموجد والموجودات وعلى رأسها الإنسان، ومشرفا على تنظيم الحياة وصناعتها، ورسم العلاقة بين الموجودات فيما بينها وعلى أساسها الإنسان المستفيد من واجب الاستخلاف لتذليل وتسخير الموجودات له.

والقدوة ملحوظة في أرقى صورها حين نستشف ذلك التماهي بين إدراك النص المقدس ونشاط العقل الذي أناره القرآن، لنجد العملية التي قام بها الرسول ﷺ وهو ينقل النص من مثالية إلى الواقعية لتساس به الحياة، واجدين بذلك في حياة النبي ﷺ جانبا تشريعيا ترقى به التصرفات والسلوكات إلى مقام الوحي الذي يلزم منه الاتباع والاقتداء كضرورات عقدية وعبادية، وجانبا تدبيريا من سماته التغيير والاجتهاد والتطور لفهم الواقع وتنظيم شؤون المعاش، والذي يحلو للكثير تسميته بالجانب السياسي أو السياسة الشرعية، والذي يمثل محل مناقشة لقيم التأسي وفق نطاق وضوابط معينة.

ولقد سارت التجربة الإسلامية على هذا النحو من السلاسة هادئة هادفة بين مجالي السلوكات التشريعية والتصرفات البشرية منذ الصدر الأول للإسلام؛ دونما تسجيل أي تصادم أو خصومة على هامش المسيرة المباركة في عمومها للدولة الإسلامية، ولا يمكن الالتفات إلى بعض الحوادث المعزولة أيام ضعف الدولة في أحايين لم يكن لها التأثير البالغ.

وما كانت الخبرة الإسلامية وتجربة الدولة الإسلامية خاصة في جانبها المعيشي الحياتي لتحدث الفارق؛ بل التفوق إلا لكونها مستظلة بالعناية السماوية، وهذا التسامي بالسياسة هو الذي بلور الحضارة الإسلامية، حتى باتت عقيدة راسخة أن تسامي المسلمين بسياستهم، هو من أوجد الحضارة الإسلامية المميزة، ليلزم منه أن التهاوي بذات الجانب هو نكوص وضعف.

ومن هذا التأسيس لا يمكن أبدا ـ ورغم حقل التجارب الهجين الذي كانت البلاد الإسلامية عرضة له ـ الترقيع بتنزيل التجارب السياسية الخارجية عن البيئة الإسلامية، لأنه وبذات المعادلة الدقيقة إعلان عن سقوط الحضارة الإسلامية المعقودة بالتسامي السياسي، وأن عقل المسلم قد تشكل وفق العلوية واصطبغ بالوحي المقدس، فلا يمكن أن تحكمه أي سياسة خارجة عن هذا النطاق، فلا أرقى من سياسة جامعة بين الهداية السماوية، والنموذج النبوي، والعقل المصطبغ بالائتمان.

وإلى وقت قريب جدا وبأسباب داخلية وخارجية حدث الزلزال الفكري والسياسي في البلاد الإسلامية، وسجل الانشطار حضوره بين العناصر المكونة للتسامي السياسي، موقعا الشرارة والخصومة بين المسلم وما يصلح له: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك: 14). وإذا كانت الطبيعة ترفض الفراغ، فإن العقل أشرب استنساخ التجارب السياسية الأخرى بعد جهود الاستلاب، فوقع الانفصام بين الهدايات الربانية المحمدية وبين العقل المؤتمن ليفسح المجال كله للعقل الغربي تحت تأثيرات

الانبهار، وغطاءات التنوير والحداثة، ولم يكتف هذا العقل الهجين بهذا الانقلاب؛ بل راح يتهم الوحي بالقصور وعدم الصلاحية الدائمة ليتطور المشهد إلى جعل السياسة الإسلامية فزاعة وفكرا إرهابيا فكانت حربا بين العقل المخبري والتوجيه المحمدي.

إن هذا الانشطار والمعركة الوهمية ومحاولات ملء الفراغ، وردات الفعل سواء منها الأفكار المضيقة على العقل، أو النظريات الصحيحة المعبرة عن الفهم الصحيح عن الوحي للتنزيل السياسي المناغمة للحقيقة؛ كل ذلك سبب إشكالا حقيقيا طفا إلى السطح و المشهد السياسي، وكيفية التعاطي مع جانب العلاقة بين أطراف التعاقد الاجتماعي والقوانين المنظمة للحياة والعلاقات، وإذا كنا أمام تميزنا المتمثل في الالتزام بعناصر التسامي؛ فإنه بات لزاما تحديد معالم ومدى أفق الاقتداء والتأسي، ومن هنا جدير أن أسجل إشكالية هاته الدراسة و العملية البحثية بالقول:

ما مدى التأسي بشخص الرسول ﷺ في الجانب السياسي؟

قد بات حقيقة ضرورة تحديد هذا النطاق المتمثل في النسبة أو ضوابطها في مجال التأسي بالأعمال السياسية للرسول ﷺ، وبات لزاما إعادة الأمور إلى نصابها، ولا يفوتني أن أسجل أن هاته المناقشة المهمة هي التي دفعتني إلى النظر في أنه:

- لا يمكن للأمة التي بلور الإسلام حضارتها أن تستجلب خبرات لا تتوافق مع ما يصلح لها مهما بلغت من الاجتهاد والرقي.
- إن الخبرة الإسلامية في أصلها لا تنكر الاستفادة من التجارب البشرية الهادفة، غير أن عملية الانشطار وتداعياته إلى اليوم كفيلة بنقد التجارب الأخرى ورفضها رغم شكوى أنصارها المستحضرين دوما لوجود عقل جامد متزمت يعلقون عليه شماعة الفشل.

وإني لأعتقد في هذا السياق أن أهمية هذا البحث تكمن في كونه يناقش قضية سياسية حساسة من مسائل السياسة الشرعية الراهنة بكل ما يميزها من تأثيرات داخلية واستقطابات خارجية.

وإن من أهمية ذلك مناقشة مدى سلطان الشريعة، ومساحة العقل في التعامل مع جوانب المعاش والتنظيم.

ولست أنكر الجهود العلمية والفكرية لهذا الشق الذي يناقش العلاقة بين الديني والسياسي؛ ولكن أحسب أن مسألة مناقشة مدى التأسي بالسنة السياسية لم يحظ بالتحليل المطلوب وهو من أهمية هاته الدراسة.

وإلى جانب أهمية هاته الدراسة أود أن أشير إلى الأهداف المنشودة منها وهي كما يلي:

- رسم النطاق الصحيح لمدى التأسي بالسنة النبوية في شقها السياسي.
- هدف مناقشة المدى ورسم معالم من خلال مباحث الدراسة كفيلة بالحيلولة دون التمييع الذي وقع فيه المنزلقون.
- نزع الضبابية والغشاوة التي أحدثها المنغلقون وتحميل السنة النبوية بما يجعلها متهمة لا مهتمة.

وتأسيسا على ذلك رأيت أن أتناول هاته الدراسة وفق ما يلي:

المبحث الأول: تعريف التأسي بين الدين والسياسة

المطلب الأول: التعريف بمحددات عنوان الدراسة

المطلب الثاني: السنة التشريعية والتشريع بالحكم

المطلب الثالث: المقاصد الشرعية والسياسة الشرعية

المبحث الثاني: بين الاختراق العلماني وجوهر التأسي

المطلب الأول: الاختراق العلماني

المطلب الثاني: جوهر التأسي
المطلب الثالث: محددات التأسي وتنزيله
خاتمة.

المبحث الأول: تعريف التأسي بين الدين والسياسة

أعتقد أن الانطلاق في تسليط الضوء على محددات عنوان أي دراسة كمدخل تمهيدي له أهميته البالغة، وذلك بغية أخذ التصور الأولي للموضوع محل البحث، ولذا أجدني عمدت إلى ذلك وفق هذا المبحث الذي ينتظم وفق المطالب الآتية.

المطلب الأول: التعريف بمحددات عنوان الدراسة

وهو بدوره تنظمه الفروع الآتية:

الفرع الأول: المدى

المدى: (مفرد) منتهى وغاية، والمدى: المسافة والغاية، وهو الفرق بين أعلى قيمة وأقل قيمة[3].

والمتفحص في المعاجم اللغوية لا يكاد يخرج عن بعض المفردات التي تعبر عن مرادفات مفردة المدى مثل: الغاية، والمنتهى، والمسافة، ويكاد يجد أيضا أن لا فرق جوهريا بين المعنى اللغوي والمراد الاصطلاحي.

ومن هنا يمكن الاستئناس بهذه المعاني للتعبير عن مفهوم المدى حيث يمكن الخلوص إلى أن المراد النسبة والمجال المحصور بين قيمتين، والمسافة والغاية التي تحدد نطاق أي قضية من القضايا، أو هو المجال الذي تنتهي عنده حدود القضية المدروسة.

وفي هذا السياق أعتقد أن كل تلك الإيرادات المرافقة لمفهوم المدى تتلاقى مع دراستنا هاته التي تبحث في النسبة والنطاق والأرضية التي تتجسد عليها حقيقة التأسي والاقتداء بالسنة النبوية في جانبها التدبيري السياسي.

الفرع الثاني: التأسي.

التأسي والأسوة: القدوة، ويقال: إئتس به أي اقتد به وكن مثله. فلان يتأسى بفلان: أي يرضى لنفسه ما رضيه ويقتدي به، وكان في مثل حاله، والقوم أسوة في هذا الأمر: أي حالهم فيه واحدة، وكذلك المؤاساة وهو ما يتأس به الحزين أي يتعزى به صبرا، والإسوة بكسر الهمزة وضمها لغتان[4].

والتأسي في تعريفه العام سواء في المجال السياسي أو في المجالات الأخرى: أما التأسي بالغير فيكون في الفعل والترك، وأما التأسي في الفعل فهو أن تفعل مثل ما فعله على وجهه من أجل فعله[5].

ومن التعاريف أيضا: الحالة التي يكون الإنسان عليها من اتباع غيره، إن حسنا وإن قبيحا، وإن سارًا أو ضارًا[6].

ومن هنا يمكننا فهم التأسي في السياسية: أنه تلك الحالة التي يكون عليها حال المقتدي بمثله الأعلى في فكره السياسي أو تصرفاته السياسية.

وأما التأسي من الناحية الشرعية فيحسن بنا في هذا المقام أن نسجل التعريف الذي ذكره الطاهر بن عاشور لمفهوم التأسي في الإسلام حيث يقول: اصطلاح أهل الأصول على جعل التأسي لقبا لاتباع الرسول ﷺ في أعماله التي لم يطالب بها الأمة على وجه التشريع[7].

وجاء في معنى التأسي وتعريفه: أما التأسي بالغير فيكون في الفعل والترك، وأما التأسي في الفعل فهو أن تفعل مثل ما فعله على وجهه من أجل فعله[8].

ومن التعاريف أيضا: الحالة التي يكون الإنسان عليها من اتباع غيره، إن حسنا وإن قبيحا، وإن سارًا أو ضارًا[9].

ومن خلال ما تم إيراده من مقاصد وتعاريف لمراد التأسي أنه الاحتذاء والاتباع لمن رضيه الإنسان قدوة له، ويبدو أن التعريف الاصطلاحي الأول يستهدف التعريف المباشر لمصطلح التأسي؛ وأن التعريف الثاني أشار إلى حالة المقتدى بقدوته يستهدف جوهر التأسي والاتباع.

وهذا الأخير مناسب لما نحن بصدده من هاته الدراسة، فالأسوة من هذا المنطلق تعبر عن الوضعية التي يكون عليها المتأسي من غيره، إذ ليس التأسي نقلا للصورة وتجسيدها، ولقد أشرنا إلى أن معاني التأسي أن يأتسي الإنسان بما هو معنوي كالتصبر والتحمل، وهذا الجانب لا يمكن نقله إنما التقارب ومحاولة الاحتفاء معبرة عن التأسي والاتباع، ولذا كانت توظيف الحالة دقيقا.

وهاته الدراسة تستهدف حالة الإنسان المسلم من الاتباع والاقتداء والاحتذاء بالمنهج النبوي من خلال سيرته وسنته عموما، ومن خلال فهم التأسي في الجانب السياسي من حياة الرسول ﷺ بوجه خاص، وهو الجانب التقديري الاجتهادي.

الفرع الثالث: السنة النبوية.

وقبل تعريف العلم المركب يجدر أن نفكك هذا المفهوم إلى وحدات ثم نخلص إلى تعريفه مركبا.

فالسنة: جريان الشيء واطراده في سهولة، ومما اشتق منه السنة وهي السيرة، وسنة الرسول ﷺ سيرته، وإنما سميت بذلك لأنها تجري جريا، وسن الأمير رعيته: أحسن سياستها، وهي الطريقة حسنة كانت أو سيئة، وفي الحديث: «مَن سَنَّ سُنَّةً حَسنةً فعمِلَ بِها، كانَ لَهُ أجرُها وَمِثْلُ أجرِ مَن عملَ بِها، لا يَنقُصُ مِن أجورِهِم شيئًا ومن سنَّ سنَّةً سيِّئةً فعملَ بِها، كانَ عليهِ وزرُها وَوِزْرُ مَن عملَ بِها من بعده لا ينقصُ من أوزارِهِم شيئًا»[10].

وفي الشريعة تطلق على معان منها: ما صدر عن النبي ﷺ، ومنها الطريقة المسلوكة من الدين.

النبوية: الشيء نبأ نبوءا: ارتفع وظهر، ونبأ الرجل: نبأ وأخبر، وتنبأ: ادعى النبوة.

وفي الاصطلاح: سفارة بين الله عزوجل وذوي العقول، والنبيء: المخبر عن الله عز وجل[11].

وفي معجم التعريفات: النبي من أوحى الله إليه بملك، أو ألهم في قلبه، أو نبه بالرؤيا الصالحة، فالرسول أفضل بالوحي الخاص فوق وحي النبوة[12].

والسنة النبوية كعلم مركب تتجاذبها العلوم والتخصصات؛ فكل علم شرعي له نظرته للسنة النبوية، فتطلق على الواجب وغيره في عرف اللغويين والمحدثين، وأما في عرف الفقهاء فإنما يطلقونها على ما ليس بواجب، وأطلقها بعض الأصوليين هنا على الواجب والمندوب والمباح، وتطلق في مقابلة البدعة كقولهم فلان من أهل السنة... وتطلق ـ وهو المراد هنا ـ على ما صدر من الرسول ﷺ من الأقوال والأفعال والتقرير[13].

إن هذا الزخم المعرفي الناتج عن السنة النبوية من علوم واسعة متنوعة، وليست علوما ومعارف نظرية فحسب؛ بل هي مجال للتطبيق كمنهج للحياة ونبراس للتأسي، وبتنوع النظر إلى السنة النبوية، فإننا من هاته الدراسة نميل إلى تعريف الأصوليين المتمثل في النظر إليها على أساس الأقوال والأفعال

والتقريرات المحفوظة عن النبي ﷺ، ليتأسس عليه نطاق الاقتداء عموما، وفي جانبه السياسي خصوصا حيث تكمن إشكالية هاته العملية البحثية.

الفرع الرابع: الجانب السياسي

وهذا الفرع بدوره يمثل علما مركبا لا بد من تحليله أولا.

فالجانب: جنب: الجنب والجنبة والجانب: شق الإنسان وغيره، والجنب: القطعة من الشيء، وقعد جنبه: أي ناحيته، والجنب الناحية.

والسياسي: سوس: سست الرعية سياسة، وسوس الرجل أمور الناس... إذا ملك أمرهم، وقد ساس وسيس عليه أي أُمِّرَ وأُمِّرَ عليه، وسياسة إدارة المملكة ومعاملة الدول وتدبير الأمور[14].

والمعاني التي تتلاقى مع السياسة هي حسن التدبير والرعاية والقيام على الأمور وإدارتها وحسن توجيهها.

والسياسة في الاصطلاح: فعل الشيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي[15].

والسياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به الوحي، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع؛ أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط[16].

وقريب من هذا: هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، وهي حياطة الرعية بما يصلحها لطفا أو عنفا[17].

وتجدر الإشارة هنا أنه لا حاجة لنا بالتعريفات الغربية للسياسة حين يربطونها بسياسة الدولة لتحقيق مصالحها، أو أنها فن الممكن، أو ربطها بالواقعية والقوة؛ دونما مراعاة للجانب الأخلاقي أو الفضائل، فكل ما حقق مصلحة الدولة فهو سياسة مهما كانت الوسيلة إليه.

ولا أحد ينازع في أصالة هذا المصطلح العربي، إذ أنه ليس دخيلا على المعاجم العربية، وقواميس اللغة ونجده في السنة النبوية بما يدل على ما هو متداول اليوم من للمقصود من السياسة، وهو القيام على أمر الناس وتدبير شؤونهم، وأنه لصيق بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم وفي الحديث: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وإِنَّه لا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَتَكُونُ خُلَفَاءُ فَتَكْثُرُ...»[18].

نأتي الآن لتعريف هذا العلم المركب بعد تعريف وحداته حيث يمكننا أن نقول بأن الجانب السياسي: هو الناحية والمجال الذي يناقش كيفية إصلاح الناس ورعاية أمورهم، وحملهم على الصلاح سواء عن طريق أسلوب اللطف، أو أسلوب العنف حسبما تقتضي المصلحة، والجانب السياسي في السيرة النبوية هو الناحية المتعلقة بالعمل التدبيري المصلحي والتنظيمي المستمد من سيرة وسنة النبي ﷺ من الأقوال والأفعال والتقريرات المؤسسة لهذا الجانب.

المطلب الثاني: السنة التشريعية والتشريع بالحكم.

أشرت في مقدمة هاته الورقة البحثية إلى كون التأسي بالرسول ﷺ قضية من عقائد المسلمين يتشرفون بالتحلي بها، وهذا من الألطاف الربانية بالخلق، حين الإمداد بأقدس كتاب أنزل له من العلوية ما يتجاوز الطاقة البشرية فهما وتطبيقا لاختلاف المقامات، وكان من الألطاف المكملة أن أرسل إليهم أفضل رسول أرسل، واستودع الله فيه الخصائص التي تمكنه من التحمل والفهم والترجمة للقرآن الكريم؛ ليكفي البشرية عناء البحث عن المنهج، وعناء الأسوة حتى تكون كل السلوكات والتصرفات مصبوغة بالتسامي،

ولقد كان من المكرمات الرديفة ملكة العقل للفهم عن القدوة والتأسي به، ليتم واجب الاستخلاف والعمران بشكل دقيق ومؤتمن.

وإنه لا يتأثر ذلك لولا تلك المساحة الهائلة من الحرية والإثارة العقلية الواردة من النص لتنشيطه للإبداع والتأمل والتفكر، ليحدث العقل بنشاطه التكامل والتوازن بين النصوص المتناهية، والنوازل اللامتناهية مستهديا ومسترشدا بمقاصد الإسلام الكلية بما فهمه عنه واستقر عنده لاستيعاب كل شؤون الحياة. ولمعرفة السماء بحقائق النفوس أوجدت مساحة من العفو، والمسكوت عنه ليفري العقل فريه، مترجما الوظيفة الوجودية وهي في أساسها متاحة للعقل السياسي المؤتمن المتوافر على ضرورات الاجتهاد وسمات الإبداع.

وإنه ليلحظ الترقي من التلقي بنزول الوحي من مقامه العلي حاملا إياه جبريل الأمين ليودعه عند النفس البشرية النموذجية ممثلة في شخص رسول الله ﷺ ليبثه إلى خير أمة أخرجت للناس، وتتواتر الأجيال حاملة الأمانة العظيمة للأجيال برجالاتها ذوي العقول المؤتمنة الخيرة جيلا بعد جيل تنزيلا لحقائق الوحي وقياما بواجب الاستخلاف والعمران.

وكنت أشرت إلى قيد مهم يفسر حقيقة التأسي ممثلا في الفهم الصحيح عن الوحي وحامله؛ لأبرز هنا أن الإشكال الحاصل في المسيرة الإسلامية لفقه التأسي هو نتاج الفهم الخاطئ للنص ومقصده، وكذا فشل التنزيل على أرض الواقع، رغم النصوص القرآنية والنبوية المنشطة للعقل والمستنفرة له أحيانا كثيرة، حتى لقد استقر في الفكر والفهم الإسلامي أن التفكر والتأمل عبادة تفوق العملية التعبدية البحتة لتعدي نتائجها، ولم يكتف الوحي بتنشيط العقل؛ بل وردت نصوص تقرع وتستهجن تعطيله كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: 25).

ولقد تسبب الفهم الخاطئ إلى الخلط بين مساحة العفو ومساحة الحدود، وخلط بين مجال عمل العقل، ومجال التطبيق والالتزام، قال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلاَ تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ لَكُمْ حُدُودًا فَلاَ تَعْتَدُوهَا، وَنَهَاكُم عَنْ أَشْيَاءَ فَلاَ تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلَا تَكَلَّفُوهَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكُمْ فَاقْبَلُوهَا»[19].

فإذا كنا أمام المسكوت الشرعي وضرورة التعاطي مع النوازل في هاته المساحة، فقد توجب على العقل ضرورة مناقشة التدبير وحسن التوجيه وفق المقاصد المستقرة، ومما يؤكد وجود هاته المساحة الموكولة للعقل المؤتمن قول النبي ﷺ في حديث صريح يمايز بين مساحة التقديس الملزمة، ومساحة العفو المسكوت عنه التي تعبر عن التغير حسب الظروف والبيئات والأحوال والأزمان وحتى الأمكنة، وتقدير المسائل فيها خاضع لواقعها، وهو قوله ﷺ عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ مر بقوم يُلَقِّحون، فقال: «لو لم تفعلوا لصَلُح» قال: فخرج شيصًا، فمر بهم فقال: «ما لنخلكم؟» قالوا: قلت كذا وكذا، قال: «أَنْتُم أَعْلَمِ بِشُؤُونِ دُنْيَاكُم»[20].

وحتى الترجمة في صحيح مسلم لهذا الحديث لها مدلولها الحقيقي للتمييز بين الشأن التعبدي والشأن الدنيوي: (وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي).

وهذا ما يسجل الانطلاقة الصحيحة السلسلة للعلاقة بين السنة التشريعية وتشريع أمور المعاش، وحقيقة التأسي بالنبي ﷺ، ولم يكن هناك من شيء اسمه التصادم لخصومة بين السنة النبوية الشرعية وتصرفاته السياسية ﷺ، فكانت الأولى تجد قرارها من الذهن بأنها ملزمة للاتباع، والثانية تجد قرارها بأنها سنن تدبيرية خاضعة للتطور والتغير والبيئات يستأنس بها ويسترشد بها تحقيقا للتسامي بالسياسة

وأمور المعاش فكان هذا الحديث باعتقادي فيصلا مهما في تحديد التمايز بين سنة التشريع بالحكم والفطرة.

السجال الفكري مؤخرا ومناقشة علاقة العناصر المتمثلة في الوحي والعقل، ومقدار التأسي والإشارة هنا إلى التصرفات السياسية النبوية، أو الأعمال الواردة عن النبي ﷺ بصفته حاكما، وبصفته حكيما سياسة ورأيا قد ألقى بظلاله على المشهد السياسي فأنتج لنا ثلاث مسالك دون إنكار ردات الفعل المرافقة دوما لكل فكر وتوجه.

1- مسلك إفراط: جعل من الوحي والتصرف النبوي كله بسلوكه التشريعي وبصفته حاكماً مجالا للاقتداء، ولا يمكن قبول أي تصرف إلا باستناد إلى نص من قرآن وسنة، ولا يخفى أن هذا المسلك في جانبه الحياتي التنظيمي غير متأتى ولا واقعية لوجوده، وإن عبر عن شيء فإنما تعبير عن عقل جاهل معطل، وبين السنة النبوية بصفة الحاكمية والخلافة الراشدة قريبة العهد منها ما يبرهن عدم واقعية التنزيل وصعوبة ذلك؛ بل هذا المسلك اتهام للشريعة في حد ذاتها، وأبعد من ذلك وجدنا العمل الشوري في عهد النبي ﷺ وكيف كان يحدث المراجعات والمناقاشات بحضوره ﷺ فيغير من تصرفه بصفته حاكما إلى رأي غيره ممن يثق فيه وكان يسره ذلك.

2- **مسلك التفريط:** يرى إبعاد النص تماما عن الساحة السياسية والأمور المعاشية؛ بل ينكر حتى مجرد الاستئناس بالسلوك النبوي في ذلك، ويرى أن هاته المساحة فيما يظهره مساحة عقلية بحتة، وأن السلوكات النبوية لابد أن تبقى حبيسة حدودها العقدية والتعبدية والغيبية، ولا يخفى أيضا خطورة هذا المشهد المسلك عن المشهد الإسلامي والبيئة المسلمة، فهو ليس في أساسه قناعة فكرية بقدر ما هو انبهار بمنتوج الغرب، ولم يكتف هذا المسلك بتحييد الوحي كله؛ بل اتهمه بالتقصير والبدائية وعدم الصلاحية ليصل الأمر حد الخصومة محدثا شرخا بين النص والعقل وصداما بينهما، رغم أن الشريعة لا تمانع من الاستفادة البشرية التي من شأنها الصلاح والإصلاح.

3- **مسلك الوسط:** حيث الانسيابية والموازنة بين الرافدين، رافد الوحي ورافد العقل تكاملا بين النصوص المتناهية والنوازل اللامتناهية لاستيعاب الحياة، فكانت لما تنزل النوازل يستحضر النص والوحي للاسترشاد به، وإعمال الجهد لموافقة مقصده، حتى يحدث التسامي بالعمل السياسي، وهو ما أشار إليه الحديث النبوي المستطلع على الغيبيات المقررة لهاتين المسلكين السابقين، وكأن الحديث تزكية لمسلك التوفيق يقول ﷺ: «يحمِلُ هذا العلمَ من كلِّ خلَفٍ عدولُه ينفونَ عنهُ تحريفَ الغالينَ وانتحالَ المبطلينَ وتأويلَ الجاهلينَ»[21].

وهذا المسلك هو مسلك الاعتدال والوسطية جامع بين استحضار النص للاسترشاد، وتنشيط العقل للإبداع، وتكمن روعة هذا المسلك في أنها الخصوصية للنظام الإسلامي خاصة في مجال المسكوت عنه محدثا التسامي السياسي.

وقد يتبادر إلى الذهن أن الجانب المقصود من قوله ﷺ: «أَنْتُم أَعْلَمِ بِشُؤُونِ دُنْيَاكُم». أنها تلك القضايا المعاشية المعزولة والتي تهم الأفراد فحسب؛ إنما الممارسة النبوية السياسية وما أنتجته الخلافة الراشدة بعده، وكذا مسيرة الدولة الإسلامية تقيم الشواهد الكثيرة على أنها ليست متعلقة بالأفراد؛ فهذا النص يعالج قضية اقتصادية لها تأثيراتها السياسية على عموم الأمة والدولة.

وحتى في المجال القضائي هناك أركان واقعية تمثلية يعمل بها، وقرائن يرجع إليها، ولم يجعل النبي ﷺ من الوحي مرجعا لفك النزاع والخصومة وهو القادر عليه، حتى أن الفقهاء والسياسيين منهم رأو

ضرورة إعمالها ولا يتأتى لأي قاض حتى لو وقف على مشهد النزاع أن يحكم بشهادته وعلمه، فقد قال ﷺ: «إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، ولَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكونَ أَلْحَنَ بحُجَّتِهِ مِن بَعْضٍ، فأَقْضِي علَى نَحْوِ ما أَسْمَعُ، فمَن قَضَيْتُ له بِحَقِّ شَيْئًا بِقَوْلِهِ، فإنَّما أَقْطَعُ له قِطْعَةً مِنَ النَّارِ... »[22].

كل هاته الشواهد وغيرها كثير تؤصل للانسجام بين رافد الوحي ورافد العقل حتى بات مستقرا لذوي العقول المؤتمنة، والكلام دوما على السلوك النبوي بصفته حاكما وحكيما ومدبرا، وإن الإبداع والخصوصية الإسلامية في نظامها السياسي المرتبط بالشورى كمبدأ أساسي وأصيل يبرهن على ذلك، وإلا ما معنى الشورى في حضرة النبي ﷺ! فلقد كانت تمثل مأسسة قوية أمينة لصناعة القرار واتخاذه، وإن التفعيل الحقيقي للشورى بكل أخلاقياتها مثلها مثل الانسجام بين النص والعقل يمثل تساميا بالقرار.

لقد مدح القرآن النواة الأولى بمكة حين قال في سورة الشورى المكية: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: 38). قبل تأسيس الدولة، ولما قامت الدولة بأركانها باتت الشورى هيئة وعملا مؤسسيا، فجاءت الشورى بصيغة الأمر: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: 159). من سورة آل عمران المدنية، ومن الطبيعي أن تفعيل الشورى يبين عن جانب من التشريع خاضع للاجتهاد والعقل من قضايا الحياة، وإلا إذا كان الالتزام مطلوبا في كل التفاصيل والقضايا فلا معنى للشورى.

من المهم هنا أيضا إيراد حديث آخر مفصليا في باب التأسي ومداه للتفريق بين مسلك وموضع التأسي، وبين التدبير السياسي الحياتي موضع الاجتهاد في المصالح العامة يقول ﷺ: «إنما أنا بشرٌ، إذا أمرتُكم بشيءٍ من دينِكم فخُذوا به، وإذا أمرتُكم بشيءٍ من رأيي، فإنما أنا بشرٌ»[23].

والمتمعن في وقائع السيرة النبوية يتجلى له بوضوح تلك التطبيقات الحقيقية للأعمال السياسية وحضور الاستشارة وهو النبي المعصوم المؤيد بالوحي، فكان ﷺ يمضي في الأمر فيراجعه أصحابه، ولما يعجبه الرأي ينزل عنده ويسره ويمدح صاحبه كما وقع في غزوة بدر حينما قرر ﷺ النزول في مكان معين فسأله أحد الصحابة من أهل الرأي والحكمة بكل أدب متسائلا: أهو الالتزام الذي لا نحيد عنه؟ أم أن هذا الخيار نابع عن اجتهاد وحكمة لنا أن نناقشه، فكان جوابه ﷺ دليلا على الخيار الثاني، وأي اقتراح بديل يعود بالنفع والنصر وتحقيق المصلحة العامة في هذا الشأن الحربي فهو البديل المقدم.

وفي تهذيب الرياسة: ...ولما نزل رسول الله ﷺ ببدر بأدنى ماء فقال الحباب بن المنذر يا رسول الله: أرأيت هذا المنزل أنزله الله ليس لنا أن نتقدمه أو نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، قال: إن هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى نأتي أدنى منزل من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القلب ونبني لك حوضا فنملأه ماء، ثم نقاتل الناس فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله ﷺ: لقد أشرت بالرأي، فنهض رسول الله ﷺ بمن معه حتى أتى أدنى ماء من القوم فنزل عليه وفعل ما أشار به الحباب بن المنذر[24].

وللإدراك الذي ميز الصحابة الكرام في فهم تصرفات النبي ﷺ السياسية وأنها من صميم الاجتهاد يعقد صاحب كتاب التصرفات النبوية السياسية فصلا يتناول فيه نظرة الصحابة الكرام للتصرف النبوي السياسي بقوله: التصرفات النبوية السياسية عند الصحابة وهي تنضوي تحت أربعة أمور[25].

- مراجعته إياه في بعض قراراته: ويضرب للك أمثلة كما وقع في غزوة بدر حينما راجعه الحباب بن المنذر رضي الله عنه وقد سبق الاستشهاد بذلك.
- اقتراحهم رأيا مخالفا لرأيه فيما شاورهم فيه: وكمثال على هذ السلوك السياسي يورد استشارة الرسول ﷺ الصحابة في أسارى بدر حيث كان لأبي بكر وعمر رأيان مختفان في التعامل مع ملف الأسرى.

ـ تأويلهم لبعض تصرفات النبي ﷺ على أنها كانت لمصلح مؤقتة.
ـ مراجعة الخلفاء الراشدين لبعض تصرفات النبي ﷺ بعد وفاته.

وبتمعن للسيرة النبوية في جانبها التنظيمي السياسي لصياغة مشروع الدولة سواء إرهاصات التخطيط في مرحلتها المكية أو التشكل الرسمي للدولة في مرحلتها المدنية؛ يلحظ تلك الصياغة الرائدة والرائعة لمؤسساتها ومهامها ووظائفها وعلاقاتها مع الغير التي تقتضيها الدولة في ذلك الزمن؛ وكل ذلك تم بدافع الاجتهاد والانسيابية في النظر السياسي ومن المؤكد أن كل تلك الأعمال لم تتم بتوجيه الوحي والنص.

فمن ملك قدرا من النظر في التطبيقات النبوية واجتهاداته في الجانب الحياتي والسياسي وطبيعة تعامله مع الأحداث والتنظيمات التي أنشأها؛ فإنه حتما يستكشف ذلك التمايز بين تصرفه ﷺ بالتشريع وبين تصرفه كونه إماما، ولا يمكن إزاء التصرف الأول إلا الانقياد التام وتمام التأسي مصدقا لقوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ (النساء: 80). وقوله أيضا: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (التغابن: 12). وسيكون أمام التصرف الثاني مندوحة للمسلم أو الدولة الإسلامية في الخيارات والبدائل شريطة وجود الشورى فيما يعني أمور المسلمين العامة، وللاجتهاد بالخيار تساميا واقترابا من مقصد التشريع؛ بل إن الشورى مطلوبة حتى من القضايا الشخصية التي تمس الأفراد، فعن جابر بن عبد الله قال: كان رسول الله ﷺ: كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها[26].

فكانت هاته الأخيرة بكونه الحاكم، والتشريعات بكونه الرئيس مجتهدا من التنظيمات الحياتية والسياسية والعلاقات داخليا وخارجيا بناء على العقل والعرف والخبرات وهي المجال والنطاق الذي تناقش الدراسة مدى الاقتداء به.

ولا شك أن هذا المسلك المبني الاجتهاد المؤمن من أهله وتفعيل الشورى والصدق في البحث عن مقصد الوحي هو الصواب حين لا إفراط ولا تفريط، فليس على عمومه ملزما، وليس مقبولا تغييب مقاصد التشريع وإرشاده وتوجيهه بالكلية.

ومرة أخرى يمكن التأكيد أن شواهد السنة وأعمال الخلفاء الراشدين طافحة بالنماذج والشواهد على التمايز بصفة الرسالة وصفة الرئاسة، وهذا من خصائص الشريعة حيث الجمع بين النص والعقل، وحيث التناغم بين المادة والروح، وحيث الانسجام بين الدنيا والآخرة، وحيث التوفيق بين المثالية والواقعية، وحيث الترابط بين بين الثابت والمتغير

المطلب الثالث: المقاصد الشرعية والسياسة الشرعية

يبدو أن علم المقاصد الشرعية قد فرض نفسه من هاته الدراسة؛ لأنه المسعف الحقيقي لمناقشات التوازنات والمآلات والترتيبات والأولويات، وهو بذاك روح الشريعة وفلسفة التشريع. وإن التمظهر الصحيح لعلم المقاصد الشرعية هو الميدان الفسيح الذي يمنحه علم السياسة الشرعية لأنه المعين على التنزيل الذي يؤمل أن يرافق مقصد الشرع.

ويحسن هنا أن نسجل ما قاله وهبة الزحيلي في لازمة للمذهب المالكي تمنحه التفوق والتميز في مناقشة قضايا السياسة الشرعية ومقاصد التشريع، فهو المبلور لهاته الأخيرة وأخرجها كعلم متكامل وفن مستقل ومؤصل كما في الموافقات.

يقول في مقدمة كتاب الفقه المالكي الميسر: وهذا يدعوني للإعلان لأول مرة في تاريخ الفقه أن الفقه المالكي هو فقه العقل والرأي السديد الملتزم بالشريعة الإلهية ومقاصدها، وهو فقه الواقع والتطبيق

الذي سارت عليه الدولة الإسلامية في الماضي والحاضر... في الحجاز والمغرب والأندلس... فاعتمد عليه في مجال تقنين القانون المستمد من الشريعة[27].

ولابن تيمية رسالة في تفضيل المذهب المالكي وصحة أصوله بعنوان: "تفضيل مذهب مالك وأهل المدينة وصحة أصوله"، والتي هي المصالح المرسلة، وسد الذرائع، وعمل أهل المدينة، حيث إن هاته الأصول متناسبة جدا مع المقاصد الشرعية وأرضية للسياسة الشرعية.

وبعد هاته الإشارة المميزة للمدرسة المالكية بفروعها الفقهية وأصولها، لأن هاته الدراسة في السياسة الشرعية تستهدف تفعيل المقاصد الشرعية أثناء مناقشة وتنزيل أو تطبيق ظاهرة أو حدث سياسي وبذلك يسمو منسوب التأسي في هذا المجال، فجدير أن نأتي على تعريف كل منهما؛ مع أن علم السياسة الشرعية سباقا للوجود.

والسياسة الشرعية في تعريفها هي علم يبحث فيما يدير شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام وإن لم يقم على التدبير دليل خاص[28].

وأما المقاصد الشرعية فهي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، وهي حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه وصلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه[29].

ولقد اعتبر البعض أن الإمام الشاطبي لم يقدم تعريفا لعلم المقاصد لوضوح الأمر، ومنهم من رأى في كلامه الآتي تعريفا لهذا العلم يقول في الموافقات: إن وضع الشرائع إنما هو لصالح العباد في العاجل والآجل معا[30]، وهو بذلك يربط ربطا وثيقا بين المقاصد والمصالح.

وحول التراكم المعرفي والإنتاج العلمي الذي يميز ظاهرة تمر بها كل العلوم والمعارف يجمل بنا أن نستشهد بما ذكره الدكتور عبد الكريم بكار حول ما يعتري العلوم في مسيرتها من بدايات الممارسة إلى تبلور العلم: وفي تاريخ العلوم ظاهرتان جديرتان بالتذكير:

1- هي أن الناس يمارسون الشيء ثم يسمونه.

2- أن العلوم تتجه دائما في اتجاه الانشطار حيث تنتقل من الاندماج إلى الانقسام والاستقلال وهذا واضح في كل العلوم والفنون، إن المزيد من التراكم في المعرفة المنظمة والخبرات العلمية يجعل العلم الواحد متضخما مما يؤدي إلى صعوبة التعامل معه فيلجأ أهل الاختصاص إلى تلخيص موضوعاته بعضها من بعض...هاتان الظاهرتان واضحتان تماما في علم السياسة الشرعية إذا نظرنا في الموضوعات التي يشتمل عليها علم السياسة الشرعية، ما يتصل من مسائله بمقاصد شرعية وحكمة التشريع، وهذا في الحقيقة يشكل فلسفة علم السياسة الشرعية[31].

يتجلى ذلك بوضوح في كثير مما عرفته السياسة الإسلامية، ومما يستجد على الساحة الإسلامية من نوازل وأحداث دولية تلقي بظلالها على المشهد المتعلق بالأمة الإسلامية، وحتى التي تنشأ من داخلها تجعل من عملية القرار الذي يمر بالصناعة إلى حين الاتخاذ مجتهدا في الموافقة للمقصود الشرعي ومراده وفق نظرية الشورى لتمنح أرضية السياسة الشرعية ميدانا تتجسد عليه روح الشريعة، للخروج من دائرة التنظير والفلسفة إلى دائرة التطبيق والممارسة.

وهذا مما اعتبر تساميا سياسيا يمنح درجة عالية من الاطمئنان والارتياح، إذ أن هذا الاجتهاد المؤتمن هو تحقيق للمصلحة والسعادة؛ وهذا تحديدا هو جملة مقاصد الشريعة ومرادها ووجودها.

يقول في أعلام الموقعين: الشريعة كلها مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة الإسلامية وإن دخلت فيها بتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه[32].

وبما أن الوقائع السياسية اللامتناهية والظواهر تلبس كل يوم لبوسا جديدا، وفي ذات الوقت الأمة محكومة إلى دينها وشريعتها لأن ذلك خصوصية لها، وبما أن الأرضية رحبة والميدان فسيحا فإن تفعيل المقاصد والأسرار الشرعية يتأكد مرة بعد مرة. وما كانت المقاصد الشرعية بحقائقها دون تغول ودون إهمال إلا فسحة ومندوحة لأولي الأمر والقائمين عليه لإيجاد العلاج للمعضلات، وتوفير الحلول للمشكلات، جلبا للمصلحة ودرءا للمفسدة، وتحقيقا للسعادة وإبعادا للشقاء، وإعمالا للحكمة ومحاربة للعبث، ونشرا للرحمة والحد من القسوة، فتتجسد إرادة الخالق ويستجيب المخلوق، ويتحقق بذلك حقيقة الاستخلاف والوظيفة الوجودية.

لقد تم التلميح إلى أسبقية السياسة الشرعية إلى الحياة زمن بناء الدولة بقوة، بل كانت له إرهاصاته المكية، فكانت الهجرة الأولى سياسة شرعية بامتياز حفاظا على الدعوة والمشروع النموذجي بعد مشاهدة التنكيل والتضييق حتى يكون للإسلام كبدا أخرى يتنفس منها، أو ينطلق إلى الحياة إن تم القضاء عليه في مهده، وكانت بيعة العقبة سياسة شرعية هي الأخرى رائدة بكل تفاصيلها وترتيباتها ثم تلتها أعمال الهجرة المباركة وتنظيماتها تأصيلا لعلم السياسة الشرعية وصولا إلى تأسيس الدولة بكل أركانها المعبرة عنها، وما كان يميزها هو تساميها السياسي والقيمي، ولم يكن القرآن الكريم في كل هاته الترتيبات والتنظيمات إلا مشرفا متدخلا حينما يستدعي التدخل، بل إن كل ما قام به الرسول ﷺ في جانب البناء هو محض اجتهاد وذكاء وحكمة وسياسة.

لقد كان بناء الدولة حاضنة وحصنا للإسلام، ومؤسسة حامية للشريعة، فلقد تحقق العدل للأتباع ورفع التضييق والاضطهاد وانتشر ذلك في الآفاق، حتى تملكت الرغبة الكثير من دول الجوار على المستوى الفردي والرسمي معرفة ذلك، وبات الناس يفدون إلى المدينة للدخول في الدين الجديد، دين السماء والتسامي والانعتاق، ثم لقد تشكلت المخاوف والهواجس عند أصحاب الأطماع والتوسعات، وبات الأمر تهديدا لهم، عكس الرؤية الإسلامية التي باتت تتطلع إلى تحقيق قيم التعارف والتواصل والتكامل ونشر الفضيلة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ (الحجرات: 13).

من هنا كان الاختلاف في المنظور، فالفاعل الإسلامي له تطلع لنشر الإسلام والقيم المثالية والتكامل من واجب الاستخلاف، بينما كانت نظرة الفواعل الأخرى من الفرس والروم ترى في التواجد والظهور الإسلامي تهديدا رغم أن إقليم التواجد الإسلامي لم يكن ذا بال عندهم، ومع كل ذلك كل محاولات التقارب أظهرت آليات سياسية وتعاملات دبلوماسية كانت محض الاجتهاد والأعراف واحترام ثقافة الآخر، بغية تحقيق مقاصد الشارع في الوجود.

وما تستهدفه المقاصد الشرعية من كونها فقه أولويات، ومراتب أعمال، وإعمال التوازنات؛ بل واستحضار المآلات يحمل منها أحد المرتكزات التي تبنى عليها السياسة الشرعية لأجل تقرير يلي:

1- إن تفعيل المقاصد في ميدان السياسة هو إبراز لفلسفة التشريع وروحه.

2- وإن تفعيل المقاصد في هذا الميدان كفيل بتحقيق السعادة والمصلحة وكفيل بدرء ما ينقاضها.

3- إن إعمال المقاصد في المجال السياسي هو مندوحة للعقل وأولي الأمر وأهل الشورى بتعالي القرار السياسي.
4- حضور المقاصد وتفعيلها في هذا المقام هو إيجاد حلول المشكلات وعلاج لما ينزل بالأمة من أحداث.
5- إبراز المقاصد في الحياة السياسية إثبات لبعض خصوصيات الشريعة ونظامها السياسي من الصلاحية الدائمة، والتوازن بين ما هو ثابت وبين ما هو مرن.
6- ثم إن النظر المقاصدي يرفع المطاعن والتهم عن الشريعة أمام ما يروج له الخصم وما يمارسه صاحب العقل المتزمت.
7- والنقطة المهمة في هذا السياق في أن استدعاء المقاصد للعمل السياسي هو عملية ضبط لتصرفات الحاكم وتدابيره من التعسف، والاستبداد بالرؤية والتدبير فهو أمام حتمية الاخلاص ومراقبة الضمير تحييدا للتشهي والهوى.
8- وبالمقابل فإن المقاصد حصن للعقل من الانفلات وحاضنة تحول دون الانبهار والاستلاب.
9- إن التقاء المقاصد بالسياسة يعطي النظرة المتكاملة لأي قضية من القضايا.
10- تفعيل المقاصد الشرعية في حقل السياسة الشرعية تعبير عن الخصوصية والتفوق والتميز لأمة النبي محمد ﷺ.

المبحث الثاني: بين الاختراق العلماني وجوهر التأسي

يندرج تحت هذا المبحث مطالب جاءت على النحو الآتي:

المطلب الأول: الاختراق العلماني.

أعتقد أن ما تم التطرق إليه في حيثية المقاصد الشرعية والسياسة الشرعية وتفعيل الأول في حقل الثاني هو ميزة فارقة للنظرية السياسية في الإسلام، لأنها وبكل بساطة تدفع للعقل الشوري المؤتمن للتسامي بالسياسة، والتعالي بالتنظيم وإضفاء الأخلاق في جميع السلوكات.

والناظر في ما أنتجه المنشغلون على هذا الميدان السياسي للبيئة الإسلامية يلحظ الانسيابية والسلاسة في المسيرة الفكرية والتدابير السياسية للدولة الإسلامية، فلم تخبرنا كتب السابقين بوجود معركة حامية بين الشأن الديني البحت وبين الشأن السياسي بل نؤكد دوما الانتصار لما تعالجه هاته الدراسة من تمام التوافق بين المسلكين، وحتى توصف السياسة بالشرعية يستلزم على العقل الشوري استدعاء المقصد الشرعي والنصوص الكلية الموجهة لذلك، وحتى الجزئية منها إن وجدت، وما ذكره ابن خلدون حول السياسة العقلية، والسياسة الدينية لا يوحي بأي صراع، والسياق دليل على ذلك يقول: فإذا كانت هاته القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة[33].

ولا يمكن أن نتصور أن المجال السياسي بكل تفاصيله يتنظم تحت نصوص تفصيلية ملزمة؛ بل السمة العامة لهذا الشق من الحياة أن النص ورد في العموم بتوجيهات عامة وقواعد كلية وهدايات تكون نبراسا لنشدان المراد الشرعي، وإذا تعذر وجود النص فاجتماع الأمة هدي ومقصد هو الآخر تعين أن يكون نصا ويمكن التأصيل لذلك بقوله ﷺ: «سَأَلْتُ اللَّهَ أَنْ لاَ يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَىَ ضَلاَلَةٍ فَأَعْطَانِيهَا»[34].

وإذا كان هذا السياق السابق لا يشي بوجود صراع، فإن الدراسة كذلك لا تستهدف ممارسة السياسة من طرف رجال الدولة في فترات من مسيرة الدولة؛ إذ قد تكون سجلت حالات من تحييد الشورى وتغييب

النص وإبعاد الهدي وإعمال العقل هنا ليس قناعة ويقينا بل هو تعبير عن حالات الضعف التي عرفتها الأمة من الهوى الذي نال بعض رجالها.

أما كنظر شرعي ورؤية علمية تجعل من السياسة عملا مستقلا عن الشرعية ومقاصد الوحي فلم يكن ضمن هذا السياق، وإذا كان من طفو بعض التنوع فلم يكن أبدا صراعا وخصومة تجعل من خلاله حربا بين العقل والنص.

وما حدث مؤخرا من شهود الأمة والدولة الإسلامية وضعا جديدا صادما استهدف المنظومة السياسية على مستوى تصرف الحكام، وكذا الفهوم والتنظير، فكان هذا الشذوذ العلماني حربا على الدين والقداسة والسماء، وبقدر صناعة فزاعة الإرهاب وربطها بالإسلام بقدر ما شكلت العلمانية هاجسا لدى المجتمع المسلم، وما ردة الفعل القاسية والاستهجان والاستنكار الذي قوبل به هذا الفكر الغريب إلا برهانا على رفض البيئة والفكر الإسلامي له، وما كان ليحصل ما حصل لو أن لهذا الفكر الذي أريد له أن يكون بديلا جذورا يستند عليها ويستمد منها قوته، بل كان من أساسه وحيث بيئته ردة فعل لا غير.

وعلى ذكر الاختراق العلماني، لا بد من تسجيل مدلول العلمانية في هذا المقام، ورد في كتاب القاموس السياسي: أن العلمانية كلمة انجليزية ترجمتها الصحيحة اللادينية أو الدنيوية؛ وهي دعوة إلى إقامة الحياة على غير دين، وتعني من جانبها السياسي بالذات اللادينية في الحكم، وهي اصطلاح لا صلة له بكلمة العلم أو المذهب العلمي[35].

وعن نشأتها يقول: وقد بدأت العلمانية في أوروبا وانتشرت وصار لها نفوذ سياسي مع ميلاد الثورة الفرنسية عام 1789م، وقد عمت أوروبا في القرن العشرين بتأثير الاستعمار وانتقلت لتشمل معظم دول العالم في السياسة والحكم في القرن العشرين بتأثير الاستعمار والتبشير الشيوعي[36].

ورغم ما سجل من اختلاف حول أصل المصطلح فإن هناك ملحوظتان حول الفكر العلماني تمثلان الاتفاق وعدم الاختلاف.

1- مفهوم العلمانية بات مستقرا أنه تعبير عن الفلسفة السياسية التي تعمل على تحييد الدين من الحياة وليس الحياة السياسية فقط.

2- إن نشوء هذا المذهب كان انقلابا عن الكنيسة التي تحول رجالها إلى محترفين متحكمين بالرقاب والاعتقاد والمصير بعد الموت.

وإذا أردنا النظر في تاريخ التواجد العلماني في البيئة الإسلامية؛ بل والعبارة الدقيقة الاختراق العلماني للحياة الإسلامية عموما والسياسية خصوصا فإنه لابد من التذكير بالوضع الدولي الذي شهدته الساحة العربية والإسلامية ممثلا في الفترة الاستعمارية والاجتياح الغربي للمنطقة. فكان هذا الوضع بالأساس مع كونه وسيلة سهلة لفرض مشروع بداية الاختراق، كما هو الآن من فرض الديمقراطية عنوة.

ولا يمكن التسليم بتاتا بأن ذات الأسباب التي أوجدت العلمانية في أوروبا قد وجدت في البلاد الإسلامية، فلم تطرح أي شكوى ضد علماء المسلمين في التحكم والتأَلِّي إن لم نقل بأنه كان يعتب على كل العلماء عزوفهم عن الجانب السياسي.

ومن المسلم به أن الإسلام يمجد العقل ويكرم أهله؛ بل ويستهجن تعطيله، بل يذهب أكثر من ذلك ليجعل من التفكر والتدبر عبادة تفوق العبادة المحضة، وإذا رسم الشارع خارطة ممثلة في الشورى والاجتهاد لمعرفة المقاصد؛ إنما هو تمييز للعقل المسلم المؤتمن المتسامي، ليتبين أن الصدام حركة وهمية لا وجود لها في المخيال المسلم.

بل إن زمن هذه الحرب حديث جدا لا يزيد عن قرنين من الزمان فقد بدأ مع انتشار الفكر العلماني الذي دعت إليه الثورة الفرنسية عام 1789 ومن ذلك الحين وبفعل مجموعة من الأسباب بدأ ذلك الفكر يسري في بلاد الإسلام[37].

يقول محمد عمارة مبرزا تاريخية هذا الاختراق الصادم: ثم زادت الجالية الأجنبية بمصر بعد افتتاح قناة السويس (1286هـ - 1869م) بدأت مع ضعف الدولة المصرية والدولة العثمانية بواكير اختراق القانون الوضعي الغربي ومزاحمته للقانون الإسلامي[38].

والتسرب العلماني في البيئة العربية الإسلامية يقود للحديث عن تزامن قضيتين بارزتين تعتبران النواة الأولى لولوج الفكر العلماني الذي شكل صدمة عنيفة وزلزالا قويا في الحياة السياسية عند المسلمين وبدعة تضاهي بدعة الاستعمار، فإذا كان الاستعمار هو الاستحواذ على الأرض والتحكم في خيراتها وثرواتها للعوامل الاقتصادية والعسكرية فإن فرض النمط العلماني في شؤون الحكم والتنظيمات والعلاقات والقيم والتقاليد هو استعمار وغزو فكري ثقافي يزاحم ويزيح الخصوصية الإسلامية والتميز الإسلامي.

وهذان الحدثان هما اللذان أبرزهما الدكتور عمارة بالقول.

لم يكن كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرازق حالة فريدة للتحديات التي واجهت الإسلام والمسلمين في التاريخ الذي حدث فيه، ففي 1924م ألغيت الخلافة العثمانية، ونفي آخر خلفائها السلطان عبد الحميد الثاني فزال الرمز ولو الشكلي الذي حافظ على وحدة الأمة والذي أبقت عليه الأمة منذ ظهر الإسلام، وفي رمضان 1925م أصدر الشيخ علي عبد الرازق كتابه وكأنه فتوى من شيخ أزهري وقاض شرعي (تحلل) إلغاء الخلافة الإسلامية التي أجمع المسلمون عبر تاريخهم الطويل على أنها واجب (إسلامي مدني)... فهي خلافة عن الأمة التي هي الخليفة عن صاحب الشرع لحراسة الدين وسياسة الدنيا بهذا الدين[39].

إن التداعيات التي خلفها هذا البركان السياسي الفكري المزدوج المتزامن في الإقليم الإسلامي وبنيته الفكرية والسياسية كبيرة جدا، فلم يستوعب المسلمون هذا المولود المشوه والاستنساخ الهجين، وهو إن استمر سيكون معلنا عن وفاة النظام السياسي الإسلامي؛ بل إن الصدمة التي تلقتها الأمة بهذا الاستنساخ تبرهن مرة أخرى على السيرورة الصحيحة لحقيقة الدين ومقاصد الشريعة وجواهر التأسي وأرضيته وحقيقته.

ومما يميز الأمة الإسلامية وحضارتها هي ذلك التواصل بين السماء والأرض، فعكس كل الأديان كان الإسلام هو صانع الحضارة الإسلامية، وبقدر الالتصاق بالدين قويت حضارة المسلمين، في حين لما تحرر الغرب من سطوة الدين المحرف ورجاله المحترفين صنعوا لأنفسهم نهضة وتجديدا.

ولا تزال إلى اليوم إرهاصات تلك الصدمات تؤرق المسلمين رغم التشبث بخيوط القانون الإسلامي، ورغم المزاحمة العلمانية بقوانينها الوضعية وأفكارها وتجلياتها في الحياة الإسلامية، لا تزال هي الأخرى لم تلق القبول والرضا مع وجود نفوذ علماني كبير إلى مراكز القرار والإدارات الكبرى والمناصب النوعية. ومع كل عمليات التحسين والتجميل فإن هناك رفضا قاطعا لتنزيل هاته التجارب مما يؤكد دوما أن هاته البيئة غير قابلة لمساومة النظام الإسلامي بغيره مهما كانت المغريات والإكراهات، لأن لهذا العلم أهله الذين يملكون من الكفاءة ما يؤهلهم لنزع الضبابية عن أسراره وجمالياته، وهو وعد

نبوي رباني في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9). وفي قوله ﷺ: «يَحمِلُ هذا العلمَ من كلِّ خلَفٍ عدولُه ينفونَ عنهُ تحريفَ الغالينَ وانتحالَ المبطلينَ وتأويلَ الجاهلينَ»[40].

المطلب الثاني: جوهر التأسي.

سبق في مطلب محددات عنوان الدراسة وتحديدا حول مفهوم التأسي الذي رأيناه تعبيرا عن الحالة التي يكون عليها الإنسان من اتباع غيره.

والتعبير بالحالة تعبير دقيق جدا؛ إذ تبين أن الحالة ليست بالضرورة نقلا لصورة تماثلية ـ وهو غير متأتى حتى ولو كانت في الجانب التعبدي المحض ـ بل محاولة تقريبية لتجسيد الفعل، إضافة إلى وجود خصوصيات للرسول ﷺ أو واجبات عليه دون أمته لا يمكن التقليد فيها.

لكن إشكالية المفهوم عبر المسيرة غالبا ما ترهن الوصول إلى حقيقة الشيء أو على الأقل مقاربته، ومن هنا كان المفهوم ومحاولة تطبيقه محل خلاف بين أهل العلم والتفسير واللغة.

ويبدو أن هذا المطلب الذي يستهدف حقيقة مفهوم التأسي والرؤية الشرعية إليه هو أقرب منفذ لإبراز حقيقة وعملية التأسي، وبذلك إزالة الضبابية عنه بمجموعة من الطرائق.

1- الجانب اللغوي.

2- حكم الأفعال والتصرفات.

3- النظر في سياق الآية العمدة لموضوع التأسي.

1- **الجانب اللغوي**: فالتعاريف المتعلقة بالتأسي سواء كانت لغوية منها، أو ما اصطلح أن يكون تعريفا لهاته القضية محل الدراسة.

وجملة المفردات المعبرة عن التأسي لغويا هو الاحتذاء والاقتداء والحالة والتعزي، والتعاريف الاصطلاحية تشير إلى الحالة التي يكون عليها المتبع من محل القدوة الذي رضي لنفسه أن يكون على حاله ونهجه.

وكل ذلك لا يعبر بأن التأسي هو نقل للصورة وتجسيدها؛ بل هو عملية محاولات واجتهادات تقريبية، وإذا أخذنا الجانب اللغوي من التعزي الذي هو محاولة تقليد الصابرين في صبرهم أو الأخذ بنصائحهم، فهل يمكن أن نتصور نفس درجة الصبر عند المقتدي والمقتدى به؟! إنما التأسي والتصبر أو المواساة محاولة للتخفيف من طرف محل القدوة، ومحاولة تشبه من طرف المقتدي والمتأسي. والتعريف الاصطلاحي المعبر عنه بالحالة هو الآخر لا يسعف أن يكون نقلا للصورة التماثلية، ولذلك وجدنا التعريف أنه الحالة التي يكون عليها الإنسان من اتباع غيره.

وهاته الحالة هنا نسبية، والناس يتفاوتون في الدرجة والوضعية التي يكونون عليها من الأشخاص والنهج محل القدوة والأسوة، وقد يأخذنا اللغز أكثر من ذلك فيتبين أن الحالة قد تكون حالة شعورية وإيمان ويقين وبذلك مثلا رجح إيمان أبي بكر عن إيمان الأمة ففي الحديث: (لَوْ وُزِنَ إِيمَانُ أَبِي بَكْرٍ بِإِيمَانِ أَهْلِ الأَرْضِ لَرَجَحَ بِهِمْ) [41].

ولذا لا يمكن ضبط الحالات الإيمانية والترقي في الإحسان الذي هو محل كلام عن القدوة والتأسي، فالتعبير بالحالة تعبير سديد وتوصيف للحالة التي يكون عليها الإنسان من جميع الجوانب النفسية والروحية والظاهرية؛ إذ المتبادر إلى الأذهان أن التأسي والاقتداء هو عمل ظاهري بحت، ورب متظاهر بالتأسي وليس له من التأسي، ورب مجتهد هو في غاية التأسي.

فالتأسي اجتهاد ظاهري وباطني في محاولة التمثل بمن هو محل القدوة قدر المستطاع.

2- النظر إلى حكم الأفعال وهذا جانب مهم في كشف اللبس حول جوهر وحقيقة التأسي، ومن المتفق عليه عند الأصوليين أن الأقسام تدور بين الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام. فالنظر الشرعي لأي سلوك يقتضي معرفة الحكم الشرعي فيه فعلا أو تركا أو حالة بينهما، ومن ثم يحكم على السلوك وينزل التأسي وتختلف درجات التأسي وأحكامها.

3- النظر في سياق الآية محل الاستشهاد: وردت الأسوة في القرآن الكريم في ثلاث مواضع هي:

أ- قوله تعالى في سورة الممتحنة: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ...﴾ (الممتحنة: 4).

ب- وقوله تعالى في ذات السورة: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...﴾ (الممتحنة: 6).

ت - وفي سورة الأحزاب في قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...﴾ (الأحزاب: 2).

ولعل الآية الثالثة هي مرتكز الدراسة هاته إذا الكلام عن التأسي بالرسول ﷺ صراحة، وأن التأسي والأسوة من الآيتين قبلها من سورة الممتحنة حديث عن الأنبياء السابقين عليهم الصلاة والسلام وهذا جلي، فالذي ننشغل عليه هاته العملية البحثية هو مدى التأسي بالرسول ﷺ وفي الجانب السياسي تحديدا.

ولا خلاف مع كل ذلك أن السورتين اللتين وردت فيهما مفردة الأسوة صراحة الأحزاب والممتحنة يعالجان في محورهما الأساسي قضية سياسية بامتياز متعلقة بالعلاقة بين المسلمين وغيرهم وبشكل دقيق الوضع العدائي الحربي الاستثنائي إذ أن الوضع الطبيعي مع غير المسلمين فيما هو مستقر في الفكر السياسي الإسلامي وضع سلمي إنساني، وأن العداء والحرب يمثلان حالة دولية طارئة لها دواعيها، وأن الحرب التي ينشئها المسلمون ليست مقصودة لذاتها ولا مرادة، هذا من ناحية المحاور العامة للسورتين، وأما من ناحية سياق الآية وتفعيل نظرية السياق القرآني مهمة بل ضرورية لأخذ الرؤية المتكاملة للمعنى المراد وهذا بات أمرا متفقا حوله.

ولنذكر في هذا السياق الآية التي تمثل السباق وهي قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا...﴾ (الأحزاب: 20)، والآية التي تمثل اللحاق وهي قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ...﴾ (الأحزاب: 21).

فسياق الآية يحكي مشهدا حياتيا رهيبا تتفاوت فيه النفوس من خوفها وفي رجائها، وأمام هذا الجلال والرهبة ينزل القرآن داعيا أصحاب الرسول ﷺ الاقتداء به في صبره وشجاعته فهو واحد منهم يحس بما يحسون به ويعتريه مثل ما يعتري إخوانه.

يقول صاحب "النكت والعيون" وهو بصدد الأقوال الواردة في الآية: وفي المراد بذلك وجهان: أحدهما: الحث على الصبر مع النبي ﷺ في حروبه. والثاني: التسلية لهم فيما أصابهم؛ فإن النبي ﷺ شُج، وكُسِرَت رباعيته، وقتل عمه حمزة[42].

وفي نطة مهمة متعلقة بحكم الإئتساء ورد في" الجامع لأحكام القرآن": واختلف في هذه الأسوة بالرسول عليه السلام، هل هي على الإيجاب أو على الاستحباب على قولين: أحدهما: على الإيجاب حتى يقوم دليل على الاستحباب. والثاني: على الاستحباب حتى يقوم دليل على الإيجاب. ويحتمل أن يحمل على الإيجاب في أمور الدين، وعلى الاستحباب في أمور الدنيا[43].

فكل من هاته القضايا لا تجعل من التأسي نقلا للصورة أو الاتباع المطلق، بل هو الاجتهاد في التشبه بهذا النبراس، ومن لم يتحمل أو يتمكن ذلك فلم يوجد أحد من العلماء والمفسرين كفروه أو رموه بعدم التأسي.

المطلب الثالث: محددات التأسي وتنزيله

وسوف أتناول هذا المطلب بناء على الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: محددات التأسي

يعالج هذا المطلب المندرج ضمن هاته الدراسة التي عنيت بقضية جوهرية لصيقة بحياة الأفراد والدول، خاصة في التأسي بشخص الرسول ﷺ في المجال السياسي، يستهدف رسم المجال الذي تنتظم فيه جملة من المحددات والتي أهمها:

- ضرورة التمييز بين التصرف النبوي بكونه صاحب رسالة ودعوة ونبوة تمثل مسائل العقيدة والتوحيد والعبادات والقيم والأخلاق والقواعد الكلية، وبين التصرف النبوي بكونه ﷺ رجلا سياسا حكيما عارفا بالواقع مطلعا على خبرات الآخرين يملك رؤية سياسية أساسها المؤسسة الشورية.
- ضرورة التمييز بين الجانب الثابت في الشريعة الإسلامية وقوانينها، وبين ضرورات الحياة المتغيرة المستجدة، فمن غير الممكن بل من العبث والاتهام للشريعة أن نعمل على تنزيل نص ابن بيئة معينة على بيئة متباينة لها زمانا ومكانا وحالا، فلقد رأينا رغم التقارب الزمني للعلمانية وتسللها للبلاد الإسلامية، ورغم كل الجهود المبذولة والمفروضة يبقى مشروعا مرفوضا ولا مكان له من البيئة الإسلامية.
- الدراسة الفاحصة للسيرة النبوية وحتى النظر البسيط يجد الإقرار النبوي واضحا بأنه لا إلزام فيما يتعلق بشؤون الحياة وتنظيماتها المتنوعة، وبأن الرسول ﷺ صاحب رسالة مبلغ عن رب العالمين، وصاحب اجتهاد فيما يتعلق بشؤون الحياة، وكشاهد من السيرة السياسية وفي عمل سياسي بامتياز أنه ﷺ كان إذا أمّر أميرا على جيش أوصاه: "إذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ؛ ولكن انزلهم على حكمك؛ فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا"[44].
- ومن المحددات الضرورية لرسم نطاق التأسي بالرسول ﷺ من هذا الجانب هو ما أنتجه الفكر الإسلامي من علوم ومعارف على رأسها علم السياسة الشرعية، وعلم المقاصد الشرعية، وتفعيل الأخير في الأول يعتبر تساميا سياسيا معبرا عن خصوصية النظام الإسلامي وتميزه.
- بما أنه تمت الإشارة إلى وجود مسلكين متناقضين مسلك مبالغ من الاقتداء ومسلك يلغي الاقتداء تماما وعدم فرض كل واحد منهما نفسه، فإن النظرة المتوازنة تستهجنهما فهذا أحد المحددات الكبرى لعملية التأسي.
- من المحددات كذلك أن هاته الأمة أمة وسطا كما شهد القرآن: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...﴾ (البقرة: 142). فلا إفراط ولا تفريط، وإن التواصل مع الأمم الأخرى لقيادتها نحو العمران وحقيقة الاستخلاف يوجب هذا التوازن من التأسي.
- إن المشرف على إبراز محددات التأسي هو التفعيل الحقيقي للعمل الشوري ومأسسته واستقلاليته.
- وجود النصوص المتناهية بمقابل الوقائع اللامتناهية.
- المساحة المعتبرة التي تمنحها الشريعة للعقل المؤتمن في التصرف مع الواقع والوقائع.

الفرع الثاني: تنزيل التأسي

تأسيسا على ما سبق بيانه من التطرق لتعريف التأسي في الجانب السياسي عموما وبشخص الرسولﷺ في الجانب ذاته؛ والتمييز بين التصرفات النبوية القائمة على التشريع الإلزامي والتدابير المبنية على محض الاجتهاد للقضايا المتعلقة بترتيب المعاش وتنظيم شؤون الدولة والسياسة، وصولا إلى

محددات التأسي، يستحسن بنا أن ندرج نقطة من الأهمية بمكان متعلقة بكيفية الاستفادة من تنزيل هذا الجانب على أرض الواقع وفق جملة من النقاط:

- الإخلاص لله تعالى في المتابعة للرسول وذلك بالاجتهاد في موافقة النص إن وجد أو الحوادث المشابهة في سيرة النبي ﷺ للشأن السياسي، وعلى أقل تقدير السعي للاستظلال والاستئناس بذلك.
- لقد تقرر أن الجانب السياسي في حياة النبي ﷺ كان في غالبه اجتهادا وليس وحيا، وهذا صميم التفريق بين السلوكات النبوية بين التشريع بالحكم والتشريع بالإمامة، أو التصرفات بكونه رسولا والتصرفات بكونه بشرا، وفي ذات الوقت لا يمكن استبعاد الوحي؛ فقد يحدث أن تتدخل العناية الربانية للتوجيه.
- لا بد من توفير هيئة الشورى المؤتمنة التي تنشط بكل حرية واستقلالية ورجوع الحاكم إليها فيما يستلزم الرجوع، وقد يكون الأمر في غاية الحساسية يستلزم السرية وتضييق عملية الشورى ويضيق وقت العمل للتصرف فقد يتاح للحاكم إمضاء الأمر، والعمل الشورى الصادق مؤشر على صوابية القرار ويجعل القرار عملا تشاركيا جماعيا مباركا مزكى.
- مناقشة البدائل المطروحة واختيار البديل المناسب لمصلحة الدولة والأمة؛ وإلا لزم العمل بالبديل المتاح.
- التشريعات الإسلامية تشريعات مبنية على القيم، والسلوكيات الدولية ـ خاصة في حقل العلاقات الدولية ـ مبنية على المصلحة المطلقة؛ وهنا يتطلب الحال التوفيق بين مثالية الإسلام وواقعية العلاقات الدولية.
- انطلاقا من خاصية الإسلام المتمثلة في الثبات والمرونة كمسألة تعيين الحاكم مثلا؛ مسألة ثابتة بينما طريقة التعيين فهي مسألة تميزها المرونة؛ إذ تغير الزمان والبيئات وكذا الأشخاص تفرض طرائق متنوعة للتعيين.
- ومن أصل العمل بالمصالح المرسلة ـ وهو أصل عظيم عند السادة المالكية ـ يمكن تنزيل كثير من القضايا السياسية إذ السياسة هي الحقل المناسب لتفعيل هذا الأصل.
- إن الخلوص للتفريق بين التصرفات النبوية تتيح للعقل المسلم المؤتمن في المجال السياسي هامشا واسعا من الحرية ويعطيه سقفا عاليا من أن يفري فريه ويناور في عملية التدبير والاجتهاد وإعمال العقل لما يصلح للوطن والأمة من قرارات وترتيبات من شأنها المصلحة والبقاء وتجسيد الحضارة الإسلامية المتميزة بتساميها السياسي.

العمل السياسي من هاته المنطلقات يجعل حاكم الأمة وهيئته الشورى ونخبتها وكل المنتمين للوطن في أريحية لإبداء الرأي واقتراحه ومناقشته ويرفع الحرج عن الأمة في تأسيها بنبيها؛ ﷺ إذ أن القرارات السياسية داخليا وخارجيا تختلف باختلاف الحال والزمان والمكان فيصعب تنزل حالة على حالة تنزيلا كاملا ويتعذر؛ فيكون القرار والترتيب المتخذ ابن بيئته.

خاتمة.

من الجدير في نهاية هاته العملية البحثية تسجيل أهم النتائج المتوصل إليها ضمن النقاط الآتية:

- إن موضوع التأسي بالرسول ﷺ بصفته حاكما يندرج ضمن العمل السياسي الاجتهادي التدبيري، لذا جاءت السياسة الشرعية مرتبطة بالصلاح مع مراعاة النصوص والشواهد المتناهية. والأحوال المستجدة اللامتناهية.
- لقد عرف النظر في السلوكات النبوية في مجال السياسة مسلكين متناقضين، ومهما يكن من تأثيرات الوضع الدولي على البلاد الإسلامية الذي أراد فرض مسلك التفريط، وتغول العقل، وإقصاء الشريعة من الحياة والسياسة، فإن مسلك الإفراط قد يكون من حضوره أنه ردة فعل للوافد الجديد، فكان من شدة توجسه من العقل حصاره وتعطيله.

- لقد كان للاستعمار الدور البارز لتسلل العلمانية إلى النظم الحياتية ومزاحمتها، بل ومحاولة إزاحة الشريعة من الحياة والواقع السياسي، فاعتبار الشذوذ الذي ميز مسلك التفريط لم يكن ليحض المسلك على القبول، وإنما بعض تطبيقاته كانت عنوة، بمقابل عدم واقعية المسلك المتسم بالإفراط لعدم قدرة تنزيل حالة على حالة بينهما من التباين الشيء الكثير.
- إن تقرير مسلك الاعتدال والتوازن يتمثل في الاسترشاد بالهدي، وتفعيل العقل الشوري المؤتمن تساميا بالسياسة، وذلك بإفراغ الجهد في معرفة مقصد الشرع، وبذلك فإن العملية تتمثل في تفعيل المقاصد الشرعية في ميدان السياسة الشرعية.
- تندرج محددات التأسي في عمومها بضرورة النظر في التمييز بين الشأن الدنيوي والأخروي، والتفريق بين الثابت والمتغير، ووجوب مراعاة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.
- النظر الفاحص في جوهر تعريف التأسي وسياق الآية المتناولة لموضوعها، يعرض الصورة الواضحة بجعل التأسي بالرسول ﷺ بالسنة السياسية أنه ليس في عمومه موضع لزوم، وهذا لا يعني مطلقا تحييد الوحي والتطبيقات النبوية الإرشادية لضرورة إبراز تميز النظام السياسي الإسلامي.

الهوامش:

[1]- ابن حنبل: أحمد الشيباني أبو عبد الله أحمد بن محمد بن هلال بن أسد، مسند الإمام أحمد، مسند الحسن، رقم: 25813، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1412هـ- 2001م، 43/ 15.

[2]- مالك: ابن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، موطأ الأمام مالك، تصحيح وتخريج وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، 1406هـ- 1985م، 899/2.

[3]- انظر: أحمد مختار عبدالحميد عمر، يساعده فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429هـ- 2008م، 2080/3، ومعجم اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومختار النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، د. ط، د.ت، 2/ 859.

[4]- ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، 172/1.

[5]- الآمدي: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1/ 172.

[6]- المناوي: القاهري زين الدين محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعريف، عالم الكتب، 38، عبد الخالق ثروت، القاهرة، ط1، 1410هـ/ 1990م، ص 51.

13 ابن عاشور: الطاهر، التحرير والتنوير، درا سحنون للنشر والتوزيع: تونس، ج303/18

[7]- ابن عاشور: الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع: تونس، د. ت، 303/18

[8]- الآمدي: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، 1/ 172.

[9]- المناوي: القاهري زين الدين محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعريف، عالم الكتب، 38، عبد الخالق ثروت، القاهرة، ط1، 1410هـ/ 1990م، ص51.

[10]- مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القرشي النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، عن المنذر بن جرير عن أبيه، برقم: 1017، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ- 1999م، 2/ 704-705.

[11]- أنظر: الرازي: أبو الحسن أحمد بن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1399هـ / 1979م، تحقيق: عبد السلام هارون، 3/ 60 - 61.

الزمخشري: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ / 1998م، 1/ 479.

التهانوي: محمد بن علي بن القاضي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دهروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م، 1/ 979.

[12]- الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق منشاوي، دار الفضيلة، الإمارات دبي (د.ت) ص 201.

[13]- الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1414هـ- 1994م، 6/ 605.

[14]- ابن منظور، لسان العرب، مادة [جنب]، 3/ 207 وما بعدها.

الفارابي: الصحاح (سوس) / 938، تكملة المعاجم العربية، 6/ 186.

[15]- خلاف: عبد الوهاب، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، ط1408هـ/ 1988م، ص6.
[16]- ابن القيم: الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1428هـ، 29/1.
[17]- البركتي: محمد عميم الإحسان المجددي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، باكستان، ط1، 1424هـ / 2003م، ص117.
[18]- ابن حجر: أبو الفضل بن أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، عن أبي هريرة، برقم 3455، دار مصر للطباعة، ط1، 1421هـ/ 2001م، 6/ 692.
مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، عن أبي هريرة، برقم 1842، 3/1471- 1472.
[19]- الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وحسن عبد المنعم الشلبي وعبد الله حرز الله وأحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط1، 1424هـ / 2004م، برقم: 4814، عن أبي الدرداء، 537.
[20]- مسلم: صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب امتثال ما قاله ﷺ شرعا دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي، عن عائشة، برقم: 2363، 4/ 1836.
[21]- الهروي: القاري علي بن سلطان محمد أبو الحسن نور الدين، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ / 2002م، برقم: 248، 1/ 322.
[22]- العسقلاني: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب من أقام البينة بعد اليمين، عن أم سلمة، برقم: 2680، 5/ 407.
مسلم: صحيح مسلم، كتاب: الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، عن أم سلمة، برقم: 1713، 3/ 1337.
[23]- مسلم: صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأي، عن رافع بن خديج، برقم: 2362، 4/ 1835 - 1836.
[24]- القلعي الشافعي: أبو عبد الله محمد بن الحسن، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، تحقيق: إبراهيم يوسف مصطفى عجو، مكتبة المنار، الأردن، الزرقا، ط1، (د.ت)، ص 180.
[25]- انظر العثماني: سعد الدين، التصرفات النبوية السياسية: دراسة أصولية لتصرفات الرسول ﷺ بالإمامة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص 113 وما بعدها بتصرف.
[26]- البخاري: صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الاستخارة، عن جابر بن عبد الله برقم: 6382.
[27]- الزحيلي: وهبة، الفقه المالكي الميسر، دار الكلم الطيب، بيروت، لبنان، ط2، 1423هـ- 2002م، 6/1.
[28]- خلاف: عبد الوهاب، السياسة الشرعية، ص 7.
[29]- ابن عاشور: الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطهر الميساوي، دار الفجر، ط1، 1420هـ- 1999م، ص183.
[30]- الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، مصر، ط1، 1417هـ - 1997م، 9/2.
[31]- بكار: عبد الكريم، مقاربات في السياسة الشرعية، دار القلم، دمشق، ط1، 1438هـ- 2017م، ص 14- 15.
[32]- ابن القيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ- 1991، 3/ 11.
[33]- ابن خلدون: أبو زيد ولي الدين الحضرمي عبد الرحمن بن محمد، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 1408هـ- 1988م، ص 283.
[34]- ابن حنبل، المسند، مسند أبي بصرة الغفاري، برقم: 27224، 45/ 200.
[35]- وضاح زيتون، القاموس السياسي، ص251.
[36]- المرجع ذاته، ص251.
[37]- مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف، موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، موقع الدرر السنية على الإنترنت drar.net، 1/ 149.
[38]- عمارة محمد، الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين، دار السلام، الإسكندرية، مصر، ط1، 1432هـ- 2011م، ص 67- 68.
[39]- عمارة محمد الإسلام وسياسة، ص125- 126.
[40]- الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1415هـ - 1949م، برقم: 3884، 10/ 17.
[41]- ابن حنبل: أحمد الشيباني أبو عبد الله، فضائل الصحابة، تحقيق: وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط1، 1403هـ - 1983م، 1/ 418، برقم: 653.
[42]- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد، النكت والعيون، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د. ت)، 4/ 388.
[43]- المرجع ذاته، 14/ 156.
[44]- مسلم: صحيح مسلم، كتاب: الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها، برقم: 1731، عن سليمان بن بريدة عن أبيه، 32/12– 33

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 89-106
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الديبلوماسية الإسلامية في الدولة النبوية... مواهب محمدية ودرر تطبيقية

Islamic diplomacy in the Prophet State is Mohammadiyah's talents and applied treasures

د/ محي الدين عباسي
Moheddine ABBESSI
جامعة الزيتونة، تونس
abbessimoheddine@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2023/05/11 تاريخ القبول: 2024/10/08

الملخص:
تبرز هذه المقالة البحثية قبسات من المواهب المحمدية، ودررا تطبيقية، للديبلوماسية الإسلامية في الدولة النبوية، انتهجها الرسول ﷺ في الدعوة لنشر دين الله الحنيف داخل الجزيرة العربية وخارجها ومنها مراسلة الأمراء والملوك، والاحتفاء بالرسل والوفود، واستقبال سفراء الأمم والشعوب، وإجراء المفاوضات، وإبرام المعاهدات والمواثيق، لتسفر جهوده عليه الصلاة والسلام عن ديبلوماسية إسلامية في أجل مظاهرها في الدولة النبوية، تمثل قواعد وضوابط وآداب وأقوال وسلوكيات تفيد المسلم في الدعوة إلى الله والقيام بحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي جعلته الشريعة الإسلامية عنوان خيرية هذه الأمة ودليل عزتها وكرامتها، ومن هذا المنطلق نحتاج اليوم إلى ضبط العلاقات بين الناس بمختلف أجناسهم وثقافتهم وعقائدهم بضوابط المواهب المحمدية ودرره التطبيقية ومبادئ الديبلوماسية الإسلامية في علاقتنا مع الموافق أو المخالف من مختلف الأطراف والأطياف، والملل والنحل، وذلك لتوضيح الصورة الحقيقة والزكية للإسلام، ونشر دين الله القويم.
الكلمات المفتاحية: ديبلوماسية؛ إسلام؛ درر؛ تطبيق؛ مواهب.

Abstract:
This research article highlights caps of Mohammadiyah's talents, an application course, To the Islamic diplomacy in the Prophet's State, the Prophet prayed for the dissemination of God's religion inside and outside the Arabian island, including the correspondence of princes and kings. Celebrating dispatches and delegations, receiving ambassadors of nations and peoples, conducting negotiations, concluding treaties and charters, His efforts led him to pray and peace for Islamic diplomacy for its manifestations in the Prophet's State which constitute rules, regulations, ethics, words and behaviours that benefit Muslims in calling for God and rightly doing good and disregarding the denial that Islamic law has made this nation's charitable title and evidence of its dignity and dignity, From this point of view, today we need to regulate the relations between people of different races, culture and beliefs with the controls of Mohammadiyah's talents, his practical cycle and the principles of Islamic diplomacy in our relationship with the opposing or different sides and spectrums. Islam",

boredom and bees, in order to illustrate the true and xenophobic image of Islam and to spread God's good religion.

Keywords: Diplomacy; Islam; Drear; Application; Talents.

مقدّمة:

تجلي هذه الورقات البحثية موضوع الهدي النبوي في إرساء مبادي الديبلوماسية الإسلامية في دولة النبوة وهو موضوع يقع على مفترق الطرق بين السياسة الشرعية وفقه السيرة، يستنطق الوثائق النبوية ليوضح سماحة الإسلام ومرونته، ويتتبع هديه ﷺ في مراسلة الأمراء والملوك واستقبال الوفود والتحاور معهم وفي التعامل مع مواطني الدولة من غير المسلمين من أصحاب الديانات المختلفة، مستقبلا رؤساء الوفود القادمين عليه بوصفهم سفراء محتفيا بهم كامل الاحتفاء ومقدما إليهم الهدايا، وعقد اتفاقيات وصلح وسلام وتوقيع معاهدات سلم وأمان، وإجراء مفاوضات تعايش واحترام، مع مختلف الأطراف والأطياف في عهده، وخاصة أبرز الشركاء السياسيين كمشركي مكة ويهود المدينة وزعماء قبائل نجد والحجاز، متحليا بأخلاق زكية، قوامها العدل والإنصاف والرحمة والتسامح والعطف والشفقة، فكان نموذجا يحتذى ومثالا يقتدى على مرّ الأزمان والعصور.

ولا ريب أن جهوده عليه الصلاة والسلام في هذا الميدان تعد النواة الأولى للديبلوماسية الإسلامية، من خلال انتهاجه استراتيجية متميزة، تعتمد المرونة في التعايش والتعامل، والأريحية في المفاوضة والحوار، والتدرج في المجادلة والإقناع، والتحكم في العواطف والأهواء، والتمكن من الفصاحة والبيان، وسماحة الخلق والسلوك .

وانطلاقا مما ذُكر يحقّ التساؤل : ماهي مقومات خلق النبي ﷺ وماهي خصائص منهجه النبوي في الدعوة إلى دين الله؟ وكيف كانت الديبلوماسية الإسلامية في الدولة النبوية وخاصة المتعلقة بمراسلة الأمراء والملوك، والاحتفاء بالرسل والوفود، واستقبال سفراء الأمم والشعوب، وإبرام المعاهدات والمواثيق؟

المبحث الأول: الإسلام رسالة عالمية

إن الإسلام دين عالميّ للبشريّة جمعاء، يعني أنّه يتوجّه إلى كل النّاس ولا يعتني بفئة دون أخرى، و شرعت الدّعوة لتجتاز الحدود وصولا إلى عقول النّاس وقلوبهم أينما كانوا[1]، وبحكم أنّ النّبي ﷺ بعثه الله إلى جميع الأمم والشّعوب قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: 28)، «فقد جاء خطاب النّبي عليه الصّلاة والسّلام، ومن سار على نهجه، مستهدفا بالضّروة الإنسان أينما كان، بصرف النّظر عن المفارقات المختلفة التي اعتاد المتزمّتون والمنغلقون الاستناد إليها للتّخصيص والتّحديد والتّضييق ومن ثمّ للتّفرقة والتّشتيت، وبالتّالي لعزل المسلم عن بيئته الكونيّة، وفضاء عصره الغنيّ بالمستجدّات والمتغيّرات»[2].

فالدعوة الإسلامية تتسم بسعة أفقها ورسالتها العالمية فقد وضح ذلك القرآن الكريم بشكل قاطع، ومن الآيات القرآني قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سبأ: 28)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: 1)، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: 158)، وقوله تعالى: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ (27) لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ (28) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (29)﴾ (التكوير)، وقوله عزّ

وجلّ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، إلى غير ذلك من الآيات التي توضح أن رسالة الإسلام موجهة إلى الجنس البشري كله[3].

ومعلوم أنّ الخطاب الموجّه إلى الكفّار يختلف عن الخطاب الموجّه إلى المسلمين، وهذا يبرز في كيفية خطاب القرآن للكفّار، حيث كان يخاطبهم في أصول الاعتقاد، ويدحض الشّبهات والافتراءات التي يثيرونها، ولا يخاطبهم في الفروع، وبديهي أنّ فاقد الأصول لا يناقش في الفروع، فالخطاب إمّا أن يكون موجها إلى الكفّار مباشرة بدعوتهم لاعتناق الإسلام والدّخول فيه وترك ما يخالفه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: 21)، أو بتوضيح مسائل تشغلهم مثل الجهاد وتعدّد الزّوجات وحريّة المرأة والميراث ونحو ذلك... وإما أن يكون موجّها إلى المسلمين، وذلك «بدعوتهم إلى الالتزام بأحكام الإسلام وعدم الحيْد عنها وتطبيقها في الحياة، والآيات كثيرة التي جاءت تنطق بالأحكام الكليّة والجزئيّة التي تخاطب المسلمين، وغالبا ما يكون الخطاب بأحبّ ما يسمعه المسلمون ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، وخطاب الإسلام يستهدف العالم جميعا، وشرع الجهاد في سبيل الله لإزالة الحواجز الماديّة، التي تحول دون وصول الدّعوة إلى عقول وقلوب النّاس»[4].

والخطاب الدّيني خطاب عامّ للعالمين، والنّاس لهم مشارب مختلفة ومذاهب متنوّعة، وخطاب متنوّع يروي ظمأ الجميع من مفكّرين ومثقّفين ورياضيّين وعلماء ومتعلّمين وأغنياء وفقراء يخاطبهم على حسب أفهامهم وقدراتهم ولابد من التنوّع ما بين التّرغيب والتّرهيب وما بين التفكّر والتدبّر والتأمّل والاستنباط والاستنتاج، ومراعاة المخاطبين وأحوالهم في بلاغة وفصاحة، بحسب الأحداث ومتغيّراتها، من سلم وحرب وفرح وسرور وحزن من حياة وموت وربح وخسارة، وفي الآن نفسه كان ﷺ يصدع بالحقّ بلا انهزام، ويجهر بفكرته في وضوح، ولا يطلب رضا النّاس، فالنّاس وإرضاؤهم غاية لا تدرك ولكن رضا الله تعالى هو المطلب المنشود والمراد المقصود .

كما أن رسول الله ﷺ عندما أمر بالجهر بالدعوة طبقا لأمر الله له بقول الله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الحجر: 94)، جمع قريش وزعمائها وأعلن لهم رسالته وكان مما قاله لهم: إني رسول الله إليكم خاصة وإلى الناس كافة»، وقوله ﷺ: أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت أنا إلى كل أحمر وأسود... »[5]، وقوله: «إن الرائد لا يكذب أهله والله لو لو كذبت الناس جميعا ما كذبتكم، ولو غررت الناس ما غررتكم والله لذي لا إلاه إلا هو إني لرسول الله إليكم خاصة والى الناس كافة»[6]، وبهذا يعلن الرسول ﷺ من أول يوم صدع فيه بالدعوة مبدأ عالميتها[7].

وتختلف الرسالة الإسلامية عن الرسالات السماوية التي سبقتها حيث لا نجد رسالة سماوية وجهت إلى كل البشرية جمعاء سوى رسالة الإسلام، لأنّ الرسالات السماوية السابقة وجهت إلى قوم معينين في زمان معين وكانت هذه الرسالات محدودة الزمان والمكان، قال تعالى عن نوح: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (نوح: 1)، وعن إبراهيم قوله: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ (69) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (70)﴾ (الشعراء)، وعن موسى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَٰقَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ (الصف: 5)، وعن عيسى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ (الصف: 6)، وعن محمد ﷺ يخبر الله تعالى نبيه بأن رسالته إلى الناس كافة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (الفرقان: 1)، ويصور الرسول ﷺ موقع رسالته من رسالات السماء: «إنّ مثلي ومثل

الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة ؟ قال فأنا اللبنة»[8].

فالدعوة الإسلامية إنسانية في نزعتها عالمية في آفاقها وامتداداتها لا ترتبط بإقليم جغرافي ولا بجنس بشري ولا مرحلة تاريخية ولكنها تحتوي جميع الأمم والشعوب وآثارها موجهة إلى مختلف البقاع والأصقاع»[9]، ولكنه في الآن نفسه دين لا ينفي الديانات الأخرى فهو يقر بتعددية الشرائع الدينية قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (المائدة: 48)، ويقول سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: 99).

فالإسلام دين عالمي وواقعي يلامس عقول الناس «محرّكا لمشاعرهم مثيرا لاهتماماتهم التي يعانون منها سواء مشاكل بطالة أو مخدّرات أو طلاق أو تداين أو غيرها»[10]، ويبرز خصوصيّة الأمّة وتفردها ويرتبط بأصوله العظيمة، وكذلك يستخدم مستجدّات العصر وآليّاته من أجل مصلحة الأمّة وعدم إغفال الواقع المعاصر الذي نعيش فيه فالحكمة ضالّة المؤمن أنّى وجدها فهو أحقّ بها، والانفتاح على ثقافة العالم، وذلك عن طريق تعلّم اللّغات الأخرى، ثم نقل تلك الثّقافة إلى العالم الإسلامي، فالرّسول ﷺ أمر زيد بن ثابت تعلّم العبريّة ليترجم للرّسول ﷺ ما يريد من ديانة اليهود ثم ليتمكّن الرّسول ﷺ من مخاطبة أهل الكتاب، ويحثّ المؤمن على الاستفادة من التّقدم العلمي والتّكنولوجي وفي ذلك يقول زكي نجيب محمود: «تلك الأفكار والأحداث التي مسّت حياتنا فأثارت اهتمامنا عن إخلاص لا تكلّف فيه، ولا جدال في أن أخطرها جميعا وأهمّها شمولا هو القفزة الهائلة التي قفزتها تلك العلوم الطّبيعيّة في عصرنا، بكل ما تبعها من نتائج، كانت إحداها شعار المستعمرين، وكانت الأخرى مناً على الدّين أن تهتزّ مكانته في نفوس المؤمنين، فلو تقصّينا ما كتبه الكاتبون حول هذين المحورين، وما كتبوه دفعاً للمستعمر ودفاعاً عن الحريّة، ثم ما كتبوه بيانا لقوّة الدّين، ولكن نجد أنّ الدّين والعلم لا يتناقضان»[11].

وجاء الإسلام لتحقيق وحدة المسلمين وجمع كلمتهم والاجتماع بين النّاس تحت راية واحدة وكلمة واحده، وهي لا إلاه إلا الله محمّد رسول الله، والدّعوة إلى ذلك وتطبيقها على أرض الواقع، وتجنّب التجّاذبات المذهبيّة والحزبيّة وذلك امتثالا لقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: 103).

ويوضّح الإسلام الهدف من خلق الإنسان وهو عبادة الله وحسن المعاملة مع المسلمين وغير المسلمين من الملل والنحل الأخرى، وليس للتصادم والتّقاتل والتّناحر[12] يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)، وكذلك ليكون هذا الإنسان خليفة على هذه الأرض، يقول سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 30)، لذا أنزل الله عزّ وجلّ الكتب السّماويّة لهذه الأهداف وغيرها[13]، وهذا لغز انتصار المسلمين مع قلّة عددهم وضعف إمكانيّاتهم على عدوّهم، رغم كثرة أعدادهم وقوّة عدّتهم.

وفي السيرة النبوية نجد ما يؤكد مبدأ عالمية الإسلام وهذا ما سنبرزه في المبحث المتعلق ببعث الرسائل إلى الملوك والأمراء يدعوهم فيها إلى الإسلام واستقباله الوفود وكتابة العهود ونحو ذلك.

المبحث الثاني: مقومات نبوة محمد ﷺ وخصائص منهجه النبوي

المطلب الأول: مقومات نبوة محمد ﷺ

جدير بالإشارة إلى أهمية التعرف على مقومات نبوة محمد ﷺ وهديه النبوي الذي قاد إلى نجاحه ﷺ في الدعوة إلى دين الله القويم، وإرساء مبادئ الديبلوماسية الإسلامية في الدولة النبوية، حيث حاز محمد رسول الله ﷺ من صفات الكمال البشري أعلاها وأجله، وأُعد بعناية ربانية للنبوة، وكان أدبه المتفرد نابعا من القرآن، وتميّز بمقومات خلقية رفيعة نذكر منها :

الفرع الأول: عقل كامل

تحدث القرن عن عقل النبي ﷺ فقال الله تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ (النجم: 2)، وهذه التزكية تحيل على عقل كامل جمع بين رصانة الفكر والإدراك من ناحية وعمق البصيرة ونبل الوجدان من ناحية ثانية وازدان ذلك بنور النبوة، وتلقى علما ربانيا خاصا يقول تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ (النجم: 5)، وهذا العلم الذي انزل على قلب النبي ﷺ لا افتراء فيه فتبقر أميته مصدر الإعجاز ونوعا من أنواع الارتقاء بالشخصية النبوية[14]. وقد جاءه العلم اللدني من الله فكان يخبر الناس وينبئهم بالماضي والحاضر والمستقبل، قال الله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ (النجم: 11)، وهكذا كانت رؤية النبي ﷺ للحقاق والمعجزات والآيات الكونية وما أنزله الله عليه من الآيات بينات رؤية حقيقة بعيدة عن الكذب الامتراء والافتراء فآذن كل ذلك الإعداد الإلهي بعلو منزلة النبي ﷺ يقول عزّ وجلّ: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ (الشرح: 4)[15].

الفرع الثاني: خلق كريم

لقد عرف النبي ﷺ بالصدق والأمانة قبل النبوة وبعدها يقول جلا وعلا: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (النجم: 3)، وقد زاد الله نبيه شرفا حينما وصفه بالحلم والأناة والرحمة: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (آل عمران: 159)، وهذه الصفات قلّ من أن يتصف بها الرجال فقد كان عليه الصلاة والسلام يستوعب كل من جاءه ويحتمل غلظته فحق له أن يوصف بقول الله عز وجل: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: 159)، وانطلاقا من هذه الحقيقة القرآنية لم يعرف عن النبي ﷺ أنه انتهر أحدا بل كان ﷺ لطيفا رؤوفا رحيما[16].

إن شخصية النبي ﷺ شخصية إنسانية عالمية وكونية ولم تكن وقفا على العرب بل كانت منفتحة على الإنسان في كل زمان ومكان.

الفرع الثالث: أدب متفرد

جمع النبي ﷺ أصول الكمال البشري وحاز أعلى مراتب الإيمان والعبادة والخلق الكريم وارتقى إلى أرفع الدرجات ببشريته المتوازنة الرحيمة بشكل متفرد لا تجده في أي بشر مهما عظم شأنه حتى أن الأنبياء يتفاوتون في المنزلة: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ (253)، وهذا التفرد يتجلى في شمائلة ص ومحاسن أخلاقه التي اجتمعت فيه في قول تعالى مخاطبا نبيه ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: 86)، وهذا الخلق يظهر على نسق متوازن ومتعادل لا تطغى فيه قيمة على قيمة فتتناسق جميع القيم التي اتصف بها الرسول ﷺ مع المواقف المرتبطة بها تناسقا كبيرا يعكس منزلة النبي في الغضب والرضا وفي أوقات اليسر والعسر[17].

كان للرسول ﷺ دور كبير في صياغة تاريخ الحضارة الإسلامية ومكوناتها ومبادئها ومنظومتها الأخلاقية والاجتماعية والفكري والحضارية من خلال نهجه وهديه النبوي وتخرج من مدرسته صلى الله عليه وسلم العلماء والقادة والعظماء عبر التاريخ.

المطلب الثاني: خصائص المنهج النبوي

يُقصد بالمنهج النبوي الطريقة والأسلوب اللذين استخدمهما النبي ﷺ في الدعوة إلى الهدى والحق والصراط المستقيم قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى: 52)، وأبرز هذه الخصائص:

الفرع الأول: الربانية

أي المنهج الرباني من حيث المصدر والغاية المتسم بالكمال والدوام، الداعي إلى التحلي بأخلاق الله وأخلاق الرسول ﷺ، ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (الأحزاب: 40)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (يونس: 15).

الفرع الثاني: نصح المسلمين وغير المسلمين

نصح المسلمين وغير المسلمين لتبليغ كلمة التوحيد وترسيخ الإيمان وربطه بالعمل الصالح إلى درجة الحزن عن مآل المُكذّبين، ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: 3)، ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (الكهف: 6)، وما أحوجنا إلى الحرص على النصح لعلاج أوضاعنا في اللامبالاة والتواكل ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: 129).

الفرع الثالث: الواقعية

كان ﷺ يراعي ملكات أصحابه ويومن بقدراتهم على الإصلاح وتغيير الأحوال إلى الأفضل وكان استشرافه بعيد المدى ينطلق من الدنيا ليدرك المآلات البعيدة في الجزاء والحساب والفلاح والنجاة « ليس بخيركم من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه حتى يصيب منهما جميعا فإن الدنيا بلاغ إلى الآخرة ولا تكونوا كلاّ على النّاس»[18].

الفرع الرابع: الاستقراء

وهو النظر في الوقائع والأحداث والاجتهاد بهدي من الله فيما لم ينزل في شأنه وحي فإن نزل فيه وحي كان حريصا على التمسك به مصداقا لقوله تعالى: ﴿فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الزخرف: 43).

الفرع الخامس: التدرج

وهو منهج نبوي يروم تغيير النفوس والعقول بالتدرج، تماشيا مع التشريع القرآني.

الفرع السادس: الصبر

على المكاره وهو أبرز سمات المنهج النبوي.

الفرع السابع الرحمة

وهو خلق نبوي ملك به الرسول ﷺ العقول والقلوب.

الفرع الثامن: التفريغ والملء

ينزع ﷺ عن الناس عبادة غير الله وتعويضها بتوحيد الله تعالى ويغير أخلاق الجاهلية ويعوضها بأخلاق الإسلام.

الفرع التاسع: القدوة

إن التربية بالقدوة ولا فصل بين القول والعمل، ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 43).

المبحث الثالث: الهدي النبوي في إرسال الرسائل إلى الملوك والأمراء

المطلب الأول: ظروف بعث الرسائل

لقد هيأ صلح الحديبية في السنة السادسة للهجرة فرصة إيصال الدعوة الإسلامية إلى كل أرجاء الجزيرة العربية و إلى الدول الكبيرة المعروفة آنذاك، وقد استغل الرسول الصلح الذي عقده مع قريش لينشر الرسالة الإسلامية في الآفاق، لقد كان يعلم تمام العلم بان رسالته ليست خاصة للعرب بل هي عامة ورسالة للبشرية جمعاء، فأرسل النبي ﷺ الكتب إلى الملوك والأمراء يدعوهم فيها إلى الإسلام بعد الصلح المذكور فبعث دحية بن خيفة الكلبي إلى قيصر ملك الروم، وبعث عبد الله بن حذافة السهمي إلى كسرى ملك الفرس، وبعث عمرو بن أمية الضمري إلى النجاشي ملك الحبشة، وبعث حاطبة بن أبي بلتعة إلى المقوقس ملك الإسكندرية وبعث عمرو بن العاص السهمي إلى جيفر وعبد ابني الجلندي الأزديين ملكي عمان وبعث سليط بن عمر أحد بني عامر بن لؤي إلى ثمامة بن أثال وهوذة ابن علي الحنفيين ملكي اليمامة. وبعث العلا بن الحضرمي إلى المنذر بن ساوى العبدي ملك البحرين، وبعث شجاع بن وهب الأسدي إلى الحارث بن أبي شمر الغساني ملك تخوم الشام[19].

فنستنتج أن هذه الرسائل وجهت إلى مناطق عديدة موجودة داخل الجزيرة العربية إلى ملوك وأمراء عرب لم يدخلوا الإسلام بعد وهم عبد وجيفر ملكي عمان[20]، وثمامة بن أثال وهوذة بن علي ملكي اليمامة[21]، ومنذر بن ساوى ملك البحرين[22]، والحارث بن أبي شمر الغساني ملك تخوم الشام[23]، ومنها الموجودة خارجها إلى ملوك غير العرب وهم هرقل ملك الروم[24]، وكسرى ملك الفرس[25]، والنجاشي ملك الحبشة والمقوقس ملك مصر[26]، فالدعوة تجاوزت بذلك حدود القارة الآسياوية لتدخل قارة أفريقيا (الحبشة ومصر)، وهذا ما يؤكد أن رسالة الإسلام رسالة عالمية[27]، واختار النبي ﷺ لكل واحد من الملوك رسولا من أصحابه البذين ترددوا على هذه الأقطار وعرفوا لغتها، ثم أن الرسول ﷺ اتخذ لنفسه خاتما من فضة نقش عليه كلمات: محمد رسول الله وختم الكتب وأعطاها لرسله المبعوثين ويعد ختم الرسائل من الأمور التنظيمية التي سنها الرسول ﷺ وأصبح ذلك معمولا به لدى الحكام العرب والمسلمين ومن بعدهم، هذا يشير إلى الهدي الديبلوماسي النبوي عهد النبوة.

المطلب الثاني: نصوص تطبيقية من الرسائل

تضمنت الكتب المرسلة من الرسول ﷺ إلى الملوك والأمراء الدعوة إلى الدخول في الإسلام وتخاطب الملوك والأمراء بأسمائهم ومنها الرسائل الموجهة إلى الحكام الموجودين داخل الجزيرة العربية والرسائل المبعوثة إلى الحكام الموجودين خارجها[28]، كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

ومن أمثلة الرسائل نذكر كتاب الرسول ﷺ إلى هرقل ملك الروم الملقب بقيصر يدعوه إلى الإسلام: «بسم الله الرحمان الرحيم من محمد بن عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين فان توليت فإن عليك إثم الأريسيين، ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: 64)[29].

أما نص كتاب النبي ﷺ المبعوثة إلى كسرى ملك الفرس يدعوه إلى الإسلام: «بسم الله الرحمان الرحيم من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس، سلام الله على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله وشهد أن لا إلاه إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله وأدعوك بدعاية الله فإني إنا رسول الله إلى الناس كافة لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين فاسلم تسلم فإن أبيت فإن إثم المجوس عليك»[30].

كما بعث رسول الله ﷺ إلى حاكم القبط بمصر رسالة يدعوه فيها إلى الإسلام: «من محمد عبد الله ورسوله إلى المقوقس عظيم القبط: سلام الله على من اتبع الهدى أما بعد فني ادعوك بدعوة الإسلام اسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين، ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل العمران: 64)»[31].

كما بعث النبي ﷺ إلى النجاشي وتضمنت الرسالة دعوته وقومه إلى الدخول في الإسلام كما تضمنت توصيته بحماية جعفر بن أبي طالب وحسن ضيافته وصحبه من المهاجرين في بلاد الأحباش وردّ النجاشي على هذه الرسالة برسالة عبر فيها عن احترامه للرسول ﷺ وأعلن إسلامه.

لئن كانت هذه الرسائل موجهة إلى خارج الجزيرة العربية، فمنها الوجه إلى داخل الجزيرة العربية نذكر نص الرسالة الموجهة إلى ملكي اليمن: «بسم الله الرحمان الرحيم من محمد رسول الله إلى جيفر وعبد ابني الجلندي سلام على من اتبع الهدى أما بعد فاني أدعوكما بدعاية الإسلام اسلما تسلما اني رسول الله إلى الناس كافة لنذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين فإنكما إن قررتما بالإسلام وليتكما وإن أبيتما فإن ملككما زائل وخيلي تحل بساحتكما وتظهر نبوتي على ملككما»[32]، وأفلح عمرة بن العاص في إقناع الملكين بالدخول في الإسلام وبقي في قومهما يجمع الصدقات ويحكم بين المتخاصمين وكان ينتصر بهما على كل مخالفيه.

أما نص الرسالة المرسلة من الرسول ﷺ إلى ملكي اليمامة فقد جاء فيها: «بسم الله الرحمان الرحيم، من محمد رسول الله إلى هوذة بن علي، سلام على من اتبع الهدى واعلم أن ديني سيظهر إلى منتهى الخف والحافر فأسلم تسلم واجعل لك ما تحت يديك»[33].

كما بعث الرسول ﷺ برسالة إلى ملك البحرين يدعوها فيها إلى الإسلام وهذا نصها: «بسم الله الرحمان الرحيم من محمد رسول الله إلى المنذر بن ساوى سلام عليك فإني أحمد الله الذي لا إلاه إلا هو وأشهد أن محمد عبده ورسوله أما بعد، فإني أذكرك بالله عز وجلّ فإنه من ينصح فإنما ينصح لنفسه وإنه من يطع رسلي ويتبع أمرهم فقد أطاعني ومن نصح لهم فقد نصح لي وإن رسلي قد أثنوا عليك خيرا وإني قد شفعتك في قومك فاترك للمسلمين ما أسلموا عليه وعفوت عن أهل الذنوب فاقبل منهم وإنك مهما تصلح فلن نعزلك عن عملك ومن أقام على يهوديته أو مجوسيته فعليه الجزية»[34].

ويتضمن نص الرسالة المرسلة من النبي ﷺ إلى ملك تخوم الشام: «بسم الله الرحمان الرحيم من محمد رسول الله إلى الحارث بن أبي شمر سلام الله على من اتبع الهدى وآمن به وصدق وإني أدعوك إلى أن تؤمن بإله وحده لا شريك له يبقى لك ملكك»[35]. وقد امتعض الحارث ولم يوافق على الإسلام وقال من ينزع ملكي مني؟ أنا سائر إليه ولم يسلم.

وهكذا بلغت الدعوة الإسلامية مناطق كثيرة وتفرغ الرسول بعد توجيه الكتب إلى استكمال الدعوة، ففتح مكة وقبول إسلام وفود القبائل العربية وإكرامهم وإبرام العهود والمواثيق التي تدل على درر فيضية ومواهب محمدية في إرساء الديبلوماسية الإسلامية في دولة النبوة.

المبحث الرابع: الهدي النبوي في إكرام الوفود

ضمن هذ المبحث نستعرض نظريا فلسفة الرسول ﷺ في استقبال الوفود ومنهجه في ذلك، ونسوق نماذج تطبيقية من معاملاته لهذه الوفود.

المطلب الأول: الأسس النظرية في استقبال الوفود

لما فتح الرسول عليه السلام مكة وفرغ من تبوك وأسلمت ثقيف وبايعت ضرب ﷺ أمد أربعة أشهر لقبائل العرب المشركين لكي يقرروا مصيرهم بأنفسهم قبل أن يتخذ منهم موقفا معلنا، فضربت وفود العرب إليه أكباد الإبل من كل جهة معلنة ولاءها[36]، وتتابعت هذه الوفود خلال سنتي تسع وعشر متدفقة أمواجا وداخلة في دين الله أفوجا، فأصبحت المدينة المنورة مناط القصد ومحط الأنظار وعاصمة الخلافة فتغلغل الدين في النفوس وترسخ في الأذهان بفعل هذه الوفود المتتالية التي تجاوز عددها السبعين[37]، وكان التعامل معهم من طرف الرسول ﷺ من خلال نهجه النبوي أحد أهم معالم الديبلوماسية الإسلامية المراعية للخصوصيات النفسية والبشرية، وما تهدف إليه من تهذيب للنفوس وتكريم للإنسان، فأخبار هذه الوفود تعد ثروة فقهية تؤلف بين القلوب تمثل دعامة لهذا الدين وقوة ارتكاز ومصدر اعتزاز.

وبدأت تتأسس البنى الإدارية ودور الضيافة للوافدين مجهزة لإيواء القادمين كما كان المسجد النبوي بالمدية المنورة أبرز قاعات الشرف وساحات الاستقبال، فضلا عن تسابق الصحابة رضوان الله عليهم إلى استضافة الوفود أو تكليفهم بذلك رسميا.

اعتنى الرسول ﷺ بالوفود واحسن معاملتهم وتأثروا بنهجه وسلوكه وتفقد أحول الوافدين ونصحهم بلزوم الحق والصبر مع الاعتصام بحبل الله المتين، وهديه في آداب الشرع وفقه السياسة وأحكام الحلال والحرام ونظم الإدارة والحكم، و إهدائهم قبل توديعهم الجوائز السنية ودررا من توجيهات النصح والهداية حتى إذا ما رجعوا إلى أقوامهم كانوا هداة مهديين.

المطلب الثاني: تطبيقات نبوية في حسن الحفاوة والاستقبال

إن نماذج معاملة الرسول ﷺ عديدة في السيرة النبوة تؤكد عناية الإسلام بإكرام الوفود والإحسان إلى الضيوف من مختلف الأمم والشعوب، وبأخلاقه ﷺ وديبلوماسيته النادرة وحكمته الفذة تمكن من استمالة أصحاب الديانات الأخرى المخالفة ، فكان يقر أهل الديانات المنزلة على معتقداته إن هم أحبوا ذلك ضامنا لهم حقوقهم بعهود ومواثيق لم تعرف من قبل في تاريخ البشرية[38].

لقد بهر الإسلام الأمم بسماحته ورحمته وعدله وقيمة الزكية واعتبر الإسلام «من أكبر الديانات تهذيبا للنفوس وحملا على العدل والإحسان والتسامح»[39]، وخاصة في جانب التشريفات وحسن الاستقبال وأصول الديبلوماسية الإسلامية حيث يعتبر هدي النبي ﷺ في إيواء الرسل المبعوثين ونهجه في استقبال السفراء والوفود آية في الاحتفاء وأساسا رفيعا لتشريفات إسلامية تعتمد على الآتي:

الفرع الأول: كرم الضيافة وحسن الاستقبال

تميزت التشريفات في ديوان الرسول ﷺ بالترحيب بالوفود والاستبشار بالقادمين حفاوة وأريحية وبشاشة، ومن ذلك ترحيبه بوفد عبد القيس شاكرا لهم سرعة إقبالهم على الإسلام، وقد وصف ابن عباس مراسيم هذا الاستقبال قائلا: «إن وفد عبد القيس أتوا رسول الله ﷺ فقال لهم ص من الوفد؟ أو من القوم قالوا: ربيعة قال مرحبا بالقوم أو بالوفد غير خزايا ولا نادمين»[40]، وكذلك وفد ثقيف الذين ناصبوا النبي ﷺ العداء وكادوا به المكائد فقابل إساءتهم بالإحسان بحسن الإيواء، فلما سمع بقدومهم خرج لاستقبالهم في بشر وإكرام وخص لهم من وقته الثمين ليعلمهم الكتاب والحكمة ويرشدهم إلى الحق ضاربا لهم في فنا

مسجده قبة خاصة لضيافتهم، وتعهدهم بالتحف والهدايا، مكرما مثواهم فأسلموا واستسلموا ورجعوا إلى قومهم منذرين، وبعث الرسول [41] معهم رجالا لمرافقتهم وتوديعهم .

الفرع الثاني: التنويه والامتداح

يثني النبي ﷺ على رؤساء الوفود القادمين إليه وكان ينظر إليهم بعين التقدير والإجلال فقد أثنى الرسول ﷺ على رئيس وفد عبد القيس بقوله: «إن فيك خصلتين يحبهما الله ورسوله الحلم والأناة»[42]، وكذاك أثنى النبي عليه السلام على أمير وفد طي زيد الخيل مؤكدا إعجابه به منوها بمكانته بقوله ﷺ: «ما ذكر لي رجل من العرب بفضل ثم جاني إلا رأيته دون ما يقال فيه، إلا زيد الخيل فإنه لم يبلغ كل ما فيه»[43]، وقد سماه "زيد الخير".

الفرع الثالث: الاستجابة والانفتاح

كان النبي ﷺ يراعي خصوصيات الوفود يحاورهم ويستجيب لطلباتهم، فقد استجاب لطلب زياد بن الحارث أمير وفد صدا الذي التمس منه رد الجيش الإسلامي عن ديارهم فأجابه الرسول ﷺ إلى ذلك وكان من نتائج هذا أن فشا فيهم الإسلام بعد أقل من سنة وافى رسول الله ﷺ منهم مائة رجل في حجة الوداع، ونهج النبي ﷺ من هذه الاستجابة هو استراتيجية محكمة ترفع من معنويات أمير الوفد وتستحضر في الوقت نفيسه الرفق بالرعية والشفقة بالناس، فضلا عن استدعاء الاستجابة منه ﷺ في بعض الأحيان تكون نوعا من التدخل السريع دفعا للجهد والبلاء ورفعا للمستوى المعيشى والاقتصاد كما هو الشأن بالنسبة إلى بني فزارة الذين شكوا إليه ص جدب بلادهم فصعد المنبر ورفع يديه واستسقى فسقوا حتى لم يروا الشمس سبتا كاملا[44].

الفرع الرابع: الإتحاف وقبول الاعتذار

كان النبي ﷺ يجزل العطية للوفود وينيلهم الخير العميم ففي مراسيم استقباله لوفد تجيب يذكر أنه: «سُرّ بهم وقال مرحبا بكم وأكرم منزلهم وأمر بلالا أن يحسن ضيافتهم وجوائزهم وأعطاهم أكثر مما كان يجيز به الوفد»[45]، وكذلك أتحف النبي ﷺ زعيم هوزان لما أسلم حيث جمع له بين التتويج بالإمارة والإتحاف بالمال فولاه على قومه وأكرمه بمائة من الإبل فما كان منه إلا أن اعترف بهذا الفضل العميم وطفق يرد الجميل في شعر مؤثر رقيق حيث قال :

ما إن رأيت ولا سمعت بمثله
في الناس كلهم بمثل محمد
أوفى وأعطى للجزيل اذا اجتدى
ومتى تشاء يخبرك عما في غد
واذا الكتيبة عردت أنيابها
بالسمهري وضرب كل مهند
فكأنه ليث على أشباله
وسط الهباءة خادر في مرصد

والأمثلة على ذلك كثيرة ومع ذلك كان النبي ﷺ يقبل عذر من جاء معتذرا ولو بلغ به الإيذاء ما بلغ كما هو الشأن بالنسبة إلى كعب بن زهير الذي كان يهجوه ويعرض به[46].

المبحث الخامس: الهدي النبوي في إبرام العهود

إن المنهج الإسلامي في التعامل مع المخالفين أساسه المرونة والملاينة في التعامل والحكمة في التعايش والتحاور والتصالح والتسامح واستمالة المنكرين واحترام المعاهدين وهو فقه الإدارة المحمدية وأسرار السيرة النبوية وأسس العلاقات الديبلوماسية الدولية في الإسلام ونعرض لذلك من خلال بيان الملامح الإسلامية للديبلوماسية الإسلامية من الوجهة النظرية وإبراز نماذج تطبيقية وميدانية من المواثيق والعهود كالآتي:

المطلب الأول: الأسس النظرية لإبرام العهود

استندت الديبلوماسية الإسلامية على أسس ومنطلقات تعتمد المرونة في عقد المعاهدات والحكمة والتفاوض والحوار مع الآخر، وقد حث الإسلام على الالتزام بالعهود والمواثيق واعتبر ذلك من أعظم الأمانات وأغلظ الأيمان وقد استثنى القرآن الكريم أصحاب المواثيق والعهود من الذين أهدرت أرواحهم واستبيحت دماءهم: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ (النساء: 89)، وقال: ﴿وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ (الأنفال: 72)، وقال سبحانه: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: 4).

وفي الحديث النهي الصريح عن النيل من العدو بعد مصالحته وان ذلك ليس من خلق المؤمنين ولا من سماتهم، قال ﷺ: «لعلكم تقاتلون قوما فتظهرون عليهم فيقتلونكم بأموالهم دون انفسهم وأبنائهم فيصالحونكم على صلح فلا تصيبوا منهم شيئا فوق ذلك فانه لا يصلح لكم»[47]، وقال علي كرم الله وجهه في كتابه لمالك النخعي: «ولا تدفعن صلحا دعاك إليه عدوك فيه رضى فإن الصلح دعة لجنودك وراحة من همومك وأمنا لبلادك وان عقدت بينك وبين عدوك عقدة أو ألبسته منك ذمة فأحط عهدك بالوفا وارع ذمتك بالأمانة»[48]، ونستنتج من هذا الكلام في شأن المعاهدة في الحرب إبراز لفائدة المصالحة وكيف أنها فرصة لتنظيم الصفوف وجمع الأوراق وترتيب الأمور.

فالآيات والأحاديث المذكورة وغيرها كثير تبين كيف أن الديبلوماسية تعد فضاء رحبا للحوار مع العدو والتصالح معه في أطر محددة وشروط معلومة وظروف خاصة، وقد أورد أحد الدارين المعاصرين عددا من الوثائق السياسية التي أصدرها الرسول ص تكشف عن عنايته بالعهود والمواثيق وهي ما يقارب الثلاثمائة وثيقة، ستة منها في العهد النبوي قبل الهجرة والباقي في العهد النبوي بعد الهجرة[49].

المطلب الثاني: نماذج تطبيقية للعهود والمواثيق

إن الوثائق السياسية في العهد النبوي كثير أقتصر على ذكر واحدة منها وهي معاهدة صلح الحديبية التي جعلت سكان المدينة قوة ضد من داهمهم ويدا على من سواهم وهي معاهدة مبنية على حكمته ص ومرونته في التعامل مع الآخر وكانت آية في الديبلوماسية وعنوانا للمصالحة والإقناع، فقد استطاع السلمون بقيادة النبي ﷺ التفوق على مفاوضي الوفد المكي وعلى رأسهم سهيل بن عمرو المعروف بحكمته ودهائه فقد طال الجدل حول بنود هذه المعاهدة وعند الشروع في وضع صيغتها النهائية لتكون نافذة المفعول حدث خلاف بين الوفدين حول بعض النقاط كاد أن يعصف بسير هذه الاتفاقية ذلك أن الرسول ﷺ لما شرع في إملاء نص المعاهدة المتفق عليها أمر الكاتب أن يستفتح باسم الله الرحمان الرحيم وأن يوقع الوثيقة باسم رسول الله ﷺ فاعترض رئيس الوفد المكي غير أن الرسول ﷺ بحكمته ودبلوماسيته المرنة استجاب لهذا الاعتراض وقبل به إذ يعلم أن أوضاع المسلمين يومئذ تستوجب منه مثل هذا الموقف

وتملي عليه هذا التوجه لذلك وافق ص المشركين على ترك البسملة ووافق على مقترح قريش: "باسمك اللهم"، وكتابة اسم: "محمد بن عبدالله" دون إضفاء الرسالة عليه: "محمد رسول الله"، كما وافقهم كذلك على القبول بمبدأ رد من وفد من قريش على المسلمين مع عدم رد من وفد من المسلمين على قريش، وموافقتهم على ذلك لمصلحة اقتضتها الفترة واستلزمها الوقع يومئذ.

ونستنتج من هذه المعاهدة تضمنها لكثير من الحكم والأسرار، فهي نموذج فريد للمعاهدات الدولية تحتوي على أسس ديبلوماسية كالآتي:

- اتساع صلاحية رئيس الدولة في المنظور الإسلامي فهو يجوز له مثلا أن يطلب المصالحة مع العدو إذا رأى المصلحة في ذلك دون اشتراط أن يكون ابتداء الطلب من الرعية.
- مرونة السياسة الشرعية في الإسلام إذ تجوز مصالحة المشركين ببعض القضايا التي تحمل في ظاهرها ضيما من المسلمين وذلك طلبا للمصلحة الراجحة أو دفعا لضرر ماثل أو شر محتمل أو متوقع فهو من باب ارتكاب أخف الضررين ودفع أعلى المفسدتين باحتمال أدناهما[50].
- إقرار مبدأ المساعي الحميدة والوساطة بين المتنازعين إذ يجوز أن يكون الوسيط في المعاهدات طرفا محايدا يسعى إلى التقريب بين وجهات النظر كوساطة سيد الأحابيش "الحليس بن علقمة"، حليف قريش الأكبر فقد طلبت منه قريش أن يكون وسيطا بينهم وبين المسلمين وكان ذا عقل راجح وبصيرة نافذة وكان سيدا مطاعا وكان رسول الله ﷺ يعرفه ويعرف فيه التبتل والتعظيم للحرم.
- إلزامية الوفاء بالعهد بمجرد الاتفاق عليه بين الطرفين كما حدث لأبي جندل الذي رده الرسول ﷺ بموجب قبوله عليه الصلاة والسلام بالبند الخامس من المعاهدة الذي يقضي برد من أتى محمدا من قريش من غير إذن وليه فمنذ أن أعلن سول الله ﷺ التزامه بهذا الشرط أنجزه ولم تكن المعاهدة قد كتبت بعد ولم يوقع عليها الطرفان[51].
- مرونة السياسة الشرعية إذ تتيح للقائد فرصة التفاوض نع العداء ومحاورتهم بل التنازل المجحف بالظاهر أحيانا أثناء توقيع الصلح المعاهدة وذلك رغبة في تنظيم الصفوف، ولعل أروع مثال على ذلك ما تم في صلح الحديبية الذي كان في ظاهره انتصارا لفريق الكفر والضلال وهو في الحقيقة نصر من الله وفتح للمسلمين مبين.

فهذه الهدنة كانت بابا للمصلحة والتفاهم وهذه سنة الله في الكون فمن سننه تعالى أن يوطئ بين يدي الأمور التي تعلقت إرادته بإيجازها مقدمات اؤمن بها وتدل عليها، ولئن لم يتنبه لذلك المسلمون في حينه فإنهم فهموا أهمية هذه الهدنة وخيرها وظهر ما كان مخفيا عنهم.

إن الديبلوماسية الإسلامية في العهد النبوي استطاعت أن تراوح بين إكرام الوفود وإبرام العهود فكان ﷺ رأفة منه بالعباد يملي عليه وهو المنتصر الخضوع للشروط وهو المتمكن رغبة في المصالحة والتسامح وحرصا على المؤاخاة والتقارب والتصالح.

ثم إن الوفود من المنظور الإسلامي تستحق التقدير والاحترام والتنويه، لأن الإسلام كان في معاهداته سمحا ينظر إلى مصلحة الأفراد دون انتهاز لفرص دون استغلال لنشوة النصر، فتسابقت الأمم والقبائل إلى كنفه متفيئة ظلاله، مستمتعة بأمنه ورحمته، ذلك أنه يصون للإنسان كرامته، ويرفض استغلال ضعفه وإملاء الشروط عليه، على خلاف ما كان شائعا قبل الإسلام.

خاتمة:

إن رسالة الإسلام رسالة عالمية يتوجب على المسلمين نشرها في كل مكان اقتداء بالنبي ﷺ الذي بدأ بنشرها منذ هجرته إلى المدينة وتكوين الدولة، واستكمل المسلمون من بعده ما شرعه النبي ﷺ وما قام به من جهود موفقة في نشر الدعوة الإسلامية في الجزيرة العربية وخارجها، وتمكن المسلمون تحقيق حضارة ساهمت في تقدم البشرية جمعاء وشملت مساهماتهم الحضارية شتى المجالات منها الطب والهندسة والفلك وغيرها مما يستدعي معرفة مساهمات المسلمين في التطور الحضاري والإنساني والرجوع إلى شتى المصادر والمراجع وتقديمها في البحوث والدراسات من طرف العلماء.

وما يمكن التّوصل إليه في ختام هذا البحث جملة من النتائج من أهمّها:

- إن الحوار الديبلوماسي مشروع في الإسلام في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وخصوصا الدينية في الدعوة إلى دين الله، وفي القرآن أمثلة كثيرة منها قصص الأنبياء وما دار بينهم وأقوامهم من حوار، على غرار موسى عليه السلام مع قومه، وقصة قارون مع قومه... مصداقا لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: 125)، ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ (العنكبوت: 46)، ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ (طه: 44)، وهذه آيات تدل على مشروعية الحوار الديبلوماسي مع المسلمين ومع غير مسلم[52].
- وضع النبي ﷺ مبادئ ديبلوماسية تمثلت في قواعد وضوابط وآداب وأقوال وسلوكيات تفيد المسلم في الدعوة إلى الله تعالى، حيث مثلت السيرة النبوية منظومة متكاملة تهدي المسلم إلى الطريق السليم سواء في علاقته بالله أو بعباد الله مسلمين وغيرهم .
- إن الدقة في اختيار الديبلوماسيين الممثلين للإسلام من أفضل الرجال فصاحة وشجاعة وحكمة وفهما دقيقا للإسلام وخبرة واسعة وهدوء وصبرا جميلا، ومراعاة لحال المخاطب فهما ومرونة واستماعا وحسن إجابة عن كل سؤال أو استفسار وحسن العرض والختام، فكانوا نماذج لدعاة العالم وساهموا في نشر الإسلام حيث يُقتدى بهم في أداء المهاء على الوجه الأكمل.
- إن اختيار الوقت المناسب لممارسة العلاقات الديبلوماسية بعد التمكين واستقرار حال المسلمين وتحديدا بعد صلح الحديبية ودخول الناس في الإسلام، وبعث الرسل للدعوة إلى دين الإسلام داخل الجزيرة العربية وخارجها .
- كان النبي ﷺ قدوة في الدعوة إلى الحق والخير مسخرا جهده ووقته وحياته في الدعوة إلى الله وفق منهج: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125)، ولم يدخر وقتا أو قوة أو جهدا إلا وسخرها في مجال الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى. وبدت شخصيته عالمية كونية منفتحة على الإنسان في كل عصر وزمان، واكتسى أدبه طابعا إنسانياّ تمثل في الاحتفاء بالإنسان مهما كان انتماءه وعقيدته وهو ما يحيل على النظرة الشاملة في التعامل مع الناس، وأسوة حقيقية وأنموذجا متبعا وقدوة في مجال الخير والحق، وهي من خصائص نبوته عليه السلام، ونهجه وهديه النبوي وتخرج من مدرسته ﷺ العلماء والقادة والعظماء عبر التاريخ.

- لم تكن انتصارات المسلمين كما صورها البعض بالخوارق أو بمجرد الإمداد الإلهي فقط، بل بالأخذ الأسباب المادية التي تتيحها الممكنات الأرضية والجسدية والعقلية وكذلك الأسباب المعنوية التي يتيحها الإيمان بالله الواحد الأحد...
- قيمة الصبر على تحمل المكاره والمراد بالصبر حبس النفس على ما يقتضيه العقل والشرع أو عما يقتضيان حبسها عنه وهو مقام شريف ويعد عند المزكين حقيقة اليقين[53]، وهو مقام مُوصِل لرضوان الله ومنشط لتعظيم أداء حق الأوامر والنواهي التي يقوم عليها أساس الدين وأوضاعه الشرعية[54].
- قيمة التوكل وهو روح اليقين وجماع الإيمان[55] لما فيه من الإياس من الناس[56]، والاعتصام بحبل الله تعالى والاعتصام بالله تعالى والتعلق به في كل حال[57]، والتسليم لجريان القضاء ونفاذ الأحكام التي جعلها الله في مقاديره، لأن التوكل على الله عز وجل جماع الإيمان[58] ينفي الشكوك ويفوض إلى ملك الملوك.

وعليه وفي ضوء ما أسفر عنه البحث يمكن تقديم التوصيات التالية:

- واجب فعل الخير والصلاح وتجنب الشر لبلوغ درجة الفلاح المستحقة بالعبودية الحقة لله تعالى التي من أجلها خُلق الكون وقدر فيه احتياجات المكلفين، والتحقق بمقام الإحسان ومنه الإحسان بالأخلاق والأعمال والأقوال وبذل الأموال وإباحة المنافع والإعانة على الطاعات والمساندة في المبرات، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: 90)، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: 195)، والتفاعل مع الكون المنظور لتحقيق فرض العمران المحقّق للاستخلاف في الأرض.
- القيام بحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي جعلته الشريعة الإسلامية عنوان خيرية هذه الأمة المجتمعة على منهجها لأنه دليل كرامتها وعزتها، ويضبط مسار أفرادها إلى الطريق المستقيم.
- ضبط العلاقات بين الناس موافقين كانوا أو مخالفين بضابط العدل والإنصاف والحوار، تأسيا بالمنهج النبوي عند حدوث الخلاف، والحوار والصبر والتسامح والعفو والتنازل، تفضلا في اطمئنانٍ لمبادئ الدين، ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: 199)، ﴿وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (البقرة: 235).
- حق الله وحق النفس وحق الجماعة في أفق بلوغ النموذجية التي يتبين بها صدق الانتساب إلى الشرعة، وصواب استقامة المنهاج، الذي أراده الله تعالى ورسوله ﷺ لعباده معبرا عنه سبحانه بقوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: 48).
- نحتاج اليوم إلى الاقتداء بنهج النبوي ﷺ في تطبيق مبادئ الديبلوماسية الإسلامية باعتباره ﷺ أنموذجا وأسوة، مصداقا لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: 21)، ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ (النور: 54)، وذلك في علاقتنا مع الدول والمجتمعات لنشر دين الله القويم، وتوضيح الصورة السمحة للإسلام ومبادئه النبيلة وقيمه الزكية.

قائمة المصادر والمراجع:

1- القرآن الكريم على رواية قالون.
2- البخاري (محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفري)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، 1423هـ/2002م .
3- مسلم (أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري)، صحيح مسلم، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1423هـ/2002م.
4- الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى)، سنن الترمذي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996م.
5- أبو داود (سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير)، سنن أبي داود، ج 3، دار القلم، بيروت، 1987م.
6- ابن حنبل أحمد، الزهد، السري هناد، الزهد، ج1.
7- عباسي (محي الدين بن المبارك)، الخطاب الديني في المساجد المصطلح والدلالات الأثر والآليات مقاربة تجديدية، ط1، مجمع الأطرش للكتاب المختص ونشره وتوزيعه، 2023م.
8- رويس (منير)، البعثة المحمدية في التاريخ الإنساني، أعمال الندوة المولدبية في دورتها الثامنة والثلاثين، حول موضوع في الشمائل المحمدية الدلالات والأبعاد، منشورات وزارة الشؤون الدينية التونسية، القيروان، 07 ربيع الأول 1432هـ/10 فيفري 2011م.
9- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم)، الكامل في التاريخ، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1414هـ/ 1995م
10- محمود (زكي نجيب)، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشّروق، 1399هـ/1979م.
11- سليمان (وليم)، الحوار بين الأديان، الهيئة المصريّة للكتاب، 1976م.
12- القرضاوي (يوسف)، من فقه الدّولة في الإسلام، ج2، دار الشروق، 1419هـ/ 1999م .
13- العلاني (محمد الحبيب)، المنهج النبوي في ترسيخ الأخلاق وتغيير السلوك، وقائع الندوة الولدية بالقيروان، الدورة 44، 3-4 ربيع الأول 1438هـ الموافق لـ 3-4 ديسمبر 2016م، حول موضوع: المنهج النبوي في الإصلاح والبناء منشورات وزارة الشؤون الديني التونسية، تونس، 2017م.
14- العلاني (محمد الحبيب)،الأدب النبوي من خلال القرآن الكريم، أعمال الندوة المولدية، الدورة 38، القيروان، 70 ربيع الأول 1432هـ/10 فيفري 2011م حول موضوع : في الشمائل المحمدية الدلالات والأبعاد، منشورات وزارة الشؤون الدينية، تونس 2011م.
15- المناوي (محمد عبد الرؤوف)، ت: 1031هـ، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ.
16- ابن هشام السيرة النبوية، تهذيب عبد السلام محمد هارون، بيروت 1408هـ/1989م.
17- حميد الله مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، ط 6، 1407هـ/1987م.
18- المباركفوري، صفي الرحمان، الرحيق المختوم، طبعة الكويت، 1414هـ/1994م.
19- الحافظ العراقي في أرجوزة ألفية السيرة النبوية لابن هشام، طبعة العطار واللحام، ج 4.
20- الصلابي محمد علي، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، ج 2.
21- فوري عبد الرحمان المبارك، الرحيق المختوم.
22- الدواليبي (محمد معروف)، أثر الرسالة الإسلامية في الحضارة الإنسانية، المؤتمر العالمي الثالث للسيرة النبوية، قطر، 1981م.
23- الجوزي (أبي الفرج عبد الرحمان)، الوفا بأحوال المصطفى، ج2، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1966م.
24- ابن أبي طالب (علي)، نهج البلاغة، المعارف، بيروت، 1803/7، 1410هـ/1990م.
25- حميد الله (محمد)، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس 1985م، بيروت.
26- ابن تركي (محمد)، قريسة (هشام)، معالم المنهاج النبوي في إرساء القيم الديبلوماسية، المجلة الجزائرية للدراسات الإنسانية، المجلد 4، العدد 2، 2022م.
27- ابن أبي الدنيا (عبد الله بن محمد)، الصبر والثواب عليه، ط 1، دار ابن حزم، 1418هـ/1997م.

28- ابن قيم الجوزية، (شمس الدين محمد بن أبي بكر)، ت: 751هـ، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت ط 27، ج 3، 1415هـ/1994م.
29- ابن قيم الجوزية، (شمس الدين محمد بن أبي بكر)، ت: 751هـ، مدارج السالكين، ج 2 - 3. دار الحديث، القاهرة، 2003م.
30- القشيري (أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن)، الرسالة القشيرية، ج 1.
31- ابن حنبل (أحمد بن محمد)، ت: 641 هـ، الزهد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ/1999م.
32- السري هناد، ت: 243هـ ، الزهد، ج 2، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ط 1، 1406هـ.

المجلات:

1- أبو عطايا (أشرف)، وأبو زينة (يحيى عبدالهادي)، تطوير الخطاب الدّيني كأحد التحديّات التربويّة المعاصرة، ص: 689 و690، بحث مقدّم في مؤتمر "الإسلام والتّحديّات المعاصرة"، المنعقد بكليّة أصول الدّين بالجامعة الإسلاميّة، في الفترة: 2007/4/3/2م.
2- الشواشي (سليمان)، الخطاب الدّيني الواقع والمأمول، مجلّة الهداية، العدد: 196، ربيع الأوّل- ربيع الثّاني- جمادى الأولى 1437هـ / جانفي- فيفري- مارس 2016 .
3- المزوغي (حسين)، خصائص الخطاب الدّيني الحديث، مجلّة الهداية، العدد 3، سنة 23، جمادى الأولى - جمادى الثّانية/23 أوت -21 أكتوبر 1998م.

الهوامش:

[1]- عباسي (محي الدين بن المبارك)، الخطاب الديني في المساجد المصطلح والدلالات الأثر والآليات مقاربة تجديدية، ط1، مجمع الأطرش للكتاب المختص ونشره وتوزيعه، 2023م، ص 39.
[2]- المزوغي (حسين)، خصائص الخطاب الدّيني الحديث، مجلّة الهداية، العدد: 3، سنة: 23، جمادى الأولى / جمادى الثّانية /23 أوت -21 أكتوبر 1998م، ص 79.
[3]- رويس (منير)، البعثة المحمدية في التاريخ الإنساني، أعمال الندوة المولديية في دورتها 38، حول موضوع في الشمائل المحمدية الدلالات والأبعاد، منشورات وزارة الشؤون الدينية التونسية، القيروان، 07 ربيع الأول 1432هـ/10 فيفري 2011، ص: 28.
[4]- أبو عطايا (أشرف)، وأبو زينة (يحيى عبدالهادي)، تطوير الخطاب الدّيني كأحد التحديّات التربويّة المعاصرة، ص: 689 و690، بحث مقدّم في مؤتمر "الإسلام والتّحديّات المعاصرة"، المنعقد بكليّة أصول الدّين بالجامعة الإسلاميّة، في الفترة: 2007/4/3/2م، ص 690.
[5]- أخرجه البخاري، كتاب التيمم، ومسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث رقم: 438.
[6]- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم)، الكامل في التاريخ، ج:1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1414هـ/ 1995م، ص 585.
[7]- مرجع سابق، رويس (منير)، البعثة المحمدية في التاريخ الإنساني، ص 29.
[8]- ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 158/6.
[9]- مرجع سابق، رويس (منير)، البعثة المحمدية في التاريخ الإنساني، ص 30.
[10]- الشواشي (سليمان)، الخطاب الدّيني الواقع والمأمول، مجلّة الهداية، العدد: 196، ربيع الأوّل - ربيع الثّاني- جمادى الأولى 1437هـ / جانفي- فيفري- مارس 2016 ، ص 54 .
[11]- محمود (زكي نجيب)، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشّروق، 1399هـ/1979م، ص 19.
[12]- المرجع السابق، عباسي (محي الدين بن المبارك)، الخطاب الديني في المساجد المصطلح والدلالات الأثر والآليات مقاربة تجديدية، ص44.
[13]- سليمان (وليم)، الحوار بين الأديان، الهيئة المصريّة للكتاب، 1976م، ص 168. ويُنظر إلى القرضاوي (يوسف)، من فقه الدّولة في الإسلام، دار الشروق، 1419هـ/ 1999م، ج 2، ص 31- 32 .

[14]- العلاني (محمد الحبيب)، المنهج النبوي في ترسيخ الأخلاق وتغيير السلوك، وقائع الندوة المولدية بالقيروان، الدورة 44، 3-4 ربيع الأول 1438هـ الموافق لـ 3-4 ديسمبر 2016م، حول موضوع: المنهج النبوي في الإصلاح والبناء منشورات وزارة الشؤون الديني التونسية، تونس، 2017، ص 80. ومقال: الأدب النبوي من خلال القرآن الكريم، أعمال الندوة المولدية، الدورة 38، القيروان، 70 ربيع الأول 1432هـ/10 فيفري 2011، حول موضوع: في الشمائل المحمدية الدلالات والأبعاد، منشورات وزارة الشؤون الدينية، تونس،2011، ص 43-44.

[15]- نفس المرجع، العلاني محمد الحبيب، المنهج النبوي في ترسيخ الأخلاق وتغيير السلوك، ص 80، والأدب النبوي من خلال القرآن الكريم، ص 44.

[16]- نفس المرجعين، المنهج النبوي في ترسيخ الأخلاق وتغيير السلوك، ص 81، والأدب النبوي من خلال القرآن الكريم، ص 45.

[17]- نفس المرجع، الأدب النبوي من خلال القرآن الكريم، ص 45

[18]- ابن عساكر عن انس بن مالك، المناوي (محمد عبد الرؤوف)، ت: 1031هـ، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط: 1، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ، ص: 365 .

[19]- ابن هشام، السيرة النبوية، تهذيب عبد السلام محمد هارون، بيروت 1408هـ/1989م، ص 373-374.

[20]- المرجع نفسه، ص 373. حميد الله مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، ط6، 1407هـ/1987م، ص 165. المباركفوري، صفي الرحمان، الرحيق المختوم، طبعة الكويت، 1414هـ/1994م، ص 361، ويعتقد المباركفوري أن هذه الرسالة تأخرت كثيرا عن رسائل بقية الملوك والأغلب أنها قد أرسلت بعد فتح مكة.

[21]- المرجع نفسه، ابن هشام، السيرة النبوية، (التهذيب)، ص 373. ابن قيم الجوزية، (شمس الدين محمد بن أبي بكر)، ت: 751هـ، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت ط 27، ج1، 1415هـ/1994م، ص 63. الرحيق المختوم، ص 359.

[22]- المرجع نفسه، ابن هشام، السيرة النبوية، ص 373. ابن القيم، زاد المعاد، ج 3، ص 61-62 . حميد الله، مجمعة الوثائق السياسية، ص 147. المباركفوري، الرحيق المختوم، ص 358.

[23]- المرجع نفسه، السيرة النبوية، (التهذيب)، ص 373. المباركفوري، الرحيق المختوم، ص 359.

[24]- البخاري، الجامع الصحيح، ج1، ص 5. مسلم الصحيح، ج2، ص 98-99. ابن هشام السيرة النبوية، ص 73، حميد الله محمد، ومجموعة الوثائق السياسية، ص 355-358.

[25]- المراجع نفسها البخاري، الصحيح ج 2، ص 872-873. ابن هشام السيرة النبوية، ص 373. حميد الله مجموعة الوثائق السياسية، ص 141. المباركفوري، الرحيق المختوم، ص 355-358.

[26]- المراجع نفسها، ابن هشام، السيرة النبوية، ص 373، ابن القيم، زاد المعاد، ج3، ص 61. حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص 173، المباركفوري، الرحيق المختوم، ص 353.

[27]- مرجع سابق، رويس منير، البعث المحمدية في التاريخ الإنساني، ص 32.

[28]- يُنظر إلى ما أورد الحافظ العراقي في أرجوزة ألفية السيرة النبوية لابن هشام، طبعة العطار واللحام، ج 4، ص 300-302.

[29]- البخاري، الجامع الصحيح، ج1، ص 5 . مسلم الصحيح، ج2، ص 98-99. ابن هشام السيرة النبوية، ص 73، حميد الله محمد، ومجموعة الوثائق السياسية، ص 355-358.

[30]- المراجع نفسها البخاري، الصحيح، ج2، ص 872-873. ابن هشام السيرة النبوية، ص 373. حميد الله مجموعة الوثائق السياسية، ص 141. المباركفوري، الرحيق المختوم، ص 355-358.

[31]- المراجع نفسها، ابن هشام، السيرة النبوية، ص 373. ابن القيم ، زاد المعاد، ج3، ص 61. حميد الله، مجموعة المواثيق السياسية، ص 173، المباركفوري، الرحيق المختوم، ص 353.

[32]- المراجع نفسها، ابن هشام، السيرة النبوية، ص 373. حميد الله مجموعة الوثائق السياسية ص 165. المباركفوري، صفي الرحمان، الرحيق المختوم، ص 361، ويعتقد المباركفوري أن هذه الرسالة تأخرت كثيرا عن رسائل بقية الملوك والأغلب أنها قد أرسلت بعد فتح مكة.

[33]- المرجع نفسه، السيرة النبوية، (التهذيب)، ص 373. ابن القيم زاد المعاد ج1، ص 63. الرحيق المختوم، ص 359.
[34]- المرجع نفسه، ابن هشام، السيرة النبوية، ص 373. ابن القيم، زاد المعاد، ج 3، ص 61-62. حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، ص 147. المباركفوري، الرحيق المختوم، ص 358.
[35]- مرجع سابق، ابن هشام، السيرة النبوية، (التهذيب)، ص 373. المباركفوري، الرحيق المختوم، ص 359.
[36]- الصلابي (محمد علي)، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، ج 2، ص 289.
[37]- فوري (عبد الرحمان المبارك)، الرحيق المختوم، ص 408.
[38]- الدواليبي (محمد معروف)، أثر الرسالة الإسلامية في الحضارة الإنسانية، المؤتمر العالمي الثالث للسيرة النبوية، قطر، 1981، 7/207.
[39]- مرجع نفسه، والصفحة نفسها.
[40]- مرجع سابق، الصلابي (محمد علي)، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، ج 5، ص 502.
[41]- مرجع سابق، الصلابي (محمد علي)، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، ج 5، ص 502.
[42]- مرجع سابق، فوري عبد الرحمان المبارك، الرحيق المختوم، ص 410.
[43]- المرجع نفسه، ص 411.
[44]- المرجع نفسه والصفحة.
[45]- الجوزي (أبي الفرج عبد الرحمان)، الوفا بأحوال المصطفى، ج:2، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1996، ص 277.
[46]- قصته في كتب السير معروفة، أنظر إلى المرجع السابق، وأغلظ الأيمان، لذلك استثنت الآيات القرآنية أصحاب المواثيق الرحيق المختوم، ص 410.
[47]- أخرجه أبو داود في سننه، حديث رقم 2653.
[48]- ابن أبي طالب (علي)، نهج البلاغة، المعارف، بيروت، 1410هـ/1990م، 1803/7.
[49]- حميد الله (محمد)، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس 1985، بيروت.
[50]- مرجع سابق، ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ص 306.
[51]- المرجع نفسه، ص 360.
[52]- ابن تركي (محمد)، قريسة (هشام)، معالم المنهاج النبوي في إرساء القيم الديبولماسية، المجلة الجزائرية للدراسات الإنسانية، المجلد: 4، العدد: 2، 2022، ص 32.
[53]- قال زافر بن سليمان: "قال لقمان الحكيم حقيقة اليقين الصبر وحقيقة العمل النية"، ابن أبي الدنيا (عبد الله بن محمد)، الصبر والثواب عليه، ط1، دار ابن حزم، 1418هـ/1997م، ص 41.
[54]- ابن قيم الجوزية، (شمس الدين محمد بن أبي بكر)، ت: 751هـ، مدارج السالكين، دار الحديث، القاهرة، 2003، ج: 2/ 438 و3/ 116.
[55]- قال سهل بن عبد الله التستري: طعن في التوكل فقد طعن في الإيمان، القشيري (أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن)، الرسالة القشيرية، 303/1.
[56]- المرزبان أبي بكر محمد بن خلف، المروة، ص 112.
[57]- مرجع سابق، القشيري، الرسالة القشيرية، 303/1.
[58]- ابن حنبل (أحمد بن محمد)، ت: 641 هـ، الزهد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ/1999م، ص 19. السري هناد، ت: 243هـ، الزهد، ج 2، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ط1، 1406هـ، ص304.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 107-130
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الفكر السّياسي من منظور إسلامي
Political thought from an Islamic perspective

طالب دكتوراه عامر بوكرابة[1] **أ.د/ عبد القادر بن حرز الله**
Ameur BOUKOURABA Abdelkader BENHARZALLAH
كلية العلوم الإسلاميّة – جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشّريعة
ameur.boukouraba@univ-batna.dz abdelkader.benharzallah@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2024/04/25 تاريخ القبول: 2024/12/03

الملخص:
تتمثّل أهمّيّة الدّراسة في أنّ الفكر السّياسي الإسلامي أرسى الأصول والقواعد الأساسيّة للأفكار السّياسية للدّولة الإسلاميّة، ونظّم العلاقات بين السّلطات وبين الحاكم والمحكوم، وبَيَّنَ منظومة الأخلاق السّياسيّة وحدودها وقيودها. ممّا طرح إشكاليّةَ زَعْمِ بعض الأطراف والاتّجاهات أنْ ليس لديه القدرة والأهليّة والكفاءة لإدارة المجتمع سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا وعسكريًّا وثقافيًّا، وعجزه عن مواكبة العصر، ممّا جعل الاهتمام به ودراسته دراسة جادّة تُظهِرُ دُرَرَهُ وجَوَاهِرَهُ أولى الأولويّات في هذه الأيّام.
وقد ظهر للباحث من خلال هذا المقال أنّ الفكر الإسلاميّ اشتمل على أهمّ القواعد والأسس الّتي تنتظم وتضبط الحياة السّياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكريّة للمجتمعات الإسلاميّة، و له القدرة أن يضع لكلّ ناحية منها نظامًا محكمًا قويًّا متماسكًا ما يعجز عنه أيّ نظامٍ وضعيٍّ في العالم، تحتاج كُتّابا وباحثين جادّين يبذلون قصاراهم في بيانها، وأن تكون عندهم الثّقة بها؛ لأنّها قادرة على حَلِّ كُلِّ القضايا والمشاكل في المجتمع الإسلاميّ وغيره.
الكلمات المفتاحية: الفكر؛ السّياسي؛ الإسلامي؛ الأخلاق السّياسيّة.

Abstract:
The importance of the study is that Islamic political thought established the basic principles and rules for the political ideas of the Islamic state, regulated the relations between the authorities and between the ruler and the ruled, and clarified the system of political ethics and its limits and restrictions. Which raised the problem of the claim of some parties and trends that it does not have the ability, qualifications, or competence to manage society politically, socially, economically, militarily, and culturally, and its inability to keep pace with the times, which made interest in it and serious study of it that reveals its pearls and gems the first priority these days.

It has become clear to the researcher through this article that Islamic thought includes the most important rules and foundations that organize and control the political, economic, social and intellectual life of Islamic societies, and it has the ability to establish for each

[1]- المرسل المؤلف.

aspect of it a strong, cohesive system that is impossible for any positive system in the world. It needs writers and researchers. They are serious and do their best to explain it, and they must have confidence in it. Because it is capable of solving all issues and problems in the Islamic community and elsewhere.

Keywords: Thought; The politician; Islamic; Political ethics.

1- مقدّمة:

لك الحمد ربّي وبك نعتصم من الزّيغ والضّلال، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد خير الأنام. ونستفتح بك اللّهم سائلين العصمة في المعتقد، والإخلاص في العمل، والثّبات على الحقّ، والرّسوخ في الإيمان.

ولاريب أنّ موضوع الفكر السّياسي الإسلامي هو جوهر صراع المسلمين اليوم، وكما أنّ الإنسان مطالب بالبحث عن وسائل رزقه وما يقيم عليه حياته حريّ به أن يكون بحثه عن أسس عقيدته وأصول إيمانه ومنهج تفكيره وما يحيكه الأعداء من شبه وانحرافات في المرتبة الأولى عن غيرها، إذ بهذا تحيا روحه وتطمئنّ نفسه ويشحذ قلبه لمواجهة موجات الإلحاد والانحراف الفكريّ الخطير الّتي أخذت تغزو عالمنا العربي والإسلامي، وتنتشر فيه كالنّار في الهشيم، خصوصا في عالم العولمة والذّكاء الصناعي.

بهذا يستطيع المسلم المعاصر أن يقف أمام موجات الانسلاخ الفكريّ بعزّة وإباء، وإيمان ثابت، ويقين راسخ، تتكسّر على صخره الجلمود أمواج الشكّ والانحراف والانحلال ولا تنال منه شيئاً.

وأيّ ضياع يصيب أجيالنا اليوم وقد تزعزع منهم الإيمان والثّقة في عقول وموروث نخبنا التّجديدية والإصلاحيّة فباتواْ حيارى يتخبّطون في متاهات الشّكّ، فكان لزامًا على النّخب الفكريّة والإصلاحيّة إحياء الفكر وإصلاح ما فسد فيه وترميم ما تهدّم منه لاسترداد الوعي والنّضال في سبيل الإصلاح الدّيني، والإصلاح السّياسي والاقتصادي والاجتماعي، وإصلاح اللّغة والأدب والثّقافة...

والإشكالية المطروحة هي أنّ أكبر صراع اليوم في عالم الأفكار بين من يدعو إلى تحرير العقول من التّبعية لغيرها، وتنويرها لتملك أمرها وزمام المبادرة للإقلاع والتطوّر وتكون سيّدةَ نفسِها، وبين من يعمل على تخذيرها وتشكيكها في موروثها الفكري - خاصّة السّياسي- وتعبيدها لوكلاء مستعمريها وإبقائها في بيت الطّاعة والاستعباد.

وفي هذا المقال يحاول الباحث الجمع بين أمور يظنّها الكثير من المتناقضات الّتي لا تلتقي -كالدّين والسّياسة أو السّياسة والأخلاق- بينما هي متوافقة متوائمة، وكذا الحديث عن أسباب كراهيّة السّياسة وكلّ ما له صلة بها.

ويمكن إجمال أهداف المقال بالآتي:

- التّعريف بالفكر السّياسي الإسلامي وإبراز أهمّيّته وضرورته للأمّة الإسلاميّة وأفرادها سواء كانواْ حكّاما أم محكومين لتحقيق الأمن والاستقرار والطّمأنينة في منظور الفكر السّياسي الإسلامي، وبيان فضله وسبقه في إنشاء المفاهيم السّياسيّة وتميّزه عن باقي النّظم والأفكار السّياسيّة الوضعيّة من خلال حديثنا عن منظومة الأخلاق السياسيّة في الإسلام.
- إبراز بعض أثر الأفكار والحلول والاجتهادات الإسلاميّة ذات العلاقة بالسّياسة كما قرّرتها الشّريعة الإسلامية وعلاقتها بمختلف العلوم.

وقد اتّبعت الخطّة التّالية:

بعد المقدّمة الّتي أشار الباحث فيها إلى موضوع المقال، وإشكاليته، وأهدافه. حاول قدر الإمكان الإلمام بتعريف الفكر السّياسيّ الإسلاميّ كمركّب إضافيّ بعد ضبط بعض المفردات الّتي يتألّف منها لغة واصطلاحا، ثمّ الحديث عن الأخلاق السّياسيّة في الإسلام، وعلاقة علم السّياسة بغيره من العلوم، وأسباب كراهيّة السّياسة، وأهمّ ما يميّز السّياسة في الإسلام. ليختم المقال بخاتمة ذكرت فيها نتيجة البحث وبعض توصيّاته.

وقد سلك في كتابة هذا المقال لتحقيق أهدافه المنهج التّحليلي الوصفي، مستنتجا أفكارا مفادها أنّ الفكر السّياسي الإسلامي يمكنه إيجاد الحلول المناسبة لكلّ مشاكل الأمّة والبشريّة بما فيها نظم الحكم والدّولة والسّلطة وإشكالاتها، كما أنّ منظومة الأخلاق في الفكر السّياسيّ الإسلاميّ لا تفرّق بين العلاقات الدّاخليّة والعلاقات الخارجيّة للدّولة الإسلاميّة، وهو – الفكر - أصيل مواكب لمتغيّرات العصر والمدنيّة الحديثة الّتي تلازمه.

لنستطيع مواجهة الأفكار والفلسفات الجاهليّة الهدّامة، ونسمو ونعلو ونظهر أمجاد فكرنا الإسلامي الأصيل المستند لمرجعيّة المسلمين الخالدة القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة، والله سبحانه وتعالى وليّ التّوفيق.

2- الفِكْرُ السِّيَاسِيّ الإِسْلامِيّ:

قبل تعريف الفكر السّياسيّ الإسلاميّ أضبط بعض المفاهيم الّتي يتألّف منها واشتقاقاتها في اللّغة والاصطلاح، حتّى يسهُلَ فيما بعدُ للقارِئ فهمُ المصطلحِ مُركّبًا إضافيًّا ومقصوده.

2-1- مفهوم الفكر في اللّغة والاصطلاح: نتعرّف على معاني كلمة الفكر ودلالاتها اللّغويّة، وكذا تعريفها الاصطلاحي لندرك الفروق والتّوافق بين المعاني إن وجدت.

الفكر في اللّغة:

الفِكرُ: «مقلوبٌ عن الفرك، لكن يُستعمَلُ الفِكرُ في المعاني، وهو فركُ الأمور وبحثُها طلبًا للوصول إلى حقيقتِها»[1].

أي: «إعْمال الخاطر في الشَّيء، والتّفكّر اسم التّفكير، ومنهم من قال: فكري، ورجل فكّير: كثير التّفكير»[2].

و«فَكَرَ في الأمر أي: أعملَ العقلَ فيه ورتّبَ بعضَ ما يعلمُ ليصلَ به إلى المجهول، والتّفكير: إعمالُ العقل في مشكلةٍ للتّوصّلِ إلى حلّها... والفكر: إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول»[3].

وقد وردت مادّة (فكر) في القرآن الكريم في نحو ثمانية عشر موضعًا، بصيغة الفعل: (فكّر، تتفكّرواْ، يتفكّرواْ، تتفكّرون، يتفكّرون)[4]. ولم ترد بصيغة الاسم أو المصدر؛ ومن أمثلة ذلك قوله ﷻ: ﴿إِنَّه فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾ (المدثر: 18)، وقوله ﷻ: ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: 50).

فالفكر نشاط ذهنيّ يقوم على إعمال العقل والخاطر بالنّظر والتّأمّل في الشّيء، وترتيب ما نعلم لنصل به إلى ما نجهل.

أي: إعمال العقل في المعلوم للتّوصّل به إلى معرفة المجهول.

الفكر في الاصطلاح:

عرّفه الرّاغب الأصفهاني بقوله: «الفكرة قوّة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكّر جولان تلك القوّة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يقال إلّا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب»[5].

فالتّفكير وإعمال العقل مَلَكَتانِ واستعدادانِ فطريّانِ موصلان للمراد، لمن ابتغى التّوصّل إلى معرفة الشّيء الّذي يراد بيانه و الكشف عنه من خلاله، وهو خاصيّة من خصائص الإنسان به يُشرَّفُ و يُكرَّمُ عن الحيوان، فيتميّز عنه بإعمال فكره و عقله في جميع أموره. ولهذا حثّ عليه القرآن الكريم في العديد من المواضع لأنّه عبادةٌ وأهمّ خصائص الإنسان.

ومن تعريفاته: «إعمالُ الذِّهنِ تدبُّرًا وتأمُّلًا في أيّ شأنٍ من شُؤونِ الدُّنيا أو الدِّينِ، فهو نشاطٌ بشريٌّ أداتُه العقلُ، وثمرتُهُ الرّأيُ والعِلمُ والمعرفةُ»[6].

وقيل هو: «عمل عقلي عامّ يشمل التّصوّر والتّذكّر والتّخيّل والحكم والتّأمّل، ويطلق على كلّ نشاط عقلي»[7].

كما عرَّفه طه جابر العلواني -بعد اطّلاعه على الكثير من المصادر المتنوّعة الّتي ورد فيها الحديث عن الفكر حسب قوله- بأنَّه: «اسمٌ لعمليَّةِ تردُّدِ القُوى العاقلةِ المُفَكِّرَةِ في الإنسان، سواء أكان قلبًا أو روحًا أو ذهنًا بالنَّظر والتّدبُّر، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام أو النّسب بين الأشياء»[8].

فقدرة الإنسان على الفهم والتّحليل والاستنباط وحسن الاستدلال والابتكار، والاستفادة من حوادث وأشياء سابقة معلومة لحلّ مشكلات جديدة وطلب معاني مجهولة هي صلب الفكر والتّفكير.

ولغتنا العربيّة فيها الكثير من الألفاظ القريبة المعنى من الفكر والتّفكير، ككلمة: **الفهم، والعلم، والعقل، والإدراك، والفقه، والنّظر، والتّدبّر، والرّأي، والتّأمّل**. والقرآن الكريم استعملها للحثّ على إعمال العقل لفهم ما ورد فيه من الأحكام والعظات والعبر ونحوها...وإن كانت هذه الألفاظُ مترادفةً متّفقةً في المعنى والمضمون أو متّفقةً في معانٍ ومختلفةً في أخرى، فكلُّ لفظٍ منها يختصُّ بمعنى زائد عن غيره من إخوته. وهذا شأن مفردات كتاب الله، ففيها من الفروق الدّقيقة بين معانيها ما يُوهِمُ البعضَ بترادفها.

فأسلوب القرآن نسيجٌ وحده، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وتخيّره للألفاظ الدّالة دلالة تامّة على المعنى، سرّ إعجازه وخلوده.

وكما رأينا فاللّغة العربيّة غنيّة بالكلمات الدّالّة على إعمال العقل والتّفكير، ولا يعنينا الفروق اللّغويّة بينها ففقه اللّغة ميدانه[9]، وإنّما هذه الكلمات الّتي ذكرنا تجتمع على معنى واحد وهو: الجهد العقليّ لفهم شيء، أو تدبّر أمر، أو استنباط حكم[10].

فلا تجد فرقا بين التّعريفين؛ اللّغوي والاصطلاحي، فكلاهما يحصران التّفكير في النّشاط الذّهني والعقلي.

2-2- مفهوم السّياسة في اللّغة والاصطلاح: وهذا الفرع كسابقه يهدف إلى معرفة معاني الكلمة ودلالتها في اللّغة، وربطها بالدّلالات الأخرى الّتي وردت في المعاجم، ثمّ إيراد بعض اصطلاحات أهل الفنّ لهذه الكلمة بوصفها علما من العلوم، وبعدها نحاول الجمع بين المعاني اللّغويّة والاصطلاحيّة لنزيل اللّبس والغموض عن الكلمة.

السّياسة في اللّغة:

السّياسة من: «سُوِّس الرّجلُ أُمُورَ النَّاسِ على مَنْ لم يُسمَّ فاعلُهُ، وإذا مَلَكَ أَمرَهُم. ويُروَى قولُ **الحُطيئة**[11]:

لقدْ سُوِّسْت أَمْرَ بَنِيكَ حتَّى * تَركْتـــــهُم أَدَقَّ مِنَ الطَّحِـــــــين

فُلانٌ مجرّبٌ قد سَاسَ وسِيسَ عليه أي أمَرَ وأُمِّرَ عليه»[12].

ووردت كلمة سياسة على وزن **(فَعَلَ)** بالواو سالمًا، و**(فَعَلَ)** معتلًّا، وبتقليب النّظر في مادة الكلمة نستنتج أنّها واويَّة؛ مأخوذة من الفعل **(سَوَسَ)** الّذي على وزن **(فَعَلَ)** المعتلّ - قُلبت واوه ألفًا – فصار **(ساس، يسوس)** مصدره **(سِوَاسَة)** على وزن: **(فِعَالَة)** - قُلبَت الواوُ ياء؛ لانكسار ما قبلها - فأصبحت: **(سِيَاسَة)**.

والكلمة مشتقّة من: «السَّوْسْ - بفتح السِّين المهملة وتسكين الواو والسِّين المهملة- بمعنى السّياسة، والسَّوسْ: الطّبعُ والخُلُقُ والسّجيَّةُ. وهي مصدر ساس يسوس، تقول: ساسَ النّاسَ سياسةً بمعنى تولّى رئاستهم وقيادتهم، وساس الأمرَ سياسةً قام به، وساس الأمورَ دبّرها وقام بإصلاحها، فهو سائسٌ، والجمعُ سَاسَة وسُوَّاس، وإذا رأَّسُوه قيل: سوَّسُوه وساسُوهُ، وساس الدّوّابَ راضَها وأدّبها، ومنه سمّي المعتني بشؤون الخيل وترويضها وتدريبها سائسا»[13]. وتقول: «سُسْت الرَّعيَّة سِياسَةً: أمرتُها ونهيتُها. وفُلانٌ مُجرِّب قد ساس وسِيس عليه: أي أدَّبَ وأُدِّب»[14].

مِنَ المعاني اللّغويّة لكلمة السِّياسَة يتّضحُ أنّها تشير إلى فعل السّائس من: تدبير ورعاية وتأديب وإصلاح. وقد يجمعها معنى واحد وهو: القيامُ بالأمر أو الشَّيءِ والتّدبيرُ عليه بما يُصلِحُهُ.

والفرق بين السّياسة والتّدبير «أنّ السّياسةَ في التّدبير المستمر، ولا يُقالُ للتّدبيرِ الواحدِ: سياسةٌ، فكلُّ سياسةٍ تدبيرٌ، وليس كلُّ تدبيرٍ سياسةً»[15]. ذلك «أنّ التَّدْبِير هُوَ تَقْوِيم الْأَمر على مَا يكون فِيهِ صَلَاح عاقبته وَأَصله من الدّبر، وأدبار الْأُمُور عواقبها، وَآخر كلّ شَيْء دُبُرهُ وَفُلَان يتدبّر أمره أَي ينظر فِي أعقابه ليصلحه على مَا يصلحها»[16]. فآخرُ الأمُورِ، وسوقُهَا إلى ما يصلُحُ به عواقِبُهَا هو التّدبيرُ، ولهذا قِيلَ للتّدبِيرِ المستمرّ سياسةً كما مرّ؛ وذلك لأنّ التّدبيرَ إنْ كَثُرَ واستمرَّ عَرَضَ فيه إلى ما يحتَاجُ إلى دقّةِ نظرٍ لا كالتّدبير الواحد.

واستعمل العرب كلمة السّياسة على سبيل الحقيقة والمجاز. تقول أسماء بنت أبي بكر الصّدّيق مخبرة عن قيامها بخدمة زوجها الزّبير بن العوّام ﷺ: (فكنت أعلف فرسه، وأكفيه مؤونته، وأسوسه) وفي رواية: (وكان له فرس، وكنت أسوسه، ولم يكن من الخدمة شيء أشدّ عليّ من سياسة الفرس)، وأهداها النّبيّ ﷺ خادمًا من السَّبْي، قالت: (فكفتني سياسة الفرس)[17] فهذه الشّواهد دلّت على استعمال لفظ السّياسة حقيقة.

ومن شواهد استعماله على سبيل المجاز: قول النّبيّ ﷺ: (كانت بنُو إسرائيلَ تسُوسُهُمُ الأنبِيَاءُ)[18]، أي يتولّون أمورهم كما تفعل الأمراء والولاة بالرّعاية. والسّياسة القيام على الشّيء بما يصلحه. ومن ذلك أيضا قول عمر بن الخطّاب ﷺ: (قد عَلِمتُ وربِّ الكعبةِ مَتَى تَهلِكُ العَرَبُ إذا وَلِيَ أَمْرَهُمْ مَنْ لَمْ يَصْحَبِ الرَّسُولَ ﷺ ولَمْ يُعَالِجْ أَمْرَ الجَاهِلِيَّةِ)[19]. وَلِيَ بمعنى ساس.

فكلمة سياسة استعملت في لغة العرب على سبيل الحقيقة والمجاز، وفي السّنة النّبويّة كذلك، ممّا يدلّ على أنّها عربيّة الأصل خالصة، «لا ريب في ذلك ولا نزاع، والمراد بها سياسة الرّعيّة، أي: القيام على تدبير شؤونهم بما يصلحها»[20].

السّياسة في الاصطلاح:

هي: «القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال»[21].

أو هي: «علم يعرف منه أحوال السّياسات والاجتماعات المدنيّة وأحوالها، مثل: أحوال السّلاطين والملوك والأمراء وأهل الاحتساب والقضاة والعلماء وزعماء الأموال ووكلاء بيت المال، وما يجري مجرى هؤلاء»[22].

وجاء في **الموسوعة السّياسيّة** ما يلي: «السّياسة هي فنُّ ممارسة القيادة والحكم، وعلم السّلطة أو الدّولة، وأوجهُ العلاقة بين الحاكم والمحكوم. هي النّشاط الاجتماعي الفريد من نوعه الّذي يُنظِّم الحياة العامّة، ويضمنُ الأمن ويُقيمُ التّوازن والوِفاق من خلال القُوّة الشّرعيّة والسّيادة بين الأفراد والجماعات المتنافِسة والمتصارعة في وَحدة الحُكم المستقلّة على أساس علاقات القُوّة، والّذي يحدِّدُ أوجه المشاركة في السُّلطة بنِيَّة الإسهام والأهميّة في تحقيق الحِفاظ على النِّظام الاجتماعي وسَيْرِ المجتمع»[23].

وورد في الموسُوعة الفلسفيّة في مفهوم السّياسة ما يلي: «هي المشاركة في شُؤون الدّولة وتوجيهها. أشكال نشاط الدّولة وأهداف هذا النّشاط ومفهومه. وتتَضمَّن السّياسة مُشكلات بُنْية الدَّولة، وإدارة البلاد، وقيادة الطّبقات ومُشكلات الصِّراع الحزبي»[24].

كما يتضمَّنُ المفهومُ العامُّ للسّياسة: « كلّ القرارات والأوامر والتّشريعات واللّوائح الّتي تُصدرها الحكومةُ للتّعبير عن توجُّهاتِها أو إنفاذٍ لتلك التّوجُّهات»[25].

وأمّا السّياسة بمفهومنا المعاصر: «اسمٌ للأحكام والتّصرّفاتِ الّتي تُدَبَّرُ بها شؤونُ الأمّة في حكومتها وتشريعها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التّنفيذيّة والإداريّة، وفي علاقاتها الخارجيّة الّتي تربطها بغيرها من الأمم»[26].

إلّا أنّ البعض يعتبرها ذات مضمون غامض، وكثيرٌ مِنَ النّاسِ يُرِدِّدُهَا دُونَ قصْدِ مَعْنًى مُحَدَّدٍ. وبما أنّ اللّغويّين حدّدواْ معناها بالقيام على الشّيء بما يصلحه، فإنّ فقهاء القانون اختلفواْ في تحديد معنًى دقيقٍ لهذه الكلمة. وهي تُعطَى دائمًا معنَى السُّلطةِ، وكلُّ ما يدخلُ ضمنَ كلمةِ سُلْطَةِ الدّولةِ من مباحثٍ فهو مِنْ مضمُونِهَا، كتنظيمِ السّلطةِ، وتحديدِ أشكالِ ممارسَتِهَا، ومجالات نشاطِهَا، وكلِّ ما يتعلَّقُ بنظامِ الحكمِ من تحديدِ شكلِ الدّولةِ، وأجهزتِهَا، وكيفيةِ التّرابُطِ فيما بينها. ومن الملاحظ في عصرِنا أنّ النّظامَ السّياسيَّ قد اتَّسَعَ بعدما كان قاصرا على نشاط السّلطةِ الضيّقِ، وأصبح شاملًا لكلِّ ما يتعلّقُ بفلسفةِ الحكمِ، وما يرتبطُ بالحاكِمِ من مسؤوليّاتٍ، هدَفُهَا إعادةُ التّنظيمِ الاجتماعيّ والاقتصاديّ في المجتمعِ بما يتلاءَمُ مع فلسفةِ الحُكمِ القائِمِ وأهدَافِهِ[27].

كما أنّ علمَ السّياسةِ يدرسُ الموضوعاتِ التّاليةِ:

1. النّظرية السّياسيّة، وتشمل: النّظرية السّياسيّة، والفكر السّياسيّ.
2. النّظم السّياسيّة، وتشمل: الدّستور، والحكومة المركزيّة، والحكومات الإقليميّة والمحلّيّة والإدارة العامّة، والوظائف الاقتصاديّة والاجتماعيّة للحكومة، والنّظم السّياسيّة المقارنة.
3. الأحزاب والجماعات والرّأي العام، وتشمل: الأحزاب السّياسيّة والجماعات والهيئات، ودور الفرد في الحكومة والإدارة، والرّأي العامّ.
4. العلاقات الدّوليّة، وتشمل: السّياسة الدّوليّة، والتّنظيم الدّولي، والقانون الدّولي[28].

وإذا زاوجنا بين المفاهيم السّابقة للفكر والسّياسة، تبيّن مفهوم الفِكْر السّياسي الّذي هو: «كلُّ نتاجٍ ذِهنيٍّ بشريٍّ جاء مُنفعلًا بعالَمِ السِّياسَةِ بواقِعِهِ ومِثَالِيَاتِهِ»[29]. لنضمَّ له مفهومَ الشّرعِ الّذي يُستنبَط منه، ليكون فكرًا سياسيًّا راشدًا يُبنَى عليه النّظام السّياسيّ الإسلاميّ المتميّز عن غيره من النّظم بمفهومه وموضوعه ومبادئه ومنطلقاته وقيمه وغاياته.

والشّرع الإسلاميّ يُعتَبَرُ تمييزًا للسّياسة الشّرعيّة من أن تلتبسَ وتختلطَ بالمفاهيم السّياسيّة للنّظم الوضعيّة المختلفة.

2-3- معنى الشرع الذي تنطلق منه السياسة: هذه الجُزئيّة مهمّة إذ لا بُدَّ من معرفة المنطلقات الشّرعيّة لكلّ الأفكار والممارسات السّياسيّة العمليّة الّتي تكون قابلة للتّطبيق من أجل تحقيق أهداف الإسلام الإصلاحيّة في المجتمع.

الشّرع في اللّغة:

كلمة الشّرع أو الشّريعة أو الشّرعيّة أو الشِّرعة مادّتها الأصليّة (**شرع**)، فتقول[30]:

شَرَعَ الوارِدُ يَشْرَعُ شَرْعًا وشُروعًا: تناول الماءَ بفِيهِ.

والشَّرْعُ: مصدر شَرَعَ الإهابَ يَشْرَعُه شَرْعًا: سَلَخَه.

وشَرَعَتِ الدوابُّ في الماء تَشْرَعُ شَرْعًا وشُروعًا أَي: دخلت.

ودوابُّ شُروعٌ وشُرَّعٌ: شَرَعَتْ نحو الماء.

والشَّريعةُ والشِّراعُ والمَشْرَعةُ: المواضعُ الّتي يُنْحَدَرُ إِلى الماء منها... وبها سمّي ما شَرَعَ الله للعبادِ شَريعةً من الصّوم والصّلاةِ والحجّ والنّكاح وغيره.

والشِّرْعةُ والشَّريعةُ في كلام العرب: مَشْرَعةُ الماء وهي مَوْرِدُ الشّاربةِ الّتي يَشْرَعُها النّاس فيشربون منها ويَسْتَقُونَ.

والشِّرعة: الوَتَرُ الرّقيقُ، وقيل: هو الوَتَرُ ما دام مَشْدودًا على القَوْس، وقيل: هو الوتر، مَشْدودًا كان على القَوْس أَو غير مشدود، وقيل: ما دامت مشدودة على قوس أَو عُود، وجمعه شِرَعٌ على التكسير، وشِرْعٌ على الجمع الّذي لا يفارق واحده إِلّا بالهاء، وشِراعٌ جمع الجمع؛ والشِّراعُ :كالشِّرْعة، وجمعه شُرُعٌ.

والشِّرْعةُ :حِبالةٌ من العَقَبِ تُجْعَلُ شَرَكًا يُصَادُ به القَطا ويُجمَعُ شِرَعًا.

ويتبيّن أنّ كلّ ما يشتقّ من هذه المفردة تطلق في الغالب على معنيين:

أحدهما: المورد الّتي يَشْرَعُها النّاس للاستسقاء فيشربون منها ويَسْتَقُونَ، وسمّيت بذلك لظهورها وحاجة النّاس إليها.

والثّاني: ما شَرَعَ الله للعبادِ وأوجب عليهم اتّباعه كقوله تعالى ﷻ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: 18).

وتجمع الشّريعة على شرائع، والشّرع مصدر شَرَعَ أو شَرَّعَ بمعنى وضّح وأظهر الحقّ وقمع الباطل، وقد غلب استعمال هذه الألفاظ في الدّين وجميع أحكامه[31]. قال سبحانه ﷻ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: 48)، وقال ﷻ: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (الشورى: 13)، والمراد بالشّريعة أربعة أقوال:

أحدها: أنّها الدّين؛ لأنّه طريق النّجاة.

الثّاني: أنّها الفرائض والحدود والأوامر والنّواهي؛ لأنّها طريق إلى الدّين.

الثّالث: أنّها البيّنة؛ لأنّها طريق الحقّ.

الرّابع: أنّها السنّة؛ لأنّه يستنّ بطريقة مَنْ قبلَه من الأنبياء.

الشّرع في الاصطلاح:

الشّريعة اصطلاحا: «هي ما أنزل الله تعالى على نبيّه ﷺ وحيا، من كتاب أو سنّة، فهي النّصوص المقدّسة الّتي تضمّنها الكتاب العزيز، والسّنّة الثّابتة المطهّرة»[32].

أو هي: «مجموعة الأوامر والأحكام الاعتقاديّة والعمليّة الّتي يوجب الإسلام تطبيقها لتحقيق أهدافه الإصلاحيّة في المجتمع»[33].

والمقصود بالشّرعيّة: «تطبيق أحكام الشّرع فيما ورد فيه نصّ، ومراعاة مطلق المصلحة فيما ليس فيه نصّ»[34].

فللإسلام ثلاثة أهداف إصلاحيّة أساسيّة مرتّبة، كلّ منها نتيجة لما قبله وأساس لما بعده: فيبدأ بتحرير العقل البشريّ بواسطة العقيدة والإيمان بالله وحده، ثمّ يقوم بإصلاح الفرد نفسيّا وخلقيّا بممارسته للشّعائر التّعبّديّة الّتي تذكّره بخالقه فيرجو رحمته ويخشى عذابه، ثمّ إصلاح الحياة الاجتماعيّة حيث يسود النّظام والأمن والعدل، وتحفظ الكرامة الإنسانيّة، وتصان الحريّات المعقولة.

من هذه الأهداف الثّلاثة يتّضح أنّ الشّريعة تقوم على ثلاثة دعائم: عقيدة عقليّة[35]، وعبادة روحيّة، ونظام قانوني قضائي. وهذا المراد من قولهم: إنّ الإسلام دين ودولة[36].

ومن خلال المعنيين اللّغوي والاصطلاحي للشّريعة نجد حاجة النّاس إليها كحاجتهم للمورد أو الماء، فكلاهما ضروريّ للحياة وبقائها؛ فالشّريعة حياة القلوب كما أنّ الماء حياة الأبدان.

وإذا نظرنا لكلمة الشَّريعة في أذهان النّاس فهي ذات مدلولاتٌ كثيرة، كلّ يراها حسب مورده ومشربه. فبعضهم يتصوّر الشّريعة أقوال الفُقهاء المتأخّرين مقلّدة المذاهب أصحاب الأفكار المدوّنة في الكُتُب الصّفراء والّتي تمثّل عصرها وربّما لم تُلبّ كُلَّ طُمُوحات ذلك الزّمان حيثُ غلب الجُمود والتّقليد. فتصوّر هؤُلاء القَوم أنّ تلك الأقوال هي الشّريعة وغفلواْ عن مُعطيات زمَاننا الّذي تغيّر عن تلك الأزمنة بالكليّة في جميع مجالاتِ الحياة، والّذي يحتاجُ إلى آراءٍ واجتهاداتٍ جديدةٍ تُبنى على ما سبق وتُحافظ على أصالتها وتُواكِب مُستجدَّاتِ العَصْر.

وبعضهم يتصوّر الشّريعة هي الجُمود عل بعض النّصوص والتّمسّك بظواهرها، وفهمها فهما جُزئيّا دون الرّبط بين الكليّات والجُزئيّات والغَوص في المعاني وإدراك الأسرار والحِكم، ومعرفة أهداف الإسلام الكُبرى ومبادئ الشّريعة العامّة. وبهذه الصُّورة الّتي تُجمِّد الحياة، وتقضي على الطُّموح، وتقتُل الطّاقات، وتتخلَّف عن رَكْب الحضارة، يُذْهِبُ هؤلاء رُوح الشّرع ويُطفِئُون بَرِيقه ويُضيّقُون سِعَة آفاقِه ويتجَرّؤُون على عدالة أحكامه ويُخِلّون بتوازن نَظَراتِه.

إنّ هذه الصُّورةَ المتوهّمةَ للشّريعة ليست هي الصّورةُ الحقيقيّةُ الّتي جاء بها القرآنُ وبيّنتها السّنةُ المطهّرةُ وفهِمَهَا السّلفُ الصّالحُ ومن تبعَهُم بإحسانٍ. إنّها الشّريعةُ المبْنيَّةُ على الوَسطيّة والاعتدال، على التّخفيف لا التّشديد، على اليُسر لا العُسر، على رفعِ الحرج لا الإلزام. كما قال ﷻ: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: 158)، وقال ﷻ: ﴿يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ (النساء: 28)، وقال ﷻ: ﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: 6)، وقال ﷻ: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الْدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: 78).

فمن التّيسير الّذي بُنيت عليه الشَّريعة السَّمحة أنّها شرّعت الرُّخَصَ في مُقابلة العَزائم، كما أنّها أباحت المحظورات عند الضّرورة كما قال ﷻ: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: 173).

ومن هذا التّيسير التّدرّج والمرْحليّة في تشريع الأحكام وتغيير الأحوال والعادات. ومن أمثلة ذلك: التّدرُّج في فرض الصّلاة وتحريم شُرب الخمر كما هو معلُومٌ في تاريخ التّشريع الإسلاميّ.

ومن هذا التّيسير ارتِكابُ أهْونَ الشَّرَّيْنِ وأخفَّ الضَّرَرَين. ومنها تحمّل الضّرر الأدنى لدفع الضّرر الأعلى. وتفويت المصلحة الخاصّة لتحصيل المصلحة العامّة. ومنها السُّكوت على المنكر مخَافة الوُقوع في مُنكَرٍ أكبرَ منه. ومن هذا التّيسير أنّها أجازت للإنسان في حالة الإكراه ما لم تُجِزه في حالة الاختيار حتىّ أجازَ المولى سُبحانَهُ ﷻ للمُكْرهِ النُّطقَ بكلمةِ الكُفرِ ما دام قلبُهُ مُطْمئنًّا بالإيمانِ بقوله ﷻ: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل: 106).

هذه هي الشَّريعَة الحقّة التيّ استوعَبت جميعَ شَؤُون الحياة، لا يعتَريها نقصٌ أو خللٌ، هي حصنٌ حصينٌ لمن أراد الالتجاء إليه من أهل الإسلام وغيرهم. فيها الخَيرُ، ومنها الخَيرُ، ولها الفَضلُ، وعليها المعتمَد والتُّكْلان في كُلِّ شأن[37].

3- مفهوم الفكر السّياسي الإسلامي (السّياسة الشّرعيّة):

بعد تعريف مفردات المصلح على حدة، نذكر بعض التّعاريف للفكر السّياسيّ الإسلاميّ -أو ما اصطلح عليه عند علمائنا بالسّياسة الشّرعيّة- مركّبا، لنخلص إلى نقاط جامعة في هذه التّعاريف.

السّياسة الشّرعيّة هي: «الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السّياسة باستعمال مكارم الشّريعة، ومكارم الشّريعة هي الحكمة والقيام بالعدالة بين النّاس في الحكم والإحسان والفضل، والقصد منها أن يبلغ إلى جنّة المأوى وجوار ربّ العزّة»[38]. فالسّياسة عند الرّاغب إنّما تستحقّ بأن يقال عنها شرعيّة بتحرّي صاحبها مكارم الأخلاق، ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه.

وهي عند ابن تيميّة: «جِماعُ السّياسةِ العادلةِ والوِلايَة الصَّالحَة»[39]. ويقصد بـ: (العدل) التزام الكتاب والسنّة لأنّهما ميزان العدل. و (الوِلاية الصّالحة) بتحقيق مصالِحِ المؤمنين وتحصِيلها، ودفعِ المضارّ والمفاسد وتقليلها.

وعرّفها **زين الدّين بن نُجَيم**[40] بقوله: «إنّ السّياسة هي فعل شَيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بهذا الفعل دليلٌ جُزئي»[41]. وهذا الرّأي لا يُقيم السّياسة الشّرعيّة على الأحكام الّتي ورد فيها نصٌّ فقط بل يشمل جميع الأحكام المبنيّة على المصالِحِ المرسلة ومبدأ سَدِّ الذّرائع وغيرها، بحيث لا يصطدم مع قاعدة شرعيّة ويتوافقُ مع رُوحِ الشّريعةِ وكُلِّيّاتِها العامّةِ ومقاصِدِ التّشريع.

وهذا القول يُؤيّدُه الحِوار المهمّ حول السّياسة الشّرعيّة بين المضيّقين والموسّعين الذّي نَقلَهُ ابن القيّم في كتابه: (**الطُّرُقُ الحُكمِيّة**) عن العلاّمة **ابن عقيل الحنبلي**[42] في كتابه الفُنُون حيث قال: «جرى في جواز العمل في السّلطنة بالسّياسة الشّرعيّة: أنّه هو الحَزْمُ، ولا يخلو من القول به إمام. فقال شافعيٌّ: لا سياسة إلّا ما وافق الشّرع. فقال **ابن عقيل**: السِّياسة ما كان فِعْلًا يكون معه النّاس أقرب إلى الصّلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرّسول ولا نزل به وَحْيٌ. فإن أردت بقولك: إلّا ما وافق الشّرع. أي: لم يخالف ما نطق به الشّرع فصحيح. وإن أردْتَّ: لا سياسة إلّا ما نطق به الشّرع. فغلط وتغليط للصّحابة، فقد جرى من الخُلفاء الرّاشدين من القَتلِ والتّمثيلِ ما لا يجحدُهُ عالِـمٌ بالسّنن، ولو لم يكن إلّا تحـرِيقُ عثمان ﷺ المصاحف[43] فإنّه كان رأْيًا اعتمَدُواْ فيه على مصلحَةِ الأُمّة، وتحرِيقُ عليّ ﷺ الزّنادقَة في الأخاديد فقـال:

لمـاّ رأيتُ الأمرَ أمرًا مُنكرًا * أجّجتُ نارِي ودَعوتُ قُنبرَا

ونفيُ عمر بن الخطّاب ﷺ لنصر بن حجّاج[44]»[45].

وهي في كتاب **الكلّيّات** «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطّريق المنجي في العاجل والآجل، وهي من الأنبياء على الخاصّة والعامّة في ظاهرهم وباطنهم, ومن السّلاطين والملوك على كلّ منهم في

ظاهرهم لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصّة في باطنهم لا غير. والسّياسة البدنيّة: تدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة»[46]. وهو نفس تعريف ابن عابدين: «السّياسة هي استصْلاَحُ الخَلْقِ بإرشادهم إلى الطّريق المنجي في الدُّنيا والآخِرة. فهي من الأنبياء على الخاصّة والعامّة في ظاهرهم وباطنهم. ومن السَّلاطين والملوكِ على كُلٍّ منهم في ظَاهِره لا غير. ومن العُلَمَاء ورَثَةُ الأنبيَاءِ على الخاصَّةِ في باطِنهم لا غير»[47].

والطّريقُ المنجي في الدُّنيا والآخِرة هو ما وَافَق الشّرع من كِتَابٍ وسُنَّة وفَهْمِ السَّلَف الصَّالِح ومن تبعَهُم بإحسان، بعيدًا عن تحْرِيفِ الغَالِين، وانتِحَالِ المبْطِلين، وتأْوِيلِ الجَاهِلين.

ولقد عرّفها عبد الوهّاب خلاّف بقوله: «السّياسة الشّرعيّة هي تَدْبيرُ الشُّؤونِ العامّة للدّولة الإسلامية بما يكْفُلُ تحقيقَ المصالِح ودَفْعَ المضارّ ممّا لا يتعدّى حُدُود الشّريعة وأصولها الكُليّة وإن لم يتّفق وأقوال الأئمّة المجتهدين. وبعبارة أُخْرى هي مُتابعة السّلف الأوّل في مُراعاة المصالح ومُسايرة الحَوادِثِ». وقد فَسَّر معنى الشُّؤون العامّة للدّولة الإسلامية على أنّها: «كلُّ ما تتطلّبُه حياتُها من نُظُمٍ سواءٌ أكانت دُستوريّة أم ماليّة أم تشريعيّة أم قضائيّة أم تنفيذيّة، وسواءٌ أكانت من شُؤونها الدّاخليّة أم علاقاتها الخارجيّة، فتدبيرُ هذه الشّؤون والنّظر في أُسُسِها ووَضْع قواعدها بما يتّفق وأصول الشّرع هو السّياسة الشّرعيّة»[48].

من خلال ما سبق نستطيعُ أن نقولَ بأنّ الفِكْرَ السِّياسيَّ الإسلاميَّ هو كُلُّ جُهدٍ بَشَرِيٍّ أصيلٍ أدّى إلى رِعَاية شُؤون الأُمَّة الدّاخليّة والخارجيّة وَفق مَبادِئ الشَّريعة الإسْلاميَّة الّتي تقتضي الخضوعَ والانقيادَ لله سبحانه ﷻ وَفْقَ ما جاء به وأخبر عنه الرّسولُ ﷺ.

وهو كلُّ فِعْلٍ يكون معه النّاس أقرب إلى الصّلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرّسول ﷺ ولا نزل به وَحْيٌ[49].

4- السّياسة والأخلاق في الإسلام:

شاع عند الكثيرين أنّ الأخلاق لا صلة لها بالسّياسة، وأنّ كِلَاهُمَا عَدُوُّ الآخَرِ حيث لا يجتمعان أبدا، ومنهم من شيطن هذه الكلمة ولعنها لعنًا كثيرًا، وهذا الحكم قد يصدُقُ أحيانا في بعض السّياسات الوضعيّة غير سياسة الإسلام، الّتي تعنى بتدبير شؤون العباد بما يصلح أمور دينهم ودنياهم كما بيّنّا مقصودها سابقا.

فالإسلام أقام جميع العلاقات بالحسنى؛ من حيث علاقة الإنسان بربّه وذاته وكذا مع غيره، ومثال ذلك حياة الرّجل مع زوجه وتدبير شؤون بيته، تربطهما المودّة والرّحمة المتبادلة، وصلة الشّخص بمجتمعه توجب عليه احترام الكبير وتوقير الصّغير، وكما أوجب حسن التّعامل بين ربّ العمل والعامل بحسن المعاملة وأداء الحقّ من الأوّل والأمانة وإتقان العمل من الثّاني، ونجد الرّسول الكريم ﷺ يوضّح طبيعة العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم على أساسٍ من الثّقة المتبادلة بين الطّرفين والمحبّة الباعثة على تقديم النّصح الصّادق، فيقول ﷺ: (خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلاَ نُنَابِذُهُمْ بِالسَّيْفِ فَقَالَ لاَ مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلاَةَ وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ وُلاَتِكُمْ شَيْئًا تَكْرَهُونَهُ فَاكْرَهُوا عَمَلَهُ وَلاَ تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَةٍ)[50]. وفي قوله ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: 2)، توجيه لإقامة العلاقات على أساس التّعاون على البرّ والتّقوى والرّحمة والعدل وعدم العدوان.

البند الأوّل: الأخلاق السّياسيّة

السّياسة الرّاشدة هي الّتي تكون ممارساتها منضبطة بمنظومة من القيم والأخلاق الحسنة، فكلّ سياسة موافقة لهذه المنظومة مقبولة، وكلّ ما خالفها مردود ومرفوض، وإذا رجعنا إلى كتب الآداب السّلطانية نجد هذه الفكرة حاضرة، إذ أنّ: «مجموعة النّصائح والحِكَم والإرشادات العمليّة الّتي توجّهُ إلى الملك أو الأمير أو الحاكم تهديهِ إلى أن يجعلَ سياستهُ حسنةً مع الرّعيّة، وتبيّنُ له الطّريقةَ الّتي ينجحُ بها أو يستبقي بها ملكَهُ، و يمكن أن تسمّى بالآداب السّياسيّة»[51]. ونصائح الأمراء والملوك الّتي هي: «معرفةُ الأخلاقِ والمـلَكَاتِ الّتي يجب أن يتحلّى بها الملوك لتنتظم دولتهم»[52].

وعلم الأخلاق السّياسية هو: «الّذي يدرس العلاقات السّياسيّة الدّاخلية والخارجية ويحدّد القيم والقواعد العمليّة الّتي يجب مراعاتها في هذه العلاقات لتصبح علاقات خيّرة بعيدة عن الشّرور، ويبيّن المعايير الأخلاقيّة الّتي من خلالها يظهر لنا قرب السّياسات من الفضيلة وابتعادها عن الرّذيلة أو العكس»[53].

والدّين الإسلاميّ بشموليّته لشؤون الحياة كلّها لا يفصل بين أمور الدّين و ما هو من مصالح الدّنيا، وفي جوهره ومبادئه لا صلة له بأفكار المتأثّرين بالمسيحية الّتي جعلت الدّين من اختصاص الكنيسة والدّنيا من اختصاص سلطة الدّولة. وإذا أمعنّا النّظر في نظام الحكومة النّبويّة الّذي أقامه سيّدنا رسول الله ﷺ، ونظام الخلافة الرّاشدة من بعده تجده نظامَ دِينٍ ودَولَةٍ معًا[54]، ونظام الحكم إحدى عُرَى الإسلام الّتي ذكرت في الحديث الّذي رواه أبو أمامة الباهليّ ﷺ عن رسول الله ﷺ قال: (لَيُنْقَضَنَّ عُرَى الإِسْلاَمِ عُرْوَةً عُرْوَةً فَكُلَّمَا انْتُقِضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّثَ النَّاسُ بالتي تَلِيهَا وَأَوَّلُهُنَّ نَقْضًا الْحُكْمُ وَآخِرُهُنَّ الصَّلاَةُ)[55]، ولم يَدّعُ أحدٌ ممّن كَتَبَ في السّياسة الشّرعيّة في تاريخ المسلمين إلى الفصل بين السّياسةِ والدّينِ، إلّا ما كان من دعاوى بعض الكتّاب المعاصرين[56] الّتي حاول أصحابها إثبات أنّ الإسلامَ دينٌ يهتمُّ بالجانب الرّوحي وعلاقة الإنسان مع ربّه، وليس له علاقة بمؤسّسات الدّولة ولا بسلطتها السّياسيّة.

ولا توجد في الفكر الإسلاميّ مشكلةٌ في علاقة الدّين بالدّولة، وإنّما هي وليدة ظهور الدّولة القوميّة في أوروبا، فأخذ بعض المتأثّرين بالغرب من أبناء جلدتنا يحاولون إشاعة هذه الأفكار الشّاذة في مجتمعاتنا الإسلاميّة وإعطائها بعض القداسة لتضليل العوام، وأيّة محاولة لفهم الفكر الإسلاميّ تعتمد على المفاهيم الغربية هي فاشلة، تؤدّي إلى تشويه حقيقة الفكر السّياسيّ الإسلاميّ[57].

فالمسلمون الأوائل لم يعرفواْ التّفريق بين السّياسة والدّين، ولم نجده مبسوطا في الكتب إلّا عند المتأخّرين، وإذا قرأنا كتب المتقدّمين في الفقه لوجدناهم يتكلّمون عن العبادات، والبيوع والمعاملات، والإمامة الصّغرى والكبرى وأحكام كلّ منهما وهكذا[58]، وممّا يتأكّد ويتوجّب على المسلمين اليوم أن يتّخذواْ إقامة الإمارة - الدّولة اليوم- دينًا وقربةً يُتقَرَّبُ بها إلى الله[59].

وسيّدنا النّبيّ ﷺ حرص على مكارم الأخلاق في جميع مجالات الحياة، وجعلها شعار رسالته، وحرص كلّ الحرص على صلاح حال البشريّة وأجهد نفسه في ذلك حتّى عاتبه الله ﷻ بقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى ءَاثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (الكهف: 6)، ومن مميّزات الفكر السّياسي الإسلامي أنّه مضبوطٌ بمنظومةٍ قيّمَةٍ من الأخلاقِ السّاميةِ، لا تنفصل عنه ولا يتجاهلها، وإلّا فَقَدَ هويّته وغايته إذا انْحرَفَ وزاغ عنها[60].

وبخصوص ما يشاع في عالم السّياسة الغربيّة من أنّ الغاية تبرّر الوسيلة فهذا غريب عن المنظومة القيميّة الإسلاميّة؛ لأنّ الإسلامَ يَعتَبِرُ الإنسانَ كياناً واحدًا، كلّا لا يتجزّأ، ومتى استحلَّ لنفسه الوسائلَ الخسيسةَ والطّرقَ الملتويّةَ، فلا يمكن بأيّ حالٍ أن يظلّ محافظًا على غايةٍ شريفةٍ[61].

وغالبيّة النّظم الوضعيّة المنحرفة - خاصّة المستبدّة- غاياتها من الحكم السّيطرة على المحكومين وبسط القوّة والنّفوذ، وتحقيق: العظمة والشّهرة والرّفاهية والتّرف، ممّا ينعكس على الشّعوب المغلوبة على أمرها بضنك العيش وقساوة الحياة والرّضى بسقط المتاع وأرخص الأشياء، أمّا غاية الإسلام من الحكم هي ابتغاء مرضاة الله ﷻ، وتحقيق عزّة الإسلام والمسلمين وسعادة البشر أجمعين، وتتجلّى من خلال سهر الحاكم على مصلحة المحكومين الدّينيّة والدّنيويّة، وعند الطّرف المقابل بطاعة حاكمهم في غير معصية الله مادام قائما على حدود الله[62].

ومنظومة الأخلاق في الفكر السّياسيّ الإسلاميّ لا تفرّق بين العلاقات الدّاخليّة والعلاقات الخارجيّة للدّولة الإسلاميّة، وهذا ما طبّق واقعيّا وعمليّا في التّاريخ الإسلاميّ، وكان سببا في اعتناق كثيرٍ من الشّعوب دين الإسلام بخلاف السّياسة الخارجيّة للدّول غير المسلمة قديما وحديثا فهي سياسة متوحّشة تفضي إلى القضاء على حريّة الشّعوب، ونهب خيراتها، والسّيطرة على مقدّراتها وأراضيها في سبيل رفاهية شعوبهم[63].

والمفكّرون المسلمون –قديما وحديثا- كذلك لا يفرّقون بين السّياسة والأخلاق الفاضلة في دراساتهم، ويحرصون على تجسيد نظريّاتهم أفعالًا بعيدًا عن التّنظير فقط، والأشكال والأقوال[64].

البند الثّاني: أسباب كراهية مفهوم السّياسة:

حاول بعضهم أن يضع مفهومًا للسّياسة، فقال: السّياسة فنّ الممكن، الّذي يعبّر عن كلّ ما يمكنك القيام به من أجل تحقيق هدفك وغايتك، ورأى أنّ بشرا يسيطرون على بشر في المجتمعات، وأنّ ما يستعملونه من الوسائل الّتي تجعل سيطرتهم على الآخرين ممكنة ودائمة تسمّى: سياسة. وهذا ما يجعل السّياسة لعبة قذرة تحقّق الأنا والمصالح الشّخصيّة على حساب الآخرين، الغاية فيها تبرّر الوسيلة[65].

كما لعبت أفكار الشّيخ محمد عبده وغيره[66] دورا بارزا في تشويه السّياسة، ومفهومها، وممارستها، وكلّ ماله علاقة بها، حتّى أصبح الكثيرون يتعوّذون منها ومن مشتقّاتها، ويمجّونها ويلعنونها، وأصبحت مقولاته ملهمة للكثيرين، منها قوله: «إنّ السّياسة تضطهد الفكر والدّين...أعوذ بالله من السّياسة، ومن لفظ السّياسة، ومن معنى السّياسة، ومن كلّ حرف يلفظ من كلمة سياسة، ومن كلّ خيال يخطر ببالي من السّياسة، و من كلّ أرض تذكر فيها السّياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس»[67]. كما أنّه يعتقد أنّ السّياسة سبب جمود المسلمين وتخلّفهم، فيقول: «وأمّا ما وصفت بعد ذلك من الجمود فهو ممّا لا يصلح أن ينسب إلى الإسلام...وإنّما هي علّة عرضت للمسلمين عندما دخل في قلوبهم عقائدُ أخرى سَاكَنَتْ عقيدةَ الإسلام في أفئدتهم، وكان السّبب في تمكّنها من نفوسهم وإطفائها لنور الإسلام من عقولهم هو السّياسة، كذلك هو تلك الشّجرة الملعونة في القرآن: عبادة الهوى واتّباع خطوات الشّياطين؛ هو السّياسة»[68].

وهذه النّظرة المتشائمة اتّجاه السّياسة هي كذلك عند بعض الأدباء، يقول الأديب مصطفى لطفي المنفلوطي: «يعلم الله أنّي أبغض السّياسة وأهلها بغضي للكذب والغشّ والخيانة والغدر.

أنا لا أحبّ أن أكون سياسيّا، لأنّي لا أحبّ أن أكون جلّادا، لا فرق عندي بين السّياسيين والجلّادين، إلّا أنّ هؤلاء يقتلون الأفراد، وأولئك يقتلون الأمم والشّعوب.

هل السّياسي إلّا رجل قد عرفت أمّته أنّه لا يوجد بين أفرادها من هو أقسى منه قلبا، ولا أعظم كيدا، ولا أكثر دهاء ومكرا، فنصبته للقضاء على الأمم الضّعيفة، وسلبها ما وهبها الله من الحسنات، وأجزل لها من الخيرات؟

أليس أكبر السّياسيّين مقاما، وأعظمهم فخرا، وأسيرهم ذكرا، ذلك الّذي تقرأ صفحات تاريخه فنرى حروفها أشلاء القتلى؟ ونقطها قطرات الدّماء؟

أيستطيع الرّجل أن يكون سياسيّا إلّا إذا كان كاذبا في أقواله وأفعاله، يبطن ما لا يظهر ويظهر ما لا يبطن، ويبسم في موطن البكاء، ويبكي في مواطن الابتسام؟

أيستطيع الرّجل أن يكون سياسيّا إلّا إذا عـــرف أنّ بين جنبيه قلبا متحجّرا لا يقلقه بؤس البائسين، ولا تزعجه نكبات المنكوبين»[69].

وتُعتَبَرُ السّياسةُ هراءً عند الكثير من ذوي الخلفيات الفكريّة المتباينة نتيجةَ استفتاءٍ أجرته ثمانيةُ معاهدَ للدّراسات الاجتماعيّة في بلجيكا[70].

وإذا تأمّلنا في الواقع حقيقة ونظرنا إلى التّاريخ بعين الرّضى نجد أنّ السّياسةَ هي النّشاطُ الموجّهُ لكلّ الأنشطة المختلفة؛ السّياسيّة، والرّياضيّة، والاجتماعيّة، والفنّيّة، والثّقافيّة. والسّياسة الشّريفة وسيلة للتّوعية بأهمّية الالتزام بالقيم والمصالح العامّة. وفيها تتوحّد كلّ الأنشطة والمصالح. وكان الأولى بالشّيخ محمّد عبده ألّا يقول: لعن الله ساس ويسُوس...بل يقول: حفظ الله السّياسة لأنّها هي روح المجتمع الموجّهة لوعيه، القائمة على تنميةِ الجانبِ الاجتماعيِّ فيه، المشرفةُ على تنظيم علاقة الحاكم بالمحكوم والرّاعي بالرّعيّة.

والسّبب في هذا التّناقض أو التّعارض في الرّؤى هو عدم التّفريق بين السّياسة في الإسلام والسّياسية عند غيره من النّظم الوضعيّة، ومجاراة كثير من مفكّرينا لفلاسفة الغرب في ذمّ السّياسة وأهلها برؤية غربية مطلقة، واستحضار كلّ ما يستبطن قيم الصّراع، وفنون المراوغة والكذب والتّدليس، وتشويه الحقائق وتسمية الأشياء بغير مسمّياتها، ولا شكّ أنّ هذه المخرجات السّياسيّة لا يختلف اثنان في ذمّها ونكرانها، وهي الّتي تُوَجَّهُ إليها سهامُ النّقد من قِبَلِ كثيرٍ من المفكّرين، وعوام النّاس على اختلاف مشاربهم.

أمّا سياسة الإسلام فممدوحة محمودة، لا تعدو أن تكون قيامًا على الشّيء بما يصلحه شرعًا، فأساليبها ووسائلها واتجاهها ونتائجها إسلاميّة، أو هي إصلاح الخَلْقِ بإرشادهم إلى الطّريق المنجي في الدّنيا والآخرة[71].

ولا يستقيم الحال مع شيطنة السّياسة والسّاسة، فمن أراد المساهمة في الحياة والدّخول في العالم فهي السّبيل، وهي الّتي تجعل للإنسان مكانة في العالم، وتوجّه نشاطاته لكلّ ما هو مفيد، بعد أن كان يشعر باللّامبالاة ويعيش على هامش الحياة. كما أنّها المَهيَعُ الوحيد للتّغيير وإرساء علاقات وطيدة بين الحاكم والمحكوم، لخلق مواطن واعٍ سياسيًّا يحقّق كلّ إمكانيّاته، ويتوجّه لتغيير الأوضاع بالفهم الصّحيح والرّوح الإيجابيّة والعمل المنتج، بعيداً عن الاحتجاج الفارغ والعتاب، والاستغراق في الأماني وأحلام اليقظة.

البند الثّالث: ارتباط علم السّياسة بغيره من العلوم:

علم السّياسة مرتبط بجملة من العلوم المختلفة، ومن الطّبيعي أن تتقاطع السّياسة مع هذه العلوم وخصوصا الإنسانيّة منها.

والدّراسات الإنسانيّة المعاصرة -بما فيها السّياسيّة- تقوم بتوظيف معطيات كثيرة من حقول المعرفة المختلفة لدراسة أيّ ظاهرة، لأنّ سلوكات الإنسان يتّصل بعضها ببعض. فلا يمكن مثلا الفصل بين سلوك الإنسان في السّوق (موضوع علم الاقتصاد)، وسلوكه في المؤسّسات السّياسية (موضوع علم السّياسة)، وزمانه ومكانه (موضوع علم التّاريخ)، والقوانين المنظّمة له (موضوع علم القانون)[72]. وهكذا...

فعلم السّياسية له علاقة بعلم الاجتماع، لأنّ السّياسة شكل من أشكال الرّوابط الاجتماعية. تتأثّر بأوضاع المجتمع من ناحية الاستقرار وعدمه، فإذا كان البناء الاجتماعي سليما انعكس إيجابيّا على استقراره السّياسي، والعكس يؤدّي إلى زعزعته.

وتنشئة الفرد سياسيّا يساهم فيها علم السّياسة مع علم الاجتماع، من خلال اكتسابه -عبر عمليّة تراكميّة- المعارف والتّوجّهات والآراء والأفكار السّياسيّة، عن طريق مؤسّسات المجتمع المختلفة كالأسرة، والمدرسة، ودور العبادة، والرّفاق والأصحاب، والجامعة، والنّوادي، ومؤسّسات المجتمع المدني، والأحزاب السّياسيّة وغيرها...

ونتيجة لهذا الارتباط ظهر علم الاجتماع السّياسي الّذي يهتمّ بدراسة التّأثير المتبادل بين الأوضاع السّياسة والظّروف الاجتماعيّة للأفراد والجماعات والفئات المجتمعية المختلفة، أي يدرس القوّة في إطارها الاجتماعي؛ فمن يملك القوّة في المجتمع يستطيع رسم سياسات الآخرين[73]. كما أنّ مفردات علم السّياسة وعلم الاجتماع السّياسي مترادفة تقريبا[74].

وهو مرتبط بعلم النّفس ويتداخل معه معرفيّا، وهناك فرع من فروع علم النّفس يُدعَى: علم النّفس السّياسي. ويعتبر ركيزة من ركائزه في التّعامل مع الآخرين لاهتمامه بدراسة الحالة النّفسية للأفراد وتأثيرها على سلوكهم السّياسي، وفهم العلاقات المترابطة بينهم ومواقفهم السّياسيّة الّتي تتأثّر بالمعتقدات، ومعالجة المعلومات السّياسيّة، واستراتيجيّات التّعلّم، والتّنشئة الاجتماعيّة، وتشكيل السّلوك السّياسي.

ويلعب دورًا كبيرًا في تكوين القيادات وممارسة دورها القيادي في تحديد ورسم مسار السّياسات الدّاخليّة والخارجيّة، وإدارة كيفيّات وآليّات التحكّم في الحركات الجماعيّة والصّراعات الأيديولوجيّة والسّياسيّة، والتّحكّم في سُبُل ودوافع التّصويت، وتوجيه الرّأي العام لصالح المترشّحين[75].

وبما أنّ «مهمّة السّياسة (الإدارة) والإدارة لا تكون إلّا على البشر، ولأجل البشر، وبدون أن يتعرّف السّياسيّ على نفسيات الأفراد والفئات كيف يمكن أن تكون الإدارة؟»[76].

وله ارتباط وثيق بعلم التّاريخ، لحاجة السّياسيين الماسّة لمعرفة السّياقات التّاريخية لفهم الظّواهر السّياسية؛ من حيث الزّمان والمكان والوثائق والأشخاص والوقائع، وعلاقة كلّ طرف بالحدث. وكذلك دروس التّاريخ وعبره لها دور كبير في تفسير تاريخ الأمم وارتباطه بحاضرها السّياسي، إذ المؤرّخون يقومون بجمع الوثائق التّاريخية، ودراستها وتحليلها، وترتيب الأحداث والوقائع وعلاقتها بالأشخاص من أجل إبراز الجوانب المختلفة للحدث، والسّياسيّون بدورهم يدرسون هذه الوثائق والأحداث لربطها بما ترتّب عنها من نتائج سياسيّة، لتكون نموذجا وتجربة واضحة المعالم يمكن أن يستفيد منها السّاسة والحكّام على حدّ سواء[77].

ويوجد تداخل كبير بين علم السّياسة والقانون، فالنّظم السّياسية مثلا هي من فروع علم السّياسة ويقابلها في علم القانون ما يسمّى بالقانون الدّستوري. وكذلك مباحث القانون الدّولي، والعلاقات السّياسيّة الدّولية، ونظريّة الدّولة وشرعيّة السّلطة، من المباحث المشتركة بين العلمين.

كما نجد أيضا علم الاقتصاد السّياسي، الّذي يهتمّ بدراسة التأثيرات المتبادلة بين الأوضاع السّياسيّة والأوضاع الاقتصاديّة.

وعلم السّياسة شقيق علم الأخلاق يلتقيان على محور واحد، حيث الأخلاق الفاضلة والسّياسة المثاليّة ذات الحكمة والعدل، يبحثان لإيجاد الإنسان الفاضل والمؤهّل لكي يكون حاكمًا[78].

البند الرّابع: أهمّ ما يميّز السّياسة الإسلاميّة عن غيرها[79]

ربّانية المصدر حيث تعتمد السّياسة الإسلاميّة على الشّريعة أوّلا، مع استخدام العقل والاهتداء باجتهادات أولي الألباب والنّهى من السّاسة، والاستفادة من التّجارب السّياسيّة النّاجحة، جنبا إلى جنب. في حين تعتمد السّياسة الوضعيّة على العقل والتّجربة بعيدا عن نور الشّرع وهديه.

والسّياسة الإسلاميّة تتميّز عن غيرها باهتمامها برعاية مصالح العباد الدّينيّة والدّنيويّة، ولا تقف في سلوكها على رعاية شؤون الدّنيا وحدها كما هو حال باقي الأنظمة الوضعيّة، إذ أنّ نظام الخلافة الإسلامي جاء في تعريفه أنّه: «حمل الكافّة على مقتضى النّظر الشّرعي في مصالحهم الأخرويّة والدّنيويّة الرّاجعة إليها»[80]. وهي: «موضوعة لخلافة النّبوة في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا»[81].

وهي شريفة في غايتها تعتمد الوسائل المشروعة للوصول إلى الغايات المشروعة، حينما ترى كثيرا من النّظم الوضعيّة في غالب تصرّفاتها الدّاخليّة والخارجيّة قدوتها ميكافيللي بشعاره: الغاية تبرّر الوسيلة[82].

فالسّياسة المعتبرة عند العلماء هي السّياسة المحمودة المنضبطة بمقاصد الشّرع، لا السّياسة الضّالّة المنحرفة الّتي تحرّكها الأهواء والشّهوات، يقول ابن الجوزي: «فإنّ خلقًا من الأمراء يقطعون يد من لا يجوز قطعه، ويقتلون من لا يجوز قتله، ويسمون ذله سياسة، وهذا انتقاد على الشرع معناه: أن الشرع قاصر، وأنه ما ورد بما يكفي من الردع، فنحن نضم إليه برأينا هذا، وهذا من أقبح الأشياء، بل الشّريعة هي السّياسة»[83]. ولا يشترط في هذه السّياسة المحمودة أن يكون هناك نصّ شرعي في كلّ جزئية من جزئيّاتها، بل هي كلّ ما يحقّق للنّاس الصّلاح في أمر الدّنيا والآخرة، وجاء منسجمًا مع قواعد ومقاصد القرآن الكريم والسّنّة المطهّرة، «فإذا ظهرت أمارات الحقّ وقامت أدلّة العقل وأسفر صبحه بأيّ طريق كان فثمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصرْ طُرُقَ العدلِ وأدلَّتَهُ وأمَارَاتِهِ في نوع واحد. ولا نقول إنّ السّياسةَ العادلةَ غير مخالفة للشّريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلّا فإذا كانت عدلًا فهي من الشّرع»[84].

5- خاتمة:

لقد أرسى الفكر السّياسي الإسلامي الأصول والقواعد الأساسيّة للأفكار والقواعد السّياسية للدّولة الإسلاميّة، وتنظيم العلاقات بين السّلطات وبين الحاكم والمحكومين، وبَيَّنَ منظومة الأخلاق السّياسيّة وحدودها وقيودها. رغم أنّ بعض الأطراف والاتّجاهات – ممّن يعادي الفكر الإسلامي- يظنّون أنّ الفكر السّياسي الإسلامي ليس لديه القدرة والأهليّة والكفاءة لإدارة المجتمع ومسيرته السّياسية والاجتماعيّة والاقتصاديّة والعسكريّة والثّقافيّة وغيرها ممّا يجدّ من نوازل، ولكن من خلال هذا المقال ظهر للباحث كنتيجة:

- أنّ الفكر الإسلاميّ اشتمل على أهمّ القواعد والأسس الّتي تنتظم وتضبط الحياة السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والفكريّة للمجتمعات الإسلامية، وله من القدرة أن يضع لكلّ ناحية منها نظامًا محكمًا قويًّا متماسكًا ما يعجز عنه أيّ نظامٍ وضعيٍّ في العالم.

- تنظيم الحياة الإسلامية وفق المبادئ الشّرعيّة حقّ للمحكومين، وواجب على الحاكم المسلم.
- يجب أن نسلّم أنّ الأخذ بالأحكام السّياسيّة الإسلاميّة مثله مثل أحكام العبادات والمعاملات في الفقه الإسلامي، والتّصدّي للفكر السّائد في زمننا أنْ لا دخل للدّين في السّياسة، كما أنّه لا دخل للسّياسة في الدّين، حيث انتشر هذا الفكر وأخذ أصحابه يطالبون بعزل الدّين عن الدّولة، وهم بذلك أهملوا جانبا مهمّا من جوانب الفقه الإسلامي، وهو الفقه السّياسي أو السّياسة الشّرعيّة.
- وما لاحظه الباحثُ خلال تسويدِ هذه الصّفحات واستنتجهُ أنّ صحوةَ الفكر السّياسيّ الإسلاميّ تقتضي بالضّرورة التّوفيق بين بُعدِهِ الرّوحيّ الشّرعيّ من ناحيةٍ، والاجتهادِ الّذي عموده القراءة المتجدّدة التّحليليّة لمختلف العلوم من ناحية أخرى لنستطيع بناء فكرٍ سياسيّ دينيٍّ وفلسفيٍّ وقانونيٍّ يتكيّف مع التّطوّرات الّتي تشهدها العلوم والأمم المعاصرة بعيدا عن الجمود والتّخلّف والانغلاق.

ما يجعل الباحث يوصي الكُتّاب والباحثين بأن يبذلوا قصارى جهدهم في بيان المبادئ السّياسية في الإسلام، وأن يكون عندهم الثّقة بالفكر السّياسيّ الإسلاميّ؛ لأنّه قادر على حلّ كلّ القضايا والمشاكل في المجتمع الإسلاميّ وغيره.

6. قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

المؤلفات:

1. ابن أبي الرّبيع: شهاب الدّين أحمد بن محمّد بن أبي الرّبيع (ت: 272هـ)، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق: حامد عبد الله ربيع، مطابع دار الشّعب بالقاهرة، دون ذكر الطّبعة، 1403ه-1983م.
2. ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرّحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي (ت: 597هـ)، الشّفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدّعوة للطّبع والنّشر والتّوزيع، الإسكندرية، الطّبعة الثّالثة، 1405هـ-1985م.
3. ابن تيميّة: أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السّلام الحرّاني الدّمشقي الحنبلي (ت 728هـ)، السّياسة الشّرعية في إصلاح الرّاعي والرّعيّة، الزّهراء للنّشر والتّوزيع، الجزائر، الطّبعة الأولى، 1990م.
4. ابن خلدون: وليّ الدّين عبد الرّحمن بن محمّد (ت: 808هـ)، المقدّمة، قرأه وعارضه بأصول المؤلّف: إبراهيم شبّوح، دار القيروان للنّشر، تونس، الطّبعة الأولى، 2007م.
5. ابن خلدون: وليّ الدّين عبد الرحمن بن محمد (ت: 808هـ)، المقدّمة، تحقيق: إبراهيم شبّوح و إحسان عبّاس، دار القيروان للنّشر، تونس، الطّبعة الأولى، 2006م.
6. ابن رشد: أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد الأندلسي المالكي (ت: 595هـ-1198)، وجوب النّظر العقلي وحدود التّأويل، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الثّامنة، 2020م.
7. ابن سيده: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المُرسيّ (ت: 458ه)، المحكم والمحيط الأعظم في اللّغة، تحقيق: عبد السّتار أحمد فرّاج، عائشة عبد الرّحمن، إبراهيم الإبياري، مراد كامل، محمد علي النّجّار، يحيى الخشّاب، عبد الوهّاب سيّد عوض الله، مصطفى حجازي، خليل يحيى نامي، عبد العزيز برهام، حامد عبد المجيد، طبعة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، مصر، الطّبعة الأولى، 1393هـ- 1973م.
8. ابن عابدين: محمّد أمين المعروف بابن عابدين (ت 1252هـ)، (حاشية ردّ المحتار على الدّر المختار) المعروفة بـ: (حاشية ابن عابدين)، المطبعة الكبرى الأميريّة، ببولاق، مصر، الطّبعة الثّالثة، 1323هـ.
9. ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن حبيب الرّازي، (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: عبدالسّلام محمّد هارون، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دون ذكر الطّبعة، 1399هـ- 1979م.

10. ابن قيّم الجوزيّة: أبو عبد الله شمس الدّين محمّد بن أبي بكر الزّرعي، (ت: 751هـ)، الطّرق الحكميّة في السّياسة الشّرعيّة، تحقيق: محمّد حامد الفقّي، دار الكتاب العلميّة، بيروت، لبنان، دون ذكر الطّبعة والسّنة.
11. ابن قيم الجوزيّة: أبو عبد الله شمس الدّين محمّد بن أبي بكر الزّرعي، (ت: 751هـ)، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، تحقيق: طه عبد الرّؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، لبنان، دون ذكر الطّبعة، 1973م.
12. ابن منظور: جمال الدّين محمّد بن مكرم الإفريقي المصري (ت: 711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمّد أحمد حسب الله, هاشم محمّد الشّاذلي، طبعة دار المعارف، دون ذكر الطّبعة والسّنة.
13. ابن نجيم الحنفي: زين الدّين بن إبراهيم بن محمّد (ت: 970هـ)، البحر الرّائق شرح كنز الدّقائق، دار الفكر للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، دون ذكر الطّبعة والسّنة.
14. أبو البقاء: أيّوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت: 1094هـ)، الكلّيّات: معجم في المصطلحات والفروق اللّغويّة، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرّسالة للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، الطّبعة الثّانية، 1419هـ-1998م.
15. أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق وإشراف لجنة من الأدباء، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، الطّبعة الخامسة، 1401هـ-1981م.
16. أبو هلال العسكري: الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد ابن يحي بن مهران اللّغوي العسكري، (ت: 395هـ-1005م)، الفروق اللّغوية، تحقيق: محمّد إبراهيم سليم، دار العلم والثّقافة للنّشر والتّوزيع القاهرة، دون ذكر الطّبعة والسّنة.
17. أمين حسن عمر، أصول السّياسات، هيئة الأعمال الفكريّة، السّودان، دون ذكر الطّبعة، 2004م.
18. بطرس بطرس غالي ومحمود خيري عيسى، المدخل في علم السّياسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطّبعة التّاسعة، 1990م.
19. تيتارنكو، الأخلاق والسّياسة، ترجمة شوقي جلال، دار الثقافة الحديثة القاهرة، الطّبعة الأولى، 1975م.
20. الجرجاني: علي بن محمّد السّيّد الشّريف الجرجاني (ت: 816هـ-1413م وهو المشهور)، معجم التّعريفات، تحقيق: محمّد صدّيق المِنشَاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، دون ذكر الطّبعة والسّنة.
21. جَمعَ جوامع الأحاديث والأسانيد ومكنِزَ الصّحاح والسّنن والمسانيد، تحقيق: جمعية المكنز الإسلامي، النّاشر: جمعية المكنز الإسلامي، المقر الفرعي: 21 طريق مصر حلوان الزّراعي، المعادي، القاهرة، مصر، الطّبعة الثّالثة، 1435هـ- 2014م.
22. الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)، الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطّبعة الثّانية، 1399هـ-1979م.
23. الحاكم: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت: 405هـ)، المستدرك على الصّحيحين، تحقيق: الفريق العلمي لمكتب خدمة السّنّة، بإشراف أشرف بن محمد نجيب المصري، دار المنهاج القويم للنّشر والتوزيع، الجمهورية العربية السّوريّة، الطّبعة: الأولى، 1439هـ-2018م.
24. حمدي أمين عبد الهادي، الفكر الإداريّ الإسلاميّ والمقارن، دار الحمامي للنّشر القاهرة، الطّبعة الأولى، دون ذكر السّنة.
25. الرّاغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمّد بن المفضّل، (ت: 502ه=1108م)، مفردات ألفاظ القرآن، بتحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم بدمشق، والدار الشّامية ببيروت، الطّبعة الرّابعة، 1430هـ-2009م.
26. الرّاغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمّد بن المفضّل (ت: 502هـ)، الذّريعة إلى مكارم الشّريعة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى، 1400هـ-1980م.
27. السّرقسطي: أبو عثمان سعيد بن محمد المعافري القرطبي ثمّ السّرقسطي، ويعرف بابن الحدّاد (توفّي بعد: 400هـ)، الأفعال، تحقيق: محمد محمد شرف، ومراجعة محمد مهدي علام، مؤسسة دار الشعب للصّحافة والطّباعة والنّشر، القاهرة، مصر، دون ذكر الطّبعة، 1395هـ-1975م.
28. سيّد قطب (ت: 1385ه=1966م)، في ظلال القرآن، دار الشّروق القاهرة، الطّبعة الثّانية والثّلاثون، 1423هـ-2003م.

29. سيف عبد الفتاح، في النّظرية السّياسية من منظور إسلامي، منهجيّة التّجديد السّياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة، سلسلة الرسائل الجامعية 25، الطّبعة الأولى، 1419هـ-1998م.
30. الصّاحب بن عبَّاد: أبو القاسم إسماعيل بن عبّاد الصّاحب (ت: 385هـ)، المحيط في اللّغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، طبعة دار عالم الكتب بيروت، الطّبعة الأولى، 1414هـ- 1994م.
31. ضياء الدّين الريّس، النّظريّات السّياسية الإسلاميّة، مكتبة دار التّراث، الطّبعة السّابعة، دون ذكر السّنة.
32. طه جابر العلواني، الأزمة الفكريّة المعاصرة، الدّار العالميّة للكتاب الإسلامي الرّياض، الطّبعة الرّابعة، 1414هـ-1994م.
33. عادل ثابت، الفكر السّياسي الإسلامي، دار الجامعة الجديدة مصر، دون ذكر الطّبعة، 2002م.
34. عبد الرّحمن تاج، السّياسة الشّرعية والفقه الإسلامي 8/1، مجمع البحوث الإسلامية القاهرة، دون ذكر الطّبعة، 1415هـ-1995م.
35. عبد الوهاب خلاّف (ت: 1375هـ-1956م)، السّياسة الشّرعيّة أو نظام الدّولة الإسلاميّة في الشّؤون الدّستوريّة والخارجيّة والماليّة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، الطّبعة السّادسة، 1418هـ-1997م.
36. علي مقلّد، نظام الحكم في الإسلام أو النّبوّة والإمامة عند نصير الدّين الطّوسي، دار الأضواء والبيان، دون ذكر الطّبعة والسّنة.
37. عمر الشّريف، نظم الحكم والإدارة في الدّولة الإسلاميّة، دار الرّيّان للتراث، دون ذكر الطّبعة، 1410هـ-1990م.
38. فتحي الدّريني، خصائص التّشريع الإسلامي في السّياسة والحكم، مؤسّسة الرّسالة، الطّبعة الثّانية، 1407هـ-1987م.
39. الفيروز أبادي: مجد الدّين محمّد بن يعقوب (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق مكتب تحقيق التّراث في مؤسّسة الرّسالة بإشراف محمّد نعيم العرقسوسي، طبعة مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، الطّبعة الثّامنة، 1426هـ-2005م.
40. الفيّومي: أحمد بن محمّد بن علي الفيّومي المقرئ (ت: 770هـ)، المصباح المنير، مكتبة لبنان، دون ذكر الطّبعة، 1987م.
41. القنّوجي: أبو الطيّب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري (ت: 1307هـ)، أبجد العلوم: السّحاب المرقوم الممطر بأنواع الفنون وأصناف العلوم، تحقيق: عبد الجبار الزكار، وزارة الثّقافة والإرشاد القومي دمشق - دار الكتب العلمية، الطّبعة الثّانية، 1978م.
42. كَمِيل الحاج، الموسوعة الميسَّرة في الفكر الفلسفيّ و الاجتماعيّ، مكتبة لبنان ناشرون، الطّبعة الأولى، 2000م.
43. مارسيل بريلو، علم السّياسة، ترجمة محمّد برجاوي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، دون ذكر الطّبعة والسّنة.
44. الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري (ت: 450هـ)، الأحكام السّلطانيّة تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث القاهرة، ، دون ذكر الطّبعة، 1427هـ-2006م.
45. مجمع اللّغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشّروق الدّولية، الطّبعة الرّابعة، 1425هـ- 2004م.
46. محمّد المهدى، علم النّفس السّياسي رؤية مصريّة عربيّة، مكتبة الأنجلو مصريّة القاهرة، الطّبعة الأولى، 2007م.
47. محمّد رشيد رضا: بن محمّد شمس الدّين بن محمّد بن ملّا علي خليفة القلموني (ت: 1354هـ-1935م)، تفسير القرآن الحكيم المسمّى: تفسير المنار، مطبعة المنار، الطّبعة الثّانية، 1367هـ.
48. محمّد زكريّا النّدّاف، الأخلاق السّياسيّة للدّولة الإسلاميّة في القرآن والسّنة، دار القلم دمشق، الطّبعة الأولى، 1427هـ-2006م.
49. محمّد زكريّا النّداف، الأخلاق السّياسيّة للدّولة الإسلاميّة في القرآن والسّنّة، دار القلم دمشق، الطّبعة الأولى، 1427هـ-2006م.
50. محمد عبده، (1266هـ-1323هـ / 1849م1905-م)، الإسلام والنّصرانيّة والعلم والمدنيّة، مكتبة ومطبعة محمد صبيح وأولاده القاهرة، دون ذكر الطّبعة، 373هـ-1954م.

51. محمّد علي قطب، نظام الإسلام السّياسي، دار الوفاء المنصورة مصر، الطّبعة الأولى، 1406هـ-1986م.
52. محمّد فتحي الدّريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلاميّ وأصوله، مؤسّسة الرّسالة للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى، 1414هـ- 1994م.
53. محمّد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطّبعة الثّالثة، 1971م.
54. محمد فؤاد عبدالباقي، (1882م-1967م)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، دون ذكر الطّبعة، 1364هـ.
55. محي الدّين محمد قاسم، السّياسة الشّرعيّة ومفهوم السّياسة الحديث، المعهد العالمي للفكر الإسلامي سلسلة رسائل جامعيّة (27)، القاهرة، الطّبعة الأولى، 1417هـ-1997م.
56. مصطفى أحمد الزّرقا، المدخل الفقهيّ العام، دار القلم دمشق، الطّبعة الثّانية، 1425هـ-2004م.
57. مصطفى لطفي المنفلوطي، (1293هـ-1341هـ / 1876م-1924م)، مؤلفات مصطفى لطفي المنفلوطي الكاملة الموضوعة (النّظرات، العبرات)، دار الجيل -بيروت- لبنان، دون ذكر الطّبعة، 1404هـ-1984م.
58. المقريزي: أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمّد بن إبراهيم المحيوي البعلي، (ت: 845هـ)، الخطط المقريزيّة، دار صادر، بيروت، لبنان، دون ذكر الطّبعة والسّنة.
59. موريس دوفرجيه، علم اجتماع السّياسة مبادئ علم السّياسة، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع بيروت، الطّبعة الأولى، 1411هـ-1991م.
60. الموسوعة السّياسيّة، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، الطّبعة الثّانية، 1993م.
61. مولود زايد الطّبيب، علم الاجتماع السّياسي، منشورات جامعة السّابع من إبريل ليبيا، الطّبعة الأولى، 2007م.
62. نيكولو أو نيقولا مكيافيللي، (1469م-1527م)، كتاب الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطّبع والنّشر القاهرة، دون ذكر الطّبعة، 2004م.
63. وزارة الأوقاف المصريّة، الموسوعة الإسلامية العامّة، دون ذكر الطّبعة، 1424هـ- 2003م.
64. يوسف القرضاوي، السّياسة الشّرعيّة في ضوء نصوص الشّريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة -القاهرة- مصر، الطّبعة الأولى، 1419هـ- 1998م.
65. يوسف بوغابة، الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، عالم المعرفة للنّشر والتّوزيع الجزائر، الطّبعة الأولى، 2018م.

مواقع الإنترنيت:

1. أماني عبد الغني، (2015م)، عشرون شخصيّة شهيرة لعنت السّياسة، موقع المصري اليوم لايت، *https://lite.almasryalyoum.com/*.
2. عبد الله الفقيه، (2009م)، علاقة علم السّياسة بالعلوم الأخرى، مدوّنة عبد الله الفقيه، *https://abuyemen.wordpress.com/*.

الهوامش:

[1]- الرّاغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمّد بن المفضّل، (ت: 502هـ-1108م)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم بدمشق، والدار الشّامية ببيروت، الطّبعة الرّابعة، 1430هـ-2009م، كتاب الفاء، مادة (فكر)، ص 643.

[2]- ابن منظور: جمال الدّين محمّد بن مكرم الإفريقي المصري (ت: 711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمّد أحمد حسب الله، هاشم محمّد الشّاذلي، طبعة دار المعارف، دون ذكر الطّبعة والسّنة، باب الفاء، كلمة فكر، م 5، ج 39، ص 3451.

[3]- مجمع اللّغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشّروق الدّولية، الطّبعة الرّابعة، 1425هـ- 2004م، ص 698.

[4]- انظر: محمد فؤاد عبدالباقي، (1882م-1967م)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، دون ذكر الطّبعة، السّنة: 1364هـ، مادّة (فكر)، ص 525.

[5]- الرّاغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، م.س، كتاب الفاء، مادة (فكر)، ص 643.

[6]- حمدي أمين عبد الهادي، الفكر الإداريّ الإسلاميّ والمقارن، دار الحمامي للنّشر القاهرة، الطّبعة الأولى، دون ذكر السّنة،، ص 07.

[7]- كَمِيل الحاج، الموسوعة الميسَّرة في الفكر الفلسفيّ و الاجتماعيّ، مكتبة لبنان ناشرون، الطّبعة الأولى، 2000م، ص 155.

[8]- طه جابر العلواني، الأزمة الفكريّة المعاصرة، الدّار العالميّة للكتاب الإسلامي الرّياض، الطّبعة الرّابعة، 1414هـ-1994م، ص 27.

[9]- لمعرفة هذه الفروق انظر: أبو هلال العسكري: الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد ابن يحي بن مهران اللّغوي العسكري، (ت: 395هـ-1005م)، الفروق اللّغوية، تحقيق: محمّد إبراهيم سليم، دار العلم والثّقافة للنّشر والتّوزيع القاهرة، دون ذكر الطّبعة والسّنة، ص 75 وما بعدها.

[10]- يوسف بوغابة، الفكر الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، عالم المعرفة للنّشر والتّوزيع الجزائر، الطّبعة الأولى، 2018م، ص 34.

[11]- الحطيئة: هو جرول بن أوس بن مالك العبسي، أبو مليكة، شاعر مخضرم أدرك الجاهليّة والإسلام، كان هجّاءً عنيفًا، لم يكد يسلم من لسانه أحد، له ديوان شعر مطبوع. انظر: أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق وإشراف لجنة من الأدباء، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، الطّبعة الخامسة، 1401هـ-1981م، ج 02، ص 130.

[12]- الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: 393هـ)، الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطّبعة الثّانية، 1399هـ-1979م، ج 03، ص 938.

[13]- ابن منظور، لسان العرب، م.س، باب السّين، كلمة سوس، م 03، ج 24، ص 2149.

[14]- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، م.س، باب السّين، ص 551.

[15]- أبو هلال العسكري، الفروق اللّغوية، م.س، ص 192.

[16]- أبو هلال العسكري، الفروق اللّغوية، م.ن، ص 191.

[17]- (موسوعة الحديث الشّريف) المسمّاة «جَمعَ جوامع الأحاديث والأسانيد ومكنِزَ الصّحاح والسّنن والمسانيد»، تحقيق: جمعية المكنز الإسلامي، الطّبعة الثّالثة، 1435هـ- 2014م، النّاشر: جمعية المكنز الإسلامي، المقر الفرعي: 21 طريق مصر حلوان الزّراعي، المعادي، القاهرة، مصر. صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس57، باب ما كان يعطي النّبيّ ﷺ المؤلّفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه، حديث رقم: 3187، ج 02، ص615. وكتاب النّكاح 67، باب الغيرة، حديث رقم: 5279، ج 03، ص 1094. وفي صحيح مسلم، كتاب السّلام 40، باب جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعيت في الطّريق. حديث رقم: 5821، ج 02، ص 946. عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ: تَزَوَّجَنِي الزُّبَيْرُ وَمَا لَهُ فِي الأَرْضِ مِنْ مَالٍ وَلاَ مَمْلُوكٍ وَلاَ شَيْءٍ غَيْرَ فَرَسِهِ، قَالَتْ: فَكُنْتُ أَعْلِفُ فَرَسَهُ وَأَكْفِيهِ مَئُونَتَهُ وَأَسُوسُهُ وَأَدُقُّ النَّوَى لِنَاضِحِهِ وَأَعْلِفُهُ وَأَسْتَقِي الْمَاءَ وَأَخْرِزُ غَرْبَهُ وَأَعْجِنُ وَلَمْ أَكُنْ أُحْسِنُ أَخْبِزُ وَكَانَ يَخْبِزُ لِي جَارَاتٌ مِنَ الأَنْصَارِ وَكُنَّ نِسْوَةَ صِدْقٍ، قَالَتْ: وَكُنْتُ أَنْقُلُ النَّوَى مِنْ أَرْضِ الزُّبَيْرِ الَّتِي أَقْطَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى رَأْسِي وَهْيَ عَلَى ثُلُثَيْ فَرْسَخٍ، قَالَتْ: فَجِئْتُ يَوْمًا وَالنَّوَى عَلَى رَأْسِي فَلَقِيتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَمَعَهُ نَفَرٌ مِنْ أَصْحَابِهِ فَدَعَانِي ثُمَّ قَالَ: إِخْ إِخْ لِيَحْمِلَنِي خَلْفَهُ، قَالَتْ: فَاسْتَحْيَيْتُ وَعَرَفْتُ غَيْرَتَكَ، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَحَمْلُكِ النَّوَى عَلَى رَأْسِكِ أَشَدُّ مِنْ رُكُوبِكِ مَعَهُ، قَالَتْ: حَتَّى أَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَ ذَلِكَ بِخَادِمٍ فَكَفَتْنِي سِيَاسَةَ الْفَرَسِ فَكَأَنَّمَا أَعْتَقَتْنِي.

[18]- (موسوعة الحديث الشّريف)، أخرجه البخاري: كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل 53-51، حديث رقم: 3493، ج 02، ص 682. ومسلم في صحيحه: كتاب الإمارة 34، باب الوفاء ببيعة الخلفاء الأوّل فالأوّل 10-63، حديث رقم: 4879، ج 02، ص 812.

[19]- الحاكم: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت: 405هـ)، المستدرك على الصّحيحين، تحقيق: الفريق العلمي لمكتب خدمة السّنّة، بإشراف أشرف بن محمد نجيب المصري، دار المنهاج القويم للنّشر والتوزيع، الجمهورية العربية السّوريّة، الطّبعة: الأولى، 1439هـ-2018م، كتاب الفتن، رقم الحديث: 8561، ج 09، ص 804، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ. يقصد البخاري ومسلم.

[20]- يوسف القرضاوي، السّياسة الشّرعيّة في ضوء نصوص الشّريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطّبعة الأولى، 1419هـ-1998م، ص 29.

[21]- المقريزي: أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمّد بن إبراهيم المحيوي البعلي، (ت: 845هـ)، الخطط المقريزيّة، دار صادر، بيروت، لبنان، دون ذكر الطّبعة والسّنة، ج 02، ص 220.

[22]- القنّوجي: أبو الطيّب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري (ت: 1307هـ)، أبجد العلوم: السّحاب المرقوم الممطر بأنواع الفنون وأصناف العلوم، تحقيق: عبد الجبار الزكار، وزارة الثّقافة والإرشاد القومي دمشق، دار الكتب العلمية، الطّبعة الثّانية، 1978م، ج 01، ص 329-330.

[23]- الموسوعة السّياسيّة، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، الطّبعة الثّانية، 1993م، ج 03، ص 262.

[24]- مارسيل بريلو، علم السّياسة، ترجمة محمّد برجاوي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، دون ذكر الطّبعة والسّنة، ص 12.

[25]- أمين حسن عمر، أصول السّياسات، هيئة الأعمال الفكريّة، السّودان، دون ذكر الطّبعة، 2004م، ص 230.

[26]- عبد الرّحمن تاج، السّياسة الشّرعية والفقه الإسلامي 8/1، مجمع البحوث الإسلامية القاهرة، دون ذكر الطّبعة، 1415هـ-1995م، ص 08.

[27]- محمد فاروق النّبهان، نظام الحكم في الإسلام، م.س، ص 19.

[28]- بطرس بطرس غالي ومحمود خيري عيسى، المدخل في علم السّياسة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطّبعة التّاسعة، سنة: 1990م، ص 03.

[29]- عادل ثابت، الفكر السّياسي الإسلامي، دار الجامعة الجديدة مصر، دون ذكر الطّبعة، 2002م، ص 07.

[30]- ابن منظور، لسان العرب، م.س، باب الشّين، كلمة شرع، م 03، ج 24، ص 2238 - 2239.

[31]- ابن منظور، لسان العرب، م.س، باب الشّين، كلمة شرع، م 03، ج 24، ص 2239.

[32]- محمّد فتحي الدّريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلاميّ وأصوله، مؤسّسة الرّسالة للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى، 1414هـ-1994م، ج 01، ص 16.

[33]- مصطفى أحمد الزّرقا، المدخل الفقهيّ العام، دار القلم دمشق، الطّبعة الثّانية، 1425هـ-2004م، ج 01، ص 48.

[34]- محي الدّين محمد قاسم، السّياسة الشّرعيّة ومفهوم السّياسة الحديث، المعهد العالمي للفكر الإسلامي سلسلة رسائل جامعيّة (27)، القاهرة، الطّبعة الأولى، 1417هـ-1997م، ص 70.

[35]- لأنّ «الشّرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلّب معرفتها به. فذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله تعالى: مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: 2). وهذا نصّ على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشّرعي معا. ومثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: 173). وهذا نصّ بالحثّ على النّظر في جميع الموجودات». انظر: ابن رشد: أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد الأندلسي المالكي (ت: 595هـ-1198)، وجوب النّظر العقلي وحدود التّأويل، مركز دراسات الوحدة العربيّة، الطّبعة الثّامنة، سنة: 2020م، ص: 86. والعلم الّذي يختصّ بجانب الإيمان العقلي بالله هو علم الكلام الّذي: «يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقليّة، والرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السّنّة». انظر: ابن خلدون: وليّ الدّين عبد الرّحمن بن محمّد (ت: 808هـ)، المقدّمة، قرأه وعارضه بأصول المؤلّف: إبراهيم شبّوح، دار القيروان للنّشر، تونس، الطّبعة الأولى، 2007م، ج 02، ص 229.

[36]- مصطفى أحمد الزّرقا، المدخل الفقهيّ العام، م.س، ص 48-49.

[37]- انظر: يوسف القرضاوي، السّياسة الشّرعيّة، م.س، ص 29- 30.

[38]- الرّاغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمّد بن المفضّل (ت: 502هـ)، الذّريعة إلى مكارم الشّريعة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى، 1400هـ-1980م، ص 32.

[39]- ابن تيميّة: أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السّلام الحرّاني الدّمشقي الحنبلي (ت 728هـ)، السّياسة الشّرعية في إصلاح الرّاعي والرّعيّة، الزّهراء للنّشر والتّوزيع، الجزائر، الطّبعة الأولى، 1990م، ص 07.

[40]- ابن نجيم: (ت: 970هـ) زين الدّين بن إبراهيم بن محمّد، الشّهير بابن نجيم، فقيه حنفي من علماء مصر، له تصانيف منها: الأشباه والنّظائر، والبحر الرّائق في شرح كنز الدّقائق في الفقه. منها: سبعة له، والثّامن تكملة الطّوري، وله الرّسائل الزّينيّة في الفقه، والفتاوى الزّينيّة. انظر: الزّركلي، الأعلام، ج 03، ص 64.

[41]- ابن نجيم الحنفي: زين الدّين بن إبراهيم بن محمّد (ت: 970هـ)، البحر الرّائق شرح كنز الدّقائق، دار الفكر للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، دون ذكر الطّبعة والسّنة، ج 05، ص 11.

[42]- ابن عقيل الحنبلي: (431هـ - 513هـ / 1040م – 1119م)، أبو الوفا ابن عقيل بن علي بن عقيل الحنبلي البغدادي الظفري: وكان من أفاضل العالم وأذكياء بني آدم؛ مفرط الذّكاء، متّسع الدّائرة في العلوم. له (كتاب الفنون) أكبر كتاب في الدّنيا إلى جانب تآليف كثيرة ألّفها، تبلغ نحو العشرين مؤلّفا، وبعضها في عشر مجلّدات. انظر: الزّركلي، الأعلام، ج 04، ص 313.

[43]- وذلك لمّا أدخل بعض الصّحابة في مصاحفهم تفسير بعض الكلمات. ثمّ أخذ المسلمون ينقلون هذه المصاحف، وبعضهم لا يفرّق المفسَّر من التّفسير. جمع عثمان المصاحف كلّها، وكتب المصحف الإمام. وألزم النّاس أن لا يأخذواْ إلّا عنه.

[44]- نصر بن حجّاج: بن عِلَاط السّلمي ثمّ البهزي: من أهل المدينة. شاعر. كان جميلا. نفاه عمر بن الخطّاب ﷺ من المدينة، ولمّا قتل عاد إليها. انظر: الزّركلي، الأعلام، ج 08، ص 22.

[45]- ابن قيّم الجوزيّة: أبو عبد الله شمس الدّين محمّد بن أبي بكر الزّرعي، (ت: 751هـ)، الطّرق الحكميّة في السّياسة الشّرعيّة، تحقيق: محمّد حامد الفقّي، دار الكتاب العلميّة، بيروت، لبنان، دون ذكر الطّبعة والسّنة، ص 13.

[46]- أبو البقاء: أيّوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت: 1094هـ)، الكلّيّات: معجم في المصطلحات والفروق اللّغويّة، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرّسالة للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، الطّبعة الثّانية، 1419هـ-1998م، ص 510.

[47]- ابن عابدين: محمّد أمين المعروف بابن عابدين (ت 1252هـ)، (حاشية ردّ المحتار على الدّر المختار) المعروفة بـ: (حاشية ابن عابدين)، المطبعة الكبرى الأميريّة، ببولاق، مصر، الطّبعة الثّالثة، 1323هـ، ج 04، ص 15.

[48]- عبد الوهاب خلّاف (ت: 1375هـ-1956م)، السّياسة الشّرعيّة أو نظام الدّولة الإسلاميّة في الشّؤون الدّستوريّة والخارجيّة والماليّة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، الطّبعة السّادسة، 1418هـ-1997م، ص 17.

[49]- ابن القيّم، الطّرق الحكميّة في السّياسة الشّرعية، م.س، ص 13.

[50]- (موسوعة الحديث الشّريف)، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمّة وشرارهم، حديث رقم: 4910-4911-4912-4913، ج 02، ص 817-818.

[51]- ضياء الدّين الريّس، النّظريّات السّياسية الإسلاميّة، مكتبة دار التّراث، الطّبعة السّابعة، ص 19.

[52]- القنوجي، أبجد العلوم / السّحاب المرقوم الممطر بأنواع الفنون، م.س، ج 02، ص 43.

[53]- محمّد زكريّا النّدّاف، الأخلاق السّياسيّة للدّولة الإسلاميّة في القرآن والسّنة، دار القلم دمشق، الطّبعة الأولى، السّنة: 1427هـ-2006م، ص 28.

[54]- عمر الشّريف، نظم الحكم والإدارة في الدّولة الإسلاميّة، دار الرّيّان للتراث، دون ذكر الطّبعة، 1410هـ-1990م، ص 15.

[55]- (موسوعة الحديث الشّريف)، مسند الإمام أحمد، مسند الأنصار ﷺ، من حديث أبي أمامة الباهلي الصّدي بن عجلان بن عمرو بن وهب الباهلي عن النّبي ﷺ، حديث رقم: 22590، ج 10، ص 5209.

[56]- ومن هؤلاء الكتّاب: الكاتب علي عبد الرّازق وكتابه: (الإسلام وأصول الحكم) بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، وهو كتاب يعبّر عن هذه الفكرة صراحة، ولقي رواجا عند صدوره كما أنّ الكثير من علمائنا انبرى للردّ عليه ودحض شبهه بالدّلائل والحجج السّاطعة، ومن هؤلاء محمّد ضياء الدّين الرّيّس الّذي رجّح أنّ الكتاب لم يؤلّفه صاحبه المذكور لجملة من القرائن ذكرها في كتابه: الخلافة، وأثبت أنّ مؤلّف الكتاب الحقيقيّ أحد المستشرقين الإنجليز، يغلب على الظّنّ أن يكون هو المستر مرجليوث اليهوديّ. انظر: الرّيّس، الخلافة، ص 213-220.

[57]- بن أبي الرّبيع: شهاب الدّين أحمد بن محمّد بن أبي الرّبيع (ت: 272هـ)، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق: حامد عبد الله ربيع، مطابع دار الشّعب بالقاهرة، دون ذكر الطّبعة، 1403هـ-1983م، ج 1، ص 135-136.

[58]- مثل كتاب الخراج.
[59]- انظر: فتحي الدّريني، خصائص التّشريع الإسلامي في السّياسة والحكم، مؤسّسة الرّسالة، الطّبعة الثّانية، 1407هـ-1987م، ص 116.
[60]- الرّيّس، النّظريات السّياسيّة، م.س، ص 17-19.
[61]- سيّد قطب (ت: 1385هـ-1966م)، في ظلال القرآن، دار الشّروق القاهرة، الطّبعة الثّانية والثّلاثون، 1423هـ-2003م، ج 02، ص 154.
[62]- انظر: فتحي الدّريني، خصائص التّشريع الإسلامي، م.س، ص 95.
[63]- محمّد علي قطب، نظام الإسلام السّياسي، دار الوفاء المنصورة، مصر، الطّبعة الأولى، 1406هـ-1986م، ص 47.
[64]- انظر: فتحي الدّريني، خصائص التّشريع الإسلامي، م.س، ص 95.
[65]- نيكولو أو نيقولا مكيافيللي، (1469م-1527م)، كتاب الأمير، ترجمة أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطّبع والنّشر القاهرة، دون ذكر الطّبعة، 2004م، ص 91
[66]- مثل: مصطفى محمود، إبراهام لينكولن، لاري هارديمان، هنري ميلر، أنيس منصور، يوسف السّباعي، ويليام شكسبير، وودرو ويلسون، فرانكلين روزفيلت، شارل ديقول، كاسكي ستينيت، ليونارد بيرنشتاين، ونستون تشرشل، ويليام راندولف، والتر بنجامين، جون كنيدي، بول فاليري، كونراد أديناور، صلاح جاهين. انظر: أماني عبد الغني، عشرون شخصيّة شهيرة لعنت السّياسة، موقع المصري اليوم لايت، تاريخ النّشر: 19 فبراير 2015م، lite.almasryalyoum.com، آخر زيارة للموقع في: 07 مارس2024م بتوقيت: 11:30.
[67]- محمد عبده، (1266هـ-1323هـ / 1849م-1905م)، الإسلام والنّصرانيّة والعلم والمدنيّة، مكتبة ومطبعة محمد صبيح وأولاده القاهرة، دون ذكر الطّبعة، 373هـ-1954م، ص 100.
[68]- محمد عبده، الإسلام والنّصرانيّة والعلم والمدنيّة، م.ن، ص 101.
[69]- مصطفى لطفي المنفلوطي، (1293هـ-1341هـ / 1876م-1924م)، مؤلفات مصطفى لطفي المنفلوطي الكاملة الموضوعة (النّظرات، العبرات)، دار الجيل -بيروت- لبنان، دون ذكر الطّبعة، 1404هـ-1984م، ص 317-318.
[70]- انظر: تيتارنكو، الأخلاق والسّياسة، ترجمة شوقي جلال، دار الثقافة الحديثة القاهرة، الطّبعة الأولى، 1975م، ص 70.
[71]- انظر: سيف عبد الفتاح، في النّظرية السّياسية من منظور إسلامي، منهجيّة التّجديد السّياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي القاهرة، سلسلة الرسائل الجامعية 25، الطّبعة الأولى، 1419هـ-1998م، ص 20.
[72]- انظر: عبد الله الفقيه، علاقة علم السّياسة بالعلوم الأخرى، مدوّنة عبد الله الفقيه، تاريخ النّشر: 27 أكتوبر 2009م، abuyemen.wordpress.com، آخر زيارة للموقع في: 07 مارس 2024م بتوقيت: 11:02.
[73]- انظر: موريس دوفرجيه، علم اجتماع السّياسة مبادئ علم السّياسة، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع بيروت، الطّبعة الأولى، 1411هـ-1991م، ص 18 وما بعدها. ومولود زايد الطّبيب، علم الاجتماع السّياسي، منشورات جامعة السّابع من إبريل ليبيا، الطّبعة الأولى، 2007م، ص 13 وما بعدها.
[74]- مولود زايد الطّبيب، علم الاجتماع السّياسي، م.ن، ص 05.
[75]- انظر: محمّد المهدى، علم النّفس السّياسي رؤية مصريّة عربيّة، مكتبة الأنجلو مصريّة القاهرة، الطّبعة الأولى، 2007م، ص 09.
[76]- محمّد المهدى، علم النّفس السّياسي رؤية مصريّة عربيّة، م.ن، ص 64.
[77]- محمّد المهدى، علم النّفس السّياسي رؤية مصريّة عربيّة، م.ن، ص 67.
[78]- انظر: علي مقلّد، نظام الحكم في الإسلام أو النّبوّة والإمامة عند نصير الدّين الطّوسي، دار الأضواء والبيان، ص 147.
[79]- انظر: محمّد زكريّا النّداف، الأخلاق السّياسيّة للدّولة الإسلاميّة في القرآن والسّنّة، دار القلم دمشق، الطّبعة الأولى، 1427هـ-2006م، ص 25-26.
[80]- ابن خلدون: وليّ الدّين عبد الرّحمن بن محمّد (ت: 808هـ)، المقدّمة، قرأه وعارضه بأصول المؤلّف: إبراهيم شبّوح و إحسان عبّاس، دار القيروان للنّشر، تونس، الطّبعة الأولى، 2006م، ج 01، ص 334.

[81]- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري (ت: 450هـ)، الأحكام السّلطانيّة، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث القاهرة، دون ذكر الطّبعة، 1427هـ-2006م، ص 15.

[82]- انظر: سيّد قطب، في ظلال القرآن، م.س، ج 03، ص 1542.

[83]- ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرّحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي (ت: 597هـ)، الشّفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدّعوة للطّبع والنّشر والتّوزيع، الإسكندرية، الطّبعة الثّالثة، 1405هـ-1985م، ص 56-57.

[84]- ابن قيم الجوزيّة، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، تحقيق: طه عبد الرّؤوف سعد، دار الجيل -بيروت- لبنان، دون ذكر الطّبعة، 1973م، ج 04، ص 373.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 131-144
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المدرسة الاستشراقية الفرنسية
خصائصها وروادها
The French Oriental, its characteristic and pioneers

د/ سامية جبارة
Samia DJEBARA
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
samia.djebara@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2023/02/16 تاريخ القبول: 2024/11/27

الملخص:
إنّ الاستشراق كحركة وظاهرة علمية شغلت فكر الباحثين، لما لها من تأثير كبير على المنظومة الفكرية، ولمعرفة هذه الحركة وتطوراتها وجب تتبع أعمال المؤسسات الاستشراقية وما توصلت إليه عبر مختلف الوسائل والأساليب حتى الوقت الحاضر، عبر جهود القائمين عليها، ومختلف الأنشطة التي تقوم بها في دراسة العالم الشرقي عامة والإسلامي بخاصة.

أنشأت المدارس الاستشراقية بأنواعها هذه المؤسسات وحرصت على متابعة نشاطها، فكان من الأهمية بمكان تسليط الضوء على إحدى هذه المدارس الاستشراقية وهي المدرسة الفرنسية التي تُعد من أهم وأكبر المدارس الاستشراقية في أوربا وأقدمها معرفة بأغلب دول الشرق.

سنحاول من خلال هذه الورقة البحثية التعرف على الدور الذي أدته المدرسة الفرنسية في تطوير حركة الاستشراق قديما وحديثا، ومدى إسهامها في تحقيق أهداف الاستشراق وغاياته، وذلك من خلال ما تميزت به من خصائص، وأهم رواد هذه المدرسة وأهم أعمالهم ومنجزاتهم المعبرة عن رؤيتهم للشرق عموما والشرق الإسلامي خاصة.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق؛ المدرسة الفرنسية؛ الخصائص؛ المحاور؛ سلفستر دي ساسي.

Abstract:
Orientalism as a movement and a scientific phenomenon has occupied researchers' thinking due to its great impact on the intellectual system and in order to learn about this movement and its developments, the work of the oriental institutions and their findings must be tracked through various means and methods to date.

Through their efforts and various activities undertaken in the study of the Eastern world in general and Islam in particular, the oriental schools of all kinds have established institutions to pursue their activities in Europe, the French school was it one of the most important school in Europe and one of the oldest one in the east that's why it was important to highlight it through this paper, we will also try to learn about the role played by the French school in the development of the orientalist movement in old and recent times, and the extent to which it contributes to the goals and objectives of Orientalism through its characteristics, the most

important pioneers of this school and achievements reflecting their vision of the East in particular.

Key words: Orientalism; French; The characteristics of the axes; Sylvester De SACY.

مقدّمة:

حينما كانت أوروبا تتخبط فيما يسمى بظلام العصور الوسطى، عاشت الحضارة العربية الإسلامية أوج ازدهارها وتطورها العلمي والثقافي مما جعل أنظار الأوروبيين تتحول نحو الشرق بغية اكتشافه ومعرفة سر تطوره، خاصة بعد سيطرة المسلمين على بعض الأراضي الأوروبية.

فكان من أهم أسباب ظهور وتطور الحركة الاستشراقية؛ هو ذلك الصراع الحضاري بين الشرق والغرب، والذي خلَّف توجهات وأنتج مؤسسات تابعة لها، قائمة بذاتها ومتابعة لكل جديد يحصل في الشرق وفي العالم لاعتبارات جغرافية وأخرى موضوعية، إلى جانب تلك الأسباب النظرية والعملية التي مازالت مستمرة إلى وقتنا هذا، ولتتبع هذه الحركة وتطورها، اخترنا أن تكون إحدى هذه المدارس وهي المدرسة الفرنسية موضوعا لهذا البحث، ومنه يمكننا معرفة الدور الذي لعبته هذه الأخيرة في رسم وتشكيل ملامح لصورة الشرق عامة والإسلام بوجه خاص، من خلال إسهامات روادها ورجالاتها المتخصصين في شتى المجالات.

المطلب الأول: التعريف بالاستشراق الفرنسي وعوامل نشأته وخصائصه

تُعدُّ المدرسة الفرنسية من المدارس الاستشراقية الكبرى، وقبلة المستشرقين من مختلف الأصقاع والبلدان، خاصة منذ إنشائها لمدرسة اللغات الحية سنة 1795م التي ترأسها المستشرق سيلفستر دي ساسي Silvester De SACY[1] عميد الاستشراق الأوروبي منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر[2].

وما لأعلامها من الرعيل الأول من مكانة من بين كبار المستشرقين، وإسهاماتهم الكبيرة في تطوير حركة الاستشراق؛ بفضل ما قاموا به من أعمال تُحسبُ لهم في مجال البحث والتنقيب والتقصي لكل ما هو مرتبط بالشرق، فكان لهذه المدرسة تاريخ من حيث النشأة والتطور.

الفرع الأول: عوامل نشأة الاستشراق الفرنسي وتطوره

إنَّ أهم العوامل التي أسهمت في نشأة الاستشراق الفرنسي وتطوره ما يلي:

أولا: يرجع أول احتكاك بين المسلمين وفرنسا في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي، أين كانت فرنسا تحت إمرة ملوك عُرفوا بالكسل وسادت فيها فوضى الإقطاعية، وكانت الظروف السائدة آنذاك مواتية لاستيلاء العرب على أكثر مدنها الجنوبية[3]، خاصة بعد اجتياح أجزاء منها من قبل الفاتحين وأشهرهم أحد ولاة الأندلس وهو عبد الرحمن الغافقي[4]، الذي قُتل في واقعة تسمى بواقعة بواتييه[5] Poitiers أو بلاط الشهداء بعد أن عبر بجيوشه جبال البرانس Les Pyrenees.

دامت إقامة العرب بفرنسا عدة قرون، مما جعلهم يتركون أثرا في المناطق التي استولوا عليها وبالأخص في اللغة والدم بسبب استقرار بعض العرب قريبا من تلك المدن الفرنسية، وممارستهم لبعض النشاطات الفلاحية والزراعية[6]. الأمر الذي ترك خلفية عند الفرنسيين بأحوال وطبائع العرب، إضافة إلى الاختلاط بهم نتيجة ذلك الاحتكاك والاستقرار.

ثانيا: بدأ الاهتمام بالدراسات الشرقية يظهر في الأعمال الفردية لمجموعة من الرهبان والقساوسة الذين قصدوا الأندلس"، ومن أوائل هؤلاء الرهبان، الراهب الفرنسي "جربرت"[7] الذي انتخب بابا لكنيسة

روما عام 999م بعد تعلمه في معاهد الأندلس وعودته إلى بلاده، وبطرس المحترم 1092-1156[8]، وجيراردي ديكريمون"[9] Gérard de Crémone 1114-1187"[10].

ثالثا: فترة الحروب الصليبية[11]، التي "كان لفرنسا دور فعال وأساسي في شنها على أغلب الدول العربية"[12]، وكان دورها قياديا في إدارة هذه الحروب ذات البعد الديني، ورسم العلاقة بينها وبين الإسلام.

وما أنتجته من نتائج إيجابية إذ "مكَّنت الأوروبيين من الاطلاع على حضارات الشعوب الشرقية، والاقتباس من مظاهر الحضارة والتمدن لدى العرب"[13]، فبدأت محاولات الانفلات من السيطرة الكنسية والتمتع بالحرية والاستقلال الفكري عند المفكرين الغربيين. ومن ثمّ بدأت البعثات الشرقية بشكل جدي.[14] فعرف حينها الاستشراق الفرنسي نوعا من التحرر من قيود الكنيسة؛ إذ كان في تلك الفترة حركة مضادة للدين فقط.

رابعا: أصبح الاستشراق الفرنسي في شكل جماعي ومنظَّم بدءا من القرن السابع عشر، بتأكيد من المؤرخ الفرنسي Henri LAURENS **هنري لورانس**[15]، حيث أنَّ "الاستشراق باعتباره تخصصا علميا لم يتشكل إلا في القرن السابع عشر نتيجة مجهود أشرفت عليه الدولة الملكية"[16].

فكانت بذلك الدولة ومؤسساتها الراعي الرسمي للاستشراق الفرنسي، فاتَّسم الاستشراق منذ هذا القرن بطابع الرسمية والجدية، واستفاد المستشرقون الفرنسيون بشكل كبير من الدعم الكبير والمطلق الذي أولته الحكومات الفرنسية المتتابعة، الشيء الذي أوجد في كل حكومة مستشرقين مستشارين تابعين لحكوماتهم، يوجهون الشرق بحسب المطلوب منهم.

أما ما أنتجته الثورة الفرنسية (1789-1799م) على الصعيد الاستشراقي؛ هو تأسيس المدرسة الشهيرة "المدرسة الخاصة باللغات الشرقية الحية سنة 1795م"[17]، وكذلك تأسيس "كراسي اللغة العربية والعبرية في عدة عواصم أوروبية ومنها باريس حيث أنشأت جامعة باريس كرسيا للغات السامية"[18].

الحملة الفرنسية على مصر بقيادة **نابوليون بونابرت** (1798-1801م)، "كانت هذه الحملة مجهزة ببعثة علمية قوامها علماء أعلام في كل ضرب من ضروب ثقافة ذلك العصر"[19]، فتمكن هؤلاء العلماء من الاطلاع على جزء كبير من التراث العربي الإسلامي في مصر وكانت الظروف مناسبة لهم بإجراء أبحاث ودراسات خاصة الميدانية منها، واشتركت مجموعة منهم في كتابة المؤَلَف المشهور "وصف مصر".

تلتها الحركات الاستعمارية المتتالية من فرنسا على الجزائر سنة 1830م، وتونس سنة 1881م، والمغرب سنة 1912م، لتنتقل موجة الاستعمار الفرنسي إلى سوريا سنة 1920م، حيث مثَّل القرن التاسع عشر "عصرا ذهبيا للازدهار الحقيقي لحركة الاستشراق الفرنسي بما اطلعت عليه من كتب ومخطوطات وما اكتشفه علماؤها من آثار"[20]، وبدخول كلمة "الاستشراق" معجم الأكاديمية الفرنسية سنة 1838م، تجسدت فكرة نظام خاص مكرَّس لدراسة الشرق[21].

نال الاستشراق الفرنسي حظوة كبيرة بين المدارس الأخرى وأصبح قبلة كل المستشرقين، بعد فتح تلك المؤسسات والمعاهد وفتح كراسي للغات بمختلف الجامعات الفرنسية، التي أصبحت مركز استقطاب الطلاب والباحثين إليها من كل الدول الأوروبية.

خامسا: توسع اهتمام الاستشراق الفرنسي بالشرق؛ وأصبح أكثر تنظيما ومؤَسسًا وخرج من تلك النمطية التقليدية التي تعتمد على دراسة اللغة والتاريخ فأصبح ينزع إلى التخصص والتوجه نحو أدق الموضوعات والمجالات والبحث فيها ودراستها. خاصة مع نهاية النصف الثاني من القرن التاسع عشر

وبداية القرن العشرين.

يرى إدوارد سعيد أنَّه: "منذ العقود الأخيرة للقرن الثامن عشر، ولقرن ونصف على الأقل سيطرت بريطانيا وفرنسا على الاستشراق من حيث هو فرع من فروع المعرفة"[22].

وقد أسهم في تطوير هذه المدرسة وتوسيع نشاطها الاستشراقي - كما سبق القول- ثلة من الأعلام الكبار من الجيل الأول والثاني، الذين سُجلت أسماؤهم في تاريخ الاستشراق الطويل، وما تشهده عليهم أعمالهم ومؤلفاتهم في هذا المجال وعلى رأسهم المستشرق دي ساسي S.De SACY - شيخ المستشرقين على حد تعبير الأستاذ عبد الرحمن بدوي- الذي وضع أسس الاستشراق المنظم، وأول من ترأس الجمعية الآسيوية عام 1822م، وأصبحت فرنسا في الثلث الأول من القرن التاسع عشر قبلة لكل الباحثين من البلاد الأجنبية رغبة في تعلم اللغات الشرقية على يديه[23].

وبهذا يمكن القول أن المستشرق "رودي بارت" Rudi Paret حدد بداية الاستشراق الفعلي ولا سيما الفرنسي" وعلى وجه أدق منذ منتصف القرن التاسع عشر تقريبا"[24]، ولو أنّه بدأ قبل ذلك بقرون في الأديرة والكنائس، ولم يكن متطورا كما هو عليه في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

سادسا: من أهم العوامل التي ساعدت في تطوير الحركة الاستشراقية الفرنسية هو اكتساب الفرنسيين خبرة تنظيم المؤتمرات وبنودها وهم أول من بادر بتكوين أول نظام لمؤتمرات المستشرقين العالمية في باريس[25].

وأنشأت فرنسا مؤسسات ومعاهد استشراقية في عدة دول عربية، كالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة (1880م)، والمعهد الفرنسي في دمشق(1930م)، ومعهد الدراسات المغربية في الرباط (1931م)، ومعهد الدراسات العليا في تونس (1945م)[26]، هذه المؤسسات أسهمت بشكل كبير في إثراء الدراسات الإسلامية بها وتنوع الأنشطة العلمية والفكرية والثقافية من طرف القائمين عليها.

وانضم إلى الاستشراق الفرنسي باحثون ومفكرون ومؤرخون وسياسيون وغيرهم، فرنسيون بالمولد وبالتجنس وبالكتابة، وساهموا بشكل كبير في إثرائه وتطويره، بما أنتجوه من أعمال وأبحاث ودراسات عن الشرق عموما وعن الشرق الإسلامي بخاصة.

الفرع الثاني: خصائص المدرسة الاستشراقية الفرنسية

إنَّ العلاقات بين فرنسا والعالم الإسلامي بدأت منذ فتح المسلمين لمقاطعات فرنسية، كما أنَّ هذه العلاقات تنوعت أسبابها واختلطت بين الحرب والسلم، والتجارة والثقافة، فكان لكل جانب منها تأثير على هذه العلاقات، مما جعل الفرنسيين يهتمون بالشرق وبدراسته، وأهم ما يميز الاستشراق الفرنسي من خصائص أنَّه:

1. يتميز بالشمول والتعدد وتنوع الاهتمامات والمجالات والتخصص، فقد بحث الاستشراق الفرنسي في شتى ميادين المعارف الشرقية، "فلم ينحصر في بعض الموضوعات كالاكتفاء بنقد التراث الأدبي أو دراسة المناخات الجغرافية والتاريخية فحسب، بل تعدى ذلك إلى دراسات قرآنية ودراسات سوسيولوجية للمجتمعات الإسلامية التي كانت تربطها بفرنسا علاقة استعمار"[27].

2. عُرف الاستشراق الفرنسي في بدايته بنعرته الدينية لذلك يعتبر "أكثر أنواع الاستشراق الغربي تجنيدا للغزو الثقافي والتبشير الديني"[28]، وهو ما يؤكد الدوافع والأهداف الخفية لأغلب المنتمين لهذه المدرسة من حاقدين على الإسلام وطاعنين فيه، والتي لم تتغير برغم تغير الوسائل والأساليب الاستشراقية.

3. تركزت دراسات الاستشراق الفرنسي على ثلاثة محاور كبرى: المحور الديني والسياسي

والاستعماري[29]. وتضمن كل محور أعمالا تعبر عن اجتهادات المستشرقين الفرنسيين وتخصصهم في كل واحد منها وترجمة للمهام التي كُلفوا بها.

4. لعب الاستشراق الفرنسي دورا كبيرا في التأثير على باقي المدارس الاستشراقية؛ ويبدو ذلك من خلال "توجيه الاستشراق الألماني والانحراف به نحو منعرجات دينية وسياسية، من خلال تتلمذ عدد كبير من المستشرقين الألمان على يد فرنسيين"[30]، فبدا التأثر بمنهج وأسلوب هذه المدرسة من خلال إنتاجهم.

5. يُعدُّ أكثر المدارس ولاءً للدولة ولهيبتها وتسخيره لكل المساعي العلمية لأجلها، "وسيتبقى من هذا علامة فارقة للاستشراق الفرنسي، المرتبط عميًقا بفكرة بحث محض في سبيل هيبة الدولة"[31].

6. يُعتبر معهد اللغات الشرقية (1195م) المكان الذي ترعرع فيه الاستشراق الفرنسي، كما أنَّ لجامعة السوربون أثرا واضحا في تعزيز النشاطات والدراسات الشرقية في فرنسا، وتخريج أساتذة من مختلف الجنسيات والديانات منها.

المطلب الثاني: أهم المجالات التي اهتمت بها المدرسة الفرنسية وأهم أعلامها

اعتنى الاستشراق الفرنسي بالتراث الإسلامي كغيره من المدارس الاستشراقية الأخرى، فيذكر نجيب العقيقي: "أنَّ مكتبة باريس الوطنية (1654) La bibliothèque national de Paris وحدها تحتوي على ستة ملايين من الكتب والمخطوطات، منها نحو سبعة آلاف مخطوط عربي بينها نفائس علمية وأدبية وتاريخية ونوادر قلما توجد في غيرها"[32].

يرى **عبد العظيم الديب** بأنّه لا يمكن بأي حال تقييم وحصر كل أعمال المستشرقين بشكل دقيق سواء في التحقيق أو النشر أو حتى التأليف[33]، فكل ما توصل إلى حصره من مؤلفات المستشرقين "عن الإسلام، في الفترة من مطلع القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، بنحو 60.000 ستين ألف كتاب"[34] وذلك في مجالات عديدة ومتنوعة، فكم ستكون إذن نسبة إنتاج المستشرقين الفرنسيين من كل هذا الإحصاء؟

لا شك في أنَّ سبب هذا التنوع والكم الهائل من المخطوطات والكتب المتنوعة؛ يعود إلى ما جمعه المستشرقون من أماكن تواجدهم ومراكز سيطرة دولهم على مناطق من الشرق الإسلامي وغربه.

أولا: تصنيف المحاور التي تناولتها المدرسة الاستشراقية الفرنسية

أُعتمد في ترتيب المحاور على أهميتها بالنسبة للمسلمين، والتي يعلوها القرآن والسنة النبوية الشريفة، ثم تأتي بقية المحاور تباعا للأهمية من حيث درجة اهتمام الاستشراق الفرنسي بها؛ اعتمادا على ما تم التوصل إليه من نتائج بعد الإحصاء النهائي لها، وتتمثل هذه المحاور في الآتي:

1- محور دراسات القرآن الكريم: وتحت هذا المحور تنطوي كل الدراسات الاستشراقية عن القرآن الكريم؛ من ترجمته إلى الفرنسية، أو ترجمة بعض النُّصوص والآيات منه، وتفسيره أو مقارنته بالكتب المقدسة الأخرى.

مثال: ما قام به "جاك بيرك Jacques BERQUE ترجمة القرآن الكريم إلى الفرنسية ودونيز ماسون Denise MASSON في محاولتها الفريدة لتفسير القرآن الكريم بترجمة فرنسية (1977م).

2- محور الدراسات النّبوية والسيرة والحديث: وهي كل الدراسات التي تتعلق بشخصية النبي عليه الصلاة والسلام، وعن سيرته وحياته وعن أحاديثه وسنته، وترجمة هذه الدراسات إلى الفرنسية.

مثال: "هنري دي بولان فيلييه Henri De BOULAINVILLIER، الذي كتب عن "حياة محمد" عام 1730م وترجمه إلى الألمانية، و"جان جانييه Jean GAGNIER، الذي ترجم إلى الألمانية سيرة محمد لأبي الفداء،

وله كتاب عن "حياة محمد" مترجم ومجموعة من الأحاديث النبوية (1832م).
و"كلود كاهين CAHEN Claude" سيرة الرسول وتاريخ الخلفاء الراشدين لأبي زرعة الدمشقي (1936م).

3- محور الفنون والآثار (الآثار الشرقية والعمارة وغيرها): كل ما ارتبط بالفنون وأنواعها والتي اهتم بها وكتب عنها المستشرقون الفرنسيون كالموسيقى والرسم والنحت، والآثار والعمارة الإسلامية والنقوش والخطوط والنقود القديمة، أي كل ما تعلق بالآثار الشرقية الإسلامية سواء كانت مباني أم نقوشا ومعالم أثرية، أُدرج تحت هذا المحور.

مثال: هنري تيراس Henri TERASSE، "الفن الإسباني المغربي من البداية حتى القرن 13" (1949م)، و"المسجد الأندلسي الكبير في فاس" (1942م). وجورج مارسيه George MRCAIS "الفن الإسلامي" (1946م).

4- محور العلوم: كل دراسة ترتبط بهذا المحور تتعلق بالعلوم وتاريخها عند العرب والمسلمين واختراعاتهم واكتشافاتهم، أو الدراسات حول الشخصيات الإسلامية في هذا المجال؛ كالدراسات حول علم الفلك والكيمياء والطب وعلم النبات والحيوانات.

مثال: إنتاج المستشرق سيديو Louis SEDILLOT، أبحاث جديدة في تاريخ الفلك عند العرب (1841م)، تاريخ العلوم الرياضية عند الشرقيين، تاريخ العرب (1854م). بول كراوس Paul KRAUSS "جابر بن حيان" (1989م)، ولوسيان لوكلار LECLERC Lucien "تاريخ الطب العربي" (1876م).

5- محور المعاجم واللغات الشرقية الإسلامية واللهجات: هذا المحور يشمل كل دراسة يتعلق موضوعها بالمعاجم اللغوية واللغات الشرقية المختلفة، واللهجات الخاصة بالقبائل وغيرها، والحِكم والأمثال الشعبية والعادات والتقاليد.

مثال: كوسان دي برسفال Caussin DE PERCEVAL، ترجم قواعد اللغة العربية واللهجات الشرقية والبربرية (1883م)، وطبعة منقحة لقاموس فرنسي عربي، وكارلو لاندبرغ Carlo LANDBERG كتب الأمثال والأقوال الشائعة في سوريا بالفرنسية (1883م)، اللغة العربية ولهجاتها.

6- محور الرحلات والجغرافيا: يشمل مجال الرحلات والجغرافيا كل ما أُنتج عن رحلات المستشرقين أو رحلات العلماء، وجغرافيا البلدان.

مثال: ألكسندر ديماس Alexandre DUMAS، وما كتبه عن ذكريات الرحلة إلى إفريقيا 1860م، وخمسة عشر يوما في سينا (1899م) ولوكلار لوسيان LECLERC Lucien نشر الجغرافيا القديمة والحديثة في الجزائر 1849م. ومونتاي فانسون Vincent MONTEIL كتب عن الرحالة العرب؛ "الإدريسي، البكري"، وترجم رحلة ابن بطوطة 1968م.

7- محور تحقيق المخطوطات وفهرسة الكتب وتصنيفها: وهذا المحور يشمل كل دراسة تتعلق بجمع المخطوطات وتحقيقها وتصنيفها وفهرستها ونشرها وترجمتها، وهو ما قام به أغلب المستشرقين.

مثال: جورج فايدا Georges VAJDA الذي فهرس المخطوطات العربية، ومخطوط "دلائل النبوة". وروجيه ارنالديز Roger ARNALDEZ، مصنفات فخر الدين الرازي المعهد الدومنيكاني للدراسات الشرقية (1959-61).

8- محور العقائد والفرق الدينية: ويشمل هذا المحور كل دراسة حول العقيدة والأديان والملل والمذاهب والفرق الإسلامية وأصحابها.

مثال: بتي دو لاكروا Petit De LACROIX، **"**مخطوطات عربية تبحث في ديانة الدروز**".** ميشال آلار Michel ALLARD، مشكلات الصفات الإلهية في مذهب الأشعري، ونشر نصوص دفاعية "للجويني". جرسان دي تاسي GARCIN De Tassy شرح العقيدة الإسلامية (1822م).

9- محور الفلسفة: هذا المحور يمثِّل كل ما كُتب في الفلسفات القديمة وتاريخ الفلسفة الإسلامية وقضاياها، أو أحد مباحثها في التصوف وعلم الكلام أو الشخصيات الفلسفية الإسلامية.

مثال: ما كتبه بول كراوس Paul KRAUSS رسالة "في العلم الإلهي المنسوبة إلى الفارابي"، ولويس غارديه GARDET Louis "ابن سينا ومشكلة فلسفته" (1951م)، وهنري كوربان Henri CORBIN، "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، ولويس ماسينيون Louis MASSIGNON وما كتبه عن "آلام الحلاج".

10- محور الفقه والتشريع الإسلامي: هذا المحور يشمل الدراسات التي تُعنى بالفقه وأصول التشريع الإسلامي والقوانين الإسلامية والدساتير والأنظمة السياسية العربية وغيرها**.**

مثال: فرونسوا بيلان François BELIN، "مذكرات حول أصل الممتلكات العقارية في البلاد الإسلامية" (1853م)، "امتيازات ومعاهدات فرنسا في الشرق" (1870م). وهنري لامنس Henri LAMMENS، "الإسلام عقائد ونظم" (1941م)، دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول (1907م) وموراند مارسال Marcel MORAND، "مقدمة في دراسة الشريعة الإسلامية" (1921م)، نشر مسودة لتدوين الشريعة الإسلامية (1915م) والمعروف بـ (قانون موراند La loi du Morand).

11- محور التاريخ: ويدخل ضمن هذا المحور كل دراسة تتعلق بالتاريخ، سواء تاريخ العرب، والتاريخ الإسلامي أم التاريخ العام، أم تاريخ الشخصيات والحضارات وتاريخ الشعوب العربية والإسلامية، وتاريخ البلدان وغيره.

مثال: راينهارت دوزي Reinhart Dozy، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان (1844م)، وتاريخ المسلمين في إسبانيا (1861م)، وروبار مونتران Robert MANTRAN، "التوسع الإسلامي من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر".

12- محور اللغة والأدب: يتضمن هذا المحور أهم الدراسات الاستشراقية حول اللغة العربية والأدب العربي والقصائد والشعر والشعراء والشخصيات الأدبية العربية وغيرها.

مثال: ريجيه بلاشير Regis BLACHERE مبادئ العربية الفصحى (1949م)، ورسالة عن أبي الطيب المتنبي. وبوشيه. ر BOUCHER R، ديوان عروة بن الورد (1867م)، وقصائد من ديوان الفرزدق (1870م).

ثانيا: أعلام المدرسة الاستشراقية الفرنسية وأهم أعمالهم[35]

أهم ما يميز الاستشراق الفرنسي هو كثرة عدد أعلامه، وإن كان من الصعوبة بمكان إحصاؤهم جميعا في هذا البحث، والاقتصار على أهمهم وأكثرهم نشاطا وإنتاجا، بحسب العامل الزمني؛ أي بحسب القرون التي برز فيها أهمهم شهرة وأكثرهم إنتاجا.

أ- أهم المستشرقين الفرنسيين في القرن السابع عشر:

- **جيوم بوستل Guillaume POSTEL (ت 1581م)**، وقد اهتم بالقرآن الكريم، وجمع المخطوطات والأدب، ومن أهم آثاره: توافق القرآن والإنجيل (1543م)، عادات وشريعة المسلمين (1560م)، تاريخ أبي الفداء، يوحنا الدمشقي، (ترجمة سريانية).

- **جوزاف سكاليجيه Joseph SCALIGER (ت 1609م)**، اهتم أيضا بجمع المخطوطات وبالتاريخ والتشريع، ونشر عددا من الكتب اللاتينية، كما استفاد من الكتب الربانية اليهودية.
- **كلود سوميز Claude DE SOUMAI (ت 1650م)**، واهتم بالفقه والتشريع وله رسائل مهمة عن الحركة العلمية، وأخبار العلماء في عصره (ليدن 1656م).
- **برتيلمي هربلو Barthélemi HERBELOT[36] (ت 1695م)، وكان** اهتمامه بالتاريخ والمعاجم، فأصدر معجما عربيا فارسيا، ووضع موسوعة جمع فيها كل ما يتعلق بالشرق من معارف ومعلومات ورتبها حسب الترتيب الأبجدي، استمد مصادرها من مؤلفين متأخرين. وتوفي قبل أن يطبع هذه الموسوعة وتولى من بعده المستشرق" جالان" عام1697 بالفرنسية.

ب- أهم المستشرقين الفرنسيين في القرن الثامن عشر

- **جان شاردن Jean CHARDIN (ت 1713م)**، واهتم بالتاريخ الإسلامي والرحلات، ومن أهم آثاره: تتويج سليمان الثالث ملك فارس، ويوميات رحلة الفارس شاردان وفي الهند الشرقية عن طريق البحر الأسود وبلاد القوقاز.
- **فرنسوا بتي دي لاكروا François Petit- De LACROIX (ت 1713م)**، وقد اهتم باللغة العربية وقواعدها، ومن أهم آثاره: قواعد اللغة العربية، ترجم ألف ليلة وليلة (1710، 1712م)، قصة السلطانة الفارسية والوزير (1707م).
- **أنطوان جالان (ت 1715م)**، جمع عددا من المخطوطات، وكان اهتمامه منصب على الأدب والفنون، والتاريخ، ومن أهم آثاره: كلمات مأثورة عن الشرقيين، وترجم كتاب ألف ليلة وليلة وتصرف في جزء منه، (1708/1704).
- **جان جانيه Jean GAGNIER (1740م)**، وعُرف باهتمامه بالنبي محمد وسيرته والتاريخ، فترجم سيرة النبي "محمد" لإسماعيل أبي الفداء إلى اللاتينية، و له كتاب "حياة محمد مترجم، ومجموعة من القرآن والأحاديث الصحيحة وأفضل المؤلفين العرب" في جزأين؛ نُشر عام 1832م.

ج- أهم المستشرقين الفرنسيين في القرن التاسع عشر

- **كوسان دي برسفال Jean Jacque Antoine CAUSSIN DE PERCEVAL (1835م)، اهتم باللغة والأدب والتاريخ، وكان من آثاره:** قواعد اللغة العربية العامية للهجات الشرقية والبربرية(1833)، وتعليق على الشعراء: الأخطل، الفرزدق، جرير، وبحث في تاريخ العرب قبل الإسلام وفي عصر النبي محمد "مجلدات"(48/1847).
- **سلفستردي ساسي Antoine-Isaac SILVESTRE DE SACY (1838م)**، وهو من أعمدة الاستشراق الفرنسي، ومن كان له الفضل في تطويره، فاهتم بجمع المخطوطات العربية، وله دراسات في التاريخ والعقائد والأديان، ومن أهم أعماله: تحقيق مقامات الحريري مع شروح بالعربية (باريس 1822م)، وعرض ديانة الدروز 1838 في مجلدين الإفادة والاعتبار لما في مصر من آثار لعبد اللطيف البغدادي.
- **سالمون مونك Salomon MUNK (1867م)**، وهو مستشرق ألمانيّ المولد، يهوديّ الدين، فرنسيّ الشهرة والإقامة والوفاة .اهتم باللغة والأدب، والفلسفة والرحلات والجغرافيا، من أهم أعماله: تحقيق

وترجمة "دلالة الحائرين" لابن ميمون، و تأثير اللغة العربية وآدابها في اللغة العبرية بعد التوراة، والعلاقات بين فلسفة اليونان وفلسفة الهنود 1836م. وله بحث ونقد في ديانة الدروز لدي ساسي 1838م، وفلسطين وصف جغرافي وتاريخي. 1845م، كما اشتهر سالمون مونك بكتاب" أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية 1857"[37].

- **فيكتور كوزان Victor COUSIN (1867م)**، كان اهتمامه منصبا على الفلسفة بشكل كبير، فكان أهم ما أنجزه في هذا المجال: شظايا فلسفية (1826)، تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر(مجلدين 1829)، ومن ميتافيزيقا أرسطو (1835)، ودروس في الفلسفة الأخلاقية (الفلسفة المدرسية 1840)، ودروس في تاريخ الفلسفة الحديثة، 1846م، وبحث في تاريخ الفلسفة من ثماني مجلدات، (1815-1829).
- **راينهارت دوزي Reinhart Dozy (1883م)**، من المستشرقين الفرنسيين الذين لهم باع في الدراسات الشرقية، اهتم بتحقيق المخطوطات، واللغات واللهجات، فحقق قسما من نزهة المشتاق للإدريسي مع دي خويه (ليدن 1883م)، ونشر تاريخ بني زيان ملوك تلمسان(المجلة الآسيوية 1844م)، وله تعليق تاريخي حول شعر ابن عبدون " لابن بدرون" 1846-48 م. وله معجم في أسماء الملابس العربية (طبع في امستردام 1854م).
- **أرنست رينان Ernest RENAN (ت 1892م)**، من أشهر المستشرقين الفرنسيين، اشتهر باهتمامه بالعقائد والأديان وبالفلسفة الإسلامية وبفلاسفة المسلمين، لا سيما الفيلسوف القرطبي "ابن رشد"، فأصدر كتابه "ابن رشد والرشدية" (1852م)، الذي كان في الأصل رسالة دكتوراه، له مجموعة دراسات ومقالات نشرها في "مجموع مؤلفاته ج2 ومنها: مقامات الحريري، إسبانيا الإسلامية، ابن بطوطة، مروج الذهب للمسعودي(1873م)، ومحاضرة: الإسلام والعلم " ألقاها في باريس"[38]، وكتاب " ذكريات الطفولة والشباب" (1883)[39]، دراسة التاريخ الديني 1857، وحياة المسيح 1863.

د- أهم المستشرقين الفرنسيين في القرن العشرين

- **شارل باربييه ديمينار Charles BARBIER DEMEYNARD[40] (ت 1908م)**، انصب اهتمامه بمختلف المجالات من فلسفة وأدب وتحقيق المخطوطات والتاريخ، ومن أهم أعماله: تحقيق "مروج الذهب " للمسعودي مع ترجمة فرنسية وتعليقات.1861-1878م، رسالة عربية في الأخلاق والفلسفة (المجلة الآسيوية)، فهرس مجموعة من المخطوطات الشرقية العربية الفارسية والتركية (1900)، وترجم كتاب "المنقذ من الضلال" 1877م.
- **غوستاف لوبون Gustav Le BON (ت 1931م)**، اشتهر باهتمامه بالتاريخ وخاصة تاريخ العرب، فكان من أهم أعماله: الإنسان والمجتمعات، أصولهم وتاريخهم (1881م)، حضارة العرب، (1884م)، الحضارات الأولى (1889م).
- **هنري لامنس LAMMENS Henri (ت 1937م)**، كتب عن السنة والسيرة النبوية بتحامل شديد، واهتم بالعقائد والأديان، والتاريخ، ومن أهم آثاره: الإسلام عقائد ونظم 1941، دراسات عن عصر الأمويين 1930، دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول (1907)، كما له في السيرة: "مكة عشية الهجرة بيروت" (1924)، "مدينة الطائف عشية الهجرة" (1922)، و"غربي الجزيرة العربية قبل الهجرة" (1914).
- **إميل جوتييه Emile-Félix GAUTIER (ت 1940م)**، من المستشرقين الفرنسيين الذين اهتموا

بجغرافيا البلدان والتاريخ، ومن أهم أعماله: بحث في علم النفس السياسي، وانتشار الإسلام في شمال إفريقيا: القرون الغامضة في تاريخ المغرب، الصحراء الجزائرية، 6/مناطق الجنوب في الجزائر وصف جغرافي (1922).

- **جان سوفاجييه Jean SAUVAGET (ت 1950م)**، وكان اهتمامه بالمخطوطات والتاريخ، فترجم وحقق عدة كتب، وكتب مقدمة في تاريخ الشرق الإسلامي (1961)، ومسردا تاريخيا لكتابة العربية في 15 جزءا، وله قواعد نشر وترجمة النصوص العربية، المدخل إلى التاريخ الإسلامي، وترجم صفحات من "المؤرخون العرب".

- **البارون برنار كراديفو Baron Bernard CARRA DE VAUX (ت 1953م)**، ويُعد من أشهر المستشرقين الفرنسيين اهتماما بالتراث الفلسفي عند المسلمين، وبخاصة التصوف، واهتم بالعقيدة والتاريخ والأدب، فكان من أهم آثاره: ترجم كتاب "التنبيه والإشراق" للمسعودي (1902م)، وحكمة الإشراق عند السهروردي المقتول، كما له كتابين: "ابن سينا" (1900)[41] "الغزالي" (1902)، و"عقيدة الإسلام" (1909)، وكتابه الشهير مفكرو الإسلام (1921) من خمسة أجزاء.

- **ليفي بروفنصال Evariste LEVI-PROVENCAL (ت 1956م)**، واهتم هو الآخر بالمخطوطات العربية والنشر، والتاريخ والفنون والآثار العربية الإسلامية، فنشر "نخب تاريخية جامعة لأخبار المغرب الأقصى" باريس 1948م، وكتب "مؤرخو الشرفاء" بحث في كتب التاريخ والسير في مراكش من القرن16 إلى القرن 19[42]، وتاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية (711-1031) [43] 1950م، ولديه أبحاثا وتحقيقات عن وثائق غير منشورة عن تاريخ الموحدين، وكتاب حضارة العرب في الأندلس[44] والحضارة العربية في إسبانيا[45].

- **لويس ماسينيون Louis MASSIGNON (ت 1962م)**، وهو من أعمدة الاستشراق الفرنسي، اهتم بعدد من المحاور الاستشراقية ومنها، التاريخ والعقائد والتصوف، وقد عُرف بتأثره بالحلاج الصوفي.

وتربو آثاره نحو 650 أثر بين مصنف ومحقق ومترجم ومقال ومحاضرة ومن أهمها: تحقيق ديوان الحلاج "الطواسين"(1913)[46]، وبعثة أثرية في العراق" وهو كتاب ضخم، وبحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي"، وألقى **لويس ماسينيون** ما يقارب أربعين محاضرة على طلبة القاهرة منها: تاريخ المذاهب الفلسفية في الإسلام"(1912م)، وكتب عن "ابن السبعين" والنقد النفسي" 1929م، وحقق مع "بول كراوس" كتاب "آلام الحلاج" مع ترجمة فرنسية (باريس 1936م، ط2 ،1957م).

- **ريجيه بلاشير Régis BLACHERE (ت 1973م)**، واهتم باللغة والأدب، وقام بترجمة القرآن الكريم، ومن أهم أعماله: مبادئ العربية الفصحى(باريس 1949م)، ترجمة فرنسية لكتاب "طبقات الأمم" لصاعد الأندلسي مع تعليقات وفيرة(1935)، ترجمة القرآن الكريم إلى الفرنسية مع مقدمة (1947)، معجم عربي فرنسي إنجليزي (1967، 1969)، تاريخ الأدب العربي منذ البداية حتى نهاية القرن 15 (1952).

هـ/ أهم المستشرقين الفرنسيين في القرن الواحد والعشرين

- **مكسيم رودنسون Maxim RODINSON (ت 2004م)**، اهتم بتاريخ العلوم، واللغات واللهجات، ومن أعماله: شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام (1957م)، والقمر عند العرب وفي الإسلام (باريس 1962م)، الساميون والأبجدية "الكتابات العربية والجنوبية والاثيوبية" 1963م، وكتابه المشهور

"الإسلام والرأسمالية" (باريس 1966م)، السحر والطب (باريس 1967م).

- **روجيه ارنالديز Roger ARNALDEZ (ت 2006م)**، اهتم أرنالديز بالعقائد والأديان والفلسفة، والدراسات القرآنية، وأهم أعماله: ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي 1951م، الأخبار والأوامر لدى ابن حزم القرطبي 1955م، العقل وتعريف الحقيقة بحسب ابن حزم القرطبي (منوعات ماسينيون ج1، 1956م)، علم النحو وعلم الكلام لدى ابن حزم القرطبي (1956م)، كيف تجمدت الفكرة الفلسفية في الإسلام 1957م، وله الإنسان طبقاً للقرآن الكريم (2002)، العلوم القرآنية: النحو، والفقه، والكلام، والتصوف (2005).

- **دومنيك سوردال Dominique SOURDEL (ت 2014م)**، اهتم بالتاريخ والمعاجم، فكتب عن تاريخ العرب (1976م)، وعن حضارة الإسلام الكلاسيكي (1968م)، وله دفتر حضارة القرون الوسطى (1966-1999م)، وعن إسلام القرون الوسطى (1979م)، والقاموس التاريخي حول الإسلام (1998م).

- **أندريه ميكيل MIQUEL André (مولود 1929م)**، اهتم بمجال اللغة والأدب، والتاريخ الإسلامي ولا سيما تاريخ الحضارة الإسلامية، ومن أهم أعماله: حضارة الإسلام (1968م)، وترجمة كتاب ابن المقفع كليلة ودمنة (1957م)، الجغرافيا الإنسانية للعالم الإسلامي إلى منتصف القرن الحادي عشر، ج1، 1973، الجغرافيا البشرية في الأدب العربي حتى 1050، ج2، واللغة العربية الفصحى وآدابها 1977، والعرب، الإسلام وأوروبا ، مع دومنيك شوفاليي 1991، كما قام بترجمة ألف ليلة وليلة 2005.

لم يكن من السهل إحصاء كل أعلام الاستشراق الفرنسي لأنّ العدد الكلي لم يكن مهما بقدر أهمية تمثيل أهمهم وأكثرهم شهرة ودورا في إبراز دور المدرسة الفرنسية في تطوير حركة الاستشراق وتوسيع مجال الدراسات الاستشراقية؛ لأنّ الهدف هو تعميم وتقريب فكرة مدى اهتمام أعلام المدرسة بالدراسات الشرقية عموما والدراسات الإسلامية على وجه الخصوص.

خاتمة:

تطورت حركة الاستشراق عموما في القرنين التاسع عشر والعشرين وبشكل لافت وتوسعت مجالات البحث والدراسات الإسلامية، ومنه تمتع الاستشراق الفرنسي خصوصا بوفرة في الإنتاج وتميُّز في الأعمال بتميز الأعلام، مما أضفى عليه نوعا من الخصائص التي تميز بها بين المدارس الأوروبية الأخرى منها؛ التوسع والشمول، وتنوع مجال نشاطه وموضوعات دراساته، ما جعله محل اهتمام ودراسات المتخصصين وغير متخصصين.

وانتقاؤه للتراث الإسلامي بعد عملية الجمع والتحقيق والتصنيف والترجمة، جعله يهتم بجوانب كثيرة منه والبحث فيها، مما ألقى في نفوس الباحثين المسلمين الرغبة في تجاوز الشعور بالنقص أو الغرور عند تناولهم مواضيع الاستشراق التي سبقت المسلمين إلى كثير من المحاور الأساسية في الفكر الإسلامي.

لا يمكن إنكار الجهود التي قام بها مستشرقو المدرسة الفرنسية، لا سيما عملهم الجاد في كل مجالات العلوم التي أخرجوها من التراث المطمور، وتبقى مواقفهم من هذا التراث بين النقد والطعن والانبهار والإعجاب، ولا يخلو أي عمل استشراقي من أحد هذه الخلفيات إلا أنّ هناك من الأعمال العلمية الجادة والموضوعية التي تصب في خدمة العلم ولو قلّت ما يستوجب الاعتراف بها.

ويبقى تطور الاستشراق الفرنسي مرتبطا بازدهار الدراسات الاستشراقية وتحديدا في القرن العشرين؛ لارتباط ذلك بالاكتشافات المستمرة للتراث العربي الإسلامي وظهور مخطوطات ومؤلفات من جهة، ولارتباط هذه الدراسات بمستجدات العصر من جهة ثانية، ولاختلاف أغراض الدراسات الاستشراقية الفرنسية من جهة ثالثة.

الهوامش:

[1]- **سلفستر دي ساسي Silvestre De SACY (1758-1838م)**: ولد في باريس، وتعلَّم اللاتينية واليونانية، ثم درس على بعض القساوسة منهم القس مور والأب بارتارو، ثم درس العربية والفارسية والتركية، عمل في نشر المخطوطات الشرقية في مكتبة باريس الوطنية، عُيِّن أستاذا للغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية الحية عام 1795م، وأصبح مديرا لها عام 1833م، أعدَّ كتاباً في النحو ترجم إلى الإنجليزية والألمانية والدنماركية، انتُخب رئيساً للجمعية الآسيوية التي تأسست عام 1822 م. عمل دي ساسي مع الحكومة الفرنسية، وهو الذي ترجم البيانات التي نشرت عند احتلال الجزائر، وكذلك عند احتلال مصر من قبل حملة نابليون عام 1797 م، ينظر: [نجيب العقيقي، المستشرقون، (القاهرة: دار المعارف، ط5، 2006م)، ج1، ص ص 162-165].

[2]- Gustave Dugat, l'histoire des orientalistes de l'Europe, du XII au XIX siècle, T1, Maisonneuve, paris.1868-1870, T1, p 31.

[3]- غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة، عادل زعيتر، (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ط، 2012م)، ص325.

[4]- **عبد الرحمن الغافقي (ت 114هـ-732م)**: نسبة إلى قبيلة غافق اليمنية، من أشهر قادة العرب، تولى الأندلس سنة 112هـ/730م، وقاد جيشا كبيرا زاحفا نحو فرنسا، فهاجم أكيتانيا عابرا نهر الجارون واستولى على مدينة بردو ثم خاض معركة ضارية سميت موقعة بواتييه بعد تحد دام ثلاثة أيام انهزم الجيش الإسلامي بتحالف الجيش الألماني مع الفرنسي لصد الزحف خوفا من الوصول إلى بلاد شارل مارتل، واستشهد قائدهم "الغافقي". ينظر: [أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، د.ت)، ص83]. أيضا: [الموسوعة العربية الحرة، (بيروت، المكتبة العصرية، ط3، 2009م)، مج1، ص2207].

[5]- **موقعة بواتييه Poitiers 732م**: هو المكان الذي التقى فيه القائد عبد الرحمن الغافقي وشارل مارتل بجيوشهما (رئيس القصر بطلب من يودو دوق أكيتانا مستنجدا به بعد عجزه عن مقاومة العرب)، ودارت بينهما معركة عنيفة، استمرت ثلاثة أيام انتهت بانهزام العرب واستشهاد القائد عبد الرحمن الغافقي، إلا أن المؤرخين الأوروبيين أعطوا هذه الواقعة أهمية كبيرة وأعلوا من شأن شارل مارتل على أنه المنقذ لأوروبا من العرب، بينما يذكر غوستاف لوبون في كتابه "حضارة العرب"، بأن ما يثبت أن النصر الذي حققه شارل مارتل لم يكن مهما كما زعم المؤرخون؛ هو إقامة العرب بفرنسا أزيد من قرنين، ولم يكن شارل مارتل منقذ أوروبا النصرانية من العرب، وإنما تلك الغزوة التي قادها الغافقي لم تكن سوى لأجل تموين جنوده بالمغانم، وكل ما حققه انتصار شارل مارتل في تلك الواقعة هو تراجع العرب من الوصول إلى الشمال الفرنسي. ينظر: [أحمد مختار العبادي، المرجع السابق، ص ص 83-84]. وأيضا: [غوستاف لوبون، المصدر السابق، ص ص 327-328].

[6]- غوستاف لوبون، المصدر نفسه، ص327.

[7]- **جربرت أورياك Jerbert d'AURILLAC حوالي930- 1003م**: ولد بالقرب من أورياك Aurillac، أول بابا فرنسي أتقن العربية وتعلمها على أيدي العرب في إسبانيا وسائر العلوم، عين بابا على عرش بطرس في روما. من آثاره: خلف 149 رسالة نشرت لهفي باريس عام 1889م، ولديه مؤلفات في الفلك والرياضيات ومجموعة خطب نُشرت له عام 1849م، [عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقون، (بيروت: دار العلم للملايين، ط3، 1993م)، ص ص 178-179]. أيضا: Maurice Wulf ; Histoire de la philosophie médievale, Louvain, Paris 1900, p.214

[8]- **بطرس المحترم Pierre le Venerable 1092-1156م**: راهب لاهوتي فرنسي، ممثل نهضة القرن الثاني عشر، ترجم القرآن إلى اللاتينية، عُرف بجداله مع أصحاب الديانات الأخرى، كثير الترحال، وقد تم انتخابه سنة 1122 لرئاسة كلوني خلفا لعمه "هوغو الثاني دي سيمور" إلى وفاته سنة 1156م، له كتاب "عجائب الله".
[M. Ed Franck ; Dictionnaire des sciences philosophique, 2em éd, Paris.1875, p 1333].

[9]- **جيراردي كريمون Gérard de GREMONE 1114-1187م**: وُلد في كريمونا (لومباردي، إيطاليا)، دفعه الفضول لقراءة كتاب بطليموس المجسطي، ثم انتقل إلى طليطلة لتعلم اللغة العربية، وكرس نفسه لترجمة أهم النصوص العلمية إلى اللاتينية، من بينها: واحد وعشرون مجلدا في الفلسفة، وواحد وعشرون مقالة عن الطب بما فيها أطروحات "ابن سينا". [Ibid, p 322].

[10]- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، (عمان، دار الوراق، ط4، 1988م)، ص17.

[11]- **الحروب الصليبية**: يُطلق اسم الحروب الصليبية على الحملات الحربية التي شنَّها الأوروبيون في القرنين الثاني عشر والثالث عشر (بين سنتي 1096-1270م)، على المشرق بهدف استعماره عسكريا، وقد سميت بالحروب الصليبية من الصليبيين انفسهم، أما المسلمون فقد سموها بحروب الفرنجة: [علي بن إبراهيم النملة، الاستشراق والإسلام في المراجع العربية، (بيروت، بيسان للنشر، ط1، 2010م)، ص9].

[12]- محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، من سلسلة عالم المعرفة، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د.ط، 1992م)، ص8.

[13]- محمود شاكر، موسوعة الحضارات القديمة والحديثة وتاريخ الأمم، (عمان، دار أسامة، ط1، 2002م)، ج2، ص487.

[14] -Gustave DUGAT, Histoire des orientalistes en Europe, p XXVII.

[15]- هنري لورانس Henri LAURENS: مؤرخ فرنسي و أستاذ جامعي بالسوربون، وُلد عام 1954م، واختص بالعالم العربي، حيث تولى كرسي التاريخ المعاصر للعالم العربي منذ سنة 2003، حصل على جائزة اوغست بافيه Auguste Pavie عام 2017م من الأكاديمية الفرنسية للعلوم الخارجية عن كتابه: "الشرق في جميع دوله". ينظر:
[Henry LAURENS, biographie et information, Babelio] .

[16]-Henry LAURENS, L'orientalisme français: un parcours historique, (penser l'orient, Youssef Courbage, Manfred Kroop, traditions et actualité des orientalismes français et allemand, éd: presses de l'Ifpo, Beyrouth, 2004), p103-128.

[17] -Gustave DUGAT, Op,cit. T1, 868, p32.

[18]- نجيب العقيقي، المرجع السابق، ج1 ص 138-139.

[19]- عبد العظيم محمود الديب، تحقيق التراث العربي ومنهجه وتطوره، (القاهرة، دار المعارف، ط2، 1993م)، ص 180.

[20]- مارية جوهري، الاستشراق الفرنسي والإرث الثقافي الكولونيالي، مجلة دراسات استشراقية، محكمة، (كربلاء، العتبة العباسية، بغداد، العدد21، شتاء 2020)، ص107.

[21]- مكسيم رودنسون، الصورة العربية والدراسات الغربية الإسلامية في تراث الإسلام، (القسم الأول)، تصنيف شاخث وبوزورث، تر: محمد زهير السمهوري، (الكويت، عالم المعرفة، د.ط، 1978م)، ص74.

[22]- إدوارد سعيد، الاستشراق، تر: كمال أبو ديب، (د ب، ط2، 1984م)، ص153.

[23]- يوهان فوك، ترجمة: عمر لطفي العالم، (بنغازي، ليبيا، دار المدار الإسلامي، ط2، 2001م)، ص ص 151-154 (بتصرف).

[24]- رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، (المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه)، تر: مصطفى ماهر، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، د.ط، 2011م)، ص15.

[25]- Congrése provincial des Orientalistes français à Saint-Etienne, Paris, 1875, Maisonneuve,T1, p11.

[26]- أنور محمود زناتي، زيارة جديدة للاستشراق مع دراسة للرؤية الاستشراقية المنصفة للرسول محمد ﷺ، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ط، 2006)، ص75.

[27]- نظيرة غلاب، الاستشراق الفرنسي والدراسات القرآنية، مجلة روافد فكرية، العدد الثاني، 1 ماي 2015، تاريخ الاطلاع: 13 سبتمبر 2019، 23:17 سا.

[28]- الطيب بن إبراهيم، الاستشراق الفرنسي وتعدد مهامه في الجزائر، (الجزائر، دار المنابعه للنشر والتوزيع، ط1، 2004م).

[29]- محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، (دار قتيبة، ط1، 1989م)، ص85.

[30]- المرجع نفسه، ص 85.

[31]- هنري لورانس، مرجع سابق، ص 48.

[32]- نجب العقيقي، مرجع سابق، ج1، ص 142.

[33]- الغاية من الحصر والرصد الكمّي لأعمال المستشرقين عند "عبد العظيم الديب"؛ هو معرفة نسبة المخطوطات العربية الإسلامية المحققة والمنشورة من قبل المستشرقين لإعطاء كل ذي حق حقه، ومعرفة اتجاهاتهم وأي المجالات التي حظيت باهتمامهم أكثر، ومدى موضوعيتهم أثناء التعامل مع هذا التراث وفق قدرتهم على الإتقان وحسن التوظيف للنصوص من غيره. ينظر: [عبد العظيم محمود الديب، المنهج عند المستشرقين، (مصر، دار الوفاء، ط3، 1992م)، ص ص 7-8)].

[34]-عبد العظيم محمود الديب، المنهج عند المستشرقين، ص338.

[35]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، نجيب العقيقي، المستشرقون،ج1.

[36]- هربلو بارتيلمي HERBELOT Barthélemi (1625-1695م)، أحد مؤسسي الاستشراق في بداياته، مؤلف المكتبة الشرقية، نُشر عام 1697، كرس نفسه لدراسة اللغات الشرقية للوصول إلى النصوص التوراتية ومن ثم انضم إلى معرفة اللغة العبرية والسريانية والكلدانية، وظل تأثيره كبيرًا في أوروبا حتى القرن التاسع عشر.
[François Pouillon, Dictionnaire des orientalistes de langue française, p 517].

[37]- كتاب صدر في طبعته الأولى في باريس سنة 1859م، عن مكتبة فرانك، وأعيد طبعه سنة 1927-1955م.

[38]- كتاب: الإسلام والعلم، كتاب باللغة الفرنسية، وترجمت منه بعض الأجزاء (مثل المناظرة التي دارت بين رينان والشيخ الأفغاني).

[39]- كتاب: ذكريات الطفولة والشباب، كتاب متوفر باللغة الفرنسية عام 1860م، تم نشره مع مقدمة وملاحظات من قبل IRVING BABBITT أستاذ اللغة الفرنسية، جامعة هارفارد.

[40]- نحن ندين لهذا العالم، القاموس الجغرافي والتاريخي والأدبي لبلاد فارس والبلدان المجاورة والمتضمن وثائق عربية وفارسية غير منشورة جزئيا (1861). ينظر:
[Adolph Bitard, Dictionnaire de biographie contemporaine française et étrangère, A. Levy éd, p 24].

[41]- كتاب: ابن سينا، كارادي فو، مترجم إلى العربية عادل زعيتر، عن دار القلم، لبنان.

[42]- كتاب: مؤرخو الشرفاء، تأليف ليفي بروفنصال، ترجمه إلى العربية، عبد القادر الخلادي، الرباط، 1977م.

[43]- كتاب: تاريخ إسبانيا الإسلامية من الفتح إلى سقوط الخلافة القرطبية، متوفر وترجمه إلى العربية، عبد الظاهر عبد الله وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، 2000م.

[44]- كتاب: "حضارة العرب في الأندلس"، متوفر وترجمه إلى العربية، ذوقان فرقوط، من منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

[45]- كتاب: "الحضارة العربية في إسبانيا"، متوفر بالعربية، ترجمه، الأستاذ الطاهر أحمد مكي، القاهرة: دار المعارف، صدر في ثلاث طبعات، (ط1، 1979م، ط2، 1985م، ط3، 1994م).

[46]- كتاب: الطواسين (أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج البيضاوي البغدادي) نُشر النص العربي لأول مرة من مخطوطات إسطنبول ولندن مع النسخة الفارسية للبقلي وتحليل شرحه الفارسي، مقدمة نقدية، ملاحظات، وثلاثة أدلة من طرف ماسينيون (1913)، وصدرت منه طبعات (1987م، عن منشورات الجمل كولونيا، و2007م بباريس، بيروت). [BNF Data].

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 145-156
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

العلاقات العامة وأهميتها لجودة العمل الدعوي المؤسساتي
دليل الحوكمة الرشيدة لجمعية العون المباشر أنموذجا

Public Relations and Its Importance for the Quality of Institutional Da'wah Work
The Good Governance Guide of the Direct Aid Association as a Model

د/ محمد الصديق قادري
Mohammed Seddik KADRI
كلية العلوم الإسلامية - جامعة حمة لخضر - الوادي
مخبر إسهامات علماء الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية
kadri-mohammedseddik@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2024/11/16 تاريخ القبول: 2025/01/26

الملخص:
نحاول من خلال هذه الدراسة بيان أهمية توظيف العلاقات العامة في الممارسة الدعوية، ذلك أن الكثير من المؤسسات الدعوية والخيرية لا تولي اهتماما بهذا الجانب رغم ما يقدمه من خدمات متنوعة داخليا وخارجيا، والغرض من هذه المحاولة تقديم رؤية تسعى لجعل العمل الدعوي المؤسساتي أكثر جودة و فعالية ، وإدخال علم الإدارة بثقله كفيل بعصرنة جهود هذه المؤسسات، وقد اخترت دليل الحوكمة الرشيدة لجمعية العون المباشر نموذجا.
الكلمات المفتاحية: العلاقات العامة؛ المؤسسات الدعوية؛ الجودة؛ الحوكمة.

Abstract:
(In this study, we aim to highlight the importance of employing public relations in the practice of (da'wah). Many (da'wah) and charitable organizations do not pay attention to this aspect, despite the diverse services it provides both internally and externally. The purpose of this effort is to present a vision that seeks to make institutional work more effective and of higher quality, and to incorporate management science to modernize the efforts of these organizations. I have chosen the Good Governance Guide of the Direct Aid Association as a model to demonstrate the significance of this mechanism for enhancing the quality of institutional and charitable work.
Key words : Public Relations; Institutions; Quality; Governance.

مقدّمة:

تعتبر إدارة العلاقات العامة داخل المؤسسات عموما من الجوانب الحيوية التي تساهم بشكل كبير في تطور أداء المؤسسات، لما تحققه من استدامة ونجاح على جميع المستويات، ذلك أن النجاح مترابط أساسا بالانطباع الإيجابي الناجم عن عملية تكامل بين العناصر التخطيط والتنفيذ والرقابة والتنظيم الذي يعبر عنه الجمهور والعملاء والمنخرطين، ليعكس هذا الدور المهم الذي يلعبه ركن العلاقات العامة في أي مؤسسة، ومع الانفتاح الكبير الذي حققته الكثير من المؤسسات الدعوية والخيرية في العالم الإسلامي كانت الضرورة ملحة للاستفادة من هذه الأعراف الإدارية العالمية لتحقيق قفزة نوعية في أداءها وجودة خدماتها، وعالمية رسالة الإسلام ودوره الإنساني والاجتماعي الحضاري الذي يحققه المسلمون في كل مكان يجعل من الأهمية بمكان تفعيل دور العلاقات العامة داخل أي عمل مؤسساتي سواءً كان تطوعي أو رسمي، بل الاهتمام بها وتطويرها من الواجبات العينية التي تجسد معاني الإحسان التي أرادها النبي عليه الصلاة والسلام في حديث الإحسان "إِنَّ اللهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ" (أخرجه مسلم، رقم الحديث 1955)، وقد اهتم المسلمون مع حركة الترجمة في العصر الحديث بعلم الإدارة ومقتضياته في محاولة للاستفادة من التجارب الغربية الرائدة فيه، وكيف حققت جودة في أعمالها ونشاطاتها، وقد تجاوز الكثير من المنشغلين بهذا الجانب التصورات التقليدية وطوروها ضمن ما يسمى بعصرنة التسيير، في حين بقية الكثير من المؤسسات خاصة الخيرية منها لم تجاوز نفسها قد تصرف الملايير في البنيان وجماليته وتغفل على الجانب المهم في العملية كلها وهو الإنسان وحيز علاقاتها، إن تميز المؤسسات مقرون بالضرورة اعتماد الطرق العصرية في تسييرها، وقد أحاط الكثير من الدعاة والمفكرين العملية الدعوية المنظمة والمهيكلة بالتفصيل وأشاروا إلى أهمية الاشتغال والاهتمام بالعلاقات المستوى الداخلي وكيف ينعكس ذلك على أداء وتطور العمل الخارجي، وسنحاول في هذا العرض تقديم خلاصة شاملة عن أهمية تفعيل وتوظيف ركن العلاقات العامة في المؤسسات الدعوية والخيرية للرقي بالعمل الدعوي وجودته، وقد استرشدنا بتجربة جمعية العون المباشر.

إشكالية الدراسة:

ما أهمية العلاقات العامة في جودة العمل الدعوي المؤسساتي؟

التساؤلات الفرعية: ما مفهوم العلاقات العامة؟

ما أنواعها؟ ووظائفها؟

ما واقع العمل المؤسساتي في العالم العربي والإسلامي؟

كيف ساهم دليل الحوكمة الرشيدة في ترقية جمعية العون المباشر الخيرية؟

الهدف من الدراسة:

نحاول من خلال هذه الدراسة رسم تصور للمؤسسة الدعوية والخيرية النموذجية، وذلك من خلال الوقوف وبيان أهمية وفاعلية لجنة العلاقات العامة داخل المؤسسة، ذلك أن الكثير من المؤسسات الخيرية والدعوية وتخلط بين عمل العلاقات العامة الشامل والعمل الإعلامي الذي هو جزء ومجال من مجالاته، لذلك تعاني الكثير من المؤسسات ضعفا في التسيير وعدم الصمود أمام الطوارئ والأزمات، واخترت دليل الحوكمة الرشيدة لجمعية العون المباشر الكويتية نموذجا يمكن الاستفادة منها، خاصة وإن الكثير من المعطيات تعكس جودة وفعالية ما تقدمه من خدمات.

منهج الدراسة:

اعتمدت في هذه الدراسة المنهج الوصفي القائم على ألية التحليل، ذلك أنه الأقرب لمثل هذه المواضيع، إذ تناولت ماهية العلاقات العامة وأنواعها ووظائفها حتى يكون القارئ على مقربة الصورة الذهنية لها، ثم وصفت واقع المؤسسات الدعوية والخيرية باعتبارها متغيرا أساسيا في هذه الدراسة، ليكون ختماها تحليل وقراءة الفصل العشرين من دليل الحوكمة الرشيدة الذي نشرتها جمعية العون المباشر في موقعها.

الدراسات السابقة:

تناولت الكثير من الدراسات موضوع العلاقات العامة في المؤسسات والجمعيات الخيرية والدعوية، قدم فيها الباحثون رؤى ونتائج مهمة جدا يمكن الاستفادة منها لتقويم العمل الدعوي المؤسساتي عموما، ومن هذه الدراسات:

دراسة الدكتورة عذراء عيواج (2024)، أثر العلاقات العامة الرقمية للجمعيات الخيرية على تفاعل الجمهور الخارجي مع العمل التطوعي، دراسة ميدانية على جمهور من مدينة جدة أنموذجا، تناولت فيها الباحثة أهمية العلاقات العامة الرقمية وأثرها على النشاطات الخيرية والدعوية، وقد اختارت عينة لدراسة جهورا من مدينة جدة السعودية، ومن جملة ما توصلت إليه الباحثة، أن تطبيقات الرقمية ساهمت بشكل كبير في رسم الصورة الذهنية للعمل الخيري، فالكثير من الجمهور يعتمد تطبيقات التواصل الاجتماعي ليحقق إشباعاته المتنوعة، لذلك دعت عموما الجمعيات الخيرية إلى ضرورة الاهتمام بهذا الجانب وتطويره لما فيه من مميزات قد لا تتوفر في وسائط أخرى.

دراسة الدكتور كافي صفوان والدكتور نور الدين مبني (2021)، دور أجهزة العلاقات العامة في تسويق مشاريع المؤسسة الخيرية الدولية - دراسة ميدانية بجمعية العون المباشر Direct Aid بإفريقيا، تناولت الدراسة ما وضفته جمعية العون المباشر من أجهزة العلاقات العامة في التسويق للمشاريع الدعوية والخيرية بالقارة الإفريقية، وقد ركزت الدراسة على الجانب التنظيمي والإداري للجمعية، استعان الباحثان بأسلوب المقابلة للوصول إلى المعلومات الموضوعية، ومن جملة ما دعت إليه الدراسة في توصياتها، التأكيد على أهمية الاعتماد الحقيقي للجان العلاقات العامة وتفعيل خبرتها بشكل مستمر من خلال الدورات والورشات التدريبية.

دراسة الدكتورة عريق لطيفة والدكتور عبد الباسط هويدي (2021)، دور العلاقات العامة في وضع استراتيجية تضمن للجمعيات الخيرية الاستمرار في نشاطها - جمعية إيثار لرعاية الأيتام أنموذجا-، تناولت الدراسة بيان أهمية العلاقات العامة في رسم خطط واستراتيجيات المحافظة على نشاط الجمعيات الخيرية وديمومتها، وقد اختارت جمعية إيثار لكفالة الأيتام، ومن جملة ما توصلت إليها الدراسة إجمال أن الكثير من المؤسسات الخيرية تخلط بين العمل الإعلامي وعمل العلاقات العامة حتى قزم دورها، ومع ذلك تجسد الكثير من الجمعيات المعنى الوظيفي للعلاقات العامة.

تعليق على الدراسات المشابهة:

كل ما قدم في هذه الدراسات مهم جدا، وكل دراسة تشكل لبنة من لبنات الوصول إلى العمل الحقيقي لوظيفة العلاقات العامة في المؤسسات الخيرية والدعوية، الذي أحاول إضافته في هذه الدراسة الوقوف على واقع توظيف العلاقات العامة في هيكلة لجان الجمعيات والمؤسسات الخيرية والدعوية عموما، وقد

استعنت بنموذج حقيقي ينظم العلاقات العامة داخل المؤسسات الخيرية وكيف استفادت منه جمعية العون المباشر.

1- ماهية العلاقات العامة:

مفهوم العلاقات العامة:

اختلف العلماء في بيان مدلول العلاقات العامة على حسب الخلفيات، وسبب ذلك اختلاف طبيعة المؤسسات وأدوارها، لكنهم اتفقوا على وظيفة العلاقات العامة ومهامها، وسنحاول في هذا الموضع عرض بعض التعاريف الجامعة لمدلوله.

عرفها الدكتور إبراهيم إمام بأنها: "فن معاملة الناس والفوز بثقتهم ومحبتهم وتأييدهم، ومعنى ذلك ببساطة هو كسب رضا الناس بحسب المعاملة الصادرة عن صدق وإيمان بقيمة الإنسان في المجتمع" (إبراهيم، 1996، ص 8).

ونعت مهمة العلاقات العامة بالفن دلالة على ضرورة اجتماع الذوق العالي والمعاملة الحسنة في الاتصال مع الناس على اختلاف مستويات الاتصال بهم، ويصل هذا النوع من التواصل أعلى مستوياته حين يشعر المستقبل بالثقة تجاه المتصل سرعان ما تتحول هذا الثقة إلى تأييد.

وعرفها محمود محمد الجوهري بأنها: "مسؤوليات وأنشطة الأجهزة المختلفة في الدولة، سياسية واقتصادية واجتماعية وعسكرية، للحصول على ثقة وتأييد جمهورها الداخلي والخارجي، وذلك بالأخبار الصادقة والرأي النافع والناجح في جميع مجالات العمل، ووفقا للتخطيط العلمي السليم، حتى يصبح عملها مرشدا وهاديا ومميزا في بناء الوطن ورسم سياسته في إطار ميثاقها الوطني" (الجوهري، 1986، ص 58).

أعطى هذا التعريف للعلاقات العامة بعدا أشمل من التعريف السابق، أين نسب هذه الوظيفة للدولة بكل ثقلها الاقتصادي والعسكري والاجتماعي، وهو انعكاس واضح للنظرية السلطوية التي تمكن للدولة وأجهزتها تصدير صورة فاضلة ونموذجية عن السلطة للمواطنين، وهذا الأمر وإن حمل خلفية استراتيجية يمكن القول أن له شكل إيجابي يظهر قوة الدولة وسيطرتها وله أيضا شكل سلبي يغطي على عيوب الأنظمة وسياستها، وهذا الأمر كما هو معروف جلي في دول العالم الثالث خصوصا الأنظمة الشمولية.

ويرى الدكتور محمد البادي أن العلاقات العامة تقوم على أربعة مهام أساسية يمكن من خلالها توضح دور العلاقات العامة، أولها تزويد الجماهير النوعية بأكبر قدر ممكن من المعلومات الصحيحة حول موضوع معين أو قضية معينة، و الركن الثاني هو إقناع الجماهير النوعية بتعديل أرائها ومواقفها وسلوكاتها، والركن الثالث هو توصيل ونقل أراء تلك الجماهير النوعية للإدارة العليا للمؤسسة بغية مراعاة أراء تلك الجماهير ليصبح الأمر بعد ذلك أساسا ومبدأ، وفي الركن الأخير محاولة الوصول لأرضية توافق بين المؤسسات وجماهيرها (البادي، ص 18).

وفي نظري أن الدكتور محمد قد استطاع تفسير دور العلاقات العامة في الاتصال والذي بناه على أربعة أركان، وما يؤخذ على هذا التفسير إهماله لجانب مهم هو ركن التواصل الذاتي، يعني تفعيل العلمية الاتصالية مع المستخدمين أو الموظفين، وهذا جانب مهم لجودة فعل أي مؤسسة مهم كانت طبيعتها.

وعرفتها جمعية العلاقات العامة الدولية بأنها: "وظيفة الإدارة المستمرة والمخططة والتي تسعى بها المؤسسات والمنظمات الخاصة والعامة لكسب تفاهم وتعاطف وتأييد الجماهير التي تهمها، والحفاظ على استمرار هذا التعاطف والتفاهم والتأييد، وذلك من خلال قياس اتجاه الرأي العام لضمان توافقه قدر

الإمكان مع سياساتها وأنشطتها، لتحقيق المزيد من التعاون الخلاق والأداء الفعال للمصالح المشتركة باستخدام الإعلام الشامل المخطط" (الجوهر، 2004، ص 17).

هذا التعريف يعبر حقيقة عن مهمة العلاقات العامة ويشير صراحة إلى دور الإعلام في طفرتها، إلا أنه يشير إلى تدخل الإدارة فيها، والحقيقة أنها وظيفة خاصة، لابد أن ينصب لها متخصصون وليس كل موظف له القدرة على تأدية هذه المهمة، فالمدير مثلا أو المقتصد لا يمكنه أن يؤدي دور المكلف بالإعلام في مكتب العلاقات العامة، وتداخل المهام في المؤسسة عادة يؤدي إلى نتائج سلبية منها الاتكالية والاشتراك في جميع المهام، مما يصعب دور الرقابة الضابطة لأداء الموظفين، ومع ذلك لابد أن ينخرط الجميع من أعلى موظف في المؤسسة إلى الحاجب في مشروعها وسياستها.

وعرفها قاموس أكسفورد: بأنها "فن قائم على أسس علمية لبحث أنسب طرق التعامل الناجحة المتبادلة بين المنظمة وجمهورها الداخلي والخارجي، لتحقيق أهدافها، مع مراعاة القيم والمعايير الاجتماعية والقوانين والأخلاق العامة في المجتمع".

وعرفها يحي محمد عبد المجيد: بأنها "هي الأنشطة المتعددة لإدارة متخصصة في المؤسسة لتحسين وضع تلك المؤسسة في أذهان جماهيرها أو عامليها، وذلك بالعمل الحقيقي على توازن المنفعة المتبادلة بين المؤسسة وجماهيرها وبين المؤسسة والعاملين فيها" (المجيد، العلاقات العامة بين النظريات الحديثة والمنهج الإسلامي، ص 19).

وبدا لي أن هذا التعريف هو أكثر التعاريف موضوعية لاشتماله على مدلول المهمة الحقيقة للعلاقات العامة، بالإضافة إلى الحيز الذي تنشط فيه، ذلك أن التعاريف السابقة أشارت لحقيقة العلاقات العامة ودورها مع الجماهير لكنها أغفلت جانب مهما وهو توطيد علاقة المؤسسة بعامليها، إذ لا يمكن أن تتحقق جودة في العمل والتواصل في حين أن المتصل الأساسي يعاني من عدة نقائص وصعوبات.

أنواع العلاقات العامة:

ذهب الكثير من الباحثين إلى تقسيم أنواع العلاقات العامة إلى نوعين: علاقات عامة داخلية والتي أغفلتها الكثير من التعاريف كما رأينا في المبحث أعلاه، والعلاقات العامة الخارجية التي أشارت إليها الكثير من التعاريف، وهذه الأنواع باعتبار المستقبل طالتها الكثير من الدراسات لتعلقها الشديد بالكثير من العلوم الاجتماعية والإنسانية استجابة لمتطلبات الكثير من النظريات التي تفسرها، كما قسم أخرون العلاقات العامة باعتبار المسمى الوظيفي، فاعتبروا كل جانب من الجوانب نوع، فالعلاقات العامة المتعلقة بالاقتصاد نوع، والعلاقات العامة المتعلقة بالإعلام نوع، والعلاقات العامة المتعلقة بالثقافية والعلاقات العامة المتعلقة بالأمور الداخلية نوع... الخ، وهذا التقسيم مهم في هذا العصر التخصصي لكنه متعلق أساس بفكرة دولة أو منظمة عالمية، وتسهيلا لفهم أنواع العلاقات العامة سنختار التقسيم الأول مع ذكر وظيفته:

1/ العلاقات العامة الداخلية: وتتعلق بالنشاط الداخلي للمؤسسة لتحقيق الغايات والأهداف التي رسمتها المؤسسة في خططها القريبة والبعيدة، من ذلك مثلا الاهتمام بتطوير مهارات الموظفين ومتابعتهم عن طريقات الدورات الدورية المتخصصة، كما يهتم هذا النوع بتوطيد علاقة العمل بين الموظفين ورب العام، وكذلك بين الموظفين على اختلاف مهماهم ومستوياتهم، وهذا النوع مهم جدا، فالكثير من الإخفاقات سببها الأعطاب على المستوي الداخلي، إذ لا يمكن أن نحسن أو نطور من جودة المنتوج أو من احترافية العمل، في حين لم تسعى المؤسسة لتطوير مهارات عمالها، أو يقتصر نشاط التطوير على فئة دون

أخرى، أو لم يطلع موظفوها على أخر من توصلت إليه العلوم في مجالهم، كما لا يمكن أن تسير المؤسسة مهما كانت غاياتها إلى بر الأمان دون أن نفعل الإحساس بالمسؤولية بين أفرادها، والكثير من الدراسات الميدانية فسرت أن إهمال أرباب العمل الاهتمام بالجانب الاجتماعي للموظفين سيقضي على روح الانتماء داخل المؤسسة، وتتسع هذه الفجوة وتكبر مع مرور الوقت لتتحول إلى استعداد تام للخيانة، ويظهر نشاط وفاعلية العلاقات العامة خصوصا في المؤسسات الخيرية أو الثقافية أو الاجتماعية باعتبارها غير ربحية أو يكون انتماء العامل فيها تطوعي من محض إرادته، فيغيب العمل النقابي الذي يدافع على حقوق العامل كما هو الشأن في المؤسسة الحكومية، ومع مرور الوقت وفي غياب هذا الركن وانعدام نوافذ الحوار تكبر المشاكل وتنفجر المؤسسة فيخرج فريق لتأسيس مؤسسة أخرى تشابهها فيضيع الوقت ويتبدد الجهد وقوته وفي أسوا الأحوال تغلق كلية.

وخلاصة القول أن نجاح أي مؤسسة مهم كانت غاياتها يبدأ من داخلها بـ:

- حل مشكلات الموظفين الخاصة.
- السعي لبناء علاقات قوية ومتينة بين الموظفين أنفسهم، وبينهم وإدارة المؤسسة.
- السعي لخلق ثقة بين الإدارة والموظفين عن طريق فتح نافذة الاقتراح وتقديم الأفكار والمشاركة في سياسة المؤسسة واستراتيجيتها.
- السعي لبيان غايات وأهداف المؤسسة الاستراتيجية لعاملها (أنظر: المجيد، ص 19).

2/ العلاقات العامة الخارجية: ويتعلق بالنشاط الخارجي للمؤسسة، وصفة هذا النوع التعامل مع طبقات وشرائح كثيرة ومتنوعة، فكما هو معلوم أن كل المؤسسات لابد أن يكون لها احتكاك خارجي، قد يكون مع مؤسسات مماثلة أو مع الجمهور المستهدف في سياستها أو مع الإعلام، أو مع المؤسسات الرسمية للتعاون والتكامل، وهذا الأمر يفرض وضع خطط واستراتيجية حتى تكون هذا المؤسسات على أتم الاستعداد، وهذا الحرص والتخطيط غرضه نيل الثقة والرضى الجماهيري، وحتى لا يطول بنا الحديث سنختار ثلاث مستويات اتصالية وهي الجمهور والإعلام، والنظام الحاكم.

2-1- مع المجتمع: وهو أكثر الفئات المستهدفة، ذلك أن الفكرة توجه للمجتمع على سبيل العموم، وبدرجة أكبر لعينات كبيرة تتوفر فيها جملة من الشروط أو تمتلك عدد من الاستعدادات لقبول فكرة المؤسسة، ويزداد الانتماء للمؤسسة والإخلاص لها كلما نشط ركن العلاقات العامة فيها، وفي المجتمعات الإسلامية إذ ما استفسرنا عن دعم الجمعيات الخيرية والدعوية سنجد اعتقاد المسلمين أن ذلك عبادة وقربة لله تعالى، وهؤلاء يمثلون العينات المخلصة للمؤسسة يحتاجون دائما لبيان سياسة المؤسسة وتغيراتها وخططها وغاياتها. وتجذر الإشارة هنا أن مستويات التواصل الجماهيري متنوعة تتبدل وتتغير على حسب المكان والزمان، ومن الأهمية بمكان اختيار الخطاب الجماهيري الأنسب لنجاح عملية التواصل الخارجي.

ويدخل في هذا الجانب أيضا الإشراف على الدراسات الميدانية التي تطال الجماهير لقياس الرأي العام وتوجهه، فمن مسؤوليات مكتب العلاقات العامة في المؤسسة تقديم كل ما يتعلق بالجمهور، يدخل في ذلك العادات والتقاليد، فلسفة العيش، اللغة، الميولات... الخ، وهذه التقارير تساهم بشكل كبير في رسم تواصل ناجحا مع المجتمع، وهذا التفاعل يجسد حقيقة مفهوم المسؤولية الاجتماعية بثقلها وتفرعاتها.

2-2- مع الإعلام: ويقصد بهذا أن يتصدر ركن العلاقات العامة مسؤولية التواصل مع الإعلاميين والصحافيين والقنوات والإذاعات، وكل وسائل التواصل الجماهيرية، الرسمية منها والخاصة ويشكل

الاتصال بجميع أشكالها وقوالبه الحلقة الأبرز في نشاط العلاقات العامة، ويدخل في ذلك الانفتاح على السوشل ميديا أو ما يسمى بالإعلام الجديد، من ذلك أن يكون للمؤسسة صفحات رسمية على أشهر وسائل التواصل في المجتمعات التي تنشط فيها، وأن تكون الأخبار حولها دورية ومستمرة حتى تمتن الثقة بينها والجماهير، كما يحقق ركن العلاقات العامة في المؤسسة عنصر الإجابة عن الاستفسارات الإعلامية، فقد ينوب النطاق الرسمي عن مدير المؤسسة أو نائبه، ويحرص ركن العلاقات العامة أيضا على ضرورة تفعيل الركن التواصلي داخل المؤسسات، من ذلك مثلا الأيام التحسيسية والمعارض المتخصصة، و ذروة النشاط أيضا أن يخصص نشريات أو مجلات سنوية أو دورية تؤرخ لنشاط المؤسسة وتؤرشفه باستمرار، ومن أنشطة ركن العلاقات العامة داخل المؤسسات أيضا محاولة تحسين صورة المؤسسة باستمرار، ولا يتم ذلك إلا بخطط مدروسة ومحكمة يشرف عليها متخصصون، ويشير الدكتور محمد منير حجاب أن الصورة الذهنية التي يحفظها الجمهور أو سائل الإعلام تجاه المؤسسة تتطلب حنكة واحترافية وخبرة في تغيرها، وعلى صعيد أخر يهتم ركن العلاقات العامة بعرض صورة ترويجية حسنة عن المؤسسة ويعكس ذلك ما يقدمه من إشهار وإخراج احترافي لموقع المؤسسة وكذلك منصاتها التي تطل منها، فجودة الموقع وخدماته وحسن التواصل كفيل بتقديم انطباع حسن يشعر به المتواصلون.

ومن الأمور التي تعتبر من مسؤوليات ركن العلاقات العامة في عصرنا الحديث فتح نوافذ تواصلية مع فئة المؤثرين وصناع المحتوى خاصة الذين يمتلكون نشاطا واسعا على منصات التواصل، وانخراط هؤلاء يساهم بشكل كبير في سرعة رجع الصدى والتأثير العكسي، إذا ما احتاجت المؤسسة لتحقيق انتشار الواسع.

2-3- مع أنظمة الحكم: يسعى ركن العلاقات العامة في السعي لربط علاقة وطيدة مع الحكومات والمؤسسات الرسمية، ذلك أن هذا الجانب مهم لنيل الرضى الرسمي الذي له ما بعده، وهذا التواصل يعتبر جزءًا استراتيجيا في التواصل المؤسساتي، ويحصل الرضى الرسمي عندما يسعى مكتب العلاقات العامة في بيان ما يظهر احترام المراسيم والتنظيمات القانونية في التعامل الداخلي والخارجي، من ذلك سرعة تطبيق المراسيم والتعديلات والتفاعل الإيجابي مع كل مستجد قانوني، ويدخل في ذلك أيضا شفافية مكتب العلاقات في تقديم وتوفير المعلومات الدقيقة والواضحة للحكومات وهيئاتها، ويدخل في ذلك أيضا التدخل عند الأزمات الوطنية والمشاركة الإيجابية في مواجهتها، وبالمقابل تحصل هذه المؤسسات على الدعم الحكومي على جميع مستوياته، وقد يتجاوز هذا إلى الوصول درجة المشاركة في صنع القرارات الهامة والمصيرية، فقيمة المؤسسات ووزنها عند الحكومات رهين بنشاط مكتب العلاقات العامة، وقد تتوسع نشاطات المؤسسات من المحلي إلى الوطني أو الدولي ومن الأهمية بمكان أن تكون خلفها الحكومات لتأمين الجانب الدبلوماسي وضمان تسهل النشاط العابر للحدود.

وظائف العلاقات العامة:

ليست العلاقات العامة عصا سحرية لذاتها تغير حال المؤسسات من الفشل إلى النجاح، ولكنها ضمانة تحوي شروط الرقي بالمؤسسات، وقد اختلف الباحثون في حديثهم عن وظائف العلاقات العامة بين الميول للجانب الإعلامي والإشهاري وبين من يعطيها بعدا اكبر من ذلك، وقد اخترت هذا التقسيم لتناسبه مع إشكالية الدراسة، وظائف إعلامية ووظائف تنظيمية ووظائف اجتماعية نفسية ووظيفة بحثية علمية (ابن صغير وآخرون، 2018، ص 19).

1- الوظيفة الإعلامية: ويدخل تحته كل نشاط اتصالي تمارسه المؤسسات الدعوية والخيرية، وهذه النشاطات لا تخرج على قالبين أولهما إعلامي وغرضه تزويد المهتمين بالمؤسسة والمنخرطين فيها بكل ما يتعلق بالمؤسسة عن طريق قوالب إعلامية متعددة كالأنشطة والمعلقات والمناشير وغير ذلك، وهذه الوظيفة إما أن تكون على المستوى الداخلي أو الخارجي، أما الثانية فغرضها إشهاري ويدخل فيه كل مادة إعلامية غايها الإشهار للمؤسسة والتعريف بها وبنشاطاتها المتنوعة على المستوى الخارجي، وذلك بغي استمالة المهتمين وتشجيعهم على التبرع والمساهمة في كل ما يحسن صورة الجمعية ويظهر نشاطها، ويدخل في ذلك أيضا الاستعلام وهو بيان أهداف المؤسسة وغاياتها للجماهير والرأي العام وكذلك المسؤولين والهيئات الحكومية وذلك حماية من الشائعات أو كل ما يفسد صورتها في المجتمع، ويتم هذا وفقا لخطة مدروسة.

2- الوظيفة البحثية العلمية: ويدخل في هذا المجال ما تقوم به فرق البحث والاستشراف داخل المؤسسة، وغاية ذلك محاولة تقديم معطيات صحيحة ومعلومات صادقة عن كل ما يتعلق بميدان النشاط، وبيان اتجاهات الجماهير تجاه المؤسسة أو في قضية ما تستهدفها المؤسسة، وللوظيفة البحثية قوالب كثيرة ومتعددة منها سبر الآراء والاستبيان والمقابلات... الخ، يشرف عليها خبراء وباحثين منخرطين في المؤسسة أو هيئات علمية وأكاديمية موثوقة، وغاية هذا كله اتخاذ القرارات الصحيحة والسلمية لفريق عمل المؤسسة وفي مواضع أخرى استشراف سليم.

3- الوظيفة التنظيمية: ويدخل في هذه الوظيفة بيان وظائف كل لجنة من لجان المؤسسة، حفاظ عليها من تداخل الوظائف، وتقسيم المهام وبيانها كفيل بتوزيع الجهود، إذ لا يمكن تحقيق الأهداف بشكل سريع وسليم في موضع الفوضى، وتتعدى مهامها إلى فرض حالة التنسيق في هياكلها، وكذلك رسم خطط واستراتيجية سير المؤسسة، وعموما لا تخرج مهمتها عن وظيفتي الإدارة والتنظيم.

4- الوظيفة النفسية الاجتماعية: من الوظائف المهمة المغيبة داخل المؤسسات والجمعيات الموكلة للعلاقات العامة والوظيفة النفسية والاجتماعية، ذلك أن نجاح أي مؤسسة مهما كان مجالها مقرون بسلامة فريقها الداخلي، فكثيرا ما يحدث قطيعة أو سوء تواصل بين أفراد المؤسسة ومسؤوليها، فتتعطل مصالح المؤسسة وتخيم روح اللامسؤولية، ويصل هذا فعل ذروته عندما تعم روح المسؤولية والتعاون والصدق والشفافية والضمير الحي والإخلاص للمبادئ والقيم السامية.

2- واقع العمل الدعوي والخيري المؤسساتي في العالم العربي والإسلامي

1- الصورة النمطية للتسيير في الجمعيات والمؤسسات الخيرية والدعوية: سنحاول في هذا المطلب تسليط الضوء على الصورة العامة للكثير من المؤسسات الدعوية والخيرية التي تنشط على المستوى الوطني والدولي، وهذه الصورة ليست سلبية قاتمة تنسف جهود هذه المؤسسات، فهناك الكثير من التجارب الناجحة استطاعت مواجهة التحديات وانسجمت مع متطلبات العصر، والواقع يثبت أن هذه المؤسسات قطعت أشواطا كبيرة في تحقيق أهدافها، والعمل الدعوي والخيري ينشط ويزاحم على جميع المستويات، وهذا الفعل على ما فيه من إيجابيات كان يمكن أن يحقق الأفضل لو سلك طريقا عصريا أكثر احترافية، ويفهم من عنوان الدراسة أن ما نبتغيه ليس الإيجابية والنجاح فقط بل الجودة التي معناها جهد أقل ووقت أقل ونتائج كبيرة ونوعية، وعموما هذا الواقع الذي رصدناه يمكن تلخيصه كالآتي:

- الكثير من المؤسسات تعتمد نظرة تقليدية ونمطية في تسييرها، ومع الأسف الكثير من المنشغلين بالعمل الدعوي والخيري يعتقد أن تسيير مؤسسة وطنية أو دولية لا يختلف عن تسيير مسجد أو بيت، من باب

خصوصية كل مؤسسة، فالكثير من المؤسسات لا تراعي التنظيمات الهيكلية المعاصرة، فتقتصر الهيكلة في أغلب الأحيان إلى رئيس ونائبين وبعض المكاتب الفرعية، فتتداخل الأدوار، وقد يتحمل فرد أو اثنين أدوارا كثيرة لحماستهم وإخلاصهم، ومن جهة أخرى ينصب في مكاتب مهمة وحساسة أفراد غير أكفاء ولا يمتلكون الخبرة الضرورية لتسييره، فعلى سبيل المثال مكتب المكلف بالإعلام وهي مهمة العلاقات العامة في عصرنا التي تحتاج لشخص أو فريق يمتلك خبرة ومؤهلات إعلامية واتصالية ويمتلك كاريزما تؤهله ينصب له فرد من أفراد المجموعة التي تداولت فكرة تأسيس المؤسسة أو المنظمة .

- المؤسسات التي تقوم على الشخص الواحد، ذلك أن صاحب الفكرة عادة ما ينال شرف رئاسة المؤسسة، ولا تنتهي ولايته إلا بموته، وهذه ولاية قد تدوم طويلا لا يسمح فيها بالاجتهاد أو الرأي أو التصحيح أو التجديد غالبا، فالكثير من المؤسسين لا يسمح بمن يتجاوزه حفاظا على صورته وهيبته، مما يؤثر سلبا على أدائها ودورها في المجتمع، ويتبدد الجهد وتستنزف الطاقات في صراعات داخلية تنتهي بالحركات التصحيحية والانشقاقات، بين أفراد المؤسسة والهدف الواحد، وقد رأينا أمثلة كثيرة في الجزائر والبلاد العربية كيف انقسمت جمعيات خيرية بعد خلافات أعضاءها مع الرئيس لتفرده بالقرارات، وعدم اعتبار لوجهات النظر المخالفة له.
- ظاهرة التطوع وعدم التحكم فيه، وهذا الأمر على ما فيه من إيجابية حضارية تتميز بها المجتمعات الإسلامية عن غيرها، أصبح عاملا سلبيا يؤثر بشكل واضح على سير المؤسسات الدعوية والخيرية، فمن مقتضيات الإدارة التوظيف والتخصص وما يترتب عليهما من رقابة وهذا يتعارض مع التطوع، إذ لا يمكنك إلزام المتطوع ولا محاسبته عادة، وأذكر هنا تجربة شخصية في تسيير مؤسسة دعوية تربوية أن معلم قرآن لا يحترم وقت التدريس ولا يعطيه إلا فضلة وقته، له التزامات مهنية وعائلية ـ ولكونه متطوع أساسا فلم نتمكن من إجباره على الالتزام رغم كثرة التواصلات، وتصوري لو وفرنا له راتبا محترما يغنيه عن الاسترزاق في جهات أخرى، لكنا أقدر وأكثر وأقوى على ضبطه وإلزامه بالتنظيم المعمول به داخل المؤسسة.
- ظاهرة المؤسسات القائمة على الولاء المذهبي، وهذه المؤسسات تحتكم للولاء المذهبي أو الحزبي، بمعنى لا ينخرط في تسييرها إلا من تم التأكد من ولاءه وتوجهه، ولا يسمح لغيرهم الوصول إلى مناصب تمكنه من فرض رأيه، وهذا الأمر وإن كان له ما يبرره خشية تغير الأهداف وتحولها، هذا الأمر كان عائقا وتحديا منع هذه المؤسسات الخيرية والدعوية من الاستفادة من الخبرات التي لا تتوفر عليها أطقم هذه المؤسسات.
- الخلط بين دور العلاقات العامة والإعلام، معظم المؤسسات الدعوية والخيرية توجد في هياكلها لجنة الإعلام، في حين تغيب لجنة العلاقات العامة أو تترك من مهام الرئيس، وإن كان بين لجنة الإعلام ولجنة العلاقات العامة تداخل كبير إلا أن الأول جزء من الثاني أي يعتبر الإعلام داخل المؤسسات من مهام لجنة العلاقات العامة، والإعلام في هذه الحالة دوره ملموس وواضح بين دور العلاقات العامة محسوس يظهر مع الوقت ويحصل جودة تدرك خلال مسيرة المؤسسة أو المنظمة.
- غياب لجنة العلاقات العامة عند الكثير من المؤسسات الخيرية والدعوية، والحقيقة أن العلاقات العامة علم جديد نسبيا في عالمنا العربي والإسلامي، كان وراء هذا عدم استغلال الكثير من القوالب الإعلامية والإشهارية المعاصرة، وعلى سبيل المثال تغيب رؤية هذه المؤسسات في استغلال فئة المؤثرين وصناع المحتوى، وقد لمسنا خلال حملات جمع التبرعات لدعم إخواننا في غزة كيف اعتمدت أساليب تقليدية

كالمناشير والإعلانات العادية، فحين يمتلك المؤثرون مساحات إعلانية كبيرة يمكن أن تحقق رجع صدى واسع وسريع.

2- تحليل دليل الحوكمة الرشيدة لجمعية العون المباشر: لست من خلال تصوير الواقع السابق تسويد صورة المؤسسات، فعلى الرغم من هذا الواقع السلبي توجد الكثير من المؤسسات والجمعيات الخيرية والدعوية استطاعت تجاوز الكثير من التحديات وخلق حالة استقرار وفاعلية جعلت منها نموذج إيجابي، ويمكن أن نعدد الكثير من الجمعيات والمؤسسات التي وصلت لهذا المستوى، وإليكم مثالا عن جمعية العون المباشر الكويتية التي فعّلت دور العلاقات العامة وقطعت أشواطا مهمة في تحقيق الجودة والفاعلية في أنشطتها، من ذلك تأسيسها لدليل كامل وشامل منشور على موقعها يسير بها نحو الريادة، علما أن الجمعية تأسست سنة 1981 من الشيخ الدكتور عبد الرحمن سميط، وبعد تجارب كثيرة توجت 39 سنة بهذا الدليل المعروف بدليل الحوكمة الرشيدة الذي اتخذته قاعدة لكل ما يتعلق بسياسة الجمعية، وقد احتوى الدليل على عشرون فصلا وعدد من الملاحق فصلت كل صغيرة وكبيرة متعلقة بالجمعية، وقد اخترت تحليل الفصل العشرون منه، جاء فيه ما يلي:

على المجلس وضع قواعد حوكمة خاصة بالجمعية لا تتعارض مع القوانين والأنظمة السارية في دولة الكويت والأحكام ذات الصلة الواردة في النظام الأساسي للجمعية ونظم عمل والإجراءات المعتمدة بالجمعية ذات الصلة، وعلى المجلس تشكيل لجنة مختصة بحوكمة الجمعية، وعليه يفوض إليها الاختصاصات الآتية:

- التحقق من التزام الجمعية بقواعد الحوكمة المعتمدة.
- مراجعة قواعد الحوكمة وتحديثها وفقا للمتطلبات النظامية، وأفضل الممارسات.
- مراجعة وتطوير قواعد السلوك المهني التي تمثل قيم الجمعية وغيرها من السياسات والإجراءات الداخلية بما يلبي حاجات الجمعية ويتفق مع أفضل الممارسات.
- تزويد المجلس سنويا بالتقارير والتوصيات التي تتوصل إليها.
- إطلاع أعضاء المجلس دوما على التطورات في مجال حوكمة الجمعيات الأهلية وأفضل الممارسات (المباشر، https://direct-aid.org/cms/wp-content/uploads/2021/01/، 2020).

نلاحظ من خلال هذا الفصل ترسيم مهام هذا الدليل، فبعد تشكيل لجنة متابعة سيرورة وتجسيد قواعد هذا الدليل جاء في بنده الأول ضرورة متابعة تطبيق القواعد والنظم المدونة في الفصول لضمان سيرورة عمل الجمعية بكل شفافية ومرونة، فتوضيح كل صغيرة وكبيرة متعلقة بالجمعية من شأنه إزالة الغموض والضبابية خاصة وأن الجمعية تتلقى أموالا من المحسنين ولها فروع وامتداد كبير في الكثير من الدول، وهذا ما يقتضيه العمل الإداري والتنظيمي، أما البند الثانية ففيه دعوة صريحة أن كل ما اشتمله من قواعد ونظم يمكن مراجعتها وتنقيحها بما يتماشى مع المتغيرات الرسمية، وذلك احتياطا من الوقوع في التضارب مع قوانين الدولة، والأهم في هذا كله ترك باب الاجتهاد والتجديد المضبوط مفتوحا، أما البند الثالث ففيه دعوة لتكييف السلوك المهني للمنتسبين للجمعية؛ إدارة ومتطوعين، للقيم الراقية برسم أخلاقيات مهنية تحافظ على خصوصية وقيمة الانتماء لهذه المؤسسة، وقد ذكر تفصيل هذا الجانب في الفصل الرابع عشر (أنظر المباشر، 2020، ص 67)، أما البند الرابع ففيه حرص الجمعية على توثيق وتدوين كل ما له علاقة بالجمعية حفاظا على مبدأ الشفافية، ويضاف لذلك الحرص على اعتماد ما يقدم من توصيات وملاحظات ترفع للمجلس بغية التحسين والتجويد المستمر وقد تم التفصيل في هذا الجانب في

الفصل السابع عشر ضمن ما يسمى بسياسة التوثيق وإتلاف الوثائق، أما البند الأخير والأهم ففيه دعوة صريحة للتجديد والتطوير في كل ما يتعلق بالجمعية، وقد حرص الدليل حث الأعضاء على استمرارية البحث والتدريب والاحتكاك لاكتساب مهارات إضافية لها علاقة بالجودة عموما ويدخل في ذلك الاحتكاك بالمنظمات المهتمة بهذا الجانب.

وقد حققت الجمعية بهذا بالدليل عدة إنجازات وضمانات يمكن رصدها كما يلي:

- حفظت الجمعية هيكلتها وأعضاءها من أي تجاوز يمكن أن يمس بسمعة الجمعية محليا ودوليا.
- نالت الجمعية تزكية منظمة دولية عدة أشهرها منظمتي اليونسكو ومنظمة الهلال الأحمر ومنظمة الصليب الدولية.
- حصلت الجمعية على عدة شراكات إقليمية ودولية رسمية، مؤسسة نماء، مجلس التعاون الخليجي.
- حققت الجمعية جودة وفاعلية في أنشطتها الدعوية والخيرية، والدليل كثرة مشاريعها وامتداداها إلى العمق الإفريقي والآسيوي.
- حصلت المؤسسة سنة 2021 على جائزة التميز تصنيف 3 نجوم من المنظمة الأوربية للجودة EFQM وهي جائزة وتصنيف نوعي يقدم للمؤسسات المتميزة في العالم.

خاتمة:

وفي ختام هذه الدراسة يمكن القول أن الانفتاح والتجديد الإداري تطويرا وتجويدا يعتبر فريضة شريعة لمن سلك هذا الطريق الجمعوي، ذلك أن أهمية تفعيل لجان العلاقات العامة ومنحها الصلاحيات اللازمة كفيلا بإحداث نقلة نوعية في أنشطة المؤسسات الدعوية والخيرية، وعليه يمكن القول:

1- ضرورة تأسيس لجنة العلاقات العامة داخل هياكل المؤسسات الخيرية والدعوية، ومنحها الدعم المادي والصلاحيات اللازمة حتى تقوم بالمهام المنوطة بها، وبالمقابل عدم ترك هذا الوظيفة شائعة من غير تكليف رسمي بين هياكل المؤسسة.

2- يعتبر الإعلام جزءاً من مهام العلاقات العامة داخل المؤسسات الخيرية والدعوية، إذ لا تقتصر مهمة العلاقات العامة على جانب الإعلام بل تتعداه إلى وظائف أخرى داخلية اجتماعية ونفسية وتنسيقية وتنظيمية.

3- من الأهمية بمكان اختيار من يتولى هذه الوظيفية بعناية، ومعنى ذلك أن ينصب لها المتخصصون لا الهواة أو المكلفون، لأنه حتى وإن وجدت هذه اللجنة لن تؤدي وظائفها على أكمل وجه طالما أن من يشرف عليها لا يمتلك الخبرة والمؤهلات التي تفجر إبداعاته.

4- من الأهمية بمكان أن تخطط الجمعيات والمؤسسات الخيرية والدعوية في التدريب الإداري عن طريق المشاركة في الدورات التدريبية المتخصصة، وذلك حتى تسد النقائص التي تعتري هياكلها، ويدخل في ذلك الاحتكاك الإيجابي والاستفادة من التجارب المؤسساتية الناجحة، والأهم من ذلك كله سيران فكرة التطوير والتجديد في نفوس المؤسسين والأعضاء.

5- يعتبر دليل الحوكمة الراشدة الذي نصبته جمعية العون المباشر نموذجا راقيا يعكس الصورة الحسنة الناجحة للعمل الدعوي المؤسساتي، ذلك أن أعتمد مبدأ التجديد المستمر والشفافية والمسؤولية وطموح الجودة كاعتبار مهم لكل فصوله وبنوده، فحقق قفزة نوعية جعلت منها أكثر المؤسسات الخيرية والدعوية نجاحا.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب:

1- إمام إبراهيم، (1996)، فن العلاقات العامة والإعلام، المكتبة الأنجلومصرية، القاهرة.

2- ابن صغير زكرياء وآخرون، (2018)، وظائف العلاقات العامة نحو رؤية جديدة، دار بن علي زيد للنشر والتوزيع، الجزائر.

3- محمد ناجي الجوهر، (2004)، العلاقات العامة المبادئ والتطبيقات، دار العلم، الإمارات العربية المتحدة.

4- يحيى محمد عبد المجيد، (s.d)، العلاقات العامة بين النظريات الحديثة والمنهج الإسلامي، مكتبة القرآن، القاهرة.

5- يحيى محمد عبد المجيد، (s.d)، العلاقات العامة بين النظريات الحديثة والمنهج الإسلامي، المكتبة الأنجلومصرية، القاهرة.

6- محمد محمد البادي، (دون تاريخ)، محاضرات في العلاقات العامة، كلية الإعلام، القاهرة.

7- محمود محمد الجوهري، (1986)، العلاقات العامة بين الإدارة والإعلام، المكتبة الأنجلومصرية، القاهرة.

8- جون سيمبسون، وإدموند وينر، وجيمس موراي، قاموس أكسفورد الإنجليزي، دار نشر جامعة أكسفورد، المملكة المتحدة.

المجلات العلمية:

1- عريق لطيفة، هويدي عبد الباسط، (2021)، دور العلاقات العامة في وضع استراتيجية تضمن للجمعيات الخيرية الاستمرار في نشاطها - جمعية إيثار لرعاية الأيتام أنموذجا- مجلة الشامل للعلوم التربوية والاجتماعية، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي، المجلد 4، العدد 02، ديسمبر 2021م.

2- عيواج عذراء، أثر العلاقات العامة الرقمية للجمعيات الخيرية على تفاعل الجمهور الخارجي مع العمل التطوعي: دراسة ميدانية على عينة من الجمهور بمدينة جدة، المجلة الجزائرية لبحوث الإعلام والرأي العام، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، المجلد 7، العدد1، جوان 2024م.

3- كافي صفوان، و نور الدين مبني، دور أجهزة العلاقات العامة في تسويق مشاريع المؤسسة الخيرية الدولية - دراسة ميدانية بجمعية العون المباشر Direct Aid بإفريقيا، المجلة الدولية للاتصال الاجتماعي، مخبر الدراسات الاتصالية والإعلامية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، مجلد 8، العدد 03، ديسمبر 2021م.

المواقع:

1- جمعية العون المباشر (2024/10/6 2024، 2020)، من دليل الحوكمة الرشيدة،
https://direct-aid.org/cms/wp-content/uploads/2021/01../

2- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كِتَابُ الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ وَمَا يُؤْكَلُ مِنَ الْحَيَوَانِ، بَابُ الْأَمْرِ بِإِحْسَانِ الذَّبْحِ وَالْقَتْلِ، وَتَحْدِيدِ الشَّفْرَةِ، حديث رقم: (1955).

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 157-178
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دور النشرات الإخبارية في القنوات الجزائرية الفضائية الخاصة في ترتيب أولويات الأساتذة الجامعيين تجاه القضايا السياسية

The role of newsletters in Algerian private satellite channels in prioritizing university teacher's attitudes towards political issues

د/ قاسم أبي إسماعيل
Kacem ABISMAIL
جامعة غرداية
abismail.kacem@univ-ghardaia.dz

تاريخ الإرسال: 2024/10/27 تاريخ القبول: 2024/01/06

الملخص:
هدفت هذه الدراسة بشكل رئيس التعرف على دور النشرات الإخبارية لقناة النهار الفضائية في ترتيب أولويات الأساتذة الجامعيين تجاه القضايا السياسية. اعتمد الباحث في هذه الدراسة على المنهج الوصفي وهذا تماشيا مع طبيعة الدراسة التي تنتمي إلى الدراسات الوصفية، حيث أتت هذه الدراسة بالإشكال الرئيس وهو " ما دور النشرات الإخبارية في قناة النهار الفضائية في ترتيب أولويات الأساتذة الجامعيين؟ وهذا لمحاولة فهم العلاقة بين عينة الدراسة وتأثير النشرات الإخبارية على اتجاهاتهم السياسية. كما تم جمع البيانات لهذه الدراسة باستخدام أداة استمارة الاستبيان التي تم توزيعها على 70 مفردة بطريقة قصدية.
توصل الباحث إلى مجموعة من النتائج أهمها أن أغلب أفراد العينة يعتبرون أن قناة النهار الفضائية مصدرا يمكن الاعتماد عليه لاستقاء المعلومة الإخبارية وذلك بنسبة معتبرة. كما أن أغلبية أفراد عينة الدراسة يرون أن ما تعرضه قناة النهار في نشراتها الإخبارية مسايرة للتطورات السياسية بنسبة مرتفعة، مما ساعدتهم متابعتها على معرفة الأوضاع السياسية الداخلية ولكنها لم تؤثر على معلوماتهم وقراراتهم السياسية ولم تدفعهم لاتخاذ قرار سياسي اتجاه قضية معينة فهم يرتبون القضايا السياسية التي تهمهم حسب مبادئهم واتجاهاتهم الخاصة.
الكلمات المفتاحية: النشرات الإخبارية؛ القضايا السياسية؛ الأساتذة الجامعيين؛ قناة النهار الفضائية؛ ترتيب الأولويات.

Abstract:
The main objective of this study was to identify the role of Al-Nahar satellite TV news bulletins in prioritizing university professors towards political issues. The researcher in this study relied on the descriptive approach, and this is in line with the nature of the study, which belongs to descriptive studies, where this study came up with the main forms, which is " what is the role of news bulletins in the Nahr satellite channel in prioritizing university professors?" This is to try to understand the relationship between the study sample and the influence of newsletters on their political orientation. The data for this study was also collected using the questionnaire form tool which was distributed to 70 individuals in an intentional manner. The

researcher reached a set of results, the most important of which is that most of the sample members consider the Al-Nahar satellite channel to be a reliable source of news information, at a significant percentage. Also, the majority of the study sample members believe that what An-Nahar channel shows in its news bulletins keeps pace with political developments at a high rate, which helped them to follow the internal political situations, but it did not affect their information and political decisions and did not push them to make a political decision towards a particular issue.they arrange the political issues that interest them according to their own principles and

Key words : Newsletter; political issues; university professors; Al Nahar satellite channel; order of priorities.

مقدمة:

أحدثت التكنولوجيا تطورات هائلة مست مختلف القطاعات ومجالات الحياة العامة والخاصة، مما سمح لمجال الإعلام والاتصال بالتبلور وتطوير الخدمات التي يقدمها للجماهير في بيئة اتصالية تتميز بالحيوية والتفاعل، فهو مجال يحظى بأهمية جد بالغة في حياتنا اليومية فهو يعتبر حلقة وصل بين كل من المرسل والمستقبل من بعيد ومن قريب.

تعتبر وسائل الإعلام والاتصال أداة مهمة في المجال الإعلامي ويظهر هذا في المضامين والمواد الإعلامية السمعية والبصرية التي تبث إلى شريحة عريضة من الجماهير المختلفة رغباتهم واستخداماتهم وأفكارهم وتوجهاتهم. كما شهدت وسائل الإعلام والاتصال تطورا سريعا أدى إلى إكسابها أهمية بالغة أكثر من قبل لما أصبح لها من تأثير كبير على الجمهور المتلقي، وتختلف شدة هذا التأثير من وسيلة لأخرى على أساس مميزات وخصائص كل وسيلة، فلكل وسيلة مميزات تجعل من المرسل يختارها لبث رسالته على حسب الموضوع والفئة المستهدفة.

ومن بين هذه الوسائل الوسيلة الأكثر شيوعا هي التلفاز الذي يعتبر من الوسائل التي تحظى بأهمية بالغة لما يتمتع به من مميزات تجذب الكبار والصغار فهو الوسيلة التي اقتحمت بيوت كل الجماهير باختلاف طبقاتهم الاجتماعية ومستوياتهم الثقافية، فقد استطاع هذا الجهاز أن يربط بين مختلف أطراف العالم بما ينقله من أخبار وأحداث قد يحتاج لمعرفتها كل الجماهير المعرضة لمشاهدة هذا الأخير، كما يعتبر هذا الجهاز أداة تأثير قوية على المشاهد فهو يستطيع أن يغير موافق وسلوكيات الأفراد وكذا ثقافاتهم ومعتقداتهم مما يؤدي إلى الانحلال على ثقافات مختلفة.

شهد التلفزيون الجزائري قفزة نوعية فيما يقدمه للجماهير مما أدى إلى تعدد القنوات الفضائية بين العمومية والخاصة في وسط تنافسي قوي بين كل قناة باختلاف طبيعة كل واحدة منهم فهناك قنوات تعليمية وأخرى ترفيهية وأخرى منوعة كما هناك ما هي إخبارية والتي تتميز بالطابع الإخباري حيث تعمل على نقل الأخبار والمستجدات بدرجة أولى وكسب ثقة الجمهور وتأييدهم، وذلك عن طريق مختلف البرامج الإخبارية مثل النشرات الإخبارية التي تأخذ مساحة واسعة ضمن باقة المشاهد المعروضة على مستوى القنوات الفضائية.

إشكالية الدراسة:

يلعب الإعلام دور كبير في بناء الحضارات فهو قديم قدم الإنسان، إذ يعتبر من مكونات الحياة الأساسية وهذا نظرا لأهميته في توجيه المجتمع ما جعلت منه السلطة الرابعة على المستوى العالمي، وقد

اشتدت أهميته مع تطور الزمن لتصبح على ما هي عليه في وقتنا الحالي، إذ أصبح من الضروري الاعتماد على هذا الأخير في أي قرار حكومي مهما كانت طبيعته اقتصادي، اجتماعي أو سياسي، و كذلك مما يحمله من تأثير قوي على الرأي العام الذي يعتمد بشكل أساس على الإعلام لاستسقاء كافة الأحداث التي تدور حوله عبر وسائل الإعلام والاتصال المختلفة التي "مرت بمراحل تطور عديدة أفرزت عدة أنواع متفاوتة في الكم والكيف والمدى، ولكنها كانت تهدف دائما إلى فورية الاتصال(السرعة)، توسعة دائرة المستقبلين (الجماهيرية) وتحسين نوعية الرسالة (الجودة)"[1].

يشهد العالم جملة من التطورات التكنولوجية في شتى مجالات الحياة، ومن المجالات التي قد أصبحت تتطور بشكل أسرع مجال الإعلام والاتصال، حيث شهدت وسائل الإعلام والاتصال تطورا من المطبوعة المقروءة في الثورة الأولى ثم "الثورة الثانية في مطلع القرن العشرين بظهور المخترعات السمعية البصرية الحديثة (سينما، راديو، تلفاز)"[2]. فأصبح للفرد حرية الاختيار فيما يريد الاعتماد عليه لاقتناء معلوماته، وبقي التلفاز من أكثر الوسائل استعمالا حيث "يعتبر أحسن وسيلة لنقل الأخبار، باعتباره جهاز يقدم لنا الأحداث والوقائع في منازلنا في صورة متكاملة، تعتمد مشاهدها على الصوت والصورة والحركة واللون"[3]، وقد استطاع هذا الجهاز أن يحول العالم إلى قرية صغيرة فقد أصبح المصدر الأساسي المعتمد عليه من قبل الرأي العام للحصول على كافة المعلومات والأخبار المختلفة سواء اقتصادية أو سياسية أو غيرها، مما أدى إلى تعدد الفضائيات التي أصبحت جزءا مهما ضمن تشكيلة وسائل الإعلام والاتصال منها ما هي حكومية، وأخرى خاصة تعمل على عرض محتويات متعددة وإلى فئات مختلفة وذلك لتحقيق أهداف كثيرة، ومن بين هذه القنوات قناة النهار الفضائية التي تعتبر من القنوات الفضائية الخاصة الجزائرية، تتضمن العديد من المحتويات المختلفة منها النشرات الإخبارية التي تكون موجهة لعدد كبير من الجماهير منهم الطلبة الجامعيين، وعلى هذا ارتأينا في دراستنا هذه معرفة الدور الذي تلعبه النشرات الإخبارية على قناة النهار الفضائية في ترتيبها لأولويات الطلبة الجامعيين اتجاه القضايا السياسية حيث تمثل التساؤل الرئيس فيما يلي: **ما دور النشرات الإخبارية في قناة النهار الفضائية في ترتيب أولويات الأساتذة الجامعيين.**

كما تندرج تحت هذا السؤال الرئيس الأسئلة الفرعية التالية:

1. ما هي عادات وأنماط مشاهدة الأساتذة للنشرات الإخبارية بقناة النهار الفضائية؟
2. ما مدى اعتبار قناة النهار الفضائية مصدرا موثوقا في نقل الأخبار بالنسبة لعينة الدراسة؟
3. ما مدى اهتمام الأساتذة بالقضايا المطروحة في النشرات الإخبارية لقناة النهار الفضائية؟

أهداف الدراسة:

لا يخلو أي بحث أو دراسة أكاديمية من أهداف يسعى الباحث إلى تحقيقها وكذلك دراستنا هذه نسعى بها إلى تحقيق أهداف معينة تمثلت في الهدف الرئيس وهو: التعرف على دور النشرات الإخبارية لقناة النهار الفضائية في ترتيب أولويات الأساتذة الجامعيين.

ويندرج تحت هذا الهدف مجموعة من الأهداف الفرعية وهي:

- التعرف على عادات وأنماط مشاهدة الأساتذة الجامعيين لقناة النهار الفضائية.
- معرفة مدى اهتمام الأساتذة عينة الدراسة بالقضايا السياسية.
- التعرف على مدى مصداقية قناة النهار الفضائية في عرضها للقضايا السياسية.

- معرفة مدى تأثير النشرات الإخبارية في قناة النهار الفضائية على الأساتذة الجامعيين في قراراتهم السياسية.

أهمية الدراسة:

لا يصبح للبحث العلمي أهمية إلا إذا كان للدراسات قيمة علمية تحقق نتائج تخدم المجتمع بشكل عام والباحثين بشكل خاص، ولهذا تعتبر هذه الدراسة من الدراسات التي يتوجب التطرق لها لما تحمله من أهمية بالغة التي تتمثل في:

- تحقيق نتائج علمية يمكن استغلالها مستقبلا.
- معالجة موضوع حيوي له أهمية كبيرة في مجال الإعلام والاتصال وحتى في مجالات أخرى.
- تسليط الضوء على أهمية الدور الذي تلعبه وسائل الإعلام في تكوين الرأي السياسي.
- إبراز القيمة السياسية للقضايا التي تطرحها النشرات الإخبارية بقناة النهار الفضائية.

منهج الدراسة:

تسعى كل دراسة قائمة إلى تحقيق أهداف معينة، ولتحقيق هذه الأهداف يلجأ الباحث إلى تحديد المنهج الذي يتبعه فهو يعتبر العمود الفقري في بناء الدراسات العلمية، إذ يعرف المنهج العلمي على أنه: "عبارة عن أسلوب من أساليب التنظيم الفعالة لمجموعة من الأفكار المتنوعة والهادفة للكشف عن حقيقة تشكل هذه الظاهرة أو تلك"[4].

كما يعرف المنهج العملي على أنه: "فن التنظيم الصحيح لسلسة من الأفكار العديدة إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون جاهلين بها أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين."[5]

ولا يتم اختيار منهج الدراسة من إرادة الباحث وإنما يتم ذلك وفق طبيعة الدراسة والإشكالية المطروحة وهذا ما يجعل تحقيق الدراسة أسهل مع دقة ومصداقية نتائجها، لذلك ووفقا لطبيعة دراستنا التي تنتمي إلى الدراسات الوصفية حيث تهدف إلى وصف العلاقة بين النشرات الإخبارية في قناة النهار الفضائية والطلبة الجامعيين في قدرتها على ترتيب أولوياتهم اتجاه القضايا السياسية، ارتأينا أن نعتمد على المنهج الوصفي الذي يعتبر نوع من أنواع المناهج العلمية المهمة، ويعرف المنهج الوصفي بأنه: "أسلوب من أساليب التحليل المرتكز على معلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدد من خلال فترة أو فترات زمنية معلومة وذلك من أجل الحصول على نتائج عملية تم تفسيرها بطريقة موضوعية وبما ينسجم مع المعطيات الفعلية للظاهرة".

الأدوات المستخدمة في الدراسة:

أدوات جمع البيانات هي طرق وتقنيات يستخدمها الباحث لتحقيق الأهداف المرجوة من دراسته تساعده في الإلمام بالموضوع وجمع أكبر قدر من المعلومات التي تخدمه في مشوار بحثه، كما تمكن أدوات جمع البيانات الباحث من تطبيق النتائج التي توصل إليها وذلك بقياس مدى صحتها وثباتها. وقد اعتمدنا في بحثنا هذا على:

أداة استمارة الاستبيان: حيث تعرف استمارة الاستبيان على أنها: "وسيلة لجمع المعلومات المتعلقة بموضوع البحث عن طريق إعداد استمارة يتم تعبئتها من قبل عينة ممثلة من الأفراد، ويسمى الشخص الذي يقوم بإملاء الاستمارة بالمستجيب[6].

كما يعد الاستبيان على أنه مجموعة من الأسئلة المحددة تعرض على عينة من الأفراد ويطلب إليهم الإجابة عنها كتابة، فلا يتطلب الأمر شرحا شفويا مباشرا أو تفسيرا من الباحث وتكتب الأسئلة أو تطبع على ما يسمى بـ " استمارة استبانية[7].

تكونت استمارة هذه الدراسة من أربعة محاور بنيت على أساس فرضيات الدراسة، وتنوعت أسئلة الاستبيان بين ما هي مغلقة وأخرى مفتوحة تسمح للمبحوث بإبداء رأيه حول السؤال المطروح بالإضافة إلى محور البيانات الشخصية (الجنس، السن، المستوى التعليمي).

مجتمع الدراسة وعينته:

مجتمع البحث هو:" مجموعة عناصر لها خاصية أو عدة خصائص مشتركة تميزها عن غيرها من العناصر الأخرى والتي يجب عليها البحث أو التقصي"[8].

ويتمثل مجتمع البحث في دراستنا هذه المعنونة بـ «دور النشرات الإخبارية في قناة النهار الفضائية في ترتيب أولويات الطلبة الجامعيين اتجاه القضايا السياسية" في الأساتذة الجامعيين تخصص علوم سياسية في كل من جامعة الجزائر 03. جامعة الأغواط. جامعة غرداية، جامعة ورقلة.

عينة الدراسة: يعتمد الباحث أثناء دراسته على أسلوب المعاينة إذا ما كان مجتمع بحثه واسع ويصعب دراسته بأكمله، كذلك في دراستنا فقد اعتمدنا على أسلوب المعاينة، إذ تعرف العينة على انها: "مجموعة فرعية من عناصر مجتمع بحث معين"[9].

إذن العينة هي المجموعة المكونة من مفردات قابلة للقياس كما أنها يجب أن تمثل المجتمع الكلي.

أما بالنسبة لهذه الدراسة، فإن عينتها تمثلت في مجموعة من أساتذة تخصص الحقوق والعلوم السياسية، وعددهم 96. حيث اعتمد الباحث على العينة العشوائية البسيطة حيث تعرف العينة العشوائية البسيطة بأنها: "طريقة عينة احتمالية تعطى لكل عنصر في المجتمع المستهدف –وكل عينة ممكنة محددة الحجم- فرصة متساوية للاختيار في العينة، فالعينة العشوائية البسيطة هي طريقة الاختيار الاحتمالي المتساوي"[10].

مفاهيم الدراسة:

1- الدور: (Le rôle): نقصد بالدور في هذه الدراسة الوظيفة التي تقوم بها قناة النهار الفضائية من خلال النشرات الإخبارية في ترتيب أولويات طلبة الحقوق والعلوم السياسية اتجاه القضايا السياسية، حيث يعد هذا الدور من أساسيات العمل الإخباري لقناة النهار الفضائية.

2- القنوات الفضائية: يقصد بالقنوات الفضائية قناة النهار الفضائية الجزائرية الخاصة ذات الطابع الإخباري التي تبث برامجها ومحتوياتها على المستوى الدولي.

3- النشرات الإخبارية: نقصد بالنشرات الإخبارية في هذه الدراسة بأنها مجموعة من الأخبار التي تعرضها قناة النهار في أوقات متباينة.

4- القضايا السياسية: نقصد بها في دراستنا كل القضايا السياسية الواقعة أثناء الدراسة والقضايا المعروضة على شاشة قناة النهار الفضائية.

الدراسات السابقة:

تعد خطوة الرجوع إلى الدراسات السابقة من أهم الخطوات التي يقوم بها الباحث أثناء دراسته إذ تفتح له المجال في رؤية مختلف البحوث حول موضوع دراسته والمناهج المختلفة وكذا النظريات والبناء النظري. لذلك رجعنا أثناء دراستنا هذه إلى مجموعة من الدراسات وكانت كالتالي:

أ- الدراسات المحلية:

الدراسة الأولى (بونهاك، 2014)[11]: هدفت هذه الدراسة بشكل رئيس إلى تتبع ظاهرة المسألة الشبانية ومشاركتها السياسية التي تتمثل بوضوح في مدى تأثير الإعلام السياسي في القنوات الفضائية الخاصة على فعل المشاركة السياسية.

اعتمد الباحث في هذه الدراسة نظرا لطبيعة الموضوع على المنهج الوصفي التحليلي بشكل رئيس، بالإضافة إلى المنهج التاريخي منهج دراسة الحالة ومنهج تحليل المضمون باستخدام أداة الاستبيان على عينة مكونة من 200 شاب بطريقة قصدية، ليتم في الأخير التوصل إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- متابعة الشباب الجزائري لمساحة واسعة من المواد الإخبارية في القنوات الخاصة (بنموذج تلفزيون الشروق)، والتي تعرفهم بالأحداث والوقائع التي تمر بها البلاد وتنقل اهتماماتهم إلى النخبة السياسية وصانعي القرار يرفع من مستوى مشاركتهم السياسية.
- يساهم تعرض الشباب الجزائري للبرامج السياسية في القنوات الخاصة (بنموذج تلفزيون الشروق) في توجيههم توجيها إيجابيا إلى كل ما يطرح كقضايا وأزمات ما يرفع من مستوى مشاركتهم السياسية.
- الإعلام السياسي في القنوات التلفزيونية الخاصة (بنموذج تلفزيون الشروق) كان له التأثير الإيجابي الملموس على درجة ومستوى المشاركة السياسية للشباب الجزائري.

الدراسة الثانية (سماح، بعطوط، 2017)[12]: هدفت هذه الدراسة بشكل أساسي إلى معرفة كيفية ترتيب المضامين الإخبارية في القناة والكشف عن دور الفضائيات الإخبارية الخاصة في ترتيب أولويات القضايا الاجتماعية لدى الرأي العام الجزائري.

اعتمدت الباحثة في هذه الدراسة على المنهج المسحي باستخدام كل من المقابلة واستمارة تحليل المضمون كأدوات لجمع البيانات، حيث كان حجم العينة 60 أعداد بحيث تم اختيارهم بطريقة قصدية مما جعلها تتوصل إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- هناك عدم ثبات في موعد بث نشرة الأخبار الرئيسية في قناة الشروق "نيوز" خلال فترة الدراسة حيث أحيانا تبث على الساعة 20:30 وأحيانا أخرى على الساعة 21:00.
- هناك اهتمام معتبر من قناة الشروق "نيوز" للقضايا الاجتماعية وهذا ما تم التوصل له خلال الدراسة.
- النوع الصحفي الغالب في نشرات الشروق "نيوز" هو التقرير بنسبة 36 بالمائة بالنسبة لباقي الأنواع وهذا لم يقتصر اعتمادها على التقرير فقط بل اعتمدت الحوار والمكالمات المباشرة والمسجلة بصفة معتبرة هذا ما يعنيها في تقديمها للقضايا عن السرد المجرد ويعطي حيوية وتنوع للمواضيع المتناولة.
- تفوق القضايا الاجتماعية على باقي القضايا المطروحة في النشرات إذ 23.7 بالمائة استأثرت وحدها على هيمنت قضية الاضرابات بمواضيعها المتناولة على باقي القضايا الاجتماعية المعروضة تساوي نسبة التغطية لكل من قضيتي السكن وارتفاع الأسعار بمختلف مواضيعهم المطروحة.
- أكثر القيم الإخبارية بروزا في النشرات في قيمة الذاتية والدقة بشكل واضح، تليهما قيمتي الذاتية والحيادية وأخيرا الوضوح كأخر القيم من حيث الاعتماد عن القناة في تغطية القضايا الاجتماعية.

الدراسة الثالثة (كشيد، بورويسة، 2019)[13]: هدفت هذه الدراسة إلى معرفة أهم القضايا السياسية التي يتضمنها برنامج الحدث بالإضافة إلى التعرف على مدى ملائمة هذا البرنامج مع الجمهور وكذا الوقوف على الدور الذي يؤديه البرنامج في معالجة القضايا السياسية. استخدمت الباحثة في دراستها هذه المنهج الوصفي، إلى جانب استمارة تحليل للمحتوى كأداة لجمع البيانات حول موضوع دراستها، حيث

تمثلت العينة التي تمت عليها الدراسة البرامج السياسية في الفضائيات الجزائرية الخاصة (برنامج الحدث)، كعينة قصدية للبحث.

ومن أهم النتائج المتوصل إليها من خلال هذه الدراسة هي: أن الفضائيات الجزائرية الخاصة قناة الشروق نيوز تعالج القضايا السياسية في الجزائر من خلال البرامج السياسية ـ الحدث ـ بعدة طرق منها الحوارية، كما تساهم في نشر الوعي السياسي من خلال العمل على تغيير الاتجاهات والمواقف إزاء قضايا المجتمع.

ب- الدراسات العربية:

الدراسة الأولى (الكعبي، سلمان، 2016)[14]: هدفت هذه الدراسة بشكل أساسي إلى الكشف عن طبيعة العلاقات بين أجندة الفضائيات الموجهة واهتمامات الإعلاميين العراقيين لقضايا التحولات السياسية في المنطقة العربية.

وقد اعتمد الباحث في هذه الدراسة على منهج المسح، كما استخدم مجموعة من الأدوات لتنفيذ هذه الدراسة تمثلت في الاستبانة، المقياس، الملاحظة والمقابلة. حيث توصلت هذه الدراسة كأي دراسة إلى نتائج وكان من أهمها:

- أن تفضيلات عينة البحث من الإعلاميين العراقيين للفضائيات الموجهة كمصدر رئيس لمعلوماتهم إزاء قضايا التحولات السياسية العربية وذلك لأن تلك الفضائيات موجهة بالدرجة الأساس للمنطقة العربية، ومن ثم قضايا الأخيرة حاضرة وماثلة في كل تغطياتها وهي متنوعة في أشكالها ومضامينها وكل مرفقاتها من عمليات تحليل وتعليق وغيرها.
- الإعلاميون العراقيون كل من (الحرة الأمريكية وbbc عربي البريطانية وروسيا اليوم) على بقية الفضائيات الأخرى في متابعة قضايا التحولات لكونها الأكثر تناولا وإبرازا لتلك القضايا، فضلا عن مواقفها التي تكاد تكون مواتية لتطلعات المبحوثين من تلك التحولات.
- بينت نتائج التحليل أن لعينة البحث من الإعلاميين العراقيين جملة من الامتيازات التي سجلوها للفضائيات الموجهة في تناول الموضوعات والقضايا السياسية العربية مما جعلهم يفضلونها على سواها، من قبيل أن الأخبار والمعلومات الواردة فيها فورية وتمتاز بحداثتها، ولأنها تحقق السبق الإخباري أكثر من أية وسيلة أخرى، فضلا عن كونها تتجنب الانحياز وتقدم وجهات النظر المختلفة إزاء التحولات السياسية العربية بموضوعية.
- أظهرت نتائج التحليل بالنسبة للعلاقات الارتباطية التي بحثت في أصل العلاقة بين المتغيرات الوسيطة الأربع التي تم تعيينها في هذا البحث (الجنس، العمر، التخصص العلمي، عدد سنوات العمل في المجال الإعلامي) وبين عينة من اتجاهات وعادات المبحوثين إزاء قضايا التحولات السياسية في المنطقة العربية، أن ثمة علاقات توزعت بين المتوسط الطردي والعالي الطردي (الإيجابي).

الدراسة الثانية (شهاب الدين، 2017)[15]: سعت هذه الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف أهمها التعرف على مدى تعرض الجمهور البحريني للبرامج السياسية للتلفزيون، وكذا التعرف على التأثيرات الإيجابية والسلبية للتلفزيون على الجمهور وأهداف أخرى توصل إليها الباحث معتمدا في ذلك على منهج المسح بالعينة والأدوات البحثية التي تمثلت في أداة تحليل المضمون واستمارة الاستبيان. توصلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج من أهمها: يعد التلفزيون من أهم وسائل الإعلام وأكثرها تأثيرا في الرأي العام والجماهيري باعتبارها وسيلة إعلامية شعبية، جاءت قضية العنف السياسي في

المرتبة الأولى في ترتيب المضمون بشكل عام، حيث جاءت في المرتبة الأولى في ترتيب الجمهور عيّنة الدراسة للقضايا السياسية القريبة منه والتي تم عرضها في البرنامج الحواري (قُبّة البرلمان)، بينما جاءت قضية الدعم الحكومي في الترتيب الثاني، وجاءت قضية الإصلاح السياسي في البحرين في الترتيب الثالث، وجاءت قضية الإرهاب في الترتيب الرابع، وجاءت قضية أمن البحرين والخليج يد في الترتيب الخامس. وجاء ترتيب الجمهور عيّنة الدراسة للقضايا السياسية القريبة منه والتي تم عرضها في البرنامج الحواري (كلمة أخيرة) كالتالي: قضية العنف السياسي في الترتيب الأول، وجاءت قضية الإصلاح السياسي في البحرين في الترتيب الثاني، وجاءت قضية الإرهاب في الترتيب الثالث، وجاءت قضية أمن البحرين والخليج في الترتيب الرابع، وجاءت قضية الدعم الحكومي في الترتيب الخامس.

نظرية الدراسة:

النظرية هي: "مجموعة من التعميمات التي من خلالها نحاول تفسير الظاهرة بطريقة منظمة، وتخدم النظرية البحوث في عدة مجالات منها تحديد الدراسة بتقليص مدى الحقائق المدروسة وتزويد البحث بإطار مفاهيمي حول الظاهرة المدروسة، وكذا التلخيص والتوحد والتنبؤ بالحقائق واكتشاف الفجوات المعرفية من خلال الأسئلة التي تثيرها النظرية"[16].

لذلك فقد اعتمدنا في دراستنا هذه على إحدى النظريات العلمية وكانت حسب موضوع الدراسة نظرية **"ترتيب الأولويات"**.

كيفية توظيف هذه النظرية في الدراسة:

اعتمد الباحث على نظرية ترتيب الأولويات في دراسته لمحاولة معرفة الدور الذي تؤديه النشرات الإخبارية بقناة النهار الفضائية في ترتيب أولويات الطلبة الجامعيين اتجاه القضايا السياسية، وذلك عن طريق دراسة ميدانية على عينة من طلبة كلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة غرداية لمعرفة الخصائص الديموغرافية لأفراد عينة الدراسة وارتباطها بالعوامل المؤثرة في أولويات أفراد العينة وهذا وفقا لطبيعة القضايا المطروحة وأهميتها بالنسبة للأفراد عينة الدراسة وكذا توقيت إثارة القضايا بالإضافة إلى الوسيلة المستخدمة في بث القضايا ومدى إدراك أفراد العينة بها.

تأثير النشرات الإخبارية على الرأي العام والوعي السياسي:

"تعتبر نشرة الأخبار صورة من صور الإعلام والاتصال بالجماهير وفي هذا الاتصال تمد الجسور مع الملايين في وقت واحد وهؤلاء جميعا تربطهم عوامل مشتركة تعيننا كثيرا في تفهم عقلياتهم ومدى استعدادهم لتقبل ما يقدم لهم"[17].

دور النشرات الإخبارية في تنمية الثقافة السياسية:

تعرف الثقافة السياسية على أنها: "مجموعة من القيم والأفكار والمعتقدات التي تتبلور في مجتمع يتميز في ضوئها على المجتمعات الأخرى، وهي العامل الذي يؤثر في الأفراد من خلال القيم لبناء سلوك سياسي اتجاه السلطة السياسية مع التأثير في اتجاهات السلطة نحو الأفراد"[18].

تعتبر وسائل الإعلام - الجماهيرية تحديدا- واحدة من الأدوات الهامة في العملية التنموية، ومعلوم الارتباط بينها وبين الثقافة، ولهذا كان لوسائل الإعلام دورها في تنمية الثقافة السياسية من خلال تدخلها في التثقيف السياسي[19].

وباعتبار النشرات الإخبارية كجزء من مكونات وسائل الإعلام الجماهيرية فهي تلعب دور كبير في تنمية الثقافة السياسية لشريحة واسعة من الجماهير.

حيث تعد الثقافة السياسية من أهم معارف أفراد المجتمع مهما كانت صفته الاجتماعية، إلا أن الثقافة السياسية تنقسم إلى الثقافة السياسية للنخبة والثقافة السياسية للجمهور وهو ما تطرقنا للحديث عنه الآن، حيث تتطور الثقافة السياسية للرأي العام عن طريق النشرات الإخبارية، ويكون ذلك بتعريفهم للأوضاع التي تحدث حولهم مما ينتج وعي سياسي نحو القضايا السياسية وطنيا ودوليا تحت ما يسمى بالتنشئة السياسية. حيث "أن أهمية وسائل الإعلام والاتصال الجماهيرية في التنشئة السياسية تكمن في قوة تأثيرها على الأفراد والجماهير، ومن بين جوانب هذا التأثير نجدها تعمل على تراكم المكاسب والثقافة والمعارف والمعلومات السياسية، بناء المواقف السياسية، تعزيز المواقف والأفكار السابقة والتحفيز على المناقشة والحوار"[20].

تأثير النشرات الإخبارية على الوعي السياسي:

الوعي السياسي هو: "الإدراك الصحيح لمجريات الواقع السياسي ولم يحصل فيه من أحداث وتطورات وبعبارة أخرى هو المعرفة الدقيقة لغايات القوى المؤثرة في العالم المحيط بنا ومعرفة الأهداف المستمرة وراء موقفها وتحركاتها ومشاريعها"[21].

تتعد الأدوار التي يقوم بها الإعلام في مجال دعم وتشكيل الوعي السياسي لدى المواطنين، ويقسم أساتذة الاتصال السياسي أنواع تأثير وسائل الإعلام إلى ثلاثة أنواع: التأثير المعرفي، التأثير الوجداني أو العاطفي والتأثير السلوكي.

التأثير المعرفي Effect Cognitive

وانطلاقا من الحقيقة التي تقول: أن تنمية الوعي المعرفي السياسي هو نتيجة لعملية تعليمية يمر بها الفرد، فقد تم التركيز من قبل الباحثين في دراساتهم على مدى تأثير وسائل الإعلام في تنمية هذا الوعي المعرفي السياسي لدى الأفراد، وخلصت النتائج إلى أن لوسائل الإعلام تأثير كبير في هذا الصدد وأكدت على أن وسائل الإعلام تقدم المعلومات الضرورية للأفراد، والمتعلقة بالمتغيرات الأساسية للبيئة السياسية، مثل النظام السياسي والأعراف والقيم السياسية السائدة في المجتمع، والكيفية التي تمارس بها السياسة في هذا النظام أو ذلك، وعن المؤسسات السياسية الهامة في المجتمع.

التأثير الوجداني Effect Emotional

النوع الثاني من التأثير السياسي الذي تحدثه وسائل الإعلام هو التأثير العاطفي أو الشعور، ومعناه أن مرحلة الوعي والمعرفة بالقضايا السياسية يقود إلى مرحلة أخرى من مراحل التأثير وهي الاهتمام بهذه القضايا ومتابعتها، وهذا التعبير والانتقال من مرحلة إلى أخرى يؤثر ويتأثر بأنماط التعرض لوسائل الإعلام، وتتحدد التأثيرات الوجدانية في النقاط التالية:

- تشكيل اتجاهات وأراء الأفراد نحو المؤسسات السياسية والفاعلة في المجتمع وتشمل: مؤسسة الرئاسة، الحكومة مجلس الشعب، المجالس المحلية، الأحزاب السياسية، مؤسسات المجتمع المدني.
- تشكيل اتجاهات الأفراد وأراءهم بشأن النظام الانتخابي المعمول به وكذلك تشكيل اتجاهاتهم بشأن العملية الانتخابية وأسلوب إدارتها.
- تشكيل اتجاهات وأراء الأفراد بشأن المشاركة السياسية على كافة المستويات وفي كل المجالات.[22]
- تشكيل اتجاهات وأراء الأفراد حول مخاطر عزوف الأفراد عن المشاركة السياسية، والآثار السلبية المترتبة عن ذلك اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا.

التأثير السلوكي Effect Behavioral

مرحلة التأثير السلوكي تعد أهم مراحل تأثير وسائل الإعلام في الوعي السياسي إذ هي الترجمة الحقيقية لكل ما اكتسبه الفرد من معارف ومعلومات تتعلق ببيئته السياسية، وما أفرزته هذه المعارف وتلك المعلومات من مواقف واتجاهات تساعد على المشاركة الفاعلة في العملية السياسية، من خلال:

- تشجيع المواطنين على مساهمة حقوقهم السياسية التي كفلها الدستور والقانون.
- تشجيع المواطنين على عضوية الأحزاب السياسية والاشتراك في أنشطتها.
- تشجيع المواطنين على الاشتراك في انتخابات مؤسسات المجتمع المدني (النقابات المهنية، العمالية، المنظمات غير الحكومية).
- تشجيع المواطنين على المشاركة في عملية صنع القرار والإدلاء بآرائهم والتعبير في كافة الوسائل الشرعية المتاحة، مثل وسائل الإعلام والندوات والمؤتمرات....

ويؤكد هذا ما ذهب إليه كل من " تشافي Choffee" و "وجاكسون بيك Beek Jackson" من أن وسائل الإعلام، وبخاصة في مجال التلفزيون الذي أصبح أداة من أدوات اكتساب المعلومات والمعارف للمواطن العصري تسهم إسهاما كبيرا في توعية المواطن وتشجيعه على الاهتمام ببيئته التي يعيش فيها، مما ينعكس على سلوكه تجاهها ومحاولة مشاركته فيها.

وطلب الباحث من عينة الدراسة الإجابة عن مدى مشاهدتهم للبرامج الإخبارية من خلال مقياس يتكون من أربعة اختيارات (Scale 4Point)يبدأ بـ "غالبا" وينتهي بـ "أبدا". وأظهرت نتائج دراستهم صحة الفرضية وأكدت على أن الاعتماد على التلفزيون أثناء المواسم الانتخابية يؤثر بشكل مباشر على السلوك السياسي لعينة الدراسة[23].

في الأخير يمكن القول أن النشرات الإخبارية كأهم محتويات وسائل الإعلام خاصة التلفزيون تأثر على الوعي السياسي بدرجة كبيرة إلى حد تغيير اتجاهاتهم وأفكارهم حول القضايا السياسية المحيطة بهم محليا ودوليا مما يشكل وعي سياسي حول تلك القضايا، كما تتخذ القنوات التلفزيونية أساليب وطرق متعددة لبناء نشرة أخبار ناجحة تحقق الأهداف المرجوة فنشرة الأخبار لا تعمل فقط على نقل الأحداث والوقائع بل أن لها أهدف أخرى تتمثل في تكوين الوعي سياسي للرأي العام مما ينتج عن ذلك إدراك جماهيري حول الحقوق والواجبات السياسية وكذا مجريات الأحداث السياسية.

الوظائف الإعلامية للنشرات الإخبارية:

يرى شارلي رأيت إن لنشرات الأخبار وظائف إيجابية وأخرى سلبية غير متوقعة، وذلك بعد أن تصدى لمهمة التحليل الوظيفي لبيان آثار الأخبار على الفرد والجماعة الفرعية والنظام الاجتماعي والثقافية بوجه عام فهو يتساهل عن الآثار الإيجابية والنتائج السلبية الظاهرة والكامنة لنشر الأخبار، ولنشر الأخبار نتيجتان إيجابيتان:

- إن سريان الأخبار يوفر إنذارات سريعة عن التهديدات والأخطار التي تقع خارج المجتمع والأخطار الناتجة عن التغيرات التي تطرأ على الظروف الطبيعية أو الأخطار التي تترتب على الهجوم الملح.... فيعطي تحذيرا من الخطر المحدق بالمجتمع سواء من الداخل أو الخارج مما يساعد على درء الأخطار في الوقت المناسب.

- كما أن توفير المعلومات والأخبار عن الظروف المحيطة ضروري لتحقيق الاحتياجات اليومية للمؤسسات والمجتمع كأخبار المال والطقس وهذه الأخبار تخدم الفرد والمجتمع على السواء مادامت الرفاهية الفردية متصلة بالرفاهية الاجتماعية.

وقد ينطوي نشر أخبار التلفزيون إلى خلق تطلعات وتوقعات مبالغ فيها وبالتالي يصبح رفع التطلعات له مخاطرة ويكون له وظائف أخرى غير مطلوبة، وظائف سلبية كامنة وغير متوقعة عندما تتحول تطلعات الأفراد إلى تذمر وسخط وإحباط، وهو ما حذر منه "دانيل ليرنز" فتحتل ثورة التذمر والسخط والإحباط محل ثورة التوقعات فأخبار التلفزيون تستطيع أن تزيد من آمال جماهير المشاهدين وقد تؤدي إلى تخديرهم.

كما تؤدي إلى انتشار نوع من اللامبالاة والسلبية وعدم مساهمة الجماهير في الشؤون العامة وقد تهدد كيان المجتمع[24].

وتتلخص الوظيفة الإخبارية فيما يلي:

- **الإعلام**: وهو جمع وتخزين ومعالجة ونشر الأنباء والبيانات والصور والحقائق والرسائل والآراء والتعليقات المطلوبة من أجل فهم الظروف الشخصية والبيئية والقومية والدولية والتصرف اتجاهها من علم ومعرفة.
- **التنشئة الاجتماعية**: وهي توفير رصيد مشترك من المعرفة يمكن الأفراد من العمل كأعضاء ذوي فعالية في المجتمع الذي يعيشون فيه ودعم التآزر والوعي الاجتماعية.
- **خلق الدوافع**: من خلال دعم الأهداف المباشرة والنهائية لكل مجتمع وتشجيع الاختيارات الشخصية والتطلعات ودعم الأنشطة الخاصة بالأفراد والجماعات والتي تتجه نحو تحقيق الأهداف المتفق عليها.
- **الحوار والنقاش**: من خلال توفير تبادل الحقائق اللازمة لتسير الاتفاق أو توضيح مختلف وجهات النظر حول القضايا العامة، وتوفير الأدلة الملائمة والمطلوبة لدعم اهتمام الشعب نحو كل ما يهمهم محليا وقوميا ودوليا.
- **التربية**: نشر المعرفة على نحو يعزز النمو الثقافي وتكوين الشخصية واكتساب المهارات في كافة مراحل العمر.
- **النهوض الثقافي**: نشر الأعمال الثقافية والفنية بهدف المحافظة على التراث والتطوير الثقافي عن طريق توسيع آفاق الفرد وإيقاظ خياله وإشباع حاجاته الجمالية وإطلاق قدرته على الإبداع.
- **الترفيه**: إذاعة التمثيليات الروائية والرقص والفن، بهدف الترفيه والامتناع على الصعيدين الشخصي والجماعي.
- **التكامل**: توفير لكل الأشخاص والأمم والمجموعات الفرص الكفيلة بالوصول إلى رسائل متنوعة تحقق حاجاتهم في التعارف والتفاهم والتعرف على ظروف معيشة الآخرين ووجهات نظرهم وتطلعاتهم[25].

أهمية النشرات الإخبارية في ترقية الاتصال السياسي:

يعرف الاتصال السياسي على أنه ظاهرة إنسانية اجتماعية تكونت من ظهور التجمعات الإنسانية وارتبطت بتكوين الفرد الاجتماعي والسياسي وتفاعله مع بيئته السياسة داخل وخارج مجتمعه فقد كان الاتصال السياسي أحد العوامل المؤثرة في التنظيمات الاجتماعية الأولى في تاريخ الإنسان[26].

كما أنه يقصد بالاتصال السياسي عملية نقل الرسائل بين الفاعلين السياسيين على الأصعدة المحلية والوطنية والدولية من ناحية وبينهم وبين المواطنين العاديين من ناحية أخرى، ويتكون نسق الاتصال السياسي شأنه شأن أي نسق اتصالي، من مرسل ورسالة وقناة نقل الرسالة والمستقبل[27].

وتعتبر النشرات كأحد أدوات اتصال السياسي يمرر عبرها حكام سياسيا رسائل للجمهور ويأتي بطريقة سواء لصالحهم أو لصالح شعب كوسيلة من وسائل الاتصال السياسي حسب استخدامها، كما تعتبر النشرات كأحد أدوات لما لها من أهمية في ترقية الاتصال السياسي وتطوره، تكمن هذه أهمية في:

- **التواتر**: تتمتع الأحداث التي تحدث فجأة وتتناسب تمامًا مع الجدول الزمني الخاص بوكالات الأنباء بأهمية إخبارية أكبر من تلك التي تحدث تدريجيًا أو في أوقات غير مناسبة من الليل أو النهار. فمن غير المرجح أن تتلقى الاتجاهات طويلة الأجل الكثير من التغطية.
- **السلبية**: تعتبر الأخبار السيئة أكثر الأخبار أهمية من الأخبار الجيدة.
- **الفجائية**: إذا كان هناك حدث خارج عن المألوف سيكون له تأثير أكبر من الحدث الذي يجري يوميًا.
- **كشف الغموض**: تقدم الأحداث التي تتضح آثارها نسخة أفضل من تلك التي يمكن تفسيرها بأكثر من تفسير، أو يعتمد فهم الآثار المترتبة على الأحداث على الفهم الأول للخلفية المعقدة التي وقعت فيها الأحداث.
- **التخصيص**: ستكون الأحداث التي يمكن تصويرها على أنها تصرفات يقوم بها الأفراد أكثر جاذبية من تلك التي لا يوجد فيها مثل هذه «القصص الإنسانية».
- **المغزى**: يتعلق هذا بالشعور بالاندماج الذي يمتلكه الجمهور مع الموضوع. «فالقرب الثقافي» يعد عاملاً هامًا هنا، فالقصص المعنية بالأشخاص الذين يتحدثون اللغة نفسها، تبدو متشابهة، وتتشارك معهم الاهتمامات حيث يتم إلقاء الضوء على الجمهور بشكل أكبر من القصص المعنية بالأشخاص الذين يتحدثون لغات مختلفة، والتي تبدو مختلفة وذات اهتمامات مختلفة.
- **الإشارة إلى النخبة من الدول**: يتم الاهتمام بالقصص المعنية بالقوى العالمية أكثر من تلك المعنية بالدول الأقل تأثيرًا.
- **الإشارة إلى النخبة من الأشخاص**: تتم تغطية القصص المعنية بالأثرياء، والأقوياء، والمشاهير، وسيئي السمعة.
- **الصراع**: هو معارضة الشعب أو القوى التي تؤدي إلى حدوث تأثير كبير، فالقصص التي تتحدث عن الصراع غالبًا ما تحتوي على أهمية إخبارية كبيرة إلى حد ما.
- **التوافق**: تتلقى القصص التي تتناسب مع توقعات وسائل الإعلام تغطية تزيد عن تلك التي تختلف عنها (والتي يكونون غير مستعدين لها). لاحظ أن هذا الشرط يبدو وكأنه يتعارض مع شرط الفجائية المذكور أعلاه. ومع ذلك، يشير التوافق بالفعل إلى استعداد وسائل الإعلام لتقديم موضوع ما.
- **الاستمرارية**: تضم القصة الموجودة بالفعل في الأخبار نوعًا من الجمود. ويرجع ذلك إلى أن وكالات الأنباء تقوم بالفعل بنشر القصة من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن التحقيقات الصحفية السابقة قد جعلت القصة في متناول الجمهور بشكل كبير (مما يجعلها أقل غموضًا).
- **التركيب**: يجب أن تتنافس القصص مع بعضها البعض لتوفير مساحة في وسائل الإعلام. على سبيل المثال، قد يسعى المحررون لتوفير التوازن بين أنواع مختلفة من التغطية، فإذا كانت هناك زيادة في الأنباء الأجنبية على سبيل المثال، قد تضطر القصة الأجنبية الأقل أهمية إلى إفساح الطريق للموضوع

المتعلق بالأخبار المحلية. وبهذه الطريقة، فإن إعطاء الأهمية للقصة لا يعتمد فقط على قيمتها الإخبارية الخاصة ولكن أيضا على تلك القصص المتنافسة.

- **المنافسة**: قد تؤدي المنافسة التجارية أو المهنية بين وسائل الإعلام بالصحفيين إلى تأييد القيمة الإخبارية التي يعطيها المنافس للقصة.
- **الاستقطاب المشترك**: قد يتم تغطية القصة ذات الأهمية الإخبارية الهامشية في حد ذاتها إذا كانت متعلقة بقصة جارية كبيرة.
- **التصنيع المسبق**: قد يتم اختيار قصة هامشية من الناحية الإخبارية ولكنها تكون مكتوبة ومتاحة أكثر من قصة تفوقها من حيث الأهمية الإخبارية ولكنها تحتاج إلى بحث وكتابة من الألف إلى الياء.
- **القدرة على التنبؤ**: من المرجح أن يتم تغطية حدث ما إذا تم جدولة ذلك مسبقًا.
- **القيود الزمنية**: تمتلك وسائل الإعلام التقليدية مثل الإذاعة والتليفزيون والصحف اليومية مواعيد نهائية صارمة ودورة إنتاج قصيرة، والتي تختار الموضوعات التي يمكن بحثها وتغطيتها سريعًا.

وكما تتزايد أهمية النشرات الإخبارية يوما بعد يوم وبصورة كبيرة كنتيجة مباشرة لما تحقق من تقدم كبير في مجال الاتصال السياسي.

تحليل النتائج:

الجدول رقم 01: يوضح مدى مشاهدة القنوات الفضائية الجزائرية من طرف عينة الدراسة

تشاهد القنوات الفضائية الجزائرية	التكرار	النسبة المئوية
دائما	34	%33.3
أحيانا	54	%56.3
نادرا	8	%8.3
المجموع	96	%100

المصدر: من إعداد الباحث بناء على مخرجات برنامج spss

تحليل الجدول: نلاحظ من خلال هذا الجدول أن أغلبية المبحوثين يشاهدون القنوات الفضائية الجزائرية أحيانا بنسبة 56.3% تليها فئة دائما بنسبة 33.3% أما آخر فئة لنادرا بلغت ما نسبته 8.3%، ومنه نفسر أن مجتمع البحث يشاهدون القنوات الفضائية الجزائرية أحيانا وهذا راجع إلى أن لديهم وقت محدد لمشاهدة التلفزيون، وهذا يؤثر على ترددهم في مشاهدة القنوات، أو قد يعتمد البعض على مصادر معلومات بديلة مثل الصحف أو وسائل الإعلام الاجتماعية أو المواقع الإخبارية عبر الإنترنت بدلاً من التلفزيون، وأيضا يؤثر جودة وتنوع التغطية الإعلامية للبرامج والقضايا الحساسة على توجه الجمهور نحو مشاهدتها. كما أن هناك بعض هذه الأسباب قد تشمل:

- **التفضيل لوسائل الإعلام الأخرى**: قد يكون لدى النخبة الأكاديمية تفضيل لوسائل الإعلام الأكثر تخصصًا وعمقًا، مثل المقالات الأكاديمية، والكتب، والأبحاث العلمية، وقد يجدون أن هذه الوسائل تقدم مستوى أعلى من التفصيل والتحليل.
- **قلة المحتوى الأكاديمي**: إذا كانت القنوات الفضائية الجزائرية تقدم محتوى أقل في الجوانب الأكاديمية والتحليل العميق، قد يجد الأكاديميون أنها لا تلبي احتياجاتهم المعرفية والأكاديمية.

- **اختلاف الاهتمامات الشخصية**: قد يكون لدى الأفراد اهتمامات خاصة تجعلهم يفضلون متابعة محتوى آخر، قد يكون ذلك في مجالات معينة أو مواضيع أكثر.
- **الإمكانيات التكنولوجية**: قد يكون لدى النخبة الأكاديمية إمكانيات تقنية تتيح لهم الوصول إلى مصادر أخرى للمعلومات أو الترفيه، والتي قد تكون أكثر توافقًا مع احتياجاتهم.
- **التغييرات في الوسائط الاجتماعية**: قد تكون هناك تغييرات في عادات استهلاك الوسائط الإعلامية والترفيهية بين الأجيال، مما قد يؤدي إلى تفضيل استخدام وسائل أخرى مثل الإنترنت ومنصات البث المباشر على حساب التلفزيون التقليدي.

يمكن أن تكون هذه الأسباب أو غيرها جميعها متداخلة وتعتمد على الخلفية الثقافية والاهتمامات الشخصية لكل فرد في النخبة الأكاديمية.

الجدول 02. يوضح معدل مشاهدة ومتابعة عينة الدراسة لقناته المفضلة في اليوم

معدل مشاهدتك ومتابعتك لقناتك المفضلة في اليوم	التكرار	النسبة المئوية
أقل من ساعتين	54	%56.3
من ثلاث ساعات إلى أربع ساعات	38	%39.6
من خمس ساعات إلى ست ساعات	2	%2.1
من ست ساعات فما فوق	2	%2.1
المجموع	96	%100

المصدر: من إعداد الباحث بناء على مخرجات برنامج spss

تحليل الجدول: من خلال قراءتنا للجدول نلاحظ أن أكبر نسبة من مجتمع البحث الذين يتابعون قناتهم المفضلة في اليوم أقل من ساعتين بلغت 56.3%، تليها مدة من ثلاث ساعات إلى أربع ساعات بنسبة 39.6% أما آخر فئتين من خمس ساعات إلى ست ساعات ومن ست ساعات فما فوق كانت بنسبة متساوية ب 2.1%، ويمكن تفسير النتائج بأن مجتمع البحث مرتبطين بالتزامات عملية أو تدريس وبالتالي فهم يشاهدون قناتهم المفضلة أقل من ساعة، أو يمكن أن يكون هذا راجع لاهتمامات أخرى تكون ضمن أولوياتهم أكثر من مشاهدة التلفزيون وما يفسر اكتظاظ برنامجهم. أيضا قد لا تتوافر البرامج الحوارية في فترات زمنية محددة تتناسب مع جداول المشاهدين. كما أن هناك عدة أسباب قد تفسر لماذا يقضي بعض الأشخاص وقتًا أقل من ساعتين يوميًا في مشاهدة القنوات الفضائية الجزائرية:

- **ضيق الوقت**: قد يكون لديهم جدول زمني مزدحم بالأنشطة الأكاديمية والعمل والالتزامات الشخصية، مما يجعلهم يقضون وقتًا أقل أمام الشاشة التلفزيونية.
- **اهتمامات شخصية متنوعة**: قد يكون لديهم اهتمامات متنوعة ومتعددة في مجالات مختلفة، وبالتالي يفضلون قضاء الوقت في ممارسة هذه الاهتمامات بدلاً من مشاهدة التلفزيون.
- **تغير عادات مشاهدة التلفزيون**: قد تكون هناك تغيرات في عادات مشاهدة التلفزيون بسبب التطور التكنولوجي وتوفر الوسائل الرقمية الأخرى.
- **قلة الجودة أو التنوع في البرامج**: إذا كانت القنوات الفضائية الجزائرية لا تقدم محتوى يلبي توقعات الجمهور من حيث الجودة أو التنوع، قد يكون الجمهور أقل تفضيلاً لها.

هذه الأسباب تعكس التنوع في اهتمامات وعادات المشاهدين، وقد تتغير هذه العوامل باختلاف الأفراد والظروف الشخصية.

الجدول 03. يبين درجة حرص المبحوثين على متابعة القنوات الفضائية الجزائرية أثناء الأزمات السياسية

درجة حرص المبحوثين على متابعة القنوات الفضائية الجزائرية أثناء الأزمات السياسية	التكرار	النسبة المئوية
عالية جدا	26	%27.1
عالية	50	%52.1
متوسطة	20	%20.8
المجموع	96	%100

المصدر: من إعداد الباحث بناء على مخرجات برنامج spss

تحليل الجدول: من خلال قراءتنا للجدول تبين لنا أن متابعة النخبة الأكاديمية الجزائرية للقنوات الفضائية الجزائرية أثناء الأزمات السياسية بدرجة عالية بلغت نسبة 52.1%، أما بدرجة عالية جدا بلغت ما نسبته 27.1%. في حسن درجة متوسطة كان بنسبة بلغت 20.8%.

ومنه نلاحظ أن أعلى نسبة كانت لدرجة عالية ثم عالية جدا على الترتيب، هذه النسبة تشير إلى أن معظم المبحوثين يتابعون القنوات الفضائية الجزائرية خلال الأزمات السياسية بشكل عالي ويعتمدون عليها كمصدر موثوق للمعلومات. كما توجد عدة تفسيرات ممكنة لمشاهدة النخبة الأكاديمية الجزائرية للفضائيات الخاصة أثناء الأزمات السياسية بتلك الدرجة من الاهتمام، حيث يعتبرون أن لديهم دور كبير في نقل المعرفة والفهم العميق للقضايا السياسية ونقلها إلى الجمهور، وتوجيه الرأي العام وتوضيح التفاصيل المعقدة أثناء الأزمات، ويمكن أن يساهموا في إلقاء الضوء على جوانب مختلفة للأحداث وتقديم تحليلات تثري النقاش العام، كما يمكنهم تقديم وجهات نظر متعددة حول القضايا الراهنة، ناهيك عن متابعة الأخبار والتطورات، حيث يمكن أن تكون مشاهدة الفضائيات جزءًا من استراتيجية النخبة الأكاديمية لمتابعة الأخبار وفهم التطورات السياسية في البلاد وعلى الساحة الدولية.

الجدول 04. يبين درجة ثقة المبحوثين بمضمون النشرات الإخبارية في قناة النهار

درجة ثقة المبحوثين بمضمون النشرات الاخبارية في قناة النهار	التكرار	النسبة المئوية
عالية جدا	24	%25
عالية	54	%56.3
منخفضة	14	%14.6
المجموع	96	%100

المصدر: من إعداد الباحث بناء على مخرجات برنامج spss

تحليل الجدول: من خلال الجدول توضح لنا بأن مجتمع البحث وهم النخبة الأكاديمية الجزائرية صرحوا بأن درجة ثقتهم بمضمون البرامج الحوارية السياسية في القنوات محل الدراسة كانت عالية بنسبة بلغت 56.3%، ثم تليها درجة عالية جدا بنسبة 25% أما منخفضة فقد بلغت 14.6%.

فثقة الأساتذة الجامعيين في مضامين النشرات الإخبارية في قناة النهار قد تكون مرتبطة بعدة عوامل:

- **الخبرة والتخصص الأكاديمي**: الأساتذة الجامعيين عادةً ما يمتلكون خبرة وتخصصًا عاليين في مجالاتهم الأكاديمية. يمكن لهذا الخبرة أن تجعلهم قادرين على تقييم البرامج الحوارية بشكل أفضل وفهم القضايا السياسية بمزيد من العمق.
- **التحليل الفكري**: يمكن للأساتذة الجامعيين القيام بتحليل فكري أكثر عمقًا للمحتوى السياسي المقدم في البرامج الحوارية. كما يمكنهم تقييم المصادر والتحليلات والتعبير عن آرائهم بشكل مستند إلى المعرفة والبحث العلمي.
- **البحث عن المعلومات الشاملة**: قد تقدم النشرات الإخبارية المتخصصة في السياسة معلومات شاملة وتحليلات مفصلة، مما يجذب الأساتذة الذين يتطلعون إلى الحصول على معلومات دقيقة وشاملة.
- **تقديم وجهات نظر متخصصة**: يمكن للأساتذة تقديم وجهات نظر تخصصية قائمة على الخبرة والأبحاث، وقد يرغبون في متابعة البرامج التي تحترم وتقدر هذه الوجهات النظر.
- **دور الإعلام في المجتمع**: يمكن للأساتذة أن يروجوا لأهمية دور الإعلام في المجتمع، وقد يرى البعض أن متابعة البرامج الحوارية تعزز الوعي السياسي وتشجع على المشاركة المدنية.
- **تفضيل البرامج ذات المحتوى الأكاديمي**: إذا كانت البرامج تتميز بمحتوى أكاديمي أو تستضيف خبراء وأكاديميين في مجال السياسة، قد يكون هذا جذابًا بشكل خاص للأساتذة.

كما يمكن أن تكون ثقة الأساتذة الجامعيين في تلك النشرات الإخبارية متأثرة بالخبرة الأكاديمية العالية التي يمتلكونها والتي تسهم في فهمهم العميق والتحليلي للمحتوى السياسي.

الجدول 05: يبين مدى اعتماد المبحوثين على مدى اعتماد المبحوثين على النشرات الإخبارية في قناة النهار قد أثر بشكل ما على الآراء والتوجهات تجاه القضايا السياسية

مدى اعتماد المبحوثين على النشرات الإخبارية في قناة النهار قد أثر بشكل ما على الآراء والتوجهات تجاه القضايا السياسية	التكرار	النسبة المئوية
نعم	40	%41
لا	2	%2.1
إلى حد ما	54	%56.3
المجموع	96	%100

المصدر: من إعداد الباحث بناء على مخرجات برنامج spss

تحليل الجدول: يوضح الجدول أن أغلبية إجابات المبحوثين بأن اعتمادها على النشرات الإخبارية في القناة محل الدراسة قد أثر بشكل ما على الآراء والتوجهات السياسية إلى حد ما بنسبة 56.3%. أما الذين أجابوا بنعم فكانت نسبتهم مرتفعة نوعا ما، فقد بلغت 41.7%. وبنسبة 2.1% الذين يقولون لا، وعليه نفسر هذه النتائج بأن هناك تنوعًا في الرأي بين النخب الجامعية فيما يتعلق بتأثير تلك النشرات الاخباري. قد يكون هذا نتيجة لاختلاف الخلفيات والتجارب الشخصية للأفراد أو الاعتماد على مصادر متعددة، وليسوا مقتصرين على البرامج الحوارية السياسية فقط. قد يتأثرون أيضًا بالصحف، والمجلات، والأبحاث الأكاديمية، بالمجمل، يمكن تفسير هذه النتائج بأن هناك تأثيرًا إيجابيًا أو معتدلا للبرامج الحوارية السياسية على آراء النخب الجامعية في الجزائر، ولكن هذا التأثير يعتمد على التفرد الشخصي والتجارب الفردية لكل فرد.

فمدى اعتماد النخبة الأكاديمية الجزائرية على النشرات الإخبارية قد يكون له تأثير على آرائهم وتوجهاتهم تجاه القضايا السياسية بعدة طرق:

- توفير منصة للتحليل الأكاديمي: يمكن لتلك النشرات الإخبارية تقديم منصة للأكاديميين للمشاركة بتحليلاتهم وآرائهم حول القضايا السياسية. قد يرى الأكاديميون في هذه البرامج فرصة لتوجيه الضوء على جوانب معينة من القضايا.
- تبسيط القضايا السياسية: يمكن أن تلعب النشرات دورًا في تبسيط وشرح القضايا السياسية المعقدة، مما يساعد الجمهور، بما في ذلك النخبة الأكاديمية، في فهم القضايا بشكل أفضل.
- التأثير في توجهات الرأي العام: إذا كانت النشرات تلعب دورًا فعّالًا في تشكيل توجهات الرأي العام، فإن الأكاديميين قد يكونون على دراية بتأثير ذلك ويأخذون ذلك في اعتبارهم وفي تحليلاتهم.
- تعزيز التفاعل مع السياسة: قد تكون النشرات الإخبارية دافعًا للأكاديميين للمشاركة بشكل أكبر في المشهد السياسي، وربما يحفزونهم للتفاعل بشكل أكبر مع القضايا السياسية.
- تسليط الضوء على القضايا الهامة: إذا كانت النشرات تسلط الضوء على القضايا التي يرون فيها الأكاديميون أهمية خاصة، فإنهم قد يجدون فيها فرصة لرفع وعي الجمهور بتلك القضايا.

إجمالاً، يمكن أن يكون لاعتماد النخبة الأكاديمية على النشرات الاخبارية تأثيرًا كبيرًا على آرائهم وتوجهاتهم تجاه القضايا السياسية من خلال تلبية احتياجاتهم للتحليل العميق وتبسيط القضايا وتوفير فرص التواصل والتفاعل مع الجمهور.

الجدول 06. يبين مدى اعتماد المبحوثين على النشرات الإخبارية في قناة النهار محل الدراسة كمصدر للمعلومات أثناء الأزمات وفي الأوقات الحساسة

اعتماد المبحوثين على النشرات الإخبارية في قناة النهار محل الدراسة كمصدر للمعلومات أثناء الأزمات وفي الأوقات الحساسة	التكرار	النسبة المئوية
نعم	86	%89.6
لا	10	%10.4
المجموع	96	%100

المصدر: من إعداد الباحث بناء على مخرجات برنامج spss

تحليل الجدول: اتضح من خلال قراءتنا للجدول أن أغلبية المبحوثين يعتمدون على النشرات الإخبارية في القناة محل الدراسة الخاصة كمصدر للمعلومات أثناء الأزمات وفي الأوقات الحساسة بنسبة كبيرة جدا بلغت 89.6%. أما 10.4% المتبقية فكانت نسبة الذين يولون بأنهم لا يعتمدون على تلك البرامج محل الدراسة كمصدر للمعلومات أثناء الأزمات.

وعليه نفسر غالبية المبحوثين في هذه الدراسة يعتمدون على النشرات الإخبارية في قناة النهار كمصدر للمعلومات حول القضايا السياسية. فهذا يوضح أهمية هذه البرامج كوسيلة لنقل المعلومات وتوعية الجمهور بالأحداث السياسية والقضايا ذات الصلة، فهذا البرنامج له تأثير كبير على الوعي السياسي لدى النخب الجامعية في الجزائر. كما يمكن أن تقدم تحليلات مفصلة ومناقشات عميقة حول القضايا السياسية، مما يجعلها مصدرًا هامًا للمعلومات، وقد تشير هذه النتائج كذلك إلى أن الجمهور الجزائري بشكل عام يهتم بالقضايا السياسية ويبحث عن مصادر موثوقة للمعلومات حولها. هذا قد يكون نتيجة للأحداث السياسية المهمة والتحولات في البلاد بشكل عام. وهنا يظهر الدور المهم للنشرات

الإخبارية التحليلية في نقل المعرفة والوعي السياسي في الجزائر، وتسليط الضوء على أهمية الإعلام كوسيلة للتواصل السياسي والتثقيف.

اعتماد النخبة الأكاديمية الجزائرية على النشرات الإخبارية في القناة محل الدراسة كمصدر للمعلومات خلال الأزمات وفي الأوقات الحساسة يمكن أن يتفسر بعدة طرق:

- **تقديم تحليلات مفصلة**: النشرات الإخبارية محل الدراسة غالبًا ما تقدم تحليلات مفصلة للقضايا السياسية المعقدة، ويمكن للنخبة الأكاديمية الجزائرية الاعتماد على هذه التحليلات لفهم عميق للتطورات السياسية أثناء الأزمات.
- **تقديم معلومات في الوقت الحقيقي**: في الأوقات الحساسة، يمكن للنشرات تقديم المعلومات في الوقت الحقيقي، مما يتيح للأكاديميين الحصول على تحديثات سريعة ودقيقة حول الأحداث.
- **تسليط الضوء على القضايا الطارئة**: يمكن للنشرات الإخبارية تسليط الضوء على القضايا الطارئة والهامة في الساحة السياسية أثناء الأزمات، مما يتيح للنخبة الأكاديمية فهم أفضل للأمور التي قد تؤثر على المجتمع والبلاد.
- **رصد التطورات الدولية**: قد تقدم النشرات أيضًا رؤى حول كيف تؤثر التطورات الدولية على الأوضاع الداخلية، ويمكن للنخبة الأكاديمية الجزائرية الاعتماد على هذه المعلومات لتحليل تأثيرها على السياق المحلي.
- **تعزيز الوعي العام**: في الأوقات الحساسة، يمكن أن تلعب النشرات الإخبارية دورًا في تعزيز الوعي العام بالقضايا السياسية، مما يؤدي إلى تحسين فهم الناس للسياق السياسي والاقتصادي.

بشكل عام، يمكن أن يكون اعتماد النخبة الأكاديمية على النشرات الإخبارية خلال الأزمات والأوقات الحساسة وسيلة مفيدة للحصول على معلومات سريعة وتحليلات عميقة حول القضايا السياسية الراهنة.

خاتمة

لقد حاولنا من خلال هذه الدراسة البحث في دور النشرات الإخبارية لقناة النهار الفضائية في ترتيب أولويات الأساتذة الجامعين اتجاه القضايا السياسية، بحيث تعتبر النشرات الإخبارية أساس للممارسة الإعلامية، كما أنها تعتبر من أهم ما تعرضه القنوات الفضائية الإخبارية الحديثة التي لاقت انتشار واسعا من حيث التفاعلية و زيادة عدد المشاهدين فيها، الأمر الذي جعل هذه القناة في مقدمة وسائل الإعلام هو مصداقيتها التي ساهمت في كسب ثقة الجمهور وضمان مكان لها في الساحة الإعلامية ومحاولة إرضاء متتبعيها، كما أن قناة النهار الفضائية تحتل المكانة الأولى من بين القنوات التلفزيونية الجزائرية الخاصة التي أعلنت منافسة قوية بينها، فكانت القناة الأكثر مشاهدة من قبل الجمهور الجزائري من خلال أجندتها التي جعلت القناة تحقق السبق الصحفي من خلال نقل الأخبار والأحداث المهمة فور وقوعها لمختلف شرائح المجتمع لكونها عامة تمس جميع الفئات، حيث نستطيع القول بأن الفضائيات الجزائرية الخاصة لها دور معتبر في كشف الغموض حول العديد من القضايا ذات طابع سياسي، كما يمكن القول أيضا أن قناة النهار الفضائية ما زالت في طريق التطور والسعي إلى إرضاء مشاهديها وأيضا ترتيب أولويات الطلبة الجامعين اتجاه القضايا السياسية، ويحتاج البحث في هذا الموضوع إلى إجراء المزيد من الأبحاث والدراسات لمعرفة وقياس دور النشرات في ترتيب أولويات الطلبة الجامعين اتجاه القضايا السياسية وبشكل أعمق وتحديدا درجة تأثيرها عليهم من خلال ترتيب أولوياتهم.

كما خلصت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج من أهمها أن:

- ✓ أغلب أفراد العينة يدفعهم الاطلاع على الأخبار لمتابعة قناة النهار الفضائية وهذا لتوافق محتوى القناة مع تخصصهم وتطلعاتهم، كما يعتبر أفراد العينة أن قناة النهار الفضائية مصدرا ينمكن الاعتماد عليه لاستقاء المعلومة الإخبارية وذلك بنسبة معتبرة، ويظهر هذا خاصة أن أغلب أفراد العينة يميلون لمشاهدة برامج التحقيقات أكثر من البرامج الأخرى في مدة لا تزيد عن ساعة وشكل غير يومي، أما في حال فوات موعد البرنامج يصرح أغلب أفراد العينة أنهم لا يعيدون متابعتها عبر أي وسيلة بنسبة مرتفعة، كما تكون متابعة قناة النهار الفضائية من قبل أغلب أفراد العينة في الفترة المسائية كون هذه الفترة تعرض فيها القناة النشرة الإخبارية على المباشر.
- ✓ وقد بينت نتائج الدراسة التحليلية أيضا أن أغلبية طلبة الحقوق والعلوم السياسية عينة الدراسة يعتبرون قناة النهار منافس قوي وفي نفس الوقت لا يعتقدون أنها تأتي بالأخبار الصحيحة كما هي في الواقع، كما أنهم لا يعلمون إذا ما كانت هذه القناة لها مصادر صادقة وموثوقة ولا إذا ما كانت تهتم بالأولوية في نقل الأخبار على حساب مصداقيتها، ولذلك فثقة أغلبية أفراد العينة بما تعرضه قناة النهر الفضائية متوسطة مما يجعلهم محايدون في اهتمامهم بقضايا سياسية دون أخرى حين تعرض على قناة النهار وكذلك حين تكون متداولة في الساحة السياسية.
- ✓ كما يرى أفراد عينة الدراسة أن ما تعرضه قناة النهار في نشراتها الإخبارية مسايرة للتطورات السياسية بنسبة مرتفعة، مما ساعدتهم متابعتها على معرفة الأوضاع السياسية الداخلية ولكنها لم تؤثر على معلوماتهم وقراراتهم السياسية ولم تدفعهم لاتخاذ قرار سياسي اتجاه قضية معينة فهم يرتبون القضايا السياسية التي تهمهم حسب مبادئهم واتجاهاتهم الخاصة ومن القضايا التي يرونها مهمة في الوقت الحالي صرح أغلب أفراد عينة الدراسة أنها قضايا التشغيل والبطالة وحسب رأيهم يرجع هذا إلى أن هذه القضايا تم تغطيتها أكثر من مرة في النشرات الإخبارية لقناة النهار الفضائية.
- ✓ يتضح أن النشرات الإخبارية هي أفضل الأشكال التلفزيونية عرضا للقضايا السياسية، حيث أن أغلبية النخبة الأكاديمية الجزائرية عينة الدراسة تفضلها مقارنة بالبرامج السياسية الأخرى، وهذا يعكس أهمية هذا الشكل بالنسبة للنخبة عينة الدراسة من جهة، ومن جهة أخرى اعتمادها عليه في تشكيل اتجاهاتها نحو القضايا السياسية.
- ✓ يحظى الشأن المحلي والمواضيع والأخبار المحلية الوطنية بحيز كبير من اهتمام النخبة الأكاديمية الجزائرية عينة الدراسة، حيث أن أغلبية هذه الأخيرة تفضل النشرات الإخبارية لهذا السبب. ولأنها تتناول بالتحليل والنقاش الكثير من القضايا والموضوعات السياسية التي تهمها خاصة ما يحدث محليا، سواء كان حراكا سياسيا أو مشكلات وأزمات أخرى. رغم أن هذه النخبة بطبيعة مستواها التعليمي والثقافي يمكنها متابعة البرامج الحوارية السياسية الأجنبية، كما أن طبيعة المواضيع المعالجة في تلك النشرات هي التي تفرض مشاهدة الجمهور لها.
- ✓ تتعرض النخبة الجزائرية عينة الدراسة بشكل كبير للفضائيات الجزائرية الخاصة لمعرفة ومتابعة آخر التطورات في الشأن السياسي الوطني. كما أن النشرات الإخبارية هي البرنامج المفضل لدى النخبة الأكاديمية الجزائرية عينة الدراسة وهي تبث في فضائية إخبارية متخصصة وليست قنوات عامة، والتي ساهمت في تشكيل اتجاهات النخبة الجزائرية عينة الدراسة بشكل خاص.

- ✓ يتضح وجود اهتمام واعتماد كبيرين للنخبة الأكاديمية الجزائرية عينة الدراسة على القضايا السياسية التي تعالجها النشرات الإخبارية في قناة النهار محل الدراسة، من خلال الدرجة المرتفعة من المتابعة لها، مما يعطي مؤشر عن مدى تغطية هذه النشرات لمعظم القضايا السياسية التي تهتم بها النخبة الأكاديمية عينة الدراسة وقدرتها على الاستجابة لاحتياجاتها والقيام بوظيفتها نحو جمهورها المستهدف.
- ✓ يتضح قدرة النشرات الإخبارية في قناة النهار على مواكبة التطورات السياسية على اختلافها، ومعالجتها ومناقشتها بشكل فوري، وهو السبب الذي ترك أغلبية النخبة الأكاديمية الجزائرية يزداد اعتمادها على هذا النوع من البرامج في حالة حدوث أزمات ومشكلات سياسية، مما يؤكد على مدى متابعة ومواكبة هذه البرامج للتحولات ومختلف القضايا والأزمات السياسية، مما يعكس ارتفاع درجة اعتمادها على تلك النشرات الإخبارية في القناة محل الدراسة.
- ✓ يساهم أسلوب المعالجة الإعلامية للقضايا السياسية وطريقة تناولها في النشرات الإخبارية محل الدراسة في التأثير على اتجاهات النخبة الأكاديمية الجزائرية عينة الدراسة وتشكيل اتجاهاتها نحو تلك القضايا، حيث أن أغلبية النخبة تعتمد بدرجة مرتفعة على النشرات الإخبارية وتعتبرها كمصدر هام جدا للمعلومات أثناء الأزمات، وتساهم في تشكيل اتجاهاتها نحو القضايا السياسية.

وبناء على ما توصل إليه الباحث من نتائج يقترح الباحث مجموعة من النقاط والمهمة جدا، كون موضوع النشرات الإخبارية ودورها في ترتيب أولويات الأساتذة الجامعيين تجاه القضايا السياسية يجب أن يتم في إطار متناسق متكامل أوسع، فوسائل الإعلام إحدى هذه الأدوات المتعددة التي تسعى إلى تحقيق هذا الهدف، فنحن في حاجة إلى مزيج متكامل تشترك فيه العديد من المؤسسات السياسية والإعلامية والأكاديمية ومؤسسات الدولة ومنظمات المجتمع المدني:

- ✓ ضرورة اهتمام النشرات الإخبارية السياسية بالقضايا المغاربية والعربية والدولية، مقارنة بالقضايا الوطنية المحلية ذات التغطية الإعلامية الكثيفة.
- ✓ ضرورة تركيز النشرات الإخبارية في قناة النهار في أساليب معالجتها للقضايا السياسية المطروحة على إبراز دور المسؤول والمجتمع المدني والدولة وعلاقتهم بهذه القضايا، وإشراكهم في المشكلات والقضايا المعقدة ثم اقتراح حل لهذه المشكلة. إضافة إلى ضرورة استهدافها للجمهور العام وإشراكه في البرنامج مباشرة، ثم تبسيط أغلبية القضايا السياسية المعقدة ذات الأبعاد المختلفة.
- ✓ ضرورة تركيز النشرات الإخبارية على استخدام مادة كلامية معززة بمادة مصورة أو بأرقام عن القضية موضوع النقاش، مما يساهم في إبعاد الملل والروتين على المشاهد من جهة، ولتعزيز ودعم المادة الكلامية لمزيد من التأثير في المشاهد وزيادة نسب المشاهدة والمشاركة ثم التأثير.

قائمة المراجع:

- (الكعبي رعد جاسم، يودة سلمان علي)، دور الفضائيات الموجهة في ترتيب أولويات الرأي العام إزاء قضايا التحول السياسي في المنطقة العربية، دراسة مسحية على الإعلاميين العراقيين في بغداد، الصحافة الإذاعية والتلفزيونية، بغداد، 2016.
- (بعطوط أحلام، شيحة سماح)، دور الفضائيات الإخبارية الخاصة في ترتيب أولويات القضايا الاجتماعية، ماستر اتصال وعلاقات عامة، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي. 2018/2017.
- (بورويسة ياسمينة، كشيد سارة)، البرامج السياسية في الفضائيات الجزائرية الخاصة ، ماستر سمعي بصري، إشراف: عثمان بحري، جامعة محمد الصديق بن يحيى، جيجل _الجزائر. 2020/2019

- (بونهاك مصطفى)، أثر الإعلام السياسي في القنوات الخاصة على فعل المشاركة السياسية لدى الشباب الجزائري"، ماجستير علم الاجتماع السياسي، جامعة الجزائر 2، الجزائر. 2015/2014
- (جوني دانييل)، أساسيات اختيار العينة في البحوث العلمية، تر. د. طارق عطية عبد الرحمان، معهد الإدارة العامة، د.د. ط، الرياض، 2015.
- (دليو فضيل)، تاريخ وسائل الإعلام والاتصال، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ط.4 معدلة، الجزائر، 2013.
- (عبيدات محمد وآخرون)، منهجية البحث العلمي: القواعد والمراحل والتطبيقات، دار وائل للنشر، ط 2، الأردن، 1999.
- (عليان ربحي، غنيم عثمان)، مناهج وأساليب البحث العلمي النظرية والتطبيق، دار صفاء للنشر والتوزيع، ط 1، الأردن، 2000.
- (عمار حمادة)، الوعي والتحليل السياسي، دار الهادي للنشر والطباعة والتوزيع، د. ط، بيروت، 2005.
- (لقوي بوخميس، مالك شعباني)، وسائل الإعلام والوعي السياسي في المجتمع الجزائري، مجلة الباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد خيضر ـــ بسكرة ـــ، العدد 35، سبتمبر 2018، الجزائر.
- (محمد شطاح)، الإعلام التلفزيوني، نشرات الأخبار، المحتوى والجمهور، دار الكتاب الحديث، د. ط، 2007.
- (محمد فوزي شهاب الدين)، دور التلفزيون في ترتيب أولويات القضايا السياسية لدى الجمهور البحريني"، سلسلة دراسات، معهد البحرين للتنمية السياسية للطبع، 2017.
- (مروان عبد المجيد إبراهيم)، أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية، مؤسسة الوراق، ط.1، عمان، 2000.
- (معوض محمد، بركات عبد العزيز)، الخبر الإذاعي والتلفزيوني، دار الكتاب الحديث، ط03، الكويت، 2000.
- (منذر الضامن)، أساسيات البحث العلمي، دار المسيرة للنشر والتوزيع، ط. 01، الأردن، 2007.
- (موريس أنجرس)، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تر: بوزيد صحراوي، كمال بوشرف، سعيد سبعون، دار القصبة للنشر، ط 02، الجزائر، 2004.
- (نجم طه عبد العاطي)، مناهج البحث الإعلامي، الإسكندرية، دار كلمة للنشر والتوزيع، ط 1، 2015.
- (هاشم الهاشمي مجد)، الإعلام المعاصر وتقنياته الحديثة، دار المناهج للنشر والتوزيع، ط 01، الأردن، 2006.
- (هيثم الهيتي)، الإعلام السياسي والإخباري في الفضائيات، دار أسامة للنشر، ط 01، الأردن، 2008.
- سعد آل سعود، الاتصال والإعلام السياسي، دار الكتاب الحديث، الرياض، ط 01، 1429، ص 63.
- سليم بوسقيمة، الثقافة السياسية ودور الإعلام في تنميتها، مجلة الباحث الاجتماعي، جامعة قسنطينة 2، العدد 11، الجزائر، مارس 2015.

الهوامش:

[1]- دليو فضيل، تاريخ وسائل الإعلام والاتصال، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ط.4 معدلة، الجزائر، 2013، ص75.

[2]- دليو فضيل، تاريخ وسائل الإعلام والاتصال، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، ط 04، معدلة، الجزائر، 2013، ص123.

[3]- معوض محمد، بركات عبد العزيز، الخبر الإذاعي والتلفزيوني، دار الكتاب الحديث، ط03، الكويت، 2000، ص 87.

[4]- عبيدات محمد وآخرون، منهجية البحث العلمي: القواعد والمراحل والتطبيقات، دار وائل للنشر، ط 2، الأردن، 1999، ص148.

[5]- نجم طه عبد العاطي، مناهج البحث الإعلامي، الإسكندرية، دار كلمة للنشر والتوزيع، ط 1، 2015، ص 78.

[6]- عليان ربحي، غنيم عثمان، مناهج وأساليب البحث العلمي النظرية والتطبيق، دار صفاء للنشر والتوزيع، ط 1، الأردن، 2000، ص189.

[7]- مروان عبد المجيد إبراهيم، أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية، مؤسسة الوراق، ط.1، عمان، 2000، ص 55.

[8]- موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تر: بوزيد صحراوي، كمال بوشرف، سعيد سبعون، دار القصبة للنشر، ط 02، الجزائر، 2004، ص102.

[9]- موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تر: بوزيد صحراوي، كمال بوشرف، سعيد سبعون، دار القصبة للنشر، ط 02، الجزائر، 2004، ص104.
[10]- جوني دانييل، أساسيات اختيار العينة في البحوث العلمية، تر. د. طارق عطية عبد الرحمان، معهد الإدارة العامة، د.د. ط، الرياض، 2015، ص139.
[11]- بونهاك مصطفى، أثر الإعلام السياسي في القنوات الخاصة على فعل المشاركة السياسية لدى الشباب الجزائري"، ماجستير علم الاجتماع السياسي، جامعة الجزائر 2، الجزائر. (2015/2014)
[12]- بعطوط أحلام، شيحة سماح، دور الفضائيات الإخبارية الخاصة في ترتيب أولويات القضايا الاجتماعية، ماستر اتصال وعلاقات عامة، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي. (2018/2017).
[13]- بورويسة ياسمينة، كشيد سارة، "البرامج السياسية في الفضائيات الجزائرية الخاصة."، ماستر سمعي بصري، إشراف: عثمان بحري، جامعة محمد الصديق بن يحيى، جيجل _الجزائر. 2020/2019
[14]- الكعبي رعد جاسم، يودة سلمان علي، دور الفضائيات الموجهة في ترتيب أولويات الرأي العام إزاء قضايا التحول السياسي في المنطقة العربية، دراسة مسحية على الإعلاميين العراقيين في بغداد، الصحافة الإذاعية والتلفزيونية، بغداد، 2016.
[15]- محمد فوزي شهاب الدين،"دور التلفزيون في ترتيب أولويات القضايا السياسية لدى الجمهور البحريني"، سلسلة دراسات، معهد البحرين للتنمية السياسية للطبع، 2017.
[16]- منذر الضامن، أساسيات البحث العلمي، دار المسيرة للنشر والتوزيع، ط. 01، الأردن، 2007، ص.39.
[17]- هيثم الهيتي، الإعلام السياسي والإخباري في الفضائيات، دار أسامة للنشر، ط 01، الأردن، 2008، ص 145.
[18]- هاشم الهاشمي مجد، الإعلام المعاصر وتقنياته الحديثة، دار المناهج للنشر والتوزيع، ط 01، الأردن، 2006، ص 128.
[19]- سليم بوسقيمة، الثقافة السياسية ودور الإعلام في تنميتها، مجلة الباحث الاجتماعي، جامعة قسنطينة 2، العدد 11، الجزائر، مارس 2015، ص.123.
[20]- سليم بوسقيمة، الثقافة السياسية ودور الإعلام في تنميتها، مجلة الباحث الاجتماعي، جامعة قسنطينة 2، العدد 11، الجزائر، مارس 2015، ص.123.
[21]- عمار حمادة، الوعي والتحليل السياسي، دار الهادي للنشر والطباعة والتوزيع، د. ط، بيروت، 2005، ص62.
[22]- لقوي بوخميس، مالك شعباني، وسائل الإعلام والوعي السياسي في المجتمع الجزائري، مجلة الباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد خيضر ـــ بسكرة ـــ، العدد 35، سبتمبر 2018، الجزائر، ص 173.
[23]- لقوي بوخميس، مالك شعباني، وسائل الإعلام والوعي السياسي في المجتمع الجزائري، مجلة الباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد خيضر ـــ بسكرة ـــ، العدد 35، سبتمبر 2018، الجزائر، ص 173.
[24]- محمد شطاح، الإعلام التلفزيوني، نشرات الأخبار، المحتوى والجمهور، دار الكتاب الحديث، د. ط، 2007، ص64
[25]- محمد شطاح، الإعلام التلفزيوني، نشرات الأخبار، المحتوى والجمهور، دار الكتاب الحديث، د. ط، ص65.
[26]- سعد آل سعود، الاتصال والإعلام السياسي، دار الكتاب الحديث، الرياض، ط 01، 1429، ص 63.
[27]- عبيدات محمد وآخرون، منهجية البحث العلمي: القواعد والمراحل والتطبيقات، دار وائل للنشر، ط 2، الأردن، 1999، ص178.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 179-198
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دعامات الشخصية في الخطاب الإشهاري التلفزيوني الجزائري محورية التمثلات السيميائية لصورة المسن

The supports of personality in the Algerian television advertising discourse The centrality of semiotic representations of the image of the elderly

طالبة دكتوراه وجدان فريال تمون[1] **د/ وفاء مناصري**
Oudjdene Ferial TEMMOUN **Wafa MENASRI**
المركز الجامعي نور البشير – البيض
مخبر الدراسات المتعددة التخصصات لتعليم وتعلم اللغات
o.temmoun@cu-elbayadh.dz menasri-cu@elbayadh.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/30 **تاريخ القبول: 2025/01/06**

الملخص:
يعد الإشهار أحد أهم وسائل التواصل في العالم الرقمي، إذ يشكل المرآة العاكسة لكينونة المجتمع ولممارساته ونشاطاته وعاداته وتقاليده، والوعاء الذي يحمل قيمه الثقافية والفكرية، وينقلها في شكل رقمي عبر جسر من الصور والكلمات إلى المتلقي المشاهد، الذي يؤدي دور المستهلك المفكك لشفرات الرسالة، ما يقتضي بلاغة الفهم وفن التمثل في عملية الإشهار، ومجموع المكونات اللغوية وغير اللغوية التي تشتغل وفق أدوار موزعة بشكل تنسيقي مقصود، ومنها شخصية المسن. والتي يتوخى بها الإقناع والتأثير في المتلقي وهو ما يدفعنا للتساؤل عن مدى تجاوب هذا الأخير مع هذا التمثل؟ وفي هذا السياق، تأتي هذه الدراسة كمحاولة لبيان صورة تمثل المسن في الخطاب الإشهاري التلفزيوني الجزائري، وكذا بيان ما إن كان تمثلهم سلبيا ينم عن رؤية ثانوية أو إيجابيا يعكس الدور الأساسي الذي تؤديه هذه الفئة وموقف المجتمع من هذا التمثل.
وقد أظهرت النتائج التي توصلنا إليها مدى تفاعل المتلقي مع تمثلات شخصية المسن وصوره في الإشهار الجزائري (لاكتوفيبر)، وكذا أهمية عناصر التواصل اللغوي في بناء واكتمال العملية التبليغية للخطاب الإشهاري.
الكلمات المفتاحية خطاب؛ إشهار؛ تواصل؛ قيمة؛ تمثل.

Abstract:
Advertising serves as a pivotal medium of communication within the digital realm, acting as a reflective mirror of societal essence, practices, customs, and traditions. Moreover, it serves as a vessel for cultural and intellectual values, transmitting them digitally through a fusion of imagery and language to the recipient viewer, who assumes the role of the consumer tasked with decoding the conveyed message.

[1]- المرسل المؤلف.

This process necessitates a nuanced understanding and adeptness in representation, wherein linguistic and non-linguistic elements operate in a deliberate, coordinated fashion, with the intent of persuading and influencing the recipient. Central to this dynamic is the portrayal of the elderly within Algerian television advertising discourse, prompting inquiries into the extent of the audience's response to such representations.

This study endeavors to elucidate the depiction of elderly individuals in Algerian television advertisements, discerning whether these portrayals lean towards a negative characterization, indicative of a marginalizing perspective, or a positive one, highlighting the integral role played by this demographic within society.

Our findings underscore the level of audience engagement with depictions of elderly personas and their associated imagery within Algerian advertising, notably within the context of Lacto fiber advertisements. Furthermore, they underscore the significance of linguistic elements in shaping and refining the communicative efficacy of advertising discourse.

Key words; Advertising*;* communication*;* representation*;* value*;* discourse.

مقدّمة:

يعتبر الإشهار نشاطا اقتصاديا يعكس عدة توجهات اجتماعية وثقافية موجهة للمشاهد، يتلقاها ويعمل على تحليل مكوناتها لبناء المعنى، وبالتالي تحول الرسالة من صورتها المرئية إلى صورة ذهنية تعمل على توظيف الخبرات السابقة للمتلقي وربطها بما يشاهده للوصول إلى الفهم والاقتناع بالمنتج أو الموضوع، والشعور بالحاجة إلى الاكتمال به، وهذا هو الغرض من الإشهار وهو التأثير في المشاهد وإقناعه. فمتلقي الرسالة ينظر إليه على أنه محقق للرسالة من خلال تخميناته التي يسعى عبرها للوصول إلى نتيجة حول المعلومات التي تبدو غامضة، وبالتالي يتم بناء الرسالة وفق هذه التخمينات.

وتهدف هذه الدراسة إلى تقصي وظيفة المسن في بناء الإشهار التلفزيوني الجزائري، وعليه نتساءل: ما هي الكيفية التي يتم بها تمثيل هذه الفئة؟ وما الدور الذي تلعبه في بناء الرسالة الإشهارية؟ إضافة إلى بيان صورة المسن في الخطاب الإشهاري الجزائري ونظرة المجتمع له وكيفية تعامله معه، والطريقة التي يمثل بها المرسل نفسه كمسن، وهل هذا التمثيل لغرض معين أم هو عابر؟ وهل تم تمثيل المسن في الخطاب التلفزيوني الإشهاري بشكل إيجابي أو تم تمثيله بشكل سلبي؟ وهل هذا التمثيل يتعلق بطريقة تصوير المسن أم أنها تتعلق أيضا بالأدوار التي تشغلها هذه الفئة؟

لقد حاولنا الإجابة عن تساؤلات الدراسة معتمدين المقاربة السيميائية محاولين استقراء أهم وأبرز التمثلات السيميائية في بعض الإشهارات التلفزيونية للمنتج الدوائي (لاكتوفيبر) على سبيل التمثيل، في محاولة لاكتشاف الدلالات انطلاقا من بنياتها المتضمنة في الخطابات، والبحث في الأنظمة التواصلية بنية ودلالة ومقصدية[1]، كما اعتمدنا على دراسةٍ زاوجت بين ما هو تحليلي و ميداني للوصول إلى الكيفية التي تم بها تصوير المسن من خلال فهم المجتمع لهذه العلامة (شخصية المسن) عبر الإشهار، والوقوف على مدى التوافق بين ما يرمى إليه من خلال هذه الشخصية في الإشهار وبين ما يفهمه المتلقي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاعتماد على عدد معين من المتلقين لا يوصلنا إلى الدلالة النهائية للعلامة، ذلك أن العلامة تتوالد، وهي خزائن لا تنتهي من الدلالات الممتدة نحو الفعل، وعليه فإن ما نود مقاربته هو الصورة التي تتجلى في فكرة مشتركة بين أفراد العينة المختارة حول شخصية المسن في الخطاب الجزائري (لاكتوفيبر).

وتتعدد الأهمية المتعلقة بمقاربة سيميائية اجتماعية للخطابات الإشهارية التلفزيونية عامة، وبالخصوص ما تعلق بالجانب القيمي الذي ينم عن فكر وسلوك ثقافي يعكس صورة المجتمع، وهو ما نسعى له من خلال البحث عن الدلالات التي تعكسها صورة المسن في الخطاب الإشهاري الجزائري، بغية الاطلاع على الأثر الذي يحدثه الجانب القيمي في المتلقي، وانطباع هذا الأخير، أو بتعبير آخر، مدى فهم واستيعاب المتلقي لما يشاهده من رسائل قيمية تعكس صورة المسن في المجتمع الذي ينتمي إليه.

الخطاب الإشهاري والمجتمع:

يندرج الخطاب الإشهاري من حيث الوجه ضمن فئة الخطابات الذاتية (Discours) تبعا لبنفنست (Benveniste) وتعرف بأنها وعاء حامل لأفكار وناقلة لمواقف ووجهات نظر منتج الخطاب. أما من حيث القصد فيصنف ضمن الخطابات الاقناعية وفي الخطابات المرئية- المسموعة من حيث القناة لتعبر بشكل تعاوني عن نفس المحتوى والقصد وذات اللغة والصورة والصوت[2].

والخطاب الإشهاري رسالة تسفر عن الفكرة المزمع تمريرها للمتلقي، يتسم بالاقتضاب الشديد بحكم معرفة صانع الإشهار بأن ظاهر الكلام يحيل إلى باطنه، بشكل مختصر مشبع بالدلالة استنادا على مجموعة من القرائن الإيحائية والرموز والإشارات من الصور والأيقونات، وأخرى خطية وتشكيلية من فن وموسيقى وجماليات، ولغة واضحة تتيح مجالا للمجادلة، وغير ذلك مما تقتضي القنوات التواصلية الأخرى التي تساهم في بناء الخطاب[3].

يتنوع الخطاب الإشهاري بين مكتوب ومسموع ومرئي ومنطوق، وتشكل الهويتان المرئية والمكتوبة الأساس الذي يوجد به المنتج، والعامل الذي يضمن رواجه واستهلاكه لما تحملانه من أنساق ثقافية وقيمية.

وعليه فالإشهار لا يعمل على الترويج للشيء المعلن عنه فحسب، بل أكثر الإشهارات اليوم تعمل على تشكيل القيم الاجتماعية والثقافية بما فيها من المنطلقات والأفكار والآراء وحتى الرغبات التي تتسرب من خلاله لتحدد اختياراته.

وتتعدد المفاهيم المرتبطة بمعنى القيمة لكونها أفكار مجردة أولا وكذا لكونها تتداخل مع العديد من الحقول الفلسفية والنفسية ثم العلمية، وهو ما يجعل تحديد مفهوم ثابت لها أمرا يستدعي الكثير من الجهد والتدقيق والتخصيص، يقول (ميغل مورا) (M. Moura) القيمة هي: "أحكام تقييمية لنوع الشيء والتي تقوم على مبدأ الاختيار والقرار[4]، وتتصف القيم بقابلية التغيير بتغير الظروف الاجتماعية، رغم اتسامها بسمة الثبات النسبي، ذلك أنها تعتبر انعكاسا ونتاجا لطبيعة العلاقات الاجتماعية[5].

وتقسم القيم إلى تجريدية ومعيارية وكذا تلقائية[6]، أما القيم التجريدية فهي القيم التي تحمل معان مجردة تتسم بالموضوعية والاستقلالية، تتجلى معانيها في السلوك الذي تمثله والواقع الذي تعكسه.

أما المعيارية فهي تلك القيم الاجتماعية التي تشكل معيارا لإصدار الأحكام على السلوك الإنساني[7]، أي الانطباع القيمي والاجتماعي على سلوك ما، بما يتوافق أو يعارض تلك القيم الاجتماعية واتخاذها معيارا للحكم.

أما القيم التلقائية، فهي القيم ذات الإلزام الجمعي والتي تخضع لمنطق المجتمع ونظمه وقوانينه الاجتماعية[8]، أي أنها قيم تظهر على سلوك الفرد بشكل تلقائي لا واعي، بناء على ما يفرضه مجتمعه من مبادئ وقيم وقوانين يخضع لها أفراد المجتمع الواحد.

وعليه فالقيمة المقصودة هنا هي القيمة الاجتماعية التي هي نتاج المجتمع التي تؤثر بدورها في سلوك أفراده بتوجيهها بما يتوافق مع سلوكيات المجتمع الإيجابية.

وفي الجدول التالي نعرض بعض القيم التي تعكسها الإشهارات التلفزيونية[9]:

جدول رقم01: يوضح بعض القيم التي تعكسها الإشهارات التلفزيونية

المفهوم	التعريف النظري	التعريف الإجرائي
القيم	هي معتقد واحد مستمر يحمل في طياته تفضيلا شخصيا أو اجتماعيا لغاية معينة من غايات الوجود.	ويقصد بالقيم تلك التي تظهر في الإشهارات من خلال مجموعة نقاط محددة يتم تتبعها، وتنقسم إلى قيم تقليدية وقيم مستحدثة منها:
القيم التقليدية: قيمة روح الجماعة	علاقة الفرد بالآخرين وتصويره لجزء من الكل وتكيفه مع رغبات الجماعة.	عدد الأفراد الظاهرين في الإشهار بالنسبة للجماعة حيث تعبر عن عائلة أو مجموعة أصدقاء.
القيم التقليدية: قيمة إحترام الكبير وسماع نصائحه	ويقصد بها الإيمان بحكمة كبار السن، وتعظيم خبرتهم وكذلك ارتباط الفرد بماضيه وتاريخه أكثر من تركيزه على المستقبل حيث يعتبر كبار السن مثالا للحكمة والنصيحة.	حيث تظهر الشخصية الرئيسية في الإشهار كبيرة نوعا ما في السن، وتتلى بنصيحة أو رأي في السلعة.
القيم التقليدية: قيمة التمسك بشكليات وآداب الحديث	تمسك الفرد بالاداب العامة والشكليات الرسمية سواء في الحديث أو الملبس أو التصرفات	إظهار الشخصيات في أوضاع وملابس رسمية، وكذلك التركيز على الإحترام وعدم رفع الكلفة في الحديث.
القيم المستحدثة: قيمة عدم التمسك بشكليات وآداب الحديث	عدم التمسك بالرسميات واداب الحديث العامة، وكذا عدم الاهتمام بنظرة المجتمع للفرد.	إظهار الشخصيات في أوضاع غير رسمية وملابس غير مناسبة، واعتماد ألفاظ وأفعال لا تراعي الآداب العامة سواء للفرد في ذاته أو بينه وبين الآخرين مثل إظهار الطبيب يرقص أو الجدة تقفز..
القيم المستحدثة: قيمة المساواة بين الطبقات وعدم التمييز الطبقي	عدم التركيز على تمييز الفرد الطبقي، واعتبار المجتمع طبقة واحدة متوسطة.	التركيز على الطبقات المتوسطة والدنيا ويظهر ذلك من خلال أداء الممثلين وشكلهم العام والخلفية في الإشهار
الفساد الخلقي	منخلال اللعب على الأوتار الحساسة والتشجيع على ما هو ممنوع أخلاقيا.	من خلال الموسيقى الصاخبة، واستعمال المرأة بصورة غير أخلاقية.
القيم الاستهلاكية المادية	بالرغبة في الحصول على السلعة الملموسة بعد الترويج لها، وزيادة التطلعات المادية عند الطبقات المختلفة في المجتمع وسعي المستمر إلى إشباع هذه التطلعات.	السعي إلى تحقيق الربح المادي التركيز على الحاجات الفيزيولوجية الأساسية الاتجاه إلى الرمزية المادية (الفرد يحلم إلى الهروب من الواقع وتوليد أفكار جديدة) الاتجاه إلى التفاخر والتباهي المادي بالسعي إلى اقتناء كل ما هو جديد دون الحاجة إليه.

عناصر التواصل في الخطاب الإشهاري:

الإشهار يعد من بين الأنشطة البشرية التي تتعلق بإشباع مختلف حاجيات أفراد المجتمع الواحد، فأضحى حاجة إنسانية لا يمكن الاستغناء عنها، فهو نمط تفاعلي يستدعي تضافر عدة عناصر للتبليغ وتحقيق التواصل، يتأسس على جملة من العناصر تتضافر فيما بينها مشكلة رسالة تبليغية تتألف من عناصر لغوية وغير لغوية[10]:

المرسل: وهو المصدر الأساسي للخطاب والصانع الأول والموجه للرسالة، وقد تداوله اللسانيون بمصطلحات مخالفة فنجد مصطلح المخاطب والباث أو الناقل، أو المتحدث كما سماه فاردينان دي سوسير (D.S.Ferdinand) [11]، وهو صاحب الخطاب الإشهاري الذي يعمل "على شحنه وتزويده بما يتطلبه التواصل من آليات وأدوات تحيل إلى السياق الثقافي للمجتمع، والإرسال في الإشهار يمكن وسمه بالتعدد والذي بدوره يحيل إلى ما يعرف بتعقيد الدلائل الإرسالية، أي أن الإرسال بصفته آلية تبليغية يحيل إلى الشركة/ المصور/ الممثل"[12]، فالممثل يعد أحد عناصر الإرسال والتبليغ عن طريق أفعال كلامية وإشارية تنتقل من خلاله إلى ذهن المتلقي، وتختلف الأدوار التي يلقيها المرسل على الممثلين بشكل مفروض، يخضع لها الممثل بصفته الوسيط بين المرسل والمتلقي، وهو الحامل للرسالة الإشهارية.

المتلقي: وهو المستقبل للرسالة الإشهارية والمستهلك لها، يخضع لسلطة المرسل الذي يبني رسالته وفقا لدراسة أفكار المتلقي وعاداته ومسلماته ورغباته وحاجياته وحتى نفسيته، بهدف تحقيق الوظيفتين الإقناعية والتأثيرية.

وتتعدد مستويات التلقي وفق السن ومستوى الجنس والمستوي الاجتماعي، فنجد المتلقي طفلا أو بالغا، ونجد الخطاب موجها لامرأة كما قد يكون موجها لرجل.

أما على المستوى الاجتماعي فنجد الإشهار يكرس الطبقية في عرضه[13]، ويخاطب الفئة القادرة على الاقتناء، دون مراعاة لفئة المحرومين وظروفهم غير القادرة على اقتناء المكملات بل وحتى الضروريات أحيانا.

فنجد الإشهار في كثير من الأحيان لا يهتم إلا بالأرباح دون الاهتمام بالمستوى المعيشي للفرد البسيط، مما يستدعي التشكيك بمصداقية النظرة القائلة بأن الإشهار مرآة المجتمع، وفي هذا الصدد يقول محمد الولي:" يقوم الإشهار على تجاهل صارخ للمحرومين وهم أغلبية المشاهدين، إنه يتوجه إلى السامعة وكأنها في جملتها، قادرة على الاستجابة لطلبات الاستهلاك، بل وكأن السامعة كلها طبقة واحدة قادرة على شراء البضاعة المعروضة"[14].

من خلال ما سبق نستنتج أن: المرسل هو المتحكم في الخطاب والضابط له، عن طريق الإقناع والتأثير، أما المتلقي فهو مستهلك الرسالة الإشهارية ماديا وفكريا، فزيادة عن اقتناءه المنتج يتم صناعة مرتبة اجتماعية وممارسة ثقافية فكرية تعكس نظرة المرسل لمجتمعه، وتقبل المتلقي والاقتناع بما يعرض له.

والمرسل يخضع لقيود منطقية ومنهجية تتحدد بناء على وضعية الخطاب وطبيعته، فالخطاب السياسي يختلف فيما يقتضيه من توظيف مختلف القيم اللغوية والسنن والقيم الإخبارية وحتى القيود التي يفرضها النظام اللغوي عن الخطاب العادي... إلخ، إلا أن كل هذه الخطابات تشترك لدى المرسِل في كونها تستدعي أن يكون المرسل على قدرة على الاستقبال والتنسيق ليتمكن من القيام بعملية الترميز (Coding) وفكه (Decoder)، الذي يشترك فيه المرسِل والمتلقي معا بصفة كلية أو جزئية، وأن تكون له قدرة كافية على توجيه الخطاب في شكله المنطوق والمباشر، أو في شكله المكتوب أي الشكل الخطي[15].

الرسالة الإشهارية: وهي الهدف الذي يسعى من خلاله المرسل لإيصاله، والتي تبنى كما أسلفنا الذكر على الإقناع والتأثير، "والمرسل يحتاج إلى آليات وعناصر مساعدة حتى يحقق مسعاه من خلال الرسالة، هذه الأخيرة التي تحيل بدورها إلى أنماط متنوعة كثيرا، ومختلفة في الخطاب الإشهاري

التلفزيوني، وذلك حسب التلقي الذي تركز عليه الرسالة من الجانبين الفني واللغوي"[16]، وكذا الجانب الثقافي والاجتماعي عبر ما تبثه الدلالات المصاحبة وما يعكسه التمثل في الرسالة الإشهارية.

والرسالة الإشهارية هي "متتالية من العلاقات المنقولة بين المرسل والمرسل إليه بواسطة (قناة- سمعية بصرية) أي هي مجموعة المعلومات المرسِّخة حسب قواعد وقوانين متفق عليها، تشكل بعدا ماديا محسوسا من الأفكار تترجم عن طريق علامات متعددة (لغوية وغير لغوية)"[17]، ونجاحها لا يرتبط بمدى جماليتها؛ ذلك أن عملية إسقاط المتلقي لدلالة الرسالة على السياق الاجتماعي كفيلة بالتأثير سلبا وإيجابا، ومن ثمة تكون الرسالة مرهونة بالمعادل السياقي لثقافة المجتمع بصفة عامة[18].

والمجتمع بوصفه متلقي الرسالة يعد المحدد الأول لشكلها ومضمونها، فيعكس عاداته وتقاليده ومعتقداته، ويسعى لتلبية حاجياته تباعا لمقتضياته المتجددة.

ويعارض (سعيد بن كراد) مقللا من دور المرجع في إيضاح مضمون الرسالة[19]، حيث يقول:" إن الصورة ليست أسيرة مرجعها، كما يعتقد ذلك أصحاب فكرة التعليل، إنها لا تستوطن السياق المخصوص، إلا من أجل تعميمه (صورة الأم...كل الأمهات، صورة شاب...كل الشباب) لذلك فإن كل تمثيل لوضعية مخصوصة داخل الصورة هو في الواقع شيء آخر غير ما تقوله الأشياء الممثلة بشكل مباشر داخلها"[20].

انطلاقا من المبدأ (بورس) (Charles Senders Peirce) للعلامة، وتحديدا العلاقة بين العلامة والمرجع، وبالرجوع إلى عدم وجود تعليل يقول بأنه لا يوجد تعليل في سياق الخطاب الإشهاري، وأيا كانت صفة التمثيل فإن العلاقة التي تربطه بالموضوع تتعدى بأن تكون معللة. فصورة كبار السن مثلا في الإشهار لا يمكن أن تحيل إلا لكبار السن، بحيث لا يمكن للمتلقي بأن يخطئ في تحديد شخصية الجد مثلا أو الجدة، ولهذا فإن التفاصيل التمثلية ينبغي أن تكون في سياق مدروس تشير إلى الجد بشكل أو بآخر، وهو ما يفسر نزوح الإشهار للخروج حتى عن بعض التفاصيل ذات الطابع الشمولي، تماشيا مع المؤثرات الخارجة والعصرنة وغير ذلك.

وهنا يمكن أن نتساءل ما صلة هذه التفاصيل بالمرجع؟

لا يمكن أن نتحدث عن المسن إلا في سياق أنه يغطي كل شخص كبير في السن في المجتمع، أو حتى إدراكنا لمفهوم الجد في المجتمع الجزائري أيا كان المنتج المسوق له، فبالنظر إلى بعض المقاطع التي تعكس مفهوم المسن فنجدها تعكس مفهوم الجد بشكل مجرد عن السياق الثقافي العام، بحيث أنها تمثل ما هو شمولي بعيدا عن تحديد شكل معين للجد.

وعليه فتفاصيل التمثيل في الإشهار تنتفي بأن تكون لها إحالة لذات وتفاصيل المرجع/ الموضوع المباشر، فالإحالة إلى المرجع هنا تكون بصفة غير مباشرة وبطابع شمولي يعكس المعنى المطلق لا الذات، وبمفهوم آخر التركيز على ما يمثل المنحى العام للمرجع.

أما إذا نظرنا من الجانب القيمي ذات الصلة بالبعد العرفي والثقافي تعكس ما يمثل صورة المسن في مجموعة التمثلات التي يدرجها مصمم الإشهار ينبغي أن تقدم صورة نموذجية عن صورة المسن في المجتمع الجزائري، وتختلف عملية المحاكاة من بيئة إلى أخرى، وقد ينجح فيها إشهار دون آخر باختلاف المجتمعات واختلاف نظرتها لصورة المسن في مجتمعها. فصورة الجد تحتكم إلى مجموعة من المواصفات التي لو تم المبالغة في تعميمها يمكن أن تخرج عن نطاق القبول، ذلك أن الإشهار مرتبط بالمتلقي والذي بدوره له ثقافة وعرف ومبادئ وعادات وتقاليد تمثله وتعكس فكره، فإذا كان الإشهار مرآة المجتمع فلا ينبغي له أن يخرج عن نطاق ثقافة المتلقي وفكره، فمن حيث قبول التمثلات في سياق إحالتها

للمرجع فقد يحدث تجاوز من قبل واضع المنتج الإشهاري باسم التعميم والشمولية والعصرنة، ونجد ذلك إذا ما قارنا بين صورة المسن في المجتمع الجزائري وصورته في المجتمعات الأخرى وخاصة الغربية، فهل احترم الجانب القيمي لتمثلات المسن في الإشهار الجزائري (لاكتوفيبر) (Lactofibr)؟ وهل احترمت مجموعة التمثلات العرف الثقافي والاجتماعي الجزائري؟

تمثل المسن في الخطاب الإشهاري التلفزيوني:

عينة الدراسة: تم اختيار 50 مشاهدا بتاريخ 16-01-2024، من الطلبة، ولم يؤخذ بجنس المشاركين في هذه الدراسة ولا بأعمارهم، ويعود اختيارنا لهذه الفئة لكونها تتوسط فئتي الأطفال والكهول، والتالي تجدها الأنسب والأكثر حيادية، من خلال مقاربة فهمهم لشخصية المسن في الإشهار، ومنه محاولة الخروج بحكم مشترك.

اخترنا إشهار لاكتوفيبر (Lactofibr) والذي بث على القناة الجزائرية الخاصة (البلاد TV) كعينة للدراسة باعتباره الأنسب للموضوع بحيث يعكس أحوال المسن وتعامله مع فئات عمرية مختلفة من أفراد المجتمع أو العائلة، وتحوي العديد من المقاطع التي تبرز المواضيع المتعلقة بالمسن كمحاربة وعلاج الأمراض وقضايا الضعف الجسدي، إضافة إلى الجانب النفسي ونظرة المجتمع إلى المسن وتصوراتهم عن هذه الفئة الحساسة، ومن جهة أخرى كونه الأنسب لطبيعة الدراسة من حيث النوع والفئة المستهدفة وكذا الموضوع.

إذ يقع الإشهار (التجاري) على مستوى المستشفى، يكون فيه شاب مكسور الرجل مستلقيا على السرير ورجله مربوطة بخيط مع عمود حديدي لتثبيتها، وتدخل الممرضة مع المنتج (لاكتوفيبر) (Lactofibr)، ثم يقع بينهما حوار، لتلتحق الجدة ويقع بين الجدة والشاب حوار في حضور الممرضة، ثم يظهر الإشهار حوارا آخر بين الممرضة والشاب في حضور الجدة.

طلب من العينة مشاهدة الإشهار ثم القيام بملء استبيان قصير يضم مجموعة من الأسئلة المفتوحة بلغت 11 سؤالا، لاستقصاء أنواع المعاني والقيم التي استمدت من الإشهار التجاري، وطلبنا منهم التعليق على الإشهار وشرح الرمزية والمكونات المرئية في الصور التي بني عليها الإشهار مع الاستشهاد بها.

أدوات الدراسة:

سنعتمد في هذه الدراسة على مقاربة (رولان بارث) (Roland Barthes) السيميائية في الدراسة، والتي تسعى إلى تفكيك بنية الخطاب الإشهاري وإعادة تركيبه، وبناء النسق الاتصالي مجددا من أجل قراءة الدلالات والأبعاد القيمية للصورة الإشهارية. اعتمادا على بعض الآليات السيميائية.

كما سنعتمد على استبيان يتكون من 11 سؤالا، لسبر آراء المتلقين ومعرفة مدى فهمهم واستيعابهم لما يشاهد فيما يتعلق بالمسن في الخطابات الإشهارية، والقيم المستمدة منها.

القراءة التعيينية والتضمينية للمقطع الأول لإشهار (لاكتوفيبر) الجزائري المقدم في قناة البلاد TV بسنة 2021:

إن التداخل المتزايد بين ثورة المعلومات وثورة البصريات أضحى المسير لتطلعات وأحلام ورغبات المتلقي المشاهد، والذي صار اللبنة الأساسية التي يبنى ويتشكل منها وعيه الذاتي وثقافته الشخصية، وذلك لما ينتجه هذا التداخل من قيم ومضامين تعكسها منتجاته الإشهارية. يستهلكها أفراد المجتمع المستهدف، من خلال ما يتلقاه من صور تتساوى في رؤيتها العيون دون رقيب أو وسيط، لتصبح

الصورة لغة جديدة وخطاب حديث يحمل صفة المفاجأة والمباغتة والتلقائية والسرعة الفائقة، وقوة المؤثرات المصاحبة للإرسال ومدى واقعيتها وأحيانا كثيرة مباغتة الخيال للواقع في تصويرها.

وبالرغم من أن عملية قراءة الصور الإشهارية واستنطاق القيم والمبعوثات الثقافية منها ليس بالأمر الهين، وتتطلب امتلاك آليات ومهارات معينة، إلا أن عملية الوعي بالصورة وما تحمله بين طياتها من محمولات إيديولوجية قد يكون لها تأثير سلبي على المجتمع، خاصة إذا ارتبط الحال بفئة أو بصنف مهمش من أفراد المجتمع مثل المسن، ومن ناحية أخرى السعي للتدرب على التخلص من السطحية في التعامل مع تلقي البصريات حتى نجيد القراءة بعين ناقدة، يدفعنا لخوض غمار التحليل وهو ما نحاول عرضه من خلال التطبيق[21] التالي:

القراءة التعيينية للمقطع 01 من الإشهار01 لـ (لاكتوفيبر) (Lactofibr) الجزائري:

تمثلت اللقطة الأولى في شاب مستلق على سرير ويستخدم الهاتف، رجله مكسورة ومعلقة بعمود حديدي في المستشفى، وتمثلت من حيث اللقطة وزاويتها في لقطة حكائية متوسطة وثابتة من حيث حركة الكاميرا. وبلغت من حيث الزمن ثانية واحدة، مع موسيقى حماسية.

أما اللقطة الثانية فبلغت من الزمن أربع ثوان وهي لقطة أمريكية ثم لقطة مقربة للصدر، وتمثلت حركة الكاميرا في تنقل أمامي، تمثلت في ظهور ممرضة ترتدي بدلة زرقاء تحمل بين يديها الدواء (لاكتوفيبر). كما احتوت اللقطة على كلام خارجي من قبل الممرضة (هاك لاكتوفيبر باش تنحي لاكونستيباسيون وليغاز والكولون).

وتمثلت اللقطة الثالثة في لقطة مقربة للصدر وثابتة، بلغت من الزمن ثماني ثوان، تعكس ظهور الشاب مجددا ليجيب الممرضة بسخرية من الدواء (لاكتوفيبر)، ثم ظهور الممرضة مع ملامح الوجه ثم الشاب مجددا مع كلام خارجي من قِبَله (لاكتوفيبر تاع بيبليسيتي، هاه بلا مانجربوا باينة الخرطي فالخرطي، مازالكم تآمنوا؟)، لتنتهي اللقطة بمقطع موسيقي حماسي مرتبط بظهور الجدة.

أما اللقطة الرابعة فبلغت من الزمن عشر ثوان، وهي لقطة حكائية مقربة للصدر ثم لقطة قريبة جدا ثم لقطة مقربة للصدر، ومن حيث حركة الكاميرا فقد كانت الكاميرا ثابتة ثم تحولت إلى تنقل بانورامي، وتمثلت اللقطة الرابعة في ظهور الجدة (شخصية رئيسية) تحمل مقصا وتقوم بقص الحبل الذي يحمل رجل الشاب المكسورة، ثم يظهر الشاب وهو يصرخ، ثم تظهر الجدة ثم ممرضة والجدة والشاب معا.

يصدر كلام خارجي (جدة؟) من قبل الشاب، ثم كلام خارجي (كي نقولك لاكتوفيبر ضربة ضربة سيك ضربة ضربة) من قبل الجدة، ويسمع صوت سحب وقص. (أنظر الصورتين التاليتين)



صورة من اللقطة الرابعة للمقطع الإشهاري الأول لـ (لاكتوفيبر)



صورة من اللقطة الرابعة للمقطع الإشهاري الأول لـ (لاكتوفيبر)

واستغرقت اللقطة الخامسة سبع ثوان، وهي لقطة حكائية مقربة للصدر ثم حكائية متوسطة وثابتة، تمثلت في ظهور الشاب مجددا ثم الجدة ثم الشاب مجددا ثم الممرضة والشاب والجدة معا، واحتوت اللقطة على كلام خارجي (ضربة ضربة والله غير ضربة ضربة أنا نحبه غير نشرك فمي أم يعرفوني يا سقسيها والله ما نعاود والله ما نزيد نعاود) من قبل الشاب.

أما اللقطة السادسة فهي لقطة تظهر المنتوج (لاكتوفيبر) بشكل واضح على الشاشة، استغرقت سبع ثوان من الزمن، وهي لقطة مقربة وثابتة، ضمّت كلام خارجي وهو صوت رجل (كاين بزاف هضرات كذب في كذب بصح كينقولك لاكتوفيبر ضربة ضربة راهو صح ضربة ضربة)، ثم مقطع من الموسيقى المتعلقة بظهور الجدة.

وقد بلغت اللقطة السابعة من الزمن عشر ثوان، وهي لقطة مقربة للصدر ثم لقطة نصف مقربة وثابتة من حية حركة الكاميرا، عكست ظهور الشاب مجددا مستلقيا على سرير المستشفى ويستخدم هاتفه ثم ظهور الممرضة ثم الشاب والممرضة والجدة معا، ثم كلام خارجي (وقت لاكتوفيبر) من قبل الممرضة، وبعدها رؤية الشاب للجدة، ثم كلام خارجي (آأ ضربة ضربة ضربة ضربة هاهم) من قِبَله، ثم صوت التجرّع، مع مقطع موسيقي مرتبط بظهور الجدة. (أنظر الصورة التالية)



صورة من اللقطة السابعة للمقطع الإشهاري الأول لـ (لاكتوفيبر)

القراءة التضمينية للمقطع 01 من الإشهار01 لـ (لاكتوفيبر) (Lactofibr) الجزائري:

في اللقطة الأولى من هذا الإشهار نشاهد شابا مستلقيا على سرير في المستشفى والذي يعجز بسبب الكسر الموجود برجله على التحرك مما يسبب له مشاكل على مستوى البطن، وفي اللقطة الموالية تظهر الممرضة سعيدة لكونها تأتي بالدواء المناسب لمريضها، وفي اللقطة الثالثة يقع حوار بينهما لتظهر شخصية الجدة في اللقطة الرابعة بملامح الغضب وتقوم بقطع الخيط الذي يحمل رجل الشاب المكسورة كعقاب على ما يتفوه به من سخرية على المنتج، وفي اللقطة الخامسة يظهر الشاب بملامح الخوف ويعتذر عن قوله ويؤكد على فعالية الدواء.

وفي اللقطة السادسة يظهر الشاب والممرضة ثم تظهر الجدة بشكل فجائي مراقب للشاب الذي يتجرع في حضرتها بابتسامة الدواء خوفا من عقابها، ينتهي الإشهار بصورة مقربة وواضحة للمنتج (لاكتوفيبر) (Lactofibr) على الشاشة والذي يظهر جزء من يد الجدة التي تضعه على الطاولة مع صوت رجل يؤكد في خطابه على صدق فعالية دواء (لاكتوفيبر) (Lactofibr).

القراءة التعيينية والتضمينية للمقطع الثاني لإشهار (لاكتوفيبر) الجزائري المقدم في قناة البلاد TV بسنة 2021:

القراءة التعيينية للمقطع 02 من الإشهار02 لـ (لاكتوفيبر) (Lactofibr) الجزائري:

تمثلت اللقطة الأولى من المقطع الثاني لإشهار (لاكتوفيبر) من حيث الزمن في ثلاث ثوان، وهي لقطة أمريكية ثم مقربة للصدر، وثابتة من حيث حركة الكاميرا، تعكس ظهور فتاة في متجر للمواد الغذائية والتنظيف، ثم ظهور الجد، ثم كلام خارجي (واش جدو يا لباس) من قِبَل الفتاة، مع صوت ضجيج الشارع.

أما اللقطة الثانية فبلغت عشر ثوان، في لقطة نصف مقربة ثم لقطة مقربة للصدر، ومن حيث حركة الكاميرا فجاءت في شكل بانوراما عمودية ثم ثابتة، وتمثل هذا المقطع في ظهور الجد (رجل كبير في السن) ثم الفتاة ثم الجد مجددا، مع كلام خارجي(والو والو يا بنتي علابالك رمضان ولاكونستيباسيون وليغاز والكولون قتلوني عداش ماكلة تاع مانك)[22] من قبل الجد. (أنظر الصورة التالية)



صورة من اللقطة الثانية للمقطع الإشهاري الثاني لـ (لاكتوفيبر)

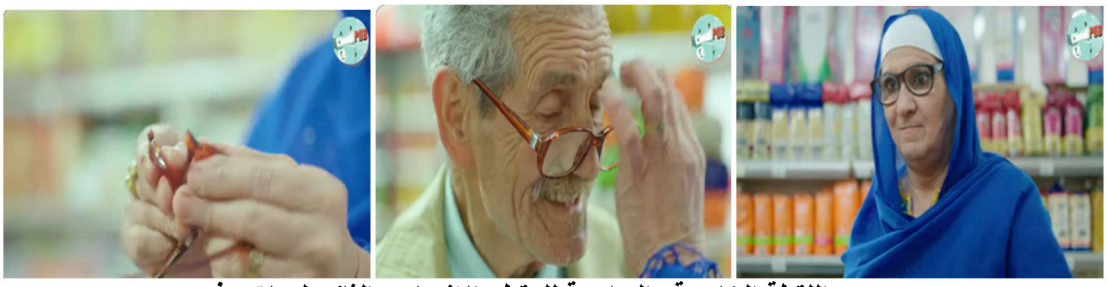
وتجسدت اللقطة الثالثة من حيث الزمن في خمس ثوان، وهي لقطة مقربة للصدر ثم لقطة حكائية، وثابتة من حيث حركة الكاميرا، تمثلت هذه اللقطة في ظهور الفتاة (الحفيدة) مجددا، مع كلام خارجي (إيبا شرب لاكتوفيبر جدو ضربة بضربة ياك ماني مايخطيش كامل صاكها) من قِبَلها.

أما اللقطة الرابعة التي دامت حوالي عشر ثوان، فجاءت لقطة مقربة للصدر ثم لقطة أمريكية وثابتة من حيث حركة الكاميرا، تمثلت في ظهور الجد، مع كلام خارجي (لاكتوفيبر آه مزالكم تآمنوا بلابيبليسيتي؟ أنا بلا ما نجربوا راهم غي يخرطوا عليكم هذا مكان) من قِبَله.

واللقطة الخامسة بلغت ثلاث ثوان من الزمن، وهي عبارة عن لقطة مقربة للصدر، بحركة بانوراما أفقية (من اليمين إلى اليسار)، لتعرض ظهور الجدة ثم الجد، مع كلام خارجي (الحاجة نعاونك؟) من قِبَلِهِ، مع موسيقى مرتبطة بظهور الجدة.

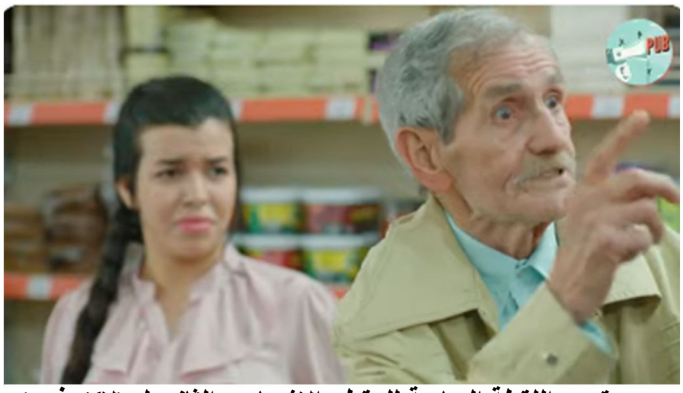
أما اللقطة السادسة والتي دامت لمدة تسع ثوان، فكانت لقطة مقربة للصدر، مع حركة بانوراما أفقية (من اليسار إلى اليمين)، ثم بانوراما عمودية (من الأعلى إلى الأسفل) ثم تنقل خلفي سريع، لتجسد ظهور

الجدة التي تقوم الجدة بشد نظارات الجد وكسرها، مع كلام خارجي (كي نقولك لاكتوفيبر ضربة ضربة سيك ضربة ضربة) من قِبَلِهَا، ليتزامن ظهورها مع الموسيقى المرتبطة بظهورها دائما. (أنظر الصور التالية)



صور من اللقطة الخامسة والسادسة للمقطع الإشهاري الثاني لـ (لاكتوفيبر)

وقدرت اللقطة السابعة في سبع ثوان، وهي لقطة قريبة ثم لقطة مقربة للصدر، بحركة كاميرا ثابتة، مع ظهور الجد ثم الجدة، ثم الجد مع الحفيدة معا، ليصاحب ذلك كلام خارجي (لا لا لا لا نقصر برك هذا مكان مرتي[23] والله العظيم نشهد غير بيه ها ياك آبتي ياهماه هاه) من قِبَلِ الجد، ليتزامن ذلك مع المقطع الموسيقي المرتبط بظهور الجدة. (أنظر الصورة التالية)



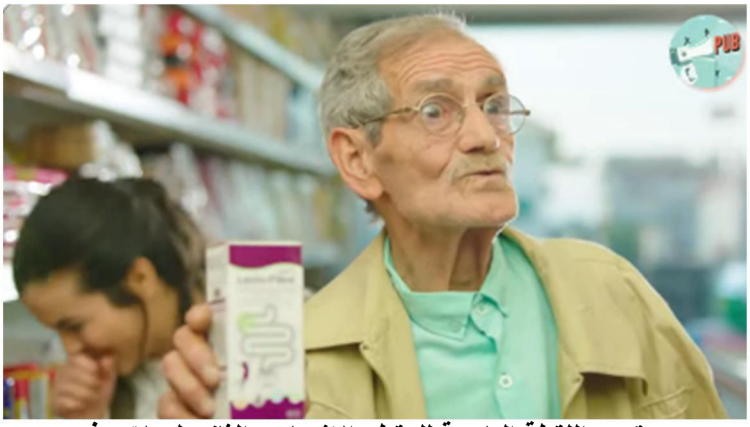
صورة من اللقطة السابعة للمقطع الإشهاري الثاني لـ (لاكتوفيبر)

أما اللقطة الثامنة فقد بلغت من الزمن خمس ثوان، وهي لقطة مقربة، وثابتة من حيث حركة الكاميرا، وهي لقطة تظهر المنتوج (لاكتوفيبر) بشكل واضح على الشاشة، مع كلام خارجي تمثل في صوت رجل(كاين بزاف هضرات[24] كذب في كذب بصح كينقولك لاكتوفيبر ضربة ضربة راهو ضربة ضربة)، ليتزامن ذلك مع مقطع غنائي لأغنية جزائرية قديمة. (أنظر الصورة التالية)



صورة من اللقطة الثامنة للمقطع الإشهاري الثاني لـ (لاكتوفيبر)

أما اللقطة التاسعة والأخيرة من هذا المقطع فتمثلت من حيث الزمن في ثماني ثوان، وهي لقطة مقربة للصدر وثابتة ثم بانوراما أفقية (من اليمين إلى اليسار) ثم ثابتة من حيث حركة الكاميرا، لتتمثل في ظهور الجد والحفيدة ثم الجدة مع كلام خارجي(ضربة ضربة والله غير ضربة ضربة) من قِبَلِ الجد، مع تزامن المقطع الموسيقي المرتبط بظهور الجدة مع ظهورها. (أنظر الصورة التالية)



صورة من اللقطة التاسعة للمقطع الإشهاري الثاني لـ (لاكتوفيبر)

القراءة التضمينية للمقطع 02 من الإشهار02 لـ (لاكتوفيبر) (Lactofibr) الجزائري:

في اللقطة الأولى إلى غاية اللقطة الرابعة من هذا الإشهار نشاهد فتاة واقفة بمتجر لبيع المواد الغذائية والتنظيف، نم يظهر الإشهار الجد الذي ينشئ بينه وبين حفيدته حوار حول مشاكل الهضم كالانتفاخ والإمساك، ويستمر التحاور بين الجد وحفيدته التي تخبره عن (لاكتوفيبر) (Lactofibr) الذي تعتبره حلا لمشكلته وأن جدتها لا تستغني عنه في العلاج، فيقوم الجد بالسخرية من المنتج والتشكيك في مصداقيته، وفي اللقطة الخامسة تظهر شخصية الجدة وتقوم باقتلاع نظارات زوجها وكسرها كعقاب على ما يتفوه به من سخرية على المنتج.

ومن اللقطة السادسة إلى غاية اللقطة الثامنة يحدث حوار بين الجد والجدة ويرد الجد على الجدة قائلا بأنه يمزح ويؤكد على فعالية الدواء.

وفي اللقطة التاسعة ينتهي الإشهار بصورة مقربة وواضحة للمنتج (لاكتوفيبر) (Lactofibr) على الشاشة والذي يظهر جزء من يد الجدة التي تضعه على الطاولة مع صوت رجل يؤكد في خطابه على صدق فعالية (لاكتوفيبر) (Lactofibr).

تحليل النتائج:

الإشهار عموما يحمل في محتواه المرئي انعكاسا مستمرا للممارسات الاجتماعية، إذ يؤثر على التفاعلات اليومية، بما في ذلك الطريقة التي نتعامل فيها مع المسن خاصة ومختلف التعاملات الأخرى عامة، وهو ما جعل من إشهار (لاكتوفيبر) (Lactofibr) ورغم كونه من أكثر الوصلات الإشهارية التي لقيت نسبة مشاهدات كبيرة، عرضة للرفض والنفور من قبل المتلقي المشاهد الجزائري، وهو ما تعكسه تعليقاتهم عبر مختلف وسائل التواصل الاجتماعي وما يبرزه الاستبيان من خلال سؤالهم حول انطباعهم عن إشهار (لاكتوفيبر) (Lactofibr) يعكس جانبا من العنف ما إن تمت مقارنته بالواقع النفسي للمسنين عموما والجزائريين خصوصا، بتصويرهم على أنهم أشخاص عنيفين وأقوياء وذوي هيبة وسلطة على من حولهم بطريقة سيئة وجائرة، وهذا ينافي الواقع القيمي والثقافي المعاش للمجتمع الجزائري، إلا أنه من

ناحية أخرى يعكس روح المسؤولية والمحافظة على نمط حياة صحي بإيجاد الحلول الممكنة لحياة خالية من الأمراض والمشاكل المترتبة عنها.

نلحظ أيضا في الوصلة الإشهارية الأولى أن الشاب يبتسم رغم إصابته بالمرض، ورغم أن دلالة العلاقة القائمة بين الاستلقاء والعجز عن الحركة وبين المشاكل المترتبة عنها على مستوى البطن، إلا أن حالة الشاب لا توحي بوجود مشاكل على مستوى بطنه.

وفي مقطع آخر يصور لنا الإشهار أن الشاب غير مقتنع بالمنتج بطريقة جلية تجعله يتجرع الدواء ويوحي صوت التجرع بهذا المعنى، وهذا يتعارض مع الهدف المسطر من خلال هذا الإشهار. وكذا الأمر بالنسبة للومضة الثانية، فالجد يبدو غير مقتنع بالمنتج وإنما حضور الجدة ورقابتها هو الذي دفعه لتأكيد فعالية المنتج مع أداء القسم الذي هو جار على لسان بعض الجزائريين في مختلف تعاملاتهم وتواصلهم، وهو ما يثبته كذلك سلوك الفتاة عندما ظهرت وهي تضحك خفية على الوضع الذي وقع فيه جدها وخوفه من رد فعل زوجته.

وعليه أبرز لنا هذان المثالان من الإشهارات الخاصة بالمنتج (لاكتوفيبر) (Lactofibr) الكيفية التي يصور بها المسن، فهل حقا يرتبط المسن الجزائري بسلوك العنف والغضب والانفعال وإفساد الأشياء من حوله؟ وهل الدور الذي أدّاه المسنون في هاتين الوصلتين هو دور أساسي ومحوري أم أنه دور ثانوي هامشي؟

وبما أن المتلقي يقوم بتقييم مجموعة القيم التي تضاف وتستهدف من خلال مجموعة تمثلات. فما القيمة التي سيقدمها إشهار (لاكتوفيبر) (Lactofibr) للمتلقي المشاهد الجزائري؟

كمحاولة لمقاربة هذه الإجابات قمنا بتوزيع استبيان إلكتروني يحوي مجموعة من الأسئلة المفتوحة (11 سؤال)، وتم توزيعها على مجموعة من الطلبة كما أسلفنا الذكر، لنتوصل إلى النتائج التالية:

الجدول رقم 02: السؤال 01-02 من الاستبيان

رقم السؤال	نص السؤال	الإجابة	النسبة المئوية من 100%	التكرار من 50	مجموع التكرار
السؤال 01 و 02	ما هي الصور السائدة التي تلاحظها في الإشهار الأول ؟	الشاب	%72	36	50
		الممرضة	%44	22	
		الجدة	%60	30	
		المنتج (لاكتوفيبر) (Lactofibr)	%40	20	
	ما هي الصور السائدة التي تلاحظها في الإشهار الثاني؟	الجد	%78	39	
		الفتاة	% 42	21	
		الجدة	%60	30	
		المنتج (لاكتوفيبر)	%40	20	

كان السؤال الأول والثاني في الاستبيان حول الصور السائدة في الوصلتين الإشهاريتين فكانت الملاحظات في الردود المفتوحة حول العنصر الذكوري (الشاب) بنسبة 72% بالمائة ثم الممرضة بنسبة 44% والجدة بنسبة 60% بالمائة والفتاة في الوصلة الثانية بنسبة 42% بالمائة والجد 78% والجدة بنسبة

60% بالمائة، أما المنتج (لاكتوفيبر) (Lactofibr) فكان بنسبة 40% بالمائة، إضافة إلى بعض العناصر كالمتجر والمستشفى والسرير، والملاحظ من خلال هذه النتائج أن المشاهد ركز ملاحظاته على الشخصيات الممثلة في الإشهار والمنتج ويكاد يغفل بقية المشاهد، ولعل ذلك يعود إلى ثقافة الفرد الجزائري المائلة إلى الرغبة في التعليق على أداء الممثلين وعلى المنتج المعروض.

الجدول رقم 03: السؤال 03-04 من الاستبيان

رقم السؤال	نص السؤال	الإجابة	النسبة المئوية من 100%	التكرار من 50	مجموع التكرار
السؤال 03 و 04	صف الشخصيات الموجودة في الإشهار الأول؟	الشاب: مريض استهزائي	%66	33	
		الممرضة: امرأة محبّبة ترتدي مئزرا، معالِجة، تساعد الشاب	% 46	23	
		الجدة: امرأة كبيرة في السن ومتسلطة	% 96	48	
	صف الشخصيات الموجودة في الإشهار الثاني؟	الجد: رجل كبير في السن	%14	7	50
		متذمر كثير الشكوى والانتقاد.	%18	9	
		رجل يخاف زوجته	%22	11	
		مريض يعاني من مشاكل في البطن	%34	17	
		الفتاة: جميلة وجذابة ورشيقة وشابة وأنيقة ويافعة	%84	42	
		الجدة: امرأة كبيرة في السن ومتسلطة، تسيطر على زوجها	% 82	41	

كما أظهر الاستبيان 66% بالمائة ممن وصف الشاب على أنه مريض استهزائي، إلا أنه يمثل أكثر من ذلك، فالشاب يمثل الفرد الجزائري الرافض للاستغلال والتضليل الإشهاري، أما البقية فقد وصفوه بشاب مكسور الرجل، وقد وصف 84% بالمائة الفتاة من حيث المظهر والشخصية، على أنها جميلة وجذابة ورشيقة وشابة وأنيقة، ووصفها البقية باعتبار السن بأنها فتاة شابة.

فنلاحظ أن الوصف كان شكليا مظهريا ونسبة قليلة ممن أصاب في تحديد دورها الحقيقي، ولعل هذا التوظيف للفتاة من قبل مصمم الإشهار، جاء كمحاولة لاستمالة المشاهد الجزائري للتسليم بما قالته هذه المرأة الشابة اليافعة نموذجا للأناقة والجاذبية، وهو فاعلية (لاكتوفيبر)، فالمعلوم أن البطن هو بيت الداء، والمشاكل التي تصاحبه تدفع للهرم والضعف وعجز وكل مظاهر العجز، بل وتتسبب في مشاكل البشرة خصوصا في الوجه، وهو ما سيمنع حدوثه (لاكتوفيبر).

كما وصفت الممرضة على أنها امرأة محبّبة ترتدي مئزرا من قبل 46% بالمائة من المشاهدين والبقية وصفوها بالطبيبة، أما عن دورها فيتجلى في معالجة الشاب المريض، تقديم المساعدة للمريض،

فنجد أن المشاهد ينظر للممرض كمصدر موثوق للعلاج، وكموقف عكسي يجعلنا نقف على نقطة ربما نراها تأكيدا على أن الجانب القيمي وكيفية العرض والتمثيل يؤثر بشكل كبير على قرار الفرد الجزائري، بل ويدفعه لرفض كل ما يتم عرضه عليه بشكل يمس قيمه ومبادئه حتى لو كان المصدر موثوقا.

أما الجد فقد وصفه 14% بالمائة على أنه رجل كبير في السن و18% وصفه على أنه متذمر وكثير الشكوى، و22% بالمائة وصفه برجل يخاف زوجته ومنهم من وصف حاله بمثال شعبي من المجتمع الجزائري عن سيرة الزوجة على زوجها، وأنه شخص متذمر كثير الشكوى والانتقاد، أما دوره فكانت إجاباتهم بأنه مريض يعاني من مشاكل في البطن بنسبة 34 %.

أما الجدة فقد وصفها 82% على أنها امرأة كبيرة في السن ومتسلطة، تسيطر على زوجها.

الجدول رقم 04: السؤال 05 -06 من الاستبيان

رقم السؤال	نص السؤال	الإجابة	النسبة المئوية من 100%	التكرار من 50	مجموع التكرار
السؤال05	صف شخصية الجدة في الإشهار الأول والثاني؟	الجدة: امرأة كبيرة في السن حادة الطبع عنيفة متسلطة وسريعة الغضب والانفعال حاملة لنظرات حادة	%92	46	50
		تؤدي دور الضرب والتعنيف	%92	46	
		الناطق الرسمي عن منتج (لاكتوفيبر) (Lactofibr)	%24	12	
		تؤدي دور التشجيع على استخدام (لاكتوفيبر) (Lactofibr) للعلاج	%28	14	
السؤال 06	صف المنتج المعروض في الإشهار الأول والثاني؟	مكمل غذائي جزائري الصنع	%70	37	
		دواء سائل يعالج الانتفاخ والإمساك والقولون العصبي	% 64	32	
		مشروب علاجي	%50	25	

أما ما تعلق بالجدة والتي هي محور المقاطع الإشهارية للمنتج (لاكتوفيبر)، فقد وصفها 92% بالمائة بامرأة كبيرة في السن وحادة الطبع وعنيفة ومتسلطة وسريعة الغضب والانفعال، ومنهم من وصفها بـــــ(الحقّارة)[25]، كما وصف بعضهم شعوره بالكره اتجاهها، حاملة لنظرات حادة، أما من حيث الدور 92% بالمائة وجدها تؤدي دور الضرب والتعنيف، و24% بالمائة وصفها بأنها الناطق الرسمي عن منتج (لاكتوفيبر) (Lactofibr)، و28% بالمائة وجدها تؤدي دور التشجيع على استخدام (لاكتوفيبر) (Lactofibr) للعلاج. ولعل هذه الأوصاف والانطباعات السلبية اتجاه الممثلة الجدة، يعود لرفض المشاهد الجزائري لهذا السلوك ونفوره من هذا التمثيل السلبي المخالف لحقيقة ومكانة كبار السن في المجتمع الجزائري وحساسيته، ومدى تأثيره السلبي على نفسيته، وهذا الرفض لم يتجل في إجابات الفئة المستهدفة وإنما نلحظه حتى في التعليقات التي تصاحب المقاطع الإشهارية المدرجة على المواقع الإلكترونية كاليوتوب ومواقع التواصل الاجتماعي مثل الفايسبوك، وهو ما يؤكد على أن تمثيل المسنين في هذين المقطعين الإشهار بين هو تمثيل سلبي.

وقد وصف 70% المنتج (لاكتوفيبر) (Lactofibr) بأنه مكمل غدائي جزائري الصنع وأنه دواء سائل يعالج الانتفاخ والإمساك والقولون العصبي بنسبة 64%، بينما 50% بالمائة من المشاهدين قال بأنه مشروب علاجي، وشخص واحد قال بأن المنتج غير واضح بالصورة.

الجدول رقم 05: السؤال 07-08 من الاستبيان

رقم السؤال	نص السؤال	الإجابة	النسبة المئوية من 100%	التكرار من 50	مجموع التكرار
السؤال 07 و08	قدم ملاحظاتك حول الملابس في الإشهار الأول؟	غير مناسبة من حيث العادات والألوان، وعادية	%54	27	50
		ملابس الشخصيات هادئة	%92	46	
		ووصفت في الوصلة الأولى والثانية بالصيفية	% 58	29	
	قدم ملاحظاتك حول الملابس في الإشهار الثاني؟	ملابس الفتاة ملابس متحضرة ومتمدنة (Civilisé)	%70	35	
		ملابس الجدة لا تناسب سنها	% 62	31	

أما الملابس فوصفها 54% بالمائة على أنها غير مناسبة من حيث العادات والألوان، ومنهم من وصفها بالعادية ومنهم من وجد ملابس الجد غير متناسقة، و92% وصفوا ملابس الشخصيات بالهادئة ووصفت في كلا الوصلتين بالصيفية بنسبة 58%، و70% وصف ملابس الفتاة في الوصلة الإشهارية الثانية بأنها ملابس متحضرة ومتمدنة كترجمة للكلمة الفرنسية (Civilisé) والمقصود منها في اللهجة الجزائرية عرفيا وقيميا أنها متبرجة.

أما عن ملابس الجدة فـــ62 % بالمائة فقط من ذكر بأنها ذاتها في كلا الوصلتين ووجدوا أن لباسها لا يناسب سنها، ولعل هذا الانطباع يرجع للون ملابس الجدة المخالف للون الملابس الذي يربطه المجتمع الجزائري بالمسنين وهو اللون الأبيض، ففي العرف الجزائري يجب أن يتحلى المسنون دائما بالحلة البيضاء كرمز للصدق والطيبة والصلاح وكل مشاعر الرزانة والحكمة والنقاء.

الجدول رقم 06: السؤال 09-10 من الاستبيان

رقم السؤال	نص السؤال	الإجابة	النسبة المئوية من 100%	التكرار من 50	مجموع التكرار
السؤال 09 والسؤال10	ما هي الألوان الطاغية في الإشهار الأول و الثاني؟	البنفسجي والأزرق الملكي والأصفر والأبيض	%94	47	50
		لا يوجد ألوان طاغية بالوصلة الثانية	%44	22	
		اللون البنفسجي	%68	34	
	كيف تجد درجة الإضاءة؟	الإضاءة واضحة، تدل على زمن النهار	%96	48	
		عادية	%82	41	
		إجابة فارغة	% 38	19	

أما عن الألوان والتي تستخدم غالبا لجذب الانتباه لما لها من تأثيرات نفسية الطاغية فـ 94% بالمائة ذكر البنفسجي والأزرق الملكي والأصفر والأبيض و44% قال بأنه لا يوجد ألوان طاغية بالوصلة الثانية، وهذا ما نحسب سببه نظرا لتأثير ألوان الخلفية الكثيرة (المواد الغذائية).

وقد شملت ألوان الملابس وجدار المستشفى وبين الألوان الموضوعة على علبة المنتج، و68% بالمائة ذكر اللون البنفسجي ومنهم من ربط لون الشريط على جدار المستشفى باللون الموجود على علبة المنتج وهو اللون البنفسجي، وقد تكون هذه محاولة لربط المستشفى أي مكان العلاج بمصدر العلاج وهو دواء (لاكتوفيبر)، ولعل اختيار المستشفى كمكان عرض يعد معنى رمزيا يحيل إلى مكان يجمع بين المرض والعلاج.

بالنسبة للإضاءة فـ96% وصفها بالواضحة والعادية 82% وأنها تدل على زمن النهار، بينما 38% لم يجيبوا عن السؤال.

والإضاءة تعد عنصرا خلاقا لدلالات الصور التعبيرية، ذلك أن دورها لا يظهر مباشرة لعين المتفرج كما قال (مارسال مارتن) (marcel martin)، فهي تفيد "في تحديد وسبك وانحناءات واستدارات الأشياء وفي خلق الإحساس بالعمق المكاني وفي خلق جو انتقالي، بل وبعض المؤثرات الدرامية"[26]، ولم تكن هناك إضاءة مسقطة على علامة معينة وإنما كانت إضاءة شاملة وساطعة تحيل إلى الراحة النفسية والوضوح والبهجة وغيرها من الحالات، مما يجعل المتلقي يتأثر حتى وإن لم يدرك.

الجدول رقم 07: السؤال 11 من الاستبيان

رقم السؤال	نص السؤال	الإجابة	النسبة المئوية من 100%	التكرار من 50	مجموع التكرار
السؤال 11	دون عناصر الحركة والصوت الموجودة في الإشهار الأول والثاني وعلى ماذا تدل في رأيك؟	الصوت: الإشهار الأول صوت القص	70%	35	50
		وفي الإشهار الثاني على أنه صوت الكسر وزئير الأسد	80%	40	
	وما هي اللغة المعتمدة في الإشهارين؟	الموسيقى: أغنية جزائرية قديمة غير مناسبة ولا تتماشى مع مبادئ المجتمع الجزائري المحافظ.	%96	48	
		اللغة: اللغتين العربية والفرنسية	%46	23	
		العامية الجزائرية	%96	48	
		اللهجة العاصمية	% 32	16	

صنف المشاهدون الصوت في الوصلة الأولى على أنه صوت القص بنسبة 70% وفي الإشهار الثاني على أنه صوت الكسر وزئير الأسد بنسبة 80%، أما الموسيقى فذكرها 96% بالمائة من المشاهدين على أنها تعود لأغنية جزائرية قديمة ووصفوها رمزيا بأنها ترتبط بكبار السن زمنيا وبالجدة التي تظهر مع بداية هذه الموسيقى دائما، وأنها وضعت لتدعيم سيطرة الجدة والخضوع لرأيها، واستنكر آخرون استخدام هذه الأغنية ورأى بأنها غير مناسبة ولا تتماشى مع مبادئ المجتمع الجزائري المحافظ، نظرا لما تدل عليه.

وعن اللغة المعتمدة في الإشهارين فـ96% بالمائة ذكر اللغة المسموعة على أنها العامية الجزائرية، و46% بالمائة فقط من ذكر اللغة المكتوبة وهما اللغتين العربية والفرنسية، وهذا يحيلنا إلى أن المتلقي للإشهار يميل إلى المسموع أكثر من المكتوب بينما ذكر 32% اللهجة العاصمية على أنها المستخدمة في الإشهار مركزا فقط على اللغة الحوارية المسموعة.

خاتمة:

وفي الختام يمكننا القول بأن الخطر في أن تصبح العلامات الثقافية ذات صورة نمطية واحدة، إذا ينتفي وجود تعليل لتمثلية بعض المراجع في صلتها بالبعد الثقافي والعرفي.

وعليه يتوجب على مصممي الوصلات الإشهارية مراعاة هذا الجانب من خلال الأدوار والتمثلات التي يعملون على تصويرها من خلال منتجاتهم الإشهارية خاصة ما تعلق بالشخصيات التي تعكس بدورها علامات ثقافية مرتبطة بالعقلية الثقافية للفرد الجزائري وحاجاته المختلفة ماديا ومعنويا، ونورد في الأخير بعض النتائج التي توصلت إليها الدراسة:

- تفاعل المتلقي مع صورة التمثل في إشهار (لاكتوفيبر) (Lactofibr).
- الأوصاف والانطباعات السلبية اتجاه الممثلة الجدة، يعود لرفض المشاهد الجزائري لهذا السلوك ونفوره من هذا التمثيل السلبي المخالف لحقيقة ومكانة كبار السن في المجتمع الجزائري وحساسيته، ومدى تأثيره السلبي على نفسيته.
- يتمثل المسنون في إشهار (لاكتوفيبر) (Lactofibr) على أنهم عنيفين وأشداء.
- يؤدي التواصل غير اللغوي في الخطاب الإشهاري إلى تغيير وجهات النظر اتجاه مختلف القضايا، وذلك عن طريق التأثير.
- لكل عنصر من عناصر التواصل اللغوي دور في بناء ونجاح العملية التبليغية للخطاب الإشهاري، وكلها تستدعي الاهتمام وإمعان النظر في فعاليتها ومنها المتلقي.
- يتمثل المسنون في إشهار (لاكتوفيبر) الجزائري بشكل سلبي من حيث طريقة التصوير، أما من حيث الأدوار فقد تم إسناد الدور الرئيسي للمسن في هذا الإشهار، ولعل السبب يعود لكونهم المعنيون الأوائل بالمنتج باعتبارهم الأكثر عرضة للأمراض.
- أظهر الاستبيان انطباع المتلقين حول صورة المسن في إشهار (لاكتوفيبر) (Lactofibr)، والذي يعكس في نظرهم جانبا من العنف، ما إن تمت مقارنته بالواقع النفسي للمسنين عموما والجزائريين خصوصا، بتصويرهم على أنهم أشخاص عنيفين وأقوياء وذوي هيبة وسلطة على من حولهم بطريقة سيئة وجائرة، وهذا ينافي الواقع القيمي والثقافي المعاش للمجتمع الجزائي، إلا أنه من ناحية أخرى يعكس روح المسؤولية والمحافظة على نمط حياة صحي بإيجاد الحلول الممكنة لحياة خالية من الأمراض والمشاكل المترتبة عنها.

ونورد بعض الاقتراحات للبحث كونه يفتح آفاق جديدة نذكر ما يلي:

- ضرورة الاهتمام بعناصر الرسالة التواصلية في الإشهار وبصفة خاصة المتلقي
- ضرورة القيام بتحليلات ودراسات للإشهارات الجزائرية وانعكاسها على المتلقي الجزائري.
- التنويع في أساليب عرض الإعلانات والاستفادة من البرامج التصميمية في إنتاج الإشهار والقيام بدورات تدريبية حول ذلك.

- العمل على تمثيل المسن في الإشهار الجزائري تمثلا إيجابيا يتماشى مع مبادئ المجتمع الجزائري وقيمه.
- ضرورة التركيز على البساطة في العرض والتركيز على مضمون الرسالة وتقنيات الإقناع أكثر من التركيز على المؤثرات البصرية المبالغ فيها.

الهوامش

[1]- جميل حمدان، السيميولوجيا بين النظرية والتطبيق، مؤسسة الرواق للنشر والتوزيع، عمان، ط01، 2011م، ص13.

[2]- ينظر: نعيمة الزهري، تحليل الخطاب في نظرية النحو الوظيفي، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط01، 2014م، ص84.

[3]- ينظر: نعيمة الزهري، تحليل الخطاب في نظرية النحو الوظيفي، م.ن، ص85-86.

[4]- Mereille Moura, "la psychologie sociale",boulvard, saint german, 1990, p141.

[5]- أبو جادو، صالح سعيد، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الأردن، ط09، 2013م، ص208.

[6]- حمدي محمد الفاتح، أزمة القيم، ومشكلات الشباب في زمن البث الفضائي العربي، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الأردن، 2017م، ص 64.

[7]- بن بعطوش عبد الحكيم، التخطيط العائلي وتأثيره على القيم الاجتماعية في الأسرة الريفية، أطروحة دكتوراه تخصص علم الاجتماع العائلي، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، 2014م، ص 153-154.

[8]- بوعطيط سفيان، القيم الشخصية في ظل التغير الاجتماعي وعلاقتها بالتوافق المهني، أطروحة دكتوراه تخصص علم النفس العمل والتنظيم، قسم علم النفس علوم الأرطوفونها، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2012م، ص76.

[9]- نجوى محمد الجزار، تأثير القيم التي تعكسها الإعلانات التلفزيونية على الاتجاهات نحو الإعلان، رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في الإعلام، جامعة القاهرة، مصر، 1998م، ص72.

[10]- هامل شيخ، التواصل اللغوي في الخطاب الإعلامي من البنية إلى الأفق التداولي، م.س، ص143.

[11]- ينظر: طاهر بومريز، التواصل اللساني والشعرية- مقاربة تحليلية لنظرية رومان جاكبسون، م.س، ص24.

[12]- طاهر بومريز، التواصل اللساني والشعرية- مقاربة تحليلية لنظرية رومان جاكبسون، م.ن، ص.ن.

[13]- هامل الشيخ، التواصل اللغوي في الخطاب الإعلامي من البنية إلى الأفق التداولي، م.س، ص166.

[14]- محمد الولي، الإشهار أفيون الشعوب المعاصر، مجلة علامات، المغرب، ع:27، أفريل 2007م، ص13.

[15]- ينظر: طاهر بومريز، التواصل اللساني والشعرية- مقاربة تحليلية لنظرية رومان جاكبسون، م.س، ص25.

[16]- هامل شيخ، التواصل اللغوي في الخطاب الإعلامي من البنية إلى الأفق التداولي، م.س، ص146.

[17]- هامل شيخ، التواصل اللغوي في الخطاب الإعلامي من البنية إلى الأفق التداولي، م.ن، ص146.

[18]- هامل شيخ، التواصل اللغوي في الخطاب الإعلامي من البنية إلى الأفق التداولي، م.ن، ص148.

[19]- هامل شيخ، التواصل اللغوي في الخطاب الإعلامي من البنية إلى الأفق التداولي، م.ن، ص.ن.

[20]- سعيد بن كراد، الصورة الإشهارية آليات الإقناع والدلالة، المركز الثقافي العربي، ط01، الدار البيضاء، المغرب، 2009م. ص 150-151.

[21]- ينظر: عواج سامية، المرأة في الإرساليات الإشهارية التلفزيونية في القنوات الفضائية العربية، دار الأيام للنشر والتوزيع، ط01، عمان، الأردن، 2020م، ص122، وفايزة يخلف، مناهج التحليل السيميائي، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012م. ص134.

[22]- مانك باللهجة الجزائرية العاصمية تعني الجدة بالعربية الفصحى

[23]- مرتي باللهجة الجزائرية تعني زوجتي أو امرأتي في العربية الفصحى.

[24]- هضرات باللهجة الجزائرية تعني الكلام في العربية الفصحى.

[25]- أي بمعنى الاستبداد والاستقواء.

[26]- Marcel martin, Langage cinématolographiques, les éditeurs français réunis, paris, 1977, p153.

نقلا عن: عواج سامية: المرجع السابق، ص107.

مجلةالإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 199-226
الترقيم الدولي:4350-1112 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2406-2588

النوازل في الغذاء المصنع
الجيلاتين أنموذجا

The challenges in processed food
Gelatin as an example

طالبة الدكتوراه مباركة بن حليمة[1] أ.د/ أم نائل بركاني

Omnail BERKANI Mebarka BENHALIMA

كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

oumnail.berkan@univ-batna.dz mebarka.benhalima@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/27 تاريخ القبول: 2024/06/27

الملخص:

يتناول هذا البحث إحدى نوازل هذا العصر في مجال الأغذية المصنعة، وهي مادة الجيلاتين التي أصبحت عنصرا أساسيا في تركيب العديد من الأغذية والأدوية.

وتكمن أهمية الموضوع في كونه يتكلم عن مصادر هذه المادة واستخداماتها، باعتبارها لا تصنع في البلاد الإسلامية إلا نادرا، وبالتالي فإنه لا يُراعى في تصنيعها شروط الغذاء الإسلامي، ومع ذلك فإنها تُستورد بكميات هائلة في شكل أغذية أو أدوية، وحتى في شكل مادة خام.

فهو يهدف إلى ضرورة اتخاذ إجراءات عاجلة وحاسمة، في سبيل توفير هذه المادة من مصادرها المشروعة والاعتماد على تصنيعها في البلاد الإسلامية، والاكتفاء بالمصادر الحلال.

وخلص البحث بجملة من التوصيات تلخصت في الحث على الاستغناء عن الغير في مجال الغذاء والدواء، والتورع والتعفف عن كل ما هو حرام، والدعوة إلى الاعتماد على النفس واعتبار غذاء المسلم عبادة لأنه يدخل في إعداد الروح قبل إعداد الجسد وتقويته.

وبهذا أحسب أن هذه المحاولة جديدة في طرحها، تصب في مجال النوازل التي تعتري الأغذية المصنعة، وأن البلدان الإسلامية يجب عليها نبذ التبعية والكسل، والحرص أكثر على احترام تعاليم دينها وحفظ ماء وجهها في سبيل النهوض باقتصادها.

الكلمات المفتاحية: الغذاء المصنع؛ النوازل؛ الجيلاتين؛ الاستحالة؛ الحلال.

Abstract:

This research addresses one of the contemporary challenges in the field of processed foods, which is the substance of gelatin that has become an essential element in the composition of numerous foods and medicines.

The significance of the topic lies in discussing the sources and uses of this substance, as it is rarely produced in Islamic countries. Consequently, its production doesn't adhere to Islamic

[1]- المرسل المؤلف.

dietary requirements. Nonetheless, it is imported in massive quantities in the form of foods, medicines, and even raw material.

The research aims to emphasize the necessity of urgent and decisive actions to ensure the availability of this substance from legitimate sources and to depend on its production in Islamic countries, while relying on halal sources. The study concludes with a set of recommendations that urge abstaining from the non-permissible in the fields of food and medicine, exercising self-restraint and moderation concerning what is forbidden, and calling for self-reliance. It also considers Muslim food as an act of worship, as it nourishes the soul before the body and strengthens it.

In this regard, I consider this attempt to be novel in its presentation, contributing to the domain of challenges facing processed foods. Islamic countries should forsake subordination and complacency, and focus more on respecting their religious teachings and safeguarding their reputation in order to enhance their economies.

Key words: Processed food; challenges; gelatin; permissibility; halal.

مقدّمة:

إن الشريعة الإسلامية من خلال نصوصها التشريعية، اهتمت بجميع شؤون الإنسان، في كل مكان وزمان وأحوال، وبما أن الحوادث متجددة والنوازل حادثة في جميع المجالات، فقد ظهرت مستجدات عديدة في مجال الأغذية المصنعة، تناولها الفقهاء والباحثون المتخصصون بالدراسة والتحليل والتعريف بها، فمنها ما كان محل اتفاق، ومنها ما يزال محل خلاف. ومن النوازل الحادثة في مجال الأغذية المصنعة، مادة الجيلاتين، والتي أصبحت عنصرا أساسيا في تكوين غذاء الإنسان ودوائه.

تكمن **أهمية الموضوع** في تسليط الضوء على آراء الفقهاء حول هذه المادة الحيوية التي لا تزال محل خلاف من حيث مصادرها، فقد أثبتت الدراسات الحديثة أن معظم الجيلاتين المستعمل في الأغذية المصنعة وكذا الأدوية مستخرج من الخنزير، وقد تباينت أقوال الفقهاء في هذا المصدر وذلك من خلال اختلاف أقوالهم في الاستحالة، فمنهم من يعتبر مادة الجيلاتين المستخرجة من الخنزير قد استحالت استحالة تامة وتغيرت مركبات الخنزير فيها كليا، ومنهم من يعتبر أن هذه الاستحالة تُغَيِّر بعض أوصاف مكونات الخنزير مع بقاء المركبات الكيميائية الأصلية كما هو الحال في استحالة الكحول (الخمر) إلى الخل، فهذان المحلولان أحدهما حلال والآخر حرام، مع أن المركبات الكيميائية في كلا المحلولين نفسها.

إن الأسواق في البلاد الإسلامية تكتظ بكم كبيرمن الأغذية المصنعة التي يدخل في تكوينها مادة الجيلاتين باعتبارها مادة ضرورية لضمان استمرار فعالية الكثير من الصناعات الغذائية، ومن المعروف أن نسبة كبيرة من هذه المادة هي مستخرجة من الخنزير، وهذا يبعث على التساؤل، هل بإمكان هذه الدول الاعتماد على صناعاتها المحلية واقتصارها على مصادر الجيلاتين الحلال والاستغناء عن الصادرات الآتية من الدول غير الإسلامية؟ وهل إنتاجها لهذه المادة بإمكانه تغطية احتياجاتها في مجال الغذاء والدواء؟ أم أن التبعية الحتمية للدول الغربية تمنعها من ذلك؟ وهل من حلول في هذا المجال، وخاصة في الجزائر؟ وما حكم استهلاك المسلمين عبر العالم، للأغذية التي يدخل في تكوينها مادة الجيلاتين المستخلصة من الخنازير؟

تتلخص **أهداف البحث** في التأكيد على الهيئات الإسلامية والمجامع الفقهية وكل من له ولاية على المسلمين أن يتتبع كل جديد، ويعمل على إيجاد الفتاوى الشرعية المَبْنِية على العلم الدقيق بالاعتماد على أهل الاختصاص من الكيميائيين والصيادلة والأطباء المتخصصين في علم التغذية. كما يجب على كل مسلم أن يتحرى الحلال ويستغني عن كل طعام لم تصنعه أيادٍ مسلمة، ويعتمد على نفسه في إعداد طعامه وهذا من باب اتقاء الشبهات، وطلبا للتعفف، وحفظا للكرامة، واستبراءً للدين.

منهج البحث: المنهج الذي اتبعته هو المنهج الوصفي حيث تم التعرف على مفاهيم عدة منها النوازل الفقهية وأهميتها وأهم شروط الاجتهاد فيها، والأغذية المصنعة وأهميتها وبعض شروطها وما يتعلق بإعدادها، ثم مادة الجيلاتين ومصادرها وأهم استخداماتها في الغذاء باعتبارها إحدى النوازل.

والمنهج الاستقرائي بتتبع أقوال الفقهاء في المسائل المختلف فيها، وعرض أدلتهم وترتيبها حسب قوتها، سواء القدامى منهم أم المعاصرين.

وأخيرا تحليل تلك الأقوال وترجيح ما أمكن ترجيحه حسب قوة الأدلة وكيفية توظيفها، مع التأكيد على مواطن الاتفاق بينهم.

جاءت معالجتي لهذا البحث في مقدمة ومطلبين، وكل مطلب يحتوي على مجموعة من الفروع، وخاتمة، تبعا للخطة الآتية.

مقدمة:

المطلب الأول: النوازل الفقهية والأغذية المصنعة.

الفرع الأول: النوازل الفقهية وأهمية العلم الذي يُعْنى بدراستها، وشروطه.

الفرع الثاني: الأغذية المصنعة، وأهميتها وشروطها.

المطلب الثاني: الجيلاتين، وآخر ما طرأ عليه من مستجدات.

الفرع الأول: تعريف الجيلاتين.

الفرع الثاني: مصادر الجيلاتين، و استخداماته.

الفرع الثالث: آخر المستجدات حول مادة الجيلاتين.

خاتمة

المطلب الأول: النوازل الفقهية الأغذية المصنعة

الفرع الأول: النوازل الفقهية وأهمية العلم الذي يُعْنى بدراستها، وشروطه

1- تعريف النوازل الفقهية:

أ- لغة: النوازل مفردها نازلة، قال ابن منظور: هي الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس[1].

قال ابن فارس: النون والزاي واللام كلمة صحيحة تدل على هبوط شيء ووقوعه[2].

فالنوازل إذن تطلق على معان عدة، منها: شدائد الدهر، والوقائع الحادثة في كل عصر.

ب- اصطلاحا: يُعرفها أهل الاصطلاح بتعاريف مختلفة اخترت أفضلها.

- الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص صريح ولا اجتهاد واستدعت حكمًا شرعيًّا[3].

ويطلق على العلم الذي يبحث في النوازل، **فقه النوازل.**

تعريف فقه النوازل: وذلك باعتباره لقبا يُطلق على عِلم معين، فقد عُرِّف عدة تعريفات أذكر منها:

- علم يهتم ببيان أحكام الوقائع والمسائل الحادثة والمستجدة التي تحتاج إلى حكم شرعي[4].

- هو العلم الذي يُعنى بالبحث والتنقيب عن الحلول والأجوبة الشرعية الملائمة للمستجدات والحوادث التي تنزل بالناس والتي لم يرد فيها نص أو سَبْقُ اجتهاد[5].

وارى أن التعريف المناسب لهذا العلم هو:

- فقه النّوازل هو التكفل بقضايا العصر المستجدة، وإيجاد حلول لها.

كما يُطلق أيضا على العِلم الذي يَهتم بدراسة النوازل، فقه الواقع أو فقه الحياة التي يعيشها الناس، أو فقه الأولويات لأن النازلة سواء كانت تخص الفرد أو المجتمع فهي أولى بالبحث والاستقصاء وإبراز الحكم من غيرها، أو فقه الموازنات، لأن من أهم وسائل بيان فقه النازلة هي الموازنة بينها وبين ما يشبهها أو يقاربها[6].

2- أهمية فقه النوازل:

جرت سنة الله في خلقه أن يشهد كل عصر من العصور تطورات عِدَّة ، تظهر من خلال عادات وأعراف جديدة، وتُستجد وقائع وأحداث تحتاج إلى بحث و دراسة، وإيجاد حلول من طرف علماء أكفاء يبذلون جهدهم ويستفرغون وُسعهم في استنباط الأحكام الشرعية لها، فالمسلم بحاجة ماسة لمعرفة نوازل عصره، سواء في العبادات أو المعاملات أو العادات، ومسائل الطعام والشراب من الأمور المهمة لأنها قوام الحياة، وإيجاد الأحكام الشرعية لها من أساسيات استقامة الدين والدنيا، وفي هذا دلالة على مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

ولفقه النوازل أهمية كبيرة تكمن في الآتي[7]:

- الكشف عن حكم النوازل، حتى يَعْبُدَ الناسُ اللهَ على بصيرة وهدى ونور.
- بيان مرونة وكمال الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وأنها الشريعة المهيمنة والخالدة، لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: 3].
- نيل أجر الاجتهاد الذي يُعتبر من فروض الكفاية، ويتعيَّن على من يجد في نفسه قوةً على الاجتهاد في النوازل، وخاصة عند فقد من يستطيع ذلك، ويدخل هذا في باب إحياء الدين وتجديده، عن عمرو بن العاص، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»[8] .
- التصدي للفتوى في النوازل من طرف العلماء باعتبارهم مأمورين بإبلاغ العلم وعدم كتمانه، فهم ورثة الأنبياء.
- إيقاظ الأمة الإسلامية وتنبيهها إلى خطورة القضايا والمسائل التي تستجد، وضرورة إيجاد حلول لها حتى لا تتخبط الأمة في المتاهات، وتبتعد عن قواعد الدين ومقاصده.
- التأكيد على تحكيم الشريعة الإسلامية في جميع جوانب الحياة، وإبراز عملي لمحاسن الإسلام وإظهار سمو تشريعاته.
- الحرص على إيجاد مرجعية دينية متكاملة تستوعب قضايا العصر ومسائله المستجدة على هدي الشريعة الإسلامية.

3- شروط الاجتهاد في النوازل.

هناك شروط عدة وضعها العلماء للاجتهاد في النوازل منها الآتي[9]:

أ- أن يكون المجتهد في النوازل من أهل العلم: أي يجب أن يتصف بـ:

- الإحاطة بمدارك الأحكام وأدلتها، وبعلم أصول الفقه، ومقاصد الشريعة.
- العلم بلسان العرب.

ب- أن يتمكن المجتهد من التصور التام للنازلة التي يراد الاجتهاد فيها: ولتحقيق هذا، يجب على المجتهد أن يطّلِع على الدراسات السابقة وما كتب حول المسألة النازلة، ويبذل جهده ويستفرغ وسعه وطاقته قدر المستطاع في فهم النازلة ومعرفة حقيقتها في الواقع.

ج- أن يستند المجتهد في حكمه على النازلة إلى دليل شرعي معتبر: وهذا الدليل قد يكون نصا أو إجماعا أو قياسا أو استصلاحا أو غيرها مما يمكن اعتباره دليلا شرعيا، ولا يجوز للمجتهد أن يتبع هواه دون دليل، لأن إجماع الأمة حاصل على تحريم القول على الله بغير علم.

فهذه الشروط، وربما شروط غيرها قد تستجد في المستقبل، كفيلة بضبط الاجتهاد في النوازل التي تتغير بتغير أحوال الناس وظروف معيشتهم في كل عصر، وفق السنن الإلهية والكونية، وتأكيدا لديمومة الشريعة الإسلامية ومواكبتها لكل زمان ومكان إلى أن يرث الله الكون وما فيه.

الفرع الثاني: الأغذية المصنعة، وأهميتها وشروطها

1- تعريف الأغذية المصنعة:

الأغذية المصنعة مركب يتكون من كلمتين، أغذية، ومصنعة، ولتعريف هذا المصطلح نَعْرِض إلى تعريف كل كلمة على حدا، ثم نعرفه كاسم لمركب يُطلق على عَلم معين.

أ- الغذاء:

لغة: جاء في لسان العرب، الغذاء ما يُتغذى به من الطعام والشراب واللبن، وغَذَّاه يَغْذوه غِذاء، يُقال: غذوته غذاء حسنا، وغذَّاه غذوا فاغتذى وتغذى، ويقال: غذوت الصبي باللبن فاغتذى أي ربيته به، والتغذية أيضا: التربية[10].

فالغذاء عند أهل اللغة يُقصد به الطعام والشراب وكل ما يتقوى به الجسم وينمو، ويُقصد به أيضا التربية.

اصطلاحا: عرف الغذاء بعدة تعريفات منها:

- الغذاء هو المأكل والمشرب الذي يحتوي على العناصر الغذائية المفيدة لجسم الإنسان، فيعطيه القدرة على النمو بالشكل السليم، ويحميه من الأمراض، ويوفر له الطاقة اللازمة للقيام بالواجبات والأعمال المنوطة به[11].
- التعريف الإجرائي للغذاء: الغذاء هو كل طعام أو شراب يزود الكائنات الحية بالعناصر اللازمة للبقاء على قيد الحياة، ويساعدها على القيام بوظائفها الحيوية بشكل سليم، ويكسبها المناعة ضد الأمراض.

ب- المصنعة:

لغة: صَنَعَ: صَنَعتُه أصنعُه صُنعا، والاسم الصناعة، والفاعل صانع، والجمع صُنّاع، والصَّنعة عمل الصانع، والصنيعة ما اصطنعتُه من خير[12].

تعريف الأغذية المصنعة باعتبارها مركبا إضافيا هي:

الأغذية المصنعة هي التي تم تغييرها عمداً بطريقةٍ ما قبل الاستهلاك، سواء بإضافة الملح أو السكر، أو المواد الحافظة أو الدهون أو بالبسترة، وذلك إما لأهداف تتعلق بالصحة و السلامة، أو لكون ذلك مناسبا للتسويق[13].

وأرى أن الأغذية المصنعة هي تلك الأطعمة أو الأشربة التي تغيرت بنفسها أو بفعل فاعل، وذلك لكون تَغَيُّرِها يفيد الصحة، أو لعوامل اقتصادية، بحيث أضيفت لها بعض المواد والمحسنات، أو تم تعريضها للحرارة أو البرودة، أو تغيرت بسبب طول الزمن.

2- أهمية الأغذية المصنعة:

إن الأغذية المصنعة من القضايا التي هي محل نقاش وجدل بين علماء الأغذية من جهة، وبين علماء الشرع من جهة أخرى، وكأي قضية من القضايا، فإن لها ما لها وعليها ما عليها، فصناعة الغذاء توفر أنواعا كثيرة من الأغذية التي يحتاجها الناس في عصرنا الراهن، حيث ازدادت الكثافة السكانية واحتاج الناس إلى الوفرة، والتنوع، والاقتصاد في النفقات، خاصة في ظل الظروف التي تعيشها الأسر في العالم، إذ كَثُرت الانشغالات، وتعددت طرق المعيشة، واختلفت الاهتمامات، واتجه الناس إلى عالم الشغل والرياضة والحميات المختلفة، والسفر، وظهرت الكثير من الأمراض التي تحتاج إلى أنواع معينة من الأغذية لا يمكن توفيرها إلا عن طريق التصنيع الغذائي.

وتكمن أهمية الغذاء المصنع في الآتي[14]:

- إن المواد الغذائية المصنعة توفر الوقت، و تكاليف النقل، وتحقق الوفرة والتنوع لجميع فئات المجتمع، وطوال العام في جميع أنحاء العالم.
- إن التصنيع في بعض الأحيان يكون أمرا أساسيا لبعض المواد الغذائية مثل: بسترة الحليب من أجل قتل البكتيريا الضارة، وكذلك طهي اللحوم والدجاج والأسماك لجعلها صالحة للأكل، وأحيانا يتم إضافة الفيتامينات والمعادن لبعض الأغذية من أجل تعويض النقص فيها، مثل الحليب المُقوى بفيتامين (د)، أو الخبز والأرز المُدَعّمين بالحديد.
- هناك تصنيع مهم لبعض الأغذية، مثل الأغذية التي يتم معالجتها قليلا، فهي تخضع من خلال خطوات عديدة للمعالجة مثل الغسيل، والتقطيع، والخَبز، والطبخ، والقلي... فهذه المواد الغذائية المصنعة تشبه الطعام المُعَدّ في المنزل.
- هناك تصنيع مهم أيضا إذا خضع في خطواته إلى مراعاة شروط الصحة، وتم استعمال مواد غير ضارة، كاستعمال بعض المكونات الغذائية مثل الملونات والمواد الحافظة الآمنة، والمُحَلِّيات، ومثبتات الألوان والروائح والنكهات... وهنا قد تم تغيير الغذاء من شكله الطبيعي إلى شكله الاصطناعي ولكن بصورة آمنة.

3- شروط الأغذية المصنعة:

إن الانتشار الواسع للصناعات الغذائية سبب عدة مشكلات تمس بالصحية والسلامة ، مما أدى بالخبراء والعلماء إلى وضع شروط تضبط عملية التصنيع، وذلك للحد من تفاقم الأضرار وانتشار الأمراض، ومن أهم المشكلات التي ظهرت وكان لها آثار سيئة على الصحة، ظهور أنواع كثيرة من البكتيريا الضارة، فمن أجل تحقيق أقصى قدر من العائد، تم استخدام المبيدات على المحاصيل الزراعية، و إضافة الهرمونات إلى الحيوانات، والمضادات الحيوية إلى أغذيتها، مما أدى إلى زيادة حظائر

الحيوانات، والمزارع والمصانع وخطوط التجميع والمسالخ، وهذا بدوره سبَّب انتشار البكتيريا الخطيرة في الغذاء.

ومن أهم التدابير والشروط التي وُضِعت للحد من الأضرار التي تسببها الأغذية المصنعة ما يأتي[15]:

أ- أن تكون آمنة على الصحة: يجب أن تكون غير ملوثة بالبكتيريا، وخالية من المبيدات الحشرية ومن الشوائب، لهذا وضعت بعض الدول احتياطات صارمة للحد من انتشار الجراثيم، وكذا التقليل من استخدام الأسمدة الاصطناعية والمبيدات السامة، و أيضا وضع شروط دقيقة لاختيار مَعامل التخزين.

ب- أن يستعمل في تصنيعها التقنيات الصحية: ومن هذه التقنيات:

تقنية التشعيع: أي تعريض الغذاء لأحد مصادر الطاقة الإشعاعية، وهي طريقة سريعة، قليلة النفقات ولا تسبب أي أضرار على الإنسان، ويطلق عليها اسم التعقيم البارد، فعند اختراق الإشعاع فإنه يعمل على تكوين جزيئات قاتلة داخل خلايا الأحياء الدقيقة المسببة لفساد الأغذية والحشرات الضارة فيحطمها، وهو نوعان: البسترة، والتعقيم.

أظهرت العديد من الأدلة العلمية أن تشعيع الأغذية هو وسيلة آمنة وفعالة لتدمير البكتيريا والطفيليات في الأطعمة، ولا تتغير القيمة الغذائية بشكل كبير.

أما جهاز الإشعاع الإلكتروني فهو يشبه آلة تستخدم بالمستشفيات لتعقيم المعدات الطبية. وجهاز التشعيع بالأشعة السينية هو عبارة عن نسخة أقوى من جهاز الفحص بالأشعة السينية لدى أطباء الأسنان.

إلا أن هناك آثار جانبية لهذه العملية نذكر منها:

- حدوث تغيير في التركيب الداخلي للغذاء بحيث تتحول بعض الأنسجة الليفية في الخضر إلى نسيج طري.
- انخفاض معدل التفاعلات الحيوية للنضج في الخضر والفواكه، مما يؤدي إلى إطالة مدة صلاحيتها.
- منع الإنبات أو التبرعم مما يؤدي إلى إطالة فترة تسويقها.
- انخفاض بعض المكونات الغذائية وخاصة الفيتامينات.
- تكسير بعض مركبات الطعم والرائحة في الحليب والأجبان والبيض وبعض الفواكه والخضر[16].

تقنية الهندسة الوراثية: إن الأطعمة المعدلة وراثيا هي التي تَنتج عن عملية نقل الجينات من نبات أو حيوان إلى آخر، وذلك لمنح انتقال صفات معينة، وهناك عدة طرق لتغيير الجينات في النباتات والحيوانات.

وقد تم هندسة الكثير من المنتجات لتطوير الزراعة، وتوفير الغذاء الصحي والآمن للمستهلك. إلا أن الأكاديمية الأميركية للطب البيئي (AAEM) بينت أن الكائنات المعدلة وراثيا تشكل مخاطر صحية، مثل ظهور بعض أنواع أمراض الحساسية، و السموم، وبعض الآثار السلبية على الصحة الإنجابية، والتمثيل الغذائي، والصحة الفسيولوجية والجينية. وقد أوصت بتجنب المنتجات المعدلة وراثيا[17].

ج- أن يُجتنَب التلوث الغذائي أثناء التصنيع: إن مشكلة التلوث تمس خاصة اللحوم والأسماك ومنتجات الألبان، وكذلك بعض الفواكه والخضر الطازجة، ويرجع السبب الرئيسي لتلوث الأغذية إلى وسائل التجهيز والتعبئة، وفي الاستعمال الكثير للمضادات الحيوية في علف الحيوانات، مما يؤدي إلى ظهور أمراض مقاومة لهذه المضادات الحيوية، حيث تنتقل الجراثيم المقاومة للأمراض داخل الحيوانات

ثم إلى البشر في اللحوم والبيض وغيرها من الأطعمة المصنوعة من البيض النيئ والمحار الخام، و المأكولات البحرية، وبعض الأنواع من الأجبان، وعندها لا يمكن علاج هذه الأمراض لأنها أصبحت مقاومة للمضادات الحيوية، فتقل المناعة لدى الأشخاص[18].

إن التلوث يمكن أن ينتشر أثناء نقل الأطعمة التي لا تتأثر بالجراثيم عادة، ثم بعد ذلك ينتقل إلى الفواكه والخضراوات والحليب بعد أن يتم شحنها في شاحنات البيض أو اللحوم الملوثة، وهذا ما يسبب الكثير من الأمراض، مثل بعض أنواع السرطان، والفشل الكلوي والكبدي، وتشوه الأجنة، ومختلف أنواع التسمم الذي يؤثر على العظام والجهاز العصبي[19].

وللحد من ظاهرة التلوث يجب مراعاة ما يأتي[20]:

- يجب الحصول على المواد الخام من المصادر الموثوقة.
- يجب التأكد من تاريخ صلاحية المنتجات.
- يجب تنظيف وسائل النقل.
- إعداد الأغذية بشكل آمن، ولهذا ينصح بإعداد الطعام في المنزل، بحيث يمكن منع التسمم الغذائي من خلال إعداد وتخزين الأطعمة بطرق آمنة، ويساعد على تجنب إدخال ملوثات جديدة إلى المنزل.
- غسل الأطعمة بالماء الجاري قبل طهيها، فهذا يخلصها من بعض الجراثيم والمبيدات الحشرية.
- غسل اليدين بشكل متكرر بالماء والصابون، مما يساعد على منع نقل الجراثيم من غذاء إلى آخر.
- استخدام أواني منفصلة، والحرص على عدم إعداد اللحوم والأسماك على السطح نفسه الذي نستخدمه لغيره من الأطعمة، كما لا يجب استخدم السكاكين نفسها، وذلك منعا للتلوث بالبكتيريا من اللحوم والأسماك، وكذلك يجب غسل ألواح التقطيع بالماء والصابون بعد كل استخدام.
- الطهي الجيد لأنه يقضي على الكثير من الجراثيم والبكتيريا.
- التخزين الصحي للأغذية، بحيث لا يجب ترك الأطعمة بعد طهيها في درجة حرارة الغرفة لأكثر من ساعتين، بل لابد من وضعها في الثلاجة أو الفريزر، (الثلاجة 4°C أو أقل، الفريزر 18°C أو أقل) وإذا كان هناك كميات كبيرة من الطعام، يجب تقسيمها إلى أجزاء صغيرة حتى تصل درجة البرودة بشكل أسرع، كما يجب أن نضع في الاعتبار أن التجميد لا يقتل البكتيريا بحيث لابد من غسل اللحوم والدواجن جيدا بعد ذوبان الجليد، كما يجب استعمال الأواني والأكواب الخالية من المواد الكيميائية الضارة[21].

د- أن تراعى معايير الجودة الغذائية: لقد وضع علماء تكنولوجيا الأغذية بعض المعايير التي تحدد درجة الجودة في الغذاء الذي تم تصنيعه، نوجزها فيما يأتي[22]:

معيار الأمان: والتي يتم إطلاقها على المنتج الغذائي، وذلك للدلالة على خلو هذا الغذاء من أي إضافات غير مرغوب فيها، وخاصة المواد الكيمائية السامة، أو التي قد تكون سببًا في الإصابة بالأمراض.

معيار النقاء: أي نقاء الغذاء من أي مواد غريبة وغير معروفة، حتى ولو كانت هذه المواد غير ضارة للجسم، مثل بقايا البذور والقشور، مما يعتبر دليلًا على عدم مراعاة شروط النظافة.

معيار الصفات الحسية : إن جميع الصفات الحسية التي تخص المواد الغذائية من لون، أو رائحة، أو ملمس، أو قوام، هي مواصفات للأغذية المصنعة، ولقد ازداد الاهتمام بها لأنها تساعد على تنظيم وتسهيل المعاملات التجارية، ويتم مراقبة هذه المواصفات عن طريق بعض الهيئات، منها (الأيزو) وهو المنظمة

العالمية الخاصة بجميع المواصفات القياسية، فهي تحرص على ضمان جودة جميع المنتجات الغذائية، وذلك من خلال العمل على تطبيق جميع شروط الجودة، وهو ما يطلق عليه ISO 0009 .

إضافة إلى هذه الشروط، و المتعلقة بالجانب الصحي، يجب أن لا نهمل الشروط المتعلقة بالجانب الشرعي، فمن الواجب التعريف بالغذاء من جهة كونه حلالا أم لا، خاصة إذا كان موجها للاستهلاك في البلاد الإسلامية، أو للجاليات الإسلامية في البلاد غير المسلمة، وذلك باستحداث ما يسمى بعلامة الوسم الحلال التي تميز نوعية الغذاء حتى لا يقع المسلمون في الحرام، وكذلك عن طريق ما حققته بعض الدول الغربية باستحداث أجهزة إلكترونية في المتاجر والمحلات، حيث إنه يمكن للمستهلك أن يعرض أي منتج يرغب في شرائه على تلك الأجهزة، ومن خلالها يتم التعريف بالغذاء إذا كان حلالا أو حراما. وهذا ما تسعى إليه الجزائر وتحرص على تحقيقه في المنتجات الغذائية، سواء منها ما يُصَنّع محليا أو ما يُستورد من الخارج.

المطلب الثاني: الجيلاتين، وآخر ما طرأ عليه من مستجدات

الفرع الأول: تعريف الجيلاتين

لغة: مصطلح الجيلاتين لم يسبق وأن تناولته كتب اللغة والمعاجم العربية، فهو مصطلح لاتيني مشتق من كلمة: جيلاتس، وهي تعني الشيء المجمد أو القاسي[23].

اصطلاحا: عَرّف أهل الطب والصيدلة، والزراعة، الجيلاتين بعدة تعريفات، اخترت منها:

- الجيلاتين هو عبارة عن مادة بروتينية ذات قوام لزج شفاف تُستخرج من جلود وأعصاب وعظام وأربطة بعض الحيوانات والأسماك، وكذا من بعض النباتات[24].
- فالجيلاتين هو مادة بروتينية هلامية لزجة لا لون لها، تستخرج من عظام وجلود وأعصاب وأوتار بعض الحيوانات و كذا من بعض النباتات والأسماك.

الفرع الثاني: من أين تستخرج مادة الجيلاتين؟ وفيم تستعمل؟

1- من أين تستخرج مادة الجيلاتين؟

تُستخرج مادة الجيلاتين من جلود وعظام وأربطة بعض الحيوانات، منها الأبقار، والغنم، والإبل، والماعز، وجلود الأسماك والدواجن، وكذا بعض النباتات.

ومن المعروف أن هناك مصادر تم الاتفاق عليها بين الفقهاء، وهي الإبل والأبقار والماعز وغيرها من الحيوانات مأكولة اللحم المذكاة، وكذا الأسماك وبعض النباتات، أما جلود وعظام الخنازير، فهذا مصدر وقع حوله خلاف، وكذا جلود وعظام وأعصاب وأربطة الحيوانات مأكولة اللحم غير المذكاة (الميتة)، والحيوانات غير مأكولة اللحم[25]. وتفصيل الكلام في المسائل الآتية:

المسألة الأولى: الجيلاتين المستخرج من الحيوان مأكول اللحم المذكى والنباتات والأسماك:

أجمع العلماء على جواز أكل كل ما أحل الله من الحيوان المذكى والنبات، والأسماك، وكذا جواز استعمال كل ما ينتج عنها، لقوله تعالى:﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: 145].

وجه الاستدلال: تشير الآية إلى أن ما سكت الله عنه فلا إثم عليه، وهو يدخل في باب المَعْفُوّ عنه، واستنادا لقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة تم إجماع علماء الأمة على إباحة استخدام الجيلاتين المستخرج من الحيوان المذكى مأكول اللحم ومن النباتات والأسماك، وقد صدرت قرارات المجامع الفقهية المعتبرة

في ذلك ومنها قرار المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، إذ جاء فيه: يجوز استعمال الجيلاتين المستخرج من المواد المباحة ومن الحيوانات المذكاة ذكاة شرعية[26].

فلا خلاف إذن بين العلماء حول استخراج الجيلاتين من الحيوان مأكول اللحم المذكى، ومن النباتات ومن الأسماك، وأرى أن هذه المصادر كافية ولا حاجة لاستخراج الجيلاتين من غيرها من المصادر المحرمة، أو من المصادر التي وقع حولها الخلاف، اتقاء للشبهات وحرصا من المسلم على تطييب مأكله ومشربه.

المسألة الثانية: الجيلاتين المستخرج من الحيوان مأكول اللحم غير المذكى (الميتة)

نصت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة على تحريم أكل الميتة، ومن هذه الأدلة ما يأتي:

- من القرآن:

قال الله تعالى:﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 173].

وقال:﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: 3].

وجه الاستدلال: دلت الآيتان على أنه لا يجوز أكل الميتة، ولا يجوز الانتفاع بها.

- من السنة:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أُحِلَّتْ لَكُمْ مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ، فَأَمَّا الْمَيْتَتَانِ، فَالْحُوتُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَّا الدَّمَانِ، فَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ»[27].

وجه الاستدلال: الحديث هو تخصيص للعموم الوارد في الآيتين السابقتين، وفيه دلالة على إباحة هذين النوعين من الميتة وحرمة الباقي، ولكن هل استحالة الميتة وانقلابها - عن طريق التفاعلات الكيميائية - يؤثر في العين وبالتالي يجوز الانتفاع بها أم لا؟، وهل يجوز معالجة الميتة واستخراج الجيلاتين منها ؟

اختلف الفقهاء في حكم استخراج الجيلاتين من الحيوان مأكول اللحم الميت (غير المذكى)، وذلك حسب اختلافهم في أثر استحالة العين الميتة، ومن ثم جواز استخراج الجيلاتين منها، فكان هناك رأيان:

الرأي الأول: ذهب الحنفية عدا أبي يوسف، و المالكية، والشافعية، ورواية عن الإمام أحمد، وابن حزم الظاهري، إلى أن النجاسة إذا استحالت[28] إلى عين أخرى طَهُرت، ومن ثم يجوز استخراج الجيلاتين منها، واستخدامه في كافة الأطعمة والأغذية[29]. واستدلوا على ذلك بالسنة والقياس والاستقراء.

- من السنة:

- عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، أَنَّ أَبَا الْخَيْرِ، حَدَّثَهُ قَالَ: رَأَيْتُ عَلَى ابْنِ وَعْلَةَ السَّبَئِيِّ، فَرْوًا فَمَسِسْتُهُ، فَقَالَ: مَا لَكَ تَمَسُّهُ؟ قَدْ سَأَلْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَبَّاسٍ قُلْتُ: إِنَّا نَكُونُ بِالْمَغْرِبِ. وَمَعَنَا الْبَرْبَرُ وَالْمَجُوسُ نُؤْتَى بِالْكَبْشِ قَدْ ذَبَحُوهُ، وَنَحْنُ لَا نَأْكُلُ ذَبَائِحَهُمْ، وَيَأْتُونَا بِالسِّقَاءِ يَجْعَلُونَ فِيهِ الْوَدَكَ، فَقَالَ: ابْنُ عَبَّاسٍ، قَدْ سَأَلْنَا رَسُولَ اللهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: «دِبَاغُهُ طَهُورُهُ»[30].

- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: " وَجَدَ النَّبِيُّ ﷺ شَاةً مَيِّتَةً، أُعْطِيَتْهَا مَوْلاَةٌ لِمَيْمُونَةَ مِنَ الصَّدَقَةِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «هَلَّا انْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِهَا؟» قَالُوا: إِنَّهَا مَيْتَةٌ: قَالَ: «إِنَّمَا حَرُمَ أَكْلُهَا»[31].

وجه الاستدلال: أشارت السنة النبوية إلى أن جلود الميتة نجسة حتى إذا دبغت استحالت إلى جلود طاهرة يجوز استخدامها[32].

وفي هذا دلالة على أن انقلاب العين يُغير خصائصها وبالتالي يُغير حكمها، فإذا أصبحت طاهرة يجوز استخدامها والانتفاع بها، ومن ثم يجوز استخراج الجيلاتين من جلودها، ويكون المستخرج منها طاهرا يجوز استعماله في مختلف الصناعات الغذائية.

- القياس:

يمكن قياس طهارة جلود الميتة بعد الدباغ والانتفاع بها واستخراج الجيلاتين منها على الخمر الذي يستحيل إلى خل، فقد اتفق الفقهاء على طهارته، فالخمر كانت في الأصل شرابا طاهرا حلالا، ثم انقلبت إلى خمر نجسة حرام، فإذا استحالت مرة أخرى إلى خل طهرت[33].

كما أن جميع النجاسات كانت طاهرة في أصلها، ثم نجست بالاستحالة، فالدم المسفوح مستحيل عن أعيان طاهرة، وكذلك البول والعذرة[34].

- الاستقراء:

يدل الاستقراء على أن كل شيء قد يتم تحويله من جنس إلى جنس يصبح طاهرا، مثل جعل الخمر خلا، والدم منيا، والعلقة مضغة، ولحم الجلالة الخبيث طيبا، وبيضها ولبنها، والزرع إذا سقي بماء نجس ثم سقي بماء طاهر، فكل هذه الأشياء قبل استعمالها نجسة، فإذا تحولت إلى الوصف الثاني صارت طاهرة، فالخمر نجس والخل طاهر، والدم نجس والمني طاهر، والعلقة نجسة والمضغة طاهرة، ولحم الجلالة إذا علفت بالطيب فترة يصبح طاهرا وهكذا... وكذلك الميتة إذا استحالت جلودها أصبحت طاهرة ويجوز الانتفاع بها[35].

جاء في الهداية: (ولا بيع لجلود الميتة قبل أن تدبغ، لأنها قد طهرت بالدباغ....ولا بأس ببيع عظام الميتة وعصبها وصوفها، وقرنها وشعرها ووبرها والانتفاع بذلك كله)[36].

وخلاصة الكلام أن الانتفاع بجلود الميتة، وأعصابها، وعظامها، وأوتارها، إذا استحالت إلى كولاجين واستخرِج منه الجيلاتين المستخدم في الأطعمة والأدوية جائز.

الرأي الثاني: ذهب أبو يوسف من الحنفية، والمالكية في ورواية عندهم، إذا استحال إلى صلاح، والشافعية إذا كانت النجاسة عينية، والحنابلة في رواية إلى القول بأن استحالة النجس وزوال أعراض النجاسة عنه وتبدلها بأوصاف طيبة، لا تصيره طاهرا[37].

الأدلة: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ أَبَا طَلْحَةَ، سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ أَيْتَامٍ وَرِثُوا خَمْرًا، قَالَ: «أَهْرِقْهَا» قَالَ: أَفَلَا أَجْعَلُهَا خَلًّا؟ قَالَ: «لَا»[38].

وجه الاستدلال: أمر النبي ﷺ بإهراق الخمر حتى بعد انقلابها خلا، وهذا دليل على بقاء نجاستها وعدم تأثرها بالاستحالة، وكذلك جلد الميتة فإنه لا يتأثر بالاستحالة ولا يجوز الانتفاع به، وبناء على هذا لا يجوز الانتفاع بجلد الميتة وأظافرها وأعصابها، وأوتارها، واستخراج الجيلاتين منها ولا يجوز استخدامه في الأغذية أو الأدوية، لعدم جواز استخدام النجاسات في تلك الأشياء شرعا.

قال الإمام مالك: (لا تباع جلود الميتة، دُبغت أو لم تدبغ ولا تباع على حال... ولا يُصلى على جلود الميتة ولا يلبس، والاستقاء في جلود الميتة إذا دبغت في نفسي منه شيء ولست أشدد فيه على غيري، ولكني أتقيه في نفسي خاصة، ولا أحرمه على الناس، ولا بأس بالجلوس عليها، فهذا وجه الانتفاع بها)[39].

ثمرة الخلاف: اختلف الفقهاء في حكم أكل جلد الحيوان مأكول اللحم غير المذكى، والخلاف موجود بعد دبغه، أما قبل الدباغ فالإجماع على تحريم أكله، أما بعد الدباغ فجمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية في المذهب القديم، والحنابلة على عدم جواز أكله.

وذهب الشافعية في الجديد إلى جواز أكل جلود الميتة بعد دباغها، لأنها طاهرة، والراجح عدم جواز أكلها لورود الأدلة بالانتفاع بها فقط[40].

الترجيح: بالنظر إلى أدلة الفريقين، يُلاحظ أن أدلة الرأي الأول هي الأقوى، حيث بينت أن الاستحالة لها أثر في انقلاب جلود الميتة، فتصبح طاهرة بعد دبغها، ومن ثم يجوز الانتفاع بالجيلاتين الحيواني المستخرج منها، خاصة وإن علمنا أن هناك عمليات كيميائية عديدة تُجْرَى على هذه الجلود فتحولها من وصفها النجس إلى الطاهر، كما أن حاجة الناس المتزايدة لمادة الجيلاتين التي تستخدم في الغذاء والدواء تدفع إلى ضرورة الانتفاع بجلود الميتة، لعلمنا بعدم كفاية ما يستخرج من جلود وعظام الحيوانات المذكاة.

كما أنه يجب الاعتماد على رأي المتخصصين من الكيميائيين والزراعيين والصيادلة من المسلمين الثقاة، فإن قالوا بضرورة الاستفادة من الجيلاتين المستخرج من الحيوانات غير المذكاة وأكدوا على عدم كفاية الحيوانات المذكاة فإنه يمكن ذلك، وإن قالوا بكفايتها فلا يجوز اللجوء إلى الحيوانات غير المذكاة، إلا للضرورة، والضرورة تقدر بقدرها[41].

وأرى أن هذا الرأي هو الأرجح، بحيث يمكن الاستفادة من الجلاتين المستخرج من الميتة بعد معالجة جلودها وعظامها وأعصابها وأوتارها، ذلك لأن الاستحالة لها دور واضح في قلبها إلى مركبات جديدة ومختلفة، وهذا طبعا عند عدم كفاية المصادر الحلال، وكذا عند الضرورة.

المسألة الثالثة: الجيلاتين المستخرج من الحيوان غير مأكول اللحم

لقد أباح الله لنا أكل الطيبات وحرم علينا الخبائث، قال الله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: 172]، وقال:﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: 157]، فقد حرم الله علينا المستوحش من الحيوانات بسبب ما فيها من الخبث والوحشية حتى لا يظهر أثر ذلك في سلوك من تناول لحمها، وفي هذا قال ﷺ عَنْ زِيَادٍ السَّهْمِيِّ قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ تُسْتَرْضَعَ الْحَمْقَاءُ فَإِنَّ اللَّبَنَ يُشْبِهُ»[42].

وجه الاستدلال: دلت النصوص الشرعية على أن طبيعة الغذاء تؤثر في سلوك الشخص، لذا يجب اختيار ما يؤكل من الحلال الطيب وتجنب كل غذاء مصدره خبيث مستقذر، فهذه الحيوانات المتوحشة مثل السبع والنمر والفيل والحمار وما شابهها هي محرمة الأكل، وتعتبر نجسة، أما الانتفاع بأجزائها فقد اختلف فيه الفقهاء:

الرأي الأول: قال الحنفية إذا دبغت جلود الحيوانات المفترسة فإنها تطهر[43]. وقالوا أنه ما يطهر من الميتة يطهر منها، وما لا يطهر من الميتة لا يطهر منها[44].

وروي عن أبي يوسف رحمه الله أن عظم الفيل طاهر، لحديث ثوبان رضي الله عنه أن النبي ﷺ «اشترى لفاطمة سواراً من عاج»[45]، وقد استعمل الناس العاج من غير منكر[46].

فالحنفية يقولون بطهارة القرن والظفر والعظم من الحيوان غير مأكول اللحم، إذا كان مذكى مستدلين بحديث أَنَسٍ بن مالك، أنه قَالَ: «رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَتَمَشَّطُ بِمُشْطٍ مِنْ عَاجٍ»[47]، وهو عظم

الفيل، فلو لم يكن طاهرا لما امتشط به الرسول ﷺ. وأما إن كان الجلد من حيوان غير مذكى (سواء كان مأكول اللحم أو غير مأكوله) فهو يطهر بالدباغ[48].

الرأي الثاني: جاء عن أكثر المالكية والحنابلة أن أجزاء غير مأكول اللحم نجسة، ولا تطهر بحال، وقال بعض المالكية: إن استعمال عظم الفيل مكروه، وفي قول للإمام مالك: إن الفيل إن ذكي فعظمه طاهر، وإلا فهو نجس[49].

وجاء عن الشافعية رأيان[50]:

الأول: أن الإمام الشافعي اعتبر أن أجزاء الحيوان غير مأكول اللحم من جلد وعظم وظفر وغيرها هي نجسة، لا يطهر بالذكاة ولا بالدباغ

والثاني: قال الإمام الشافعي: والصلاة جائزة في المَضْربة والأصابع إذا كان جلدهما ذكيا مما يؤكل لحمه أو مدبوغا من جلد ما لا يؤكل لحمه ما عدا كلبا أو خنزيرا فإن ذلك لا يطهر بالدباغ.

قال الإمام الماوردي: أما المَضْربة، فجلد يلبسه الرامي في يده اليسرى يقي إبهامه إذا جرى السهم عليه. وأما الأصابع فجلد يلبسه الرامي في إبهامه وسبابته من يده اليمنى لمد الوتر وتفويق السهم، فإن كانا من جلد نجس من كلب أو خنزير أو ميتة أو من غير مأكول اللحم إذا لم يدبغ، لم تجز الصلاة فيهما لنجاستهما[51].

الترجيح: أرى والله أعلم أنه لا يجوز الانتفاع بجلود وعظام السباع وسائر الحيوانات المتوحشة، ذلك لأن لحمها يورث سلوكيات مستوحشة لا تتلاءم مع الطبيعة البشرية، حيث إنه يسبب تغييرا في الأخلاق والمبادئ التي أقرها الإسلام، فمجتمعنا اليوم يتعرض لعدة مؤثرات عقلية وجسمية وأخلاقية بسبب التقدم التكنولوجي المتسارع مما أعاق التحكم في سلوكيات البشر وحتى طبائعهم، وسبَّب انحرافات عن الفطرة الإنسانية، لهذا يجب الحد من كل ما من شأنه أن يسبب الخروج عن الفطرة السليمة، ومنع كل مسببات تشويهها، كما يجب التحكم في مصادر التغذية، وبالمقابل يجب التشجيع على التمسك بالفطرة الإنسانية السوية، وتحري الحلال الطيب في الغذاء.

المسألة الرابعة: الجيلاتين المستخرج من الخنزير

اختلف الفقهاء في استعمال الجيلاتين الخنزيري بين مُؤيِد ومُعارِض، وسبب الخلاف هو اختلافهم في مدى تأثير الاستحالة على جلد وعظم الخنزير، فمنهم اعتبرها استحالة كلية بحيث تؤثر على المكونات الأصلية فتغيرها فيصبح حلالا، ومنهم من اعتبر أن الاستحالة لا تؤثر وتُبْقي على المكونات الأساسية، وبذلك فإن استعمال جيلاتين الخنزير حرام، فكان هناك رأيان:

الرأي الأول: يرى أصحاب هذا الرأي أن الخنزير نجس العين ولا يجوز الانتفاع بشيء منه إلا في حالة الضرورة، التي تقدر بقدرها[52].

فالاتفاق واقع على أنه لا يجوز الانتفاع بجلد الخنزير وعظامه لا في استخراج الجيلاتين ولا في غيره، لعدم الضرورة لأنه يمكن الاعتماد على غيره[53].

ودليلهم النهي الصريح الوارد في النصوص الشرعية التي تحرم تناول لحم الخنزير، وجميع أجزائه، ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: 145]

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْخَمْرَ وَثَمَنَهَا، وَحَرَّمَ الْمَيْتَةَ وَثَمَنَهَا، وَحَرَّمَ الْخِنْزِيرَ وَثَمَنَهُ»[54].

وجه الاستدلال: دلت النصوص الشرعية على تحريم أكل لحم الخنزير وتحريم الانتفاع به، لا بثمنه ولا بأي جزء من أجزائه.

الرأي الثاني: أكد علماء الكيمياء الحيوية والصيدلية أن الجيلاتين المشتق من أصل خنزيري أو بقري أو غير ذلك من الحيوانات قد جرت عليه استحالة بالمعنى الشرعي، حيث غيرت حقيقة الجلد والعظم المحرم النجس وانقلبت عينه إلى مادة أخرى جديدة مباينة للأولى في الاسم والخصائص والصفات[55].

جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية الثامنة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت (ماي 1995)، (الاستحالة التي تعني انقلاب العين إلى عين أخرى تغايرها في صفاتها تُحوِّل المواد النجسة أو المتنجسة إلى مواد مباحة شرعا، وبناء على ذلك: الجيلاتين المتكون من استحالة عظم الحيوان النجس وجلده وأوتاره طاهرة وأكله حلال) [56].

يرى الشيخ القرضاوي وغيره من بعض المعاصرين أن الجيلاتين طاهر بالاستحالة. يقول ـ رحمه الله ـ: (كثير من الأشياء التي أصلها من الخنزير قد استحالت، وبطريقة أخرى: تغيرت تغيرا كيميائيا، ولم تعد رجسا، ولم يعد لها حكم الخنزير المحرم، مثل مادة الجيلي الذي يؤخذ من عظام الحيوان، وقد يكون منها عظم الخنزير، فقد أكد الخبراء أن هذه المادة قد استحالت كيميائيا) [57].

المناقشة والترجيح: إن الجيلاتين المستخلص من مصادر محرمة كالخنزير، لا يزال محل خلاف بين العلماء إلى يومنا هذا و السبب يرجع للآتي:

ـ التفاعلات الكيميائية التي تحصل أثناء التصنيع.

ـ الاستحالة ومدى تأثيرها.

من اعتبر أن الاستحالة تؤثر على مصدر الجيلاتين ولا يمكن معرفة الحيوان الذي استخرج منه قال بجواز أكله، ومن اعتبر أن الاستحالة لا تؤثر على المكونات الأصلية ويمكن التعرف على مصدره بطرق حديثة اعتبره حراما.

يقول أبو البصل: (المادة الخنزيرية هذه إذا لم تكن قد تحولت حقيقة إلى مادة أخرى بخصائصها ومميزاتها فحكمها باق، قليلة كانت أو كثيرة، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما، وعلة الحكم هنا وجود المادة الخنزيرية المحرمة في أجزاء الطعام، ومن هنا يكون متناولها متناولا للخنزير) [58].

فالراجح ـ والله أعلم ـ عدم جواز استخدام الجيلاتين الخنزيري في الأحوال العادية لإمكان الاستغناء عنه والاكتفاء بالحيوانات مأكولة اللحم، فقد حرم الله علينا الخنزير جملة وتفصيلا، فالغرب يأكلون الخنزير لذا استخدموا أجزاءه في صناعاتهم الغذائية، ولم يلجئوا لحيوانات أخرى كالكلاب أو القردة، أو السباع. ذلك لأنها غير مأكولة عندهم، فنحن أولى بعدم تناول منتجات الخنزير، والاكتفاء بالمصادر الحلال.

2- فيما تستعمل مادة الجيلاتين؟[59]:

- تدخل مادة الجيلاتين في الصناعات الغذائية كالأجبان، والحلويات، والشكولاتة، والآيس كريم.
- تعطي القوام المتماسك للعجائن، وتستعمل في صنع العلك والكراميل والحلويات الرخوة.
- تستعمل في إعداد أغذية مرضى القرحة المعدية والاثنا عشر، وفي أغذية الحمية وإنقاص الوزن.
- تستعمل في المشروبات الرياضية، ومشروبات الطاقة.
- تستعمل كطبقة خارجية لحماية المنتج الغذائي من الجفاف وحمايته من الأكسدة، مثل المرطبات، والنقانق، وبعض الحلويات (dragee).
- كما تستعمل مادة الجيلاتين أيضا في الكثير من المنتجات الدوائية.

الفرع الثالث: آخر المستجدات حول مادة الجيلاتين: تمثلت هذه المستجدات في الآتي:

1- إسهامات بعض الدول العربية والإسلامية في إنتاج مادة الجيلاتين:

وذلك باستغلال ثرواتها من جلود الأضاحي وجلود وعظام المذابح التي كانت أغلبها ترمى في النفايات مسببة تلوثا بيئيا كبيرا، فقد بادرت بعض الدول في إنشاء مشاريع لاستغلال هذه الثروات الحيوانية، وكانت هذه المشاريع مصدر انتعاش اقتصادي، و ثروة غذائية حلال، وفي الوقت نفسه خطوة إيجابية للحفاظ على البيئة.

والجدير بالذكر أن الجزائر تعاني من إهدار كميات كبيرة من الجلود، تلقيها المذابح في النفايات، وهذا ما سبب مشكلتين:

الأولى: تتمثل في عدم استفادة الدولة من ثروة من الثروات الحيوانية.

والثانية: أن هذه الجلود الملقاة في النفايات تسبب مشاكل بيئية خطيرة.

فالمذابح الجزائرية التي تعاني فائضا في الجلود، بات يؤرقها هذا مشكل إذ أنها تجهل كيفية استغلالها، والمشكل ذاته يعيشه الجزائريون كل سنة يوم عيد الأضحى، حين يلقون جلود أضاحيهم في النفايات، رغم قيام الأئمة والوعاظ بالحملات التحسيسية اللازمة بضرورة توجيهها إلى مراكز خاصة للاستفادة منها ومن أصوافها.

وفي غياب الإرادة السياسية للدولة، وإرادة الأفراد في إقامة مشاريع استثمارية واحتواء هذه الثروة الضخمة، والاستفادة من هذه المادة المهدرة سنويا في النفايات، يبقى الأمر رهن الانتظار والتسويف، وعلى الرغم من ذلك ظهرت بعض المبادرات المحتشمة والضئيلة حيث قام بعض الشباب في الجامعة الجزائرية، على غرار بعض الجامعات في الدول العربية، ببعض المشاريع المبتكرة لإيجاد حل جذري لهذا المشكل المتكرر، وقد تمكنت بعض الفرق البحثية من الوصول إلى حلول ذكية للاستفادة من جلود الأنعام من الناحية الاقتصادية، والقضاء على المشاكل البيئية الناتجة عن رميها.

إن جلود المذابح الملقاة شهريا في النفايات، أو جلود الأضاحي، تعتبر مادة أساسية ومؤثرة في الاقتصاد، إذ يمكن استخدامها في إنتاج وتنويع العديد من الصناعات، لذا كانت مدار اهتمام الباحثين في السنوات الأخيرة، رغبة منهم في تحويلها إلى إنتاج اقتصادي نابع من المعرفة المكتسبة، التي تقوم على فكرة إعادة تدوير تلك الجلود، لاستخراج مادة الجيلاتين منها.

2- صناعة الجيلاتين الحلال:

اهتم بعض الباحثين بإجراء دراسات نظرية وميدانية من أجل تطوير مصادر الجيلاتين الحلال ونبذ التبعية للخارج، ذلك لأن أغلب المنتجات التي تحتوي على الجيلاتين والمُروَّجة في الأسواق العربية والإسلامية من أغذية وأدوية تحتوي على الجيلاتين الخنزيري، فظهرت عدة مشاريع منها:

أ- مشروع الباحثة عائشة شعابنة[60]، حيث كان هذا المشروع في بدايته مجرد فكرة علمية، ثم بحثت وتعمقت فيها الطالبة وزميلاتها، لتقدمها كمذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر، لتتحول هذه الفكرة فيما بعد إلى مشروع مطبق في بعض مخابر البحث في الجامعة الجزائرية، ثم تم التعرف على الطرق العلمية والتقنية، لكيفية استخراج المادة الأولية للجيلاتين من جلود الأنعام المتواجدة في بلادنا وخاصة الأغنام، باعتبارها الصنف الأكثر تناولا من طرف الجزائريين، وجلودها تمثل البديل الحلال لمادة الجيلاتين، وهنا نلمس أهمية تحول المعرفة في الجامعة الجزائرية إلى اقتصاد منتج ومربح يتوافق والشروط التي فرضتها الشريعة الإسلامية.

ومن الشروط الشرعية المحققة أيضا، في هذا النوع من الجلود، المتحصل عليها من المذابح الجزائرية، أو الأضاحي، أنها كلها تذبح بالطريقة الإسلامية، وهذا ما يُمَكِّنُ الفرد الجزائري المسلم من استغلال منتجاتها بكل طمأنينة.

كما أن الصيحات المتكررة بضرورة اهتمام الدولة بهذه الثروة المهدرة ينبع من أن إنتاج هذه المادة محليا سيقلل أو يوفر تكاليف فاتورة استيرادها من الخارج بالعملة الصعبة، التي طالما كلفت الخزينة مبالغ ضخمة.

كما تجدر الإشارة إلى وجود مصانع صغيرة وورشات متواضعة منتشرة في ربوع الجزائر ومع ذلك تبقى عملية استغلال ثروة الجلود في بلادنا حبيسة القرارات السيادية للدولة، لأن إنتاج مادة الجيلاتين يحتاج إلى مشاريع ضخمة تُمَوِّلُهَا وتسهر على تنظيمها الدولة وفق سياسة رشيدة، وبهذا يتم تحقيق الحفاظ على البيئة من جهة وإنتاج مادة محلية من مواد أولية مجانية من جهة أخرى[61].

ب- مشروع طلبة جامعة الإمارات: أما في الدول العربية، فتجدر الإشارة في هذا المقال، إلى النتائج التي حققها فريق بحث من جامعة الإمارات العربية المتحدة، الذي شارك عام ألفين وسبعة عشر، في أكبر معرض تجاري "أغرا ميدل إيست" للزراعة وتربية الدواجن والماشية والصناعات البيطرية، وحاز مشروعهم على الجائزة الدولية في التميز.

ويتطلع هذا الفريق إلى مشروع استخراج مادة الجيلاتين من الجمال، لتلبية حاجة دولة الإمارات، وكذا تلبية الطلب الكلي على الأطعمة الحلال في المنطقة العربية، وقد أكد المشرف على هذا البحث، في قسم الأغذية في كلية الأغذية والزراعة، الدكتور ساجد مقصود، أن تطوير مصادر بديلة للأغذية أمر مرغوب فيه للغاية، ويحتاجه مصنعو الأغذية بشدة، حيث إن السوق العالمية للأغذية المعتمدة على الحلال تنمو بسرعة ملحوظة فإذا أُنتِج الجيلاتين من المنتجات الثانوية للجمال، فإنه يمكن تجنب المشكلات المتعلقة بالجيلاتين غير الحلال في الأغذية المنتجة في الإمارات العربية والواردة إليها، خصوصا أن هذه الحيوانات متوافرة في منطقتنا، وأشار إلى أن مادة الجيلاتين التي توجد في الحيوانات تستخدم بكثرة في تصنيع الألبان واللحوم والحلويات وغيرها.

وقد أعلنت جامعة الإمارات أن المرحلة الأولى للمشروع، التي يتم البحث من خلالها، أن الجيلاتين المنتج من جلد الإبل، عمليا وخيارا حلالا بديلا للجيلاتين المنتج من الخنزير[62].

3- فتاوى جديدة حول مادة الجيلاتين:

أ- أكدت دار الإفتاء المصرية على جواز أخذ لقاح فيروس كورونا المستجد الذي يحتوى على جيلاتين الخنزير، لخروجه عن ماهيته الطبيعية، وذلك في ظل جدل بين المجتمعات الدينية الإسلامية، وقال أمين عام الفتوى بدار الإفتاء المصرية، خالد عمران، في تصريح تليفزيوني: (إن دار الإفتاء المصرية اعتمدت منذ سنوات أن المكون المتخذ أحيانا من دهن الخنزير، إذا تمت معالجته كيميائيا يحصل له ما يسمى بالاستحالة، فتتحول حقيقته الكيميائية من حالة إلى حالة أخرى، وبالتالي يخرج عن حكم التحريم أو النجاسة).

وتعد مادة الجيلاتين المستخلصة من الخنزير ضرورية لضمان استمرار فعالية اللقاح خلال النقل والتخزين، فهي تستخدم في الصناعات الطبية والغذائية بهدف الحفاظ على حماية المنتجات من الحرارة أو الجفاف وبالتالي إطالة عمرها الافتراضي.

وطالب خالد عمران الناس بأخذ اللقاح والمساهمة في القضاء على فيروس كورونا، قائلا: نحن في التحدي للتنافس لحل المشكلة وليس افتعال المشكلة، وعلينا أن نتعاون مع العالم للخروج من الأزمة[63].

ب- أيد الدكتور يوسف القرضاوي ـ رحمه الله ـ رئيس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث استخدام الجيلاتين المتكون من استحالة عظم الخنزير وجلده وأوتاره كعلاج على هيئة كبسولات وأدوية، وقال الشيخ القرضاوي ـ رحمه الله ـ (لا أرى مانعا شرعيا من أخذ عضو من أعضاء الخنزير لزرعها في جسد المسلم لأن الشرع حرم أكل الخنزير ولم يحرم استعماله للاستفادة به في أشياء أخرى، أما الذين يقولون بأن الخنزير نجس، أقول لهم: إن النجاسة في الداخل لا أثر لها لأننا كلنا نحمل نجاسة في الداخل، ثم إن العضو إذا تم تركيبه في الإنسان أصبح عضوا من جسد الإنسان وبالتالي يفقد حكم الخنزيرية ويصبح له حكم البشرية)[64].

خاتمة:

في الختام ألخص النتائج التي توصلت إليها في الآتي:

- النوازل هي الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص صريح ولا اجتهاد، واستدعت حكمًا شرعيًّا.
- علم فقه النّوازل هو التكفل بقضايا العصر المستجدة، وإيجاد حلول لها.
- الأغذية المصنعة هي تلك الأطعمة أو الأشربة التي تغيرت بنفسها أو بفعل فاعل، وذلك لكون تَغَيُّرِها يفيد الصحة، أو لعوامل اقتصادية، بحيث أضيفت لها بعض المواد والمحسنات، أو تم تعريضها للحرارة أو البرودة، أو تغيرت بسبب طول الزمن.
- إن الأغذية المصنعة هي محل جدل بين علماء الأغذية من جهة، وعلماء الشرع من جهة أخرى، لما فيها من سلبيات وإيجابيات.
- إن منظمة الصحة العالمية الدولية تحذر من الزيادة في السمنة، وبعض الأنواع من السرطان، والأمراض المزمنة، مثل السكري وأمراض القلب، والتي تعود أسبابها إلى كثرة تناول الأغذية المصنعة.
- الجيلاتين هو عبارة عن مادة بروتينية ذات قوام لزج شفاف، تستخرج من جلود وأعصاب وعظام وأربطة بعض الحيوانات والأسماك، وكذا من بعض النباتات.
- الجيلاتين يستخرج من عدة مصادر، منها ما هو متفق على حِلِّيَتِه ومنها ما هو مختلف في ذلك.
- يجوز استخراج الجيلاتين من المواد المباحة، ولا يجوز استخراجه من المواد المحرمة في الأحوال العادية إلا للضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، ذلك لأنه يمكن الاكتفاء بالمصادر الحلال.
- وجوب اتقاء الشبهات، بعرض كل ما هو مستجد على ميزان الشرع، فالغذاء في السلام عبادة يتوقف عليها الحفاظ على الروح والجسد، ويجب الحرص على إبقاء الفطرة السليمة التي خلق عليها الإنسان وتجنب كل ما من شأنه أن يشوهها أو يبدلها سواء عن طريق الغذاء أو عن طريق أي مؤثرات أخرى.
- على المسلم أن يتعفف، ويحفظ كرامته، وذلك بتحري الحلال في طعامه وشرابه، باعتبار أن الغذاء يدخل في حفظ الكليات الخمس، فلا يجب قبول كل ما يُستورَد من البلاد غير الإسلامية.
- على المسلم أن يعتز بإسلامه ومبادئه وعقيدته، وأن يكون عزيز النفس، يعتمد على نفسه في صنع غذائه وكل احتياجاته، ويستغني عن غيره من غير المسلمين.
- الإسلام دين يتصف بالكمال والشمول، فكل نازلة مستجدة على حياتنا إلا ولها في الفقه حكم شاف، فقط هي تحتاج إلى فهم عميق وإدراك دقيق من أهل الاختصاص، الذين سوف يلهمهم الله بإذنه وتوفيقه كل

السداد في استنباط الأحكام التي يُصْلِحُ الله بها حال العباد، في كل عصر من العصور إلى أن تقوم الساعة.

- الحرص على تحكيم الشريعة الإسلامية بكل ثقة واطمئنان، ومعرفة أن الضرورة تقدر بقدرها، وأن الله لن يصلح أحوال الناس بالحرام أبدا.
- على الدول الإسلامية أن تتبنى جميع مشاريع تصنيع مادة الجيلاتين من مصادرها الحلال، وأن تهتم بإنشاء مصانع تكفل تغطية احتياجاتها من هذه المادة والاستغناء كليا عن الجيلاتين المستورد من الدول غير الإسلامية سواء في شكله الخام وفي شكل أغذية، و أن تعمل على تحقيق الاكتفاء الذاتي من جميع أنواع الصناعات الغذائية.

قائمة المراجع:

1. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة.
2. ابن عرفة الدسوقي، محمد بن أحمد، (المتوفى: 1230هـ)،حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تقريرات الشيخ عليش، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
3. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله (المتوفى: 884هـ)، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت.
4. أبو الحسن علي الدارقطني (المتوفى: 385هـ)، سنن الدارقطني، تحقيق وضبط وتعليق شعيب الارنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1424 هـ - 2004 م.
5. أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (المتوفى: 450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419 هـ -1999
6. أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز ابن مازة (المتوفى: 616هـ)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424 هـ، 2004 م.
7. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (المتوفى: 275هـ)، مسائل الإمام أحمد، تحقيق طارق بن عوض الله، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط 1، 1420 هـ - 1999م.
8. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، النسائي (المتوفى: 303هـ)، سنن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ،مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط 2، 1406هـ – 1986م.
9. أحمد أرفيس، الأطعمة المصنعة الحديثة بين التأصيل الشرعي والتحليل العلمي، رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، السنة الجامعية 1428هـ، 2007م.
10. أحمد بن الحسين البيهقي(المتوفى: 458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1424 هـ - 2003 م.
11. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت.
12. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، (المتوفى: 395هـ)، مجمل اللغة، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1406هـ - 1986م.
13. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
14. أحمد بن محمد بن حنبل (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421 هـ - 2001 م.
15. أحمد بن محمد بن علي الفيومي(المتوفى: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.
16. إدريس بن محمد العلمي، حوار مع محمد التمسماني وتوفيق الغلبزوري، نسخة مؤرشفة من الأصل في 2016/03/04، اطلع عليه 2014/06/25،عنوان الملف: فقه النوازل، الموقع: ويكيبيديا: تاريخ النشر

2023/01/29، تاريخ الدخول:2023/08/24. عنوان الصفحة الالكترونية: https://ar.wikipedia.org/wiki/

17. آلاء جابر، مقال بعنوان، تعريف الغذاء، الموقع: موضوع، تاريخ النشر: 11/07/ 2017، تاريخ الدخول: 2023/08/26، عنوان الصفحة: mawdoo3.com
18. البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين (المتوفى: 786هـ)، العناية شرح الهداية، دار الفكر، بيروت.
19. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ.
20. بكر بن عبد الله أبو زيد، فقه النوازل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1416 هـ، 1996م.
21. البهوتى، منصور بن يونس بن صلاح (المتوفى:1051هـ)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، المعروف بشرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، ط 1، 1414هـ.
22. الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة، سنن الترمذي، (المتوفى: 279هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، مصر، ط 2، 1395 هـ - 1975م.
23. حنين خطاطبة، مقال بعنوان: التصنيع الغذائي، الموقع العربي، تاريخ النشر:2020/08/30، تاريخ الدخول: 2023/10/02، عنوان الموقع: https://e3arabi.com
24. حوار إدريس بن محمد العلمي مع محمد التمسماني وتوفيق الغلبزوري، نسخة مؤرشفة من الأصل في 2016/03/04، اطلع عليه 2014/06/25،عنوان الملف: فقه النوازل، الموقع: ويكيبيديا: تاريخ النشر 2023/01/29، تاريخ الدخول:2023/08/24. عنوان الصفحة الإلكترونية، الرابط:
https://ar.wikipedia.org/wiki/.
25. د. يوسف العلمي، مقال بعنوان: فقه النوازل، مفهومه نشأته، أهميته، وضوابط الاجتهاد فيه، مجلة الربيئة، العدد 16، جانفي 2020.
26. دار الإفتاء المصرية، مقال بعنوان: جيلاتين الخنزير في لقاح كورونا، الموقع: الحرة، واشنطن، تاريخ النشر: 2020/12/22، تاريخ الدخول 2023/10/07، عنوان الصفحة:
https://www.alhurra.com/coronavirus/
27. درويش مرسي عبد المعطي محمد، الجيلاتين، مصادره واستخداماته وموقف الفقه الإسلامي منه، دراسة علمية فقهية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، العدد 05، 2020 م.
28. بدرية بنت مشعل الحارثي، النوازل في الأطعمة، دار كنوز أشبيليا، السعودية، ط1، 1432هـ، 2011م.
29. دعاء اشرف، مقال بعنوان: أهداف يحققها التصنيع الغذائي، الموقع: المرسال، تاريخ النشر: 2022/04/20، تاريخ الدخول: 2023/10/02، عنوان الموقع:
https://www.almrsal.com/post/1164700
30. ديمة المجالي، مقال بعنوان: ماهي الأغذية المصنعة، الموقع: موضوع، تاريخ النشر: 13 جوان 2019م، تاريخ الدخول: 2023/08/24، عنوان الصفحة الإلكترونية: الرابط: http:/mawdoo3.com .
31. زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي (المتوفى: 666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط5، 1420هـ - 1999م.
32. زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم (المتوفى: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط 2، بدون تاريخ.
33. زين العابدين بن الشيخ بن أزوين الشنقيطي، النوازل في الأشربة، قضايا علمية عملية يعايشها الناس في طعامهم وشرابهم ودوائهم، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1432هـ-2011 م.
34. سليمان بن أحمد الطبراني (المتوفى: 360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1415هـ - 1994 م.

35. سليمان بن عمر الجمل (المتوفى: 1204هـ)، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.
36. سمير سالم الميلادي، وآخرون، الغذاء والتغذية في الإسلام، منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة، المكتب الإقليمي للشرق الأدنى، القاهرة، 1420هـ- 1999م.
37. شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، (المتوفى: 977هـ)، مغني المحتاج، إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، القاهرة، ط1، 1415هـ - 1994م.
38. الشوكاني، محمد بن علي (المتوفى: 1250هـ)، فتح القدير، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 1414 هـ.
39. عبد الرحمن ابن قدامة المقدسي (المتوفى: 682هـ)، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي.
40. عبد العزيز وصفي، مقال بعنوان: فقه النوازل عند فقهاء المالكية المغاربة. أهميته وخصائصه ومميزاته، مجلة الشهاب (الوادي)، مجلد رقم: 04، العدد: 04، ربيع الثاني 1440، ديسمبر 2018.
41. عبد الله بن محمد اللاحم، مقال بعنوان: ضوابط فقه النوازل، الموقع: المسلم، تاريخ النشر: 15ربيع الثاني 1429، تاريخ الدخول: 2023/10/04، عنوان الصفحة الإلكتروني: https://almoslim.net/node/92241
42. عبد الناصر موسى أبو البصل، حكم استخدام المواد المحرمة أو النجسة في الصناعات الغذائية والدوائية، مجلة الفتوى والدراسات الإسلامية، المملكة الأردنية، العدد: 6، جمادى الآخرة 144 ه، ديسمبر 2022 م، تاريخ نشر المقال: 2022/04/26 م، مج 2، ص: 25.
43. علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاساني (المتوفى: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،
44. علاء عبد الكريم محسن ونشمية كاظم تقي وآخرون، مقال بعنوان: أهمية التصنيع الغذائي، الموقع: المرجع الإلكتروني للمعلوماتية، تاريخ النشر: 2022/06/06، تاريخ الدخول: 2023/10/02، عنوان الصفحة: https://www.almerja.com/reading.php?idm=176192
45. علي بن أبي بكر المرغيناني (المتوفى: 593هـ)، الهداية في شرح بداية المبتدى، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
46. عمرو بيومي، مقال بعنوان: باحثون يكتشفون مصدراً لـ«الجيلاتين الحلال»، الموقع: الإمارات اليوم، تاريخ النشر: 2017/07/29، تاريخ الدخول 2023/10/07، عنوان الصفحة: https://www.emaratalyoum.com/local-section/education
47. فهد بن محمد الجساس، مبادئ سلامة الأغذية، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض، ط 1432هـ، 2011م.
48. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، (المتوفى: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1384هـ- 1964م.
49. لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية، فتاوى الشبكة الإسلامية، تم نسخه من الإنترنت في 1 ذو الحجة 1430 هـ، 18 نوفمبر2009 م، ج 24، ص:1، بترقيم الشاملة آليا، الفتوى رقم: 36557.
50. لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية، فتاوى الشبكة الإسلامية، تم نسخه من الإنترنت: في 1 ذو الحجة 1430 هـ، 18 نوفمبر 2009 م، فتاوى الشبكة الإسلامية، ج9.
51. الفيروزآبادى، مجد الدين أبو طاهر، القاموس المحيط ، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ- 2005م.
52. ماسي صحراوي، مقال بعنوان جامعة باتنة 1 تتفوق في المؤتمر الجهوي للشركات الناشئة، DISRUPT Constantine 201الموقع: الشرق اليوم، تاريخ النشر: 2021/10/16، تاريخ الدخول: 2023/10/07، عنوان الصفحة: https://elcharkelyoum.dz/2021/10/16
53. عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقب بسحنون، المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ - 1994م.

54. المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في:11رجب1419هـ، 31 أكتوبر 1998 م، ص: 85، نقلا عن موقع:
islamqa.info/ar/answers/219137/، عنوان الملف: ماحكم استعمال الجيلاتين في الغذاء والدواء، تاريخ النشر: 2014/07/06، تاريخ الدخول: 2023/08/26.
55. محمد بن أحمد السمرقندي (المتوفى: نحو 540هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1414هـ - 1994م.
56. محمد بن أحمد، السرخسي (المتوفى: 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، تاريخ النشر: 1414هـ-1993م.
57. محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى: 204هـ)، الأم، دار المعرفة، بيروت، سنة النشر1410هـ، 1990م.
58. محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل، دراسة تأصيلية تطبيقية، دار بن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط2، 1427 هـ، 2006 م.
59. محمد بن مكرم بن منظور(المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، 1414هـ.
60. محمد بن يوسف المواق ، (المتوفى: 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ-1994م.
61. محمد خليل، مقال بعنوان: فتوى المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت حول جيلاتين الخنزير تثير جدلا خلافيا في مصر، الموقع: الشرق الأوسط، تاريخ النشر: 2001/10/13، تاريخ الدخول 2023/10/02، عنوان الموقع:
https://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=8070&article=61458
62. محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، ط2، 1408هـ، 1988م.
63. محمد عطية، مقال بعنوان، ماهي شروط التخزين الجيد، وأهمية عملية التخزين، الموقع: لينكد إن، تاريخ النشر: 24 جويلية 2022، تاريخ الدخول: 2023/08/24، https://ae.linkedin.com
64. محمد علي بن حزم الظاهري (المتوفى: 456هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت,
65. مسلم بن الحجاج النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
66. مصطفى الصمدي، فقه النوازل عند المالكية، المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد، ط 1، 1428هـ - 2007 م.
67. مطبوع مشترك بين منظمة الأغذية والزراعة ومنظمة الصحة العالمية، عنوان الملف: خطوط توجيهية لتقوية النظم الوطنية للرقابة على الأغذية، الموقع: ضمان سلامة الأغذية وجودتها، تاريخ النشر: غير موجود، تاريخ الدخول: 2023/08/26، عنوان الصفحة:
68. ندى عبروس، مقال بعنوان: إنتاج مادة الجيلاتين، مشروع واعد للدفع بالاقتصاد الوطني، الموقع: المستثمر، تاريخ النشر: 2022/07/03، تاريخ الدخول 2023/10/07، عنوان الصفحة:
69. نزيه حماد، المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء بين النظرية والتطبيق، دار القلم، دمشق، ط 1، 1425هـ-2004م.
70. النووي، أبو زكريا محيي الدين (المتوفى: 676هـ)، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تحقيق عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1425هـ- 2005م.
71. النووي، أبو زكريا محيي الدين، (المتوفى: 676هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر.
72. هيدي غودمان، مقال بعنوان: أفضل الطرق للتعرف على الأطعمة المُصنّعة، الموقع: الشرق الأوسط، تاريخ النشر: 2022/08/11، تاريخ الدخول: 2023/10/02، عنوان الصفحة:
https://aawsat.com/home/article/3811091/%D8%A3%D9%81%D8%B6%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%B1%D9%82-%D9%84%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%81-%D8%B9%D9%84%D9%89-

%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B7%D8%B9%D9%85%D8%A9-
%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8F%D8%B5%D9%86%D9%91%D8%B9%D8%A9
73. ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (المتوفى: 273هـ)، سنن ابن ماجه تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
74. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط، (من 1404-1427هـ)، ط2، دار السلاسل، الكويت.
75. وهبة الزحيلي، أحكام المواد النجسة والمحرمة في الغذاء والدواء، دار المكتبي، دمشق، ط1، 1418هـ - 1997م.
76. يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، دار القلم، الكويت.
77. يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1416 هـ - 1996 م.
201 DISRUPT Constantine، الموقع: الشرق اليوم، تاريخ النشر: 2021/10/16، تاريخ الدخول: 2023/10/07، عنوان الصفحة:

fao.org/3/y8705a/y8705a01.htm.
https://aawsat.com/home/article/3811091/
https://almostathmir.dz
https://ar.wikipedia.org/wiki/.
https://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=8070&article=61458
https://e3arabi.com/
https://elcharkelyoum.dz/2021/10/16
https://www.alhurra.com/coronavirus/2020/12/22
https://www.almrsal.com/post/1164700
https://www.emaratalyoum.com/local-section/education/2017-07-29-1.1014788
islamqa.info/ar/answers/219137/، عنوان الملف: ماحكم استعمال الجيلاتين في الغذاء والدواء، تاريخ النشر: 2014/07/06، تاريخ الدخول: 2023/08/26.
دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ - 1986م.

الهوامش

(1) انظر محمد بن مكرم بن على ابن منظور، (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ، ج11، ص 656- 659.

(2) انظر أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج5، ص 417.

(3) انظر د، مصطفى الصمدي، فقه النوازل عند المالكية، المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد، ط 1، 1428هـ-2007م، ص 13. د، بكر بن عبد الله أبو زيد، فقه النوازل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1416هـ-1996م، ص 10. د. محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل، دراسة تأصيلية تطبيقية، المملكة العربية السعودية، الدمام، دار بن الجوزي، ط2، 1427هـ- 2006م، ج 1، ص 24. زين العابدين بن الشيخ بن أزوين الشنقيطي، النوازل في الأشربة، قضايا علمية عملية يعايشها الناس في طعامهم وشرابهم ودوائهم، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1432هـ-2011م، ص 37. و بدرية بنت مشعل الحارثي، النوازل في الأطعمة، المملكة العربية السعودية، دار كنوز أشبيليا، ط1، 1432هـ-2011م، ص 25.

(4) د. محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل، ج 1، ص 26. د، مصطفى الصمدي، فقه النوازل عند المالكية، ص 14.

(5)د. عبد العزيز وصفي، مقال بعنوان: فقه النوازل عند فقهاء المالكية المغاربة. أهميته وخصائصه ومميزاته، مجلة الشهاب (الوادي)، مجلد رقم: 04، العدد: 04، ربيع الثاني 1440، ديسمبر 2018.

(6) انظر د. يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات ، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1416هـ- 1996م، ص 28.

(7) انظر، د. محمد الجيزاني، فقه النوازل، ج 1، ص: 35 وما بعدها. و د. يوسف العلمي، مقال بعنوان: فقه النوازل، مفهومه نشأته، أهميته، وضوابط الاجتهاد فيه، مجلة الربيئة، العدد 16، جانفي 2020.

(8) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط1، 1422 هـ، كِتَابُ الِاعْتِصَامِ بِالكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، باب: باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم: 7352، ج9، ص 108. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كِتَابُ الْأَقْضِيَةِ، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، أو أخطأ، حديث رقم: 1716، ج3، ص 1342.

(9) انظر: د. محمد الجيزاني، فقه النوازل، ج 1، ص 62 – 64 . عبد الله بن محمد اللاحم، مقال بعنوان: ضوابط فقه النوازل، الموقع: المسلم، تاريخ النشر: 15ربيع الثاني 1429، تاريخ الدخول: 2023/10/04، عنوان الصفحة الإلكتروني: https://almoslim.net/node/92241

(10) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ص 119.

(11) انظر: د، فهد بن محمد الجساس، مبادئ سلامة الأغذية ، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الرياض ، ط 1432هـ-2011م، ص7. د. أحمد أرفيس، الأطعمة المصنعة الحديثة بين التأصيل الشرعي والتحليل العلمي، رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، السنة الجامعية 1428هـ-2007م، ص 21.وانظر: آلاء جابر، مقال بعنوان: تعريف الغذاء، الموقع: موضوع، تاريخ النشر: 11/07/ 2017، تاريخ الدخول: 2023/08/26، عنوان الصفحة: mawdoo3.com

(12) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج8، ص 208 - 212. أحمد بن محمد بن علي الفيومي (المتوفى: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، ج1، ص 348. ابن فارس، مقاييس اللغة، ج3، ص 313. مجد الدين أبو طاهر الفيروزآبادى المتوفى (817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ-2005م، ص 738، 739. محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1408هـ-1988م، ص 277.

(13) انظر ديمة المجالي، مقال بعنوان: ماهي الأغذية المصنعة، الموقع: موضوع، تاريخ النشر: 13 جوان 2019م، تاريخ الدخول: 2023/08/24، عنوان الصفحة الإلكترونية: الرابط:http:/mawdoo3.com .

(14) انظر: د. سمير سالم الميلادي، د. حامد الدكروري، وآخرون، الغذاء والتغذية في الإسلام، منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة، المكتب الإقليمي للشرق الأدنى، القاهرة، 1420هـ- 1999م، ص 72 . د. فهد بن محمد الجساس، مبادئ سلامة الأغذية، ص 7- 8. حنين خطاطبة، مقال بعنوان: التصنيع الغذائي، الموقع العربي، تاريخ النشر: 2020/08/30، تاريخ الدخول 2023/10/02، عنوان الموقع:
https://e3arabi.com/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%BA%D8%B0%D9%8A%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B5%D9%86%D9%8A%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B0%D8%A7%D8%A6%D9%8A/
د. علاء عبد الكريم محسن ونشمية كاظم تقي وآخرون، مقال بعنوان: أهمية التصنيع الغذائي، الموقع: المرجع الإلكتروني للمعلوماتية، تاريخ النشر: 2022/06/06، تاريخ الدخول: 2023/10/02، عنوان الصفحة: https://www.almerja.com/reading.php?idm=176192. دعاء اشرف، مقال بعنوان: هداف يحققها التصنيع الغذائي، الموقع: المرسال، تاريخ النشر:2022/04/20، تاريخ الدخول: 2023/10/02، عنوان الموقع: https://www.almrsal.com/post/1164700

(15) انظر: د. فهد بن محمد الجساس، مبادئ سلامة الأغذية، ص 137. هيدي غودمان، مقال بعنوان: أفضل الطرق للتعرف على الأطعمة المُصنّعة، الموقع: الشرق الأوسط، تاريخ النشر: 2022/08/11، تاريخ الدخول: 2023/10/02، عنوان الصفحة:
https://aawsat.com/home/article/3811091/%D8%A3%D9%81%D8%B6%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%B1%D9%82-%D9%84%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%81-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B7%D8%B9%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8F%D8%B5%D9%86%D9%91%D8%B9%D8%A9

(16) انظر: د. فهد بن محمد الجساس، مبادئ سلامة الأغذية، ص 141.

(17) انظر المرجع السابق، ص 123، 130.

(18) انظر: المرجع السابق نفسه، ص 46. حنين خطاطبة ، مقال بعنوان: التصنيع الغذائي، الموقع العربي، نفس تاريخ النشر، وتاريخ الدخول وعنوان الموقع الذي سبق الإشارة إليه في الهامش 16.

(19) انظر: د. سمير سالم الميلادي، د. حامد الدكروري، و آخرون، الغذاء والتغذية في الإسلام، ص 100. د. فهد بن محمد الجساس، مبادئ سلامة الأغذية، ص 41ـ 45.

(20) انظر: د. فهد بن محمد الجساس، مبادئ سلامة الأغذية، ص 89، ص: 98. حنين خطاطبة، مقال بعنوان: التصنيع الغذائي، الموقع العربي، نفس تاريخ النشر، وتاريخ الدخول وعنوان الموقع الذي سبق الإشارة إليه في الهامش 16.

(21) انظر: د. سمير سالم الميلادي، د. حامد الدكروري، وآخرون، الغذاء والتغذية في الإسلام، ص 101 . وانظر: د. فهد بن محمد الجساس، مبادئ سلامة الأغذية، ص 50. وانظر: محمد عطية، مقال بعنوان: ماهي شروط التخزين الجيد، وأهمية عملية التخزين، الموقع: لينكد إن، تاريخ النشر: 24 جويلية 2022، تاريخ الدخول: 2020/08/24، https://ae.linkedin.com

(22) انظر: مطبوع مشترك بين منظمة الأغذية والزراعة ومنظمة الصحة العالمية، عنوان الملف: خطوط توجيهية لتقوية النظم الوطنية للرقابة على الأغذية، الموقع: ضمان سلامة الأغذية وجودتها، تاريخ النشر: غير موجود، تاريخ الدخول: 2023/08/26، عنوان الصفحة: fao.org/3/y8705a/y8705a01.htm.

(23) انظر: د. درويش مرسي عبد المعطي محمد، الجيلاتين، مصادره واستخداماته وموقف الفقه الإسلامي منه، دراسة علمية فقهية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، العدد 05، سنة: 2020 م، ج 1، ص 433.

(24) انظر: د. نزيه حماد، المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء بين النظرية والتطبيق، دار القلم، دمشق، ط 1، 1425هـ-2004م، ص 64. وانظر: د. أحمد أرفيس، الأطعمة المصنعة الحديثة بين التأصيل الشرعي والتحليل العلمي، ص 543. وانظر: د. درويش مرسي عبد المعطي، الجيلاتين، مصادره واستخداماته وموقف الفقه الإسلامي منه، ج 1، ص: 435. و زين العابدين الشنقيطي، النوازل في الأشربة، ص 283.

(25) انظر: د. أحمد أرفيس، الأطعمة المصنعة الحديثة بين التأصيل الشرعي والتحليل العلمي، ص 12. د. درويش مرسي عبد المعطي محمد، الجيلاتين، مصادره واستخداماته وموقف الفقه الإسلامي منه، ج 1، ص 436. زين العابدين الشنقيطي، النوازل في الأشربة، ص 284- 285. د. نزيه حماد، المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء بين النظرية والتطبيق، ص 64.

(26) انظر المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في: 11 رجب 1419هـ- 31 أكتوبر 1998 م، ص 85، نقلا عن موقع: islamqa.info/ar/answers/219137/، عنوان الملف: ماحكم استعمال الجيلاتين في الغذاء والدواء، تاريخ النشر: 2014/07/06، تاريخ الدخول: 2023/08/26.

(27) انظر: ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (المتوفى: 273هـ)، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية ، السنن، حديث رقم: 3314، بَابُ الْكَبِدِ وَالطِّحَالِ، ، ج 2، ص 1102، و أحمد بن محمد بن حنبل

الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ-2001م، المسند، مسند عبد الله بن عمر ﷺ رقم: 5723، ج 10، ص 16. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر (المتوفى: 458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ-2003م، حديث رقم: 1197، بَابُ الْحُوتِ يَمُوتُ فِي الْمَاءِ وَالْجَرَادِ، ج1، ص 384.

(28) تعريف الاستحالة: **لغة**: لها معنيان: **الأول**: مأخوذ من قولنا هذا شيء مستحيل أي: غير ممكن ومحال.

والثاني: تعني تغير الشيء عن طبعه. ينظر: ابن منظور، لسان العرب ج 11، ص 189.

اصطلاحا: عرفها أغلب الفقهاء بذكر صورها و أمثلة عنها، ولعل أشهر مثال عنها هو استحالة وانقلاب الخمر خلا. ولا يسع المجال هنا لذكر مذاهب الفقهاء في تعريف الاستحالة وأثرها. ينظر: د. نزيه حماد، المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء بين النظرية والتطبيق. ص 16. د. أحمد أرفيس، الأطعمة المصنعة الحديثة بين التأصيل الشرعي والتحليل العلمي، ص 447. زين العابدين بن الشيخ بن أزوين الإدريسي الشنقيطي، النوازل في الأشربة، قضايا علمية عملية يعايشها الناس في طعامهم وشرابهم ودوائهم، ، ص 258.

(29) انظر: المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني (المتوفى: 593هـ)، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج3، ص: 46. و أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز(المتوفى: 616هـ)، والمحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1424هـ - 2004م، ج2، ص 315. البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين (المتوفى: 786هـ)، العناية شرح الهداية، دار الفكر، بيروت، ج6، ص 426. الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس (المتوفى: 204هـ)، الأم، بيروت، دار المعرفة، سنة النشر1410هـ، 1990م، ج2، ص 264، وأبو داود، مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني، تحقيق أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط 1، 1420هـ - 1999م، ص 300. وابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (المتوفى: 456هـ)، المحلى بالآثار، بيروت، دار الفكر، ج7، ص 422.

(30) انظر: مسلم، الصحيح، كتاب الحيض، بَابُ طَهَارَةِ جُلُودِ الْمَيْتَةِ بِالدِّبَاغِ، حديث رقم: (366)، ج1، ص278. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر (المتوفى: 385هـ)، السنن، تحقيق وضبط وتعليق شعيب الارنؤوط، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1424هـ - 2004م، كتاب الطهارة، باب الدباغ، حديث رقم: 123، ج1، ص 71.

(31) انظر: البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة، بَابُ الصَّدَقَةِ عَلَى مَوَالِي أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ، حديث رقم: 1492، ج2، ص: 128. مسلم، صحيح مسلم، بَابُ طَهَارَةِ جُلُودِ الْمَيْتَةِ بِالدِّبَاغِ، رقم:363، ج1، ص 276.

(32) انظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ج 9، ص 658.

(33) انظر: د. درويش مرسي عبد المعطي، الجيلاتين مصادره استخداماته، ج1، ص 456.

(34) انظر: المرغيناني، الهداية، ج3، ص 46. محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف، (المتوفى: 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ-1994م، ج6، ص 541. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله (المتوفى: 884هـ)، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418هـ - 1997م، ج 1، ص 209.

(35) انظر: د. درويش مرسي عبد المعطي ، الجيلاتين مصادره استخداماته، ص 457.

(36) انظر: المرغيناني، الهداية ، ج3، ص 46.

(37) انظر: عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقب بسحنون، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م، المدونة، ج 2، ص 199. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (المتوفى: 1250هـ)، فتح القدير، دمشق، دار ابن كثير، ط 1، 1414هـ، ج1 ، ص 139. النووي، أبو زكريا محيي الدين (المتوفى: 676هـ)، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تحقيق عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1425هـ- 2005م، ص 30. الجمل، سليمان بن عمر (المتوفى:

1204هـ)، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ، ج 1، ص 31. البهوتى، منصور بن يونس بن صلاح، (المتوفى:1051هـ)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، المعروف بشرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، ط 1، 1414هـ - 1993م، ج1، ص 31.

(38) انظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: 275هـ)، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، حديث رقم: 3675، كِتَاب الْأَشْرِبَةِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي الْخَمْرِ تُخَلَّلُ، ج3، ص 326. أحمد بن حنبل، المسند، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، رقم: 12189، ج 19، ص 226. والحديث حسن الإسناد. انظر: الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد (المتوفى: 762هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، تقديم: محمد يوسف البَنُوري، صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط1، 1418هـ/1997م، ج1، ص115.

(39) انظر: عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقب بسحنون، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م، المدونة، ج 3، ص 438.

(40) انظر ابن عرفة الدسوقي، محمد بن أحمد، (المتوفى: 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تقريرات الشيخ عليش، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ، ج 1، ص: 53. و النووي، أبو زكريا محيي الدين، (المتوفى: 676هـ)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، ج1، ص: 229. و ابن قدامة ، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد المقدسي، (المتوفى: 682هـ)، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي، ج1، ص: 69. و ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (المتوفى: 970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط 2، بدون تاريخ، ج1، ص: 109.

(41) انظر: زين العابدين الشنقيطي، النوازل في الأشربة، ص: 317. و د نزيه حماد، المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء، ص 67.

(42) انظر: البيهقي، السنن الكبرى، حديث رقم: 15682، بَاب: مَا وَرَدَ فِي اللَّبَنِ يُشْبِهُ عَلَيْهِ، كِتَابُ: الطَّهَارَة، ج7، ص 765. أبو داود، المراسيل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408، حديث رقم:207، بَاب: فِي النِّكَاحِ كِتَابُ الطَّهَارَةِ، ج1، ص 181.

(43) انظر: محمد بن أحمد، السرخسي (المتوفى: 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، تاريخ النشر: 1414هـ-1993م، ج 12، ص 20.

(44) انظر: محمد بن أحمد السمرقندي (المتوفى: نحو 540هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1414هـ - 1994م، ج1، ص 72. علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاساني (المتوفى: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،
دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ - 1986م، ج1، ص 64.

(45) انظر: أحمد بن حنبل، المسند، من حديث ثوبان، حديث رقم: 22363،ج37، ص: 46. أبو داود السنن، حديث رقم: 4213، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الانتفاع بالعاج، ج 4، ص 87. سليمان بن أحمد الطبراني (المتوفى: 360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، 1415هـ - 1994م، حديث رقم: 1453، من حديث ثوبان، ج2، ص 103.

(46) انظر: أبو المعالي برهان الدين، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ج1، ص 476.

(47) انظر: البيهقي، السنن الكبرى، حديث رقم: 98، بَابُ الْمَنْعِ مِنَ الِادِّهَانِ فِي عِظَامِ الْفِيَلَةِ، وَغَيْرِهَا مِمَّا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ، كِتَابُ الطَّهَارَة، ج1، ص 42.

(48) انظر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط (من 1404-1427هـ)، ط2، دار السلاسل، الكويت، ج1، ص 121.

(49) انظر: المرجع السابق نفسه، ص 121- 122.

(50) انظر: السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج1، ص 72. أبو المعالي برهان الدين، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ج1، ص 475. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج1، ص 121.

(51) انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (المتوفى: 450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ -1999م، ج15، ص 250.

(52) انظر: الشوكاني، فتح القدير، ج1، ص 196. البابرتي، العناية شرح الهداية، ج5، ص 122. الخطيب الشربيني، شمس الدين، محمد، (المتوفى: 977هـ)، مغني المحتاج، إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، القاهرة، ط1، 1415هـ - 1994م، ج6، ص 159. النووي، المجموع، ج 9، ص 25. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، (المتوفى: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1384هـ- 1964م، ج 2، ص 217.

(53) انظر: د. وهبة الزحيلي، أحكام المواد النجسة والمحرمة في الغذاء والدواء، دار المكتبي، دمشق، ط1، 1418هـ- 1997م، ص 30.

(54) انظر: أبو داود، السنن، كتاب البيوع، بَابٌ فِي ثَمَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ، حديث رقم: 3485، ج3، ص 279، النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (المتوفى: 303هـ)، السنن، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط 2، 1406هـ- 1986م، حديث رقم: 4669، باب بَيْعُ الْخِنْزِيرِ، كتاب البيوع، ج7، ص 309. واللفظ لأبي داود.

(55) انظر: د. نزيه حماد، المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء، ص 66. أحمد أرفيس، الأطعمة المصنعة الحديثة بين التأصيل الشرعي والتحليل العلمي، ص 557.

(56) انظر: د. نزيه حماد، المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء، ص 67. د. أحمد أرفيس، الأطعمة المصنعة الحديثة بين التأصيل الشرعي والتحليل العلمي، ص 555.

(57) انظر: د. يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، دار القلم، الكويت، ج3، ص 658.

(58) انظر: د. عبد الناصر موسى أبو البصل، حكم استخدام المواد المحرمة أو النجسة في الصناعات الغذائية والدوائية، مجلة الفتوى والدراسات الإسلامية، المملكة الأردنية، العدد: 6، جمادى الآخرة 1444هـ، ديسمبر 2022م، تاريخ نشر المقال: 2022/04/26 م، مج 2، ص 25.

(59) انظر د. درويش مرسي عبد المعطي، الجيلاتين، مصادره واستخداماته، ج 1، ص 441- 442. زين العابدين الشنقيطي، النوازل في الأشربة، ص 287- 288. د. نزيه حماد، المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء، ص 65. د. أحمد أرفيس، الأطعمة المصنعة الحديثة بين التأصيل الشرعي والتحليل العلمي، ص 549، د. عبد الناصر موسى أبو البصل، حكم استخدام المواد المحرمة أو النجسة في الصناعات الغذائية والدوائية، مج 2، ص 22.

(60) عائشة شعابنة: طالبة متخرجة من جامعة باتنة، معهد العلوم البيطرية والفلاحية، تخصص البيوتكنولوجيا، سفيرة المسرعة الحكومية للمقاولاتية الشبابية (ألجيريا فانتر) وصاحبة المؤسسة الناشئة (ألجيلاتا)، صاحبة مشروع استخراج مادة الجيلاتين، احتلت المرتبة الثانية في فعاليات المؤتمر الجهوي للشركات الناشئة DISRUPT Constantine 201.

ماسي صحراوي، مقال بعنوان جامعة باتنة 1 تتفوق في المؤتمر الجهوي للشركات الناشئة، DISRUPT Constantine، الموقع: الشرق اليوم، تاريخ النشر: 2021/10/16، تاريخ الدخول: 2023/10/07، عنوان الصفحة:

https://elcharkelyoum.dz/2021/10/16/%D8%A8%D8%A7%D8%AA%D9%86%D8%A9-%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D8%A9-

%D8%A8%D8%A7%D8%AA%D9%86%D9%80%D9%80%D8%A9-1-
%D8%AA%D8%AA%D9%81%D9%88%D9%82-%D9%81%D9%8A-
%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1

(61) انظر: ندى عبروس، مقال بعنوان: إنتاج مادة الجيلاتين، مشروع واعد للدفع بالاقتصاد الوطني، الموقع: المستثمر، تاريخ النشر: 2022/07/03، تاريخ الدخول 2023/10/07، عنوان الصفحة: (بتصرف)
https://almostathmir.dz/%D8%A5%D9%86%D8%AA%D8%A7%D8%AC-
%D9%85%D8%A7%D8%AF%D8%A9-
%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%8A%D9%84%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D9%86-
%D9%85%D8%B4%D8%B1%D9%88%D8%B9-%D9%88%D8%A7%D8%B9%D8%AF-
%D9%84%D9%84%D8%AF%D9%81%D8%B9

(62) عمرو بيومي، مقال بعنوان: باحثون يكتشفون مصدراً لـ«الجيلاتين الحلال»، الموقع: الإمارات اليوم، تاريخ النشر: 22017/07/29، تاريخ الدخول 2023/10/07، عنوان الصفحة:
https://www.emaratalyoum.com/local-section/education/2017-07-29-1.1014788

(63) دار الإفتاء المصرية، مقال بعنوان: جيلاتين الخنزير في لقاح كورونا، الموقع: الحرة، واشنطن، تاريخ النشر: 2020/12/22، تاريخ الدخول 2023/10/07، عنوان الصفحة:
https://www.alhurra.com/coronavirus/2020/12/22/%D8%AC%D9%8A%D9%84%D8%A7%
D8%AA%D9%8A%D9%86-
%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%86%D8%B2%D9%8A%D8%B1-%D9%81%D9%8A-
%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%AD-
%D9%83%D9%88%D8%B1%D9%88%D9%86%D8%A7-%D8%AF%D8%A7%D8%B1-
%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%81%D8%AA%D8%A7%D8%A1-
%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D8%A9-
%D8%AA%D8%AD%D8%B3%D9%85-
%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D9%84

(64)انظر محمد خليل، مقال بعنوان: فتوى المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت حول جيلاتين الخنزير تثير جدلا خلافيا في مصر، الموقع: الشرق الأوسط، تاريخ النشر: 2001/10/13، تاريخ الخول 2023/10/02، عنوان الموقع:
https://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=8070&article=61458

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 227-242
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الدراسة المصطلحية في الدراسات الشرعية: مفهومها، نشأتها، أهميتها ومناهجها

Terminological Studies In Sharia Studies: Their Concept, Origins, Importance And Foundations-

طالبة دكتوراه وفاء حافظ[1] **المشرفة: أ.د/ مسعودة علواش**
Ouafa HAFED **Messouda ALOUACHE**
كلية العلوم الإسلامية – الخروبة - جامعة الجزائر 1
مخبر الشريعة
flohafed@gmail.com umsirine@ymail.fr

تاريخ الإرسال: 2024/01/01 **تاريخ القبول: 2024/10/08**

الملخص:
من دلالات مسمى "الدراسة المصطلحية" أنها ضرب من الدراسات المؤسسة حول مصطلحات حقل علمي مخصوص، من خلال مستويات من التحليل والنظر، قد تستدعي أنماطا من الدراسات المعجمية والدلالية والتاريخية للمصطلح، مع رصد لحركات نموه الدلالي والاستعمالي، وما ألحق به بالنحت والتوليد والتعريب والتنميط، وهو ما تشير إليه صيغة الجمع التي تستعمل في الدراسات الأكاديمية بشكل واسع.

لكننا نجد لمسمى الدراسة المصطلحية، بالتعريف والإفراد، دلالة خاصة عند مستعمليه، وبالخصوص في المجال الشرعي، وكأنه تمييز أراد به مستعملوه التلميح إلى الفروق الشكلية والمنهجية بين المسميين، لذا يناقش البحث خصوصية المصطلح الشرعي في بعديه: المفاهيمي، والنصي ضمن دائرة المدلولات الشرعية، وكيف تؤثر هذه الخصوصيات على البحث المصطلحي. كما يهدف إلى الوقوف على طبيعة الدراسة المصطلحية عند استعمالها في حقل العلوم الشرعية، نشأتها، أهميتها ومناهجها المختلفة.

وقد اشتمل هذا البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة وفق المنهج التحليلي الوصفي، وقد تناول المبحث الأول مفهوم الدراسات المصطلحية، مع نبذة عن نشأتها، والأسس التي تقوم عليها.

أما المبحث الثاني، فيتمحور حول بيان أهميتها في العلوم الشرعية، من جهة اشتمال المصطلحات الشرعية على قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، وبالتالي تنجلي ضرورة التحري عن الفهم السليم بالنظر المصطلحي وهو أحد أهم الأبعاد الوظيفية لهذه الدراسات، وختم المقال ببيان بعض مآلات التوسع وعدم التقيد بالمفاهيم الشرعية في المصطلحات الشرعية.

الكلمات المفتاحية: المصطلح الشرعي؛ النصوص الشرعية؛ المفهوم؛ الدراسة المصطلحية؛ الدلالة.

[1]- المؤلف المرسل

Abstract:

This article aims to show the effectiveness of terminological studies as a tool in Islamic sciences as a real comparative tool between the original conceptual results of legal texts, the conceptual circulation of literature and the results in the field of deliberation, and the scientific implications thereof.

And the issue studied by this tool is the limitation or not of the fundamental purposes as a base of building diligence and considering the intractable lodges. It has become important to determine them on the basis of a scientific methodology, by deepening the origins of their concepts and studying their legal forms.

Key words: Sharia terminology; Sharia texts; concept; terminological study; indication.

المقدمة:

الحمد لله الذي خص شكره بحمده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فإن الغوص في المفاهيم ودلالات الألفاظ ممارسة واكبت وجود الإنسان على هذه البسيطة، ورافقت تطور مسالك استكشافه واستخلافه التي تحورت وتبدلت عبر الأزمنة والأمكنة، ما انعكس على القوالب اللفظية من خلال محمولاتها المفاهيمية. لذا تفطن الدارسون من لغويين ونقاد إلى كون تلك المصطلحات أو القوالب اللفظية أداة كاشفة لتاريخية أهم محطات الحضارات البشرية.

ولقد اهتم علماء الإسلام منذ القرون الأولى بمصطلحات اللغة العربية التداولية عموما، وبمصطلحات النصوص الشرعية خصوصا، لمحوريتها في نقل العلم الشرعي وإفهامه، وبالأخص حال التنزيل والاجتهاد، لذا تخصصت فئة من الباحثين في العقود الأخيرة في نمط من الدراسات التي تمحورت حول المصطلحية الشرعية، بكونها أحد أوجه دراسة الألفاظ والمصطلحات ومفاهيمها في سياقاتها، مع ما تتيحه هذه الأخيرة من أليات تأصيلية، إحصائية ونقدية.

فالمصطلحات الشرعية قنوات لخطاب التكليف، حاملة لخصائصه لكونها امتثالية، فالإحاطة بها، إحاطة وفهم لأحد أهم آليات إحكام الاجتهاد، لهذا كان البحث في المصطلح الشرعي فهما وتجديدا بحث في صلب الدين.

وإذا كان أول مقاصد الشرع قصد الابتداء؛ فإن الذي يليه مباشرة هو قصد الإفهام، إذ لا تكليف إلا بعد وروده، ولا يتم الفهم التام لخطاب الشرع وضمائمه إلا بالتدقيق، من جهة المفاهيم والاستعمال المصطلحي حال الاستنباط والنظر. وهنا تكمن أهمية المصطلح ودراسته دراسة منهجية، كمحور ومنطلق كاشف للمفاهيم ضمن مجال محدد.

وهو ما استدعى ضرورة دراستها دراسة تأصيلية عبر النصوص الشرعية، وتتبع قوالبها ومفاهيمها في نصوص أهل العلم، ليس باستظهار الحجج ونقدها على طريقة من يريد دراسة قوة الأدلة، بل بطريقة أبلغ تتيح تأصيل المصطلحات بالغوص في خصوصية المفاهيم، ونقدها بردها للنصوص الشرعية ومقصدها الإفهامي.

وهو ما تتيحه الدراسة المصطلحية في حقل العلوم الشرعية، بمنأى عن وظيفتها النقدية أو حتى الإحصائية التحليلية، وهنا تستوقفنا عدة أسئلة حول خصوصيات المصطلح الشرعي، حال تطبيق أليات الدراسة المصطلحية، من جهة الأهداف والمنهج وأهميتها في الوقت الراهن، بل وحتى تاريخيتها، وهو ما سيتم عرضه في هذا البحث من خلال مبحثين:

المبحث الأول: الدراسة المصطلحية: مفهومها ونشأتها حول المصطلح الشرعي، وذلك من خلال ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف الدراسة المصطلحية لغة واصطلاحا.

الفرع الثاني: تعريف الدراسة المصطلحية كعلم على علم:

الفرع الثالث: تاريخية استعمال الدراسة القائمة على التحليل المصطلحي.

المبحث الثاني: فيتمحور حول أهمية دراسة المصطلحية الشرعية والمنهج والأبعاد الوظيفية.

الفرع الأول: تعريف المصطلح الشرعي وخصوصياته.

الفرع الثاني: أهمية دراسة المصطلحية الشرعية ومنهجيتها.

وختم المقال ببيان بعض مآلات التوسع وعدم التقيد بالمفاهيم الشرعية في المصطلحات الشرعية، مع عدد من التوصيات.

المبحث الأول: الدراسة المصطلحية: مفهومها ونشأتها حول المصطلح الشرعي

يأتي هذا المبحث كتمهيد، تضبط به المصطلحات، وتوضح من خلاله مجمل الأبعاد الوظيفية المحتملة للدراسة المصطلحية، وذلك من خلال ثلاثة فروع.

الفرع الأول: تعريف الدراسات المصطلحية لغة واصطلاحا.

أولا- تعريف الدراسات:

1- لغة من درس دراسة، يدل على خفاء وخفض وعفاء، ومنه القول درس القرآن أي تتبع ما كان يقرأ، كما يطلق ويراد به الخفاء، ومنه قولهم درست المعالم إذا خفيت[1].

2- اصطلاحا: تلقي الدروس في مرحلة كما يراد به البحث، والتحقيق[2]. ومع كثرة تداول هذا المصطلح، لم يقف البحث على تعريف اصطلاحي يفي بمدلوله، من جهة كونه مجموعة إجراءات علمية، تدريجية منظمة ومعززة بأدوات منهجية وموضوعة ضمن مجال علمي محدد، غرضها الفهم والبحث.

ثانيا- تعريف المصطلحية:

من الـمُصطلَح والاصطلاح، إذا اصطُلح عليه، وعليهما يبنى معنى المصطلحية:

1- لغة من فعل "اصطلح القوم زال ما بينهم من خلاف وعلى الأمر تعارفوا[3]"، و"اصطلح اصّالح مشددة الصاد، قلبوا التاء أو الطاء صاد، ادغموها في الصاد"[4].

والمصطلح مصدر ميمي[5]، ويراد به[6] معنى المصدر الصريح، واصطلح واصطلاح يؤديان نفس المعنى، من مادة (ص ل ح)، وقد عبرت عنها المعاجم العربية بما هو ضد الطلاح والفساد[7]"، كما دلت النصوص الشرعية[8] على أن من معاني هذه المادة الاتفاق. فبين الصلح والاتفاق تقارب دلالي، إذ أن إصلاح الفساد بين القوم لا يتم إلا باتفاقهم[9].

2- اصطلاحا: هو "اتفاق القوم على وضع الشيء وقيل إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد، ويستعمل غالبا في العلم الذي تحصل معلوماته بالنظر والاستدلال"[10].

مع ذلك فإن سياق استعمال كلمة المصطلح أو الاصطلاح يختلف بين إرادة:

1- الكلمة المفردة فالمراد هو المفهوم.

2- أما إذا أريد بالمصطلح مجموع الألفاظ الاصطلاحية لتخصص ما، فأصل المصطلح إذْ ذاك ميدان الاستعمال[11]، وهو المراد بالتعريف الاصطلاح.

ثالثا- الألفاظ المقاربة:

كثيرا ما تلتبس معاني المفهوم والاسم والحد مع المصطلح، مع كثرة ورودها في سياقات متلاحقة، أهمها سياق التعريف، والشرح والبيان، مع التباين بينها[12].

1- المفهوم لغة: "عِلم الشيء"[13]. **واصطلاحا** هو: "الصورة الذهنية"[14]، "سواء وضعت بإزائها الألفاظ أو لا" [15].

2- الحد لغة: المنع، أو طرف الشيء، أو "الحاجز بين الشيئين"[16]، ومن معانيه أيضا "الفصل"[17]، **ويصطلح** عليه بـ "اللفظ المانع الجامع"[18]. وقد سوى بعض الفقهاء والأصوليون بين الحد والتعريف، في حين "فرق بينهما من كان شديد الاحتكام لقواعد المنطق"[19].

3- الاسم لغة: "أصله السمو وهو العلو، وذهب بعض الكوفيين إلى أنّه الوسم وهو العلامة"[20]. **أما اصطلاحا** فهو: "ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة"[21]

فبالمقارنة والمقاربة بين المفهوم والاصطلاح، نجد أنّ هذا الأخير يدور حول معنى "الاتفاق في فن على تسمية الشيء بما ينقله عن موضعه الأول"[22]، فهو غالبا ما يكون استعماليا تراكميا من مختصين لرمز لغوي للدلالة على مفهوم كوضع عرفي خاص، في حين أنّ المفهوم معنى عام مجرد يترسخ من خلال خبرات تتعلق بنفس المسألة، كمفهوم الصوم أو الصلاة وغيرها من المفاهيم الشرعية، ولكل مفهوم مجموعة من الصفات التي تميزه عن غيره، بخلاف المصطلحات التي ترتكز على الدلالة اللفظية للمفهوم والتي يعضدها اتفاق جماعة[23].

فالمصطلحات والمفاهيم مع كونها: بيانات لفظية، لتصورات خاصة بمجالات معينة، إلا أن المصطلحات أقوى تداولا، بفعل استكمال شرطي النضج والاتفاق، مع أنّ المفهوم سابق الوجود ومن عوامل قوة المصطلح اكتفاؤه بذاته عن محددات السياق، بخلاف المفهوم الذي لا يوجد منعزلا، بل لا بد له من منظومة مفاهيمية.

وعليه فاللفظ المتداول والناضج يتحدد به مفهوم، ويصبح مصطلحا بفعل الاتفاق [24]، وهذا الأخير لا يطلب الإحاطة الجامعة المانعة بمدلوله، بخلاف الحد الذي يروم تصوير كُنه وحقيقة الشيء بحيث يحيط تماما بجميع الذاتيات الداخلة فيه ويمنع غيرها[25].

فأنواع التعريف تختلف باختلاف المسلك النظري المتبع، فإذا كان المسلك منطقيا يروم الإحاطة الجامعة المانعة سمي التعريف حدا منطقيا، وإذا كان المسلك تداوليا يتبع التغيرات التي يحدثها الاستعمال سمي التعريف مصطلحا، أما إذا كان المسلك لغويا يبحث في المعاني فهو المفهوم، وتربط هذه الأنواع الثلاثة من التعريف علاقة عموم و خصوص: فكل حد مصطلح، وكل مصطلح مفهوم، وليس كل مصطلح حدا، ولا كل مفهوم مصطلحا أو حدا[26].

يبقى أن الاسم والمصطلح يتداخلان ضمن مساحة دلالية مشتركة حتى أنه يتبادر من تعريف المصطلح أنه هو الاسم، لكن المصطلح يتعلق بالمفاهيم، والمعنى شرح له. في حين يتعلق الاسم بالمسميات، والصفة وصف له، كما أن المصطلح يرتبط ارتباطا وثيقا بلغة العلوم والصنائع، بينما ترتبط الأسماء بمسميات الأشياء والآلات والأدوات وإن كان ذلك بعد الاتفاق[27]. فالمسميات توضع لأشياء مادية، أما المفاهيم فهي تمثل صورة ذهنية تجسدها المصطلحات، والتي هي مسميات لكن وضعت على أساس علاقة منطقية بين المصطلح ومفهومه، وهو ما لا يشترط بين الاسم والمسمى، فدقة المصطلحات لا تعتمد على الرموز اللغوية بل على المفاهيم، وقد حدد علماء المصطلح جملة من شروط ابتناء المصطلح،

من ذلك الاتفاق على ما كان واضحا، دقيقا، موجزا، يندمج مع غيره من المصطلحات لتكوين كيان مترابط من المفاهيم [28].

ومما سبق، نخلص إلى تمييز مجموعة خصائص يتميز بها المصطلح عن غيره من الألفاظ المقاربة، من ذلك أنه [29]: وسيلة لتعريف المفهوم، بشكل دقيق يتناسب مع المجال المفاهيمي. كما يرتبط بالبيئة التي ظهر فيها، ويستخدم لتوضيح المعاني ضمن مجال دلالي معين لذلك يتم جمع المصطلحات الخاصة بلغةٍ معينة في كتاب، حتى يتمكن الأفراد من الرجوع إليها، ويطلق على هذا الكتاب مسمى المُعجم.

الفرع الثاني: تعريف الدراسة المصطلحية كعلم على علم

باعتبارها مصدرا صناعيا[30]، فإنها تعبر عن عِلم يدرس ويهتم بالمصطلحات[31]. وقد أطلق المهتمون بدراسة المصطلحات عدة تسميات على هذا المجال[32]، "ولها عدة مرادفات في الدراسات العربية، كمثل: المصطلحية، وعلم المصطلح وعلم الاصطلاح، وعلم المصطلحات"[33].

لكن المنظرين لمثل هذه الدراسات في نطاق اللغة العربية يشيرون إلى الفروع الموافقة لهذه المصطلحات المتقاربة، إذ: "عند العودة إلى الدراسات الغربية نجد أنها تفرق بين فرعين من هذه الدراسة : الأول الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية، والثاني الذي ينصب على توثيق المصطلحات ومصادرها ونشرها في شكل معاجم"[34].

فالمصطلحية إذن علم تنظيري وتطبيقي في آن واحد[35]. وقد سرى بين الباحثين في هذا المجال بأن: "علم المصطلح" الذي يعنى بالجانب النظري، و"صناعة المصطلح" التي تُعنى بالجانب العملي"[36].

والدراسات المصطلحية بصيغة الجمع تدل على مستويات من التحليل للمصطلح، يمكن أن تندرج ضمنها أنواع من الدراسات المعجمية، والدلالية والتاريخية للمصطلح، كما ترصد نموه، الدلالي من جهة، ونموه من حيث التحاق مفردات جديدة لدلالته بالنحت والتوليد والتعريب والتنميط، فهي أداة تسمح للباحث بالنظر" في ضوابط صلاحية المفردات المرشحة لتكون مصطلحات، ويبحث في التحديد الدقيق لمعانيها، وفي تطور مدلولات بعض المصطلحات عبر العصور"[37]. فهي إذا "ضرب من الدرس العلمي لمصطلحات مختلف العلوم، وفق منهج خاص لبيان المفاهيم التي عبرت أو تعبر عنها تلك المصطلحات في كل علم في الواقع والتاريخ معا"[38].

لكن المفهوم التداولي الذي اختص بصيغة الإفراد يقتصر على دراسة منهجية غرضها تفهم دلالات المصطلح في سياقاته وفق خطة علمية قائمة على الاستقراء، وإحصاء موارده النصية، مع دراسة معجمية مقارنة له بين الاستعمال العربي وما ورد منه في النصوص المدروسة، للوصول إلى وضع تعريف لعناصره المفهومية في نصوصه ومجاله المدروس.

ومن أنسب تعاريفه: "بحث في المصطلح لمعرفة واقعه الدلالي من حيث مفهومه وخصائصه المكونة له وفروعه المتولدة عنه ضمن مجاله العلمي المدروس به "[39].

الفرع الثالث: تاريخية استعمال الدراسات القائمة على التحليل المصطلحي

اهتم العلماء المسلمون بالمصطلح منذ العصور الأولى، فها هو ابن جني[40] يصف هذا العلم بأنه: "شريف لطيف، وقد نبه عليه الخليل وسيبويه، وتلقته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحته"[41]، ثم نجده يعالج دلالة القوالب اللغوية على المفاهيم، ويبين أن للأبنية اللغوية والصيغ دورا في تحديد الألفاظ، واعتنى بشكل خاص بقضايا الاصطلاح توليدا وبحثا[42].

فدراسة المصطلح قبل أن يستحيل علماً كانت له جذور عميقة ارتبطت بممارسة اللغة، ونبه عليه الفضلاء الأوائل، بل وضعوا أسسه، لكنه لم يفرد إلا حديثاً، بعد أن استقل عن اللسانيات[43].

وكانت الحركية العلمية التي عرفها العالم الإسلامي خلال القرن الرابع بفعل الانفتاح على الحضارات المجاورة أكبر مساهم في التفنن والتوسع[44] في: "اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين"[45].

وتم "خلال تلك المرحلة استقرار معظم المصطلحات"[46]، وما كتاب "مفاتيح العلوم" في الاصطلاحات إلا ثمرة ذلك الاستقرار، فوضحت الحدود الموضوعة لكل أهل فن وصناعة بوضوح مصطلحاتهم واستقلالهم بها كدعائم ومنطلقات[47].

وهو ما نبه إليه صاحب مفاتيح العلوم، عندما حديثه عن ضرورة نسبة المصطلح إلى مجال علمي خاص حتى ليتبين مراد أهل تلك الصنعة به، بخلاف الألفاظ والكلمات عند اللغويين والتي يدرك معناها القاصي والداني[48].

كما نجده في ذات الكتاب يفصل بين المصطلحات الشرعية وغيرها، بل ويقدمها على بقية المصطلحات، لعلو شأنها وخصوصياتها كما سيتبين في المبحث التالي.

ومثل هذه الإسهامات الرائدة في المصطلحية مع كثرتها، لم تعن بصياغة محكمة ضمن نظرية مصطلحية منفصلة، بل اكتفى علماء اللغة واللسانيات، وأحيانا الأصوليون بإشارات توجيهية، ضمن ما يخدم موضوعاتهم.

فالانفتاح الحضاري المتسارع، وانهيار الفواصل الحضارية واندماج المعارف وامتزاجها، استدعى التدقيق في المصطلحات التي تشكل هياكل الحقول المعرفية التي لم تعد حكرا على فئة معينة، وفي نفس الوقت هي الجسور الحقيقية بين العلوم والحضارات.

وبالنظر إلى الثروة والثورة المعلوماتية والعلمية التي انسحبت على كل مكونات المجتمع العالمي ومقوماته، وسم هذا الأخير بمجتمع المعرفة، نظرا للتعاضد القوي بين مختلف المجالات والتخصصات، بخلاف النمط المعرفي والبحثي التقليدي، ما كان له التأثير المباشر على أوعية العلوم. فلم يؤمن اختلاط المفاهيم وضياعها نتيجة عدم التمييز بين المصطلحات التي لم تواكب زمن الطفرة المعلوماتية، فتوجه علماء الشريعة وبقوة نحو الدراسات المصطلحية.

وبالرغم من أن الدراسات المصطلحية نشأت أولا في أحضان اللسانيات، إلا أنها انبثقت من تعاضد معرفي بين مجالات عدة، كالمنطق، وعلم الوجود، وعلم المعرفة، وعلم التوثيق، وذلك في إطار نظرية متكاملة الأبعاد، تأخذ بعين الاعتبار النمو والامتزاج الدلالي السريع.

المبحث الثاني: أهمية دراسة المصطلحية الشرعية، المنهج والأبعاد الوظيفية

الفرع الأول: تعريف المصطلح الشرعي وخصوصياته

أولا/ المصطلح الشرعي كمركب إضافي:

تقدم تعريف المصطلح لغة واصطلاحا.

أما **الشرعية لغة**: من الشِّرعة بالكسر، هو الدين، والشرع والشريعة مثله مأخوذ من الشريعة وهي مورد الناس للاستقاء[49]. **أما اصطلاحا**: فهي الائتمار بالتزام العبودية، والطريق في الدين سميت بذلك لوضوحها وظهورها، وجمعها شرائع[50].

ثانيا/ المصطلح الشرعي كمركب وصفي:

المصطلحات تتعدد بتعدد الواضع، لغة أو شرعا أو اصطلاحا[51]، فتكون بداية الاصطلاح باصطباغ الدلالة أو تحولها لمناسبة مفاهيم معينة من حقل دلالي خاص، كما يكون بالإبقاء على رابطة مصطلح متداول بمفهومه أو بتوليد مصطلحات جديدة[52].

ودائرة المصطلحات الشرعية لا تشذ عن هذه القاعدة، لكن وصف الشرعية يدلل على أن الاصطلاح لا يتوقف على اتفاق علماء الشريعة، بل بنسبته للشارع الحكيم ابتداء، أو لاتفاق نظار الشريعة على الوضع توليدا ضمن المجال المفهومي الشرعي، فالمصطلحات الشرعية تحظى بقوة إضافية لا تحصل لغيرها من مصطلحات حقول أخرى، وهي قوة نابعة عن استقلالية المصطلح الشرعي بمعناه عن أي اتفاق بشري[53].

فنصوص الكتاب والسنة هي المصدر الأول للمصطلح الشرعي، الذي لا مراء في عربيته لكنه يتلبس بوصف الشرعية، وذلك سواء أُقر ضمن حقله الدلالي الأول الذي وضعه له العرب ابتداء، أو نقل إلى حقل مفاهيمي آخر بنصوص الوحيين، أو حتى بالوضع اللاحق الذي يتفق عليه أولو النظر والاجتهاد، ومن ثمة تتواطؤ أجيال منهم عليه[54].

والمصطلحات المتولدة ضمن المجال الشرعي بفعل الاتفاق والتداول، جاءت بفعل الحاجة للتفصيل في العلوم الشرعية ما أفضى إلى توسع الوعاء المصطلحي بتوليد مصطلحات شرعية تابعة، تدلي بدلائها المفهومي في حقول دلالية أخرى، وتخدم الغاية من وضعها بتشكيل جسور بين العلوم والمجالات المختلفة والنظر الشرعي، مع احتفاظها بوصف الشرعية.

وعليه فيمكن القول بأن دائرة المصطلحات الشرعية لا يمكنها أن تحصر، إذ تتوسع دائرتها لاستيعاب المستجدات التي تواكب كل نَفَس من أنفاس البشر، مع ذلك اكتسبت هيبتها بخصيصة كامنة في مفهوم الاصطلاح وهي الاتفاق العملي التداولي، وهو من القرائن التي يطمئن إليها علماء الشريعة.

ثالثا/ أبعاد شرعية المصطلح

تستمد المصطلحات الشرعية قوتها وصفة الشرعية من الخطاب الشرعي، وتكون تابعة لخواصه، ومن أهم هذه الخصائص:

1- **خاصية الإفهام،** فالخطاب الشرعي هو: "اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه"[55]. فلا تكليف ولا عبودية إلا بعد ورود الخطاب، وما الخطاب إلا مصطلحات في سياق، وعليه فقد اصطبغت المصطلحات الشرعية بقصد الوحي وهو الإفهام.

2- **الامتثال**: وهو الغاية من الإفهام، ولب العبودية إذا ما قرن بتحقيق قصد الشارع حال الامتثال، وهو ما يمكن التعبير عنه بإجراء المصطلح في سياقه، بإجراء مقولات الدين فهما وتنزيلا، فيخرج المكلفون من مدارات الهوى إلى مدار التعبد.

3- الاكتناز: لما كانت تعاليم دين الإسلام عابرة للحدود الزمانية والمكانية وشاملة لقضايا البشرية إلى قيام الساعة، كانت مصطلحاته متضمنة لتصورات، وقضايا، وإشكالات لا حصر لها وهو ما يعبر عنه بخاصية اكتناز المعاني، التي يختص المجتهدون بالقدرة على استنباطها وإسقاطها على الوقائع.

"ولما كان المصطلح القرآني لب المصطلح الشرعي وأسه الأوح ، عُلم يقينا أن له في دلالته على المعاني أبعادا أوسع بكثير عن دلالات الألفاظ البشرية"[56]، يقول تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: 109).

4- المحورية: "ألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء، وإليها مفزع حذاق الشعراء والبلغاء... وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى إلى أطايب الثمرة"[57]. فألفاظ كتاب الله تعالى هي المحور الذي تتفرع عنه المعاني والألفاظ، وكل مذلك يتصف بالشرعية كما تقدم بيانه.

5- الاستقرار: يمتلك المصطلح الشرعي "خصوصية الاستقرار لارتباطه بالمصطلح القرآني"[58]، وانبثاقه عن مجاله المفهومي، الأمر الذي ضمن له النمو الداخلي المتمثل بإمكانية انبثاق تخصصات عدة عنه، والنمو الخارجي بإمكانية دخوله مجالات معرفية متعددة ولا أدل على هذا من الدراسات القانونية أو الاقتصادية أو التربوية أو حتى الطبية والنفسية التي تستفيد من المصطلحات الشرعية ومجالها الدلالي اللامتناهي.

6- النسقية: "يتميز النظام المفهومي الشرعي بكونه متناسق الأطراف ومترابط العرى"[59]، لا تناقض فيه، وهذه الخصيصة وإن كانت ابتداءً خاصة بالوحي، لكنها شملت ما انبثق عنها من مصطلحات تنتمي لنفس النظام المفهومي.

الفرع الثاني: أهمية دراسة المصطلحية الشرعية، ومنهجيتها

أولا- أهمية دراسة المصطلحية الشرعية:

تميز العرب مع كونهم أمة أمية، بحفظ تراثهم وعلومهم بما تميزوا به من صدور حافظة وأذهان ناقدة ومتوقدة ميزت المفاهيم والدلالات المضمنة في المصطلحات الشرعية. عن تلك التي تداولها أباؤهم، ذلك أن المصطلحات العربية شحنت بمجيء الوحي بمعان عميقة أخرجتها عن سطحية الحياة البدوية، وولجت مجال التوسع الدلالي للألفاظ، "ونقلت ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخرى بزيادات زيدت، وشرائع شرعت و شرائط شرطت"[60]، ولا شك أن نزول القرآن الكريم كان البذرة الأولى للاهتمام باللغة الاصطلاحية الشرعية عن لغة العرب[61]، فكان لهذا الاصطلاح المستجد مفهوم آخر غير معهود في اصطلاح العرب، "فالألفاظ التي جاء بها الإسلام لها وجهان أحدهما لغوي والآخر شرعي، ولسائر علوم اللغة وجه صناعي، وأن المقصود بالوجهين الشرعي والصناعي، الوجهان الاصطلاحيان للفظ اللغوي"[62].

وقد ألمح عدد من أهل العلم إلى التفرقة بين ما كان معناه ثابتا بالشرع كالوضوء والعمرة[63]، وبين ما كان اسمه موضوعا له بالشرع كالعلل أو الجرح والتعديل .

وكل ما عدا ذلك من مصطلحات علوم اللغة، والنحو وغيرها مما ينتمي إلى التراث العلمي مما نشأ في ظل الحضارة الإسلامية، فلا يعتبر من المصطلحات الشرعية، بل هي مصطلحات إسلامية.

فالمصطلح الشرعي مع ما يحمله من حقول دلالية شكل محور الانتقال من لغة العرب بلهجاتها وحمولتها الدلالية إلى لغة انضوت تحتها جل علوم الإنسانية، حتى أصبحت أصلا للإشعاع الحضاري.

ولقد اهتم المسلمون الأوائل بالمصطلح الشرعي اهتماما بالغا، ذلك أن النصوص جاءت بالتحذير من العدول عنه، مراعاة لحيزه المفهومي ولدلالته على مرامي ومقاصد النص، فمن ذلك ما جاء في الصحيحين: "لا يقولن أحدكم للعنب الكرم، فإن الكرم الرجل المسلم"[64].

ومثله الحديث المتفق عليه: "لا تغلبنكم الأعراب على اسم صلاتكم، ألا إنما العشاء، وهم يعتمون بالإبل"[65]، فبقي الاهتمام بالمصطلحات الشرعية في صدارة ما يُهتم ببيانِه في جل المؤلفات الشرعية، إلى جانب مؤلفات أسست لدراسة المصطلح الشرعي كالصاحبي ومفاتيح العلوم. وقد تقدم أن "مضامين العلم ومسائله الكلية والجزئية مختزلة في مصطلحاته ومودعة فيه"[66]، وكل أمة إنما تشع على غيرها بما تزخر به من علوم وتقنيات تشكل حضارتها، وتعتبر المحرك لمضيها نحو المستقبل.

وفي زمن التدافع الثقافي الجامح، تعددت طرق الغزو وإضعاف الآخر، ومن أنجع هذه السبل وأقلها تكلفة: الغزو الفكري والإعلامي، بتشويه المصطلحات وإفراغ البعض الآخر عن محتواها[67]، حتى يخفت التوهج الحضاري الذي يسوق الأمم إلى الحياة الأبدية.

وعليه أضحت الدراسات المصطلحية في صلب اهتمامات المراكز البحثية في أكبر الدول[68]، بغرض ضبط قنوات التواصل الحضاري مع الموروث أولا، بمعرفة أصوله، وتصحيح الوجود في الحاضر، وضمان المضي نحو المستقبل، ومن ثمة التفاعل السليم مع الآخر.

"فلا سبيل إلى استيعاب أي علم دون فهم المصطلحات، ولا سبيل إلى تحليل وتعليل ظواهر أي علم دون فقه المصطلحات، ولا سبيل إلى تحديد أي علم دون تحديد المصطلحات أو مفاهيمها"[69].

كما أنه يحكم على نضج العلوم بالنظر إلى ثرائها الاصطلاحي، ذلك أن العلم بأركانه الثلاثة من مصطلح وقاعدة ومنهج، يؤول إلى مصطلح جسد مفهوما ذهنيا، ثم تمايز إلى مجموعة مسائل، حتى إذا احتاج أهل فن إلى وضع منظومتهم المفاهيمية الخاصة، انتقلوا بالمفهوم المجرد إلى المصطلح الفرد وفق تخصص معين، ومنه إلى القاعدة، والتي تشكل مع غيرها نسيجا معرفيا بمسائله وإشكالاته، وهنا يأتي دور المناهج العلمية، فيكون العلم[70].

من جهة أخرى تسمح الدراسة المصطلحية، وبناء على الحقول الدلالية من دراسة أنواع العلاقات بين مصطلحات حقل دلالي واحد لتفادي المصطلحات الوافدة بالاقتراض، والتي يكمن خطرها في مجالها المغناطيسي المشحون بالمفاهيم البعيدة وأحيانا المناقضة للسياق الشرعي[71].

ثانيا- مناهج دراسة المصطلحية الشرعية :

للمنهج في الدراسة المصطلحية مفهومان، عام وخاص:

فالمنهج بالمفهوم العام[72] يراد به طريقة البحث المؤطرة، والقائمة على رؤية معينة في التحليل والتعليل فالتركيب، وهو الذي يوصف بكونه:

1- **منهجا تاريخيا**: من خلال دراسة النمو الدلالي لمسيرة المصطلح تاريخيا، ويتم الوصول إليه من خلال الإحصاء، والتحليل، لتركيب الصورة الكلية لتاريخ كل مصطلح[73].

2- **منهجا وصفيا**: إذا اعتمد على الإحصاء التام لجميع الجزئيات، ثم وظفت نتائجه لبناء التصورات الكلية التي تمكن من معرفة الواقع الدلالي للمصطلح وما يتعلق به.

فالبحث بالمنهج الوصفي هو عملية تشريح للمصطلح، قصد التعرف على جوهره.

3- **منهجا وصفيا تاريخيا**: حال إعمال أصول وقواعد المنهجين المتقدمين معا، في دراسة مصطلح معين، ويكون ذلك بجمع النصوص بناء على المنهج التاريخي من حيث الترتيب، مع اعتماد المنهج الوصفي في كل من الإحصاء ودراسة النماذج التي وقع عليها الاختيار بالمعاجم والنصوص، مع مراعاة الترتيب التاريخي بقدر الإمكان في جميع المراحل.

أما **المنهج بالمفهوم الخاص**[74] فهو ما يتم به الكشف عن الواقع الدلالي لمصطلح ما في متن محدد، ووصفه، ومن ثمة رصد تطوره الدلالي عبر تاريخه[75].

فهو طريقة البحث المفصلة في خطوات خمس، حال تناول أي مصطلح شرعي بالدراسة والتدقيق:

1- الإحصاء سواء إحصاء النصوص المتضمنة للمصطلح، أو إحصاء أشكال ورود المصطلح أو إحصاء القضايا التي ترتبط بمفهومه، فيجتمع لدى الدارس مادته الخام، ويتمكن من تحديد نسبة حضور المصطلح المدروس.

2- الدراسة المعجمية بالتعرف على معانيه، لتحديد المأخذ اللغوي، ومعرفة المعنى العام للجذر اللغوي، وتمييز المعاني الخاصة و تطورها الدلالي والاستعمالي[76].

3- الدراسة النصية للمصطلح في جميع النصوص لتجلية مفهومه من صفات وعلاقات وضمائم ومشتقات، وقضايا.

4- الدراسة المفهومية:بتصنيف نتائج الدراسة النصية كخلاصة تصور مفهوم المصطلح.

5- العرض المصطلحي وهو الثمرة التي يخلص إليها الدارس، من خلال تحرير وعرض نتائج الدراسة.

الخاتمة:

إن تطور العلوم وكثرة الاختصاصات وتنوعها وتشعبها، وتداخل مفاهيم مصطلحاتها استدعى إنشاء علم يجعل فيصلا في رسم حدودها، فكانت الدراسة المصطلحية اسما على مسمى، إذ تمكن المختصين بتناول الزخم الكبير من الألفاظ والمصطلحات بحسب حقولها المفاهيمية لتأصيلها وضبطها تحت اختصاصات أهلها، وهو ما يعتبر بالنسبة للعلوم الشرعية، حاجزا إضافيا في حفظ الدين من جهة ما قد يتسرب إليه من جهة المصطلح، وهو من أخطر أبواب التغيير والتبديل في أصول الدين، فكما جاء في الحديث: "ليشربن ناس من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها"[77].

وتتيح هذه الدراسة منهجية دقيقة، تستند إلى أليات إحصائية، ودراسات وصفية، تحليلية، رغم خصوصية المصطلح الشرعي الذي يستمد قوته من شرعية حمولته المفاهيمية، وإن توسع مجاله التداولي واستوعب مفاهيم أوسع.

وتهدف الدراسة المصطلحية إلى رسم حدود الإطار المفاهيمي للمصطلحات، كما أنها تمكن الدارس من الغوص في تاريخية المفاهيم، وحيزها المكاني[78]، وتسمح بتمييز المصطلحات المتقاربة، والكشف عن الفروع المتولدة عنها، وبالتالي تحديد جهة النمو المصطلحي.

كما تمكن هذه الدراسات من رسم أبعاد متكاملة لأي تصور حضاري، فالبعد التراثي يمكن الدارسين من فهم وتقويم ومن ثمة توظيف المصطلحات التي تعتبر بهذا المنظور مستودع الذات وخزّان الممتلكات، خصوصا إذا وظفت هذه الدراسات لتعرّف غير المعرّف، وتدققه، وبالتالي تصحح المفاهيم، شرط قيامها على أسس:

1- العلمية؛ وأساسها الإحصاء، فالدراسة المعجمية، فالنصية، فالمفهومية.

2- المنهجية؛ وأساسها تقديم الدراسة الوصفية بشروطها على الدراسة التاريخية.

3- التكاملية؛ وأساسها التنسيق بين نتائج البحوث.

وكخلاصة لما تقدم:

- أن علوم الشريعة كمثل مسايرتها للنوازل والمستجدات، تساير توظيف الأدوات العلمية النقدية والتحليلية التي تكشف عن كمالها وشموليتها.
- أن الأبعاد الوظيفية للدراسات المصطلحية، متعددة تختلف باختلاف أغراض الدارسين.
- أن المصطلح الشرعي له خصوصياته التي يستمدها من الخطاب الشرعي.
- أن مجال النصوص الشرعية، مجال خصب لدراسة المصطلحات الشرعية، وبالخصوص نصوص الكتاب والسنة، التي تعتبر نبع العلوم.
- كما تمثل نصوص العلوم الشرعية مجالا للبحث، وتمييز أهم المصطلحات والمعاني التي يقوم عليها كل فن.

قائمة المصادر والمراجع:

- الخليل بن أحمد الفراهيدي أبو عبد الرحمن (170هـ)، كتاب العين، تحقيق: مجموعة أساتذة، دار ومكتبة الهلال.
- صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الجهاد و السير، باب غزوة ذي قرد وغيرها، طبعة الهيئة العامة لشؤون الأميرية، 1996م، وفيه: "اصطلحنا نحن وأهل مكة".
- الجاحظ عمرو بن بحر أبو عثمان (255هـ)، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424.
- إسماعيل بن حماد أبو نصر (المتوفى: 393هـ) ، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية (مادة ص ل ح)، تحقيق: أحمد عبدالغفار عطار، طبعة خاصة على نفقة السيد حسين الشربتلي، ط2، 1982.
- عثمان الموصلي، أبو الفتح بن جني (392هـ)، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، د. س. ط.
- أحمد بن فارس أبو الحسين (395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د.ط، 1979.
- أبو الحسين البصري المعتزلي علي بن الطيب (436هـ)، المعتمد في أصول الفقه، اعتنى به خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، د.س، د.ط.
- الباجي سليمان بن خلف الأندلسي أبو الوليد (474هـ)، الحدود في أصول الفقه تحقيق: مصطفى الأزهري، دار ابن عفان، دار ابن القيم، السعودية، ط1، 1997.
- أبو القاسم الحسين بن محمد، الراغب الأصفهاني (502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان الداودي، طبعة دار القلم، الدار الشامية دمشق، بيروت، ط1، 1412.
- أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد العلي الآمدي (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 2003.
- محمد بن مكرم، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط3، 1414.
- الطوفي سليمان بن عبد القوي نجم الدين (716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، ط2، 1998.
- محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، شمس الدين أبو عبد الله (748هـ)، سير أعلام النبلاء الذهبي، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ- 1985م.
- ابن هشام أبو محمد جمال الدين (761هـ)، شذور الذهب في معرفة كلام العرب، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1991.
- الفيومي أحمد بن محمد الحموي أبو العباس (770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير المكتبة العلمية، بيروت، د.س.ط.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد أبو زيد (808هـ)، تاريخ ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، طبعة دار الفكر، بيروت، ط2، 1988.
- الجرجاني علي بن محمد الشريف (816هـ)، التعريفات، اعتناء محمد عيون السود، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط2، 2002.
- إبراهيم الإسفراييني عصام الدين (944هـ)، الأطول في علوم البلاغة، تحقيق: علي مصطفى وأحمد عناية، مؤسسة التاريخ العربي وداو إحياء التراث العربي، لبنان، ط1، 2011.
- الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحنفي (1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط2، 1998.
- مرتضى الزبيدي محمد بن محمد أبو الفيض (1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الهداية ودار التراث العربي، الكويت، ط 1422هـ/2001م، 549/6.
- زكريا الأنصاري من منهاج الطالبين للنووي ثم شرحه في شرح منهج الطلاب ، سليمان بن محمد البجيرمي (1221هـ) التجريد لنفع العبيد أو حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب اختصار، مطبعة الحلبي، د.ط.
- عبد الصبور شاهين، العربية لغة العلوم والتقنية، دار الاعتصام، مصر، ط2، 1986م.
- محمود فهمي حجازي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1995.
- علي جمعة، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط 1996، سلسلة المفاهيم والمصطلحات 2.
- أحمد رحماني، الخلفية الفكرية للمصطلح في العلوم الإنسانية والشرعية، مقال في محلة الإحياء، ع1، السنة الأولى، 1998.
- إدريس بن الحسن العلمي، في الاصطلاح، مطبعة دار النجاح الجديدة، المغرب، ط1، 1422 -2002.
- الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج، دراسات مصطلحية، طبعة أنفو، فاس، ط3، 2004.
- مجموعة أساتذة بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004.
- هيثم زعفان، المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، مركز الرسالة لدراسات والبحوث الإنسانية، مصر، ط1، 2007.
- على القاسمي، علم المصطلح: أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، ط1، 2008.
- يوسف العثماني، دراسات في اللغة والمصطلح، دار الناهل، تونس، ط1، 2008.
- مجموعة أساتذة، معجم اللغة العربية المعاصرة، طبعة عالم الكتب، ط1، 1429هـ.
- الشاهد البوشيخي، مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين قضايا ونماذج، دار الغرب، بيروت، ط1، 2009.
- فريد الأنصاري (2009)، المصطلح الأصولي للشاطبي، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010.
- سعاد كويرم، الدراسة المفهومية، مقاربة تصورية منهجية، مقال في محلة إسلامية المعرفة، العدد: 60، 2010.
- عبد اللطيف السبكي، محمد علي السايس، محمد يوسف البربري، تاريخ التشريع الإسلامي، تعليق: علاء الدين زعتري، دار العصماء سورية، ط1، 2010.
- كلثومة دخوش، الدراسات القرآنية المعاصرة وعنايتها بالسياق، منهج الدراسة المصطلحية نموذجا: تعريفات وتطبيقات، مقال مطبوع ضمن أعمال ندوة قضايا المصطلح في العلوم الشرعية، منشورات جامعة القرويين، ط1، 2011.
- مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2011.
- محمد الينبعي، الدراسة المصطلحية لألفاظ القرآن الكريم، موجباتها العلمية وخصوصياتها المنهجية، مقال ضمن أعمال ندوة قضايا المصطلح بفاس، منشورات جامعة القرويين، ط 1، 2011.

- جميل مبارك، حاجة طالب العلوم الشرعية الدراسة المصطلحية، مقال من مجلة دراسات مصطلحية التابع لمعهد الدراسات المصطلحية بالمغرب، العدد المزدوج 11-12، 2012.
- عبد الواحد الحسيني، الصلاح والإصلاح، المفهوم والوظيفة مقال من مجلة دراسات مصطلحية التابع لمعهد الدراسات المصطلحية بالمغرب، العدد المزدوج 11-12، 2012.
- مختار درقاوي، استثمار التراث العربي في ترجمة المصطلح العربي، دراسة تطبيقية على المصطلح التداولي، مجلة اللسانيات العربية الصادرة عن مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز، العدد 2، 2015.
- كبوية أحمد، المصطلح العربي وإشكالات الترجمة، رسالة في الدراسات اللغوية، جامعة تلمسان، 2016.
- سليم عواريب، التفكير المصطلحي عند العلماء العرب بين النظرية والعلمية، مجلة الأثر، العدد 26، 2016.
- امعوشن نبيلة وقاسي نجات، ترجمة المصطلحات اللسانية وتأثيرها على تحصيل مادة اللسانيات، مذكرة في اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات بجامعة بجاية، الجزائر، 2017.

الهوامش:

(1) الخليل بن أحمد الفراهيدي أبو عبد الرحمن (170هـ)، كتاب العين، تحقيق: مجموعة أساتذة، دار ومكتبة الهلال، 227/7؛ أحمد بن فارس أبو الحسين (395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د.ط، 1979، 296/2، 2/268. محمد بن مكرم، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط3، 1414هـ، 79/6.

(2) مجموعة أساتذة، معجم اللغة العربية المعاصرة، طبعة عالم الكتب، ط1، 1429هـ، 738/1.

(3) مجموعة أساتذة بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004، 520/1.

(4) مرتضى الزبيدي محمد بن محمد، أبو الفيض (1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الهداية ودار التراث العربي، الكويت، ط 1422هـ/2001م، 549/6.

(5) ابن هشام، أبو محمد جمال الدين (761هـ)، شذور الذهب في معرفة كلام العرب، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1991، ص 210.

(6) عبد الصبور شاهين، العربية لغة العلوم والتقنية، دار الاعتصام، مصر، ط2، 1986م، ص 117.

(7) الخليل بن أحمد (170هـ)، كتاب العين (باب الصاد واللام والحاء)، م س، 117/3. إسماعيل بن حماد أبو نصر (المتوفى: 393هـ)، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية (مادة ص ل ح)، تحقيق: أحمد عبدالغفار عطار، طبعة خاصة على نفقة السيد حسين الشربتلي، ط2، 1982.

(8) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الجهاد و السير، باب غزوة ذي قرد وغيرها، طبعة الهيئة العامة لشؤون الأميرية، 1996م، وفيه: "اصطلحنا نحن وأهل مكة"، 176/15.

(9) محمود فهمي حجازي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1995، ص 16.

(10) الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحنفي (1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط2، 1998، ص 129.

(11) هيثم زعفان، المصطلحات الوافدة وأثرها على الهوية الإسلامية، مركز الرسالة لدراسات والبحوث الإنسانية، مصر، 2007، ط1، ص 20.

(12) انظر: علي جمعة، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، سلسلة المفاهيم والمصطلحات 2، ط 1996، ص 19.

(13) ابن فارس، مقاييس اللغة، م س، 457/4.

(14) علي القاسمي، علم المصطلح، م س، ص 328.

(15) أبو البقاء الكفوي، الكليات، م س، ص 860.
(16) ابن فارس، مقاييس اللغة، م س، 3/2.
(17) الفيومي أحمد بن محمد الحموي أبو العباس (770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د س ط، 124/1.
(18) الباجي سليمان بن خلف الأندلسي أبو الوليد (474هـ)، الحدود في أصول الفقه، تحقيق: مصطفى الأزهري، دار ابن عفان، دار ابن القيم، السعودية، ط1، 1997، ص 33.
(19) الطوفي سليمان بن عبد القوي نجم الدين (716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، ط2، 1998، 114/1.
(20) المصباح المنير، الفيومي، م س 1/ 290.
(21) الجرجاني علي بن محمد الشريف (816هـ)، التعريفات، اعتناء محمد عيون السود، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط 2، 2002، ص 24.
(22) الجرجاني، التعريفات، م س، ص 28.
(23) انظر: سعاد كويرم، الدراسة المفهومية، مقاربة تصورية منهجية، مقال في مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 60، 2010، ص 35.
(24) انظر: إبراهيم الإسفراييني عصام الدين (944هـ)، الأطول في علوم البلاغة، تحقيق: علي مصطفى وأحمد عناية، مؤسسة التاريخ العربي وداو إحياء التراث العربي، لبنان، ط1، 2011، 1/ 76-77.
(25) انظر: سعاد كويرم، الدراسة المفهومية، م س، ص 41.
(26) سعاد كويرم، الدراسة المفهومية، مقاربة تصورية منهجية، م س، ص 40.
(27) انظر: كبوية أحمد، المصطلح العربي وإشكالات الترجمة، رسالة في الدراسات اللغوية، جامعة تلمسان، 2016، ص4.
(28) انظر: كبوية أحمد، المصطلح العربي وإشكالات الترجمة، م س، ص 4 وما بعدها.
(29) انظر: امعوشن نبيلة وقاسي نجات، ترجمة المصطلحات اللسانية وتأثيرها على تحصيل مادة اللسانيات، مذكرة في اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات بجامعة بجاية، الجزائر، 2017، ص 30.
(30) يصاغ المصدر الصناعي من الاسم المفرد كما يصاغ من الجمع، وهو من عوامل مرونة اللغة العربية وقدرتها على استيعاب المصطلحات الجديدة. انظر: مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2011، ص 126.
(31) يعبر المصدر الصناعي عن صفات متعددة من ذلك: "الكمية، الكيفية، الفاعلية، العالمية..."، انظر: مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، م س، ص 126.
(32) مختار درقاوي، استثمار التراث العربي في ترجمة المصطلح العربي، دراسة تطبيقية على المصطلح التداولي، مجلة اللسانيات العربية الصادرة عن مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز، عدد2، 2015، ص 63.
(33) على القاسمي، علم المصطلح: أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة ناشرون، بيروت، لبنان ، ط1، 2008، ص15.
(34) علي القاسمي، علم المصطلح، م س، ص 15.
(35) انظر: يوسف العثماني، دراسات في اللغة والمصطلح، دار الناهل، تونس، ط 1، 2008، ص 110.
(36) علي القاسمي، علم المصطلح م س، ص 15.
(37) إدريس بن الحسن العلمي، في الاصطلاح، مطبعة دار النجاح الجديدة، المغرب، ط1، 1422هـ-2002م، ص 15.
(38) الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج، دراسات مصطلحية، طبعة أنفو، فاس، ط3، 2004، ص 15.
(39) فريد الأنصاري (2009)، المصطلح الأصولي للشاطبي، دار السلام، القاهرة، ط 1، 2010، ص 72.

(40) أبو الفتح عثمان بن جنيي الموصلي (توفي 792هـ)، من أئمة الأدب والنحر وله شعر من مؤلفاته: «المحتسب» في شواذ القراءات، و «الخصائص» في اللغة، و «اللمع» في النحو، وكان المتنبي يقول: "ابن جني أعرف بشعري مني. انظر: سير أعلام النبلاء الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، شمس الدين أبو عبد الله (748هـ)، ، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ- 1985م، 17/17.

(41)عثمان الموصلي أبو الفتح بن جني (392 هـ)، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، د س ط، 154/2.

(42) انظر: ابن جني، الخصائص، م س، 100/2.

(43) انظر: سليم عواريب، التفكير المصطلحي عند العلماء العرب بين النظرية والعلمية، مجلة الأثر، ع 26، 2016، ص27.

(44)عبد اللطيف السبكي، محمد علي السايس، محمد يوسف البربري، تاريخ التشريع الإسلامي، تعليق علاء الدين زعتري، دار العصماء سورية، ط1، 2010، ص 256.

(45)ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد أبو زيد (808هـ)، تاريخ ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، طبعة دار الفكر، بيروت، ط2، 1988، 548/1.

(46)سليم عواريب، التفكير المصطلحي عند العلماء العرب بين النظرية والعلمية، م س، 28.

(47) انظر: الجاحظ عمرو بن بحر أبو عثمان (255هـ)، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1424، 175/3.

(48) انظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، م س، ص 14.

(49) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، م س، 310/1.

(50) التعريفات الجرجاني، م س، ص 127.

(51) الطوفي سليمان بن عبد القوي، نجم الدين (716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1987، 489/1.

(52) علي حواس، لغة المصطلح الإسلامي، م س، 28.

(53)عبد الواحد الحسيني، الصلاح والإصلاح، المفهوم والوظيفة، مقال من مجلة دراسات مصطلحية التابع لمعهد الدراسات المصطلحية بالمغرب، العدد المزدوج 11-12، 2012، ص 117.

(54) انظر: علي حواس، لغة المصطلح الإسلامي، الأصول والفروع، م س، ص 27؛ سليمان بن محمد البجيرمي (1221هـ)، التجريد لنفع العبيد أو حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب اختصار زكريا الأنصاري من منهاج الطالبين للنووي ثم شرحه في شرح منهج الطلاب، مطبعة الحلبي، د.ط، 1950، 9/1.

(55) أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد العلي الآمدي (631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط1، 2003، 95/1.

(56)محمد الينبعي، الدراسة المصطلحية لألفاظ القرآن الكريم، م س، ص 115.

(57) الراغب الأصفهاني (502هـ)، المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد، تحقيق: صفوان الداودي، طبعة دار القلم، الدار الشامية دمشق، بيروت، ط1، 1412، ص 55.

(58) حسن القصاب، أهمية التتبع التاريخي في استقرار المصطلح الأصولي، مقال من محلة دراسات مصطلحية التابع لمعهد الدراسات المصطلحية بالمغرب، العدد المزدوج 11، 2011 -2012، ص 328.

(59) محمد الينبعي، الدراسة المصطلحية لألفاظ القرآن الكريم ، م س، ص 115.

(60)أحمد بن فارس بن زكرياء أبو الحسين (395هـ)، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997، ص 44.

(61) علي حواس، لغة المصطلح الإسلامي، الأصول والفروع، م س، ص 22.

(62) ابن فارس، الصاحبي، م س، ص 10.

(63) انظر: المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري المعتزلي، علي بن الطيب (436هـ)، اعتنى به خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، د. س، د. ط، ص 23-24.

(64) متفق عليه: رواه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة في كتاب الأدب، باب لا تسبوا الدهر، رقم: 6182، (41/8)؛ ومسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، في كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب كراهة تسمية العنب كرما، رقم: 2247، 1763/4، واللفظ لهما.

(65) متفق عليه: رواه البخاري في صحيحه من حديث عبد الله بن مغفل المزني في كتاب مواقيت الصلاة، باب من كره أن يقال للمغرب العشاء، رقم 563، 117/1، ومسلم في صحيحه من حديث ابن عمر، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب وقت العشاء وتأخيرها، رقم 644، 445/1، واللفظ لمسلم.

(66) محمد الروكي، جهود الفقهاء في دراسة المصطلح القرآني، م س، ص 2.

(67) انظر: أحمد رحماني، الخلفية الفكرية للمصطلح في العلوم الإنسانية والشرعية، مقال في محلة الإحياء، ع1، السنة الأولى 1998، ص 29.

(68) جميل مبارك، انظر: حاجة طالب العلوم الشرعية الدراسة المصطلحية، مقال من مجلة دراسات مصطلحية التابع لمعهد الدراسات المصطلحية بالمغرب، العدد المزدوج 11-12، لسنة 2012، ص 40.

(69) الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج، م س، ص 44

(70) انظر: الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، م س، 61 وما بعدها.

(71) انظر: أحمد رحماني، الخلفية الفكرية للمصطلح في العلوم الإنسانية والشرعية، م س، ص 9.

(72) انظر: البوشيخي، نظرات في المصطلح المنهج، م س، ص 20.

(73) انظر: الشاهد البوشيخي، مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين قضايا ونماذج، دار الغرب، بيروت، ط1، ص 7.

(74) انظر: الشاهد البوشيخي، مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، م س، 7

(75) انظر: كلثومة دخوش، الدراسات القرآنية المعاصرة وعنايتها بالسياق، منهج الدراسة المصطلحية نموذجا: تعريفات وتطبيقات، مقال مطبوع ضمن أعمال ندوة قضايا المصطلح في العلوم الشرعية، منشورات جامعة القرويين، ط1، 2011، ص 43.

(76) انظر: محمد الينبعي، الدراسة المصطلحية لألفاظ القرآن الكريم، موجباتها العلمية وخصوصياتها المنهجية، مقال ضمن أعمال ندوة قضايا المصطلح بفاس، منشورات جامعة القرويين، ط 1، 2011، ص 195.

(77) أخرجه أبو داود (3688)، وأحمد (22900) مختصرا، وابن ماجه (4020) واللفظ له من رواية أبو مالك الأشعري.

(78) الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج، م س، ص 15.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 243-262
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أثر مراعاة القصود في اجتهادات عمر بن الخطاب
- دراسة تأصيلية تطبيقية -

The Impact of Considering Intentions in the Jurisprudential Reasonings of Umar ibn Al-Khattab
- Applied Foundational Study-

طالب دكتوراه عبد الرحمن مزوزية[1] **أ.د/ فضيلة تركي**
Abderrahmane MEZOUZIA **Fadhila TERKI**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الاسلامي ومستجدات العصر
abderrahmane.mezouzia@univ-batna.dz fadhila.terki@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال:2024/03/31 **تاريخ القبول: 2024/10/08**

الملخص:
يهدف البحث إلى بيان أهمية القصود في الشريعة ودورها في تنزيل الأحكام الشرعية عن طريق تحقيق المناط الكاشف عنها، كما يروم بيان التكامل المعرفي بين علم الأصول والعلوم الإنسانية؛ وذلك بتوضيح العلاقة بين تحقيق المناط الخاص وعلم النفس، والعلاقة بين العرف وعلم الاجتماع.
هذا التكامل بين المعارف الشرعية والإنسانية يلتقي في الكشف عن القصود من خلال تتبع القرائن، وبيان أثرها في تغيير الأحكام الشرعية.
كما يتطرق البحث لأهمية فقه عمر ﷺ ومسالكه الاجتهادية المختلفة التي تهدف إلى الوصول للحكم الشرعي الموافق لمقاصد الشارع من خلال مراعاة القصود، بتسليط الضوء على نماذج من اجتهادات عمر ﷺ المبنية على هذا المعنى والعمل على تحليلها، وبيان أثر مراعاة القصود ودورها في اجتهاده وتنزيله للأحكام الشرعية، وهذا ما أسهم إسهاما كبيرا في تحقيق المقاصد الشرعية.
الكلمات المفتاحية: القصود؛ تحقيق المناط؛ تنزيل الأحكام؛ عمر بن الخطاب.

Abstract:
This research aims to elucidate the importance of intentions in Islamic law and their role in the application of Sharia rulings through the ascertainment of the relevant factors that reveal these intentions. It also endeavors to demonstrate the cognitive integration between the science of Islamic jurisprudence and the humanities, by clarifying the relationship between the ascertainment of specific factors and psychology, as well as the connection between customs and sociology.

[1]- المؤلف المرسل.

Moreover, the study explores the significance of the jurisprudential insights of Umar ibn Al-Khattab and his diverse methodologies of ijtihad intended to achieve the Sharia ruling that conforms to the objectives of the Islamic lawgiver by taking into account intentions. This aspect is illuminated through examples of Umar's ijtihad that are founded on this principle, analyzing them and highlighting the importance of considering intentions and their role in his ijtihad and in the application of Sharia rulings. This approach has significantly contributed to fulfilling the objectives of Sharia.

Key words : Intentions; ascertainment of the relevant factors; Application of Sharia rulings; Umar Ibn Al-Khattab.

مقدّمة:

يعدّ عصر الخلفاء الراشدين امتدادا زمنيا للعصر النبوي، الذي امتاز باجتهاد الصّحابة وفقههم السّويّ؛ وذلك لما شاهدوه من اجتهاد النبي ﷺ، وقد اعتمدوا على عدّة أصول ومسالك لم تكن مدوّنة عندهم كعلم نظريّ إلا أنّها كانت مستقرّة في أذهانهم، ومن أبرزها مراعاة قصود المكلفين، دون جمود على صورة الفعل.

ويعتبر عمر بن الخطاب ﷺ من أفقه الصّحابة - رضي الله عنهم- وأعلمهم بمسائل الدين، حيث نلحظ في سيرته تجذّر مراعاة القصود. هذا الباب الذي ينبني على دراسة البواعث النّفسيّة وقصود المكلف من وراء تصرّفاته وأفعاله، ثم ينزّل المجتهد الحكم الشرعي على أفعاله، ويقوم بتجسيد وتحقيق المقاصد الشّرعيّة على أرض الواقع، بمعنى آخر: لا يقتصر في النظر على الصورة الظاهرة للفعل الموافقة، بل ينظر إلى باطن التّصرّف، ثم ينزّل الحكم، وهذا ما يطلق عليه في أصول الفقه بالاجتهاد التنزيلي.

ويقوم هذا الاجتهاد التنزيلي على تحقيق المناط والنظر في المآلات، وتحقيق المناط -الخاص- الذي يكشف عن القصود بتتبع القرائن، ويمكن اليوم أن نتحدث عن الاستعانة بالعلوم الإنسانية للكشف عن القصود، مثل علم النفس وعلم الاجتماع، للوصول لتحقيق مناط أدق حتى يتمكن المجتهد من تنزيل الحكم الذي يحقق مقاصد الشارع.

وقد مارس عمر بن الخطاب الاجتهاد التنزيلي في أرقى صوره، وتتبع القصود، ولم يكتف بالموافقة الظاهرية للفعل، ومن تتبع فتواه يلحظ اعتباره للقصود وبناء الأحكام عليها.

الإشكالية:

اشتهر عمر بن الخطاب ﷺ بإعمال فكره في الاجتهاد والتنزيل وفق عدة أصول وأبواب من بينها "مراعاة القصود"، فما أثر مراعاة عمرﷺ للقصود أثناء تنزيله للأحكام الشرعية في الفتاوى والأقضية في عصره؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسة تساؤلات فرعية متمثلة في الآتي:

- ما حقيقة القصود، وما أهميتها في الشريعة وفي فقه عمر ﷺ؟
- ما هي القواعد والمعارف التي تساهم في الكشف عن القصود؟
- ما أثر مراعاة القصود في اجتهادات عمر بن الخطاب في تغيّر الأحكام الشرعية أثناء التنزيل؟

أهمية الدراسة: تكمن أهمية هذه الدراسة فيما يأتي:

- كونها متعلقة بالقصود التي هي روح العمل ولبّه، ولها أثرها في تنزيل الحكم، فهي قوام صحة العمل من فساده.

- الاطلاع على منهج اجتهاد عمر بن الخطاب ﷺ في تنزيل الأحكام الشرعية، آخذا بعين الاعتبار القصود، لتحقيق مقاصد الشريعة.

- كونها تظهر التكامل المعرفي والوظيفي بين أصول الفقه والعلوم الإنسانية.

أهداف الدراسة: تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق ما يأتي:

- محاولة فهم أسس تنزيل الأحكام باعتبار القصود في فقه عمر.

- تبيين أهمية ومحورية القصود أثناء تنزيل الأحكام وأثرها على تغيير الأحكام الشرعية وتجسيد المقاصد في الواقع.

- جمع وتحليل نماذج من اجتهادات عمر ﷺ القائمة على مراعاة القصود، وبيان مدى اعتباره لها.

الدراسات السابقة:

إن الدراسات السابقة - بحسب اطلاعي- كانت حول جمع اجتهادات عمر ﷺ على شكل أبواب؛ كاجتهاداته في باب المعاملات المالية وغيرها، دون تقييدها بباب القصود؛ ومن بين الدراسات التي تناولت اجتهادات عمر بن الخطاب:

- عادل بن عبد الله الفخري، "فقه عمر بن الخطاب في المعاملات المالية مقارنا بفقه أشهر المجتهدين"، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه تخصص الفقه وأصوله، قسم الدراسات العليا، كلية الشريعة، جامعة الملك عبد العزيز، 1394هـ – 1974م، حيث حصر رسالته في جمع آثار واجتهادات الفاروق في مسائل المعاملات المالية ومقارنتها بالمذاهب الأخرى مع بيان الراجح في المسألة، ودون تقييدها بباب القصود، وإن كان قد أشار لهذا الباب في جزئيات البحث لكنها متناثرة.

- رويعي الرحيلي، "فقه عمر بن الخطاب في الحدود وملابساتها موازنا بفقه أشهر المجتهدين"، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير تخصص الفقه وأصوله، قسم الدراسات العليا، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز، 1394هـ- 1974م، حيث عمل الباحث على جمع اجتهادات الفاروق في باب الحدود والعمل على تحليلها، ومحاولة موازنة تلك الاجتهادات بالمذاهب الأخرى دون تقييدها بباب القصود، ولكن يُلحظ استعمال هذا الباب في تحليل العديد من المسائل والترجيح بواسطتها في ثنايا البحث.

أمّا دراستي هذه فتلتقي مع هذه الدراسات في تتبع اجتهادات عمر ﷺ ولكنها تختلف عنها من ناحية أنها تركز في مدى اعتبار عمر ﷺ للقصود أثناء اجتهاده التطبيقي.

منهج البحث:

تفرض علينا طبيعة بحث المواضيع المدروسة مناهج بعينها دون غيرها، وقد اعتمدت في دراستي هذه على المنهج التحليلي مع الاستفادة بآلية الاستقراء، واستفدت من المنهج التحليلي في تحليل المادة العلمية التي استقرأتها من جمع آثار عمر ﷺ وإبراز أثر القصود في منهجه الاجتهادي.

خطة البحث:

للإجابة على الإشكالية، والوصول للأهداف المرجوة، فقد قسمت البحث وفق الخطة التالية: **المبحث الأول:** مراعاة عمر بن الخطاب للقصود في منهجه الاجتهادي، وفيه مطلبان؛ أولهما: تعريف القصود وأهميتها في الشريعة الإسلامية، والثاني: مسالك عمر الاجتهادية المراعية للقصود. **المبحث الثاني:** التداخل المعرفي بين علم الأصول والعلوم الإنسانية وأثره في الكشف عن القصود، وفيه ثلاثة مطالب؛ أولها: علاقة القصود بتحقيق المناط الخاص، والثاني: تكامل تحقيق المناط الخاص مع علم النفس وأثرهما

في الكشف عن القصود، والثالث: تكامل العرف مع علم الاجتماع وأثرهما في الكشف عن القصود.

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية لأثر مراعاة القصود في اجتهادات عمر بن الخطاب ﷺ، وفيه مطلبان؛ أولهما: العقود التجارية والمالية، والثاني: العقود الشخصية والأمانات.

المبحث الأول: مراعاة عمر ابن الخطاب للقصود في منهجه الاجتهادي

سأتناول في هذا المبحث تعريف القصود وأهميتها في الشريعة الإسلامية، والتطرق لأهمية الفقه والاجتهاد العمري وبيان مسالكه الاجتهادية المعتبرة للقصود في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تعريف القصود وأهميتها في الشريعة الإسلامية

الفرع الأول: تعريف القصود لغة واصطلاحا

1- تعريف القصود لغة: جمع مفرده القصد، وله معان متعددة، من بينها: أنّه منزلة بين الإسراف والتقتير[1] والْعَدْلُ[2]، واستقامة الطريق؛ وَاقْتَصَدَ فُلَانٌ فِي أَمره أَي اسْتَقَامَ[3]، ومن معانيه أيضا إِتيان الشَّيْءِ[4]، والكسر[5].

2- تعريف القصود اصطلاحا: عرّفها العسكري بالإرادة؛ وذلك في قوله: "إرادة الفعل في حال إيجاده"[6]. ورجّح عمر الأشقر أنّ القصد هو إرادة تبلغ درجة الجزم والاعتزام[7].

والقصد هو الإرادة والغاية التي يريد الوصول إليها انطلاقا من باعث في نفس المكلّف يحرّكه للوصول إليه[8].

فقصد المكلف متمحور حول الأهداف التي يرجوها من وراء تصرفاته المختلفة؛ الفعلية والقولية، وهذه القصود هي التي تميز بين العبادة والعادة، وبين الأفعال الصحيحة والباطلة[9].

3- العلاقة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي: أقرب التعاريف اللغوية للمعنى الاصطلاحي هو: إتيان الشيء، حيث يتّفق هذا المعنى اللغوي مع المعنى الاصطلاحي للقصود، الذي يدور حول الإقدام على الشيء بالإرادة الجازمة.

الفرع الثاني: أهمية القصود في الشريعة الإسلامية

1- القصود هي مناط التفريق بين الأجر والوزر في العمل: إنّ أهمية القصود تظهر في إناطة الشارع الأجر والوزر بها؛ ولذلك جاء في الحديث: "إنما الأعمال بالنيات"[10].

2- القصود هي مفتاح قبول العبادات: إن أهم ركن في جميع العبادات التكليفية والأعمال التي يتقرب بها العبد إلى الله تعالى هو القصد، فخلوّ العبادات عن القصد يجعلها باطلة، ولا محلّ لها شرعا، كأفعال النائم والمجنون[11].

3- القصود هي معيار للتفريق: فقد جعلها الله تعالى معيارا للتفريق بين العبادات والعادات المتشابهة ظاهرا؛ فالصوم قد يكون قربة وقد يكون حمية، وما يميّز بينهما هو القصود، وغير ذلك من الأمثلة[12].

4- اهتمام الشريعة بالقصود المضمرة أكثر من الأفعال الظاهرة: اهتمّ الشارع بالقصود التي يضمرها المكلف، ولم يعتبر في إناطة الحكم ظاهر الفعل إذا كان مخالفا لقصده، وفي هذا دلالة على مكانة القصود في الشريعة الإسلامية، فمن اتخذ الفعل الجائز في الظاهر ذريعة للوصول إلى قصده الباطن الفاسد فلا اعتبار له في صحته ويقع باطلا؛ كالذي ينكح المطلقة ثلاثا ليحلها لزوجها الأول[13].

5- اعتبار الشارع للقصود في المعاملات المالية دون الألفاظ: وبهذا جاءت قاعدة: "العبرة في العقود للقصود والمعاني لا للألفاظ والمباني"[14]، فيتم العقد بين المتعاقدين بأيّ لفظ كان إن عُرف المقصود[15]،

كما أن للقصود دورا كبيرا في تحويل وتكييف المعاملة؛ والذي ينجم عنه تأثير في الحكم الشرعي بين الحل والحرمة، وبين الصحة والفساد[16].

فالقصود هي قِوام تحديد صحة أفعال المكلف، سواء كانت في العبادات أم في المعاملات؛ وعليها مدار الأجر والوزر.

وعليه يمكن أن نخلص أن القصود إن كانت موافقة لقصد الشارع فالحكم لا يتغير ولا إشكال في ذلك، والعكس فإن كانت قصود المكلف مخالفة ومناقضة لقصد الشارع فالحكم يتغير، ويعامل المكلف بنقيض قصده، وهنا يظهر جليا أثر القصود على الفعل إما بالصحة أو البطلان.

المطلب الثاني: مسالك عمر الاجتهادية المراعية للقصود

الفرع الأول: أهمية الفقه والاجتهاد العمري

إنّ فترة خلافة أبي بكر ﷺ بعد الفترة النبوية كانت قصيرة، إضافة إلى اشتغاله بمشاكل جمّة في عصره أخذت منه متسعا من الوقت؛ فلم يظهر فقهه واجتهاده بشكل كبير مقارنة مع غيره من الخلفاء، أما عمر بن الخطاب فقد تجاوزت مدة خلافته العشر سنوات، وكانت اجتهاداته ذات قيمة علمية كبيرة أثّرت على عصره وعلى الإسلام، ففي خلافته شهدت الدولة الإسلامية فترة مميزة؛ حيث توسعت الدولة وتفاعلت مع مختلف الحضارات، وقد أدّى ذلك إلى تولّد الكثير من القضايا والنوازل والمسائل الجديدة.

وهنا أظهر فقه عمر ﷺ نفسه بوضوح في مختلف المجالات؛ حيث بنى اقتصادا متكاملا، ونظّم ميزانيّة الدولة، وجعلها في دواوين، وظهر اجتهاده وفقهه أيضا في مجالات الإفتاء والقضاء[17]، وكان لفقهه تأثير كبير يمتد إلى عصرنا؛ إذ تعدّ مواثيقه ورسائله التوجيهية للأمراء والقضاة مصدرًا هامّا للقضاء والمحاماة في الوقت الحاضر، وذلك لما تحتويه من تأصيل وخدمة للعدالة، وهذا يمكن أن نلمسه في عصرنا.

إنّ لاجتهادات عمر ﷺ دور حيوي في ترجمة وتجسيد المبادئ الإسلامية إلى نظام عملي فعّال، وذلك نتيجة فهمه العميق للمقاصد والواقع، فقاد الدولة بحكمة وعدالة ونظام قضائي يعكس مبادئ الإسلام، وجسّد مفاهيم العدالة وحقوق الإنسان وتحقيق التوازن بين الحكم والعدل، كما أسّس للنّظم الاقتصادية التي تتماشى مع أحكام الشريعة الإسلامية، مما جعله مثالا حيًّا لقيادة مستنيرة في تطبيق مبادئ الإسلام في الحكم.

الفرع الثاني: مسالك عمر ﷺ الاجتهادية

1- المسالك الاجتهادية العامة

أ- القرآن: يُعدّ القرآن الكريم المصدر الأول للتشريع، وقد كان عمر بن الخطاب يقف عند نصوصه وأوامره وأحكامه ولا يتجاوزها، وإذا وجد آية تعارض اجتهاده وموقفه تراجع عنه ونقضه، كإعراضه عن عيينة عند غضبه منه بعد سماع قوله تعالى: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199][18].

ب- السنة: كان يسير حذو النصوص النبوية ويقتدي بها، ويستقي منها الأحكام الشرعية، ويقف عندها في اجتهاده، وإذا تبيّن له أنّ اجتهاده مخالف للسنة نقضه وتراجع عنه، وذلك كتراجعه عن حكمه بالتفاوت في دية الأصابع لمّا ورده تسوية النبي ﷺ بينها، والأمثلة دالة على ذلك[19].

ج- القياس وتعليل الأحكام: كان عمر بن الخطاب يأخذ بتعليل الأحكام، فإذا عُرضت عليه مسألة لا يجد فيها نصا، اجتهد فيها وقاس على أمثالها، وهذا ظاهر في رسالته المعروفة إلى أبي موسى[20]، ومن الأمثلة على قياساته إسقاط حد السرقة عن المضطر قياسا على إباحة الميتة للمضطر[21]، وهنا يظهر فقهه

في أن مناط الحكم غير متحقق، وذلك لوجود الحاجة إلى البحث عما يحفظ به المكلف نفسه من أكل وشرب، فلما تواجدت هذه الشبهة، ولم يتحقق مناط الحكم أسقط الحد درءا للشبهات.

فقصد المكلف من السرقة هنا حفظ نفسه وتحقيق أدنى درجات العفاف، وليس عدلا أن تقطع يد السارق لحاجته الملجئة للعيش؛ لأنّ المقصد الأساس للقطع هو ردع السارق دون أي إلجاء، وهذا ما لاحظه عمر ﷺ؛ فغاص في النص القرآني واستنبط علة الحكم فيه، ثم تنبّه لقصد المكلف من السرقة، ومن ثم قاس عليه ونزّل الحكم.

د- مراعاة المقاصد الشرعية والكليات الخمس: وذلك ظاهر في فقهه؛ فاجتهاداته نابعة من مراعاة مقاصد الشارع الحكيم، وحفظ كليات الشريعة المتمحورة حول الدين والنفس والعقل والعرض والمال، ونكتفي بمثال على مراعاته لكلية الدين؛ بإشارته لجمع القرآن الكريم كما هو معلوم[22]، وذلك قصد حفظه من الضياع، ويعدّ هذا الاجتهاد على رأس الأمثلة التي راعى فيها مقصد حفظ الدين، والمصلحة الكبرى والعامة للمسلمين.

2- المسالك الاجتهادية المراعية للقصود:

أ- مراعاة قصود المكلف: يُعدّ عمر بن الخطاب من أكثر الصحابة تفعيلا لهذا المعنى؛ حيث يركّز في تنزيله للأحكام على مراعاة قصود المكلف دون اعتبار للفعل الظاهر أو اللفظ إذا عارضه، ومراعاة عمر بن الخطاب لهذا كثير، ومن أمثلته: عدم إيقاعه لطلاق المكره[23]، وذلك بنظره إلى قصد المكلف، وأنه لم يقصد التلفظ به إلا لإكراه ملجئ قد يؤثّر على حياته.

وقد فصّل الإمام الشاطبي في باب قصد المكلف وبيّن أنّ مجاله يمتدّ إلى باب العبادات وباب العادات على حد سواء، كما بيّن أنّه يدور على أمرين اثنين[24]:

الأول: أن يكون قصد المكلف مطابقا لقصد الشارع،

الثاني: من خالف قصده في التكاليف قصد الشارع يقع عمله باطلا.

ب- التهمة والقرينة: إن عمر بن الخطاب يستند في اجتهاداته إلى مبدأ التهمة، وإن كانت هذه الأخيرة ليست أساسا قطعيا لإصدار الحكم، إلا أنه عند وجود القرائن القوية والقطعية التي ترتقي إلى درجة الظن المعتبر شرعا، فإنه يستند إلى هذين المبدأين في أحكامه، وذلك كإثبات جريمة شرب الخمر بقرينتي وجود القيئ أو الرائحة في فم الشارب مع سمعته بالإدمان على شربه[25].

ج- سد الذرائع: إن سدّ الذرائع لم يكن معروفا عند عمر بن الخطاب كمصطلح علمي كما هو معروف في عصرنا عند الأصوليين[26]، إلا أن معناه عمل به في العديد من قضاياه وأحكامه الاجتهادية؛ فقد يكون الشيء مباحا لكن مآله محرم سواء عن قصد أو غير قصد، ومن ذلك منعه الزواج من الكتابية[27]، فهو يرى حل الزواج منها، لكنه منع ذلك لئلا يؤول الفعل إلى زواج المسلمين من غير العفيفات منهن، أو أن تبور بنات المسلمين، وتابعه الإمام مالك وعمل باجتهاده هذا، وعلل ذلك بأنها قد تُفسد دينه أو دين أولاده، وتطعمهم ما هو محرم في ديننا وتسقيهم الخمر[28].

د- مراعاة المآل: وقد كانت له نظرة بعيدة في أفعال المكلفين، فقد يكون أصلها وظاهرها مباح إلا أنه لا يتوقف عند ذلك بل ينظر إلى مآلاتها؛ مثال ذلك كراهيته لنكاح الأمة، وحثّه على الزواج بالحرة مراعاة لمآل ذلك الزواج، فإذا تزوج الأمة فإنه قد يؤول مصير أولاده للرقّ من قبل سيد الأمة، خلافا لما إذا تزوج الحرة[29].

هـ- مراعاة الحيل: راعى عمر بن الخطاب باب الحيل غير الشرعية في أفعال المكلفين؛ وجوهر هذا النوع من الحيل يتمثل في تقديم فعل جائز في الظاهر لإبطال حكم شرعي وتغييره إلى حكم آخر، ويؤول هذا التصرف لهدم مقاصد الشارع[30]، فأينما تبيّن لعمر بن الخطاب وجود حيلة في تصرف المكلف أبطله، ومن ذلك إبطال نكاح التحليل ورجم المحلّل والمحلّل له[31].

المبحث الثاني: التداخل المعرفي بين علم الأصول والعلوم الإنسانية وأثره في الكشف عن القصود

سأتطرق في هذا المبحث إلى الحديث عن تحقيق المناط باعتباره المدخل لتفاعل علم الأصول مع علم النفس، وسأتعرّض للحديث عن العرف باعتباره المدخل لتفاعل علم الأصول مع علم الاجتماع، وبيان أثر هذا التداخل في الكشف عن القصود، وذلك في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: علاقة القصود بتحقيق المناط

الفرع الأول: التأصيل لتحقيق المناط الخاص

إنّ المتمعن في الشريعة الإسلامية يُدرك صلاحيتها لكل زمان ومكان، وهذه الخاصية تتحقّق بفتح باب الاجتهاد بنوعيه؛ النظري والتنزيلي، فالنظري يهدف لاستنباط الحكم الشرعي من الدليل، والتنزيلي هو الذي يعمل على نقل الحكم الشرعي من حيّز التنظير والتجريد إلى التجسيد على أرض الواقع بما يُحقق المقاصد الشرعية، والاجتهاد النظري ليس بأولى من الاجتهاد التنزيلي، بل إنّ هذا الأخير هو الذي يمثل قيمة وثمرة الاجتهاد النظري، فهو مفتاح تطبيق أحكام الشريعة، كما أنه يسعى للوصول لتحقيق مقاصد وأهداف الشريعة الإسلامية، ويصون الأحكام الشرعية من التلاعب بها[32].

وقد نظّر وقعّد الشاطبي للاجتهاد التنزيلي في كتابه الموافقات، لكونه الغاية المرجوة من إرسائه لعلم المقاصد، ومن أهم ركائز هذا القسم من الاجتهاد: "تحقيق المناط"؛ ومداره حول: نظر المجتهد في تعيين محلّ الحكم الثابت بمدركه الشرعي[33]، وهو آخر مراحل الاجتهاد ولا خلاف في قبوله، ولا يتمّ تنزيل الحكم الشرعي إلا به، وتحقيق المناط متمحور حول: أمرين رئيسين[34]:

الأول: إثبات العلة في الفروع الفقهية، حيث يطلب المجتهد تحقيقها في صورة النزاع كما بيّن ذلك القرافي[35]،

الثاني: إثبات قاعدة كلية في الفروع الفقهية.

فالشريعة أقرّت قواعد كلية وأدلة يستقي منها المجتهد الأحكام الشرعية، ومن ثمّ يعمل على إثباته وتعيين محلّه بتحقيق مناط المسألة؛ أي في تطبيقه على الفروع والمسائل والمستجدات المختلفة، فأينما تحقق له مناط الحكم وتبيّن له أنه مقصود الخطاب أنزله على الواقعة[36]، وتحقيق المناط على نوعين[37]:

1- تحقيق المناط العام؛ وهو راجع للأنواع لا للأشخاص، حيث يرتبط بعموم المكلفين دون اعتبار للخصوصيات؛ فجميع المكلفون سواء في إنزال أحكام تلك النصوص المختلفة عليهم.

2- تحقيق المناط الخاص؛ وهو أدق من الأول، فيُحققّ فيما تحقّق مناط حكمه، فينظر في حال كل مكلف على حدى ويُدقق في هواه وحظوظه العاجلة ومداخل الشيطان في نفسه، لينزّل الحكم على نفس معينة، قصد تربيتها – كما سيأتي -، بالإضافة إلى نظره فيما يُصلح نفس المكلف، فالعمل الصالح قد يسبب ضررا لمكلف ولا يُسبّبه لآخر، وقد يدخل الرياء على المكلف في عمل من أعماله ولا يدخله في آخر، وبالتالي فالمجتهد يحقق مناط أفعال المكلف وينزّل عليها الأحكام الشرعية التي تليق بنفسية ذلك المكلف بالخصوص وبما يخدم المقاصد الشرعية، لذلك اتفق المجتهدون على حرمة صلاة المنافقين القائمة على

الحظوظ النفسية من إحراز النفس والمال، والأمثلة على هذا النوع كثيرة في اجتهاد النبي صلى الله عليه فلتراجع في مظانها[38].

كما أنّ تحقيق المناط الخاص الذي يراعي خصوصيات المكلفين وطبائعهم النفسية ينبني على مراعاة المآل وسد الذرائع ومنع الحيل، فقد تمنع أفعال جائزة، إمّا بالنظر لمآلها الفاسد مطلقا، وإما بالنظر لقصود المكلف خاصة التي قد تؤدي إلى مناقضة مقاصد الشارع تحت باب الحيل[39].

الفرع الثاني: علاقة القصود بتحقيق المناط الخاص

1- تحقيق المناط الخاص يساعد في الكشف عن القصود: إنّ تفعيل تحقيق المناط الخاص يؤدي بالمجتهد إلى الغوص في المسألة وتحليل جميع جوانبها وحيثياتها، ومنها تتبع أحوال المكلف وقصوده؛ وذلك بتحليل النفس البشرية ومحاولة معرفة مداخل الشيطان إليها وحظوظها التي تبتغي الوصول إليها؛ ويكون نتيجة ذلك الوصول للقصود التي تمثل العلة والوصف المطلوب إثباته في الفرع، والأمثلة على ذلك كثيرة؛ كتتبع المجتهد لحال المحلِّل وحال الواهب ماله عند حلول الحول، والذي يطلّق زوجته في مرض الموت، فيُكشف عن قصده بتحقيق المناط الخاص، والعلة المشتركة بين كل تلك الأمثلة: القصود الفاسدة.

يصف الشاطبي المجتهد الذي يمارس تحقيق المناط الخاص بالذي قُذف في قلبه النور المنبعث من العلم والذي أوتي الحكمة والتقوى والفراسة –"اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله"-[40]. فهذا النوع الدقيق من التحقيق عبارة عن تفتيش وتنقيب عن القصود. ولذلك لا يتمكن من هذا القسم من الاجتهاد إلا العالم المربي الرباني المحتل لأعلى رتب الاجتهاد[41].

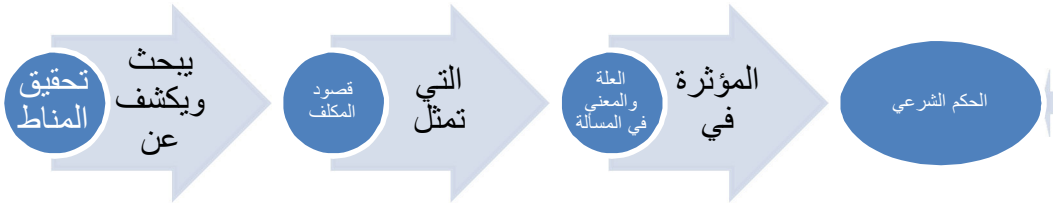
2- القصد الفاسد يؤثّر في الحكم الشرعي: ذكرنا أنّ تحقيق المناط يعمل على إثبات القاعدة والعلة في المسألة، ومن بين هذه العلل: قصد المكلف، ونعلم أنّ الشريعة الإسلامية لا تلتفت للصورة الظاهرة من الفعل فقط، بل تلتفت إلى القصد أيضا، حتي يترتّب الحكم الشرعي؛ فالقصد يُعدّ مفتاحا من مفاتيح تنزيل الحكم طبقا لقاعدة "إنما الأعمال بالنيات"؛ فالأعمال تتبع القصد، ومنه تظهر **العلاقة** المتمثلة في: أنّ تحقيق المناط الخاص الذي يكشف القصد من خلال تتبع القرائن يمثّل دعامة رئيسة لتنزيل الحكم الشرعي الثابت، مثال: بيع العينة؛ فإن المتعاقد دخل عقد البيع -الجائز في ظاهره- قاصدا منه الوصول إلى الربا، فإن هذا القصد يحقق مناط الربا؛ حيث يُخرِج الفعل من صورة البيع إلى صورة الربا، وبالتالي يتغير الحكم الشرعي تبعا لتغير القصد، فيحكم المجتهد ببطلان التصرف.

فلا بد للمجتهد من النظر في قصد المكلف من ناحية كونه موافقا لقصد الشارع أو مخالفا، للتعلق الوطيد بينه وبين الحكم الشرعي، فإذا وجدت تهمة أو أمارة أو قرينة تدل عليه، فقد حقّقنا وأثبتنا القصد المخالف في المسألة ويتغيّر الحكم من الصحة إلى البطلان، ومن ثم يتمكن المجتهد من تنزيل الحكم الشرعي الصحيح.

وتظهر أهمية هذه العلاقة بين القصود وتحقيق المناط الخاص وتغيّر الحكم الشرعي؛ في إبراز مدى تكامل هذه العناصر الثلاثة في تحقيق روح الشريعة ومقاصدها على أرض الواقع.

ولنا في اجتهاد ابن عباس أسوة؛ وذلك في إجابته عن سؤال "هل للقاتل توبة؟"، فإذا جاءه رجل لم يقتل وسأله عن ذلك أجاب بأنّ القاتل لا توبة له لتخويفه وردعه، وإذا جاءه من قتل أفتى بالعكس تيسيرا له[42]، فهنا حقق المناط بتتبع قصد المستفتي، عن طريق الأمارات والقرائن الدالة على حاله، فلما رأى حال

الأول وعلامات الغضب بادية على وجهه علم أنه يقصد القتل فمنعه وسد عنه الطريق، ولما رأى حال الثاني من انكسار في الروح وطلب للتوبة والهداية يسّر عليه وأفتى له بقبول وصحة التوبة.



المطلب الثاني: تكامل تحقيق المناط الخاص مع علم النفس وأثرهما في الكشف عن القصود

الفرع الأول: حقيقة علم النفس

1- **تعريف علم النفس:** إن علم النفس يختص بالعالم الداخلي للفرد من عمليات عقلية ونفسية؛ فيهتم بما يجري داخل النفس البشرية ويدرس الفرد بكيانه[43]، وبالتالي فإن لهذا العلم علاقة بكل أفعال الفرد المختلفة، وهو علم واسع يحتاجه الفرد والمجتهد وحتى العامي لمعرفة القوة التي تسيّره والمتمثّلة في النفس[44].

2- أهداف علم النفس: إن هدف علم النفس الرئيس يتمحور حول فهم سلوك ونشاط الانسان الداخلي، وكذلك ما يتعلق بالبيئة الخارجية الاجتماعية، وما يجول في خاطر المكلف من الرغبات والدوافع والتطلعات التي يسعى إليها من وراء أفعاله، ونتيجة لهذا الفهم يتم ضبط الإنسان -المكلف- والتنبؤ بتصرفاته والتحكم فيه[45]، ومحاولة إصلاحه وتغييره.

الفرع الثاني: دور تحقيق المناط الخاص وعلم النفس في الكشف عن القصود

إنّ المتمعّن في تحقيق المناط الخاص يجد أنّه يتداخل مع علم النفس: فمجاله ليس الموضوعات الخارجية بل الذات الإنسانية عامة، والماثلة أمامه خاصة من ناحية تقبّلها لإيقاع الحكم الشرعي عليها، وذلك بمراعاة خصوصيتها النفسية وطبيعتها وقصودها وسلوكها وأهوائها ومداخل الشيطان وحظوظها العاجلة ودرجة تحملها للتكاليف، وكل ما يطرأ على النفس من عوارض، فيغوص المجتهد في عمق النفس الإنسانية[46]، ليصل إلى الهدف المرجو منه والمتمثّل في: تنزيل الحكم المناسب لتلك النفس خاصة بما يوافق طبيعتها وأهوائها وذلك لإصلاحها وتأديبها وإرشادها، فهو هدف شرعيّ تربوي إصلاحي، وهذا هو جوهر تحقيق المناط الخاص[47]، فهو ألصق من غيره بالمقاصد التربوية، وبالتالي يظهر اشتراكه وتداخله مع علم النفس وأهدافه من ناحية دراسة النفس البشرية ومحاولة إصلاحها كما هو ملاحظ مما سبق.

وبما أنّ الأحكام الشرعية ليست ثابتة، بل قد تتغير جراء معطيات وظروف وملابسات مؤثرة في الحكم، والتي من بينها تغيّر قصود المكلف ودوافعه من وراء الفعل، فإنّ تحقيق المناط الخاص وعلم النفس يسعيان للتنقيب عن القصود ومعرفتها، وعند فهم ذلك ومعرفتها تصير القصود من الركائز التي ينبني عليها الحكم، وقد يتغير الحكم تبعا للقصود إن كانت مخالفة.

وتظهر العلاقة بين علم النفس وتحقيق المناط الخاص في أنهما يسعيان لدراسة النفس البشرية والغوص في أعماقها ليتم الكشف عن القصود، ويمكن اعتبارهما الجسر الموصل للقصود، ونتيجة هذا التكامل بينهما تظهر في التأثير على عملية تنزيل الحكم الشرعي.

فنستنتج أنّ المجتهد يحتاج فهم النفس البشرية بصفة عامة ودوافع المكلف والمستفتي بصفة خاصة ليُطبّق عليه الأحكام الشرعية الموافقة لقصد الشارع.

الفرع الثالث: مدى مراعاة الشريعة الإسلامية لعلم النفس:

كما يُمكن ملاحظة أن الشريعة الإسلامية راعت جانب السلوك الإنساني النفسي وتغيّراته في وضع الأحكام الشرعية؛ فأجازت التخفيف في بعض الأحكام التكليفية جرّاء تغيّر الحالة النفسية للمسلم، ومن ذلك؛ مراعاة الحالة النفسية للمسلمين في حال الحرب وما تعتريهم من ضغط نفسي وخوف من غدر العدو، فشُرعت صلاة الخوف.

وقد راعى الصحابة رضوان الله عليهم هذا العلم في اجتهاداتهم؛ ومن بينها: **توريث المبتوتة في مرض الموت:** فقد ورّث الصحابة رضوان الله عليهم المبتوتة في مرض الموت، وذلك عملا بعدة أدلة؛ من بينها سد الذرائع وتهمة القصد الفاسد للزوج؛ والمتمثّل في حرمانها من الميراث، وقد جاء الأثر عن عثمان في توريث تماضر بنت الأصبغ الكلبية من عبد الرحمن بن عوف، وذلك بعد أن طلقها في مرضه فبتها[48]، وقد اشتهر اجتهاده بين الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم، وأصبح اجتهاده أصلا في المسألة، وورّثوا امرأة الفارّ نظير قصده الفاسد والتهمة الموجهة إليه[49]، وقيل إنّ اجتهاده ارتقى لدرجة الإجماع[50]. ويرجع هذا التعليل إلى استعمال علم النفس في المسألة بتحليل دوافع المطلّق في مرض الموت، فهو لم يقصد التطليق إلا في مرض موته! فعِلم النفس فسّر سلوكه وكشف بأنه يقصد منع المبتوتة من الميراث، ولما تنبّه الصحابة المجتهدون لذلك عاملوه بنقيض مقصوده طبقا للقاعدة الشرعية[51].

المطلب الثالث: تكامل العرف مع علم الاجتماع وأثرهما في الكشف عن القصود

الفرع الأول: حقيقة علم الاجتماع وأهميته

إن العرف يُمثل ما تعارف الناس عليه وصار عادة فيما بينهم، سواء كان قولا أو فعلا أو تركا[52]، وهو ذو صلة وثيقة بالفقه وأصوله، وقد راعته الشريعة الإسلامية في تنزيل الأحكام، وله سلطانه في تغيّر الأحكام الشرعية، فكان أساسا في اتّسام الشريعة الإسلامية بخاصية المرونة؛ فإن ما يصلح لمجتمع قد لا يصلح لآخر، ومن أهم العلوم التي تلتقي مع العرف علم الاجتماع؛ الذي يشترك معه في تحليل المجتمع وعاداته، ومعرفة أعرافه، وطبائع الناس فيه ومجاري عاداتهم، وكما هو معلوم فإن فقه الواقع شرط أساس في الاجتهاد، ويرى القرافي أن الأحكام المترتبة عن العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها[53]، وقد غير الشافعي مذهبه عندما انتقل من الحجاز إلى مصر.

وعليه فإن المجتهد مطالب بمعرفة الأعراف حتى يفتي وفقها أو يعتبرها إن لم تخالف نصا، وهنا يمكن أن يستفيد المجتهد من علم الاجتماع في سبر غور المجتمع، ومعرفة عاداته وطرق عيشه ونقاط قوته وضعفه حتى ينزل عليه ما يناسبه من الأحكام، فكما هو معلوم فهناك الفتوى التي تتعلق بالفرد وهناك الفتوى التي تتعلق بالمجتمع؛ كمنع عمر الزواج بالكتابيات فهذه فتوى تتعلق بكل أفراد المجتمع، وكذلك توريث المطلقة في مرض الموت فهذه فتوى موجهة لكل من يطلق في مرض الموت.

الفرع الثاني: حقيقة علم الاجتماع وأهدافه

إن علم الاجتماع من أهم وأقدم العلوم التي تهتم بمعالجة حيثيات وقضايا المجتمع والتعمق في عرفه وعاداته، وقد عُرّف بعدة تعريفات تعتبر هذا العلم يرتبط بالواقع الاجتماعي عن طريق معرفة ودراسة مجتمع الانسان والوقائع والحقائق المحيطة به بصفة عامة، مع دراسة وتحليل وتفسير جميع سلوكات وأفعال الإنسان داخل المجتمع تفسيرا علميا لا فلسفيا بصفة خاصة[54]. فهو علم يرتكز على دراسة التفاعل

الإنساني المتبادل والأنماط والظواهر الاجتماعية[55]، ولهذا العلم أهداف كثيرة؛ ومن أبرزها، أنّه يسعى إلى التعمق في فهم النفس البشرية داخل المجتمع، ودراسة أنماط السلوك الاجتماعي وآثاره ودوافعه بُغية الوصول لتشخيص وتفسير البيئة الاجتماعية، ومن ثم محاولة إصلاحها وتغييرها[56]، وذلك لتحقيق توازن واستقرار وتحسين المجتمع.

الفرع الثالث: دور العرف وعلم الاجتماع وأثرهما في الكشف عن القصود:

من خلال التعريف والأهداف السابقة لعلم الاجتماع نلحظ أنّ هناك علاقة بين هذا العلم وبين باب مراعاة القصود؛ وذلك من ناحية أنّ علم الاجتماع يُعدّ بوابة من البوابات الكاشفة عن قصود المكلفين من خلال ملاحظة وتحليل عرف المجتمع، ودراسة سلوكيات الانسان والفرد داخل مجتمعه.

والمتمعن في الشريعة الإسلامية يلحظ أنها تراعي هذا العلم الذي يُعنى بدراسة حركة المجتمع في استنباط وتنزيل الأحكام الشرعية؛ وذلك بجعل العرف -الذي يُعد من أساسيات علم الاجتماع- أحد مصادر التشريع باعتبار أنه يمثل تقاليد المجتمع وعاداته، كما أنّ سلوك الفرد يتأثر بعرف مجتمعه، ولذلك كان العرف من أهم مفاتيح تفسير المعاملات بين الناس، ويتم كشفه بعلم الاجتماع، ويوجد العديد من الأمثلة حول تعلّق الحكم الشرعي بعلم الاجتماع؛ ومنها: مسألة الإحسان للمقرِض عند سداد الدين بزيادة غير مشروطة، فالعرف يُعد حاكما في المسألة، وذلك ظاهر في نهي عبد الله بن سلام لأبي بردة عن ذلك لأنها في حكم الربا، تحت حجة وقرينة انتشار الربا في البيئة المجتمعية التي يعيش فيها[57].

فعبد الله بن سلام اعتبر في اجتهاده العرف وعلم الاجتماع بدراسة أنماط السلوك الاجتماعي ودوافعه، حيث تبيّن له انتشار الربا وأنها أصبحت ظاهرة اجتماعية؛ فقد طفت ظاهرة الربا على المجتمع وتفاقمت إلى أن وصلت إلى درجة تقديمه على شكل هدية، وهذا ما دفع عبد الله بن سلام إلى النهي عن ذلك.

وعليه فعند تنزيل الحكم الشرعي المتعلق بغالب فعل المجتمع أو قوله، لا بد من تحقيق مناطه، والذي من مفاتيحه مراعاة العرف، ويساعد في فهم العرف وتحليله علم الاجتماع.

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية لأثر مراعاة القصود في اجتهادات عمر بن الخطاب

سأتطرق في هذا المبحث لبيان نماذج تطبيقية لأثر مراعاة القصود في اجتهادات عمر بن الخطاب وذلك في العقود التجارية والمالية والعقود الشخصية والأمانات في مطلبين كالآتي:

المطلب الأول: العقود التجارية والمالية

الفرع الأول: تضمين الصناع

1- صورة المسألة: العامل يقدم شيئًا للصانع ليقوم بتصليحه، فإذا ادّعى الصانع تلف تلك الأمانة دون تقصير، فهل يؤخذ بظاهر قوله ولا يضمن، أم يتحمل المسؤولية ويضمن ما أتلفه، لتهمة التقصير، أو تهمة حيازتها، والاستفادة منها لنفسه؟

2- تضمين الصناع في العهد النبوي: إن الوازع الإيماني في العصر النبوي وعصر الخليفة الأول أبي بكر ﷺ كان وازعا قويا تُحفظ فيه الأمانة بشتى أنواعها، ومن بينها أمانة العامل الذي يضعها بين يدي الصنّاع، ولذلك لم يكونوا يضمنون ما يتلف بين أيديهم لسببين؛

أمّا **الأول**: لأمانتهم وحسن قصدهم وبعدهم عن التهمة.

والثاني: عملا بالحديث النبوي "لا ضمان على مؤتمن"[58].

ومن ثمة إذا تلفت الأمانة التي بين أيديهم لا توجّه إليهم تهمة التقصير والتهاون، أو تهمة التعدي عليها لمصلحة في أنفسهم.

3- الأثر المروي عن عمر بن الخطاب في المسألة: عن عمر بن الخطاب أنه "ضمن الصناع الذين انتصبوا للناس في أعمالهم ما أهلكوا في أيديهم"[59].

وجه الاستدلال: يظهر من الأثر أنّ عمر بن الخطاب انتهج منهج التضمين عند تلف وهلاك أمانة العميل عند الصانع بإطلاق؛ سواء بتقصير متعمد وقصد فاسد أو العكس.

4- دراسة تأثير مراعاة القصود في اجتهاد عمر ﷺ في مسألة تضمين الصناع: إنّ ضعف الوازع الديني في عهد ابن الخطاب وفُقدان هيْبة الأمانة عند العامة وعند الصناع خاصة، وامتداد أيديهم للحرام والاستيلاء على أمانات الناس تحت دعوى التلف، دفع الفاروق للاجتهاد في هذه المسألة عملا بمظنة التهاون، وبمبدأ التهمة[60]، وذلك لشيوع خيانة الأمانة في زمانه، وظهور قصدهم الفاسد، وعملا بالمقاصد الشرعية المتمثلة في حفظ أموال الغير، فقضى بتضمينهم في تلف الأمانة التي بحوزتهم كما مرّ معنا في الأثر.

فاجتهاد عمر وعلي ﷺ في هذه المسألة منوط بأحوال وقصود المكلفين في عصرهم، فلو بقيت قصودهم صحيحة وغير فاسدة لبقي الحكم على أصله؛ لكن لما تغيرت الأحوال والقصود تغيّر الحكم، وهذا نظر مقاصدي للنص وليس تجاوزا ومخالفة للنص النبوي -حاشاهم- بل لسد ذريعة التهاون في أمانة الغير، أو الترأس لمهنة ليس أهلا لها وأكل أموالهم والانتفاع بها لأنفسهم، تحت غطاء جائز ظاهرا وفاسد باطنا؛ والمتمثّل في ادّعاء تلف ما تحت أيديهم من أمانة الغير، كما أن مآل هذا الحكم هو تحقيق كلية من الكليات الخمس وهو حفظ المال.

ويُلاحظ أنّ هذا الاجتهاد له علاقة بعلم النفس وعلم الاجتماع، وذلك بتحليل نفسية المجتمع ومعرفة أعرافه وقصود أفراده من وراء أفعالهم، فنجم عنه هذا الاجتهاد سعيا لإصلاح المجتمع وتهذيب النفس وتحقيق القصد التربوي، الذي هو جوهر تحقيق المناط، ومن أهداف علم النفس كما بيّنا، ويدل على ذلك قول علي ﷺ الذي وافق الفاروق في المسألة "إنه لا يُصلحهم إلا ذلك"[61].

الفرع الثاني: نموذج الاحتكار القديم والاحتكار المعاصر:

1- أما الاحتكار فعُرف بتعريفات عديدة تتمحور جميعا حول: شراء الإنسان ما يحتاجه غيره بصفة عامة، وحبسه عنهم طلبا في زيادة السعر وتحقيق ربح إضافي[62].

2- صورة مسألة الاحتكار: شراء ضروريات الناس من السوق وحبسها عنهم، والتحكم فيها[63]، **وضابطه** أن يضر بالناس؛ سواء كان طعاما أو صوفا أو غيره، فإذا لم يضر بالناس وبالسوق فلا حرج في شرائه واحتكاره، وإن منع من ذلك فهو ظلم[64].

3- الآثار المروية عن عمر بن الخطاب وأثر القصود في اجتهاده في المسألة: الآثار الواردة عن عمر ﷺ في هذه المسألة كثيرة، وكلها تنحو نحو المنع، ومن أبرز تلك الآثار قوله: "لا حكرة في سوقنا"[65].

فعبّر الفاروق عن الاحتكار بلفظ الحكرة، ونهى عنها في الأسواق، كما أنه لم يفرق بين كون المحتكر شخصا واحدا أو جماعة، كما لم يحصر الاحتكار في الطعام فقط؛ بل كل ما يؤدي لضرر في حياة الإنسان عامّة[66]، وقد منع عمر ﷺ الاحتكار لعلة: قصد التجّار الإضرار بغيرهم، وتحقيق ربح أكثر عن طريق ارتفاع الأسعار، كما أنه يقضي بنزع الطعام من المحتكرين -إن عثر عليهم- ويشاركون الناس فيه بثمن الشراء الفعلي، ويشمل هذا القرار جميع أنواع الطعام[67]، لنفس العلة.

4- صورة الاحتكار المعاصر: جاء في الموطأ أثر لعمر ﷺ لمّا وجد ابن أبي بلتعة يبيع دون سعر السوق، "إما أن تزيد في السعر، وإما أن ترفع من سوقنا"[68].

انتشر في العصر الحديث صور عديدة من الاحتكار - وإن كان لها أصل في السابق - ومن بين تلك الصور احتكار السوق جملة وتفصيلا، وهذه الصورة أكبر ضررا من احتكار ضروريات الإنسان، وتستند هذه الصورة على تخفيض الثمن بدرجة كبيرة لإلحاق الضرر بالتجار الآخرين وإبعادهم من السوق، ومن ثمّة ممارسة الاحتكار غير المشروع[69].

وقد تواجدت هذه الصورة في عهد الخطاب، ولمّا تنبّه لها قضى بمنع التجار المفسدين من دخول السوق، وهنا يبرز سعة فقهه ونظرته الاقتصادية والمقاصدية، فاجتهاده نابع من النظر والتنبّه لقصد هؤلاء التجار بإلحاق الضرر بإخوانهم، وذلك بإخراجهم من السوق، ومن ثم رفع الأسعار، وقد جاء في موسوعة الفاروق: فإن " بعض التجار يدخلون الأسواق بسلعهم قاصدين الإفساد وإحداث الشغب وإيذاء الناس، فيبيعون بخمسة مثلاً ما قيمته في السوق سبعة أو عشرة، يرومون بذلك إلى إظهار غيرهم بمظهر المُغالين، وإلى أن تبور عليهم سلعهم، فإذا طال عليهم الأمد اضطروا إلى البيع بخسارة ثم قاموا من السوق مخذولين، فيبقى به الذين أرخصوا عليهم منفردين، ثم يتحكمون في الأثمان بعد ذلك كما يشاؤون"[70].

ويمكن أن نلاحظ هذه الصورة الاحتكارية في **واقعنا المعاصر** في كثير من الشركات الكبرى وعند الكثير من التجار، والملاحظ أكثر عند اليهود، فيعملون على بيع السلعة بأقل من سعر تكلفتها حتى يفسد السوق ويخرج التجار، ومن ثم يحتكرونه ويرفعون سعر السلعة بالأضعاف[71]، فهذه صورة من صور الاحتكار الناتجة عن القصد الفاسد، ولذلك منعه عمر ﷺ بحنكته الاقتصادية عملا بالقصود.

المطلب الثاني: العقود الشخصية والأمانات

الفرع الاول: نموذج تضمين الوديعة

1- تعريف الوديعة:

أ- تعريف الوديعة لغة: الوديعة مفرد، وتجمع على ودائع، يقال: أودعه مالا أي دفعه إليه ليكون وديعة عنده. وتفيد أيضا قبول المال فهي من الأضداد[72].

ب- تعريف الوديعة اصطلاحا: عرفها ابن جزي المالكي ب: "استنابة في حفظ المال"[73].

2- صورة المسألة: إذا ائتمن طرف أمانة ووديعة لطرف آخر؛ فهل إذا ضاعت الأمانة والوديعة يضمنها؟

3- الآثار المروية عن عمر بن الخطاب في المسألة: تبرز عدة آثار في اجتهاد عمر بن الخطاب في هذه المسألة؛ أمّا الأول فأثر أنس بن مالك "أن عمر بن الخطاب ﷺ ضَمَّنَهُ وديعة سرقت من بيت ماله"[74].

والأثر الثاني: "عن أنس بن مالك قال استودعت ستة آلاف درهم فذهبت فقال لي عمر ذهب لك معها شيء قلت: لا، فضمنني"[75].

والأثر الثالث: عن عبد الله بن عكيم "أن رجلا استودع رجلا وديعة فهلكت، فلم يضمنه عمر"[76].

وأشار الجصاص إلى إجماع الفقهاء في عدم الضمان إذا لم يكن هناك تعدّ أو تهاون[77].

أمّا الإمام مالك ففصّل في المسألة؛ فنفى الضمان في الحيوان دون الحلي والثياب وما شابهها[78].

4- دراسة تأثير مراعاة القصود في اجتهاد عمر ﷺ في المسألة: بعد استعراض الآثار السابقة، يظهر أنّ هنالك تناقض ظاهري؛ وذلك بين الأثر الأول والثاني اللذين يشيران إلى التضمين، وبين الأثر الثالث

الذي يشير إلى عدم التضمين. وعند النظر إلى المسألة من منظور مراعاة القصود، يمكن رفع التعارض الظاهري، ويكون ذلك على النحو التالي:

يدل الأثر الأول على ضياع الوديعة من بيت مال أنس ﷺ، والذي هو في الأصل مخصصّ لحفظ الأمانات، ففقدان شيء منه يُعد قرينة وأمارة على إهماله وتقصيره وتوجيه تهمة القصد الفاسد بالتعدّي على ودائع الغير، كما أنّ سؤال عمر ﷺ في الأثر الثاني يُفهم كاستفسار حول الحالة التي حدث فيها ضياع المال، وبما أن هذا الأخير غالبًا ما يكون أمرًا خفيًا نظرًا لطبيعته، فإن افتقاد المال وحده دون أشياء أخرى قد يُعدّ دليلاً على توجيه تهمة الإهمال وعدم اتخاذ الإجراءات الكافية والتعدي على مال الغير، فلذلك ضمنه عمر ﷺ.

وقد يكون تضمين عمر ﷺ للوديعة ناتجا عن إقرار من المودع بفعل يوجب الضمان عنده[79].

أما الأثر الثالث الوارد عن عمر بخصوص عدم التضمين، فقد يكون نابعًا من إدراكه لقصد المكلف الحسن وعدم تقصيره، مما دفعه إلى عدم فرض التضمين.

فيلاحظ أنّ في اجتهاد عمر ﷺ مراعاة قصود المكلف وأحواله، وكذلك العمل بالقرينة والتهمة التي تعد أصلا من أصول المالكية، وهذا الاجتهاد العمري يتوافق مع مذهب الإمام مالك؛ فهم لم يضمنوا من ضاعت عنده الوديعة مع أخذه بأسباب الحفظ وعدم الإهمال والتقصير، ولا توجّه إليه تهمة القصد الفاسد بإهمال الوديعة والتعدّي عليها، لكن إذا ظهرت قرائن تدلّ على تقصيره وقصده الفاسد بالتعدّي عليها فإنّ عمر بن الخطاب يُفعّل مبدأ التهمة والمعاملة بنقيض المقصود تحقيقا لمقصد حفظ المال، فيقضي على المؤتمن بالتضمين ويلزمه به، وهذا يتوافق مع المقاصد الشرعية.

فاجتهاد عمر بن الخطاب يحقق المقاصد الشرعية ويراعي مقاصد الخلق في تصرفاتهم، وينقّب عنها بالقرائن والأدلة، ويحفظ مصالح الغير ويدرأ عنهم المفاسد ليصل للحكم الشرعي الصائب بتوفيق من الله تعالى.

الفرع الثاني: مراعاة القصود من الهدية

1- تمهيد: الهديّة جائزة وجاء الحثّ عليها في عدّة نصوص، والقصد منها عادة يتغيّر حسب السّياق، ومن بين أسباب الإهداء ومقاصده وأسباب تشريعه: التعبير عن التقدير والاحترام، أو تعزيز العلاقات بين الأفراد، أو تشجيع الأشخاص وتحفيزهم، أو أن تكون هناك مناسبة خاصة.

ومع ذلك، يجدر بنا التنبيه إلى أن الهدية، وإن كان الأصل فيها الجواز، إلا أنها قد تُحرّم بناءً على القصد والنية وراء تقديمها، فقد تكون الصورة الظاهرة تقديم هدية، ولكن في الباطن تكون رشوة أو ربا، وهنا يأتي أهمية النظر إلى القصود الحقيقية من وراء الإهداء عن طريق تحقيق المناط الخاص، ومن ثم يتم تنزيل الحكم وفقا للقصد، ومن بين الأمثلة على تغير التكييف الفقهي للمسألة وفقا للقصد: مسألة الإهداء من المقترض للمقرض ومسألة الإهداء للحاكم.

2- دراسة تأثير مراعاة القصود في اجتهاد عمر ﷺ في مسألة الهدية: ويظهر ذلك في نموذجين:

أ- مسألة الإهداء من المقترض للمقرض:

- صورة المسألة: عند قيام شخص باستقراض المال لأجل محدّد، فإذا اقترب موعد السداد يقوم بالإهداء للمقرض، فهل يتم تكييفها على أساس أنها هدية حسب ظاهر الفعل، أم يتم تكييفها على أساس أنها قرض جر منفعة حسب القرائن الملتفة حوله؟

- **بيان أثر القصود في اجتهاد عمر** ﷺ: لقد اعتدّ عمر ﷺ بالقصود في الهدية، وخاصّة في باب القرض لما فيه من شبهة الربا، ويدل على ذلك الأثر: "أنّ أبي بن كعب تسلّف من عمر عشرة آلاف، فبعث إليه أبي من تمرته، وكان من أطيب أهل المدينة تمرة، وكانت تمرته تبكر، فردها عليه عمر، فقال أبي: لا حاجة لي في شيء منعك تمرتي، فقبلها عمر، وقال: "إنما الربا على من أراد أن يربي وينسئ"[80]. وبالتالي نلحظ أنه نتيجة لإعمال باب القصود من جانب الفاروق في هذه المسألة أنه تم تكييفها على أساس أنّها ربا وليست هدية.

فنلحظ من أثر عمر بن الخطاب أنه يراعي القصود من هدية المقترض للمقرض، فإن كانت هناك عادة وصداقة جاز ذلك، وعدّت قرينة على نفي التهمة عنهما، أمّا إن كان هناك تهمة حمل الإهداء على أنه زيادة على القرض وجب ردّه كما جاء في الأثر السابق، ويمكن رد القرض بأحسن منه إذا لم تكن هناك تهمة أو اشتراط في العقد كما فعل رسول الله ﷺ مع جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ[81].

وهذا فيه إعمال لعلم النفس بملاحظة سلوكات الإنسان وتحليلها للكشف عن القصود ومن ثم بناء الحكم الشرعي حسب حال الشخص الماثل أمامه.

ب- مسألة الإهداء للحاكم:

- **صورة المسألة:** عند تقديم هدية من المحكوم للحاكم أو لصاحب منصب أو موظف، فهل يتم تكييفها على أساس أنها إهداء عملا بالظاهر أو يتم التدقيق في القصد من وراء التصرف وتُكيّف على أنّها رشوة.
- **بيان أثر القصود في اجتهاد عمر** ﷺ: يبرز مراعاة القصود عند عمر ﷺ في مسألة الإهداء للحكام من ناحية تغيير تكييفها الفقهي؛ من الهدية إلى الرشوة، ويظهر ذلك في كتابته إلى عماله: " لا تقبلوا الهدي، فإنها رشوة "[82]، وغيرها من الآثار التي تدل على نفس المعنى[83].

نلحظ من آثار عمر ﷺ في مسألة الإهداء للحكام أنّه ينوطها بقصود المكلف من وراءها، فالغالب أنها لا تكون إلا من أجل أن يرشي الحاكم، وجعله يميل إلى جانبه في الحكم، فقضى بعدم جوازها واعتبرها رشوة محرمة.

3- أثر اجتهاد الفاروق في هذه المسألة على واقعنا المعاصر: إن اجتهاد عمر بن الخطاب في تحريم الإهداء للحاكم كان له أثر في واقعنا المعاصر من ناحية تشريع مواد قانونية مستندة إلى اجتهاده؛ تجرّم الإهداء لعمّال الوظيفي العمومي، وهذا متمثل في المادة القانونية 38 من قانون الوقاية من الفساد ومكافحته رقم 01/06، حيث تنص المادة على أن كل موظف يقبل هدية غير مستحقة من شخص ما قد تُؤثر في سير إجراء ما يُعاقب بالسجن من ستة أشهر إلى سنتين وغرامة مالية تصل ل 200.000 دينار جزائري[84].

الفرع الثالث: شراء المكلّف لصدقته

1- صورة المسألة: أن يتصدّق الإنسان بشيء لشخص ما لوجه الله تعالى، ثم بعد فترة يجد عينها ويريد أن يشتريها، سواء كانت عند المتصدّق له أو تحولت لشخص ثالث، فهل يجوز له ذلك؟

2- الآثار المروية في المسألة وأثر باب القصود في اجتهاد عمر في المسألة: إنّ هذه المسألة قد ورد فيها حديث للنبي ﷺ؛ فعن عمر ﷺ يقول: حَمَلْتُ على فرس في سبيل الله، فأضاعه الذي كان عنده، فأردت أن أشتريه وظننت أنه يبيعه برخص، فسألت النبي ﷺ فقال: "لا تشتري، ولا تعد في صدقتك، وإن أعطاكه بدرهم، فإن العائد في صدقته كالعائد في قيئه"[85]. يستفاد من الحديث النهي عن شراء الإنسان لصدقته.

ولكن فيه إشارة إلى أنّ النهي متعلق بحالة الصدقة التي لم تتحول من يد المتصدق إليه إلى الشخص الثالث، أما التي انتقلت إلى شخص أجنبي فيجوز شراؤها، وهذا مستفاد من اجتهاد الفاروق بعد إناطته بالقصد والتهمة[86]، كما جاء في الأثر الوارد عنه، قال: "إذا تحولت الصدقة إلى غير الذي تصدق عليه، فلا بأس أن يشتريها"[87].

وهذا الذي عليه المالكية، فقد كرهوا شراء الانسان لصدقته من الشخص المتصدق له ودفعت إليه وهذا لسببين[88]؛

الأول: أنه من باب الرجوع في الصدقة، حيث أزال ملكه لله تعالى ثم أعاده لملكه، وهذا غير جائز في الشريعة الإسلامية.

والثاني: أنه قد يؤدي ذلك إلى مسامحة المتصدق عليه في بعض الثمن حياء منه.

فاجتهاد عمر بن الخطاب والمالكية في المسألة منوط بباب القصود، وكذلك بمراعاة المآل وسدّ الذّرائع والتّهمة، فإذا اشترى الإنسان صدقته من المتصدّق إليه فحكمها الكراهة لما في ذلك من قصد محتمل من المتصدق من جعل الشراء وسيلة لاسترجاع شيء من الثمن رغبة أو رهبة، ويكره المالكية أيضا شراءها من الأجنبي لأنها من باب الرجوع في الصدقة، خلافا لعمر الذي أجازها وذلك لانتفاء التّهمة على المتصدق أو المتصدق إليه من أي قصد فاسد.

خاتمة:

في خاتمة هذا البحث المخصص لدراسة أثر القصود على اجتهادات عمر بن الخطاب ﷺ، يمكن تسجيل النقاط الآتية:

1- النتائج:

- مراعاة القصود له أهميته في الشريعة الإسلامية من عدة جوانب، فعليه قوام صحة العمل وفساده، وهو من أهم معايير التنزيل والإفتاء والقضاء.
- مراعاة القصود يغلق بابا واسعا للحيل والتحايل على شرع الله.
- مراعاة القصود من أساسيات وركائز الفقه والفتوى لكونهما يبنيان عليه.
- تحقيق المناط الخاص يتقاطع مع علم النفس من ناحية الغوص في نفس المكلف، ويكشف عن القصود لغرض تنزيل الحكم الشرعي حسب حال المكلف.
- علم الاجتماع له علاقة بالشريعة الإسلامية من ناحية استدراكه مع العرف في تحليل الواقع والوصول لنفسية المجتمع ومعرفة قصود أفراده، وبالتالي فهو يساعد في فهم الواقع الذي ينبني عليه تنزيل الأحكام.
- باستقراء فتاوى عمر نلحظ مراعاته القصود، ويبرز منهجه في التعامل مع القصود الفاسدة بالمعاملة بالنقيض، ويتغير الحكم الشرع تبعا للقصد.

2- التوصيات:

- تخصيص دراسات عميقة في جانب مراعاة القصود واعتناء الصحابة والفقهاء به، وبيان أُثره على الأحكام الشرعية.
- تخصيص دراسات حول التكامل المعرفي والوظيفي بين أصول الفقه والعلوم الإنسانية والاجتماعية، خدمة للاجتهاد التنزيلي وتحقيق العدل.

قائمة المصادر والمراجع:

1- إبراهيم الشاطبي (790هـ)، الموافقات، تح: أبو عبيدة آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ - 1997م.
2- أبو بكر بن أبي شيبة (235هـ)، المصنف، تح: كمال يوسف، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.
3- أحمد البيهقي (458هـ)، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ - 2003م.
4- أحمد البيهقي، السنن الصغير، تح: عبد المعطي قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، باكستان، ط1، 1410هـ - 1989م.
5- أحمد الجصاص (370هـ)، أحكام القرآن، تح: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ - 1994م.
6- أحمد محمد - عبد الفتاح دويدار، علم النفس أصوله ومبادئه، دار المعرفة الجامعية، 1999م.
7- تقي الدين ابن تيمية (728هـ)، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ - 1987م.
8- جلال الدين السيوطي (911 هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1990م.
9- جميل حمداوي، نظريات علم الاجتماع، ط1، 2015م.
10- الحسن العسكري (395هـ)، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم، دار العلم، مصر.
11- خالد الخشلان، حقيقة الباعث في الفقه الإسلامي، دار كنوز اشبيليا، الرياض، ط1، 1428هـ- 2007م.
12- الخليل الفراهيدي (170هـ)، العين، تح: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي، دار الهلال.
13- زين الدين الرازي (666هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط5، 1420هـ - 1999م.
14- سعيد بن منصور الجوزجاني (227هـ)، سنن سعيد بن منصور، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ط1، 1403هـ -1982م.
15- سليمان الباجي (474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332هـ.
16- شهاب الدين القرافي، الفروق، عالم الكتب.
17- عادل بن عبد الله الفخري، "فقه عمر بن الخطاب في المعاملات المالية مقارنا بفقه أشهر المجتهدين"، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه تخصص الفقه وأصوله، قسم الدراسات العليا، كلية الشريعة، جامعة الملك عبد العزيز، 1394هـ- 1974م.
18- عبد الرزاق الصنعاني (211 هـ)، المصنف، تح: مركز البحوث، دار التأصيل، ط1، 1436هـ - 2015م.
19- عبد الله بن أبي زيد القيرواني (386هـ)، النَّوادر والزِّيادات، تح: عبد الله المرابط الترغي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999م.
20- عبد الوهاب خلاف (1375هـ)، علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، مطبعة المدني، مصر.
21- علي الرجراجي (بعد 633هـ)، مَنَاهِجُ التَّحصِيلِ ونتائج لطائف التَّأْوِيل في شَرحِ المدَوَّنة وحَلِّ مُشكِلاتها، تح: أبو الفضل الدّمِيَاطي - أحمد بن عليّ، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ - 2007م.
22- علي اللخمي (478 هـ)، التبصرة، تح: أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1432هـ - 2011م.
23- عمر بن سليمان الأشقر، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1401هـ - 1981م.
24- فتحي الدريني(1923هـ)، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط2، 1405هـ- 1975م.
25- فريد الأنصاري (1430هـ)، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ط1، 1424هـ - 2004م.
26- القانون رقم 06-01، مؤرخ في 20 فبراير 2006م، يتعلق بالقانون المتعلق بالوقاية من الفساد ومكافحته المعدل والمتمم 2006م.
27- مالك بن أنس (179هـ)، الموطأ، تح: مركز البحوث، دار التأصيل، 1437هـ - 2016م.
28- مالك بن أنس، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م.
29- مجد الدين ابن الأثير (543هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر الزاوى - محمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ- 1979م.
30- محمد ابن القيم (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: أبو عبيدة آل سلمان، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ.
31- محمد ابن جزي (741هـ)، القوانين الفقهية.
32- محمد ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

33- محمد آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ- 2003م، 432/7.
34- محمد البَصْري (1044هـ)، المعتمد في أصول الفقه، تح: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.
35- محمد المدني، نظرات في فقه الفاروق عمر بن الخطاب، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1422هـ- 2002م.
36- محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دار الفكر العربي.
37- محمد بن إسماعيل البخاري (256هـ)، صحيح البخاري، تح: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
38- محمد بن العربي (543هـ)، أحكام القرآن، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ - 2003م.
39- محمد بن عرفة (1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر.
40- محمد رواس قلعة جي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، دار النفائس، بيروت، ط4، 1409هـ- 1989م.
41- محمود عودة، أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية، بيروت.
42- موفق الدين ابن قدامة (620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريّان، ط2، 1423هـ - 2002م.
43- موفق الدين ابن قدامة، المغني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ.
44- يوسف أحمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، الأردن.

الهوامش:

[1]- الخليل الفراهيدي (170هـ)، العين، تح: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي، دار الهلال، 55/5.
[2]- زين الدين الرازي (666هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت، صيدا، ط5، 1420هـ - 1999م، 254.
[3]- ينظر: محمد ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، 353/3، 354، 355.
[4]- ابن منظور، لسان العرب، (م.ن)، 353/3.
[5]- ابن منظور، لسان العرب، (م.ن)، 353/3.
[6]- الحسن العسكري (395هـ)، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم، دار العلم، القاهرة، 126/1.
[7]- عمر الأشقر، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1401هـ - 1981 م، 19.
[8]- خالد الخشلان، حقيقة الباعث في الفقه الإسلامي، دار كنوز اشبيليا، الرياض، ط1، 1428ه – 2007م، 23،24.
[9]- يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس، الأردن، 123.
[10]- أخرجه البخاري في صحيحه، محمد بن إسماعيل (256هـ)، تح: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب: بَدْءِ الوَحْيِ، باب: كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟، 6/1، رقم:1.
[11]- إبراهيم الشاطبي (790هـ)، الموافقات، تح: أبو عبيدة آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ - 1997م، 9/3.
[12]- ينظر: جلال الدين السيوطي (911هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ - 1990م، 18،19.
[13]- ينظر: الشاطبي، الموافقات، (م.س)، 27/3 وما بعده.
[14]- محمد آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424 هـ - 2003 م، 432/7.
[15]- ينظر: محمد ابن القيم (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: أبو عبيدة آل سلمان، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423 هـ، 198/3،199.
[16]- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (م.ن)، 520/4.
[17]- ينظر: محمد قلعة جي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، دار النفائس، بيروت، ط4، 1409ه – 1989م، 9،10.
[18]- أخرجه البخاري في صحيحه، (م.س)، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، 94/9، رقم: 7286.
[19]- محمد البَصْري (1044هـ)، المعتمد في أصول الفقه، تح: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403، 114/2.
[20]- ينظر: أحمد البيهقي (458هـ)، السنن الصغير، تح: عبد المعطي قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، باكستان، ط1، 1410هـ - 1989م، كتاب: آداب القاضي، باب: ما على القاضي في الخصوم والشهود، 133/4، رقم:3259.
[21]- محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، دار الفكر العربي، 452.
[22]- أخرجه البخاري في صحيحه، (م.س)، كتاب: فضائل القرآن، باب: جمع القرآن، 183/6، رقم:4986.
[23]- ينظر: البيهقي (458هـ)، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424 هـ - 2003 م، كتاب: الخلع والطلاق، باب: ما جاء في طلاق المكره، 587/7، رقم:15105، وأبو بكر ابن أبي شيبة (235هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، تح: كمال يوسف، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409، كتاب: الطلاق، باب: من لم ير طلاق المكره شيئا، 82/4، رقم:18034.

[24]- ينظر: الشاطبي، الموافقات، (م.س)، 23/3،27،28.
[25]- أخرجه عبد الرزاق الصنعاني (211 هـ)، المصنف، تح: مركز البحوث، دار التأصيل، ط1، 1436هـ-2015م. 462/7، رقم:18100، وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، (م.س)، كتاب: الحدود، باب: في الرجل يضرب في الشراب يطاف به أو ينصب للناس؟، 558/5، رقم:28948.
[26]- محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، (م.س)، 468.
[27]- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: النكاح، باب: ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب وتحريم المؤمنات على الكفار، 280/7، رقم:13984.
[28]- ينظر: مالك بن أنس (179هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م، 219/2، ومحمد ابن عرفة (1230هـ)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، 267/2.
[29]- أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، (م.س)، كِتَابُ النِّكَاحِ، باب: الرَّجُلُ يَتَزَوَّجُ الْأَمَةَ، مَنْ كَرِهَهُ، 466/3، رقم:16065.
[30]- الشاطبي، الموافقات، (م.س)، 201/4.
[31]- ينظر: ابن أبي شيبة، المصنف، (م.س)، كتاب: كتاب النكاح، باب: فِي الرَّجُلِ يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ فَيَتَزَوَّجُهَا رَجُلٌ لِيُحِلَّهَا لَهُ، 552/3، رقم: 17080.
[32]- ينظر: فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط2، 1405هـ- 1975م، 5 وما بعده.
[33]- الشاطبي، الموافقات، (م.س)، 23/5.
[34]- ينظر: موفق الدين ابن قدامة (620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريّان، ط2، 1423هـ- 2002م، 2/ 145، 146.
[35]- شهاب الدين القرافي (684هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، مكتبة نزار مصطفي، السعودية، ط1، 1416ه – 1984م، 3088/7.
[36]- ينظر: الشاطبي، الموافقات، (م.س)، 12/5،13، وفريد الأنصاري (1430هـ)، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ط1، 1424هـ 2004م، 361.
[37]- ينظر: الشاطبي، الموافقات، (م.ن)، 23/5، وفريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (م.ن)، ط1، 1424هـ 2004م، 367 – 373.
[38]- ينظر: الشاطبي، الموافقات، (م.ن)، 26/5 وما بعده
[39]- الشاطبي، الموافقات، (م.ن)، 182/5.
[40]- مجد الدين ابن الأثير (543هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر الزاوى - محمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ- 1979م، 428/3.
[41]- فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (م.س)، ط1، 1424ه 2004م، 376،377.
[42]- محمد بن العربي (543هـ)، أحكام القرآن، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ - 2003م، 398/2.
[43]- ينظر: محمود عودة، أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية، بيروت، 17 -29.
[44]- أحمد محمد - عبد الفتاح دويدار، علم النفس أصوله ومبادئه، دار المعرفة الجامعية، 1999م، 5.
[45]- ينظر: أحمد محمد - عبد الفتاح دويدار، علم النفس أصوله ومبادئه، (م.ن)، 5-13.
[46]- الشاطبي، الموافقات، (م.س)، 182/5، وفريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (م.س)، 373،374.
[47]- فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (م.ن)، 375.
[48]- أخرجه ابن منصور في سننه، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ط1، 1403هـ -1982م، كتاب الطلاق، باب: من طلق امرأته مريضا ومن يرثها، 66/2، رقم: 1958.
[49]- سليمان بن خلف الباجي (474هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332 هـ، 87/4.
[50]- ينظر: الباجي، المنتقى شرح الموطأ، (م.ن)، 87/4، وموفق الدين بن قدامة، المغني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405، 217/7.
[51]- محمد آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ - 2003 م،131/9.
[52]- عبد الوهاب خلاف (1375هـ)، علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، مطبعة المدني، مصر، 85.
[53]- شهاب الدين القرافي، الفروق، عالم الكتب، 171/1.
[54]- ينظر: جميل حمداوي، نظريات علم الاجتماع، ط1، 2015م، 6 وما بعده.
[55]- ينظر: محمود عودة، أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية، بيروت، 15 وما بعده.

[56]- جميل حمداوي، نظريات علم الاجتماع، (م.س)، 15.
[57]- أخرجه البخاري في صحيحه، (م.س)، كتاب مناقب الأنصار، بَابُ مَنَاقِبِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلاَمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، 38/5، رقم: 3814.
[58]- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، (م.س)، كتاب: الوديعة، باب: لا ضمان على مؤتمن، 473/6، رقم:12700.
[59]- أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، (م.س)، كتاب: البيوع والأقضية، باب: في القصار والصباغ وغيره، 360/4، رقم: 21050.
[60]- قلعة جي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، (م.س)، 24.
[61]- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: الإجارة، باب ما جاء في تضمين الأجراء، 202/6، رقم:11664.
[62]- ينظر: اللخمي، التبصرة، تح: أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1432هـ - 2011م، 4339/9، وقلعة جي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، (م.س)، 27.
[63]- ينظر: قلعة جي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، (م.ن)، 27 وما بعده.
[64]- عبد الله بن أبي زيد القيرواني (386هـ)، النَّوادر والزِّيادات، تح: عبد الله المرابط الترغي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999 م، 1047/13.
[65]- مالك بن أنس، الموطأ، تح: مركز البحوث، دار التأصيل، 1437 هـ - 2016 هـ،84/3، رقم:1800.
[66]- قلعة جي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، (م.س)، 28.
[67]- ينظر: علي الرجراجي (بعد 633هـ)، مَنَاهِجُ التَّحصِيلِ ونتائج لطائف التَّأْوِيل في شَرحِ المدَوَّنة وحَلِّ مُشكِلاتها، تح: أبو الفضل الدّمِيَاطي - أحمد بن عليّ، دار ابن حزم، ط1، 1428 هـ - 2007 م، 107/7.
[68]- مالك بن أنس، الموطأ، (م.س)، 84/3، رقم:1801.
[69]- محمد المدني، نظرات في فقه الفاروق عمر بن الخطاب، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1422هـ- 2002م، 158، 159.
[70]- محمد المدني، نظرات في فقه الفاروق عمر بن الخطاب، (م.ن)، 158، 159.
[71]- محمد المدني، نظرات في فقه الفاروق عمر بن الخطاب، (م.ن)، 158، 159.
[72]- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (م.س)، 386/8، والرازي، مختار الصحاح، (م.س)، 1420هـ - 1999م، 335.
[73]- محمد ابن جزي (741هـ)، القوانين الفقهية، 246.
[74]- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، (م.س)، كتاب: الوديعة، باب: لا ضمان على مؤتمن، 473/6، رقم:12702.
[75]- أخرجه ابن أبي شيبة، في مصنفه، (م.س)، كتاب: البيوع والأقضية، باب: في المضاربة والعارية الوديعة، 398/4، رقم:21454.
[76]- أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، (م.ن)، كتاب: البيوع والأقضية، باب: في المضاربة والعارية الوديعة، 399/4، رقم:21468.
[77]- أحمد الجصاص (370هـ)، أحكام القرآن، تح: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415 هـ - 1994 م، 173/3.
[78]- الجصاص، أحكام القرآن، (م.ن)، 173/3.
[79]- الجصاص، أحكام القرآن، (م.ن)، 173/3.
[80]- أخرجه الصنعاني في مصنفه، (م.س)، كتاب: البيوع، باب: الرجل يهدي لمن أسلفه، 142/8، رقم:14648.
[81]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: في الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب: حسن القضاء، 117/3، رقم: 2394.
[82]- أخرجه البيهقي في سننه، (م.س)، كتاب: آداب القاضي، باب: لا يقبل منه هدية، 234/10، رقم:20476.
[83]- أخرجه البيهقي في سننه، (م.ن)، كتاب: آداب القاضي، باب: لا يقبل منه هدية، 234/10، رقم:20477.
[84]- ينظر: المادة 38، قانون رقم 06-01، مؤرخ في 20 فبراير 2006م، يتعلق بالقانون المتعلق بالوقاية من الفساد ومكافحته المعدل والمتمم 2006م، باب: تلقي الهدايا، ط1، ص15.
[85]- أخرجه البخاري في صحيحه، (م.س)، كتاب: الزكاة، باب: هل يشتري الرجل صدقته؟، 127/2، رقم:1490.
[86]- عادل بن عبد الله الفخري، "فقه عمر بن الخطاب في المعاملات المالية مقارنا بفقه أشهر المجتهدين"، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه تخصص الفقه وأصوله، قسم الدراسات العليا، كلية الشريعة، جامعة الملك عبد العزيز، 1394هـ 1974م، 179.
[87]- أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، (م.س)، كتاب: الزكاة، باب: في الرجل يتصدق بالدابة فيراها بعد ذلك تباع، 410/2، رقم:10505.
[88]- ينظر: الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332 هـ. 181/2.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 263-284
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المقاصِد الخاصَّة بآدابِ العالِم والمتعلِّم عندَ ابنِ الحَاج

The special purposes of the etiquettes of the scientist and learner according to Ibn El Haj

طالب دكتوراه عبد الحفيظ بهات[1] **أ.د/ سمير جاب الله**

Abdelhafid BEHAT **Samir DJABALLAH**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

behat.abdelhafid@gmail.com Djaballahsamir@msn.com

تاريخ الإرسال: 2024/03/12 **تاريخ القبول: 2024/10/08**

الملخص:

يهدفُ هذا البحثُ إلى استخراج المقاصد الخاصّة لآدابِ العالم والمتعلّم من كتاب (المدخل) لابن الحاج المالكي مِنْ خِلال استِقراء جُزْئيَّاتِ الآداب المذكورة في هذا الكتاب، والنّظَرِ في أُصولها وعِلَلِها.

وقدْ أَفضى النّظَرُ فيها إلى ثلاثةِ مقاصدَ: واحدٌ منها مشتَرَكٌ بين العالِم والمتعلّم؛ ويَرجِعُ إلى أَحوالِهما الخاصّةِ، وكيفيَّةِ تعاملِهما مع مَن يَرتبِطُ بهما عموما وخصوصا؛ والثّاني: يختصُّ بالعالِم، ويَرجِع إلى وَظيفتِه الأساسيّةِ في تعليمِ الناسِ، وبيان الدِّين صافِياً مِن كلِّ شائبَةٍ؛ والثّالث: يَختصُّ بالمتعلِّم، ويَرجع إلى وظيفتِه الأساسيّة أَيْضاً في جَمْعِ الهِمّة على طلب العلم، وتحْصيلِه على الوجْهِ الذي يُؤَهِّلُه لِتَبَوُّء منصِب العالِميّة.

الكلمات المفتاحية: المقاصد الخاصّة؛ الآداب الشّرعية؛ العالِم؛ ابن الحاج؛ المدخل.

Abstract:

This research aims to extract the special purposes of the literature of the scholar and the learner from the book (Al Madkhal) by Ibn Al-Hajj Al-Maliki by extrapolating the particles of literature mentioned in this book, and considering its origins and causes .

The consideration of it has led to three purposes: one of which is common to the tutor and the learner; it refers to their special conditions, and how they deal with those who are associated with them in general and in particular. The second: is concerned with the tutor, and refers to his primary function of teaching people, and shows religion clear of all impurities. And the third: It is specific to the learner, and also refers to his primary function in gathering energy to seek knowledge, and obtaining it in the manner that qualifies him to assume the position of scholar.

Key words: Special purposes; legal etiquette; the world; Ibn al-Hajj; Al Madkhal.

[1]- المؤلف المرسل

مقدّمة

إن مباحث العلم وما يتعلّق بها من آدابٍ في العالِم والمتعلِّم وطرائقِ التعليم الواصِلةِ بينهما قد حازت في كتب التّراث موقعا جليلا، حتّى إنّه لا يكاد يخلو منها كتاب جامِع من كتب الفقه أو العقائد أو التفسير أو الحديث أو غيرِها من الفنون الشّرعية أو الآليّة؛ ومِنْ أسباب هذه الأهمّيّة القَصْدُ إلى حِياطة العلم بقداستِه اللّازمةِ للاستِفادة منه على الوجْه الذي يُتوَصّل به إلى مقاصده الدّنيويّة والأخْرَويّة.

ومِنْ عظيم ما أُلِّفَ في هذه البابة ما ضمَّنه ابنُ الحاج المالكي في كتابه (المدخل) من مباحثَ جليلةٍ تنظُر نظَرا مُفصّلا في آداب العالِم والمتَعلِّم، اتّسعت لأكثرَ من نصف الكتاب المكوَّن من أربع مجلَّدات؛ وقد أوفى ابنُ الحاج في تلك المباحث على مُعظم المقصود من تلك الآداب تأصيلا وتفريعا.

إشكاليّة المقال

ومع ذلك فإنّ الناظرَ في مباحث الكتاب المذكور ربّما يُسْتَغْرَق في جزئيّات الآداب عن كلّيّاتها، وفي الفروع التابعة لها عن أصولها لِمَا في قلَم ابن الحاج من الاسترسال الذي كان يَهدِف به إلى البلاغ التامّ أو القريب من التَّمام في الإحاطةِ بجوانب الآداب التي فصّلَها في العالِم والمتعلّم تصويرا وتعليلا؛ ومِنْ هنا برز إشكالان معرفيّان اثنان:

- غياب التنصيص على المقاصد الجامعة لآداب العالم والمتعلّم في غَمْرَة تلك الجزئيّات، أو صُعوبة الوقوف عليها في حال الإشارة إليها.
- وينتج عن الإشكال المذكور آنفا عدم وضوح الأصول الشّرعيّة التي بُنِيَت عليها تلك المقاصد على وجْهٍ جامع يطمئنّ إليه النّاظرُ عند الأخذ بتلك الآداب.

وممّا سبق كانت فكرة هذا المقال، وهي الجواب عن سؤالين جامعين، يقع به الفهم المتكاملُ لتلك المباحث بِرَبْط جزئيّات الآداب بكليّاتها الأصوليّة والمقاصديّة؛ وأعني بالسؤالين: ماهي المقاصد الشّرعيّة الجامعة لآداب العالم والمتعلِّم؟؛ وماهي الأُصول الشّرعيّة التي بُنيت عليها تلك المقاصد؟؛ واستتبع ذلك إبْرازَ الشّواهد الأدبيّة من كتاب (المدخل) على المقاصد وأصولها المُعَلَّلَةِ بها.

أهداف المقال

ولعلّه استبان من سياق إشكالية المقال المذكورة آنفاً أنّ الهدف المرجوَّ منه تحقيقُ أمور ثلاثة يَتِمّ بها بيانُ الصّورة الكاملة للمقاصد الشّرعيّة المُضَمَّنَةِ في آداب العالم والمتعلِّم، وهي:

- ربْط جزئيّات الآداب المذكورة بكلّيّاتها مِن خلال ذكر المقاصد الجامِعة لِعِلَلِها الكلّيّة؛ ومِن المُتَقَرِّر أن فائدة ذكر الكلّيّات الجامعة إغناؤها عن استقصاء الجزئيّات؛ فإذا عَرَف المَرء الضّابِط الكلّيّ لآداب العالم مثلا أمكنَه أن يستبين من صِحّة النّظر فيه جميعَ ما يُحتَمل أن ينطوِي عليه الضّابط المذكور من الآدابِ المنصوصةِ في كتاب (المدخل) وغيرِها.
- التأصيل الشرعيّ لمقاصد الآداب المَعنيّة بالبحث؛ وبِخاصّةٍ أنّ ابن الحاج قد ذكرها متناثِرة لا يُهتَدَى إليها مجموعةً، ولا إلى وجه دلالتها على المقاصد إلا على سبيلٍ من التكلُّف.
- جمع الشّواهد الأدبيّة من كتاب (المدخل) على المقاصد، مع بيان كيفيّة دلالتها على المقاصد المذكورة من كلام ابن الحاج نفسه ما أمكن.

خطّة المقال ومنهجه

يشتمِل المقال بعدَ المقدِّمة التّعريفيّة به على بحث تمهيديٍّ، وثلاثة مباحث في الموضوع، وخاتمة.

- **فالبحث التمهيدي** فيه مطلبان:

المطلب الأوّل: في التعريف بالمقاصد الخاصّة، والآداب الشّرعيّة.
المطلب الثاني: في التعريف بابن الحاج، وكتابه (المدخل).
- و**المباحث الثلاثةُ** في ذكر المقاصد، وهي كالتالي:
المبحث الأوّل: في بيان المقصد المشتَرَك في آداب العالِم والمتعلِّم.
المبحث الثاني: في بيان المقصد الخاصّ بآداب العالِم.
المبحث الثالث: في بيان المقصد الخاصّ بآداب المتعلِّم.
وكلُّ مبحث من هذه المباحث فيه مطلبان:
المطلب الأول: في نصّ المقصد، وبيانه.
المطلب الثّاني: في تأصيله من النّاحيّة الشرعية، وذِكْر شواهده الأدبيّة من كتاب (المدخل).
وأمّا **الخاتِمةُ** فأذكُر فيها نتائج البحث بشكل مختصر.

هذا؛ والمنهج المعتمَد في البحث هو المنهج الاستقرائيّ التّحليليّ؛ حيث أقوم باستقراء الآداب المذكورة للعالم والمتعلّم في كتاب (المدخل)؛ ثمّ أقوم بتحليلها واستِخراج عِلَلِها الكُلِّيّة التي تكون بمثابة المقاصد الخاصّة لها.

مبحث تمهيدي

المطلب الأوَّل: التعريف بالمقاصد الخاصَّة والآداب

الفرع الأوَّل: التعريف بالمقاصد الخاصَّة

المقاصد الخاصَّة مركب وَصفي مكوَّن من لفظين:(المقاصد) و(الخاصَّة)، والتعرُّف على هذا المركّب يكون من خلال النقاط الثلاث التالية:

أولا: تعريف المقاصد

المقاصد لغةً: جمع (مقصَد) بفتح الصاد إن أُريد به المصدرُ، و(مقصِد) بكسرها إنْ أُريد به مكانُ القصد أي جهتهُ؛ وعلى كلٍّ فهو مأخوذ من (القصْدِ) الذي ورد في اللّغة على مَعانٍ عدّةٍ، أقربُها إلى المقصود هنا: "الأَمُّ إلى الشيء: أي التوَجُّه إليه"؛ فالمقصَد بفتح الصاد: بمعنى الأَمِّ والتوجُّهِ إلى أمرٍ ما، وبالكسر بمعنى الذي يُؤَمُّ إليه ويُتَوجَّه نحوَهُ[1].

والمقاصد اصطلاحا: لعلَّ من أجمعِ التعاريف الفَنّية المضبوطةِ للمقاصِدِ ما جاء على لِسَان الرّيسوني في قوله: "إنَّ مقاصد الشريعة: هي الغاياتُ التي وُضعت الشريعةُ لأجل تحقيقها لمصلحةِ العبْدِ"[2]؛ ويُريد بالغايات ما كان منها عامًّا في جميع أبواب الشريعة أو غالبِها، أو خاصًّا بنوعٍ أوْ بابٍ منها، أو جزئيًّا يتعلَّق بحُكم مِن أحكامها؛ وقريبٌ منه تعريفُ اليوبي: "هي المعاني والحِكَمُ ونحوُها التي راعاها الشَّارع في التشريع عموما وخصوصا من أجلِ تحقيق مصالح العباد"[3].

ثانيا: تعريف الخاصَّة

الخاصَّة لغةً: اسمُ فاعل من الخُصوص، والتاء للتأنَّيث المجازي، والخُصوصُ لغةً معناه: إفراد الشيءِ بأمْر دونَ غيرِهِ، جاء في لسان العرب: "خصَّه بالشيء يخُصُّه خَصًّا وخُصوصا... واختصَّهُ: أفردَهُ بهِ دون غيْرِه"[4]، وفي القاموس المحيط: "والخاصَّة ضدُّ العامَّة"[5]؛ فتحصَّل من هذين النقلين أنَّ الخصوصَ ضدُّ العموم، وهو إفرادُ أمر بأمرٍ آخرَ؛ والخاصُّ هو المفرَدُ بهِ.

الخاصَّة اصطلاحًا: قال الشريف في التعريفات: "الخاصُّ: كل لفظٍ وُضعَ لمعنًى معلوم على الانفرادِ"[6].

وإذا عُرف معنَى كلٍّ من (المقاصد) و(الخاصَّة) على الانفراد، فإنَّه يتحصَّلُ من تركيبهما أنَّ المقاصد الخاصَّة: "هي الغايات الـمُفرَدَة بأمر معلوم، التي وُضعت الشريعةُ لأجلِ تحقيقها في ذلك الأمر لمصلحةِ العباد"؛ والمرادُ هنا بـ(الأمر المعلوم) بابٌ من أبواب الشّريعة يشترِك في معْنًى تدور عليه مسائلُه كبابِ فقه الأسرة أو المعاملات المالية أو الجنايات أو نحو ذلك.

ثالثا: التعريف الاصطلاحي لـ (المقاصد الخاصَّة)

(المقاصد الخاصَّة) نوعٌ من الأنواع الثلاثة للمقاصد الشرعية-باعتبار العموم والخصوص- على ما سبَقت الإشارة إليه عند بيانِ معنى (المقاصد)؛ ولم يَرِدْ لها تعريفٌ مضبوط لدى العلماء المتقدِّمين؛ وإنّما كان يقع التعرُّضُ إلى جملةٍ من مفرداتها في شتّى أبواب الشريعة على نحوٍ مُفرَّقٍ كما في كتُبِ الفقهاء الفروعيّة، أو على نَحْوٍ مجموع لبيانِ قواعدِها كما في كتابِ "القواعد لابن عبد السلام"[7]، و"الفروق للقرافي[8]"[9].

والواقع أنَّ التقسيم الثلاثي لمقاصد الشريعة إنّما كان من إضافات ابن عاشور على من سَبقهُ، ويلتحِق بذلك جمعُه لجملة مباحَثِ المقاصد الخاصَّة في القسم الثالث من كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية).

وقد عرَّف ابن عاشور (المقاصد الخاصَّة) بقوله: "وهي الكيفيّات المقصودة للشارع لتحقيقِ مقاصدِ النّاس النافعة، أو لحفظِ مصالحهم العامَّة في تصرُّفاتهم الخاصَّة"[10]؛ وتبِعهُ على هذا التعريف مَن جاء بَعدَه مع تغييرٍ في العبَارة، ومِن أَحْسنِ ذلك تعريفُ الرّيسوني: "المقاصد الخاصَّة: المقاصِدُ التي تهدِفُ إلى تحقيقها في باب معيَّن، أو في أبواب قليلةٍ متجانسة مِن أبواب التشريع"[11].

هذا، والحدُّ الفاصلُ بين المقاصد العامَّة والخاصَّة هو أنَّ المقاصد لا تكون عامة إلاّ إذا شمِلت جميعَ أبوابِ الشّريعة كمقصد التيسير والتخفيف، أو معظَمَها كمقصد نوْطِ التشريع بالضّبط والتحديد، بخلاف المقاصد الخاصَّة فإنّها تختصّ إمَّا بباب واحد أو بأبواب معدودة تحت جنس واحد.

الفرع الثاني: مفهوم الآداب الشرعيّة

الآداب الشرعية: مركَّب وصفيٌّ من كلمتين:(الآداب) و(الشرعيّة)، يحتاج في تبيُّن معناه إلى معرفةِ كلٍّ مِن هاتين الكلمتين إفرادا ثم تركيبا، وذلك في النقاط التالية:

أوَّلا: الآداب لغةً واصطلاحا

الآداب لغةً: جمع أدَب بتحريك الدّال، ذكر له صاحبُ اللسان ثلاثةَ معانٍ، وهي: "ما يَتأدّب بهِ الأديبُ من النّاس، وأدَبُ النّفس والدّرس، والظَّرْف وحُسْنُ التناولِ"[12]؛ ويستفادُ منه أنَّ الأدَبَ يُطلق في اللغة، ويُرادُ به تارةً: الصّفة التي في الشخص يكونُ بها حَسنَ التعامل والتناول مع النّاس على اختلاف طبقاتهم؛ ويُرادُ بها أخرى: العلم المؤدِّي إلى هذه الصفة.

الآداب اصطلاحا: الآداب لفظ مشترَك يستعملُه أهل اللّغةِ والتصوّف والفقه؛ والمرادُ هنا معناه عند الفقهاء، وهو - عندهم-: "ما يختصّ بغير أبواب الشريعة المعلومة في العبادات والمعاملات والجنايات"؛ وهو الكتاب المعنوَن في تصانيفهم بـ(كتابِ الجامِع)، وقد يطلقُ بمعنى المطلوب استحبابا وندْبًا كما هو مشهور.

وقد اختلفت عباراتُ مَن تعرَّضَ لهذا اللفظ من الناحية الاصطلاحيّة، وكان ذلك الاختلافُ ناشئا عن تباين زوايا النظر إلى(الآداب) بالمعنى المذكور في كتاب الجامع، ومن ثم كان الاختلاف بينها اختلافَ تنوّع تَتَكامل فيه التعاريف ولا تتضادّ.

فمن التعاريف ما قاله الشريف: "الآدابُ: عبارة عن معرفةِ ما يُحترَزُ به عن جميع أنواع الخطإ"[13]، ومنها تعرف صاحب الكلّيات: "كلّ رياضة محمودة يَتخرّج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل، فإنّها يَقع عليها الأدبُ"[14]؛ ومنها تعريفُ الحافظ ابن حجر: "والأدب استعمالُ ما يحمدُ قولا وفعلاً"[15]؛ومنها تعريف النفراوي: "ما تحسُنُ به حالةُ الإنسان فيما بينه وبين الله وملائكته وكتبه ورسله وسائر النّاس... وما أحسنَ قولَ بعضهم: الأدب أن يؤدِّب ظاهرَه باتّباع السنَّة قولا وفعلًا، وباطنَه بالحقيقة بأن يرضى بما يرِدُ عليه من الله، ويتلقَّاه بالقبول، ويعُدُّه نعمة إمَّا عاجلة وإمَّا آجلة"[16]؛ ومنها تعريف العدَوي: "وهو ما يُستحسَن التحلِّي به"[17].

فهذه جملةٌ من تعاريف العلماء للأدب بالمعنى المُرادِ بحثُهُ، وما لم أذكرْه عن غير هؤلاء يرجِع -في الجملة-إليه، والملاحَظ فيها أنَّها تتفق في دلالتها على أمور:

- أنَّ الأدب لا يكون إلاّ محمودا؛ فإذا أُطلِق أريد به ما كان منه كذلك، أمَّا المذموم منه فلا يدخُل في الاصطلاح إلاَّ مقيّدا، كأن يقالَ: "سوءُ الأدبِ".
- أنَّ الأدب يكون في قول اللسان وفِعْل الجوارح؛ واختلفوا فيما يتعلَّق بفعل القلب: هل يدخله اصطلاحُ الأدبَ أم لا؟، فظاهرُ عبارة ابن حجر والعدوي اختصاصُها بالقول وفعل الجوارح، وظاهر عبارة النفراوي شمولُها لهما مع ما يتعلَّق بالقلب.
- أكثر عبارات القوم دالٌّ على أنَّ الأدبَ من مقولة(الكيف)؛ أي أنَّه هيئة محمودة تكون في الإنسان، وبعضهم - كصاحب الكلّيات- يجعلُه من قبيل الرّياضات التي تُنتِج تلك الهيئات المحمودة، وكلا الاتجاهين قريب من منطِق اللغةِ، وإن كان الاتّجاه الأوَّل أوفقَ للعرف من الثاني.
- يفيد أغلبُ هذه التعاريف وغيرِها أنَّ الأدبَ هيئاتٌ قد تكونُ في صاحبِها ملَكةً راسخة فلا يكاد يخلو منها؛ وقد تكون غيرَ ذلك بل تارة يتحلَّى بها صاحبُها، وأُخرى يتخلَّى عنها، إلّا أنَّ تعريف الكفَوي يحصُرُ الأدب في الملكة؛ وأيَّده عليه التهانَوي قائلا: "والأَوْلى التعبيرُ بالملكة لأنَّها الصّفة الرّاسخة للنفس، فما لم يكن كذلك لا يكون أدبا كما لا يخفى"[18]، وقد يُنظَر في هذا التقرير من جهةِ أنَّه لا دليلَ شرعيّا ولا عُرفيّا على ثبوت هذه الملازمة بين الأدب والملكة؛ فقد يتّصف المرءُ بالخَصلة الحميدة في حالٍ، فيوصف بالمؤَدّب بسببها؛ وبضدِّها في حال أخرى، فلا يكون مؤدَّبا بسبب خُلُوّه منها.

هذا، والذي يخلُصُ إليه الباحث بعد هذا العَرْضِ الموجز لهذه الحدود، وما تبِعها من تحليل: أنَّ تعريف الحافظ ابن حجر هو أقرب الحدود لحقيقة الأدب الشاملةِ لأفرادها مع ملاحظةِ أنْ يكونَ المرادُ بقوله: " فعلا" ما يشمَل فعل القلب، ليعمَّ بذلك أنواعَ الآداب الثلاثةَ القلبية والقولية والفعلية.

ثانيا: الشّرعية لغةً واصطلاحا

الشرعية لغةً: نسبةٌ إلى الشّرع، وهو: "سنُّ الشيء" أي جعلُه سنّة وطريقةً[19].

واصطلاحا: "كلّ فعل أو ترك مخصوص من نبيّ من الأنبياء صريحا أو دلالةً." قاله الكفوي في الكلّيات[20]؛ وفي كشّاف التهانَوي: "وشرعا: ما شرَعَ الله لعباده من الأحكام التي جاء بها نبيٌّ من الأنبياء- صلى الله عليهم وسلم- سواء كانت متعلقةً بكيفيّة عملٍ- وتسمَّى: فرعيّة وعمليّة- ودوّن لها علمُ الفقه، أو بكيفيّة الاعتقاد - وتسمَّى: أصْليّةً واعتقاديّة -، ودُوّن لها علمُ الكلام...وقد يُخَصُّ الشّرع بالأحكام العمليّة الفرعيّة"[21].

والحاصل هنا أنَّه إذا أدخلْنا في مفهوم الآداب أعمالَ القلوب على ما سبق استظهارُه، فإنَّ نسبتها للشّرع حينَها بمعناه الأعمِّ وإلّا انتسبت له بمعناه الأخصِّ.

ثالثا: الآداب الشّرعية

إذا نظرنا فيما سبق من تعريف الأدب والشرع نتج لدينا تعريفٌ لهذا المركّب الوصفيّ الحاصلِ منهما بأنْ يُقال: "الآدابُ الشّرعيّة: استعمال ما يحمدُ قولا أو فعلاً في الوضع الإلهي المنزَّلِ على محمد ﷺ أو في سنّته ﷺ"، والمرادُ بالسنَّة مطلَق الطريقة.

وهذا التعريف كما أنَّه لازم من تركيب التعريفين السابقين للأدب والشرع، فإنَّه أيضا يصلُح أنْ يكون تعريفا لقبيًّا لهذا المصطلح - أعني "الآداب الشرعية" -.

- وقولُه: "استعمالُ" السين والتاء فيه لمجرَّد الجَعْل أي جعْلُ المذكور عملاً، وذلكَ يشمل أن يكون هيئةً راسخة له، وهو المسمَّى بـ(الخُلُق)، أو دون ذلك؛ وعلى هذا فالأدبُ أعمُّ مطلقا من الخلُق.
- وقوله (ما يحمدُ) أي يَحْسنُ بحيث يُثنى عليه بالخير والجميل.
- وقوله (في الوضع الإلاهي...الخ) بيانٌ للمعيار الحاكم على حسْن الأدب من قبحه، وهو أن يكون مدلولا على محموديّته بالوضع الإلهي الخاتم للأوضاع إلالهية، وهو ما جاء به النبيّ محمد ﷺ من الوحي؛ فما نُصَّ عليه في هذا الوضع أو دُلَّ عليه بأنواع الدّلالات الشّرعية الأخرى: كان أدبا شرعيا وإلّا فلا.

المطلب الثاني: في التعريف بابن الحاج وكتابه المدخل

أوَّلا: التعريف بابن الحاج[22]

اسمه ومولده ونشاته

هو محمد بن محمد بن محمد أبو عبد الله العبدري المالكي المعروف بابن الحاج، ولد ببلده (فاس)، ولم يذكر المترجمون سنةَ ميلاده إلّا أنَّه يمكن تقدير ذلك - بالنظر إلى سَنَةِ وفاته 657هـ، ومقدارِ عمره نَحْوٍ 80 سنة- بأنَّه كان في سنة 657هـ أو قبلها بقليل.

نشأ ابن الحاجب بفاس مسقطِ رأسِه، وأخذ عن شيوخها، ولم يذكرْ مَن ترجم لهُ شيئًا عن شيوخه في فاس إلّا أنَّه يمكن أن نستخرج من كتابه المدخل بعضَ شيوخه فيها:

- فمنهم أبو عبد الله الفاسي، وقد ذكره الأستاذ كنون على أنَّه من شيوخ ابن الحاج في فاس، وهذا الشيخ قد صرَّح ابن الحاج نفسه بمشيخته في كتاب المدخل في مواضع[23].
- ومنهم أبو إسحاق إبراهيم بن عبد السلام التنسي المطماطي[24] من أهل تلمسان وتوفي بها، وقد ذكره ابن الحاج في مدخله، وعدَّه ابن مخلوف من شيوخه.
- ومنهم أبو محمد عبد الله بن محمد الَمرجاني التونسي[25]، وهو أحد الشيخين الـمُفضَّلين لدى ابن الحاج، فقد أكثر مِن ذكره في المدخل، وكان يعظِّمه غايةَ التعظيم؛ وقد أفاد الأستاذ عبد الله كنون أنَّ المرجاني كان من شيوخ ابن الحاج في بلاد المغرب ثم قدِمَ معه إلى مصر، واستخرج ذلك من قصّةٍ ذَكَرها ابن الحاج في المدخل[26].

ثم إنَّ ابن الحاج رحَل إلى مصر قبلَ سنة 692هـ على ما ذكَره كنون أي في العقد الرابع من عمره، ممّا يدلُّ على أنَّه مكث في مصر طويلا؛ وهناك لقِي شيخَه الثّاني الذي كان يلهَج بذكره، وهو أبو محمد عبد الله بن أبي جمرة[27]، وقد لازمه ابن الحاج إلى أنْ توفّي سنة 699 هـ.

وقد كان من بَرَكةِ ملازمة ابن الحاج لابن أبي جمرة، وتفرّغِه لطلب العلم عنده، أنْ صار - كما قال ابن حجر- ملحوظا بالمشيخة والجلالة بمصر؛ ومع ذلك فقد كان قليلَ التلاميذ لـِمَا تميّز به من الاشتغال بنفسه عن النّاس على طريقة أرباب القلوب، إلّا أنَّ الله تعالى فتَح عليه في التّلْمَذة والتأثُّر به بمثل عبد الله

المنوفي وخليل بن إسحاق المالكي؛ يقول كنون: "فلو لم يكن ممّن أخَذ عنه وتخرّج في مدرسته إلّا أحدُ هذين الفاضلين لرَجَحَ بالعدد الكثير الذي لا غَناء فيه، فكيف فيهما معا"[28].

مؤلفاته

أهمّ مؤلفات ابن الحاج وأجلُّها كتاب المدخل؛ وسيأتي التعريف به ولم يذكرْ مَن ترجم له غيرَ هذا الكتاب، وقال كنون: "... بل لا نظن أنَّه ألّف غيره"[29]، غيرَ أنَّ صاحبَ الأعلام ذكر له مؤلَّفين آخَرين، وهما: "شموس الأنوار وكنوز الأسرار"، ورمَز له بالطبع، و"بلوغ القَصْد والمنفي خواصِّ أسماء الله الحسنى"، ورمَز له بأنَّه لا يزال مخطوطا؛ والناظرُ في موضوع الكتابين يَستبعدُ أن يكون لابن الحاج المتحفِّظِ من التأليف مثلُ هذين الكتابين، فشموسُ الأنوار مثلا - وهو المطبوع من الكتابين - يبحَث في علم الحروف وعلاقة كلِّ حَرف بالرّوحانيات والأفلاك وما إلى ذلك من خدمة الجنِّ وكيفيّة استجلابهم، ممَّا يجزم النَّاظرُ فيه أنَّه بعيد عن نفَسِ ابن الحاج وخطّته في ارتسام طرائق السّلف في العلوم والأحوال؛ ويؤكّد خطأَ نسبته لابن الحاج الفاسي أنَّه وقعت نسبته في أوّل المطبوع[30] لابن الحاج التلمساني المغربي المتوفى سنه 737هـ.

ثناء العلماء عليه ووفاته

لقِي ابن الحاج قَبولا حسنا لدى علماء مصر وغيرها، خصوصا بعد ملازمته لابن أبي جمرة، واقتدائه به فيما كان من اهتمامه مِنْ رُسومِ التزهُّد والكلام في مُشكلات النفس، وإصلاح النيَّات على الوجه المرضِيّ عند الفقهاء؛ ومن جملة الثناء:

- وقال ابن فرحون عنه: "من عباد الله الصالحين العلماء العاملين"[31].
- ما قاله الحافظ ابن حجر: "... وصار ملحوظا بالمشيخة والجلالة بمصر"[32].

توفي ابن الحاج بمصر سنه 737هـ، وقد بلغ الثمانين أو جاوزها على ما ذكره ابن حجر وغيرُه.

ثانيا: التعريف بكتاب المدخل

عنوان الكتاب وسبب وضعه:

عنوان كتاب المدخل على ما أثبته ابن الحاج نفسه في مقدمه كتابه[33] هو: "كتاب المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات، والتنبيهِ على بعض البدَع والعوائد التي انتُحلت وبيان شناعتها وقبحها".

والسبب المباشرُ لوضع هذا الكتاب كان عبارةً عن إشارةٍ من شيخه أبي محمد بن أبي جمرة الذي كان كثيرا ما يقول لطلبته - ومنهم ابن الحاج-: "وَدِدتُ أنَّه لو كانَ من الفقهاء مَن ليس له شغلٌ إلَّا أَن يُعلِّم النّاس مقاصدَهم في أعمالهم، ويقعُدَ إلى التّدريس في أعمال النيّات ليس إلاّ، فإنَّه ما أُتِي على كثير من النّاس إلاّ من تضييع النيّات"[34]؛ فوَجَدَتْ هذه الإشارة هوًى صالحًا في نفس ابن الحاج، وزاد من تثبيتها في نفسه أنَّ أحدَ جُلسائِه رغِبَ منه ذلك في بعض مجالسه[35]؛ فكان من هذين السببين المباشرين مع تأثُّمه مِن كتمان العلـــم أنْ شرَعَ في تأليف هذا الكتاب.

ومِنْ طريفِ ما وقع للمصنِّف في أثناء تأليفه لهذا الكتاب- وبعد أن أمضى منه أشواطًا-أنْ حصل له قلَقٌ وانزعاجٌ في أن يكون دون تصنيفِ هذا الكتاب ذي الموضوع الخطير، وأَخْذِ النّاس عنه في هذا الباب الجليل، فأمَر شخصًا ما بإتلاف ما كتَبَه منه؛ ولكنَّ أحد الفقهاء الخطباء من مَعارفه زَاره وطلب منه الكراريسَ لمطالعتها، فاستدعى الشخصَ المذكورَ- وكانت الكراريسُ عنده مدَّةً وأنساه الله تعالى إتلافها- فلمَّا قرأها الفقيهُ استحسنها وحرَّم عليه إتلافها، فكانت هذه الحادثة سببًا رابعا لإتمام الكتاب على هذا الوجه الذي وصَلنا.

وأمَّا نسبة الكتاب لابن الحاج، فقد اشتهر عند العلماء ثبوتُ هذا الكتاب عن ابن الحاج، بل غالبُ النقل عن ابن الحاج من هذا الكتاب؛ وقد أثبتَه له سائِرُ مَن ترجَم له من أمثال ابن حجر[36] وابن فرحون[37] وغيرهما.

موضوع الكتاب وطريقة عَرْضه.

كتاب المدخل وضعَه ابن الحاج لينهجَ للعامِل المناهِجَ الشّرعية في كيفيةِ القصد في أعمالِهِ على اختلاف أنواعها من عبادات ومعاملات وعادات؛ وغايته من ذلك أنَّ تكون حركاتُ العامل وسكناتُه كلُّها عبادةً لله تعالى على الوجه الذي قال الله تعالى فيه: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (162) لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (163)﴾ (الأنعام)؛ وقد ألجأهُ هذا الموضوع بهذه الغاية إلى أمْرين اثنينِ:

أحدُهما: أنَّ ينصِّصَ على آدابِ التَصرُّفات بأنواعها المذكورة آنفا؛ ليقومَ العاملُ باستحضارِ تلك الآداب المشروعة، ونيَّةِ التقرُّب بها واحدةً واحدةً؛ فيأخذَ على ذلك أجورا متعدِّدة بدَلًا لأجرِ الواحد على أصل العملِ؛ وغالبا ما يتعرَّض في أثناء ذلك إلى بيان المقصدِ المشتركِ لتلك الآدابِ، كما سيتبيَّنُ ذلك من خلال هذا المقال.

وثانيهما: التعرُّضُ إلى بعض العوائد والبِدَع الملازمة لتلك التصرُّفات، والتي مِن شأنها أن تقوم مقامَ تلك الآداب المشروعةِ، وتحُلَّ محلَّها في نفوس النّاس واجتماعاتهم وسائر شؤونهم؛ لا جرَمَ كان ابن الحاج مَعْنِيًّا غايةَ العناية ببيانها وتزييفها، إذ لا قيامَ للآداب الشّرعية إلاّ بانتفاء البدَعِ والعادات الجاهلية.

وأمَّا الطريقة التي اعتمدها ابن الحاج في تأليف هذا الكتاب فقد اختصرها في أوَّل كتابه[38]؛ ويمكن تلخيصها في النِّقاط التَّالية:

- الاستدلال بالكتاب والسنَّة في بيان الآداب ومقاصدِها.
- الاستعانة بحكايات الصَّالحين لتفسير تلك المقاصد المتضمِّنة للآداب على وجْهِ ذِكْرِ العمل بعد العلم، والتطبيق بعد التنظير.
- التَّحقيق في الآداب التي وقع فيها الاختلاف بين مرتضٍ لها ومخالفٍ له.
- تقسيم الكتاب على فصول لتيسير الوصول إلى مقاصد الكتاب ومباحثه.

وقد أوفَى ابن الحاج على الغاية في إنفاذ ما وعَد به في مقدِّمة كتابِه موضوعا وطريقةً، حتَّى صار هذا الكتاب عمدةً في بابِهِ لدَى مَن جاء بعده مِن سائر المذاهب، ويكفي في بيان قيمته قولُ ابن فرحون – وهو العلاَّمة النّظّار-"...وهو كتاب حفيل جمع فيه علما غزيرًا، والاهتمامُ بالوقوف عليه متعيَّنٌ"[39].

المبحث الأوَّل: المقصد المشترَك في آداب العالِم والمتعلِّم

المطلب الأوَّل: نَصُّ المقصد وبيانُه

سبَق أنَّ المرادَ بالآداب: "استعمال ما يحمَدُ قولا وفعلا"؛ فالمراد بآداب العالِم والمتعلِّم استعمالُ ما يُحمَد من أقوالهم وأفعالهم شرعًا؛ وقد تعرَّض ابن الحاج إلى آداب العالِم ثمَّ آدابِ المتعلِّم، ونصَّ على أنَّهما يشتركان في أغلبِ الآداب في "فصل آداب المتعلِّم"، فقال: "قد تقدَّم ذكرُ بعض آداب العالِم، وفي ذِكْرِه غُنيةٌ عن ذكر آداب المتعلِّم، إذ إنَّ الغالبَ فيما ذُكر اشتراكُهما في ذلك"[40].

والنَّاظرُ في تلك الآداب التي يشترِك فيها العالِم والمتعلِّم يرى أنَّها ترجع -في جملتها- إلى ما يتعلَّق بشخص العالِم والمتعلِّم وأخلاقِهما الخاصَّة بهما وبعيالِهما، وكذا بأحوالهما العامَّة التي يكونان عليها عند الخُلطةِ بالنّاس في شأنهما العِلمي أو العَملي.

ثُمَّ الذي يظهر من خلال تلك الآداب أنَّ المقصِد الرَّابط لها في سِلْكٍ واحدٍ يمكن صَوْغه في عِبارةٍ، وهي: **"تحسينُ النيَّة والمحافظةُ على مَقام السنَّة ومَظهَرِ الوقار في جملة أحوالهما".**

وهذه الجملةُ مركَّبة من ثلاثة أجزاء:

الجزء الأوَّل: تحسين النيَّة، وهو أمرٌ قد نصَّ عليه ابن الحاج في أوَّل الآداب[41]،ثمَّ لم يزَل يحثُّ عليه في سائر الآداب؛ وقد وجَّه ذلك "بأنَّ الأصل الذي تتفرَّع عنه العبادات على أنواعها هو الإخلاص أي تخليصُها من جميع الشوائب المتعلِّقة بغير التقرّب إلى الله تعالى"[42]؛ ولم يكتَف-في تحسين النيَّة- بمَبْدَإِ الإخلاص فقط، بل زاد عليه بما سمَّاه تنميةَ النيّة، أي تكثيرَها بقصدِ وجوهٍ شرعيّة من الخير في صورةِ عمل واحد؛ فقال: "فينبغي أن يكون المؤمن محافظا على نيته ابتداءً، فإذا أراد أنَّ يزيد في عمله ينظرُ- أوَّلا- في نيَّته فيُحسِّنُها، فإذا كانت حسنةً فينمِّيها إن أمكن تنميتُها؛ وما افترق النّاس في غالب أحوالهم إلاّ مِن هذا الباب، لأنَّ الغالب على بعضهم تقاربُ أفعالهم، ثم إنَّهم يفترقون في الخيرات والبركات بحسب مقاصدهم وتنمية أفعالهم"[43].

الجزء الثَّاني: المحافظة على مقام السنَّة، والمرادُ به ما يشمل المحافظةَ القوليّة بالدَّعوة إليها والتحذيرِ من ضدّها، والمحافظةَ الفعليّةَ باقتفاء آثارها على قدر الإمكان- خُصوصا أمامَ عامّة النّاس -؛ إذ هما-بما ينتسبان إليه من وراثةِ العلم الشرعي- محلُّ القدوة بين النّاس؛ وقد صرّح ابن الحاج بهذا الجزء الجليل من المقصد المشترك في خصوص العالِم بقوله: "وإذا كان ذلك كذلك، فينبغي لهذا العالِم أو يجب عليه بحسب حاله أن يتحفّظ على هذا المنصب الشريف من أن يدنِّسه بمخالفةٍ أو بدعة يتأوّلها أو يُبيحها، أو يسهو عن سنّةٍ أو يغفُل عنها، أو يتركُ بدعةً مع رؤيتها بسبب الغفلة عنها، أو يمرُّ عليه مجلس من مجالس علمه لا يحضّ فيه على السنَّة ولا يأمر فيه باجتناب البدعة، لأنَّه على هذا انعقدت مجالس الفقهاء المتقدّمين"[44]؛ ويقاسُ على العالِم في هذه الوصية المؤكّدة المتعلِّمُ مِن جهة اشتراكه معه في الجهة التي مِن أجلها كانت هذه الوصيّة، وهي كونُه محلَّ قدوةٍ للناس في أقواله وأفعاله؛ وفي هذا المعنى يقول ابن الحاج:" فيحتاج العالِم والمتعلِّم أن يكونا متيقِّظين لهذه الأمور وما شاكلها ويتحفظان منها، إذ بتحفّظهما يَتحفظ كلّ من رآهما أو علِم حالهما لأنَّهما قدوة للناس"[45].

الجزء الثالث: المحافظة على مظهر الوقار، والمرادُ بالوقار ما يدل عليه في معناه اللغوي، وهو الحِلم والرّزانَة[46]؛ والمحافظةُ على هذه الخصلة جامعٌ مشترَك يَسري في كثير من الآداب الشّرعيّة المشتركة بين العالِم والمتعلِّم، كما سيأتي ذكر شواهده في المطلب الثاني ولذا كان جزءً من المقصد الخاصّ المشترَك بينهما.

وقد صرّح ابن الحاج بمركزيّة هذا الجزء من المقصد، وأنَّه لَصِيق بمقام العلم؛ فحيث كان وصفُ العلم كان الوقارُ بمعناه الشاملِ لوجوه الرفق والحلم والرّزانَة؛ ومِن مواضعِ تصريحه بهذا المعنى ما قاله في فصل اللباس -في سياق نهيه عن اختصاص العالِم باللّباس الفاخر الذي يميّزه عن النّاس -: "واللّباس الحسنُ على زِيّ ما يفعلونه اليوم لا مدخل له في العلم، بل يُزيل بهجته ويكون سببا إلى ضدّ ما يورثه العلم من الوقار والهيبة والسّكون"[47]؛ فيُلاحَظ هنا تعليلُه الأدبَ المذكور في اللّباس بالمقصد الجامع له ولغيره من الآداب- مما هو من جنسه- وهو المحافظةُ على وقار العلم وهيبته في نفوس النّاس ليتهيّأ لهم -بسبب ذلك - قبولُهم العلم عن العالِم والمتعلِّم.

المطلب الثاني: تأصيل المقصد وشواهدُه

الجزء الأوَّل مِن المقصد: تحسين النيَّة

قد سبق أنَّ أصل المراد به إخلاصُ النيَّة بملاحظة امتثال أمر الله في تعلُّمِه وتعليمه، ثم تنميتُها بقصد وجوه الخير بها؛ وقد أصّل ابن الحاج للإخلاص بما يلي:

- قوله تعالى[48]: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ (187)﴾ (آل عمران)؛ووجهُ الدّلالة منها أنَّ فيها توبيخا من الله تعالى لأهل الكتاب ممن كتَم علم الكتاب أو حرّفه لتحصيلِ منافعه الخاصَّة، ولم يبذله لوجه الله تعالى على الوجه الذي أُنزِل عليه لفظا ومعنى؛ ومقتضاه الأمرُ بالإخلاص والصّدقِ في البيان؛ يقول ابن كثير: "في هذا تحذير للعلماء أنَّ يسلكوا مسلَكهم فيصيبَهم ما أصابهم... فعلى العلماء أنَّ يبذُلوا ما بأيديهم من العلم النافع الدالّ على العمل الصالح ولا يكتموا منه شيئا"[49].
- قوله تعالى[50]: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (159)﴾ (البقرة)؛ وهذه الآية في دلالتها على المقصود كالآية السابقة سواء بسواء.
- عن عبد الله بن عمرو[51] أنَّ النبيّ ﷺ قال: "بَلِّغُوا عَنِّي وَلوْ آيةً"[52]؛ ووجْهُ الدَّلالة منه الإشارةُ فيه إلى وجه الإخلاص في النيَّة؛ وذلك بأنَّ يستحضر امتثال أمر الله في تبليغ الدّين من غير التفاتٍ إلى شيء آخر من المقاصد المشارِكة، إلاّ ما كان منها مساعدا لهذا الوجه الذي يتحقّق به الإخلاص.

وأمّا تنميةُ النيَّة باستكثار وجوه الخير فيها، فقد أصّل لها ابن الحاج[53] بحديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إنَّ الله قال: مَن عَاد لِي وَليًّا فقد آذنتُه بالحربِ؛ وما تقرَّب إليَّ عبدي بشيءٍ أحبَّ إليَّ ممَّا افترضتُه عليه، وما يزالُ عبدي يتقرّبُ إليَّ بالنوافل حتى أُحِبَّه فإذا أحبَبْتُه كنتُ سمعَه الذي يسمَع به، وبصرَه الذي يبصِر به، ويدَه التي يبطِش بها، ورِجلَه التي يمشي بها"[54]؛ ووجهُ الدلالةِ منه في قوله -صلى الله عليه وسلم-"فإذا أحببتُه...الخ" مِن جهةِ أنَّ فيه إشارةً إلى أنَّ تصرّف المرء المسلم إذا وصَل إلى مرتبةٍ ما مِن مراتبِ القُرْب مِن الله تعالى يصيرُ كلُّه لله تعالى- أيْ ولو كان تصرّفا عاديّا-؛ ولا يكونُ ذلك إلاّ بمراعاةِ النيَّةِ فيه، وتنميتِها له؛ وفي ذلك يقول ابنُ الحاج عقِبَ الحديثِ: "قال علماؤنا - رحمة الله عليهم- معناه أنَّه يَبْقَى تصرُّفه كلّه لله تعالى لا لغيره؛ فإن تكلَّم تكلَّم لله، وإن سكتَ سكتَ لله، وإن نظَر نظَر لله، وإنْ غَضَّ طرْفَه غضّه لله، وإنْ بطَش بطَش لله إلى غير ذلك من حركاته وسكناته"[55].

وأمّا شواهد هذا الجزء من المقصد المشترك في آداب العالِم والمتعلِّم فإنّها تظهر في التعليل به في كثير من الآداب:

- منها: أدبُ السّكينة والوقار في العالِم حينَ أخذِه في الدّرس وقراءةِ القارئ؛ فقد قال في تعليله: "فيخشَع قلبه، وتخشع جوارحُه لهذا المقام الذي أقيم فيه، وهو أنَّه يبيّن عن الله تعالى أحكامه"[56]؛ علّل أدبَ السكينة في الدرس بما يرجِع إلى حسن النيَّة في العلم، وهو قصدُ البيان عن الله تعالى.
- ومنها: أدبُ انتظارِ المتعلِّم في اعتراضه وسؤاله إلى انتهائه منه، والنهيِ عن قطع الطلبة من أقرانه عنه تمامَ الكلام؛ فقد علَّله ابن الحاج بما يرجع إلى هذا الجزء من المقصد المشترك؛ فقال في حكمِ هذا القطع وسببِه: "وهذا كلُّه لا يجوز، وأصلُه الرياء والعُجْب والمباهاة والفخر، ومحبّة النقل عنه، ومحبّة ظهوره على الأقران"[57].

- ومنها: أدبُ تركِ التميّز بلباسٍ خاصٍّ يتكلَّفُه العالِم أو المتعلِّم، ليُعرَفَ به انتسابُه إلى العلم أو الفقه؛ فقد أطال فيه ابن الحاج الكلامَ، وحكَمَ على القصد إلى هذا النوع من التميّز باللباس بالبدعة؛ وممّا علّل به النهيَ عنه ويرجِعُ إلى هذا الجزء من المقصد المشترك قوله: "ونحنُ اليومَ عكسُ هذا سواءً بسَواء، نلبَس هذا الخِلَعَ المتقدِّمَ ذِكرُها، لعلّ أنْ نُنْسَبَ بِسببِها إلى العلماء، ولعلّ أنْ يُسمَع منّا ويُرجَع إلينا في حظوظِ أنفسنا... كلُّ هذا سببُه حبُّ الرياسة منّا والحظوة، وإيثارُ الظّهور على الخمول، ومحبّة القيل والقال والجاه"[58]؛ وهذه الأمورُ لا شك أنَّها على عكس المطلوب من الإخلاص، ونيّةِ امتثال أمر الله تعالى في التعلُّم والتعليم.

الجزء الثاني من المقصد: المحافظة على مقام السنَّة في جملة أحواله

اعتمد ابن الحاج في تأصيل هذا الجزء من المقصد المشترك على جملةٍ من الأدلة الكلّية المفيدة لهذا المعنى في حق العالِم والمتعلِّم؛ منها:

- قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (31)﴾ (آل عمران)؛ وقوله تعالى: ﴿...وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (7)﴾ (الحشر)؛ وقد ساق ابن الحاج هاتين الآيتين في فصْل العالم - والمتعلِّمُ مثلُه في المعنى - للدّلالة بهما على لزومِ أَنْ يُغيّر العالِمُ مِن حال نفسه وحالِ مَن حوله ملاحِظا في ذلك التغييرِ ما كان عليه النبيُّ ﷺ والقرونُ الثلاثة الأولى[59].
- قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (59)﴾ (النساء)؛ ساقها بن الحاج في آخِر الكتاب في الفصول الجامعة لمعان شتىّ في حقّ المكلف، مستدلا بها على أنَّ مِن شرط العمل الصالح أنَّ يكون تابعا للعلم به، وأنَّ العلم في ذلك محصورٌ في الكتاب والسنَّة وما رجع إليهما[60]؛ ولا يخفى أنَّ أَوْلى النّاس دخولا في هذا المعنى هم العلماء وطلبة العلم، لأنَّهم مع كونهم مِن جملة المكلفين قد زادوا عليهم بدرجة العلم وبيانِه قولا وفعلا.
- حديث العرباض بن سارية قال: صلى بنا رسولُ الله ﷺ ذاتَ يوم، ثم أقبل علينا فوعظنا موعظةً بليغةً ذرَفت منها العيونُ، ووجِلت منها القلوبُ، فقال قائل: يا رسول الله كأنَّ هذه موعظةُ مُودِّعٍ، فماذا تعهَدُ إلينا؟ فقال: "أوصيكُم بتَقْوى اللهِ والسّمعِ والطّاعَةِ- وإنْ عبْدا حبَشيّا- فإنّه مَن يَعِشْ منكم بَعْدي، فسيَرَى اختلافا كثيرا؛ فعليكم بسنّتي وسنّةِ الخلفاء المهديّين الرّاشِدين؛ تمسّكوا بها وعضُّوا عليها بالنّواجذ؛ وإيّاكم ومحدَثاتِ الأمور، فإنَّ كلَّ محدثة بدعةٌ وكلَّ بدعة ضلالةٌ"[61].
- حديث عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ قال: "خيرُ النّاس قَرْني، ثم الذين يَلُونهم ثم الذين يَلونهم."[62]
- وقد ساق ابنُ الحاج هذين الحديثين في فصل العالِم مستدلاّ بهما على أنَّ العالِم- ومثله طالبُ العلم في هذا المعنى- مأمورٌ بتغييرِ ما يقَعُ مخالفا للسنّة الشريفة - وإن أفتى به مَن أفتى من العلماء على سبيل السهو أو الغلط أو الغفلة -؛ وفي هذا المعنى يقول: "ولولا ما تركَّب فينا من سُمِّ الجهل ما أقمْنا الحجّةَ في ديننا بمن سها أو غلِط أو غفَل، لأنَّه لا يجوز أنْ يقلِّد الإنسانُ في دينه إلاّ مَن هو معصوم، وذلك صاحبُ الشريعة ﷺ ليس إلاّ، أو مَن شهِد له صاحب العِصمة- ﷺ- بالخير، وهو القرن الأوَّل والثاني والثالث"[63]، ثم أورد الحديثين.

وأما الشواهد الدالّة على سَرَيان هذا الجزء من المقصد المشترك -عند ابن الحاج- في جملةِ آداب العالِم والمتعلِّم، فكثيرة منها:

- ما أطال به النفَسَ في أدَب العالِم- ومثله المتعلِّم إذ هما سواء في معنى هذا الأدب- مِن عدم الاجتماع على الذِّكر أو القراءة؛ فقد لاحظ هذا المقصد في تقرير هذا الأدب، وكرّره في الاستدلال عليهم مرارا؛ ومن ذلك قوله: "لأنَّ الذّكْر على هذه الصورة اختلف الشيوخ فيه: هل يُعمل رعْيا لحقّ الفقراء لكي يسلَموا من البَطالة والكلامِ فيما لا يَعني، أو لا يُعمل؟؛ فذهب بعضُهم إلى فعله رعْيا للمصلحة المتقدّمِ ذكرُها، وذهب بعضُهم إلى منعه لأنَّ تلك الصورة لم تكن لمن مَضى -وكفى بها-، ولو كان فيها التنشيط وغيره، إذ إنّه في الصّورة الظاهرةِ مخالفٌ للاقتداء"[64].

- ومنها: الأدب في التسمية والنعوت، وفيه نهى ابن الحاج عن التسمية بنحو: "فلان الدين" وقال- في سياق تعليل هذا الأدب-:"والعالِم أَوْلَى مَن يَتحفّظ على نفسه مِن هذه الأشياء، ويذبّ عن السنَّة في حقّ نفسه وفي حق غيره"[65]؛ ففي هذا النصّ يلفِت ابن الحاج نظَرَ العالِم - ومثله المتعلِّم إذ لا فرق بينهما مؤثِّر- إلى المحافظة على مقام السنَّة حتى في الأسماء والألقاب.

- ومنها: أدب العالِم مع مَن يُجالسه أو يباشره -ومثله المتعلِّم لمشاركته في العلّة-، وهو: التحرّز في حقّهم لحق الأُخُوّة والصّحبة والمشاركةِ في مجلس العلم مِن أنْ يقع منهم مخالفةٌ للسنّة، أو ارتكابٌ لبدعة، أو تهاونٌ بشيء من الدين، فينهاهم بلُطف، ويعلّمهم برفق؛ ثم قال في تعليل ذلك - بما يرجع إلى هذا الجزء من المقصد المشترك-: "فإذا كان كذلك فيُرجى له الخير والبركةُ، ويكون قريبا مِن صاحب الشرع ﷺ أعني في اتّباعه - لأنَّه - ﷺ قال الواصف له: كان أحسنَ النّاس خلُقا، فإذا رأى شيئا من حُرَمِ الله يُنتهك كان أسرع النّاس إليه نُصْرة"[66].

الجزء الثالث من المقصد: المحافظة على مظهر الوقار في جملة أحوالهما

الأصل الذي اعتمده ابن الحاج في هذا الجزء من المقصد المشترك يرجع إلى أمر واحد، علّل به ابن الحاج أكثرَ الآداب التي رُوعي فيها هذا الجزء؛ وهو: قاعدةُ سدّ الذرائع، ووجه ذلك أنَّ اتّصاف العالِم والمتعلِّم بالوقار والسكينة في جملة تصرفاتهما يورِث الظنَّ الحسن بهما في نفوس النّاس؛ فيقتدون بهما، ويأخذون بعلمهما وإلاّ فالعكس بالعكس، وهذا خلافُ المقصود الأصليّ من طلب العلم الذي هو التبليغ عن الله تعالى وبيانُ أحكامه.

وقد صرّح ابن الحاج بهذا التأصيل بنحو هذا المعنى في قوله:" لكن العالِم يجب عليه التستّرُ أكثرَ مِن غيره، لأنَّ شرّه ومعصيتَه ومخالفته وبدعته - إن ابتُلي بشيء من ذلك- يتعدّى إلى غيره -كما أنَّ خيرَه كذلك متعدٍّ-؛ لكنّ التعدّي بهذا الفنّ أكثر لأنَّ الغالب على النفوس الاقتداءُ في شهواتها وملذوذاتها وعاداتها أكثرَ ممّا تقتدي به في التعبّد الذي ليس لها فيه حظٌّ؛ فإذا رأتْ ذلك مِن عالِم - وإنْ أيقنت أنَّه محرّم أو مكروه أو بدعة - تَعْذِر نفسَها في ارتكابها لذلك إنْ سلِمت مِن سُمّ الجهل، تقول: لعلّ عند هذا العالِم العِلمَ بجواز ذلك لم نطّلع عليه، أو رخَّص فيه العلماء إلى غير ذلك مما يقع لهم وهو كثير مشاهد"[67].

وقد جاءت شواهدُ مراعاةِ هذا المقصد في الآداب المذكورة للعالم والمتعلِّم متضافِرةً متكاثرةً في الدلالة عليه؛ فمنها:

- الأدب في أثناء الدرس إذا أُورِدَت عليه المسائل والاعتراضات والتنظيرات؛ فالأدبُ حينها عدمُ الجواب عنها حفاظا على وَقار المجلس وسكينتِه، قال ابن الحاج معلّلا: "لأنَّ الإيراد إذ ذاك يَخلِط المجلسَ، ولا يحصُل بسببه كبيرُ فائدة"[68]؛ فقوله "يخلِط المجلس" إشارةٌ منه إلى ملازمة حقّ الوقار حتى في أثناء الدّرس ليحصُل المقصودُ منه، وهو وقوع الفهم لأصل المادّة المدروسة بحَلّ ألفاظها، ثم التدرّجُ بعد ذلك إلى ما بعده، ولذا قال مؤكّدا هذه العلة بالنصّ عليها: "فإذا تحصَّل للضعيف مقصودُه - وهو حلُّ لفظ

الكتاب- حينئذ يَرجع بالبيان إلى مَن هو أقوى منه، ثم يتدرّج بعد ذلك قليلا قليلا على ما مَرَّ، والتأدَّبُ وحسنُ السّمت والوقارُ مستصحَبٌ معه في ذلك كلّه"[69].

- ومنها: أدبُ العالِم والمتعلِّم في اللّباس، وحاصلُه: أنْ يتحفّظ من الخروج به في تفصيله- طولا وعرضا- عن عادات النّاس؛ قال معللا: "فيخرجون به عن حدّ السّمت والوقار"[70].

- ومنها: أدبُ التحرز عن المِزاح المُخرِج عن حدّ الوقار، قال ابن الحاج: "وإن كان المزاح جائزا إذا كان على سبيل الصواب وإبقاء هيبة العلم والوقار"[71]؛ وقد علّله بعد أن ساق بعضَ السنَّة في ذلك: "... إلى غير ذلك بما شرعَه - عليه الصلاة والسلام- في هذا الباب تخفيفا لأمته ورحمةً بهم؛ فهذا هو توقيرُ مجالس العلم لا بالقماش وحسن الملبس بل بحسن السّمت واتّباع الرسول ﷺ"[72].

المبحث الثاني: المقصد الخاصّ بآداب العالِم

المطلب الأوَّل: نَصُّ المقصد وبيانه

لم يذكر ابن الحاج وصفا معرِّفا لحقيقة العالِم عنده، ومِن ثَمَّ فالأصلُ حَمْلُه على الاصطلاح المشهور في كتب الفقهاء والأصوليّين؛ وقد عُرِّف بأنَّه: "البالغ العاقل ذو المَلَكة التي يَقتدِر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها"[73]؛وهذه الملكة إنَّما تحصُل بشروطٍ مفصَّلة ذكرها الأصوليون في "كتاب الاجتهاد"؛ وقد تنقُص هذه الشروط عن الكمال المطلوب فيها، فيصير العالِم في درَجةٍ أقلَّ، ومِن ثَمّ كان مِن العلماء مَن هو مختصّ بمذهبٍ ما، ويسمّى "مجتهد المذهب" وهو داخل في عموم كلام ابن الحاج هنا، بل الظاهرُ أنَّه هو المراد أصالةً في أغلب موادِّ الكتاب، لِما ثبَت مِن تقرير المتأخرين انقطاعَ رتبة "المجتهد المطلق" الذي تكاملت فيه شرائط الاجتهاد[74].

هذا، وقد توسّع ابن الحاج في آداب العالِم، وبدأ بها قبل آداب أصناف النّاس الأخرى لِعظيم دور العالم في حياة المسلمين؛ إذ به يُعرَف كيف يُعبد اللهُ، ويُتَوصَّل إلى مرضاته في شتىّ شؤون الحياة؛ ومما قاله في هذا المعنى- بعد كلامٍ له في عظيم رتبةِ العلماء -:"وإذا كان الأمر كذلك، فينبغي الاعتناءُ بأمرِ العالِم، وتقدُّمِ رُتبته بالذكر على غيره من الرّتب السابقة؛ إذ إنَّه غير محتاج لهم في مقامه الذي أُقيم فيه، والباقون محتاجون إليه مضطرّون، لا تتمّ لهم صفقةٌ ولا يَتقوَّم لهم أمرٌ إلاّ بدخول العالِم بينهم وإلاّ كان سعيُهم هباء منثورا"[75].

والنّاظر في الآداب التي اختَصّ بها ابنُ الحاج العالِمَ مِن دون سائر أصناف النّاس- بما فيهم المتعلِّمُ على أنَّه قد يدخل في بعضها على سبيل التّبَع لا الأصالة - يَرى أنَّها ترجع في أهدافها المنشودةِ إلى مقصد واحد تدور عليه وتحوم حوله؛ ويمكن صَوْغه في هذه العبارة: **"إظهارُ دين الله تعالى على الوجه الصحيح الموافق لِـمَا كان عليه السلف الصالح تعليما وتبليغا وعمَلا".**

والمرادُ بـ**التعليم** ما يتعلق بشأنِ العالِم في دَرْسه مع خصوص النّاس مِن طلبة العلم الوارثين عنه؛ وبـ**التبليغ** ما يشمَل إرشادَ عموم النّاس إلى معرفة الله وشرائعه؛ وأما **العمل** فالمراد به سَمْت العالِم وأخلاقه ومدى موافقتهما لما يبُثُّه في النّاس - خصوصا وعموما - مِن العلم والبيان؛ وبهذه الجوانب الثلاثة التي تعلّقت بها آداب العالِم يتحقّق المقصود منها؛ وهو إظهار دين الله تعالى على الوجه الذي يرضى به المولى - سبحانه وتعالى - وتَعْلو به كلماتُه في النّاس بالمنطق السليم والعمل القويم.

وقد نصّ ابن الحاج على هذا المقصد في غير ما موضِعٍ من كتابه؛ ومن أجمع تلك المواضع ما ساقه في الفصل الذي عقَده في نيّة العالِم وهديه وأدبه؛ فإنَّه - بعد أن ساق الكلام في فضل القرون الثلاثة الأولى، وأبان عنها إجمالا بقوله: "وهي أنَّ الله تعالى خصّهم لإقامة دينه وإعلاء كلمته"[76]؛ ثم فصّلها مبيّنا

مزيّةَ كلِّ قرن ودورَه في إقامة الدين؛ ثمّ قال: "وإذا كان كذلك فأصلُ الدين وعمدتُه وقِوامُه ليس بكثرة العبادة والتلاوة والمجاهدة بالجوع وغيره؛ وإنّما هو بالنظر إلى إحراز هذا الأصل العظيم من العاهات والآفات التي تأتي عليه من البدع والمنكرات وغيرها، والقيامِ بوظيفةِ ما الإنسانُ مخاطَب به في تغييره شيئا من ذلك إذا ظهر في هذا الأصل الشريف"[77]؛ ثم قال - وهنا موضع الشاهد وبيت القصيد -: "والعالِم لَه الشّوكةُ بالضرورة القطعيّة، وهي العلم الذي عنده كما قيل: مَن درَس والنّاس نِيام تكلّم والنّاس قِيام، وما عليه هو أن يغيّر ما أُمِر بتغييره؛ وإنّما عليه أنَّ يتكلّم في ذلك بالقولِ، فيَذْكرَ الحكمَ فيه، فإذا سُمِع منه ورُجع إليه حصل المراد، وإن تُرك قولُه كان قد أقام عند الله عذرَه وقام بما وجب عليه، ويسلَم أيضا من الآفة العظيمة التي عليه في عدم الكلام"[78]؛ ولخّص هذا كلّه في موضع آخر قائلا: "وقد تقدّم في العالِم أنَّ نيّته تكون لإظهار دين الله تعالى ومعرفةِ أحكامه اللازمة له ولغيره"[79].

ولا ريب أنَّ هذا المقصد يتناسب مع دور العالِم في حياة المسلمين على ما سبق من أنَّه الوسيلة إلى معرفة دين الله ومراضيه؛ فلا عجب - إذاً - أن جاءت الآدابُ المتعلِّقة به كلّها تقع في واردِ تقويةِ هذا المقصد، وتثبيتِه في نفس العالِم وشخصه، ليحقِّقَ هذا الدّور على الوجه الكامل أو القريبِ منه المُفضي إلى تحصيل الغرض منه، وهو إصلاحُ حياةِ المسلمين والحفاظُ عليها من غوائل الفساد الناتج في أكثره عن الجهل بالله تعالى أو صراطه الموصِل إليه؛ وفي حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا: "إنَّ الله لا يقبِض العلم انتِزاعا ينتزعُه من العباد، ولكن يقبِض العلم بقبض العلماء؛ حتى إذا لم يُبْقِ عالما اتّخذ النّاسُ رؤوسا جُهّالا، فسُئِلوا فأفتوا بغير علم فضَلّوا وأضَلُّوا"[80].

المطلب الثاني: تأصيل المقصد وذكرُ شواهده

أولا: تأصيل المقصد

قد استدلّ ابن الحاج على هذا المقصد في **شِقَّيْه التعليمي والتبليغي** بما يلي:

- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ (187)﴾ (آل عمران)؛ وهذه الآية كما فيها الحثُّ على تصحيح النيَّة على ما سبق ذكره في المقصد المشترك؛ فإنَّ فيها بيانا لوظيفة العالِم التي ما شُرِعت آدابُه الخاصّة به إلاّ من أجل تقويتها؛ وهي البيان عن الله تعالى مِن غير زيادة ولا نقصان.
- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (159)﴾ (البقرة)؛ ويُقال في هذه الآية ما قيل في الآيات السابقة؛ فإنّها مع دلالتها على ضرورة تخليص النيَّة من أغراض الدنيا؛ تدلّ أيضا على أنَّ العالِم إنّما يُقصد منه أن يكون مبيّنا لما أنزله الله تعالى من الهدى والبينات، ولا يكتم منها شيئا.
- قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ(43)﴾ (النحل)؛ ووجهُ الاستدلال بالآية على المقصد المذكور أنَّ الله تعالى ربَط قيامَ النّاس في شؤون دينهم ودنياهم بسؤال أهل الذّكر وهم العلماء؛ فدلّ ذلك على أنَّ المقصود من وجود العلماء وآدابهم هو توجيهُ النّاس وإرشادهم لما يَصلُح مِن أحوالهم على وَفق الوحي المنزّل؛ وفي هذا المعنى يقول ابن الحاج بعد ذكر الآية: "قال علماؤنا رضي الله عنهم: أهل الذكر في الآيات هم العلماء، فهم يُسألون عن النوازل، وبفتواهم يعبد الله ويطاع ويمتثل أمره ويجتنب نهيه"[81].

وفي **شِقِّه العَمَلي** استدلّ ابن الحاج بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (105)﴾ (المائدة)؛ وذكَرَ[82] في بيان وجه الدّلالة - بعد أن بيّن أنَّ مجالس العلم مِن أعظم شعائر الدين، وأنَّ الواجب تعظيمُها - أنَّ من جملةِ تعظيمها

ألاّ يباشرَ العالِم البدعة في مجالسه، ولا يسكتَ عنها إذا فعِلت أو قيلت في حضرته، تحقيقا لمعنى هذه الآية الكريمة التي فسّرها أبو بكر ﷺ بقوله: "إنَّكم تقرأون هذه الآية، وتضعونها على غير مواضعها، وإنّا سمعنا النبيّ ﷺ يقول: "إنَّ النّاس إذا رأوا المنكر فلم يغيّروه أوشك أن يعمّهم الله بعقابه"[83].

ثانيا: شواهد الآداب على المقصد

قد علّل ابن الحاج الآداب المختصّة بآداب العالِم بما يرجع إلى هذا المقصد الدّعَوي الجليل؛ وفيما يلي ذكر جملة منها تشهد بذلك:

- فمنها: أدبُ العالِم إذا قعَد في المسجد للتعليم؛ قال في شأنه: "فيُستحبّ له أنَّ يكون بارزا للناس بموضع يصِل إليه الضعيف والمسكين والعامّيّ الجاهل"[84]؛ ثمّ علّل ذلك بما يرجع إلى المقصد محلِّ البحث - وهو إظهار دين الله على سبيل التعليم والتبليغ في هذا الموضع-؛ فقال: "... لكيْ يسمعوا أحكامَ ربّهم، ومن كانت له مسألةٌ يجهلها ولم يسأل عنها سمِعها- أي بسبب الأدب المذكور- واستفادَها حينَ إلقاءِ المسائل والإيرادِ عليها والجوابِ عنها؛ وقد يكون ذلك تنشيطا له لطلَب العلم والبحثِ عنه والعملِ على تحصيله؛ فيرجع إلى الله تعالى ويتوب مِن جَهله"[85]؛ فعدّ ابن الحاج ثلاثَ فوائد للأدب المذكور كلُّها ترجع إلى معنى من معاني إظهار الدين وبيانه والتنشيط على تحصيلِ علمه.
- ومنها: أدَب العالِم في أثناءِ بثِّه للمسائل والفروع في الدّرس؛ قال في شأنه: "فإنَّه ينبغي له أن يتفقّد إخوانه وجلساءَه في أثناء المسائل والفروع، بمعرفة السنَّة والعمل بها والتنبيه عليها ومعرفةِ فضلها وعلوّ قدرها وقدرِ من يَعمل عليها ويتبعها، والتجنّبِ عن البدعة والتحذير منها وما يحصل بها من المقت لفاعلها"[86]؛ وعلّل ذلك بما يرجع إلى إظهار الدين صافيا مما التصَق به من شوائب البدع والأعراف الفاسدة، فقال: "فإذا تكلّم بذلك في مجلسه عُرفت السنَّة إذ ذاك منه، وعرفت البدعة؛ وأقلُّ ما يحصل فيه من الفائدة أن يبقَى كلُّ من حضَر يعْلَم: مِنْ أيّ قِسْمٍ هو؟، وفي أيّ شيء يتصرّف؟، وهل هو في سنّةٍ أو في بدع؟؛ وهذا خير عظيم لبقاء هـذا المنصب الشريف نظيفا لا يُنسَب إليه غيرُ ما هو فيه"[87].
- ومنها: أدبُ تعليمِ العالِم زوجتَه العلمَ لتبليغه لِنساء المسلمين، ونصحِه لها أن لا تجالسَهن إلاّ على هذا المقصد؛ قال في بيانِ ذلك وتعليله - بعد كلامٍ-:"فيؤخذ مِن هذا أنَّ العالِم يعلِّم زوجته الأحكامَ الشرعية، وهي تعلّمُها النّاسَ على الوجه المعلوم المشروع، وليس هذا خاصّا بالزّوجة، بل كلُّ من علّمَه العالِمُ مِن زوجةٍ أو غيرِها صار عالما بذلك الحكم، ويُعلّمه لغيره لأنَّ النبيّ ﷺ علّم أهل بيته وأصحابَه، ثم علّمُوا النّاس وانتَشر ذلك عنهم، فكان الجميعُ في صحيفتهم، وهم وما في صحيفتِهم في صحيفة سيّد الآخرين - صلوات الله عليه وسلامه-"[88]؛ فعلّل الأدب المذكور- وهو اهتمام العالِم بزوجته وتعليمُها الأحكام الشرعية - بما يرجع إلى مقصد إظهار الدين ونشرِه على الوجه المعلوم المشروع.

والواقع أنَّه ما مِنْ أدبٍ ذَكَرَه ابن الحاج للعالم إلاّ وهو شاهدُ صِدْق على هذا المقصدِ محلِّ البحث والمستخرَجِ مِن عموم عِلَل تلك الآداب المنصوص منها والمستنبط؛ ومن آيات ذلك أنَّه في كثيرٍ من تلك الآداب يبدأ بعباراتِ التحفّظ في حقّ نفسه بالقول والفعل، وفي حقّ غيره بالقول[89]؛ ثم يذكر أمرا مخالِفا للدين، أو مفهوما على غير الوجه المشروع، ويصحّحه أو يُنَبّه على مأخذ التحذير منه؛ وظاهرٌ أنَّ مقصوده من ذلك غرسُ مبدإ إظهار الدين سالما من التفسير المخالف للشرع في حق نفسه وفي حق غيره، وقد يصرّح بهذا المعنى وقد لا يفعل.

المبحث الثالث: المقصد الخاص بآداب المتعلِّم

المطلب الأوَّل: نَصُّ المقصد وبيانه

المراد بالمتعلِّم عند ابن الحاج: "مَن سِوى العالِم ممّن لا يزال في طلَب العلم، ولم ينتصِب للتعليم والتدريس والفتوى على وجه الاستقلال كما هو الحال بالنّسبة للعالم"؛ وقد نصّ ابن الحاج في غير ما موضع- كما سبق في المقصد المشترك بين العالِم والمتعلِّم - أنَّ غالب آداب العالِم يُشاركه فيها المتعلِّم من جهتين: من جهةِ الاشتراك في المجال- وهو هنا مجالُ العلم -،ومن جهةِ أنَّهما بسبَب الانتساب لهذا المجال الشريف قد اشترَكا فيما يلزَم منه، وهو حصول القدوة بهما؛ ومِن ثمّ فقد تفرّعت الآداب عن هذين الأصلين، ووقع الاشتراك في جملة تلك الآداب.

ومع ذلك، فقد كانت هناك آداب اختَص بها المتعلِّم من الجهة التي لا يشاركه فيها العالِم - من حيث هو عالِم-، وهي التعلُّم على وجه الأصالة بخلاف العالِم؛ فإنه- وإن كان لا يزال على طريق التعلّم ما بقي حيّا- إنَّما يفعل ذلك على وجه التّبع والازدياد لتمكّنه مِن أصول العلم وفروعه الغالبة، والتي بها كان حقيقا بوصف العالِم.

هذا؛ والنّاظر في جملة الآداب التي خَصّ بها ابنُ الحاج المتعلِّم يرى أنَّها تؤول إلى مقصد واحدٍ يَنسِق بينها، ويعطِف بعضها على بعض لتكون وَحْدةً متكاملةً تسير بالمتعلِّم سيْرا حَثيثا إلى ما يُرجى منه في إخراج عموم النّاس من ظلمات الجهل إلى أنْوار العلم؛ وهذا المقصد الناظم لتلك الآداب يمكن صوغه في هذه الجملة: **"تحفّظ المتعلِّم مِن كلّ ما يَصرفه عن التعلّم واستفراغِ الوُسْع في التسبّب إليه بأسبابه المعنوية والحسّية".**

وهذا المقصد قد صرّح به ابن الحاج في الفصل الأوَّل الذي عقَده لآداب المتعلِّم، وقال- بعد كلامٍ له عن قضية التكسّب والاسترزاق بالنسبة للمتعلِّم-: "فالحاصل مِن هذا أن يَدخُل المتعلِّم إلى تعلّم العلم بجِدٍّ واجتهاد وحسْن نيّةٍ وتركِ الالتفات إلى العوارض والأسباب والعوائد التي انتُحِلَت في هذا الزمان"[90]؛وقد جاء ذكرُ الآداب المتعلّقة بالمتعلِّم بعد تقرير هذا الحاصل داعما لهذا المقصد دائرا معه إما على سبيل التقوية له أو على وجه إزالة معوّقاته ومُفسداته، كما سيتبيّن ذلك جليا في المطلب الثاني.

والواقعُ أنَّ هذا المقصد الذي احتفى به ابن الحاج، وأناط به آداب المتعلم هو أعلى وأهمُّ ما تشرطه وتحرِص عليه جامعاتُ العلم الناجحة- إضافةً إلى جودة العقل، والرغبة الذاتية في العلم- مِن طلَبةِ العلوم المنتسبين إليها، والذين يُراد بهم أنَّ يكونوا النخبة العلميةَ التي على أساس مجهوداتِها في قيادة الأمّة يَحصُل التطوّر المادّي، وتنشأ النهضة الأخلاقية المحقِّقة لكمال الفطرة الإنسانية، فلا قوّة في العلم إلاّ بالتفرّغ لأسبابه، ودفْعِ جميع ما يَعُوق عنه من ملهيات مادّيّة أو معنويّة.

وإلى هذا المقصد الجليل وما يتعلّق به من آدابٍ تُشير قصّة نبيّ الله موسى- عليه الصلاة والسلام - مع الخضر - عليه السلام - حينما قال له:**(هَلِ اتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً(24)) (سورة الكهف)**، وقال له أيضا:**(سَتَجِدُنِيَ إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِراً وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْراً(69)) (سورة الكهف)**؛ فتَرْكُ الأهل ومشاغِل الدّعوة وسياسةِ بني إسرائيل لاتّباع الخضر: هذه مجتمعةً هي الغاية في الدّلالة على ضرورة وجود هذا المقصد بآدابه المحقّقة له في شخصيّة المتعلِّم الجادّ في طلبه للعلم وتحصيله للمعرفة.

المطلب الثاني: تأصيل المقصد وذكر شواهده

أوّلا تأصيل المقصد

قد أشار ابن الحاج في أثناء حديثه عن آداب المتعلِّم الخاصَّة به إلى أصلين اثنين يدلّان على المقصد الرابط بينها؛ وهي:

الأوَّل: عمل السلف وجريانُ عادتهم في طلب العلم على التفرّغ له والنفور عن معوّقاته المادّية التي تَحُول دون التمكّن منه والعمل به؛ وهذا في الحقيقة استدلال بالوقوع أي بالتجارب السّلَفية في هذا الباب الشريف؛ وهو استدلال صحيح يدلّ عليه حثُّ الشريعة على الاعتبار بما وقع لِسَالِف الأمم أفرادا وجماعاتٍ في تحصيل المصالح أو درء المفاسد؛ وقد قال الله تعالى في شأن القصص: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عبرةٌ لأُولِي الأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤمِنُونَ (111)﴾ (يوسف)؛ وقال تعالى: ﴿وكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الحَقُّ وَمَوْعِظَةً وَذِكْرَى لِلمُومِنِينَ (120)﴾ (هود).

وفي شأن هذا الأصل يقول ابن الحاج: "والغالبُ أنَّ المتعلِّم لا يتّصف بما ذُكِر من الأخلاق الحميدة إلاّ أن يبنيَ أمره على أصل صحيح جيّد يُعْمَل ثم بعد ذلك يَبني عليه؛ والأساسُ الذي يحتاج إليه المبتدئ في هذا الفنّ اتّباع السلف - رضوان الله عليهم أجمعين- فيما أَخَذ بسبيله، وكانت أحوالهم - رضي الله عنهم- الهربَ من الدّنيا وأسبابها"[91].

الثاني: أنَّ ترك المواظبة على طلب العلم يتسبّب في الإضرار به أي بتحصيله، وما كان كذلك فالواجبُ اجتنابُه، وقد ساق ابنُ الحاج هذا الاستدلال في الفصل الذي عقَده في الاشتغال بالعلم يوم الجمعة حيث يكون التعبّد فيها مظِنّة للتهاون في طلب العلم، فنبّه ابن الحاج إلى اجتناب هذا الوهم وضرورة العمل بما يضادّه من الاشتغال بالعلم بعد مُنصرَفة من صلاة الجمعة.

وفي شأن هذا الأصل يقول ابن الحاج: "ينبغي لطالب العلم أن يكون مواظِبا على الاشتغال به، فإنَّ الترك مضِرّ ولو قلَّ"[92]؛ ووجه الإضرار يعود إلى أمرين: أمّا أحدهما فهو ما يُفَوِّتُه من التحصيل في الوقت الذي تركَ فيه الطلب، وضرَب له ابن الحاج مثلا فقال: "ألا ترى أنَّ الكاتبَ خَطُّه يومَ الخميس أحسنُ منه في يوم السبت وما ذلك إلاّ لتركِ الكَتْب يوم الجمعة"[93]، وأما الثاني فهو ما يَلزم من الترك المذكور من احتِمال التعوّد على الكسل في طلب العلم؛ وهذا استدلال يرجع- كما هو ظاهر- إلى أصل سدّ الذرائع، وهو أصل صحيح دلّت على اعتباره نصوصٌ كثيرةٌ، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ الذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ فَيَسُبُّواْ اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ (108)﴾ (الأنعام).

ثانيا شواهد الآداب على المقصد

من شواهد الآداب المذكورة في كتاب المدخل على هذا المقصد من طريقِ تعليلِها به ما يلي:

- أدب التواضع، فقد قال في شأنه:" فينبغي له- أي للمتعلّم- أن يكون تواضعُه أكثرَ حتى لو صار أرضا توطَأ كان قليلا بالنسبة إلى ما يطلبه[94]،ثم قال- عقِب هذا مباشرةً في بيان العلّة مِن تأكّد هذا الأدب في حقّ المتعلِّم أكثرَ من العالِم-: "ولأنَّ التواضع يُقبِل بالقلوب عليه، ويُنشِّط من يُعَلِّمه لتعليمه وإرشاده"[95]؛ ومفهوم هذا التعليل أنَّ التكبّر وسوء الأدب مع المعلّم يعوق دون مقصود المتعلِّم من تحصيل العلم وأنَّ أدب التواضع هو السبيل الأكيد لدفع هذا العائق.

- أدب المحافظة على الأوراد، قال في تعليله - مشيرا إلى المقصد محلِّ البحث- "إذ إنَّها سبب الإعانة على ما أخَذ بسبيله... وما يُستَعانُ به لا يُترَك"[96]؛ وقال في موضع آخر من هذا الأدب: "ولعلّك تقول: إنّ طالب العلم إن فعل ما ذكرتموه- أي من الأوراد- تعطّلت عليه وظائفه من الدّرس والمطالعة والبحث، فالجواب أنَّ نفحةً من هذه النفحات تعود على طالب العلم بالبركات والأنوار والتُّحَف ما قد يعجِز الواصفُ عن وصفه، وببركة ذلك يحصُل له أضعافُ ذلك فيما بعد"[97].
- أدب الزيارة لأولياء الله تعالى والصالحين من عباده، فقد حثّ ابن الحاج المتعلِّمَ على اغتنام بركة الكون معهم؛ وعلّل ذلك بما يرجع إلى المقصد المذكور، فقال: "ولأنَّه برؤية بعض هؤلاء يحصل له من الفهم والحفظ وغيرهما ما قد يعجز الواصف عن وصفه، ولأجل هذا المعنى ترى كثيرا ممن اتصف بما ذُكِر له البركةُ العظيمة في علمه وفي حاله، فلا يخلي نفسَه من هذا الخير العظيم؛ لكن بشرط أن يكون محافظا على اتّباع السنَّة في ذلك كلّه"[98].
- أدب الانكفاف عن الولايات والمناصب الشريفة كالقضاء ونحوه؛ وقد علّل ذلك ابن الحاج بما يفيد المقصد محلَّ البحث مِن قِبَلِ ما في الأخذ بمثل هذه الولايات من الاشتغال القاطع عن التفرّغ للعلم؛ فقال: "ألا ترى أنَّ ذلك آفة عليه عاجلة، لأنَّه يقطع عليه ما هو بصدده مِن الاشتغال بكثرة الاشتغال إن كان شابّا، إذ إنّه يَحرُم عليه إذا جاءه الخصمان أن يشتغل بمطالعة المسائل أو غيرها... وإن كان ذا سِنٍّ فأشدُّ من الأوَّل"[99]

خاتمة:

أهمّ ما خرج به المقال

- المقاصد الخاصّة: "مركَّب وصفيّ يُصطلح به على مجموعة المقاصد التي تهدِف الشريعة إلى تحقيقها في باب أو أبوابٍ متجانِسَةٍ من أبواب التشريع".
- الآداب الشّرعيّة: "مركّب وصفيّ يطلَق اصطلاحا على استِعمال ما يُحْمَد عليه المَرءُ من أقوال أو أفعال ظاهرة أو باطنة في الكتاب أو السنّة".
- لم يَصِلنا مِن كتُب ابن الحاج إلا كتابُ المدخل – ولعلّه لم يؤلِّف غيرَه -؛ ومن أسباب ذلك اتّجاهُ ابن الحاج إلى مجال التربيّة النفسية، وانكفاؤه على ذلك إلى الحدّ الذي نأى به عن الاهتمام بالتأليف.
- موضوعُ كتاب المدخل يركّز على أمرين متلازمين:

أحدهما: الحَثُّ على إخلاص النّية في آداب الشريعة أصالةً، وكيفيةِ استثمارها في أكثر مِن جانب بعمل واحد تبَعا.

وثانيهما: التّنبيهُ إلى المخالفات والبِدع الحادِثة، والتي مِن شأنها الذّهابُ بأجر العمل الذي هو مقصود المكلَّف من عمله أصالةً وتبعا.

- اهتمامُ صاحب المدخل بالتّعليم، وجَعْلُه في نِصف الكتاب المُكوَّن من أربع مجلّدات - وربّما أكثر –: يُشير إلى خطورة العمَليّة التعليمية في نفس هذا العالم المُربّي، وأنّها الأساس لسائر النّشاطات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة الأخرى؛ وقد صرّح ابن الحاج بذلك في بعض مواضع هذا الكتاب الجليل.
- أفاد البحث أن المقاصد الخاصّة بآداب العالم والمتعلّم عند ابن الحاج ثلاثة: مقصد يشتركان فيه، وآخَران مختصّان بكلّ واحدٍ منهما؛ وهذه المقاصد هي:

- المقصد المشترَك بينهما، وهو: "تحسين النيَّة والمحافظةُ على مَقامِ السنَّة ومَظهَرِ الوقار في جملة أحوالهما".
- المقصد الخاصّ بآداب العالِم، وهو: "إظهارُ دينِ الله تعالى على الوجه الصّحيح الموافقِ لِـمَا كان عليه السلف الصالح تعليما وتبليغا وعمَلا".
- المقصد الخاصّ بآداب المتعلِّم، وهو: "تحفّظُ المتعلِّم مِن كلّ ما يَصْرِفه عن التعلّم واستِفراغِ الوُسْع في التسبّب إليه بأسبابه المعنوية والحسّية".

قائمة المصادر والمراجع

- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: 817هـ)، القاموس المحيط، ت مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 8، 1426هـ/2005م.
- محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقى (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ/1993م.
- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا -الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1416 هـ/1995م.
- محمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1418هـ/1998م.
- علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ /1983م.
- محمد بن عبد الرحمن بن محمد شمس الدين أبو الخير السخاوي (المتوفى: 902هـ)، الضّوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات مكتبه الحياة بيروت، لبنان، بلا رقم طبعة، ولا تاريخ.
- عبد الوهاب بن تقي الدين تاج الدين السبكي (المتوفى: 771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، ت: د. محمود محمد الطناحي و د. عبد الفتاح محمد الحلو، ت الطناحي والحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1413هـ/1992م.
- إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون برهان الدين اليعمري (المتوفى: 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ت: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، مصر، بلا رقم طبعة، ولا تاريخ.
- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت: محمد ميساوي، دار النفائس، الأردن، ط3، 1432هـ/2011م.
- أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: 1094هـ)، الكلّيّات، ت: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1419هـ/1998م.
- أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (المتوفى 852ه)، فتح الباري شرح صحيح البخاري بإشراف محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بلا رقم طبعة، ولا تاريخ.
- أحمد بن غنيم بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (المتوفى: 1126هـ)، الفواكه الدّواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ت: رابح زرواتي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1440هـ/2019م.
- محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (المتوفى: 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ت عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ/2003م.
- علي بن أحمد بن مكرم أبو الحسن العدوي الصّعيدي (المتوفى: 1189هـ)، حاشية العدوي على الخرشي شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، لبنان، بلا رقم طبعة، ولا تاريخ.
- محمد بن علي بن محمد حامد التهانوي الحنفي (المتوفى: بعد 1158هـ)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت علي دحروج، مكتبه ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ/ 1996م.
- أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (المتوفى 852هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، ط2، 1392هـ/1972م.
- محمد بن الحسن بن العربيّ الحجوي الثعالبي الفاسي (المتوفى: 1376هـ)، الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ/1995م.
- عبد الله بن عبد الصمد كنون الحسني (المتوفى 1409هـ)، ذكريات مشاهير رجال المغرب، ت محمد بن عزوز، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1430هـ/2010م.

- محمد بن محمد بن محمد العبدري أبو عبد الله الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج (المتوفى: 737هـ)، المدخل ت حسن أحمد عبد العال، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1434هـ/2013م.
- أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه الحاج أحمد أبو العباس التكروري التنبكتي السوداني (المتوفى: 1036هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ت: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، ط2،1421هـ/ 2000م.
- ابن الحاج التلمساني (المتوفى 737)، شموس الأنوار وكنوز الأسرار الكبرى، المكتبة العلمية الفلكية، بيروت- لبنان، بلا رقم طبعة، ولا تاريخ.
- إسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفداء القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السّعودية، ط2، 1420هـ/1999م.
- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (المتوفى256ه)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، ت محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ/2002م.
- أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال أبو عبد الله الشّيباني (المتوفى: 241هـ)،1421هـ/2001م، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/2001م.
- سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن داود الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: 275هـ)، كتاب السنن، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، بلا رقم طبعة، ولا تاريخ.
- محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، الجامع للسنن، ت أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1395 هـ/1975م.
- محمد بن يزيد أبو عبد الله المعروف بابن ماجة القزويني (المتوفى: 273هـ)، كتاب السنن، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، بلا رقم طبعة، ولا تاريخ.
- 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، لبنان، بلا رقم طبعة، ولا تاريخ.
- محمد بن عبد الله بن بهادر بدر الدين أبو عبد الله الزركشي (المتوفى: 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، ت عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1413هـ/1992م.

الهوامش:

[1]- ينظر في معاني القصد، مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط (353/03).
[2]- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (19).
[3]- محمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية (37).
[4]- لسان العرب (07 / 24).
[5]- القاموس المحيط (61/01).
[6]- الشريف الجرجاني، التعريفات (05)؛ والشريف الجرجاني: هو علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي، عالم موسوعي معدود من كبار علماء الكلام، توفي سنة 816هـ، ينظر: السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (05 /328).
[7]- هو: عبد العزيز بن عبد السلام السُّلمي الملقب بسلطان العلماء، شيخ الشافعية في زمنه، توفي سنه 660هـ، ينظر في ترجمته: (التاج السبكي، الطبقات الكبرى (08/ 209).
[8]- هو شهاب الدين أحمد بن إدريس الصّنهاجي المصري، قال عنه ابنُ فرحون: "أحد الأعلام المشهورين، انتهت اليه رئاسةُ الفقه على مذهب مالك، توفي سنة 684هـ"، ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (01 /236).
[9]- ينظر في بيان المواضِع المذكورة مفرَّقةً ومجموعةً، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (167 - 413).
[10]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (413).
[11]- نظريّه المقاصد عند الإمام الشاطبي، للريسوني (20).
[12]- ينظر: لسان العرب (01 /106).
[13]- التعريفات (15).
[14]- الكفوي، الكلّيات (65)، والكفوي: هو أيّوب بن موسى الحسين القريمي أبو البقاء، كان من قضاة الأحناف، عاش وولي القضاء بـ (كفه) بتركيا وبالقدس وبغداد وعاد إلى استانبول فتوفي بها سنة 1094هـ (ينظر: الزركلي، الأعلام 02/ 38).
[15]- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري؛ وابن حجر: هو أحمد بن علي بن محمد العسقلاني علّامة معروف من كبار أئمة الحديث المتأخرين، توفي سنة 852هـ ينظر: (الضوء اللامع، 02/ 38).
[16]- النفراوي، الفواكه الدّواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (01 /61)؛ والنفراوي هو أحمد بن غنيم بن سالم، انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي في زمانه بمصر، توفي سنة 1125هـ؛ ينظر: (ابن مخلوف، شجرة النور الزكية (01 / 460).

[17]- العدوي، حاشية العدوي على الخرشي شرح مختصر خليل، (01 /141)؛ والعدوي هو أبو الحسن علي بن أحمد شيخ المشايخ في مصر، تخرّج على يديه الدّردير والأمير والدسوقي وغيرُهم من أئمة المالكية في مصر توفي سنه 1189هـ (ينظر: شجره النور الزكية 01 / 493).

[18]- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (01 / 128)؛ والتهانوي: هو محمد بن علي الفاروقي الحنفي، من كبار علماء الهند، توفي بعد سنة 1158 هـ ينظر: (الزركلي، الأعلام 295/06).

[19]- ينظر: لسان العرب (76/08).

[20]- الكليات (524).

[21]- الكشاف (01/ 1018 - 1019).

[22]- تنظر ترجمته في المصادر التالية: ابن فرحون، الدّيباج المذهب (02 /321) - ابن حجر، الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (507/05) - ابن مخلوف، شجرة النور الزكية (313/01) - محمّد بن الحسن الحجوي، الفكر السّامي (281/02) - الزركلي، الأعلام (35/07) - عبد الله كنون، ذكريات مشاهير رجال المغرب (439).

[23]- ابن الحاج، المدخل (03 /179- 221/04).

[24]- له ترجمة في شجرة النور الزكية، (313/01)، وذكر أنه لم يقف على سنة وفاته.

[25]- مرَّ على ذكره ابنُ مخلوف في شجرة النّور (01 /277)، وذكَر أنه توفي سنة 699هـ..

[26]- المدخل (52/04).

[27]- يُنظر في ترجمته: التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج (216/01).

[28]- عبد الله كنون، ذكريات مشاهير رجال المغرب (444).

[29]- المصدر السابق (445).

[30]- ابن الحاج التلمساني، شموس الأنوار وكنوز الأسرار الكبرى.

[31]- الدّيباج المذهب (321/02).

[32]- الدرر الكامنة (507/05).

[33]- المدخل (12/01).

[34]- المصدر السابق، (10/01).

[35]- المصدر السابق، (10/01).

[36]- الدرر الكامنة، (507/05).

[37]- الدّيباج المذهب، (322/02).

[38]- المدخل (12-11/01).

[39]- ابن فرحون، الدّيباج المذهب (322/02)؛ وابنُ فرحون: هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن محمد اليَعمري الأيَّاني المدني من كبار علماء المالكية المتأخرين؛ قال التُّنبكتي: "كان من صدور المُدرِّسين، ومن أهل التَّحقيق"؛ وقال: "وتآليفه في غاية الإفادة لاتِّساع علمه"؛ توفي سنة 799هـ؛ ينظر: نيل الابتهاج للتنبكتي (33).

[40]- المدخل (104/02).

[41]- ينظر: المصدر السابق (13/01).

[42]- ينظر: المصدر السابق (13/01).

[43]- المصدر السابق، (14/01).

[44]- المصدر السابق، (67/01).

[45]- المصدر السابق (111/02).

[46]- مقاييس اللغة (132/06).

[47]- المدخل (130/01).

[48]- المصدر السابق (62/01)

[49]- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (181/02)؛ وابن كثير: هو إسماعيل بن كثير بن ضوء القرشي البصروي الدّمشقي عمادُ الدين، الإمام المحدّث المفسّر المعروف؛ قال بن حجر: "سارت تصانيفه في البلاد في حياته، وانتفع بها الناس بعد وفاته... فهو من محدّثي الفقهاء... مات في شعبان سنة 774هـ"؛ ينظر: (الدرر الكامنة (445/01)).

[50]- المدخل (62/01).

[51]- المصدر السابق (01 /63).

[52]- رواه البخاري في صحيحه (رقم 3461، ص170/04).

[53]- المدخل (24/01) في فصل: كيفية محاولة الأعمال كلِّها أن ترجع إلى الوجوب أو إلى الندب.

[54]- رواه البخاري (رقم 6502- ص105/08).

[55]- المدخل (24/01).

[56]- المصدر السابق، (ص100/01).
[57]- المصدر السابق (104/01).
[58]- المصدر السابق (30/01).
[59]- ينظر: المصدر السابق (75/01).
[60]- المصدر السابق (260/04).
[61]- أخرجه أحمد في المسند، (رقم 17175 – ص375/28)؛ وأبو داود- واللفظ له- في سننه (رقم4607- ص200/04)؛ والترمذي في جامعه (رقم 2676 - ص05 /44)، وابن ماجه في سننه (رقم 42- ص01/15).
[62]- رواه البخاري، (رقم2652 – 171/03)، ومسلم في صحيحه (رقم212-2533/ص04/1963).
[63]- المدخل (69/01).
[64]- المصدر السابق، (92/01).
[65]- المصدر السابق، (107/01).
[66]- المصدر السابق، (99/01).
[67]- المصدر السابق، (98/01).
[68]- المصدر السابق، (102/01).
[69]- المصدر السابق، (103/01).
[70]- المصدر السابق (114/01).
[71]- المصدر السابق (172/01).
[72]- المصدر السابق (173/01).
[73]- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (199/06).
[74]- ينظر: المصدر السابق، (209/06).
[75]- المدخل (61-60/01).
[76]- المدخل لابن الحاج، (69/01).
[77]- المصدر السابق، (75/01).
[78]- المصدر السابق، (75/01).
[79]- المصدر السابق، (277/02).
[80]- رواه البخاري (رقم100- ص31/01)، ومسلم (رقم2673/13- ص2058/04).
[81]- المدخل (81/01).
[82]- ينظر: المصدر السابق (67/01).
[83]- رواه أحمد (رقم01- ص178/01)، وأبو داود (رقم4338- ص122/04)، والترمذي (رقم 2168 – ص467/04)، وابن ماجة (رقم4005- ص1327/02)، وصحّحه محققو المسند.
[84]- المدخل (79/01).
[85]- المصدر السابق (79/01).
[86]- المصدر السابق (105/01).
[87]- المصدر السابق (105/01).
[88]- المصدر السابق (34/01).
[89]- ينظر: المدخل في أوّل فصل ذِكْر النعوت (107/01)، وأوّل فصل اللباس (114/01)، وفي أول فصل القيام (01/ 136)، وفيما بعدها من فصول (01/ 166) (167/01، (01/ 169)، وغيرُها كثيرٌ يكاد يستغرق جميع آداب العالِم.
[90]- المدخل (108/02).
[91]- المصدر السابق (109/02).
[92]- المصدر السابق (122/02).
[93]- المصدر السابق (122/02).
[94]- المصدر السابق (108/02).
[95]- المصدر السابق (102/02).
[96]- المصدر السابق (112/02).
[97]- المصدر السابق (116/02).
[98]- المصدر السابق (118/02).
[99]- المصدر السابق (131/02).

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 285-300
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تخريج الفروع على الفروع وسؤال العلمية

Graduation of branches upon branches and scientific questions

أ.د/ ربيع لعور
Rabie LAOUAR
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
rabie.laouar@univ-emir.dz

تاريخ الإرسال: 2024/10/10 تاريخ القبول: 2025/01/06

الملخص:
اعتنى البحث بموضوع تخريج الفروع على الفروع وسؤال العلمية؛ فجاء ليجيب عن إشكالية تتعلق بمدى صحة القول بعلميته، وفقا للأسس الداعمة أو المانعة لهذا الادعاء، معتمدا على المنهج التحليلي بمعية المنهج النقدي.
ليخلص إلى تضعيف القول باستقلاله العلمي، مبرهنا عليه بغياب أهمِّ أركان وأسس العلمية فيه – المصطلح، النسق، المنهج-، فأما مصطلحاته فمستفادة من الفقه أو الأصول، ومثلها النسق؛ فإنه عالةٌ على الأنساق الأصولية، وعلى وزانهما المنهج، فإنه يتداول المناهج الأصولية في التخريج، إضافة إلى افتقاده لموضوعه الخاص، كما أن ثمرته لا تخرج عن الغاية التي من أجلها وُضِعَ الفقه، ولذلك استظهر البحث أن يكون التخريج فنًّا من فنون الفقه لا علما مستقلا بذاته، وهو الذي يدل عليه ظاهر عمل الفقهاء قديما.
الكلمات المفتاحية: التخريج؛ الفروع؛ المصطلح؛ النسق؛ المنهج.

Abstract:
The research studied the issue of grading branches into branches and whether it is a science or not, based on the foundations supporting or denying this claim. In answering, the researcher used the analysis method and the criticism method.
It was wrongly concluded that it is an independent science, and the evidence is the absence of the pillars of science in it - the term, the system, the method -, but the term comes from the science of jurisprudence or the science of principles, as well as the system; It uses the system in the science of jurisprudence, and the same applies to the method. It uses the methods of jurisprudence in graduation, and it also misses the specific subject. Also, the benefit is the same as the benefit from jurisprudence, and the researcher believes that what is correct is that it is an art of jurisprudence, not an independent science.
Key words: Graduation; branches; term; format; Curriculum.

مقدّمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن سندَ الفقه في هذه الأمة متصلٌ آخره بأوله حتى تقوم الساعة، فلم تعرف علوم الوحي علما اعتُنِيَ به كهذا العلم العظيم، حتى غدا دوحةً وارفة الظِّلال طيِّبةَ الثمار، حيث تفنَّنَ الفقهاء في جمع مسائله، فقرنوا بين نظائره، وفرقوا بين مختلفها، وأصَّلُوا وفرَّعُوا، وقعَّدوا وضبطوا، وولَّدُوا من رحم الفقه مباحث جمَّةً، تدل على اقتدارهم وحسن صنعتهم، ومن أبرز مباحث الاجتهاد الفقهي: موضوع التخريج الفروعي والأصلي؛ الذي اشتهر من أنواعه: تخريج الفروع على الأصول، تخريج الأصول من الفروع، تخريج الفروع من الفروع، وآخر المذكورات هو قطب الرحى في هذا البحث.

فالنَّاظر في تاريخ التشريع يلحظ أن الاشتغال بهذا النوع قد أخرجَ شطأهُ واستوى على سوقه عقيب عصر الأئمة، فتبارى فيه فرسان الفقه المنضوون تحت لواء المذاهب المتبوعة، اجتهادا منهم في تحرِّي موافقة أئمة مذاهبهم، وإن خالفهم آخرون في حجية هذا النَّمط من الاجتهاد، أو تقييد مشروعيته.

ولست حريصا في هذا البحث على بيان أرجح المذاهب؛ لأنَّ كثيرا من الباحثين قد كفاني مؤنته؛ فذكروا أدلَّةَ كلِّ فريق، ويبقى الترجيح مسألة نسبية، بيد أنني حريصٌ على طرق جزئية أحسب أنها حَرِيَّةٌ بالبحث، وهو استحقاق تخريج الفروع على الفروع لصفة العلمية؛ فإننا نفتقر في كلام الفقهاء المتقدمين إلى ما يدل على اعتبار علميته تصريحا أو تلميحا، أو ما يومئ إلى استقلاله أو إلحاقه بمنبعيه: علم الفقه أو علم الأصول، بخلاف جزم بعض المعاصرين بعلميته، وهذا ما استنهضني إلى بحث الموضوع في هذا المقال، الذي اخترت له العنوان الآتي: **"تخريج الفروع على الفروع وسؤال العلمية"**

1- **إشكالية البحث**: تواردت جهود الفقهاء وبخاصة بعد عصر الأئمة على تخريج الفروع على الفروع، ومارسوه في مصنَّفاتهم، حتى نادى بعض المعاصرين بضرورة إفراده علما مستقلا، وهنا تبرز إشكالية البحث، المتمثلة في الآتي:

ما صحة القول بعلمية تخريج الفروع على الفروع؟ وما الأسس الداعمة أو الرافضة لعلميته؟

وقد تفرَّع عن هذه الإشكالية أسئلة البحث الثانوية، وأهمها:

- ما أسس علمية أيِّ معرفة ؟
- ما مدى انطباقها أو انخرامها في تخريج الفروع على الفروع ؟
- بناءً على نتائج الفحص واعتبار الشروط، هل التخريج علم مستقل بنفسه أم فنٌّ تابع لغيره؟

2 - **أهداف البحث**:

- الوقوف على أهمِّ معايير اعتبار العلوم الشرعية.
- التحقُّقُ من علميَّة التخريج الفروعي.
- محاولة البحث عن الأدلة التي تدعم أو تنفي علمية هذا النوع من التَّخريج.
- بيان التبيئة العلمية للتخريج الفرعي ضمن علم مستقلٍّ أم ضمن علم الفقه أم علم الأصول.

3- **أسباب البحث**:

- وجود أصواتٍ معاصرة تشجب "ظاهرة التضخُّمِ المعرفي" يحتم على الباحثين في العلوم الشرعية معالجة ادعاء العلمية أو نفيها عن بعض المعارف الشرعية باعتماد مستندات علمية قوية، حتى لا يتسوَّرَ سياج الشريعة من ليس من أهلها.

- محاولة إفراد بعض المباحث العلمية وادعاء استقلالها من غير دليل، قد يفضي إلى خلل في النسيج المعرفي فيها، وهو ما يحتم ضبط البحوث الجامحة وترشيدها، حتى لا تفضي إلى عكس ما قصد إليه أصحابها.

4- **صعوبات البحث**: تكمن صعوبة البحث في عدم وجود دراسة سابقة لهذا الموضوع بعينه، ممَّا حتم على الباحث أن يدير عجلة النقاش العلمي على سبيل الفرضية، وأن يلتمس لكل طرف أدلته أو أجوبة عن اعتراضاته.

5- **أهمية البحث**: أهمية موضوع تخريج الفروع على الفروع في دراسة النوازل الجديدة يقضي بضرورة التحقق من دعوى استقلاله العلمي أو نفيها.

6- **منهج البحث**: طبيعة البحث تستلزم توظيف منهجين بحثيين:

الأول: المنهج التحليلي؛ بسبر مادة تخريج الفروع على الفروع، وتحليل ركائزها تحليلا دقيقا، وتكشيفا عميقا.

الثاني: المنهج النقدي؛ بمعايرة تخريج الفروع على الفروع وفقا لأسس اعتبار العلوم، لنخلص إلى الحكم عليها بما تستحق.

7 - **الدراسات السابقة في البحث**: بالرغم من عناية الفقهاء الفائقة قديما بالتخريج تطبيقا، غير أنهم أغفلوا دراسته تنظيرا؛ فالمتأمل في المكتبة الفقهية الأصولية يدرك فقرها من المضامين العلمية التنظيرية للتخريج، وهو ما تلافاه المعاصرون، واستحثَّهم إلى سدِّ هذا الفراغ، فأصَّلوا للتخريج وشدُّوا أزر التطبيق بالتنظير، وتواترت الجهود في هذا المنحى وتنوَّعت، بين كتب مستقلة مفردة، ورسائل جامعية معمَّقة، ومقالات بحثية محكَّمة، وسأقف مع ألصق ما وقفت عليه بموضوع هذه الورقة البحثية، وَفقا لما يأتي:

أ- **التخريج عند الفقهاء والأصوليين – دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية-**: وهي باكورة البحث في التخريج في هذا العصر، وقد كان لصاحبها الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين (ت 1433هـ) فضل السبق في هذا الموضوع، حيث قسَّم التخريج إلى ثلاثة أنواع، من ضمنها فصلٌ متعلق بتخريج الفروع على الفروع، حيث تناوله بالبحث والتفصيل من صحيفة (183-294)، ومع تقديري لما بذله، وهو ما يدلُّ عليه تأثُّر المؤلفين من بعده بما صنَّفَ، إلا أنَّه أولُ من صرَّح بعلمية تخريج الفروع على الفروع من المعاصرين، واقتفى أثره الباقون، فضمن حديثه عن تعريف هذا النوع من التخريج، نصَّ على علميَّته في سبعة مواطن، توَّجَهَا بتصدير التعريف بوصف العلمية، بل إنه ضِمْنَ حديثه ينعى على المتقدمين تنكبهم عن تعريفه بصفته علما قائما بذاته[1].

لكنَّه لم يُثبت براهينَ علمية التخريج الفروعي، واكتفى بالدعوى العريَّةِ عن الدليل، وهذا مربط الفرس في هذا البحث.

ب- نظرية التخريج في الفقه الإسلامي: من تأليف الدكتور: نوار بن الشلي، وهي رسالة علمية حصَّل بها درجة الماجستير سنة (1998م)، وهي دراسة حافلة في موضوعها؛ لأنَّها جاءت متخصِّصة في نظرية التخريج الفقهي، أي تخريج الفروع على الفروع، خلافا لمن سبقه، وقد بسط القول فيها من جهة أصول التخريج وطرقه، ومن جملة ما بحثه مفهوم التخريج، حيث درس اتجاهات الأصوليين والفقهاء في تعريفه؛ ثم انتهى إلى تعريف مختار[2]، سنذكره لاحقا -إن شاء الله تعالى-، بيد أنَّه تلافى إطلاق وصف العلمية على التخريج أو نفيها عنه، وهو ما نريد استدراكه في هذا المقال بإذن الله جل وعلا.

ت- منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة: رسالة دكتوراه نوقشت سنة 1422هـ من قبل الدكتور: مسفر بن علي القحطاني، وموضوع الكتاب وإن كان أوسع دائرة إلا أن له تعلُّقا بالتخريج عامة، وما يستوقفنا في هذه الدراسة الوافية أن صاحبها عرَّفَ التخريج الفقهي بوصفه علما، من غير بيان لمعايير علميته[3].

ث- تخريج الفروع على الفروع دراسة تأصيلية تطبيقية -قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي نموذجا-: من تأليف الدكتور: محمد العربي شايشي، وقد حاز بها شهادة الماجستير سنة 2013م، وتتميَّزُ عن سابقاتها بتفعيل التخريج الفقهي في النوازل المعاصرة، وقد نصَرَ القول بعلمية التخريج الفقهي في تعريفه، وفي عدة مواطن من رسالته، دون بيان مقومات دعوى العلمية، حتى إنَّهُ عنون الفصل الأول بعلم تخريج الفروع على الفروع[4].

ج- تأصيل علم تخريج الفروع على الفروع وتطبيقاته عند الحنابلة: للدكتور عبد الله بن مبارك آل سيف، وهو بحث وإن بدا في عنوانه مذهبيا إلا أنَّ الروابط بينه وبين بقيَّة المذاهب كثيرة، وما يستوقفنا في هذا البحث هو دعوى علمية التخريج، وادعاء استقلاله عن أصول الفقه، من غير بيان لأسس هذه العلمية، وهو ما نلمسه في عنوان البحث، وعناوين المطالب، وفي تعريف التخريج عنده[5].

ح- التخريج الفقهي في المذهب المالكي: للدكتور: فيصل تليلاني، الذي طبع سنة 2018م، وقد اعتنى بمادة التخريج في المذهب المالكي، وبخصوص موضوع بحثي؛ فقد وصف التخريج الفرعي بأنه علم[6]، ولم يبين مستنده في إثبات العلمية.

خ- تخريج الفروع على الفروع في الفقه الإسلامي -دراسة تأصيلية تطبيقية-: للدكتور: صدام محمدي، وهي رسالة دكتوراه نوقشت سنة 2020م، وقد اعتنى صاحبها بتعريف تخريج الفروع على الفروع ودراسة متعلقاته، ولكنه لم يُشِرْ إلى علميته من عدمها.

د- **تحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهد من الأقوال**: وهو بحث قيِّمٌ كتبه الدكتور: عياض بن نامي السلمي سنة 1415 هـ، وحقُّ هذا الكتاب أن يقدَّمَ على جميع الدراسات السابقة؛ بسبب سبقه زمنا من جهة التأليف، ولأنَّهُ وطَّأَ لمن يدرس التخريج الفروعي أهمَّ مبحث فيه، وهو مصادر التخريج الفقهي، ولكنني أخَّرته بسبب أنَّهُ صَدَفَ عن دراسة موضوع تخريج الفروع على الفروع واكتفى بمصادره، وقد ألفيته مجانبا لادعاء العلمية في التخريج، مقتصرا على موضوعه الذي حدَّده.

إذا تقرَّر خلو الموضوع من دراسة مفردة، أو مضمَّنة ضمن دراسة أوسع؛ ظهر سرُّ اختياري لهذا البحث، وكَلَفِي بتحقيقه وفقا لعنوانه المذكور؛ فاللهَ تعالى أسأل أن يوفقني إلى توضيح ما أغفلوه، وتكميل ما نقصوه، مع الإقرار بفضل ما كتبُوا، وجميل ما ألَّفُوا، فقد أبى الله تعالى أن يُتِمَّ إلا كتابه، وكم ترك الأولُ للآخر؟!

6 - **خطة البحث**: تقتضي طبيعة البحث دراسته وفقا للخطة الآتية:

مبحث تمهيدي: مفهوم تخريج الفروع على الفروع.

المبحث الأول: أركان علميَّة المعرفة:

المبحث الثاني: تخريج الفروع على الفروع وسؤال المصطلح.

المبحث الثالث: تخريج الفروع على الفروع وسؤال النسق.

المبحث الرابع: تخريج الفروع على الفروع وسؤال المنهج.

خاتمة: جَمَعَت أهمَّ النَّتائج والتَّوصيات.

مبحث تمهيدي: مفهوم تخريج الفروع على الفروع:

من متطلبات الحديث عن مفهوم التخريج الفقهي، التمهيد ولو باقتضاب لظروف نشأته، وأسباب وجوده، فقد ارتبط ذيوعُ هذا النوع من التخريج بعصر التقليد؛ وما تبعه من غلق باب الاجتهاد، بداية من منتصف القرن الرابع الهجري[7]، وهذا ما أفضى إلى انحسار الاجتهاد المطلق، والانحباس خلف أسوار التمذهب، وما تبعه من انتصار لها بالتدليل والتأصيل، ولزوم أقوال الأئمة المتبوعين، ولما حدثت حوادث جديدة لا عهد لأئمتهم بها، احتاجوا إلى البتِّ في حكمها بالرجوع إلى أصول أئمتهم حصرا، فخرجوا الفروع عليها، وهو ما أُطلِقَ عليه اسم: تخريج الفروع على الأصول – أي أصول الأئمة-، أو بالاعتصام بنصوص أئمتهم أو ما تنزَّل منزلتها، وهو مسلك تخريج الفروع على الفروع، ثم تتابع الفقهاء على هذا المنوال، فورث اللاحق من السَّابق تركة وافرة من التخريجات الفقهية، التي غدت ملاذا للمفتين، ومثابةً للدارسين، بيد أن التنظير لم يُساير التطبيق في هذه العملية، حتى إنَّنا نفتقد إلى تعريفٍ للتخريج في القرون الأُولِ لظهوره، وأقدم تعريف وقفت عليه يرجع إلى القرن الثامن الهجري، وهو تعريف شيخ الإسلام ابن تيمية (ت728هـ) في المسودة[8]، ثم تواترت التعريفات بعده في جميع المذاهب إلى عصرنا هذا، حيث حرص الفقهاء والأصوليون المعاصرون على سد ثُلمةِ الفراغ التنظيري للتخريج جملة.

ولن نعرض لهذه التعريفات ومناقشتها؛ لأنها تُخرج البحث عن أهدافه المأمولة، وسأختار أحسن تعريف في تقديري وأجمعه، وهو تعريف الدكتور نوار بن الشلي الذي عرَّفه بأنَّه: "تفريع الأحكام الشرعية العملية على نصوص المذهب وقواعده بطرق معلومة"[9].

وسرُّ هذا التقديم تميُّزه بجمع عدة خصائص تفرَّقت في غيره، يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

1) **الوجازة**: قانون الحدود يقتضي مراعاة الإيجاز في التعريف، وبعض التعريفات انخرم فيها هذا الضابط، ومن ذلك تعريف الدكتور يعقوب الباحسين، الذي انتُقِدَ من جهة طوله، وهو ما نبَّه إليه هو نفسه، واعتذر لصنيعه بأن طبيعة هذا العلم والإلمام بما يتقوَّمُ به حَملهُ على هذا[10]، بينما تميز التعريف المختار بالوجازة من غير إخلال ببنية التخريج وصورته.
2) **الاستيعاب**: حيث تضمَّن أغلب مصادر التخريج وأصوله ومسالكه والقائم على عملية التخريج.
3) **الاختصاص الموضوعي**: فبعض التعريفات جامعةٌ لأنواع التخريج: كتخريج الفروع على الأصول، وتخريج الفروع على الفرع وغيرهما، في حين اقتصر هذا التعريف على لون واحد وهو تخريج الفروع على الفروع.
4) **الاستفادة القَبلية**: حيث جمع كمًّا معتبرا من التعريفات السابقة، ونخلها واستشف مداركها، واستحصل حسناتها، وتفادى المآخذ عليها، وانتهى إلى هذا التعريف الذي إخاله أقرب إلى قانون العلماء في الحدِّ، أقصدُ كونه جامعًا مانعًا، ولا يعني هذا أن تعريفه نضج واحترق، وأنَّ إليه المنتهى؛ فقد يأتي مستقبلا من يستدرك عليه، فيزيد أو ينقص، وهو ما يزيد الحدَّ إحكاما، ويُقوِّي ضبطه اصطلاحا.

المبحث الأول: أركان علمية المعرفة:

بعد أن مهَّدنا باقتضاب لمفهوم تخريج الفروع على الفروع، سنلوي عنان البحث إلى حجر الزاوية فيه، وهو مدى تحقق التخريج الفروعي بصفة العلمية أو نفيها، وقبل أن نشرع في بيان المقصود - إن شاء الله تعالى-، لزم أن نُوطِّئ لذلك بفَرْشٍ معرفيٍّ ضروري لتصوُّرِ الموضوع، وتعقُّل نتائجه بعدها، وهو بيان ركائز علمية المعرفة.

فإفراد معرفةٍ ما بكونها علما، ليس بالأمر الهيّن، ولا هو سهلٌ ذَلُولٌ لمن رام ارتياده، بل لهذا الشأن أسس ينبغي أن تتحقق حتى يتأتَّى وصف المعرفة بأنها علمٌ على الحقيقة لا المجاز، وهو إشكالٌ حمل الغربيين على استحداث علم جديد، هو علم المعرفة **(Epistemology)**، ولا يعني ذلك افتقار علماء المسلمين إلى ذلك، بل على العكس كانوا يستحضرونه في عقولهم، وينفثون مباديه في نقولهم، وهو سرُّ تنكبهم عن ادِّعاء العلمية لكل معرفة.

ولعل ركائز العلمية عندهم ترجع إلى مبادئ العلوم، التي اختلفوا في تعدادها؛ فهي عند بعضهم ستة وقد تصل عند آخرين إلى عشرة، يقول الإمام الزركشي (ت 794هـ): "يجب على كل طالب علم أن يعلم ما الغرض منه؟ وما هو؟ ومن أين؟ وفيم؟ وكيف يحصل حتى يتمكن له الطلب ويسهل؟ والأول: فائدته، والثاني: حقيقته ومبادئه. والثالث: مادته التي منها يستمد. والرابع: موضوعه، والخامس: مسائله"[11].

وأوعب منه ما نظمه العلامة الصبَّان (ت 1206هـ) بقوله:

إن مبادي كل فنٍّ عشرةْ. . . الحَدُّ والموضوع ثم الثمرة
وفضله ونسبةٌ والواضعْ. . . والاسمُ، الاستمدادُ؛ حكمُ الشارعْ
مسائل، والبعض بالبعض اكتفى. . . ومن درى الجميع حاز الشرفا[12].

لكنَّ هذه المبادئ ليست جميعا على مرتبة سواء؛ فمنها ما يقدح في أصل العلم، ومنها ما ينقص من كماله، وهو ما صرَّحَ به العلامة محمد الخضر الشنقيطي (ت 1354هـ) فأفاد بأنَّ هذه المبادئ ليست على قدم واحدة في الأهميَّة؛ فمنها ما يجب العلم به، ومنها ما لا يجب العلم به، وغايته أن يكون مستحبا؛ فقال: "والمبادئ العشرة قسمان: قسم تجب معرفته وجوبًا صناعيًّا، وهو ثلاثة: **الحدُّ، والموضوعُ، والغاية،** وقسم تندب معرفته كذلك، وهو ما عدا ذلك"[13].

وهذا الوجوب المذكور، إنَّما هو في حقِّ من طلب هذا العلم؛ فإنَّه لا يكون جديرا بوصف العالِمِ به إلا إذا أحكم حدوده، وأتقن موضوعه، وأدرك غايته، وهذا يقودنا إلى استخراج ثلاثة ملامح لحقيقة أيِّ علم، وهي: **الحدُّ، الموضوع، والغاية،** أي أنَّ أيَّ معرفة لم تستقل بهذه الثلاث؛ فليست جديرةً بوصف العلم على الحقيقة، ناهيك أن يُوصف حاملها بالتَّمكن من ذلك العلم، وهو ما سنعرِّجُ عليه في درج الحديث عن علمية التخريج الفرعي.

وهناك توجُّه آخر عند بعض المعاصرين، أُراهُم استفادوه من النظرية الغربية في تقرير أحقية المعرفة بوصف العلم، فأرجعوها إلى ثلاثة أركان، هي: **المصطلح، القاعدة، المنهج**[14].

ويمكن صياغتها وَفقا للمعادلة الآتية:

مصطلح+ قاعدة + منهج = علم

وقد حاولت الجمع بين الطريقتين؛ فأدرجتُ الحديث عن الحدِّ ضمن المصطلح، ودرست الموضوع والغاية ضمن المنهج، بقصد سبر دعوى علمية تخريج الفروع على الفروع من عدمها، ولعل هذا يأخذ بأيدينا إلى القول الأقرب صحة.

وتبعا لهذا التقسيم ستكون الأسئلة ثلاثا؛ سؤال المصطلح، وسؤال النسق، وسؤال المنهج، وقد عدلت عن القاعدة إلى النسق لنكتة تظهر لاحقا بإذن الله جل وعلا.

المبحث الثاني: تخريج الفروع على الفروع وسؤال المصطلح:

دراسة المصطلحات مهادٌ ضروري لأيِّ علم من العلوم، فانبعاث المعرفة في الحقيقة مبدؤُه من المصطلح، فهو البذرة التي تُنتج لنا المعرفة الأصيلة، لكنَّ المصطلح لا يقوى على بلوغ هذه الدرجة، أي كونه مصطلحا، حتى يمرَّ بمرحلة سابقة، وهي المفهوم؛ بمعنى أنَّ المعنى أسبق وجودا من المصطلح؛ فيظهر المفهوم أوَّلاً، وهو الذي يُمثِّل مضمون المصطلح أو المرحلة الجنينية له[15]؛ ثم يتطور المفهوم إلى مصطلح بوضعه في قالبه اللفظي، الذي يكون بمثابة الوعاء لمقتضياته، ولن يبلغ المفهوم رتبة المصطلح إلا إذا توافقت عليه الجماعة العلمية.

بمعنى آخر أنَّ أركان المصطلح تنحصر في ثلاث:

- **المفهوم**: وهو المعنى المجرَّد السابق للمصطلح.
- **الشكل**: وهو القالب اللفظي الذي وُضع إزاء المفهوم ليعبَّر به عن المصطلح.
- **الميدان**: وهو المجال الذي يستخدم فيه المصطلح؛ فإنَّ المصطلح يختلف بحسب ميدانه[16].

وهذا صحيح، فمصطلح السُّنَّةِ عند الأصوليين يختلف معناه عن مراد الفقهاء والمحدِّثين والمتكلمين، فالسنة عند الأصوليين بمعنى الدليل الإجمالي، وعند الفقهاء بمعنى المندوب، وعند المحدِّثين هي جميع ما أضيف إلى الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلقية أو خُلقية، ومصطلح العلة عند الأصوليين هو الوصف الظاهر المنضبط المناسب الذي أنيط به الحكم، بينما هو في الحديث قاصر على العلة الخفية القادحة في ثبوت الحديث، ومصطلح الصِّفة عند النحويين يختلف عن الأصوليين؛ فهو عند الأصوليين أعمُّ، فيشمل عندهم الحال، والحال عند الصوفية بخلاف أهل النحو، والخبر في النحو بخلاف معناه في علم الحديث، وقس على هذا.

وتبعا لهذا؛ فلا يستساغ الاستهانة بالمصطلح؛ لأنَّه بذرة العلم ونواته وسياجه، ولهذا شاع بين العلماء أنَّ المصطلحات مفاتيح العلوم، وهو ما نبَّهَ إليه بعض المعاصرين؛ فشدَّد في ضرورة العناية بالمصطلح، مبرزا خطأ كثير من الباحثين الذين يستهينون بالدراسة المصطلحية، ومنهم من يصرفها إلى المعنى القاموسي، في حين أنَّ مبدأ أيَّ علم هو وجود المصطلح المثمر، فتشكُّلُ المصطلحات وتكاثرها يفضي إلى تشابك وتقاطع، يعقبه نوع من التعارض الذي يستدعي تدخل الباحث إلى وضع قاعدة لرفع التعارض أو توجيهه، وهذه القاعدة هي ما يسمى: النَّسق؛ ثم إن مجموع هذه القواعد يشكل لنا منهجا، وبهذه الأركان الثلاثة نستطيع القول بأن هذه المعرفة استحالت إلى علمٍ قائم بذاته[17].

وتأسيسا على هذا المدرك؛ فالمصطلح هو حجر الزاوية في كلِّ علم تأسيسا وتحصيلا أو تثميرا وتكميلا، وهو ما دفع الإمام السيوطي (ت 911هـ) إلى وضع كتابه معجم مقاليد العلوم، حيث أبرز في مقدمته أنَّ معرفة الطالب بالمصطلحات من أوائل الصناعات وأهم المهمات، فيلزمه أن يكون خبيرا بمصطلحات أهل كل فنٍّ؛ ليتسنَّى له الإحاطة بذلك العلم، فمن لا يعرف مصطلحات العلم تعذَّر عليه فهم مراد أهله[18]، وربما حصل له الغلط في فهمهم رأسا.

هذا، وإنَّ فائدة المصطلح تتعدَّى إلى أن يكون حَكَمًا بين المختلفين، من أجل هذا حكَّم الراسخون في العلم المصطلحات عند الاختلاف والتنازع؛ يقول الإمام القرافي (ت 684هـ): "وقد قال الفضلاء: إذا اختلفتم في الحقائق فحكموا الحدود"[19]، والحدُّ عند الأصوليين هو تعريف المصطلح؛ فانتهى الأمر إلى تحكيم المصطلح[20]، ومعلوم أن التحكيم إنما يُسنَدُ لما هو ثابت ومستقر، وهذا يدلنا على أهمية المصطلح، ومن ثُمَّت فأيُّ علم لم تتمايز مصطلحاته فهو من دعوى استقلاله المعرفي على ريب.

ومن هنا لزم أن يكون لكل معرفة مصطلحاتها الخاصة التي تميزها عن غيرها، أما استعارة القوالب من علم آخر فهو لا يُصيّرُها علما، بسبب إفلاسها المصطلحي، ولافتقارها إلى ما يميزها عن غيرها، فيكون زعمُ العلمية فيها ادعاءً لا مستند له، هذا حاصل ما قد يعترض به المخالف في علمية التخريج الفرعي.

وقد حاولت أن أجلُوَ هذا الاعتراض بتتبع جملة من المصطلحات، التي كثر تداولها في تخريج الفروع على الفروع، مع بيان نسبها المعرفي إلى رحم العلم الذي ولدت فيه، مع الإقرار بصعوبة تحديد ذلك في بعض المصطلحات؛ لتوثُّقِ الصِّلة بين الفقه وأصوله، وتوضيحا لذلك وضعت الجدول الآتي:

المصطلح	النسب العلمي
التخريج	أصول الفقه + الفقه
الفروع	الفقه
مجتهد التخريج	أصول الفقه
الوجه	أصول الفقه
الفرع المنقول	الفقه
الرواية	الفقه
أصول المذهب	أصول الفقه
لازم المذهب	أصول الفقه
مفهوم الموافقة	أصول الفقه
مفهوم المخالفة	أصول الفقه
نص الإمام	الفقه + أصول الفقه
المذهب	الفقه
الإفتاء بالتخريج	أصول الفقه
الإجراء[21]	الفقه –مذهب المالكية-
الاستظهار[22]	الفقه –مذهب المالكية-
الاستقراء[23]	الفقه –مذهب المالكية-

هذه من أشهر المصطلحات تداولا في حقل التخريج، وهي تراوح بين علمي الفقه والأصول كما لا يخفى؛ فللمعترض على العلمية أن يزعم أنها عَارِيَةٌ مُؤَدَّاةٌ من علمي الفقه أو الأصول، فيثبت له انتفاء التمايز المصطلحي للتخريج عنهما، وهذا انخرام لأساس أيّ علم كما سبق الإلماع إليه؛ لأن له آثاره الفاعلة في بقية الأسس، "وبناء عليه؛ يمكن أن نحكم على علميَّةِ أيّ علم بناءً على القيمة الاصطلاحية التي يتضمنها خطابه؛ **فإذا خلا من المصطلحات على التمام فهو بالضرورة خال من القواعد والمناهج**"[24].

ومن حقِّ المنتصر للعلميَّة أن ينفصل عن هذا الاعتراض بأن المعارف تقتبس من بعضها المصطلحات؛ وهذا حاصل في علوم كالفقه والأصول والحديث ونحوها؛ فهلا ألحقتم التخريج بها!؟

وقد يُجابُ بأنَّ: القياس هنا مع الفارق؛ لأن التداول المصطلحي ثابت بين جميع العلوم الشرعية؛ ولكن الغالب على العلم استقلاله بمصطلحاته التي تميزه؛ فالفقه يضم بين جنباته آلاف المصطلحات العلمية في سائر أبواب الفقه، ابتداء من كتاب الطهارة إلى العتق أو غيره من أبواب المعاملات، وحتى المصطلحات التي تشترك مع أصول الفقه، نجد أن الفقهاء قد صبغوا بعضها بصناعتهم الفقهية، حتى إنك لتجد الخلاف في دلالة المصطلح تعميما أو تخصيصا، إطلاقا أو تقييدا بين مذاهب الفقهاء أنفسهم، واعتبر ذلك بمصطلحات السنة، فمنها: السنة المؤكدة، الرغيبة، الفضيلة، المستحب، النافلة، وهلم جرا، وإذا كان هذا شأن الفقه فما بالك بعلم مصطلح الحديث ؟!، في حين أنَّ المتتبع لتخريج الفروع على الفروع يستشعر فقره المصطلحي، وهذا يغمز أحد أركان العلمية فيه.

المبحث الثالث: تخريج الفروع على الفروع وسؤال النسق:

أصل النسق في اللغة العربية يرجع إلى معنى التتابع في الشيء، والكلام النَّسقُ ما جاء متتابعا على نظام واحد[25]، ويلوحُ من هذا المعنى اللغوي الطبيعة الوظيفية للنَّسقِ، باعتباره الخيط الناظم لجزئيات المعرفة، فلا غرو – بعدئذ- أن تكون الفلسفة أول العلوم اشتغالا بمصطلح النسق، ثم انتشر في شتى العلوم، فهو -إذن- من الاصطلاحات الدخيلة على العلوم الإسلامية، فلا جرم أن ابتدأَ ظهوره مع اختراق الفلسفة لعلوم الوحي عقب الاحتكاك الحضاري الذي أعقب الفتوح الإسلامية، ليبلغ أقصى مداه عقيب ترجمة كتب الفلسفة والمنطق، وانخراط أغلب علماء الشريعة في تداولها ضمن مُسمًّى إسلامي جديد، وهو علم الكلام.

نُصَدِّرُ بهذا التوضيح حتى يتفهَّمَ القارئ غيابَ مفهومٍ شرعيٍّ لمصطلح النسق، والذي في ضوء السؤال عنه، سنحاكِمُ معرفةً شرعيةً ما إلى موازين خاصية العلمية، والسرُّ كامنٌ فيما أشرنا إليه، لكنَّ غيابَ المصطلح لا يعني الشغور الوظيفي؛ فقد يفوت المصطلحُ مع وجوده ذاتا ووظيفة.

إذا تقرَّر هذا، فجلُّ تعريفات النَّسق فلسفية أو نتاج تزاوجٍ بين الفلسفة مع علوم أُخَرَ، وبخاصة منها العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأقرب مفهوم للنسق في ميدان العلوم الشرعية هو للدكتور: أحمد ذيب، حين قال بأنَّهُ: "الارتباط المنطقي بين الأفكار والمعارف المتعددة (مفاهيم – قضايا – إشكالات – قواعد – دلائل ....)؛ بحيث تشكل في النهاية نظاما معرفيا متماسكا ومستقلا بذاته"[26].

المتأمل في هذا المفهوم يستلوح منه البنية الوظيفية للنَّسق؛ حيث ينطوي على مفاهيم لمصطلحات، وقضايا تتباين فيها الأنظار، وإشكالات تحتاج إلى حلول وإجابات، وقواعد تنضوي تحت لوائها فروع وجزئيات، وحتى يستقيم المصطلح وتندفع عنه الإيرادات، ولا يحصل التشغيب على أجوبة الإشكالات، وحتى ننتصف للأحقِّ في القضايا، ويستقيم نظم القواعد في ضمِّ الفروع والجزئيات، نحتاج إلى الدلائل في الإثبات، ورد اعتراض المخالف حسما للنِّزاع، والارتباط بين هذه الوظائف جميعا وغيرها، وانتظامه وَفقا لقانون جامع هو: النَّسَق.

من أجل ذلك، يشترط في تحقق صفة النسقية دعامتان، أولاهما: الكلية، وثانيهما: الترابط والانسجام[27]؛ فأما الكلية؛ فلأنها انتظام الجزء مع الكل، فهي بمثابة القانون الجامع لجملة من الأفراد تحت طياته، وأما الترابط والانسجام؛ فلأن الاضطراب في القانون يدل على فساده؛ لأن الأصل في القواعد أن تجريَ على نظام واحد، فإن حصل التفاوت بينها، فتلك علامة على فسادها وعدم انتظامها، فما سُمِّيَ النسق بالنَّسق إلاّ لانتظام الجزء مع كلّه، فهو كائن في كل شيء اتصف بالنظام، حتى في الطبيعة التي خلقها الله تعالى؛ فوصفها بقوله: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ (الملك:3)، وهذا كثير في القرآن.

وإذا كان هذا وصف الله تعالى لكتابه المنظور الصامت؛ فكذلك جاء وصفه لكلامه في كتابه المسطور الناطق؛ حيث يقول: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء:82)؛ فهو جار على سَنَنٍ واحد، وانتظام بديع لا ينفرط.

وتأسيسا على ما تقدَّمَ؛ فلا قيام لمعرفة إلا بنسق، ولا يُتصور وجود علم مستقل ينخرم فيه **نسقه المستقل**؛ لأنَّ وجود النسق ركن ركين، وأساس متين في علمية أي معرفة، بحيث إنه يمثل الارتباط المنطقي بين الأفكار والمعارف المتعددة، فالمفاهيم والقضايا والإشكالات، والقواعد والدلائل وغيرها تشكل نظاما معرفيا متماسكا **ومستقلا بذاته** يسمى نسقا.

وهنا، ينقدحُ سؤال النسق لمن ينصر علمية تخريج الفروع على الفروع، فللمنتصر لعلميَّتهِ أن يرفعَ عقيرتهُ بأنَّ له أنساقه المعرفيَّة التي برعَ فيها الفقهاء، وقد تقدَّم ذكرُ كتاب نظرية التخريج الفقهي –مثلا- في الدراسات السابقة، وهي رسالة مشتملة على نظريةٍ متكاملة تضمُّ في ثناياها جملة من القضايا والمفاهيم والإشكالات والقواعد.

وللمخالف أن ينفصل عن الاعتراض بأنَّ السؤال يتَّجه إلى **النَّسق المستقل** لا مطلق النسق، فنحن ننفي استقلال التخريج الفرعي بالعلمية، ونثبت اندراجه العلمي تحت علوم أوسع وأقعد، وقد استظهرنا آنفا فقدان المصطلح الخاص بالتخريج، فهذا الغياب يُوهِنُ الجواب بالإيجاب؛ لأن النسق ثمرة لبذرة اسمها: المصطلح، وقد عرفنا خلوَّ التخريج من مصطلحات علمية مستقلة تخصُّهُ، وأنه يعاني فقرا مصطلحيا حادًّا، جعله عالةً في مصطلحاته على علمي الفقه والأصول.

وطوعا لهذا؛ فلا نتصوَّرُ ابتداء أن يكون له نسق معرفيٌّ خاص، ولسنا في هذا بدعا، أي في استلزم المصطلح الخاص للنسق الخاص وجودا وعدما؛ فقد حرَّر بعض المتخصِّصين أنَّ ولادة النَّسق تابعة لولادة مصطلحات أيِّ علم من العلوم، حيث ينتج من تمازجها وترادفها وتعارضها وتراكبها وتتابعها على نظام واحد ما يسمى نسقا، ثم بتراكم الأنساق وتكاثفها ننتهي إلى قاعدة وظيفتها حل إشكالية لا بيان مفهوم، وقد لخص هذا التفاعل في المعادلة الآتية: **مصطلحات** + **نسق** = **قاعدة**[28].

وأيًّا ما كان تصنيفنا للقاعدة، سواء عددناها تَمَثُّلًا عمليا لمخرجات النسق أو ثمرة تزاوجه مع المصطلح كما انتحاه بعض الباحثين؛ فإنَّ تتبعنا لقواعد التخريج الفرعي وبيان استقلالها المعرفي سيثبت علمية التخريج أو يبطله من أساسه.

ومن أجل ضبط الكلام وتنكب إبداء نتائج بحثية استباقية من غير تدليل، ومن غير مجاراة لكلا الرأيين، سأحاول النَّظر في أنساق التخريج التي توارد الفقهاء على تفعيلها، مفترضا صلاحية كونها قاعدة، لسبر دعوى وجود النَّسق الخاص، ولو أردت أن أصوغ بعض قواعد التخريج غاضًّا البصر عن خلاف الفقهاء في حجيتها؛ فيمكن ضبط أهمها في خمس قواعد على النحو الآتي:

- "قدرة الفقيه على إلحاق فرع غير منصوص على حكمه بفرع منصوص عليه في كلام الأئمة؛ لجامع مشترك بينهما"[29].
- قدرة الفقيه على إلحاق فرع غير منصوص على حكمه إلى إمامه بواسطة مفهوم نص الإمام.
- قدرة الفقيه على إلحاق فرع غير منصوص على حكمه إلى إمامه بواسطة فعل الإمام.
- قدرة الفقيه على إلحاق فرع غير منصوص على حكمه إلى إمامه بواسطة سكوت الإمام.
- قدرة الفقيه على إلحاق فرع غير منصوص على حكمه إلى إمامه بواسطة لازم مذهب الإمام.

إذا تأملنا في هذه القواعد التي تعد أهم طرق التخريج الفرعي، مع وجود خلاف في أصل حجيتها، نجد أنها أنساق معرفيَّةٌ تنظم بأفرادها عملية التخريج، وتنطوي على فروع فقهية كثيرة، وهذا يرجِّحُ كِفَّة القائلين بالاستقلال العلمي.

وللمخالف أن يعترض بأنَّها لا تصلح **نسقا مستقلا** بالتخريج؛ لأن جميع هذه الأدوات الإجرائية استفادها التخريج من علم الأصول، ووظَّفها مجتهد التخريج في صناعة أدلة تفصيلية لفروع فقهية، نسبها إلى مذهب إمامه المجتهد المطلق.

إذا تقرر هذا، نخلص إلى أن تخريج الفروع على الفروع سليب من نسقٍ يختصُّ به، وأن ما يمكن إضافته إليه لا يرقى إلى صفة القاعدة المستقلة من وجهين:

الأول: افتقاره إلى مصطلحات وأنساق علمي الفقه والأصول.

الثاني: أنَّه عين ما يزاوله الفقيه في استخراج الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية باستخدام الأدلة الإجمالية، والفارق الوحيد هو أنَّ عمل المخرِّجِ أخصُّ من جهة مادة الاستنباط؛ لأنها قاصرة على نصوص المذهب وقواعده.

ثم؛ إنَّنا لو سلمنا باستقلال هذه الأنساق والقواعد؛ فإن الاختلاف الشديد في حجيتها يجعل دعوى العلمية مبنيا على شفا جرف هار.

هذا، ما يمكن أن يُبديَهُ المعارض ويورده على خصمه، وهو إيرادٌ وجيهٌ من جهة نفي الاستقلال في النَّسق لا وجوده.

المبحث الرابع: تخريج الفروع على الفروع وسؤال المنهج:

أصل المنهج في اللغة هو الطريق[30]، وأما في الاصطلاح؛ فيختلف معناه بحسب ما أضيف إليه، غير أني أستحسن تعريف الدكتور البدوي بقوله: "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بوساطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحديد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"[31]، وإخاله صالحا لتعريف المصطلح في علم المعرفة (Epistemology).

وعليه، فالمنهج بمثابة تتويج وتجميع لمجموعة من القواعد التي أثمرتها مصطلحات مستقلة فاعلة تزاوجت مع أنساق ناظمة، وظيفتها تسيير عملية المعرفة العلمية، أو بمعنى آخر: إنَّ المنهج بمثابة جسمٍ جامعٍ لجملة من الوظائف، الذي ينتج عن تظافرها واجتماعها علمٌ له ثمراته المعرفية.

يقول الدكتور فريد الأنصاري (ت 1430هـ): "إذن ما نعبر عنه بالمنهج الفلاني ... إنما هو نسق من قواعد مركبة تركيبا منظما لأداء وظيفة معقدة، هي وظيفة المنهج من تحليل أو استنباط أو تفسير ... وتلك هي مرحلة كهولة العلم واكتماله، لا من حيث موضوعه وقضاياه، **ولكن من حيث إنه سمي علما**"[32].

فإذا أردنا أن نسلط الضوء على منهج تخريج الفروع على الفروع؛ فإننا بلا ريب سنوافق القائلين بالعلمية على سطوع منهجٍ علميٍّ متكامل، له ثمراته اليانعة، وعوائده العظيمة، ما يشي بأهمية هذا المنهج وقوَّة قواعده، فلو وقفنا مع أهم مسالكه الإجرائية وهو القياس؛ لما كنا مجازفين إذا أثبتنا كونه منهجا علميا محكما، فما بالك إذا انضافت إليه بقية مسالك التخريج التي ألمعنا إلى أشهرها سابقا **؟!**

ومع هذا؛ فللمخالف أن يعترض بقوله: لا يستقيم لنا ادعاء علمية تخريج الفروع على الفروع حتى نثبت **استقلاله بمنهجه الخاص**، فواقع التخريج شاهدٌ على أنهُ عَريٌّ من منهج خاص به؛ فهو على وزان ما قدمناه في المصطلح والنسق، يستفيد من مناهج الأصوليين، ويوظِّفُ قواعدهم، وهذا ما تنبَّهَ إليه

صاحب كتاب: نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، حيث صرَّحَ بأنَّ التخريج الفروعي يستسقي مناهجه من الأصوليين، واصفا هذه الاستفادة بأنها **وحدة منهجية**، وعزاها إلى سببين:

الأول: رجوعهما في الدلالة إلى اللغة العربية، التي لها منهاجٌ محدَّدٌ في فهم معانيها، وهو السبب الرئيس.

الثاني: قياس الأولى؛ فإذا كان الفقهاء يقيسون على نص المعصوم؛ فأولى بالمشروعية القياس على نص غير المعصوم[33].

وهذا تَسبيبٌ سديد، وبخاصة عند القائلين بمشروعية التخريج الفقهي، حيث تفنَّنُوا في بسط التخريج مستفيدين من المناهج الأصولية في الاستنباط، وهو ما حَمَلَ بعضَ المعاصرين على القول باستقلاله العلمي، وقد عرفنا أنه اقتباس منهجي من خزانة الأصوليين، وهذا الثراء المنهجي لا يُحيلُ التخريجَ إلى علمٍ لفقدانه أحد أهم ركائز العلمية؛ وهو المنهج المستقل.

وبالإضافة إلى السببين المذكورين؛ هناك سببٌ آخر قد يراه المعترض وجيها لتعليل هذه الوحدة المنهجية، ألا وهو **غياب الموضوع الخاص** بالتخريج الفروعي؛ فقد تَوطَّأ -فيما تقدم- أن موضوع التخريج هو تقفُّرُ أقوال الأئمة ومداركهم فيها بغرض التخريج عليها فيما لم ينصُّوا عليه، وهذا عين ما يزاوله مجتهد التخريج، فأين الموضوع الخاص حتى يتميَّز التخريج بصفة العلمية عن الفقه أو الأصول؟!، فالفقيه يبحث في موضوع الأحكام الشرعية العملية مستخرجا لها من أدلتها التفصيلية، غاية ما في الأمر أنه يَصْمُدُ إلى نص الإمام ونحوه باعتباره دليلا في المسألة[34]، والأصولي يبحث في الأدلة الإجمالية، وفعل الإمام -مثلا- عند من يعتبرُه أصلاً فقهيا، بمنزلة دليل إجمالي ينطوي توظيفه على فروع كثيرة، وينحصر عمل المجتهد المخرج في توليد الفروع غير المنصوصة منه، فنصُّ الإمام بالنسبة إليه بمثابة نص الشارع باعتبار المجتهد المطلق، وذلك من جهة استنباط الأحكام لا قداسة المتكلم، يقول الإمام الزركشي (ت 794هـ): "وأما المجتهد المقيد الذي لا يعدو مذهب إمام خاص؛ فليس عليه غير معرفة قواعد إمامه؛ **وليراع فيها ما يراعيه المطلق في قوانين الشرع**"[35].

نخلص مما تقدَّم أن التخريج الفروعي من وظائف الفقيه، وتحديدا مجتهد التخريج، فعلمنا أنه لا يختصُّ بموضوع يميزه عن الفقه، وهذا يَخْرِمُ صفة العلمية فيه؛ لأن العلوم تتمايز فيما بينها بموضوعاتها، يقول الإمام الآمدي (ت 631هـ) في معرض حديثه عما يجب إدراكه في كل علم: "وأن يعرف موضوعه، وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة له **تمييزا له عن غيره**، وما هو الغاية المقصودة من تحصيله"[36]، فتأمل عبارته الجزلة، وتشديده في مزية الموضوع الخاص، تقف على ذلك.

هذا، وقد تتبع الإمام الزركشي موضوعات بعض العلوم وبيَّنَ وجه تمايزها؛ فأوضح أن علم الفقه يختص بأفعال المكلفين، وأن أصول الفقه يعتني بالأدلة السمعية، ولو قيدها بالإجمالية لكان حسنا، وأما الهندسة فموضوعها المقدار، والطب موضوعه بدن الإنسان[37]، وهكذا سائر العلوم تتمايز بموضوعاتها المستقلة.

وللمنتصر لعلمية التخريج أن يورد هذا السؤال المهم، وهو: ما وجه تعلق الموضوع بالمنهج حتى أقحمتموه في غمرة الحديث عنه ؟

وللمخالف أن يجيب: بأنَّ فقدان الموضوع الخاص؛ يستلزم غياب المنهج الخاص؛ لأن تغاير الموضوعات يحتم عليك مخالفة المنهج؛ فعلم العروض لما اختص بتقطيع الشعر اختلف منهجه عن النحو الذي يدرس أواخر الكلم، مع أنَّهما يخرجان من مشكاة واحدة وهي اللغة العربية، وعلم الفقه يستفيد

مناهجه من علم أصول الفقه مع اختلاف الموضوع؛ لأن الفقيه يبحث في الأحكام التفصيلية، وأما الأصولي فيعتني بالأدلة الإجمالية والقواعد الكلية؛ فإذا توجهنا تلقاء تخريج الفروع على الفروع ألفيناه مشتركا منهجًا مع أصول الفقه، وهذا مستساغ؛ لأنها أصول الاستنباط، وهي القواعد التي يتوكأ عليها مجتهد التخريج في تقرير الأحكام غير المنصوصة عن إمامه، ولكنه في المحصلة يقرر لنا أحكاما تفصيلية، وهو موضوع الفقه عينه.

وزيادةً في البيان، له أن يقول: إن **اختلاف الموضوع يستلزم اختلاف ثمرات العلم وغاياته** كما يفيده كلام الآمدي المتقدم، والاشتراك في الموضوع يقتضي –حتما- الاشتراك في الثمرة والغاية، فلو أَجَلْنَا النَّظَر في ثمرات التخريج الفروعي، لوجدنا القائلين به يُعَدِّدُونَ فوائده، ويُجمِّلُونَ عوائده، ولكنها بعد التحقيق والتمحيص لا يترشَّحُ منها إلا ثمرتان، هما:

- معرفة أحكام النوازل والمستجدات التي لا نصَّ فيها عن الإمام[38].
- تنمية الملكة الفقهية، وتربية الدُّربةِ على الاستنباط والتفريع[39].

ونتيجة لهذا؛ فإن دعوى استقلال التخريج بمنهج متميز عن الفقه مجافٍ للحقيقة؛ لأنَّ ثمراته لا تخرج عن مقاصد علم الفقه، وهو العلم الأمُّ، وغاية ما يبلغه أن يكون التخريج **فنًّا من فنون الفقه**، وهو مقتضى النظر العلمي المتجرد فيما يحسبه المعترض.

وتصنيفه بصفة الفنِّ، لا يعني التهوين من منزلته، بل يقتضي التنويه بفضله، والإشادة برتبته؛ لأن الفنَّ في أيِّ علمٍ لا يأخذ بناصيته إلا الحُذَّاقُ من أهل الصنعة؛ فلا غرو أن يعرى بعض الفقهاء من حُلَّتِهِ، وينحط عن رتبته، والشاهد عليه تخصيص رتبةٍ في الاجتهاد تفوقُ رتبة مجتهد الفتوى، وهي رتبة مجتهد التخريج، وإمعانا في إبراز حُظوَتِهِ يصفون صاحب هذه الرتبة بأنه من أصحاب الوجوه.

فإذا تقرر خلوُّ التخريج الفروعي من منهج مستقل، إضافة إلى غياب المصطلح الخاص والنسق الخاص، يكون القول الأظهر الذي تشهد له قواعد البحث العلمي أنه **ليس علما مستقلا**، وأن قصارى ما يبلغه أن يكون أحد الفنون المختزنة في علم الفقه، ولعل فيما ذكرناه كفايةً.

خاتمة:

بعد البحث والتحرِّي في موضوع تخريج الفروع على الفروع وسؤال العلمية، اهتدى البحث إلى نتائج، أهمها ما يأتي:

1. العلم يقوم على ثلاثة أركان: المصطلح الخاص، النسق الخاص، المنهج الخاص.
2. مصطلحات التخريج الفروعي رافدها علم الفقه أو علم الأصول.
3. الأنساق التي يتم تشغيلها في التخريج مستفادة من أصول الفقه.
4. المنهج الذي يتم تفعيله في التخريج مُستوحًى بكُلِّيَّته من مناهج الأصوليين.
5. لا يملك تخريج الفروع على الفروع مقومات العلم المستقل بسبب اختلال أركان العلمية فيه، وهي: المصطلح الخاص، النسق الخاص، المنهج الخاص.
6. غياب المصطلح الخاص، والنسق الخاص، والمنهج الخاص؛ يستلزم اندراج التخريج ضمن علم الفقه لا علم أصول الفقه، لانضوائه ضمن غايته في استخراج الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، بيد أن الدليل التفصيلي فيه هو نصوص المذهب وقواعده.

7. تميُّزُ التخريج بالاستنباط واستخراج أحكام الفروع وَفقًا لنصوص المذهب وقواعده بطرق معلومة، واختصاص نخبة من المجتهدين به؛ يُصَيِّرُهُ فنًّا عظيما من فنون علم الفقه، وهو ظاهر عمل الفقهاء قديما حيث لم يميزوه بميسم العلم المستقل.

هذه أهمُّ نتائج البحث، وهي لا تعدو أن تكون ترجيحا ظنّيًا؛ لأنَّ كِفَّة القائلين باستقلاله العلمي مظنَّةُ التقوية أيضا.

وأما التوصيات فالبحث يدعو إلى ضرورة التحقيق العلمي في استقلال بعض الفنون والموضوعات الفقهية أو الأصولية وغيرها، وأن يتثبَّت الباحثون من ناحية ادعاء العلمية من غير مراعاة لأسس اعتبار العلوم التي حرص عليها هم علماؤنا المتقدمون من خلال المبادئ التي أرسوها، وافترضوا معرفتها على طالب العلوم الشرعية.

هذا ما يسَّرَ الله تعالى جمعه ورَصْفَهُ، وهو وحدَهُ ﷻ المسؤولُ أن يكون البحث موفقا مُسدَّدًا.

قائمة المراجع:

المؤلفات:

- آل تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، المسودة في أصول الفقه، القاهرة، دار الكتاب العربي.
- الآمدي، علي، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، المكتب الإسلامي.
- آل سيف، عبد الله، تأصيل علم تخريج الفروع على الفروع وتطبيقاته عند الحنابلة، الرابط:

https://ketabonline.com/ar/books/97746

تاريخ المشاهدة يوم 10 فيفري 2023م الساعة 20.00.

- الأنصاري، فريد، أبجديات البحث العلمي في العلوم الشرعية، المغرب، منشورات الفرقان، ط 1417هـ.
- الأنصاري، فريد، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، المغرب، معهد الدراسات المصطلحية، ط 1424هـ.
- الباحسين، يعقوب، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، الرياض، مكتبة الرشد، ط 1414هـ.
- باي، حاتم، التحقيق في مسائل أصول الفقه التي اختلف النقل فيها عن الإمام مالك بن أنس، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1 1432 هـ.
- البدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، القاهرة، دار النهضة العربية، ط 1963م.
- تليلاني، فيصل، التخريج الفقهي في المذهب المالكي، قسنطينة، مؤسسة حسين راس الجبل، ط1 1439هـ.
- الحجوي، محمد ، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1416 هـ.
- الجوهري، إسماعيل، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت، دار العلم للملايين، ط 1407هـ.
- الخرشي، محمد، شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر.
- الدسوقي، محمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت، دار الفكر.
- ذيب، أحمد، أصول التفسير وسؤال المنهج، بيروت، نماء للبحوث والدراسات، ط1 2023م.
- الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1421هـ.
- السيوطي، عبد الرحمن، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، الإسكندرية، دار الدعوة، ط 1403هـ.
- الشاطبي، إبراهيم، الموافقات، القاهرة، دار ابن عفان، ط 1427هـ.
- ابن شاس، عبد الله، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 1423هـ.
- بن الشلي، نوار، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط 1432هـ.
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أدب المفتي والمستفتي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط 1423هـ.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، تونس، مطبعة النهضة ط1431هـ.
- القحطاني، مسفر، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، بيروت، دار ابن حزم، ط 1424هـ.
- القرافي، أحمد، الفروق، بيروت، عالم الكتب.

- ابن فـارس، أحمد، مقاييس اللغة، بيروت، دار الفكر.
- المازري، محمد، شرح التلقين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 2008م.
- ابن ناجي، قاسم، شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1428هـ.
- وكيل الشيخ، عبد الله وآخرون، معجم المصطلحات الشرعية، الرياض، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية ط 1438هـ.

الأطروحات:

- شايشي، محمد العربي، تخريج الفروع على الفروع دراسة تأصيلية تطبيقية قرارات مجمع الفقه الإسلامي نموذجا، قسم العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والإسلامية، جامعة أدرار، الجزائر، ط 2013م، الرابط: https://theses-algerie.com/3508231276043943/memoire-de-magister/universite-ahmed-draia---adrar/

  تاريخ المشاهدة يوم 02 فيفري 2023م الساعة 20:00.
- صدام محمدي، تخريج الفروع على الفروع في الفقه الإسلامي -دراسة تأصيلية تطبيقية-، قسم العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان، الجزائر، ط 2020م، الرابط: http://dspace.univ-tlemcen.dz/handle/112/15631

  تاريخ المشاهدة يوم 07 فيفري 2023م الساعة 23:00.

الهوامش:

[1]- انظر: يعقوب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، ص 186-188.

[2]- انظر: نوار بن الشلي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، ص 62.

[3]- انظر: مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص 492.

[4]- انظر: محمد العربي شايشي، تخريج الفروع على الفروع دراسة تأصيلية تطبيقية، ص42، 48، 50.

[5]- انظر: عبد الله آل سيف، تأصيل علم تخريج الفروع على الفروع وتطبيقاته عند الحنابلة، ص 13.

[6]- انظر: فيصل تليلاني، التخريج الفقهي في المذهب المالكي، ص40.

[7]- محمد الحجوي، الفكر السامي، ج 1، ص 260.

[8]- آل تيمية، المسودة، ص 533.

[9]- نوار بن الشلي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، ص 62.

[10]- انظر: يعقوب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، ص187، فيصل تليلاني، التخريج الفقهي في المذهب المالكي، ص40، محمد العربي شايشي، تخريج الفروع على الفروع دراسة تأصيلية تطبيقية، ص48.

[11]- الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص44.

[12]- انظر: الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج1، ص56.

[13]- الشنقيطي، كوثر المعاني الدراري، ج1، ص113.

[14]- فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص 49.

[15]- انظر: فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص 48، مناح الخوري حنَّا، التصور النحوي، ص 109- 110.

[16]- انظر: مناح الخوري حنَّا، التصور النحوي، ص 103 و109.

[17]- انظر: فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص 49، عبد السلام المسدِّي، قاموس اللسانيات، ص 11-12.

[18]- عبد الرحمن السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، ص 29، وانظر: ابن حزم، الإحكام، ج 1، ص 101، الشاطبي، الموافقات، ج 1، ص 147.

[19]- انظر: شهاب الدين القرافي، الفروق، ج4، ص 199.

[20]- انظر: شهاب الدين القرافي، نفائس الأصول، ج2، ص 695، عبد الله الفاكهي، شرح كتاب الحدود في النحو، ص 49، محمد الطاهر ابن عاشور، نفائس الأصول، ج1، ص 12.

[21]- انظر: قاسم ابن ناجي، شرح الرسالة لابن ناجي، ج2، ص 35، فقد استعمله مرادفا لمصطلح تخريج الفروع على الأصول، كما استخدمه بعض فقهاء المالكية مرادفا لتخريج الفروع على الفروع. انظر: محمد المازري، شرح التلقين، ج2، ص 341، 915، ج3، ص356-357، عبد الله ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة، ج3، ص1055.

[22]- انظر: محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج1، ص 286، محمد الخرشي، شرح مختصر خليل للخرشي، ج7، ص140.

[23]- انظر: حاتم باي، التحقيق في مسائل أصول الفقه التي اختلف النقل فيها عن الإمام مالك، ص75 هامش 1.

[24]- فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص 53.

[25]- انظر: إسماعيل الجوهري، الصحاح، ج 4، ص 1558، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص420.

[26]- أحمد ذيب، أصول التفسير وسؤال المنهج، ص44.

[27]- انظر: أحمد ذيب، أصول التفسير وسؤال المنهج، ص44-45.

[28]- فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص 49-50.

[29]- انظر: مجموعة من الباحثين، مسرد المهارات الفقهية، ص 250.

[30]- انظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص361.

[31]- انظر: عبد الرحمن البدوي، مناهج البحث العلمي، ص 5.

[32]- انظر: فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص 52-53.

[33]- انظر: نوار بن الشلي، نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، ص 178.

[34]- قال الحافظ ابن الصلاح: "ويتخذ نصوص إمامه أصولًا يستنبط منها نحو ما يفعله المستقل بنصوص الشارع". أدب المفتي والمستفتي، ص 95، ويقول الإمام الشاطبي: "فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين". الموافقات، ج5، ص336، وانظر: محمد الطاهر ابن عاشور، حاشية التوضيح، ج2، ص 202.

[35]- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج8، ص238.

[36]- سيف الدين الآمدي، الإحكام، ج1، ص5.

[37]- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص47-48.

[38]- انظر: يعقوب الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، ص 188.

[39]- انظر: صدام محمدي، تخريج الفروع على الفروع، ص111، محمد العربي شايشي، تخريج الفروع على الفروع، ص 51.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 301-314
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تطور القضاء في عهد عثمان بن عفان ﷺ بين النص والواقع
- دراسة استقرائية تحليلية -

The development of the judiciary during the era of Othman bin Affan, may God be pleased with him, between text and reality
-An inductive and analytical study-

طالبة دكتوراه رحمة أوشيكن
RAHMA OUCHIKEN
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر: تاريخها- أعلامها- مصادرها
rahma.ouchiken@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/29 تاريخ القبول: 2025/01/15

الملخص:
في هذا المقال سنسلط الضوء على تطور السلطة القضائية في عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان، بالإضافة إلى عرض بعض اجتهاداته الفقهية التي كان لها الدور الكبير في تطور القضاء الإسلامي، ولا يعد القضاء في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه مجرد امتداد للقضاء في العهد النبوي الشريف، وعهد الخلفاء الراشدين المهدين الذين تولوا الخلافة من قبله، أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب - رضي الله عنهم وأرضاهم- فقط، فمع أن ذي النورين حرص على تطبيق كل ما ثبت أن النبي ﷺ أو أبى بكر الصديق أو عمر بن الخطاب أنهم حكموا فيه بحذافيره، إلا أن التطورات الحاصلة في المجتمع الإسلامي آنذاك اقتضت منه أن يكيف بعض الأحكام أو أن يعطل أخرى لفترة كما فعل عمر في عام الرمادة، وقد استطاع ذو النورين بفضل سعة اطلاعه وعمق استيعابه لمقاصد الأحكام القضائية الإسلامية أن يقدم اجتهادات على مستوى الحدود والتعزير والأحكام المالية والاجتماعية، وقد أثرت هذه الأحكام على المؤسسة القضائية وأدت إلى تطورها.
الكلمات المفتاحية: السلطة القضائية؛ الأحكام القضائية؛ تطور القضاء؛ عثمان بن عفان؛ القضاء الإسلامي.

Abstract:
In this article, we will shed light on the development of the judicial authority during the era of the Rightly Guided Caliph Othman bin Affan, in addition to presenting some of his jurisprudential interpretations that had a major role in the development of the Islamic judiciary. The judiciary during the era of Othman bin Affan - may God be pleased with him - is not merely an extension of the judiciary in The noble prophetic era, and the era of the Rightly Guided Caliphs who assumed the caliphate before him, Abu Bakr al-Siddiq and Omar ibn al-Khattab - may God be pleased with them and please them - only, although Dhu al-Nourain was keen to implement everything that was proven that the Prophet - may God bless him and grant him peace - or Abu Bakr al-Siddiq Or Omar bin Al-Khattab, they ruled on it exactly, but the developments taking place in Islamic society at that time required him to

adapt some rulings or suspend others for a period, as Omar did in the year of Ramadan. Thanks to his breadth of knowledge and depth of understanding of the objectives of Islamic judicial rulings, Dhul-Nourain was able to present Jurisprudence at the level of punishments, discretionary punishment, and financial and social rulings. These rulings influenced the judicial institution and led to its development.

Key words: judicial authority; judicial rulings; development of the judiciary; Othman bin Affan; Islamic judiciary.

مقدّمة:

القضاء من الأمور التي عرفتها البشرية منذ القدم؛ فقد ظهر القضاء منذ الوهلة الأولى التي بدأ فيها البشر بالعيش في جماعات، ولم يقتصر ظهوره على المجتمعات التي لها تنظيم حكومي وسلطان فقط، بل ظهر حتى في المجتمعات التي يسودها النظام القبلي؛ فالقبائل في شبه الجزيرة العربية من الأمم التي مارست القضاء منذ القدم؛ لكنه لم يكن له معالم واضحة أو شخصية مميزة؛ فلم تكن له مصادر يعتمد عليها أو شروط معينة، ومع مجيء الإسلام أعاد هيكلة القضاء وأعطاه أهمية خاصة.

التعريف بالموضوع

يعد القضاء ذو أهمية بالغة في الشريعة الإسلامية؛ إذ يعتبر الحصن المكين لبقاء الدين واستمراره؛ فالقضاء العادل يسعى إلى تحقيق أهم مقاصد الدين ومتمثلة في تجسيد المساواة بين الخلق وإشاعة العدل بين الناس، وكذلك حماية الكليات الخمسة التي دعت الشريعة للحفاظ عليها، والقضاء العادل هو حفظ كيان المجتمع واستقرار الدولة؛ لهذا سعى الإسلام منذ الوهلة الأولى التي نزلت فيها الرسالة أن يضبط القضاء حتى يجعل منه وسيلة لنصرة المظلوم وردع الظالم، فوضع الخطوط العريضة للقضاء الإسلامي، والمتمثلة في الاستناد إلى النص والسعي إلى تحقيق العدالة والمساواة بين الناس، إصدار الأحكام القضائية، ويعد الرسول ﷺ أول قاض في الإسلام، وفي عهده ﷺ كان نظام الحكم مركزيا؛ لذلك فإن القضاء كان مختلطا بالسلطة التنفيذية والتشريعية ولم يكن مستقلا، وقد استمر الأمر ذاته في خلافة الصدّيق؛ لكن الأمور استجدت في عهد عمر بن الخطاب فقد اعتمد على اللامركزية في نظام الحكم وفصل القضاء عن بقية السلطات، وعندما تولى عثمان بن عفان ﷺ الخلافة بعد وفاة عمر بن الخطاب في السنة الثالثة والعشرين للهجرة سعى إلى تطوير المؤسسة القضائية من أجل مواجهة المستجدات والنوازل الحاصلة آنذاك في المجتمع الإسلامي؛ فحاول منذ اللحظة الأولى التي وصل فيها إلى سدة الحكم أن يستحدث تنظيمات مسايرة للواقع، خصوصا أن الدولة الإسلامية آنذاك أصبحت تختلف عن الدولة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ؛ فقد اتسعت مساحتها وكثرت الأعراق فيها، ولم يقتصر اجتهاد ذي النورين على استحداث تنظيمات متعلقة بالمؤسسة القضائية فقط، بل كان له اجتهادات في الأحكام القضائية فعدل بعض الأحكام وبيّن كيف تطبق أخرى حتى تتماشى وواقع المسلمين آنذاك.

أهمية الموضوع:

لدى المؤسسة القضائية أهمية بالغة في الشريعة الإسلامية، فاستقرار الدولة وتحقيق مبادئ الشريعة يعتمد على مدى عدالة هذه المؤسسة، وعلى مدى مصداقية الأحكام القضائية ولا يمكن للأولى أن تكون عادلة دون مواكبة التطورات الحاصلة في المجتمع، ولا يمكن للأخيرة أن تكون لها مصداقية إن لم تكن مراعية للواقع ولظروف الناس؛ لذلك سعى عثمان بن عفان الذي تولى الحكم بعدما كثرت الأعراق

وتعددت النوازل في الدولة، وأصبحت معرضة للفتن أكثر من أي وقت مضى لتطوير القضاء وتنظيمه أكثر حتى يكون ملائما ومواكبا للتطورات الحاصلة في المجتمع.

الإشكالية:

انطلاق مما سبق، يمكننا أن نحدد الإشكالية الرئيسة لهذا المقال والمتمثلة في:

- كيف تطور القضاء في عهد عثمان بن عفان ﷺ؟

وتحت هذه الإشكالية تندرج تساؤلات فرعية لا بد من الرد عليها في هذه الدراسة وهي:

- كيف كانت شخصية عثمان ﷺ، وما أبرز منجزاته كخليفة؟
- ما مفهوم القضاء الإسلامي؟ وفيما تكمن أهميته في الشريعة الإسلامية؟
- ما التغيرات التي أحدثها عثمان ﷺ على المؤسسة القضائية؟ وفيما تمثلت اجتهاداته القضائية، وهل اقتصرت على مستوى معين أم لا؟

الدراسات السابقة:

وللرد على هذه الإشكالات السابقة، اطلعنا على العديد من الدراسات السابقة التي تناولت القضاء في عهد عثمان، واجتهاداته الفقهية المتعلقة بالقضاء، من هذه الدراسات نذكر:

- خلافة عثمان بن عفان لمأمون غريب، وهو كتاب صادر عن مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، تناول فيه المؤلف ظروف تولي ذو الهجرتين للخلافة وظروف عزله وإعدامه.

- موسوعة فقه عثمان بن عفان للدكتور محمد رواس القلعة جي، الصادر عن مكتبة الخانجي بالقاهرة، وقد تناول هذا الكتاب اجتهادات عثمان بن عفان ﷺ سواء كانت متعلقة بالقضاء أو غير متعلقة به.

- عثمان بن عفان لصادق العرجون، وهو كتاب صادر عن دار السعودية وتناول ترجمة موسعة للخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه.

منهج الدراسة:

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي، مع الاستعانة بالمنهج الوصفي والتحليلي عند تناول بعض الأحداث التاريخية.

خطة الدراسة:

اقتضت إشكالية الدراسة ومنهج المتبع والأهداف المرجو تحقيقها إلى الاعتماد على الخطة التالية:

- مدخل للقضاء الإسلامي وترجمة لعثمان بن عفان ﷺ.
- ترجمة لعثمان بن عفان ﷺ.
- مدخل إلى القضاء الإسلامي "تعريفه، أهميته ومصادره".
- التطورات الحاصلة في القضاء عهد عثمان بن عفان.
- التغيرات الحاصلة في المؤسسة القضائية خلال عهد عثمان بن عفان.
- اجتهادات عثمان ﷺ المتعلقة بالأحكام القضائية.

ترجمة للخليفة عثمان بن عفان ومدخل إلى القضاء الإسلامي:

في هذا المبحث سنتطرق للحديث عن مسيرة الخليفة الراشد عثمان بن عفان، وعن أهم إنجازاته خلال فترة خلافته التي دامت اثني عشر عاما، ثم سنتطرق إلى الحديث عن الفتنة التي أدت إلى مقتله، كما سنبين في هذا المبحث أيضا مفهوم القضاء في الإسلام ومصادره وأهميته.

الخليفة الراشد عثمان بن عفان شخصيته ومسيرته:

1- نبذة عن عثمان بن عفان رضي عنه:

هو أبو عبد الله عثمان بن عفان الأموي القرشي، يجتمع نسبه مع الرسول ﷺ في جده الخامس وهو عبد المناف بن قصي، عثمان هو صهر الرسول ﷺ إذ تزوج من ابنته رقية بعد أن طلقها عتبة بن أبي لهب نكاية في أبيها، ثم تزوج من أختها أم كلثوم بعد وفاتها في شهر رمضان من السنة الثانية للهجرة، ولأنه تزوج من ابنتي الرسول ﷺ كان يكنى بذي النورين، كما كني عثمان بن عفان وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة بذي الهجرتين؛ لأنه هاجر إلى الحبشة في السنة الخامسة للهجرة، ثم هاجر إلى المدينة المنورة بعدها.

عثمان بن عفان هو ثالث الخلفاء الراشدين، إذ آلت إليه مقاليد الخلافة بعد وفاة عمر الفاروق في السنة الثالثة والعشرين للهجرة، عثمان بويع للخلافة من طرف مجلس مكون من ستة صحابة اختارهم عمر بن الخطاب قبيل وفاته، وهؤلاء الصحابة هم عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، وعبد الرحمان بن عوف والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وطلحة بن عبيد الله.

عثمان عند توليه الخلافة وجه جل اهتمامه للفتوحات، وذلك راجع لاستقرار الأوضاع الداخلية للدولة الإسلامية؛ ففي فترة خلافته عمَّ الرخاء بلاد المسلمين واستقر وضعهم؛ ففتح كل من إفريقية وقبرص غربا وكرمان وخراسان شرقا، وقد أنشأ أول أسطول بحري إسلامي لحماية الولايات الساحلية التابعة للدولة الإسلامية من التحرشات البيزنطية، التي تضاعفت بعد وفاة الفاروق في محاولة من البيزنطيين لبسط نفوذهم مرة أخرى على مناطق في المشرق والمغرب العربي من جهة، وللقيام بغزوات بحرية من جهة أخرى، وكانت أول غزوة بحرية قام بها المسلمون في السنة (28) للهجرة؛ حيث انطلق أسطول المسلمين من ميناء عكا شمال فلسطين نحو قبرص بقيادة معاوية بن أبي سفيان لفتحها وتم لهم ذالك[1].

ذو النورين عند توليه الخلافة اعتمد على سياسة عمر بن الخطاب المالية ولم يغير فيها، وبحسب ما ذكر قطب إبراهيم محمد فإن المؤسسة المالية في عهد عثمان قامت على عدة مبادئ هي:

أخذ ما على المسلمين لبيت مال المسلمين، وإعطائهم مالهم أيضا من بيت مال المسلمين، اختيار عمال الخراج من الذين يتحلون بالصدق والأمانة[2].

عثمان لم يغير في السياسة المالية أو الاقتصادية للدولة الإسلامية عن توليه مقاليد الحكم لكنه غير في السياسة القضائية؛ فلم يترك للقضاة استقلالية النظر والفصل في القضايا، كما كان الحال في عهد ابن الخطاب؛ فعثمان كان ينظر في القضايا ويفصل فيها بنفسه ولهذا أعفى قضاة المدينة من القضاء وجعلهم مستشارين له فقط، حيث كان يستشير كل من علي بن أبي طالب، طلحة بن عبيد الله، عبد الرحمان بن عوف وهؤلاء هم قضاة المدينة في عهد عمر الفاروق، وقد اختلف المؤرخين في هذه النقطة؛ فمنهم من يرى أن عثمان أبقى على قضاة المدينة وأبقى لهم الاستقلالية في اتخاذ القرار عند الفصل في الخصومات، وتحمل عنهم هذه المهمة فقط في بعض القضايا الشائكة التي لا يوجد بها نص، أو يوجد بها نصان لا يمكن جمعهما، ويجب ترجيح أحدهما على الآخر، وهذا رأي البيهقي وابن جرير الطبري.

وتوفي عثمان بن عفان يوم الجمعة في الثامن عشر من ذي الحجة من السنة (35) للهجرة، حيث قتل من طرف وفود قدمت إليه من العراق ومصر وطالبته بعزل نفسه؛ فرفض فقامت بمحاصرة بيته ثم اقتحامه وقتله[3].

2- أهم إنجازات عثمان ﷺ خلال فترة خلافته:

عندما تولى عمر رضي الله عنه الخلافة كانت الحالة مادية لدولة لا تزال ضعيفة وأحوال الناس المالية لا تزال قليلة، لذا كانوا أقرب إلى الحياة البسيطة الهادئة، والرضا بكل ما يُؤتى والصبر على الشدائد؛ لكن الأمر اختلف عندما تولى ذو النورين الخلافة في السنة (24) للهجرة؛ فقد توسعت الدولة وجاءت الغنائم من كل جهة للمسلمين، وكثرت الأموال بأيديهم وأصبحت الدولة في حالة ثراء وغنى، فعندما تولى ذو النورين الخلافة كانت الدولة الإسلامية آنذاك عبارة عن إمبراطورية مترامية الأطراف، ومتعددة الأجناس، وكان عليه أن يمد في أطراف هذه الإمبراطورية التي قامت بشكل معجز لم يشهد له التاريخ مثيلا من قبل؛ فالمسلمون نجحوا في بسط سيطرتهم على أقاليم واسعة في بلاد الشام والعراق بعدما قهروا إمبراطورية الروم والفرس، وقد حرص عثمان بن عفان على مواصلة ذلك؛ فسعى إلى تطوير الجيش وأنشأ أول أسطول بحري إسلامي بعدما أشار عليه بذلك والي ولاية الشام آنذاك معاوية بن أبي سفيان، وكان معاوية قد أشار على عمر بن الخطاب أيام خلافته بذلك فرفض؛ لكن تكوين أسطول بحري إسلامي كان ضرورة ملحة في تلك الحقبة لذلك وافق عثمان على طلب معاوية، واشترط عليه ألا يجبر أحدا على الانضمام إلى الأسطول أو ركوب البحر، وقد تم ذلك بالفعل؛ فقد نجح معاوية بتزكية من الخليفة عثمان في إنشاء أول أسطول بحري للمسلمين يضم بحارة من مصر والشام، وقد تولى قيادة هذا الأسطول عبد الله بن قيس الجاسي وقد استطاع هذا الأسطول فتح قبرص وجعل منها قاعدة بحرية للمسلمين ينطلقون منها عند غزوهم لسواحل البحر الأبيض المتوسط[4].

وقد أراد عثمان بن عفان أن يبلغ الرسالة المحمدية للأمصار كافة؛ فأرسل بالجيوش الفاتحة إلى شمال إفريقيا ليطهره من الرومان، وقد أرسل عثمان بجيش قوامه عشرة آلاف مقاتل أو أكثر يضم بعضا من الصحابة البارزين كحبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس، بالإضافة إلى الحسن والحسين أحفاد الرسول ﷺ إلى مصر أمر وليها آنذاك وهو شقيقه بالرضاعة عبد الله بن أبي سرح بأن يجعل بلاد المغرب تحت سلطان الخلافة الإسلامية، وبالفعل لقد خاض جيش المسلمين معارك دامية مع الروم في إفريقيا، ولما طالت هذه المعارك، أرسل الخليفة بجيش آخر بقيادة عبد الله بن الزبير الذي كان له الفضل في حسم المعركة التي دامت قرابة خمسة عشر شهرا، وحقق نصرا ساحقا للمسلمين نتج عنه فتح إفريقيا وضمها للإمبراطورية الإسلامية، وكان هذا النصر العظيم للمسلمين دافعا لهم لمواصلة الزحف في بلاد المغرب العربي.

عثمان بن عفان أراد أن يحكم قبضة المسلمين على بلاد الشام خصوصا وأن رغبة الرومان في استعادتها مرة أخرى تنامت بعد مقتل عمر الفاروق، وقد أمر عثمان معاوية بن أبي سفيان بالتصدي لهذه النوايا، وقد خاض جيش المسلمين في الشام بقيادة حبيب بن مسلمة معارك دامية مع الروم المدعومين بقبائل كردية، انتهت هذه المعارك بنصر تاريخي للمسلمين حيث وصل المد الإسلامي إلى بحر قزوين والبحر الأسود، وإلى معاقل الروم في الأناضول[5].

وقد توسعت الدولة الإسلامية أيضا على حساب الفرس؛ حيث استطاع عبد الله بن عامر أن يصل بجيش المسلمين إلى ضفاف نهر السند، وواصلت الجيوش الإسلامية زحفها حتى بلغت شرقا الهند، وبفضل هذه الانتصارات العسكرية الضخمة استطاع عثمان أن يرفع راية الإسلام في مختلف الأمصار والأقاليم، ومهد بذلك لقيام إمبراطورية ضخمة دينها الإسلام، وسجل بذلك اسمه بأحرف من ذهب كواحد

من أبرز وأعظم الخلفاء في تاريخ المسلمين، بعدما كان أيضا واحدا من أبرز الصحابة، وكان أكثرهم قربا إلى رسول الله ﷺ[6].

ولم تكن الانتصارات العسكرية وحدها التي جعلت ذي النورين يسجل اسمه كواحد من أهم الخلفاء في تاريخ المسلمين فقط، فهذا الخليفة ترك بصمة خالدة في الأمة الإسلامية بعدما كان له الفضل في جمع القرآن في مصحف واحد بلسان قريش، وأمر بعدها بحرق بقية المصاحف وقد جنب عثمان بن عفان بعمله هذا الأمة الإسلامية فتنة عظيمة، كان من شأنها أن تؤدي إلى تحريف معاني القرآن الكريم[7].

مدخل إلى القضاء في العصر الإسلامي:

1- مفهوم القضاء:

أ- القضاء في اللغة: القضاء اسم مصدره قضى، وجمعه أقضية، وللفظة القضاء عدة معاني لغوية: منها الفراغ والانتهاء من فعل الشيء كقوله تعالى: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ (القصص: 15) أي قتله وفرغ من قتله، ويأتي القضاء أيضا بمعنى الحكم وإنفاذ الحكم كما ورد في قوله تعالى: ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ ۖ إِنَّمَا تَقْضِي هَٰذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (طه: 72)، يأتي القضاء أيضا بمعنى الهلاك؛ فالعرب تقول قضت العاصفة على المحصول أي أهلكته، كما يأتي بمعنى نيل الشيء وبلوغ المراد كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَٰلِكَ الْأَمْرَ﴾ (الحجر: 66) أي بلغناه ما أراد[8].

ب- القضاء في الاصطلاح: اختلف العلماء في تعريف القضاء؛ فالحنفية وضعوا تعريفا للقضاء من حيث أنه صفة حكمية؛ فالقضاء عندهم هو الفصل في النزاعات وقطع الخصومات[9]، أما المالكية فعرفوا القضاء من ناحية أنه فعل يؤديه القاضي؛ فالقضاء حسبهم هو إصدار حكم شرعي ملزم، ويكون هذا الحكم صادر عن كفء[10]، وقد اتفق الشافعية مع المالكية في هذا التعريف[11].

وبإمكاننا أن نجمل تعريفات هؤلاء العلماء في تعريف واحد شامل للقضاء في الإسلام، وهو: أن القضاء عبارة عن أحكام يصدرها شخص يسمى بالقاضي، وتكون هذه الأحكام ملزمة وواجبة والغرض منها الفصل في الخصومات.

2- مصادر القضاء في الإسلام وأهميته:

أ- مصادر القضاء في الإسلام: لقد بين عمر بن الخطاب رضي الله عنه مصادر القضاء الإسلامي في الرسالة التي كتبها إلى القضاة أيام خلافته، وقد أصبحت فيما بعد بمثابة وثيقة رسمية يرجع إليها في تحديد مهام القاضي وشروطه وكيفية الفصل في الخصومات وغيرها.

وفيما يلي سنورد الجانب المتعلق بمصادر القضاء الوارد في نص هذه الرسالة؛ حيث أن عمر كتب ما يلي: "ثم الفهم فيما أدلي إليك مما ليس في الكتاب والسنة، ثم قايس الأمور عند ذلك وأعرف الأمثال ثم أعمد فيها وانظر أيها أشبه بالحق وأقرب إلى الله"[12].

ومن خلال هذه الفقرة الواردة في رسالة ابن الخطاب يمكننا القول أن مصادر القضاء في الإسلام هي ثلاثة: فالمصدر الأول هو القرآن الكريم ثم السنة النبوية، ثم الاجتهاد فيما لا يوجد به نص؛ حيث أنه ينبغي على القاضي قبل أن يفصل في حادثة ما أن يعود إلى القرآن والسنة ويبحث في الحكم فإن لم يجد فإنه يصدر حكما انطلاقا من اجتهاده الخاص، وشروط الاجتهاد وضحها عمر بن الخطاب في النص الذي أوردناه؛ فمنه نستخلص أن شروط الاجتهاد في إصدار الأحكام القضائية تتمثل في فهم القاضي للحادثة المعروضة أمامه فهما جيدا، ثم قياس هذه الحادثة على حوادث أخرى مشابهة لها ورد حكمها في القرآن أو السنة، فإن لم يجد حوادث مشابهة لها في الكتاب والسنة نظر في أمثال وهل حكم في هذه القضية

من قبل صحابة الرسول ﷺ فإن لم يجد نظر هو إلى أي حكم من شأنه أن يحقق مقصد الشريعة الإسلامية المتمثل في تحقيق العدالة، ومنح كل ذي حق حقه وأصدره[13].

ب- أهمية القضاء في الشريعة الإسلامية: للقضاء أهمية بالغة في الشريعة الإسلامية لأنه يلعب دورا أساسيا في الحفاظ على استقرار الدولة، فهو وسيلة لحماية حقوق الأفراد وإرساء الأمن والطمأنينة في المجتمع، وقد قال ابن قدامة - رحمه الله- عن أهمية القضاء ما يلي: "إن في القضاء أمر بالمعروف ونهي عن المنكر ونصرة للمظلوم ورد لظالم عن ظلمه وإصلاح بين الناس"[14].

وقد أعطى الإسلام للقضاء قدسية خاصة، فبالقضاء وحده تتحقق مقاصد الشريعة الإسلامية المتمثلة في حفظ الأنفس والأعراض وتحقيق العدل والمساواة وحفظ الأموال. وتجلت هذه الأهمية في أن الرسول ﷺ كان يباشر القضاء بنفسه ولم يسنده إلى غيره، وبعد وفاته تولى القضاء خلفاؤه الراشدون، ومع استمرار الدولة الإسلامية في التوسع ظهر العديد من القضاة فكان يوجد بكل مصر قاض، ولكن تعيين هؤلاء القضاة لم يكن يتم بشكل عشوائي بل كان يتم تعينهم من طرف الخليفة، ووفق شروط معينة أعلن عنها عمر بن الخطاب في رسالته التي سبقت الإشارة إليها، ومن بين هذه الشروط أن يكون القاضي مسلما راشدا عاقلا وسليم الحواس، مشهود له بعدالته وصلاح دينه، كما يجب أن يكون عالما بالأحكام الشرعية، علما يمكنه من الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، ولأن منصب القاضي مهم وحساس فقد وضع عمر الفاروق رضي الله عنه شروطا لتولي منصب القضاء منها عدم اشتغال القاضي بأي وظيفة أخرى بشرط أن تجعل له الدولة راتبا، كما يجب عليه أن يبتعد عن كل فعل من شأنه أن يضر بمروءته وسمعته بين الناس، وكل هذه الشروط إنما تؤكد على شيء واحد هو أهمية القضاء في الشريعة الإسلامية. [15]

تطور المؤسسة القضائية في عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان:

كان القضاء في عهد ذي النورين امتدادا للقضاء في عهد عمر بن الخطاب، فعمر الفاروق هو من وضع الملامح الأولى للمؤسسة القضائية الإسلامية، ثم جاء من بعده عثمان ومضى في ذلك؛ حيث حاول وضع تنظيمات وأحكام قضائية جديدة تتماشى مع المستجدات الواقعة في المجتمع الإسلامي آنذاك، ومن الأمور التي استحدثها عثمان بن عفان رضي الله عنه في القضاء أو التي كيفها مع الواقع نذكر ما يلي:

تطور المؤسسة القضائية في عهد عثمان بن عفان:

1- استحداث دار القضاء:

يعد ذو النورين بحسب ما ذكر أغلبية المؤرخين المختصين في التاريخ الإسلامي أول من استحدث دارا للقضاء؛ فقد روى ابن عساكر الدمشقي عن أبي صالح مولى العباس أنه قال: "أرسلني العباس إلى عثمان أدعوه فأتيته في دار القضاء"، فإن صح هذا الحديث فيكون بذلك عثمان بن عفان هو أول من جعل للقضاء دارا، فقبله كان يتم القضاء في المسجد أو في السوق أو في منزل القاضي، ولا يوجد دليل آخر غير هذه الرواية تشير إلى استحداث دار القضاء في عهد ذي النورين؛ ولكن يعتد بهذه الرواية لأنها مروية عن ابن عساكر وهو محدث دمشقي كبير ترجم له الإمام الذهبي - رحمه الله- ترجمة طويلة حافلة بالمناقب في كتابه سير أعلام النبلاء، أما أبو صالح مولى العباس فقد وصفه الذهبي بأنه "الإمام القصصي".

وقال فيه يحي بن معين "إنه ليس به بأس" أي أنه لا عيب في الاعتداد بما يروى عنه، وقد جاء في بعض الروايات أن شريح بن جهم هو أول من أقام دارا مخصصة للقضاء بعدما استأذن من عمر الفاروق، وهو الخليفة آنذاك فأذن له بذلك؛ ولكن هذه الروايات ضعيفة مقارنة برواية ابن عساكر الدمشقي[16].

ولم يشر أي من المؤرخين إلى شكل دار القضاء أو الشروط التي كان يجب توفرها في هذه الدار؛ ولكن من المرجح أن مساحتها كانت واسعة حتى تستوعب أكبر عدد من الحضور وتحقق بذلك مبدأ علانية القضاء؛ حيث أن جلسات التقاضي كانت تتم بشكل علاني منذ عهد الرسول ﷺ والغاية من ذلك هي تمكين العامة من حضور جلسات التقاضي ومراقبة عمل القاضي حتى يحصل الاطمئنان لدى الرعية والردع في نفس الوقت.

2- جعل القضاء جماعيا في المدينة:

حين تولى عثمان الخلافة لم يترك لقضاة المدينة وهم علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت، والسائب بن يزيد الاستقلال بالفصل في النزاعات والخصومات كما كان الحال في عهد بن الخطاب، فعثمان جعل القضاء جماعيا بحيث كان هو القاضي وهؤلاء الصحابة الذين ذكرناهم مستشارين له، وقد كان عثمان يستشيرهم في كل القضايا المعروضة أمامه، فإن كان يتفق معهم في الرأي في قضية ما، فإنه يقضي به، وإن اختلف معهم في الرأي فإنه لا يقضي برأيه بل يجتهد ويستشير صحابة آخرين[17].

ولعل عثمان بن عفان أراد أن يكون القضاء جماعيا حتى تكون الأحكام القضائية الصادرة عن القضاة صحيحة تماما وبعيدة عن الخطأ، حتى تضمن حصول كل ذي حق على حقه، فالقضاء الجماعي نسبة الخطأ فيه تكون قليلة جدا لأن إصدار الحكم لا يتم إلا بعد مناقشات ومشاورات بين القضاة.

اجتهادات عثمان بن عفان رضي الله عنه الفقهية المتعلقة بالقضاء:

1- الاجتهادات المتعلقة بالحدود:

أ- حد القتل: أقام عثمان بن عفان ﷺ حد القتل على المقتتلين على بعضهما البعض، بمعنى إذا وقع شجار وأجهز أحد المتشاجرين على الآخر؛ فإن دمه هدر، وطبق عثمان الحد نفسه على الصائل إذا قتل المصول عليه، أما إذا قتل المصول عليه الصائل وهو الشخص الذي يسعى إلى أخذ ما ليس له بقوة فلا إثم عليه، ولا يطبق عليه الحد لقوله ﷺ حين جاءه رجل فقال له: "يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال أنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار؟"[18]. كما أقرّ ذو النورين بقتل الساحر فلم ينكر على عبد الرحمان بن زيد إقامته حد القتل على جارية سحرت أم المؤمنين حفصة - رضي الله عنها- ثم أقرت بذنبها [19].

ب- حد القذف: كان عثمان ﷺ يقيم حدّ الجلد ثمانين جلدة على من يقذف المحصنين والمحصنات من المؤمنات بالزنا، وكان يقيم الحد ذاته على من يعرّض بصاحبه، ولا ينسب له الزنا بشكل صريح كأن يقول شخص لصاحبه ما أنا بزان ما أبي وأمي بزناة، وقد كان عمر بن الخطاب ﷺ أول من أقام حد القذف بالتعريض؛ حيث كان يجلد الفاعل؛ فقد روي عنه أنه حين شاور أصحابه في الذي قال لصاحبه ما أنا بزان ولا أمي بزانية؛ فقالوا قد مدح أباه وأمه فقال لقد عرض بصاحبه فأمر بجلده، وروي عن عثمان أنّه جلد رجلا ثمانين جلدة لأنّه كان يعرّض لصاحبه بزنا أمه[20].

ج- حد السرقة: أقام عثمان بن عفان رضي الله عنه حد السرقة على البالغ العاقل المتعمد إذا بلغت قيمة ما سرقه ثلاثة دراهم؛ فقد روى الإمام مالك - رحمه الله- عن عبد الله بن أبي بكر فيما نقل عن أبيه

عن عمرة بنت عبد الرحمان أنها قالت: "أن سارقا سرق في عهد عثمان أترجة فأمر عثمان أن تقوّم فقومت بثلاثة دراهم، فأمر عثمان بقطع يده" والأترجة هي فاكهة ذات رائحة زكية وطعم طيب.

وقد أسقط ذو النورين حد السرقة عن الغلام الذي لم يحتلم؛ فقد روي عنه أنه حين عرض عليه غلام كان قد سرق، قال انظروا إلى مؤتزرته هل أنبت، فنظروا فوجدوه لم ينبت فعفا عنه عثمان ولم يقطع يده[21].

د- حدّ اللواط: روى عن عثمان رضي الله عنه أنه كان يعاقب اللواطين بعقوبة الزنا فكان يرجم المحصن حتى الموت، ويجلد غير المحصن مئة جلدة، ثم عدل عن ذلك! فقد ذكر ابن أبي شيبة في مصنفه أن عثمان خطب في الناس يوم الدار فقال: لا يحل دم امرء مسلم إلا بأربع، وذكر: رجل عمل بعمل قوم لوط عليه السلام، بالإضافة إلى رجل ارتد عن دينه، أو رجل زنى وهو محصن، أو رجل قتل نفسا[22].

وعن كيفية إعدام عثمان بن عفان للواطيين فقد ذكر الإمام الشوكاني - رحمه الله- أنه كان يلقي عليه الحائط، ولم يشر أحد من المؤرخين المسلمين إلى اختلاف الصحابة في عقوبة اللواطين، بل قد اتفقوا جميعا على قتل الفاعل والمفعول به معا؛ لكن اختلفوا في طريقة قتله، فمنهم من قال أنه يقتل ضربا بالسيف ومنهم من قال أنه يحرق بالنار[23].

هـ- حدّ الخمر: جعل عثمان بن عفان عقوبة شارب الخمر أربعين جلدة لمن شربها للمرة الأولى، وثمانين جلدة لمن أدمنها، ولم يكن عثمان -رضي عنه- يتساهل في حدود الله بل كان شديد الحق؛ فقد عزل أخاه من أمه الوليد بن عقبة من ولاية الكوفة وأمر بجلده بعدما شهد عليه رجلان بأنه شرب الخمر وصلى بهم صلاة الصبح أربع ركعات، وجلد عبد الله بن جعفر الوليد بن عقبة أربعين جلدة[24].

2- الأحكام المتعلقة بالتعزير:

أ- التعزيز بالسجن: أقر عثمان بن عفان عقوبة الحبس كعقوبة تعزيرية للمخالفات التي لم يرد فيها نص شرعي، ومن المخلفات التي كان يعاقب عليها عثمان مخالفة الهجاء فقد حبس ضابي بن الحارث لأنه هجا قوما من الأنصار، وشبه أمهم بالكلب واختلف المؤرخون في مدة حبس عثمان له؛ لكن راجح أنه حبسه لمدة سنة، وكان السجن آنذاك يتم في أقبية ودهاليز البيوت، وكان ينفق على السجين من بيت مال المسلمين[25].

ب- التعزيز بالنفي: المقصود بالنفي هو الإبعاد الجبري عن الوطن، ويطلق عليه بعض الفقهاء مصطلح التغريب [26]، وقد كان النفي يطبق على الزناة وشاربي الخمر، المفسدين في الأرض ولكن عثمان ﷺ طبق النفي على بعض معارضيه كنفيه لأبي ذر بعدما اختلف مع معاوية بن أبي سفيان في تفسير الآية القرآنية التي يقول فيها تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة: 34)، وقد فسر أبو ذر هذه الآية باجتهاده الخاص وقال أنه لا يجوز اكتناز المال أبدا، وهو بذلك خالف جمهور الصحابة الذين قالوا بأنه لا حرج في ذلك مادام المرء يخرج الزكاة من المال الذي يكتنزه، ولما احتدم الخصام بين أبي ذر ومعاوية أرسل الخليفة عثمان إلى أبى ذر ليحضر إلى المدينة فلم يحضر، خيره بين البقاء في المدينة أو الرحيل عنها فاختار أبو ذر الغفاري - رضي الله عنه- الرحيل عن المدينة إلى الربذة[27].

وقد اختلف المؤرخون هل أجبره عثمان بن عفان على مغادرة المدينة المنورة والتوجه إلى الكوفة، أم خيره في ذلك، وراجح عند أهل السنة أنه خيره؛ فقد روى الذهبي في كتابه سير أعلام النبلاء أن أبا ذر - رحمه الله- اختار بنفسه الذهاب إلى الربذة وعثمان لم يأمره بذلك، وأيده في ذلك الحافظ ابن حجر-

رحمه الله-؛ فقد ذكر عن عبد الله بن الصامت أنه قال أن أبا ذر طلب من أمير المؤمنين الذهاب إلى الربذة التي كان قد أقام بها من قبل، فأذن له [28].

ج- التعزيز بإتلاف أداة الجريمة: كان عثمان ﷺ يعز بإتلاف أداة الجريمة؛ فقد ذكر المتقي الهندي في كتابه كنز العمال أن عثمان أمر رجالا بجمع الحطب ثم أرسلهم إلى البيوت التي يوجد بها نرد فأمرهم فأحرقوها، يروى عنه أيضا أنه جلد رجلا وجد معه النبيذ ثم أراق شرابه وكسر وعاءه[29].

2- الأحكام المتعلقة بالأحوال الاجتماعية والمالية:

أ- الأحكام المتعلقة بالأحوال المالية:

- **بيع السلع الغائبة:** عند بيع السلعة الغائبة يكون البيع لازما للبائع وخيارا للمشتري، فللمشتري حق رؤية السلعة؛ فإذا رآها كان له الحق في إمضاء البيع أو فسخه[30].

- **رد البضاعة السيئة إلى البائع:** أجاز عثمان للمشتري أن يعيد السلعة للبائع إذا وجد بها عيبا كان البائع يعلمه وأخفى عن المشتري ذلك، فقد روي عن ذي النورين أنه قال: "إذا كان البائع يعلم عيبا وكتمه فبيعه مردود بالعين"[31].

- **المضاربة:** أباح عثمان المضاربة في التجارة، والمقصود بالمضاربة هو شراكة بين صاحب المال والعميل في الربح، وقد ذكر الإمام مالك في كتابه الموطأ أن عثمان بن عفان رضي الله عنه أعطى مالا ليعقوب الحرقي ليعمل به ثم يكون الربح بينهما والمضاربة مأخوذة من الضرب في الأرض، وقيل مأخوذة من الضرب مع الشريك في سهم، أي في الربح ويطلق على المضاربة اسم آخر وهو القراض، والمضاربة التي أباحها عثمان رضي الله عنه ومن قبله الرسول ﷺ وأبو بكر وعمر - رضي الله عنهم- تختلف عن المضاربة التي تجرمها الحكومة الجزائرية في وقتنا الحالي، فالمضاربة في الوقت الحالي يقصد بها تخزين السلع بدون ترخيص بنية رفع سعر هذه المواد بشكل غير قانوني [32].

- **احتكار السلع:** كان ذو النورين يمنع احتكار السلع سواء أكانت هذه السلع متعلقة بالطعام أم لا، ودليله في ذلك أن الرسول ﷺ حرم الاحتكار بشكل مطلق ولم يقيده بسلعة معينة، وسبب منعه هو أن يلحق الضرر بالناس[33]، فالاحتكار يتسبب في رفع الأسعار في السوق، ويؤدي إلى ضعف المنافسة الشريفة بين التجار. والاحتكار المنهي عنه هو حبس السلع التي يحتاجها الناس حتى يرتفع ثمنها ثم عرضها للبيع[34]، وعقوبة الاحتكار تكون تعزيرية يقدرها القاضي[35].

- **الحجز على المفلس والسفيه:** أجاز عثمان رضي الله عنه الحجز على أملاك المفلس وتقسيمها على الدائنين فيأخذ كل دائن نسبة تتناسب مع الدين الذي قدمه للمفلس، أما إذا كان هذا الدين عبارة عن سلعة وكانت هذه السلعة لا تزال موجودة لدى المدين فإن الدائن يسترد سلعته بعينها وليس له أن يتركها ويطلب ما دونها، والمفلس الذي أباح عثمان بن عفان الحجر على أمواله هو الشخص الذي له ديون ولم يقدر على سدادها أباح عثمان أيضا الحجر على أموال السفيه ذلك بعدما أشار عليه بذلك علي بن أبي طالب رضي الله عنه والسفيه الذي يجوز الحجز على ماله هو قليل العقل لا يحسن التصرف في ماله[36].

ب- الأحكام المتعلقة بالأحوال الاجتماعية:

- **طلاق السكران:** روى الإمام البخاري - رحمه الله- أن عثمان بن عفان قال: "ليس للمجنون أو السكران طلاق" ومع أن مذهب الجمهور في الوقت الحالي أن طلاق السكران يقع ويؤخذ على أفعاله لأن عقله زال بمعصية وبإرادته، على عكس المجنون الذي ليس على إرادة في زوال عقله وإلا أنّ عثمان

ساوى بين المجنون والسكران لأنّ السكر يذهب العقل؛ فلا يقع طلاقه على زوجته حتى لو طلقها بثلاث، وأعتق السكران إمائه فإن عتقه لهن هدر ولا يأخذ بعين الاعتبار لأنّه لا عقل له"[37].

وكذلك العقود التي يبرمها من هو في حالة سكر فهي هدر، وقد عمل عثمان بن عفان رضي الله عنه بهذا طول فترة خلافته ولم يثبت عن أحد من الصحابة خالفه في ذلك[38].

- **توريث المرأة المطلقة في مرض الموت:** اعتبر عثمان رضي الله عنه من يطلق زوجته وهو مريض مرض الموت، يعتبر فارا من توريثها لذلك فإنه جعل لها حقا في ميراث زوجها عند وفاته، سواء انقضت عدتها أم لا، وثبت عنه أنه ورث زوجة عبد الرحمان بن عوف فيه بعد أن طلقها وهو مريض مرض الموت بالرغم من انقضاء عدتها[39].

- **توريث المطلقين ما لم تنقض العدة:** روي عن عثمان أنّه يحق للزوجين المطلقين أن يرث الحي منهما الميت، ما دامت عدة الطلاق المقدرة بثلاث حيضات لم تنقض بعد، والعبرة في عدة الطلاق بعدد الحيضات وليس بالمدة؛ فقد ثبت عن عثمان بن عفان أنه ورث زوجة حبان بن المنقذ فيه وكان قد طلقها قبل وفاته بما زيد عن سنة والسبب في توريثها أنها لم تكن تحيض لأنها كانت ترضع ابنتها من حبان، وقد وافق زيج بن ثابت وعلي بن أبي طالب عثمان في هذا الحكم[40].

- **عدم توريث الحميل:** قال عثمان رضي الله عنه: "لا يورث الحميل إلا ببينة" والحميل هو الطفل الذي تدعي الأمة أنه ولدها ولا يوجد دليل على ذلك، فحكم فيه عثمان ﷺ أنه لا يرث التي تدعي أنها أمه حتى تأتي بما يثبت أنه ولدها كأن تأتي بشهود يشهدون على أنه ابنها، وقد اختلف عثمان مع الصحابة في هذه المسألة إذ يرى جمهور الصحابة أن الأمة تصدق بقولها وأن الحميل يرث أمه ما لم تكن هناك بينة على أنه ليس بولدها[41].

- **إخراج زكاة عيد الفطر عن الجنين:** روي عن عثمان ﷺ أنه كان يخرج زكاة الفطر عن الجنين في بطن أمه وأمر بذلك استحبابا وليس على سبيل الإلزام[42].

- **حجب الأم في الميراث حجب نقصان بالأخوة:** تحجب الأم حجب نقصان من الثلث إلى السدس؛ إذا كان لابنها أو ابنتها المتوفاة إخوة يقدر عددهم باثنين فما فوق، وهذا رأي عثمان بن عفان وجمهور الصحابة، وخالفهم في ذلك ابن عباس ﷺ الذي يري أن الأم لا تحجب حجب نقصان إلا إذا بلغ عدد الإخوة ثلاثا فما فوق[43].

- **تحريم الجمع بين الأختين في ملك اليمين:** روى الإمام مالك - رحمه الله- عن ابن شهاب أن رجلا جاء إلى عثمان بن عفان عن الجمع بين الأختين في ملك اليمين فقال: "أما أنا فإني لا أحب أن أفعل ذلك"[44]، ويجوز الجمع بين الأختين في الشراء إذ لم يجمع بينهما في الوطء، وقد ذكر ابن دواد أن ابن عباس خالف عثمان في هذا الحكم وقال: "إن ملك اليمين كان مطلقا ولم يقيد بشروط في القرآن الكريم"[45].

خاتمة:

وختاما لما سبق توصلنا إلى جملة من النتائج والتوصيات أهمها:

فأما النتائج فأبرزها:

- عرفت الدولة الإسلامية في عهد عثمان بن عفان ﷺ تطورات على جميع المستويات؛ فعلى الصعيد العسكري مثلا حققت الجيوش الإسلامية انتصارات تاريخية نتج عنها فتح العديد من البلدان.

- القضاء في الإسلام يقصد به الفصل في الخصومات، والمصادر هي الكتاب والسنة والاجتهاد فيما لا يوجد به نص، وأما عن أهمية القضاء فتمثل كونه الوسيلة الوحيدة التي تضمن تحقيق مقاصد الشريعة وحفظ كيان المجتمع واستقرار الدولة.
- من التطورات التي مست المؤسسة القضائية في عهده، جعل القضاء جماعيا في المدينة واستحداث دار القضاء ليكون التقاضي فيها بدلا من المسجد.
- ترك ذو النورين اجتهادات فقهية ساهمت في تطور المؤسسة القضائية من جهة، وبينت قابلية الأحكام القضائية الإسلامية في التكيف مع الواقع.
- شملت اجتهادات عثمان بن عفان ﷺ كل المستويات بما فيها الحدود والجنايات.

وأما التوصيات فأقترح:

- يجب على الباحثين في فترة صدر الإسلام، الاهتمام بتطور السلطة القضائية آنذاك، لأن معظم الدراسات في تلك الفترة حول الخلافة والبيعة فقط.
- يجب على الباحثين الاهتمام بمبدأ القضاء الإسلامي ومقاصده من أجل دحض بعض الشبهات التي تثار حوله.

قائمة المصادر والمراجع:

القوانين:

- المادة 172 من القانون رقم 90-15المؤرخ في يوليو 1990 التي تعرف المضاربة وتجرمها.

المعاجم اللغوية:

- أبو الحسن أحمد ابن فارس، تـ: 395 هـ، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، بيروت، الجزء الخامس.

الكتب القديمة:

- ابن حجر العسقلاني (ت 777هـ)، تهذيب التهذيب، تحقيق: إبراهيم الزبيق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، سوريا، 1996، المجلد 4.
- أبو أويس الكردي (ت 1328هـ)، كتاب سلسة الفوائد الحديثية والفقهية، دار اللؤلؤة، مصر، ج 4، ط 1.
- أحمد بن محمد الحلبي الحنفي (ت 696هـ)، لسان الحكام في معرفة الأحكام، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، ج 1، ط 2.
- رفيق عظم (ت 1344هـ)، كتاب أشهر مشاهير الإسلام في الحروب السياسية، سيرة الخلفاء الراشدين، ومن اشتهر في دولتهم، المطبعة الهندية، مصر، المجلد الأول، ج 4.
- شمس الدين الذهبي (ت 1348هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ج 21، ط 1.
- علي العدوي (ت 1189هـ)،، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1994، ج 2.
- مالك بن أنس (179هـ)، الموطأ للإمام مالك بن أنس، تحقيق وتعليق: العلامة محمد أشفاق الرحمان الكاندهلوي، مكتبة البشرى باكستان، الطبعة المصححة والملونة، ج 2، كتاب القرائض.
- محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت 820هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، ج 4، ط 1.
- محمد بن جرير الطبري (310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ج 5.
- محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (ت 1122)، كتاب شرح الزرقاني علي الموطأ، تحقيق: طه عبد الرؤف سعد، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ج 3.

- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت 620هـ)، كتاب المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، 2010م، ج 10.

الكتب الحديثة:

- الألباني أبو عبد الرحمان محمد نصر الدين (ت 1420هـ)، آرواء الغليل، دار المكتب الإسلامي، بيروت، 1979، ج 6.
- الصلابي علي محمد، عثمان بن عفان، شخصيته وعصره، دار ابن كثير، ، دمشق، سوريا، ط 2.
- محمد رواس القلعه جي (ت 1435هـ)، موسوعة فقه عثمان، مكتبة الخانجي، مصر، 1983م، ط 1.

المجلات:

- دبيس علي خالد وميثاق طالب غركان، القضاء في القانون والفقه الإسلامي (دراسة تطبيقية)، مجلة أهل البيت العدد 14، 20 ماي 2013.
- قوسم غالية، منع الاحتكار في قانون المنافسة الجزائري، المجلة النقدية للقانون والعلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة تيزي وزو، المجلد 16، العدد 04، 2021.

أطروحات:

- توفيق محمد سليمان موسى، السياسية القضائية، أطروحة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح، نابلس، فلسطين، 2007.

المواقع الإلكترونية:

- لؤي علي، هل زكاة الفطر على الجنين في بطن أمه واجبة، المجلة الإلكترونية، اليوم السابع، 29 أفريل 2022.

الهوامش:

[1]- علي محمد الصلابي، عثمان بن عفان شخصيته وعصره، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط 2، ص 13.

[2]- قطب إبراهيم محمد، السياسة المالية لعثمان بن عفان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986، ص 32.

[3]- محمد رواس، القلعة جي، موسوعة فقه عثمان، مكتبة الخانجي، مصر، 1983، ص 69.

[4]- علي محمد الصلابي عثمان بن عفان، شخصيته وعصره، المرجع السابق، ص 10.

[5]- المرجع نفسه، ص 20-21.

[6]- المرجع نفسه، ص 30.

[7]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار أحياء التراث، بيروت، ج 5، ط 1، د.ت، ص 99.

[8]- أحمد بن محمد الحلبي الحنفي، لسان الحكام في معرفة الأحكام، مكتبة مصطفى البابي، الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، ج 1، ط 2، د.ت، ص 218.

[9]- علي العدوي، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، ج 2، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1994، ص 439.

[10]- محمد بن أحمد الخطيب، الشربيني الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ج 4، تحقيق وتعليق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، ص 375.

[11]- محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل بيروت، 1973، ص 69-89.

[12]- عبد الرحمان بن أحمد الأهجري، وصية عمر بن الخطاب ﷺ في القضاء لأبي موسى الأشعر، 2023/11/29، alukah.net

[13]- موفق الدين عبد الله بن احمد بن قدامة، كتاب المغني، ج 10، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، 2010، ص 89.

[14]- علي خالد دبيس، وميثاق طالب غركان، القضاء في القانون والفقه الإسلامي، (دراسة تطبيقية) مجلة أهل البيت، العدد 14، 20 ماي 2013، ص 176.

[15]- رفيق عظم، كتاب أشهر مشاهير الإسلام في الحروب السياسية، سيرة الخلفاء الراشدين، ومن اشتهر في دولتهم المطبعة الهندية، المجلد الأول، ج 4، مصر، د.ت، ص 740.

[16]- شمس لبدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ج 21، بيروت، لبنان، ص 405.

[17]- شمس الدين الذهبي، سير الأعلام النبلاء، المصدر السابق، ج 5، ص 37.
[18]- رواه مسلم.
[19]- رفيق عظم، كتاب أشهر مشاهير الإسلام، المصدر السابق، ص 740.
[20]- عبد الرحمان الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، ج 5، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003، ص 142.
[21]- محمد الشوكاني، نيل الأوطار، الجزء 7، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، 1998، ص 165.
[22]- أبو بكر عبد الله بن أبي شيبة، المصنف، باب "في اللواط حد كحد الزنا"، سعد بن ناصر الشتري دار الكنوز إشبيليا 2015 الجزء 15الصفحة 311.
[23]- محمد رواس القلعة جي، موسوعة فقه عثمان، المصدر السابق، ص 100-103.
[24]- المرجع نفسه، ص 93.
[25]- محمد بن جرير الطبري "تاريخ الطبري "تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المصارف، مصر 1969، الجزء الخامس، ص311.
[26]- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج 5، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعارف، مصر، ص 420.
[27]- علي محمد صلابي تيسير الكريم منان في سيرة عثمان بن عفان رضي الله عنه "دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة 2002، الفصل السابع، ص 439.
[28]- ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، المجلد 4، تحقيق: إبراهيم الزبيق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، سوريا، 1996، ص 475.
[29]- محمد رواس القلعه جي، موسوعة فقه عثمان، المصدر السابق، ص 47.
[30]- أبو الحسن البصري البغدادي، الحاوي الكبير، تحقيق أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية لبنان 1999، الجزء الخامس، كتاب البيوع، الصفحة 149.
[31]- المرجع نفسه، ص 88-89.
[32]- مالك بن أنس الموطأ للإمام مالك بن أنس، تحقيق وتعليق: العلامة محمد أشفاق الرحمان الكاندهلوي، مكتبة البشرى باكستان، الطبعة المصححة والملونة، ج 2، كتاب القرائض، ص 687.
[33]- المادة 172 من القانون، رقم 90-15 المؤرخ في يوليو 1990 التي تعرف المضاربة وتجرمها.
[34]- مالك بن أنس الموطأ للإمام مالك بن أنس المصدر السابق، ج 2، كتاب البيوع، ص 651.
[35]- قوسم غالية، منع الاحتكار في قانون المنافسة الجزائري، المجلة النقدية للقانون والعلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة تيزي وزو، المجلد 16، العدد 04، سنة 2021، ص 451.
[36]- مالك بن أنس، الموطأ للإمام مالك بن أنس، المصدر السابق، الجزء الثاني، كتاب البيوع، ص 651.
[37]- أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى ابن تيمية ن تحقيق عبد الرحمان بن قاسم، دار الفكر بيروت 1981. الجزء 35، ص198.
[38]- محمد رواس القلعه جي، موسوعة فقه عثمان، المصدر السابق، ص 119.
[39]- المصدر نفسه.
[40]- أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419هـ- 1989م، ج 3، ص 499.
[41]- أبو أويس الكردي، كتاب سلسة الفوائد الحديثية والفقهية، ج 4، دار اللؤلؤة، مصر، ص 131.
[42]- أبو عبد الرحمان محمد نصر الدين الألباني، أرواء الغليل، ج 6، دار المكتب الإسلامي، بيروت، 1979م، ص 159.
[43]- محمد رواس القلعه جي، موسوعة فقه عثمان، المصدر السابق، ص 145.
[44]- الموطأ للإمام مالك، مصدر السابق الجزء الثاني، ص 417.
[45]- محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، كتاب شرح الزرقاني على الموطأ، الجزء الثالث، تحقيق: طه عبد الرؤف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص 224.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 315-330
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية
- المفاهيم والأسس-
Functional integration among Islamic financial institutions
- Concepts and foundations-

طالبة دكتوراه مسعودة سيساوي[1]
Messaouda SISSAOUI
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
sissaoui.messaouda@univ-batna.dz
د/ محمد بلبية
Mohamed BELBIA
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
مخبر الحوكمة العمومية والاقتصاد الاجتماعي
mohamed.belbia@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2024/11/23 تاريخ القبول: 2025/01/30

الملخص:
تهدف الدراسة إلى بيان مفهوم التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية، وذلك من خلال بيان مفهوم هذه المؤسسات، و إبراز أهم أهدافها، مع إيضاح آلية التكامل الوظيفي فيما بينها، وأهم الأسس التي يقوم عليها هذا التكامل، وعرض أهم التحديات التي يواجهها، وقد خلُصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها أن التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية هو علاقة تعاونية بين هذه المؤسسات، التي تسعى إلى تحقيق أهداف مشتركة من خلال وظائفها، ضمن بيئة تلتزم مبادئ الشريعة الإسلامية، وتتم هذه العلاقة بشكل مواز ومتزامن، مما يخلق انسجاما في تعاملاتها فيما بينها حتى تشكل حلقة تعاونية ككل واحد متناسق. ويعمل هذا التكامل وفق آلية خاصة، كما يقوم على أسس مختلفة منها أسس شرعية، واقتصادية، وأخرى قانونية، ويواجه هذا التكامل عدة تحديات أهمها تباين التشريعات بين الدول، واختلاف الهيئات الشرعية وتضارب أقوالها، وكذلك تعدد المعايير الشرعية.
الكلمات المفتاحية: التكامل الوظيفي؛ المؤسسات المالية الإسلامي.

Abstract:
The study aims to clarify the concept of functional integration among Islamic financial institutions by explaining the nature of these institutions, highlighting their main objectives, illustrating the mechanisms of functional integration between them, and identifying the key

[1]- المؤلف المرسل

foundations on which this integration is based, as well as the main challenges it faces. The study concluded with several findings, the most important of which is that functional integration among Islamic financial institutions represents a cooperative relationship among these entities. They seek to achieve common objectives through their functions within an environment that adheres to the principles of Islamic law. This relationship occurs in a parallel and synchronized manner, creating harmony in their transactions, thereby forming a cohesive cooperative network as a single, coordinated unit. This integration operates through a specific mechanism and is based on various foundations, including Sharia, economic, and legal principles. It also faces several challenges, the most significant of which are differences in legislation between countries, inconsistencies among Sharia boards, and the variation in Sharia standards.

Key words: functional integration; Islamic financial institutions.

مقدمة

إن المؤسسات المالية الإسلامية هي أهم جزء في الاقتصاد الإسلامي، وقد عرفت نموا كبيرا في الآونة الأخيرة، وانتشارا واسعا في مختلف الدول عبر العالم، وذلك نظرا للإقبال المتزايد على منتجاتها التي تقوم على مبادئ الشريعة الإسلامية، من قبل المسلمين الذين يتحرون ما يوافق الشريعة الإسلامية في معاملاتهم، وغير المسلمين الذين لا يريدون تفويت فرص الاستثمار في الصكوك الإسلامية وغيرها، ونظرا لقدرتها على التصدي للأزمات المالية، وتتعاون هذه المؤسسات فيما بينها ضمن حلقة تكاملية وظيفية تخدم الأهداف المشتركة بينها، مما يحقق لها مكانة اقتصادية قوية في الاقتصاد العالمي، ولكن لازالت المؤسسات المالية الإسلامية تواجه بعض العقبات في طريق نموها، من أهمها كونها حديثة ظهورها، ومنافستها الشرسة من طرف المؤسسات المالية التقليدية، ونجاحها في تحقيق أهدافها التي تتضمن أهدافا اجتماعية إلى جانب الأهداف الاقتصادية وتحقيق الربح، وتقديمها الأمثل لمنتجاتها يعتمد على كونها داعمة لبعضها البعض ومتكاملة في وظائفها.

الإشكالية:

تسعى المؤسسات المالية الإسلامية لتحقيق التكامل الوظيفي فيما بينها من أجل الوصل إلى أهدافها المشتركة والمحددة، وتشكيل قوة اقتصادية هامة في العالم، وعليه نطرح الإشكال الرئيسي: **ما هو التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية، وما هي أسسه؟**

أهمية الدراسة

تبرز أهمية موضوع الدراسة فيما يلي:

1. المكانة الهامة التي تشغلها المؤسسات المالية الإسلامية في الاقتصاد الإسلامي، والمجتمعات المسلمة وغير المسلمة.
2. الدور الهام للتكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية، والذي يسهل عليها عملية التنسيق والتعاون فيما بينها من أجل تحقيق أهدافها.
3. مواجهة المؤسسات المالية الإسلامية لعدة تحديات على مستويات مختلفة، لذلك تبين الدراسة أهم هذه التحديات، مع اقتراح حلول لها.
4. بيان حتمية تعاون وتعاضد المؤسسات المالية الإسلامية، لضمان الالتزام بالشريعة الإسلامية في معاملاتها، واستمرارها في السوق المالية.

الدراسات السابقة

من الدراسات السابقة التي لها علاقة مباشرة مع موضوع الدراسة ما يلي:

1. **الدراسة الأولى**: الدور التنموي لتكامل المؤسسات المالية الإسلامية، لمحمد عدنان بن الضيف، وهي رسالة دكتوراه منشورة، من قسم العلوم الاقتصادية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة محمد خيضر بسكرة، سنة 2016م.

تطرق فيها الباحث إلى دراسة نظرية للمؤسسات المالية الإسلامية المتمثلة في المصارف الإسلامية، مؤسسات التأمين التكافلي، الأسواق المالية، وصناديق الاستثمار، ودرس آلية التكامل بينها، والأثر التنموي لتكامل هذه المؤسسات الأربعة، وقد استفدت منها في دراسة آلية التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية

تفرق دراستنا عنها أننا تطرقنا في دراستنا إلى ذكر جميع المؤسسات المالية الإسلامية، وشرح آلية عامة لكيفية التكامل بينها كما بينت الأسس الشرعية والاقتصادية والقانونية للتكامل الوظيفي بينها.

2. **الدراسة الثانية**: أهمية تفعيل التكامل الوظيفي بين مؤسسات الاقتصاد الإسلامي، لعبد الناصر براني وإسماعيل مومني، وهو بحث منشور بمجلة الاقتصاد الصناعي، العدد 14، مارس 2018م.

تطرق فيه الباحثان إلى تأصيل نظري للمؤسسات المالية الإسلامية والمتمثلة في البنك المركزي، المصارف الإسلامية، أسواق المال الإسلامية، مؤسسات التأمين التكافلي، صناديق الاستثمار الإسلامية، مؤسسة الوقف، ومؤسسة الزكاة، مع ذكر أهم وظائفها ومنتجاتها، كما بين مبررات التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية، وذكر نماذج عن تكامل بعض المؤسسات.

وتختلف دراستنا عن دراسته أننا نؤصل للتكامل الكلي وضوابط ذلك بين جميع المؤسسات المالية الإسلامية.

3. **الدراسة الثالثة**: التكامل الوظيفي بين مؤسسة الوقف ومؤسسة الزكاة لضمان حد الكفاية المجتمعية في الجزائر وفي منظمة التعاون الإسلامي، للباحث صالح صالحي، وهو بحث منشور في مجلة التمويل والاستثمار والتنمية المستدامة، المجلد 05، العدد01، جوان 2020، حيث بين فيها الدور التكاملي بين مؤسسة الزكاة والوقف لضمان حد الكفاية المجتمعي، وحجم الموارد الوقفية والزكوية في الجزائر.

وتختلف دراستنا عن دراسته أننا نؤصل للتكامل الكلي وضوابط ذلك بين جميع المؤسسات المالية الإسلامية.

المنهج المتبع:

ارتأينا في هذا البحث اتباع المنهج الوصفي الذي يلائم الدراسة بحيث يتم توصيف كل مؤسسات المالية الإسلامية وما يتعلق بها من أسس وضوابط، ثم الاستعانة بأداة التحليل لإبراز طرق وأساليب تحقيق التكامل بين هذه المؤسسات

أهداف البحث

يهدف البحث إلى ما يلي:

1. بيان مفهوم المؤسسات المالية الإسلامية، وإبراز أهم أهدافها.
2. التعريف بالمؤسسات المالية الإسلامية الفاعلة في الاقتصاد الإسلامي.
3. بيان مفهوم التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية وإيضاح آليته.

4. إظهار أهم الأسس التي يقوم عليها التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية، مع بيان أهم التحديات التي يواجهها.

المحور الأول: المؤسسات المالية الإسلامية

تعتبر المؤسسات المالية الإسلامية عماد الاقتصاد الإسلامي ودعامته، وأصبح الفرد المسلم يعتمد عليها في أغلب معاملاته، لذلك سنعرف بالمؤسسات المالية الإسلامية في هذا المحور، ونذكر المؤسسات الفاعلة في النظام المالي الإسلامي، ونبين أهم أهدافها.

أولا: تعريف المؤسسات المالية الإسلامية

المؤسسات المالية الإسلامية عبارة عن مصطلح مركب من ثلاث كلمات، سنبين معنى كل واحدة على حدى، ومن ثم نعرف المركب الإضافي.

1. تعريف المؤسسة:

1.1- تعريف المؤسسة لغة: جمعها مؤسسات وهي مفعول من أسَّسَ، والأسس مبتدأ الشيء وأصله، والمؤسسة منشأة تؤسَّس لغرض معيَّن، أو لمنفعة عامّة ولديها من الموارد ما تمارس فيه هذه المنفعة[1].

2.1- تعريف المؤسسة اصطلاحا: هي كل هيكل تنظيمي اقتصادي مستقل ماليا في إطار قانوني واجتماعي معين هدفه دمج عوامل الإنتاج من أجل الإنتاج أو تبادل السلع والخدمات مع أقرانه أو القيام بكلا العمليتين لغرض تحقيق نتيجة معينة ضمن شروط اقتصادية تختلف زمانيا ومكانيا[2].

2. تعريف المالية:

1.2- تعريف المالية لغة: منسوبة إلى المال، كل ما يملكه الفرد أو تملكه الجماعة من متاع أو عروض تجارة أو عقار أو نقود أو حيوان والجمع أموال وقد أطلق في الجاهلية على الإبل ويقال رجل مال ذو مال[3].

2.2- تعريف المالية اصطلاحا: يقصد بها في هذا المصطلح صفة للمؤسسات، وتستمد هذه الصفة من المال فهي تقوم بأعمال مالية وتقدم خدمات مالية، فعملها يتمحور حول المال[4].

3. تعريف الإسلامية:

1.3- تعريف الإسلامية لغة: هو مصدر من سلم، وهو الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول ﷺ[5].

2.3- تعريف الإسلامية اصطلاحا: يقصد بالإسلامية في هذا المصطلح صفة مزدوجة للمؤسسات وذلك بتطبيقها أحكام الشريعة الإسلامية وكذلك صفة للمالية فأعمال المؤسسات المالية كل أسسها مستمدة من الشريعة الإسلامية وتلتزم بجميع مبادئها[6].

4. تعريف المؤسسات المالية الإسلامية كمركب إضافي"

لم ترد تعاريف للمؤسسات المالية بهذا المركب الإضافي بكثرة، إنما قدمت الهيئات والمؤسسات العلمية المشتغلة بهذه المؤسسات المالية تعريفات لكل مؤسسة على حدى، فعرفتها تعريفات مفصلة ولم تعرف المؤسسات المالية الإسلامية كمركب إضافي.

وعرفت: على أنها جميع المؤسسات المالية التي تعمل بما يتماشى مع الشريعة الإسلامية، وتكون خاضعة لرقابة مجلس شرعي يتكون من أكثر من عالم مؤهل لأجل ضمان امتثال المنتج المالي لمبادئ الشريعة الإسلامية[7].

وعرفت أيضا أنها: هيكل تنظيمي مكون من مجموعة من الأفراد تعمل في إطار شرعي على جمع الأموال وإعادة توظيفها واستثمارها وفق آليات مختلفة[8].

ومما سبق يمكن تعريف المؤسسات المالية الإسلامية على أنها: مجموعة هياكل تنظيمية، لها تخصصات وظيفية مختلفة تتعاون فيما بينها لتحقيق أهداف معينة، ذات أصول مالية، تقدم أعمالها وخدماتها المالية ضمن إطار الشريعة الإسلامية، وتكون خاضعة لمبادئها، ويؤطر ذلك هيئة رقابة شرعية من مختصين في مجال العلوم الشرعية والعلوم المالية.

ثانيا: المؤسسات الفاعلة في الاقتصاد الإسلامي

تتمثل المؤسسات المالية الإسلامية التي تعمل ضمن النظام المالي الإسلامي فيما يلي:

1. البنك المركزي الإسلامي: هو محور النظام المصرفي الإسلامي وهو مؤسسة حكومية مستقلة، مسؤولة عن تحقيق الأهداف الاقتصادية والاجتماعية للاقتصاد الإسلامي في الحقل النقدي والمصرفي، وهو المسؤول عن إصدار العملة واستقرارها الداخلي والخارجي[9].

2. المصرف الإسلامي: هو مؤسسة مالية نقدية تقوم بالأعمال والخدمات المالية والمصرفية وجذب الموارد النقدية وتوظيفها توظيفا فعالا يكفل نموها وتحقيق أقصى عائد منها وبما يحقق أهداف التنمية الاقتصادية والاجتماعية في إطار أحكام الشريعة الإسلامية[10]. والملاحظ على هذا التعريف أنه تطرق إلى إظهار ماهية المصرف الإسلامي بأنه مؤسسة مالية نقدية، وبيّن التعريف أيضا ما يقوم به المصرف من جذب الأموال وتوظيفها، وأن المصرف الإسلامي له أهداف اقتصادية واجتماعية، وكل أعماله تحتكم إلى مبادئ الشريعة الإسلامية.

3. صناديق الاستثمار الإسلامية: هي مؤسسات مالية إسلامية مستقلة في ذمتها المالية، تتولى تجميع المدخرات من أجل إعادة تثميرها، وفقا لقواعد الشريعة الإسلامية، مقابل تمليك المساهمين صكوكا تمثل ملكية في الموجودات، على أن تلتزم إدارة الصندوق بأحكام الشريعة[11].

4. أسواق المال الإسلامية: هي الإطار أو المجال الشرعي الذي يتم فيه إصدار الأدوات المالية المتوافقة والشريعة الإسلامية من طرف أصحاب العجز ثم اقتناؤها وتداولها عبر قنوات إيصال فعالة بين أصحاب الفائض بصورة منظمة ومراقبة وعلى أسس شرعية من طرف الهيئة الشرعية للسوق وذلك من أجل تثمير الأموال في إطار شرعي[12].

5. مؤسسة التأمين التكافلي: هي شركة خدمات تدير عمليات التأمين وتستثمر أمواله، نيابة عن هيئة المشتركين وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية، والنظام الأساسي للشركة[13]. وعرفت أيضا أنها عبارة عن هيئة مسؤولة عن إدارة الأخطار وأعمال الاستثمار لصالح صندوق المشتركين، تحت إشراف ورقابة هيئة شرعية إسلامية، وذلك مقابل أجرة معلومة أو عن طريق المشاركة في الأرباح المحققة[14]. والملاحظ على التعريفين أنهما تطرقا لذكر وظيفة شركات التأمين التكافلي، وهي استثمار أموال التأمين، مع الإشارة إلى أن أعمالها تتم وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وأن الشركة تأخذ أجرة على أعمالها، أو تشارك في الربح.

6. مؤسسة الزكاة: هي مؤسسة خيرية، تعمل تحت إشراف الدولة وسيادتها، تعمل على ترشيد أداء الزكاة جباية وصرفا، في إطار أحكام الشريعة الإسلامية، مما يحقق رفاهية الفرد وكفايته، واستقرار المجتمع وتوازنه[15].

7. مؤسسة الوقف: تعرف على أنها مؤسسة مستقلة تسعى لتقديم خدمات تنموية للوقف من خلال الصبغة الإسلامية، وبفريق عمل ذي ولاء وكفاءة والتزام ديني بهدف تحقيق التنمية الاقتصادية والتكافل الاجتماعي داخل المجتمعات الإنسانية[16].

8. الهيئات الداعمة للصناعة المالية الإسلامية: وهي عبارة عن مؤسسات تدعم الصناعة المالية الإسلامية، حيث تقدم لها معايير تضمن موافقة منتجاتها لمبادئ الصناعة المالية الإسلامية، وتتمثل أهمها فيما يلي[17]:

- **المجلس العام للبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية**: هو هيئة تشرف على الخدمات المالية والمصرفية الإسلامية، مهمته وضع معايير للمؤسسات المالية الإسلامية، وضمان التزامها بأحكام الشريعة الإسلامية، وتتألف عضوية المجلس من ماليزيا وإندونيسيا، والبحرين، والسعودية، وإيران، والسودان، والكويت، وباكستان، ومقره كوالالمبور بماليزيا، ومن أهم أهدافه التعريف بالخدمات المالية الإسلامية، ونشر المفاهيم والقواعد والأحكام المتعلقة بها، والعمل على تطوير الصناعة المالية الإسلامية.
- **هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية**: أنشئت سنة 1990م من قبل المؤسسات المالية الإسلامية بالجزائر، وتم تسجيلها سنة 1991م بالبحرين، أسهمت الهيئة في تحسين مصداقية الصناعة المالية الإسلامية، وخاصة المصرفية الإسلامية، من أهم أهدافها إعداد معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، وإصدارها، وتفسيرها، ومراجعتها، وتعديلها، بما يتفق وأحكام الشريعة الإسلامية، والسعي لتطبيق هذه المعايير، وكذلك العمل كهيئة رقابية للمؤسسات المالية الإسلامية.
- **السوق المالية الإسلامية الدولية**: تأسست عن طريق توقيع البحرين اتفاقية مع كل من ماليزيا وإندونيسيا، والسودان، وبروناي، والبنك الإسلامي للتنمية، وقد تأسست سنة 2002م، ومركزها البحرين، وهي مؤسسة داعمة ومروجة لرأس المال الإسلامي، ومطورة لسوق النقد في صناعة التمويل الإسلامي، وهدفها تحسين إطار العمل التعاوني بين المؤسسات المالية الإسلامية عالميا.
- **مركز إدارة السيولة المالية**: هو شركة مساهمة بحرينية، تأسست سنة 2002م، وحصلت على ترخيص كمصرف استثمار إسلامي، وتهدف إلى تمكين المؤسسات المالية الإسلامية من إدارة سيولتها من خلال استثمارات قصيرة ومتوسطة الأجل وفقا لمبادئ الشريعة الإسلامية، ومعالجة مشكلة زيادة أو نقص السيولة لدى تلك المؤسسات باستخدام صكوك الاستثمار، وتشجيع التعامل مع مركز إدارة السيولة. كما يسهم في إعداد خطط استراتيجية لإدارة السيولة، والموازنة بين موارد البنوك مع السيولة واستخداماتها.
- **مجلس الخدمات المالية الإسلامية**: هو هيئة إسلامية دولية قامت بإنشائها مجموعة من البنوك المركزية في الدول الأعضاء، إضافة إلى البنك الإسلامي، والبنك الدولي، وعدد من المؤسسات المالية الدولية، كأعضاء مشاركين، ومقره كوالالمبور في ماليزيا، تم افتتاح المجلس سنة 2002م، يعد المجلس اعترافا دوليا بالخدمات الإسلامية المصرفية، بهدف التنسيق مع البنوك المركزية والمؤسسات المالية الإسلامية لإصدار معايير تنظيمية للعمل المصرفي الإسلامي الذي يقوم على مبادئ الشريعة الإسلامية والمعايير الدولية.
- **وكالة التصنيف الإسلامية الدولية**: تأسست كشركة مساهمة مقرها البحرين برأس مال قدره 10 ملايين دولار بدعوة من البنك الإسلامي للتنمية في المنام عام 2002م، وهي وكالة متخصصة في تصنيف

المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، وتحديد مدى اعتمادها على مؤسسات مالية دولية تقليدية، لذلك يعد دورها مكملا للأنشطة المالية الإسلامية، لأنها تهتم بتقويم المؤسسات المالية الإسلامية ومنتجاتها.

ثالثا: أهداف المؤسسات المالية الإسلامية

من خلال تعريفات المؤسسات الفاعلة في النظام المالي الإسلامي نستنتج أنها تشترك في مجموعة من الأهداف تتنوع بين اقتصادي واجتماعي تتمثل فيما يلي:

1. الهدف الأساس لجميع المؤسسات المالية الإسلامية هو العمل وفق مبادئ الشريعة الإسلامية.
2. تجميع الأموال من الأفراد واستثمارها وتنميتها في مشاريع ذات نفع للفرد والمجتمع.
3. تحقيق عدالة اجتماعية ويظهر ذلك بشكل كبير عند مؤسستي الوقف والزكاة.
4. تحقيق ربح لضمان استمراريتها، وللنهوض بالاقتصاد.

المحور الثاني: التكامل الوظيفي

يعتبر التكامل الوظيفي مصطلحا ذا أهمية كبيرة في الآونة الأخيرة نظرا للتطورات التي عرفتها المنظمات التي تحتاج بعضها البعض، لذلك سنعرف في هذا المحور مصطلح التكامل الوظيفي، وأيضا التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية كمركب، ونبين أهمية التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية.

أولا: مفهوم التكامل الوظيفي

يتركب مصطلح التكامل الوظيفي من كلمتين معانيهما مفصلة كما يلي:

1. تعريف التكامل:

1.1- تعريف التكامل لغة: التكامل من كمل، ويقال كمل الشيء أي تمت أجزاؤه وصفاته، وتكامل الشيء كمل شيئا فشيئا والأشياء كمل بعضها بعضا[18].

2.1- تعريف التكامل اصطلاحا: التكامل في عرف الاقتصاد هو الجمع بين صناعات مختلفة يكمل بعضها بعضا وتتعاون في الوصول إلى غرض واحد[19].

2. تعريف الوظيفي:

1.2- تعريف الوظيفي لغة: اسم منسوب إلى وظيفة[20]، وهي بمعنى الخدمة المعينة[21].

2.2- التكامل الوظيفي كمركب إضافي: مما سبق يمكن تعريف التكامل الوظيفي على أنه عملية تعاون بين شيئين أو أكثر لتحقيق غرض واحد من خلال جملة وظائف، وهو عبارة عن عملية مستمرة غير منقطعة تتم في وقت واحد وفي مستوى واحد، مما يخلق الانسجام في التعامل بينها ككل واحد.

3. **تعريف التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية**

يعرف التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية على أنه: "تلك العلاقة التكاملية التنسيقية الموحدة التي تجمع بين المؤسسات المالية الإسلامية، والتي لا تحدث ولا تتحقق إلا ضمن بيئة عمل تكون فيها شروط عمل النظام المالي الإسلامي متوافرة بشكل متواز ومتزامن ضمن سلسلة التفاعل التكاملية التي تتسم بالشمول والقوة والمرونة لضمان استمرار تقديم المنتجات الإسلامية وتسريعها وتجديدها"[22].

ويمكن تعريفه على أنه: علاقة تعاونية بين المؤسسات المالية الإسلامية، هدفها تحقيق أهداف مشتركة من خلال وظائفها، ضمن بيئة تلتزم بمبادئ الشريعة الإسلامية، وتتم هذه العلاقة في زمن واحد على مستوى واحد مما يخلق انسجاما في تعاملاتها فيما بينها حتى تشكل حلقة تعاونية ككل واحد.

ثانيا: أهمية التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية

تبرز أهمية التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية فيما يلي[23]:

1. تطوير وابتكار منتجات جديدة: حيث ستخلق سوق جديدة بين هذه المؤسسات المالية الإسلامية، ذلك ما يؤدي إلى ظهور أنواع جديدة من المعاملات بينها، ما يسهم في ابتكارها منتجات جديدة تلبي احتياجات هذا السوق.

2. تشارك الخبرات بين المؤسسات المالية الإسلامية: حيث تعبر يعض المؤسسات أكثر خبرة في العمل ذلك لأنه كان لها السبق في الظهور كالمصارف الإسلامية مثلا، فهي تشارك خبرتها مع المؤسسات الأخرى، مما يسمح لها بالنمو وتحقيق أهدافها، ويجعلها قادرة على أن تلم بالتحديات التي تواجهها.

3. خلق سوق جديدة موسعة: التعاون بين المؤسسات المالية الإسلامية يمكنها من الوصول إلى أسواق جديدة، لم تكن لتصل إليها كل مؤسسة لوحدها، ذلك لأن تكاملها فيما بينها سيعطيها قوة تستطيع بها فرض نفسها بشكل أكبر في الأسواق العالمية.

4. مواجهة المخاطر بشكل أكثر دقة ومشروعية: ذلك لأن التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية يمكنها من مساعدة بعضها البعض في تحمل المخاطر، فمثلا يمكنها توفير المال لبعضها البعض في حال مواجهة عجز، دون حاجة المؤسسة العاجزة للاقتراض من مؤسسة ربوية والتعامل بالربا، وكذلك بالنسبة للمخاطر التي تواجهها فيمكن لجميع المؤسسات المالية الإسلامية التأمين لدى مؤسسة تأمين إسلامية بدل التأمين لدى مؤسسة تأمين تقليدية.

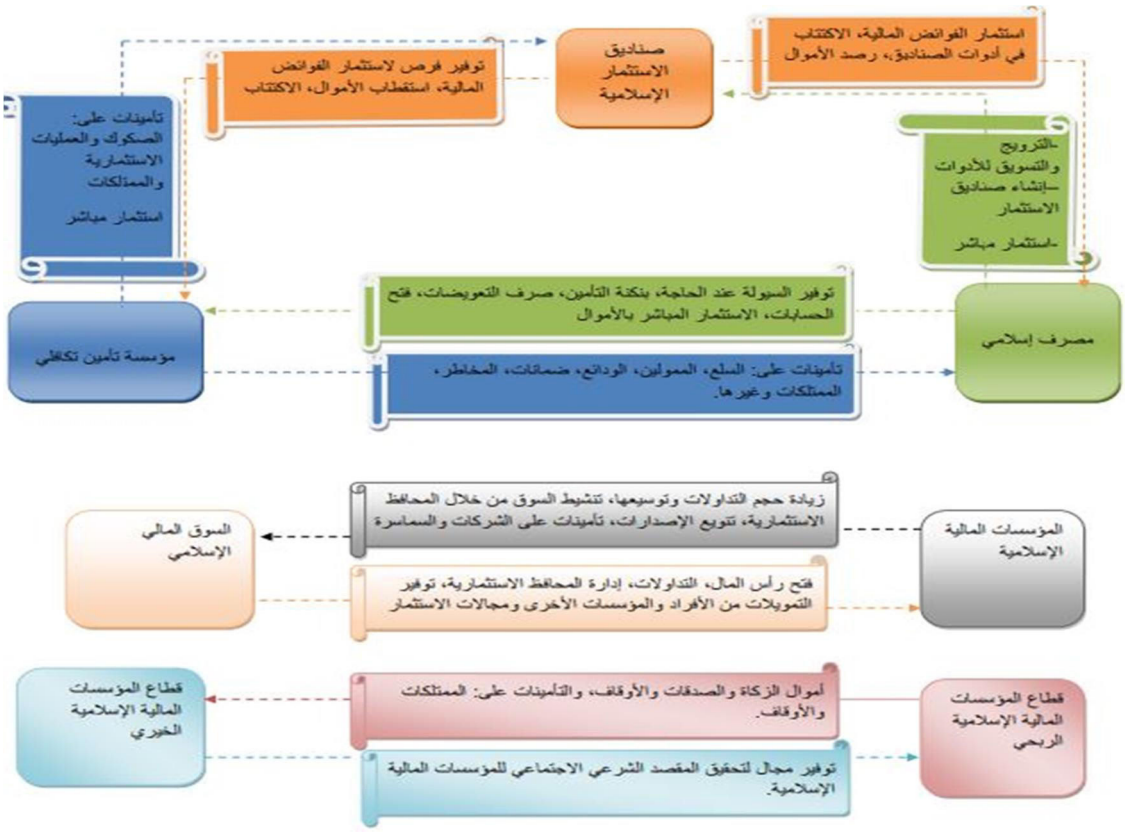
5. إمكانية الالتزام بمبادئ الشريعة الإسلامية بشكل أكبر: وذلك من خلال توحيد هيئات الرقابة الشرعية لهذه المؤسسات وتكاملها هي الأخرى فيما بينها، مما يؤدي إلى تضييق الاختلافات في مسائل الفتوى المسندة إليها، وكذلك إيجاد الحلول الشرعية المناسبة بسبب الاطلاع على جميع أعمال المؤسسات المالية الإسلامية وهي تعمل في آن واحد، إلى جانب الاستعانة بمعاملات المؤسسات الأخرى التي تلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية، دون الاستعانة بالمؤسسات التي تتعامل بما يخالف مبادئ الشريعة الإسلامية.

6. تقوية الهيكلة التنظيمية والتشغيلية لجميع المؤسسات المالية الإسلامية: من خلال توحيد الهيئات التنظيمية والرقابية، وتبادل العمال ذوي الخبرة والكفاءة، وتكامل مواردها وخداماتها، حيث يقلل ذاك من التكاليف ويرفع الكفاءة التشغيلية.

ثالثا: آلية التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية

يقوم التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية على أساس آلية تربط بين وظائف هذه المؤسسات وتبين حاجتها لبعضها البعض.

الشكل رقم01: آلية التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية



المصدر: أحمد داهنين وياسين بن ستالة، التكامل الوظيفي بين مؤسسات الصناعة المالية الإسلامية، الملتقى الدولي التكامل الوظيفي في الصناعة المالية الإسلامية واقع وآفاق، يومي 10-11 ماي 2022، جامعة باتنة1، كلية العلوم الإسلامية، ص13.

من الشكل السابق يمكن شرح آلية التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية وفق ما يلي:

1. المصرف الإسلامي: يعتبر أهم المؤسسات المالية الإسلامية وأكثرها انتشارا على مستوى العالم، وكذلك أكثرها استثمارا للأموال، والأسرع نموا من بين المؤسسات المالية الإسلامية الأخرى، لذلك فهو أهم مؤسسة في الحلقة التكاملية الوظيفية، فهذا الأخير له علاقة مباشرة مع صناديق الاستثمار الإسلامية، حيث يقوم بإنشاء صناديق الاستثمار والترويج والتسويق للأدوات، أما بالنسبة لعلاقته بمؤسسة التأمين التكافلي فهو يقوم بتوفير السيولة لها عند الحاجة، ويقوم ببنكنة التأمين أي توفير منتجات وخدمات التأمين لعملاء المصرف، ويقوم بصرف التعويضات، وكذلك فتح الحسابات لمؤسسة التأمين، أما علاقة المصرف الوظيفية بسوق المالي الإسلامي فتتضح من خلال قيامه بإدارة الاكتتاب بجميع جوانبه، ويقدم لها التسويق لكونه الأكثر انتشارا، ويساهم المصرف في شراء الأوراق المالية من السوق المالية الإسلامية وتداوله لها، أما من جهة تكامله وظيفيا مع مؤسستي الوقف والزكاة يمكن في دفعه زكاة مودعيه وزكاة أرباحه لمؤسسة الزكاة، كما يمكنه مساعدتها في إدارة المال، ودعمه الأعمال الوقفية.

2. أسواق المال الإسلامية: يظهر وجه تكاملها وظيفيا مع المؤسسات المالية الإسلامية الأخرى في كونها تعتبر مكانا يتيح لأصحاب العجز تمويلا لمشاريعهم، ويعتبر السوق المالي الإسلامي بالنسبة للمصرف الإسلامي مصدرا لتكوين رأس المال عبر فتح الاكتتاب في السوق المالي للجمهور الثانوي،

ويوفر له أدوات لتوظيف الفائض، وكذلك عرض وتداول الأوراق المالية التي تصدر عن المصرف الإسلامي، وتنشيط المحافظ المالية الإسلامية، أما بالنسبة لصناديق الاستثمار فهو يعمل على تمكينها من تداول الصكوك والأوراق المالية التي تصدرها، وأما بالنسبة لمؤسسة التأمين التكافلي فهي تقوم باستثمار أموالها في سوق المال الإسلامي وفق صيغ تتفق مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وكذلك تداول أوراقها المالية الإسلامية التي تشكل محافظ استثمارية، وأيضا يمكنها طرح رأس مالها للاكتتاب في سوق المال الإسلامية، أما بالنسبة لمؤسستي الوقف والزكاة فيمكن للسوق المالية الإسلامية إدارة مواردها المالية، وتحقيق المقاصد الشرعية لها.

3. صناديق الاستثمار الإسلامية: يظهر تكاملها وظيفيا مع المؤسسات المالية الإسلامية في أنها توفر بيئة مناسبة للاستثمار، فبالنسبة للمصارف الإسلامية فهي توفر لها مجالا لاستثمار أموال المودعين لتحقيق أرباح منها وفق أدوات تتطابق مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وتوفر لها مصرفا للفائض المالي لأنها تقوم بشراء الأدوات المطروحة من قبل صناديق الاستثمار، وتوفر لها تمويلات طويلة الأجل حيث تفسح لها المجال لتنويع استثماراتها، أما بالنسبة إلى الأسواق المالية الإسلامية فتتيح لها صناديق الاستثمار الإسلامية استقطاب الأموال بالإضافة إلى خفض مخاطر الاستثمار، أما بالنبة إلى مؤسسة التأمين التكافلي فتتيح لها صناديق الاستثمار استثمار المال الفائض في مشاريع أخرى مغايرة لنشاطها الأصلي، وبالنسبة لمؤسستي الوقف والزكاة تتيح لهما أيضا استثمار مالهما خصوصا عبر الصكوك، كما تساهم في تحقيق المقصد الشرعي والاجتماعي لهما.

4. مؤسسات التأمين التكافلي: يظهر التكامل الوظيفي لمؤسسة التأمين التكافلي مع المؤسسات المالية الإسلامية الأخرى في كونها تعتبر الدرع الحامي لها منها الأخطار فجميع المؤسسات المالية الإسلامية، المصرف الإسلامي، والسوق المالية الإسلامية، وصناديق الاستثمار ومؤسسة الزكاة ومؤسسة الوقف، تقوم بالتأمين على أنشطتها الاستثمارية وأموالها لدى مؤسسة التأمين التكافلي وفق مبادئ الشريعة الإسلامية.

5. مؤسسة الوقف: يكمن تكامل مؤسسة الوقف وظيفيا مع المؤسسات المالية الأخرى في كونها توفر لها بيئة استثمارية للوقف، بالأخص المصارف الإسلامية وصناديق الاستثمار وسوق المال الإسلامية، أما شركة التأمين التكافلي فيمكن تأمين ممتلكات الوقف لديها.

6. مؤسسة الزكاة: يظهر تكامل مؤسسة الزكاة وظيفيا من خلال استثمارها أموال الزكاة لدى المصارف الإسلامية وصناديق الاستثمار، من أجل مضاعفة مال الزكاة والحفاظ على أصله مدة طويلة، وصرف الربح المحقق لمصارفه، كما يدفع المودعون في المصارف والمستثمرون والمؤمنون لدى شركات التأمين مال زكاتهم لمؤسسة الزكاة، كذلك يدفع مال الوقف الذي بلغ النصاب لمؤسسة الزكاة.

7. البنك المركزي الإسلامي: في الشكل السابق لم يتم إيضاح آلية تكامل البنك المركزي مع المؤسسات المالية الإسلامية، ولكن البنك المركزي الإسلامي له دور كبير في تكامل هذه المؤسسات وظيفيا، ويتضح ذلك من خلال كون المؤسسة المالية الأولى في الدولة وتعمل باقي المؤسسات المالية الإسلامية تحت أمره إذ يكون دوره الأساسي هو تنظيم المؤسسات المالية الإسلامية، فهو من يضع القوانين التشريعية الخاصة بها، ويمكنه توحيد أدواتها وسياساتها، كما يمكنه أن يدير المخاطر المتعلقة بها.

8. الهيئات الداعمة للمؤسسات المالية الإسلامية: لم يتم أيضا في الشكل السابق إيضاح الدور الذي تلعبه الهيئات الداعمة للمؤسسات المالية الإسلامية في تحقيق التكامل الوظيفي بينها، لكن من الواضح أن لها مركزا هاما في هذه الحلقة، وإن أهم ما تقوم به لتحقيق التكامل الوظيفي هو وضع المعايير الشرعية المشتركة بين المؤسسات المالية الإسلامية، كما يمكنها أيضا أن تلعب دور الرقابة الشرعية والتنظيمية الموحدة بين هذه المؤسسات، مما يضمن تحقق التكامل الوظيفي بينها و الحفاظ على شرعية معاملاتها.

المحور الثالث: أسس التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية

نبين في هذا المحور الأسس التي يقوم عليها التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية، ونذكر التحديات التي يواجهها هذا التكامل مع اقتراح حلول لها.

أولا: أسس التكامل الوظيفي

يقوم التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية على أسس شرعية، اقتصادية وقانونية نبينها كما يلي:

1. أسس شرعية: تتمثل الأسس الشرعية التي يقوم عليها التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية فيما يلي[24]:

1.1- الالتزام بمبادئ الشريعة الإسلامية: يعتبر هذا أهم أساس في التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية، لأن المبدأ التي تقوم عليه المؤسسات المالية الإسلامية هو الحفاظ على ضوابط الشريعة الإسلامية في جميع معاملاتها، فلا تتعامل بالربا، الغرر، الجهالة، والميسر وغيرها.

2.1- تحقيق المصالح والمقاصد الشرعية: حيث يؤخذ بقاعدة المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة من أجل تحقيق المقاصد الشرعية، التي هي حفظ الدين، النفس، المال، العقل والنسل، فالتكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية يحافظ على مقصد المال، وحفظه يحفظ المقاصد الكلية الأخرى تبعا، وأيضا يحقق النمو الاقتصادي والاجتماعي، وذلك يعود بالرفاه على المسلمين ويحقق مصالحهم العامة والخاصة.

3.1- التعاون على تحقيق النفع: فالمؤسسات المالية الإسلامية عند تكاملها وظيفيا، هي تتعاون فيما بينها لدعم كل ما يعود بالنفع على الفرد والمجتمع، فتتعاون في خلق مشاريع جديدة مما يتيح مناصب عمل جديدة، فذلك يساهم في القضاء على البطالة والنهوض بالاقتصاد.

4.1- الأصل في المعاملات الإباحة: فالمؤسسات المالية الإسلامية عند تكاملها وظيفيا قد تظهر صيغ معاملات جديدة، فيكون الأصل فيها الإباحة حتى يدل الدليل على تحريمه، وهذه تعتبر قاعدة تقوم عليها أغلب المعاملات الحديثة.

5.1- الرقابة الشرعية على المؤسسات المالية الإسلامية: فالرقابة الشرعية هي ما يضمن التزام المؤسسات المالية الإسلامية بالشريعة الإسلامية في جميع معاملاتها، فهي تراقب جميع المعاملات وتدققها، وتلتزم بتعديل المخالفات الشرعية وتصحيحها.

2. أسس اقتصادية: تهدف الأسس الاقتصادية التي يقوم عليها التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية إلى تعزيز القدرة المالية لهذه المؤسسات، وتتمثل هذه الأسس فيما يلي[25]:

1.2- اقتسام وتوزيع المخاطر: حيث تتحمل هذه المؤسسات المالية الإسلامية عند تكاملها وظيفيا المخاطر التي تواجهها كمخاطر الائتمان، ومخاطر السيولة، حيث يمكن لجميع المؤسسات المالية التأمين

ضد هذه المخاطر عند شركات التامين التكافلي، كما يمكنها مساعدة بعضها البعض عند عدم توفر السيولة بوسائل مشروعة.

2.2- تقليل التكاليف: فمن خلال التكامل وظيفيا بين المؤسسات المالية الإسلامية يمكنها اقتسام التكاليف المتعلقة بالنقل والتخزين وغيرها، هذا ما يخفض من الكلفة ويزيد من الإنتاجية.

3.2- رفع القدرة التنافسية للمؤسسات المالية الإسلامية: حيث أنه بتكاملها وظيفيا فهي تصبح ذات قوة اقتصادية أكبر، فاعتمادا على أساس تقليل التكاليف يمكنها توفير منتجات ذات جودة أعلى بتكلفة أقل، وبالتالي تحقيق ربح أكبر، ومنافسة كبرى المؤسسات الاقتصادية على مستوى العالم.

4.2- الاستثمار الحقيقي: لأن الصفة الإسلامية للمؤسسات المالية الإسلامية، يلزم منها التوجه للاستثمار في مشاريع إنتاجية حقيقية، على عكس ما تفعله المؤسسات المالية التقليدية، ذلك ما يؤدي إلى تحقيق التنمية الاقتصادية، والتكامل الوظيفي يتيح للمؤسسات المالية الإسلامية الاستثمار في المشاريع الكبيرة التي تتطلب رأس مال كبير.

5.2- الابتكار والمرونة: فالتكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية يخلق سوقا جديدة تحتاج إلى منتجات جديدة، فالابتكار هاهنا يتيح الدخول إلى أسواق جديدة وتوسعة السوق الأصلي للمؤسسات المالية الإسلامية، ويجعلها مرنة تتجاوب مع متغيرات الأسواق عن طريق ابتكار هذه المنتجات.

3. أسس قانونية: تتمثل الأسس القانونية التي يقوم عليها التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية فيما يلي:

1.3- القوانين التشريعية العامة الموافقة للشريعة الإسلامية: فلكل دولة قانونها الخاص تعمل المؤسسات المالية الإسلامية في إطاره، فيمكن الأخذ بهذه القوانين لكن شرط أن تكون واضحة كي تعالج متطلبات هذه المؤسسات المالية الإسلامية، وأن لا تخالف مبادئ الشريعة الإسلامية.

2.3- القوانين التنظيمية: فالعقود والمعاملات التي تتم على مستوى مختلف المؤسسات المالية الإسلامية أو تتم بينها عند التكامل الوظيفي، يجب أن تكون في إطار قانوني يتم الرجوع إليه عند النزاعات لضمان حقوق جميع الأطراف المتكاملة.

3.3- الالتزام بمعايير الهيئات الدولية الداعمة للمؤسسات المالية الإسلامية: هذه المعايير التي تصدر عن هذه الهيئات بمثابة اتفاقيات دولية تنظم العمل القانوني للمؤسسات المالية الإسلامية من كل دولة في العالم، وتخضع هذه المؤسسات عند تكاملها وظيفيا لمعايير وقوانين هذه الاتفاقيات مثل معايير مجلس الخدمات المالية الإسلامية، وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

4.3- التكامل بين الهيئات الشرعية والرقابية أو توحيدها: فهذه الهيئات تعنى بمراجعة العقود وبنودها المختلفة، وتصادق عليها عند التأكد من موافقتها لأحكام الشريعة الإسلامية، وهي تمثل المرجع القانوني الشرعي لهذه المؤسسات، فتكاملها وتوحدها في الفتاوى والمعايير الشرعية والإجراءات المختلفة للعقود، من شأنه تعزيز ودعم التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية.

5.3- معايير المحاسبة والمراجعة الخاصة بدقة وشفافية المعلومات والإفصاح عنها: فيجب أن تكون معايير المحاسبة موحدة وواضحة وشفافة[26].

ثانيا: تحديات التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية

1. تحديات التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية: يواجه التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية عدة تحديات يمكن تقسيمها لمستويين، العالمي والحلي، وتتمثل هذه التحديات فيما يلي[27]:

1.1- على المستوى العالمي:

- الاختلاف في التشريعات والقوانين بين الدول، ما يؤدي إلى صعوبة توحيد القوانين التي تنظم عمل المؤسسات المالية الإسلامية.
- التنوع الكبير في المعايير الشرعية للهيئات الدولية المنظمة لعمل المؤسسات المالية الإسلامية، واختلاف هذه المعايير، وتطبيق بعضها في دول والبعض الآخر في دول أخرى.
- الاختلاف في الفتاوى الشرعية، وذلك راجع إلى الاختلاف في المذاهب الفقهية للدول التي تنتمي إليها هذه المؤسسات المالية الإسلامية، مما يؤدي إلى صعوبة توحيد المنتجات والمعاملات بين المؤسسات المالية الإسلامية وصعوبة تكاملها وظيفيا.
- التنافس الشرس مع المؤسسات المالية التقليدية، التي تعتبر المؤسسات المالية الإسلامية بالنسبة إليها حديثة الظهور، إذ سيطرت على النظام الاقتصادي العالمي وتفرض على المؤسسات المالية الإسلامية قوانينها، ومبادئها مما صعب عليها الالتزام الأمثل لمبادئ الشريعة الإسلامية.
- نقص طاقم العمل البشري المؤهل، إذ يتطلب التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية خبرة متخصصة في جميع مجالات المالية الإسلامية، والمعرفة الشرعية والكفاءة المهنية.
- اختلاف العملة المتداولة بين الدول الإسلامية، التي تضم هذه المؤسسات المالية الإسلامية.
- ضعف البنية التحتية والتقنية للمؤسسات المالية الإسلامية، إذ يعرف العالم تطورا كبيرا في مجال التكنولوجيا المالية وتعرف المؤسسات المالية الإسلامية تأخرا في مواكبتها على عكس المؤسسات المالية التقليدي مما يحد من التكامل الوظيفي بينها.
- البعد الجغرافي، حيث تتركز أغلب المؤسسات المالية الإسلامية الكبرى في الخليج العربي بالإضافة إلى ماليزيا، في حين تقع باقي المؤسسات في مواقع جغرافية تعاني من أزمات سياسية واقتصادية هذا يحد من قدرتها على التكامل فيما بينها.

2.1- على المستوى المحلي:

- الاعتراف المحدود من طرف البنوك المركزية بالنظام المالي الإسلامي خلق حاجزا أمام المؤسسات المالية الإسلامية لأجل تحقيق نموها وتكاملها.
- القوانين الناظمة للأسواق المالية أغلبها مكيفة على حسب النظام المالي التقليدي وليس النظام المالي الإسلامي.
- ضعف الإقبال على المؤسسات المالية الإسلامية من طرف العملاء مما قد يؤدي إلى ضعف الطلب على المنتجات التي قد تنتج عن التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية.

2. حلول مقترحة للتحديات التي يواجهها التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية: من خلال التحديات السابقة يمكن اقتراح الحلول التالية لتعزيز التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية:

- يجب على مؤسسات الصناعة المالية الإسلامية دعم جهود بعضها البعض لأجل تحقيق التكامل بينها والوصل إلى قوة تمكنها من مواجهة المؤسسات المالية التقليدية.
- نشر الثقافة الادخارية والاستثمارية الإسلامية من خلال التعريف بالمنتجات والخدمات التي تقدمها المؤسسات المالية الإسلامية من أجل زيادة الموارد المالية، وتوسيع أعمالها وبالتالي تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية.
- توحيد الإطار القانوني للمؤسسات المالية الإسلامية بوضع قوانين موحدة عبر كل الدول التي تنتمي إليها هذه المؤسسات.
- توحيد الإطار الشرعي للمؤسسات المالية الإسلامية، ويمكن ذلك بإنشاء هيئة رقابة شرعية عالمية تراقب جميع المؤسسات المالية الإسلامية حول العالم.
- تطوير البنية التحتية للمؤسسات المالية الإسلامية، وضرورة اعتمادها على التقنيات الحديثة في أعمالها مما يسهل عليها التكامل الوظيفي بينها.
- دعم الابتكار المالي، من أجل الحصول على منتجات مالية جديدة تتوافق مع مبادئ الشريعة الإسلامية تخدم الطريق نحو التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية.
- تأهيل العمال وزيادة كفاءتهم في التعامل مع المستجدات، من أجل تحقيق التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية.

خاتمة:

بعد دراسة مفهوم المؤسسات المالية الإسلامية، وبيان أهدافها، وذكر الفاعلة منها في النظام المالي الإسلامي، ودراسة مفهوم التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية وإبراز أهميته، وذكر آليته، وبعد ذلك بيان أهم الأسس التي يقوم عليها، نخلص في نهاية هذه الدراسة إلى نتائج وتوصيات مبينة كالتالي:

أولا: النتائج

في نهاية الدراسة نصل إلى مجموعة من النتائج يمكن إجمالها فيما يلي:

1. التكامل الوظيفي عملية تعاون بين شيئين أو أكثر لتحقيق غرض واحد من خلال جملة وظائف، وهو عبارة عن عملية مستمرة غير منقطعة تتم في وقت واحد وفي مستوى واحد، مما يخلق الانسجام في التعامل بينها ككل واحد.
2. التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية هو علاقة تعاونية بين المؤسسات المالية الإسلامية، هدفها تحقيق أهداف مشتركة من خلال وظائفها، ضمن بيئة تلتزم بمبادئ الشريعة الإسلامية، وتتم هذه العلاقة في وقت واحد على مستوى واحد مما يخلق انسجاما في تعاملاتها فيما بينها حتى تشكل حلقة تعاونية ككل واحد.
3. المؤسسات المالية الإسلامية الفاعلة في الاقتصاد الإسلامي هي البنك المركزي الإسلامي، المصرف الإسلامي، السوق المالية الإسلامية، صناديق الاستثمار الإسلامية، مؤسسة التأمين التكافلي، مؤسسة الزكاة ومؤسسة الوقف، وهي التي تتكامل وظيفيا وتعمل ضمن حلقة تكاملية وفق آلية خاصة.
4. يقوم التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية على أسس مختلفة تتمثل في أسس شرعية، أسس اقتصادية وأسس قانونية.

5. يواجه التكامل الوظيفي عدة تحديات مختلفة أهمها الاختلاف في التشريعات والقوانين بين الدول، واختلاف الهيئات الشرعية وتضارب أقوالها، وكذلك تعدد المعايير الشرعية، وضعف البنى التحتية للمؤسسات المالية الإسلامية.

ثانيا: التوصيات

بعد دراسة موضوع التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية ـ مفاهيم وأسس- أقدم التوصيات التالية:

1. لا بد من تكاثف جهود المؤسسات المالية الإسلامية لتحقيق التكامل الوظيفي لما له من نفع يعود عليها وعلى المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية.
2. الاهتمام بالبحث في موضوع التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية، ومحاولة إيجاد حلول للتحديات التي تواجهه، والأهم من ذلك تطبيق هذه الحلول على الواقع.

قائمة المصادر والمراجع

1- أحمد داهنين وياسين بن ستالة، التكامل الوظيفي بين مؤسسات الصناعة المالية الإسلامية، الملتقى الدولي التكامل الوظيفي في الصناعة المالية الإسلامية واقع وآفاق، يومي 10-11 ماي 2022، جامعة باتنة1، كلية العلوم الإسلامية.

2- أحمد عمر، معجم الصواب اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008م.

3- أحمد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، دون مكان النشر، ط1، 2008م، ج3.

4- ربيع المسعود، شركات التأمين التكافلي، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية ـ دراسات اقتصادية-، جامعة زيان عاشور، الجلفة، العدد 23 (1).

5- رحيم حسين، المسؤولية الاجتماعية للمصارف الإسلامية: الأسس المقاصدية والممارسة الميدانية وإشكالات القياس، مجلة اقتصاديات شمال إفريقيا، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، العدد 22، مارس2020.

6- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف علي محمد الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 2004م.

7- سامي الصلاحات، مرتكزات أصولية في فهم طبيعة الوقف التنموية، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، المجلد18، العدد 2، 2005م/1426هـ.

8- سكينة بويلي، التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية، الملتقى الدولي التكامل الوظيفي في الصناعة المالية الإسلامية واقع وآفاق، يومي 10-11 ماي 2022، جامعة باتنة1، كلية العلوم الإسلامية.

9- صالح العلي، المؤسسات المالية الإسلامية ودورها في التمية الاقتصادية والاجتماعية، دار النوادر، سوريا – لبنان ـ الكويت، ط3، 2012م.

10- علاء طالب وآخرون، إدارة المؤسسات المالية مدخل فكري معاصر، دار الأيام، عمان، د ط، 2013م.

11- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، د م ن، د ط، د ت ن.

12- مجموعة مؤلفين، النظام المالي الإسلامي: المبادئ والممارسات، ترجمة كرسي سابك لدراسات الأسواق المالية الإسلامية، المملكة العربية السعودية، دون طبعة، 1435هـ.

13- محمد ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د ط، د ت ن.

14- محمد أشرف دوابة، رؤية استراتيجية لمواجهة تحديات التأمين التكافلي الإسلامي، مجلة الاقتصاد والتمويل الإسلامي، جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم، تركيا، فيفري 2016.

15- محمد العجلوني، البنوك الإسلامية، دار المسيرة، الأردن، ط1، 1429هـ-2008م.

16- محمد بن الضيف، العلاقات التكاملية بين المؤسسات المالية الإسلامية وآثارها التنموية، دار النفائس، الأردن، ط1، 2017م.

17- محمد دمان دبيح، مؤسسة الزكاة ودورها الاقتصادي، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1، 2016م.

18- محمد عدنان بن الضيف، نظم التعامل في سوق الأوراق المالية الإسلامية، مجلة أبحاث اقتصادية وإدارية، جامعة بسكرة، الجزائر، العدد 14، ديسمبر2013.

19- محمد عمر شابرا وحبيب لأحمد، الإدارة المؤسسية في المؤسسات المالية الإسلامية، ترجمة عثمان بابكر أحمد، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، دون طبعة، 1427هـ.

20- محمد عمر شابرا، نحو نظام نقدي عادل، ترجمة محمد سكر، دار البشير، الأردن، ط2، 1990م.
21- Islamic financial institutions ،2024-09-28 ،18:34 h
https://wiki.islamicfinance.de/index.php?title=Islamic_financial_institutions

الهوامش:

[1]- محمد ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د ط، د ت ن، ج6، ص6.
[2]- علاء طالب وآخرون، إدارة المؤسسات المالية مدخل فكري معاصر، دار الأيام، عمان، د ط، 2013م، ص20.
[3]- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة، د م ن، د ط، د ت ن، ج2، ص892.
[4]- محمد بن الضيف، العلاقات التكاملية بين المؤسسات المالية الإسلامية وآثارها التنموية، دار النفائس، الأردن، ط1، 2017م، ص36-37.
[5]- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف علي محمد الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 2004م، ج2، ص31.
[6]- محمد بن الضيف، العلاقات التكاملية بين المؤسسات المالية الإسلامية وآثارها التنموية، م س، ص37.
[7]- Islamic financial institutions ،2024-09-28 ،18:34 h
https://wiki.islamicfinance.de/index.php?title=Islamic_financial_institutions
[8]- محمد بن الضيف، العلاقات التكاملية بين المؤسسات المالية الإسلامية وآثارها التنموية، م س، ص39.
[9]- محمد عمر شابرا، نحو نظام نقدي عادل، ترجمة محمد سكر، دار البشير، الأردن، ط2، 1990م، ص196.
[10]- محمد العجلوني، البنوك الإسلامية، دار المسيرة، الأردن، ط1، 1429ه-2008م، ص110.
[11]- محمد بن الضيف، العلاقات التكاملية بين المؤسسات المالية الإسلامية وآثارها التنموية، م س، ص340.
[12]- محمد عدنان بن الضيف، نظم التعامل في سوق الأوراق المالية الإسلامية، مجلة أبحاث اقتصادية وإدارية، جامعة بسكرة، الجزائر، العدد 14، ديسمبر2013، ص50.
[13]- محمد أشرف دوابة، رؤية استراتيجية لمواجهة تحديات التأمين التكافلي الإسلامي، مجلة الاقتصاد والتمويل الإسلامي، جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم، تركيا، فيفري 2016، ص5.
[14]- ربيع المسعود، شركات التأمين التكافلي، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية –دراسات اقتصادية-، جامعة الجلفة، العدد 23 (1)، ص151.
[15]- محمد دمان دبيح، مؤسسة الزكاة ودورها الاقتصادي، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1، 2016م، ص82-83.
[16]- سامي الصلاحات، مرتكزات أصولية في فهم طبيعة الوقف التنموية، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، المجلد18، العدد 2، 2005م/1426هـ، ص55.
[17]- صالح العلي، المؤسسات المالية الإسلامية ودورها في التمية الاقتصادية والاجتماعية، دار النوادر، سوريا- لبنان - الكويت، ط3، 2012م، ص31-86.
[18]- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، م س، ج2، ص798.
[19]- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، م ن، ج2، ص798.
[20]- أحمد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، دون مكان النشر، ط1، 2008م، ج3، ص2464.
[21]- أحمد عمر، معجم الصواب اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008م، ج1، ص795.
[22]- سكينة بويلي، التكامل الوظيفي بين المؤسسات المالية الإسلامية، الملتقى الدولي التكامل الوظيفي في الصناعة المالية الإسلامية واقع وآفاق، يومي 10-11 ماي 2022، جامعة باتنة1، كلية العلوم الإسلامية، ص4.
[23]- محمد بن الضيف، العلاقات التكاملية بين المؤسسات المالية الإسلامية وآثارها التنموية، (م.س)، ص403-417.
[24]- رحيم حسين، المسؤولية الاجتماعية للمصارف الإسلامية: الأسس المقاصدية والممارسة الميدانية وإشكالات القياس، مجلة اقتصاديات شمال إفريقيا، العدد 22، مارس 2020، ص227-229.
[25]- مجموعة مؤلفين، النظام المالي الإسلامي: المبادئ والممارسات، ترجمة كرسي سابك لدراسات الأسواق المالية الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1435هـ، ص54-55.
[26]- محمد عمر شابرا وحبيب لأحمد، الإدارة المؤسسية في المؤسسات المالية الإسلامية، ترجمة عثمان بابكر أحمد، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، 1427هـ، ص29.
[27]- أحمد داهنين وياسين بن ستالة، التكامل الوظيفي بين مؤسسات الصناعة المالية الإسلامية، الملتقى الدولي التكامل الوظيفي في الصناعة المالية الإسلامية واقع وآفاق، يومي 10-11 ماي 2022، جامعة باتنة1، كلية العلوم الإسلامية، ص15-16.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 331-340
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

القانون العضوي 18- 15 المتضمن قانون المالية: من أجل اقتصاد سيادي متجسد على أرض الواقع

Organic Law 18-15 on the Finance Law: For a Sovereign Economy Materialized on the Ground

د/ سهيلة درويش
Souhila DEROUICHE
كلية الحقوق - سعيد حمدين- جامعة الجزائر1
Derouichesouhila9@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2023/05/11 تاريخ القبول: 2024/11/27

الملخص:
تواجه الجزائر اليوم تحديات ترتبط ارتباطا وثيقا بقطاع الاقتصاد المتأثر بالعديد من العوامل أبرزها أزمات صحية، تغيرات مناخية وتحولات جيوسياسية ألقت بضلالها على العديد من الدول والتي عملت جاهدة على إيجاد الحلول والبدائل لحماية اقتصادها.

فقد برزت بوضوح جهود الدولة الجزائرية الرامية للدفع بالاقتصاد الوطني لكسب الرهانات المستقبلية من خلال القانون العضوي 18-15 المتضمن قانون المالية وما حمله من مستجدات للخروج من التسيير الكلاسيكي إلى التسيير الشفاف، حيث يكرس هذا القانون بداية من 2023 كيف تستعمل الأموال العمومية وكيف ينفقها بطريقة مبسطة من حيث المفهوم والمحتوى وبكل شفافية.

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد؛ الشفافية؛ ميزانية مواطن؛ الإيرادات والواردات؛ المشاريع.

Abstract:

Algeria today faces challenges closely related to the economic sector, which is affected by many factors, most notably health crises, climate changes and geopolitical shifts that have misled many countries and have worked hard to find solutions and alternatives to protect their economies.

The efforts of the Algerian state to push the national economy to win future bets have been clearly highlighted through Organic Law 18-15 containing the Finance Law and the developments it brought to a way out of classical management to transparent management, where this law enshrines from 2023 how public funds are used and how to spend them in a simplified way in terms of concept and content and in all transparency.

Key words: economy; transparency; citizen's budget; revenues and imports; projects.

مقدّمة:

تمر الجزائر اليوم بمرحلة حاسمة في تاريخها بالنظر إلى حجم التحديات التي تواجهها والرهانات الاقتصادية، لا سيما في ظل الأزمة التي عصفت العالم بفعل تأثير جائحة (covid-19) علاوة على التغيرات الجيوسياسية التي يشهدها العالم اليوم والآثار السلبية لتغير المناخ، لم تدخر الجزائر الجهد للتخفيف من أثار هذه العوامل خاصة على المستوى الاقتصادي[1].

وكأول خطوه توجهت نحوها الجزائر وهي إصدار القانون العضوي 18-15 المؤرخ في 2 سبتمبر 2018 يتعلق بقوانين المالية[2] المعدل والمتمم للقانون رقم 84-17 المؤرخ في 7 يوليو سنة 1984 المتعلق بقوانين المالية[3].

يعد القانون العضوي 18-15 المتعلق بقوانين المالية، الإطار القانوني الجديد الذي كرس جملة من الإصلاحات الميزانية والمحاسبة التي تبنتها السلطات العمومية في الجزائر بعدما أثبت القانون رقم 84-17 محدوديته في مواكبة التطورات الحاصلة على المستوى الدولي والوطني.

أدرج القانون الجديد مبدأ التسيير بالأهداف وكذا التأطير الميزانياتي المتعدد السنوات لترشيد النفقات العمومية، إلى جانب تكريس مبدأ محاسبة الذمة التي يسمح بإعطاء نظرة متكاملة عن كل ممتلكات الدولة ومواردها والتزاماتها[4].

سعى المشرع من خلال تبني القانون العضوي إلى 18 -15 إلى إحداث تحول جذري في الأساس الذي تبنى عليه قوانين المالية وذلك من خلال تحقيق غايتين رئيستين هما:

- إصلاح إطار التسيير العمومي وتوجيهه نحو النتائج كأساس لتحديد الإيرادات والنفقات بهدف تقوية فعالية وأداء السياسات العامة، وتحسين جودة المرافق العامة المعنية بتقديم الخدمات للمواطنين، وهو يعد بمثابة نظام العصرنة الميزانياتي والذي يحمل في فلسفته إعادة النظر في نمط تسيير الأموال العمومية بشكل يتم فيه المرور من منطق ميزانية الوسائل إلى ميزانية النتيجة كما تم توضيحه.

- تعزيز شفافية المعلومات الميزانياتية، والذي يعد عاملا حاسما في تسيير المالية العمومية والمساءلة عنها وهو ما يعكسه اهتمام المؤسسات المالية الدولية بهذا الجانب ، وترتبط شفافية المالية العمومية والميزانية خصوصا بحجم المعلومات والإحصائيات المتعلقة بمختلف أنواع الإنفاق العمومي والإيرادات وتوفرها في الوقت المناسب وإتاحتها للجميع[5]، حتى اعتبر المدير العام للميزانية لدى وزارة المالية أن هذا القانون الذي سيدخل حيز التنفيذ في 2023 يكرس ما يسمى بميزانية المواطن التي تهدف إلى تبسيط مفاهيم ومقروئية قوانين المالية حتى يتسنى للمواطن البسيط معرفة كيفية إنفاق الأموال العمومية[6].

كما أن القانون العضوي 18-15 من شانه إعطاء نظرة جديدة وأكثر فعالية لتسيير مختلف البرامج لتحسب الحوكمة والخروج من التسيير الكلاسيكي وذلك بهدف تحقيق التنمية المحلية المستدامة[7].

القانون العضوي 18-15 يحمل في فلسفته إعادة النظر في نمط تسيير الأموال العمومية بشكل يتم فيه المرور من منطق ميزانية الوسائل إلى ميزانية النتيجة، حيث أحدث هذا الأخير إصلاحا من خلال اعتماد محفظة برامج مخصصة لكل دائرة وزارية تجسد السياسة العمومية في مختلق القطاعات مع تحديد مؤشرات نجاعة لقياس إثر تنفيذ هذه البرامج وجودة الخدمة العمومية وكلفته[8].

إن الهدف من ذلك هو السماح بتسجيل البرامج في إطار التسلسل متعدد السنوات، والذي يحدد قيمة المصاريف المخطط لها والموارد المالية التي سوف تغطي هذه المصاريف، وهو ما يسمح بمنح غلاف مالي موجه مباشرة للبرامج وكذا تحديد أبواب النفقات المتوقعة[9].

بالرجوع لنص المادة 37 من القانون العضوي 18-15[10] والتي سمحت للدولة بالتمويل الكلي والجزئي لعمليات الاستثمار العمومي إلى سبيل التعاقد أو الشراكة مع شخص معنوي خاضع للقانون العام أو الخاص. وفي غمرة هذا الإصلاح هيكلة العديد من المشاريع سواء على المستوى الداخلي أم الخارجي؛ منها ما تم الانتهاء من إنجازه ومنها ما هي في طور الإنجاز، لكن بوتيرة متسارعة لم يسبق لها مثيل.

فمن خلال هذه المعطيات نطرح التساؤل: ما الانعكاس المباشر للقانون العضوي 18-15 المتضمن قانون المالية على مختلف القطاعات على أرض الواقع؟

المنهج المستخدم: وقد استأنست بالمنهج الإحصائي من خلال التدليل ببعض الأرقام الإحصائية ذات الصلة بموضوع دراستنا، وكذا المنهج التحليلي من خلال ربط العلاقة بين القانون العضوي 18- 15 المتضمن قانون المالية وما رتبه على أرض الواقع.

الطريقة المتبعة للدراسة: قسمت البحث إلى مبحثين؛ تناولت في المبحث الأول الانعكاس المباشر للقانون العضوي 18-15 المتضمن قانون المالية على مختلف المشاريع الاقتصادية على المستوى الداخلي، ثم سأعالج في المبحث الثاني مختلف اتفاقيات التعاون في المجال الاقتصادي مع دول أخرى من أجل إنعاش الاقتصاد الداخلي.

المبحث الأول: جهود الدولة للإنعاش الاقتصاد الداخلي

من ثمار القانون العضوي 18-15 المتضمن القانون المالية هو مضاعفة الدولة لجهودها من أجل إنعاش الاقتصاد الداخلي، وذلك من خلال جملة من الإصلاحات والمشاريع المنجزة في مختلف القطاعات والتي تجسدت على أرض الواقع، ومنها ماهي في طور الإنجاز.

المطلب الأول: تنويع الاقتصاد وتحريره من التبعية للمحروقات

بهدف التخلص من التبعية للمحروقات، اعتمدت الحكومة على مقاربة تكاملية مع مختلف الفاعلين والشركاء الاقتصاديين تهدف إلى التوجه نحو اقتصاد متنوع وغني بالموارد وإزالة العراقيل البيروقراطية ومحاربة الفساد والعمل على تثمين الموارد والكفاءات البشرية باعتبارها أمرا ضروريا لدعم الاقتصاد الوطني.

الفرع الأول: تحيين قانون الاستثمار

اتخذت الحكومة إجراءات واعدة متعلقة بالاستثمار من أجل إنعاش الاقتصاد الوطني تتمحور هذه الأخيرة في وضع قانون جديد للاستثمار رقم 22-18 المؤرخ في 28 جويلية 2022 المتعلق بقانون الاستثمار[11]، حيث يعد هذا القانون بمثابة إصلاح الإطار القانوني للاستثمار لجعله أكثر جاذبية وتحريره من كل العراقيل التي طالما عملت على كبح الاستثمار وعرقلة تنمية الاقتصاد الوطني.

ترمي أحكام هذا القانون إلى تشجيع الاستثمار بهدف:

- تطوير قطاعات النشاط ذات الأولوية وذات قيمة مضافة عالية.
- ضمان تنمية إقليمية مستدامة ومتوازنة.
- تثمين الموارد الطبيعية والموارد الأولية المحلية.
- إعطاء الأفضلية للتحول التكنولوجي وتطوير الابتكار واقتصاد المعرفة.
- تعميم الاستعمال التكنولوجيا الحديثة.
- تفعيل استهداف مناصب شغل دائمة وترقية كفاءات الموارد البشرية وتدعيم وتحسين تنافسية الاقتصاد الوطني وقدرته على التصدير[12].

الفرع الثاني: استهداف تحقيق مكسب النمو الاقتصادي

سنة 2021 سنة نمو اقتصادي بامتياز بهدف إرساء رؤية استراتيجية متبصرة للقطاع الصناعي وإلى حشد جميع الفاعلين حول أهداف الإنعاش الاقتصادي:

- عديد القطاعات الاقتصادية تسجل نموا ملحوظا بلغ 4.30 بالمئة من الإنتاج الداخلي الخام في 2022 بدلا من 3.98 بالمئة في 2021م.
- وأن الخيارات التي تبنتها الحكومة للنهوض بالقطاع الصناعي تسمح لهذا القطاع بتسجيل زيادة في الإنتاج بنحو 7.10 بالمئة في سنة 2022م .وحسب التقرير ذاته وفيما يخص القطاع الزراعي والذي تأثر بشكل كبير بالظروف المناخية، قد يبلغ نموه حوالي 5 بالمئة خلال السنوات 2022- 2025 مقابل 3.45 في عام 2021م.
- ولابد من الإشارة إلى ارتفاع نسبة الصادرات، والتي بلغت قيمتها خلال هذه الفترة 25.922 مليارا أي بزيادة تقدر بـ 48.3 بالمئة مقاربة بالسداسي الأول لسنة 2021م. أي حوالي 17.48 مليار دولار، أما الصادرات خارج المحروقات فقد بلغت 3.507 مليار دولار خلال السداسي الأول من سنة 3021 أي 50 بالمئة من الهدف المسطر له سنة 2022م.
- ولا بد أن نشير في هذا السياق أن صندوق النقد الدولي عدل في توقعاته بخصوص نمو الاقتصاد الجزائري بزيادة تصل إلى 2.4 بالمائة لعام 2022، بدلا من 1.9 بالمقدرة سابقا. ولقد حدد الاقتصاد الوطني نموا بنسبة 4 بالمائة في سنة 2021 حسب صندوق النقد الدولي.

المطلب الثاني: القطاعات الرئيسية المنتجة للثروة

تسعى الجزائر إلى تنويع الموارد المالية من أجل تغطية النفقات المتصاعدة سنويا لتحقيق أهداف السياسة المالية للحكومة، ولعل التراجع الكبير في الجباية النفطية المصدر الرئيسي لتمويل الموارد العامة في الجزائر دفع إلى التفكير جديا في سبل وآليات تمويلية جديدة (لا تتأثر كثيرا بالجباية النفطية).

ومن هذا المنطلق يتضح جليا الأهمية الكبيرة للتنويع الاقتصادي، من خلال مراجعة صيغ تمويل الميزانية العامة للدولة ومحاولة إيجاد صيغ السبل الكفيلة لعدم تأثر الموازنة العامة للدولة.

وتطبيقا للقانون العضوي 18-15 المتضمن قانون المالية والذي جاء بجملة من التوجيهات الجديدة لمصادر تمويل في الجزائر.

وذلك من خلال مضاعفة الدولة لجهودها من أجل إنعاش الاقتصاد الداخلي عن طريق توزيع وتنويع الثروة على مختلف القطاعات بهدف التخلص من التبعية للمحروقات ووضع خطة وطنية تدفع عجلة التنمية ورفع تحدي النمو الاقتصادي في القطاعات المولدة للثروة وفرص العمل[13].

الفرع الأول: الصناعة

وهي من القطاعات الموضوعة في صميم مخطط النمو وإنعاش الاقتصاد الوطني، إذ يسير المختصون إلى أن بناء صناعة حقيقية يتطلب تكيفيها مع الواقع الاقتصادي من خلال تشجيع الصناعات الناشئة والمتوسطة والصناعات التحويلية، باستغلال الموارد المتاحة والمتنوعة من أجل تلبية احتياجات البلاد وتحقيق القدرة التنافسية في الأسواق الخارجية.

لهذا من الضروري النهوض بالصناعة الوطنية، بهدف إرساء رؤية استراتيجية للقطاع الصناعي وحشد الفاعلين لتحقيق أهداف الإنعاش الاقتصادي، وكذا ضرورة رفع مساهمة الصناعة في الناتج المحلي

الخام إلى نسبة تتراوح بين 10 و15 بالمئة لتحقيق إقلاع فعلي في القطاع ورفع جميع العراقيل البيروقراطية والإدارية أمام المشاريع المتوقفة والمجمدة ولهذا لابد من:

- دعم المؤسسات وترقية الإنتاج الوطني والصادرات.
- تحسين بيئة الاستثمار وتوفير العقار.
- حوكمة المؤسسات العمومية الاقتصادية وتعزيز دور الدولة، وإدماج سبل تنويع وتطوير التنافسية[14].

الفرع الثاني: قطاع الطاقة والمناجم

إن إعادة بعث قطاع المناجم وتثمين الثروة المعدنية ببلادنا يشكلان إحدى أولويات الدولة، لدورهما في تطوير صناعات الحديد والزنك والفوسفات، مما يساهم في الواردات من المواد و المنتجات المنجمية، إضافة إلى خلق فرص عمل وتنويع الصادرات خارج المحروقات.

إن لقطاع الطاقة والمناجم دورا في قلب عملية الإنعاش الاقتصادي الوطني وتنوعه، وهذا بالنظر لأنشطته ذات القيمة المضافة العالية وإمكانياته الكبيرة في خلق مناصب عمل، لهذا لا بد من بعث ديناميكية جديدة في هذا القطاع للمساهمة في تنويع الاقتصاد الوطني وزيادة مداخيل البلاد من العملة الصعبة.

ولهذا فإن قانون الطاقة الجديد من شأنه أن يدفع بهذا القطاع للتنمية من خلال تسهيل الإجراءات المتعلقة بتراخيص التنقيب عن الموارد المعدنية وسبل استغلالها.

وفيما يتعلق بقطاع الطاقات المتجددة تعمل الجزائر في السنوات المقبلة على الانخراط كفاعل أساسي في المشاريع العالمية والإقليمية للهيدروجين الأخضر في إطار الديناميكية العالمية المرتبطة بالانتقال الطاقوي والبيئي.

الفرع الثالث: الفلاحة

تولي الجزائر اهتماما خاصا بقطاع الفلاحة باعتباره مستقبل الاقتصاد الوطني خارج قطاع المحروقات من منطلق أن الاستثمار في هذا القطاع يعد بمثابة السبيل لتحقيق الاكتفاء الذاتي والأمن الغذائي، الذي يرتبط بالسيادة الوطنية في ظل السياق العالمي الجديد.

لهذا لا بد من مراجعة هيكلة القطاع الفلاحي بغرض تحسين أدائه في السنوات القادمة، ولا بد أن نشير إلى أن قطاع الفلاحة قد نجح في رفع التحدي المتمثل في الأمن والسيادة الغذائية في مواجهة أزمة كورونا، حيث تمكن القطاع في سنة 2020 من تعزيز قدراته والتكيف مع الأزمة الاقتصادية بشكل لافت وقد قدرت المصالح المختصة تجاوز قيمة الإنتاج الفلاحي في الناتج الداخلي الخام للبلاد 25 مليار دولار، في حين تأثرت العديد من البلدان نتيجة هذه الأزمة الاقتصادية بما في ذلك الدول الكبرى، ومن التجارب الفلاحية الناجحة في الصحراء الجزائرية على غرار تجربة وادي سوف، فنظرا لدعم الدولة أصبحت الصحراء تنتج ملايين الأطنان من البطاطا حتى أصبحت تصدر الفائض لدول الخليج وإسبانيا وروسيا وتم توسيع المجال ليشمل زراعة الحبوب.

الفرع الرابع: قطاع السياحة

لا يمكن للجزائر الاستغناء عن قطاع السياحة بمزاياه العديدة، فهو بمثابة أداة لخلق الثروة وفرص العمل وحافز قوي لبعث التنمية والنمو الاقتصادي خارج قطاع المحروقات، فقد يكون لثمين المقومات الهامة التي تزخر بها بلادنا في هذا المجال، موردا لنشاط سياحي واسع ومزدهر، فجمال وتنوع المناظر

الطبيعية في الجزائر التي تمتد إلى التل الأطلسي، الهضاب العليا والصحراء، بالإضافة إلى المنابع المعدنية وخصوصياتها توفر مؤهلات سياحية متنوعة يمكن استغلالها.

رغم النقائص التي تعاني منها الجزائر إلا أن أصحاب الاختصاص يعملون جاهدين على إيجاد حلول من أجل بعث هذا القطاع الاستراتيجي، وذلك من خلال بعث مناخ الاستثمار في بلادنا، من أجل ضمان جاذبية أكثر في البنية التحتية لتكييفها مع المعايير الدولية ومتطلبات الزبائن.

ولهذا الغرض تتضافر الجهود من أجل تجسيد خمس عمليات تتمثل في إعادة تهيئة وتوفير العقار السياحي وتنمية السياحة العمومية وتنفيذ مخطط "وجهة الجزائر" من خلال دعم عمل الوكالات السياحية وتسهيل إجراءات التأشيرات لصالح السياح الأجانب وإعادة بعث مخطط الجودة وتحسين أداء جهاز التكوين عن طريق جميع المهنيين في قطاع السياحة من خلال الانتهاج الإرادي للجودة، الحرص على تلبية حاجات الزبائن وإرضائهم، كما تتوخى الاستراتيجية الجديدة تحسين الترسانة القانونية للقطاع وتجميع النصوص التشريعية والتنظيمية في إطار قانون توجيهي للسياحة.

الفرع الخامس: البحث العلمي

يعد الاستثمار في مجال البحث في كل القطاعات مشروعا مربحا للغاية بالنسبة لكل بلد، وفي ظل (جائحة كورونا) تبين مدى أهمية البحث العلمي في مختلف المجالات، ومن الأمثلة البارزة في هذا الخصوص إثر تطوير لقاحات كورونا الذي لم يقتصر على إنقاذ ملايين الأرواح ، بل امتد ليشمل التعجيل في إعادة فتح المجال أمام الأنشطة الاقتصادية لعدد من الدول شهدت ركودا اقتصاديا كبيرا بما فيها الدول المتقدمة، فكورونا كانت لها تداعياتها الإيجابية في إعادة المأسسة والنمذجة من جديد، ومراجعة السياسات الاقتصادية العامة للدول، لكن اليوم نحن أمام تحديات جديدة تفرض على دولة مثل الجزائر البحث عن بدائل لتعزيز الاقتصاد خارج قطاع المحروقات، ثم إن جائحة كورونا دفعت الدول مثل الجزائر للتوجه نحو استكمال مشروع الرقمنة والجزائر الإلكترونية في جميع القطاعات دون استثناء، بما فيها ميدان البحث العلمي، والمنصات الرقمية التي تم استكمالها وعددها (50منصة) خاصة منها التي ستساهم في إنشاء شراكة بين مؤسسات التعليم العالي والمتعاملين الاقتصاديين، الأمر الذي سيسمح بتشجيع الأفكار البحثية العلمية الواعدة والتي تمثل خطوة حقيقية نحو صناعة مشاريع مؤسسات ناشئة واعدة تعطي دفعا جديدا ومتجددا للاقتصاد الوطني.

الفرع السادس: التحول الرقمي

حسب أراء المختصين، بات الاعتماد على الاقتصاد الرقمي في الجزائر ضرورة ملحة في القرن الواحد والعشرين، نظرا لأهمية التطور التكنولوجي في مجال الرقمنة ومساهمته في تحقيق النقلة نوعية لاقتصاد بلادنا، ويمكنه من الارتقاء إلى مستوى التطورات الحاصلة في ميدان تكنولوجيا المعلومات والاتصال ويسمح له أيضا بخلق أنشطة اقتصادية أخرى. إن الاستراتيجية الوطنية للتحول الرقمي ترتكز أساسا حول تعميم استغلال تكنولوجيا الإعلام والاتصال الحديثة في قطاع الخدمات والتجارة كونها يشكلان محورين أساسيين لرقمنة الاقتصاد الوطني[15].

المبحث الثاني: بعث ديناميكية جديدة للتعاون الدولي

إن التنويع الاقتصادي لا بد أن لا يقتصر على التنويع على المستوى الداخلي من أجل تحقيق الانتعاش بل لا بد من الانفتاح الدولي وذلك من خلال مختلف علاقات الشراكة وفي مختلف المجالات من أجل تحقيق تنمية اقتصادية واسعة النطاق تخدم المواطن بالدرجة الأولى واقتصاد الدولة بالدرجة الثانية.

المطلب الأول: تعزيز التعاون الطاقوي بين الجزائر وإيطاليا

بموجب الشراكة الطاقوية" بين الجزائر وإيطاليا؛ تقرر التعاون بين شركتي (ايني) و (سونطراك) للتنقيب؛ على أن يتم توجيه كل زيادة في الإنتاج إلى إيطاليا وفق الطلب ولتكون هي الموزع عبر أوروبا.

إن هذا التعاون الطاقوي بين إيطاليا والجزائر باعتبارها شريكا استراتيجيا أبرز أهمية التعاون الكبير بين الدول في مختلف القطاعات وليست فقط في القطاع الطاقوي[16].

كما تعمل الجزائر في إطار هذا التعاون ومن أجل إنعاش الاقتصاد الوطني على توسيع مجال هذا التعاون وذلك من خلال إنجاز كابل بحري يربط البلدين، يتم من خلاله تموين جزء من أوروبا بالطاقة الكهربائية، إضافة إلى الشروع في الاستثمار في مجال الطاقات المتجددة، وذلك من خلال إنتاج اللوحات الشمسية في سيدي بلعباس، بالإضافة إلى منتجات أخرى بين شركات جزائرية وأخرى أجنبية[17].

وكذا الآفاق المفتوحة للمؤسسات الناشئة الجزائرية للاستفادة من التجربة الإيطالية، خاصة في مجال الصناعة وفي مجال إنتاج الهيدروجين الأخضر وتصديره نحو إيطاليا، بالإضافة إلى التعاون في مجال الصناعات البحرية وذلك من خلال التعاون في مجال بناء السفن سواء المدنية أو العسكرية[18].

المطلب الثاني: مستقبل الجزائر في إفريقيا

أطلقت الجزائر العديد من المشاريع مع دول من القارة الإفريقية والتي ستكون لها بعدا قاريا برأي الخبراء[19]؛ ومن بين اتفاقيات الشراكة الاستراتيجية مع الدول الإفريقية، المشروع الضخم "خط أنبوب الغاز العابر للصحراء" الذي سيعبر ثلاث دول؛ ويمتد من نيجيريا مرورا بالنيجر والجزائر والذي يبلغ طوله 4.128 كلم، منها 2.310 كلم يتواجد على التراب الجزائري والذي سيربط الحقول الغازية بنجيريا إلى الحدود الجزائرية، وسيسمح بتسويق الإنتاج الغازي النيجري، لا سيما في الأسواق الأوربية.

يعتبر القطاع اللوجيستيكي قطاعا استراتيجيا لاقتصاد البلاد، وفي إطار علاقات التعاون وتعزيز التبادل التجاري بين الجزائر والسنيغال التي تندرج ضمن السياسة الاقتصادية الموجهة نحو السوق الإفريقية، تم في 11 جويلية 2022، افتتاح أول خط تجاري بحري يربط الجزائر بالعاصمة السنغالية داكار (الجزائر – داكار) والذي سيشكل فرصة لولوج السلع الجزائرية للأسواق الإفريقية خاصة غرب إفريقيا.

ويأتي الطريق العابر للصحراء باعتباره مشروعا إفريقيا عملاقا، ليعزز الإنجازات الإفريقية في مجال تطوير البنى التحتية للطرقات لتكون في مستوى التحديات الإفريقية، إذ يعتبر هذا الطريق رواقا اقتصاديا يبلغ طوله أكثر من 10 ألاف كلم يربط بين 6 دول إفريقية هي (الجزائر وتونس ومالي والنيجر وتشاد ونيجيريا) والذي يشكل حلقة لتحقيق التكامل الاقتصادي في هذه الدول.

وبفضل برنامجها المتنوع والمخصص لإنجاز البنى التحتية للطرقات تساهم الجزائر في إنجاز هذا الصرح، الذي سيسمح – الطريق العابر للصحراء – بربط الدول التي يعبر منها بمنطقة التجارة الإفريقية zelcaf ، وهو يمثل العمود الفقري لتسريع التبادلات التجارية في القارة الإفريقية[20].

ومن بين مشاريع الشراكة رابح – رابح والتي هي قيد الإنجاز مشروع ما يطلق عليه "العمود الفقري للألياف البصرية العابرة للصحراء" والذي يعد مشروعا ضخما أطلق في إطار الشراكة الجديدة للاتحاد الإفريقي من أجل تنمية إفريقيا (نيباد)، ويهدف إلى تحقيق الاندماج الإفريقي وتطوير الاقتصاد الرقمي للمنطقة، من خلال إنشاء خطة الألياف البصرية الذي يربط بين النيجر والجزائر ونيجيريا وتشاد على امتداد 4350 كيلومتر.

إن هذه الوصلة العابرة للصحراء تعد مشروعا موازيا للطريق العابر للصحراء، إذ أن ربط المناطق التي تمر عليها الإنترنت، سيما المناطق المعزولة سيقلل من اختلال التنمية في المنطقة، لهذا فالجزائر، استكملت إنجاز شطرها من الألياف البصرية على مسافة 2548 كيلو مترا[21].

إن النصوص القانونية الصادرة مؤخرا في مجال المالية وعلى رأسها القانون العضوي 18-15 المتضمن قانون المالية تؤكد أن الجزائر لديها كل الإمكانيات والمؤهلات المادية والبشرية التي تسمح برفع التحدي والمساهمة في التنمية الاقتصاد الوطني.

خاتمة:

وفي الأخير إن الإصلاح القانوني الذي تبنته الجزائر بإصدار القانون العضوي 18-15 المتضمن قانون المالية يبرز الرؤية المتبصرة للدولة إلى تطوير القطاعات الاقتصادية التي من شأنها المساهمة في خلق الثروة ومناصب الشغل والنهوض بالتنمية الاقتصادية إلى جانب فسح المجال أوسع للتعاون والشراكة في أفاق استراتيجية مختلفة على ضوء القانون رقم 22-18 المؤرخ في 28 جويلية 2022 المتعلق بقانون الاستثمار والذي دعم هو الأخر المسار التصحيحي للدولة من أجل النهوض بالاقتصاد الوطني.

ونخلص إلى مجموعة من التوصيات تخدم اقتصاد الدولة ويخدم طموحاتها نحو الارتقاء إلى اقتصاد ناجح ومنظم:

- العمل بكل شفافية على تجسيد القانون العضوي 18-15 المتضمن قانون المالية على أرض الواقع حتى نقول انه قانون يكرس ميزانية المواطن وليس مجرد حبر على ورق.
- إيجاد حلول عاجلة لمختلف المشاكل المتعلقة بالاستدامة المالية في الجزائر.
- الحرص مستقبلا على توجيه الموارد المالية للموازنة العامة وسبل توجيهها في ظل الأزمات المختلفة.
- الحفاظ على قدرتنا الاقتصادية، خاصة في ظل التقلبات الصناعية الغير مسبوقة.
- التأكيد والحرص واليقظة، على التقيد الصارم بإجراءات منع تصدير الموارد الغذائية الأساسية.
- ضرورة إدراج ما ينص عليه استعمال المنتوج الوطني، ضمن كل المشاريع والصفقات العمومية وخصوصا مع الأجانب.
-لا بد من تعزيز تكوين الإطارات في مجال التسيير المالي ومسايرة آليات تطبيق المقاربة الجديدة في مجال إدارة وتسيير الميزانية العامة.

قائمة المصادر والمراجع:

النصوص القانونية:

- القانون العضوي 18-15 المؤرخ في 2 سبتمبر 2018 يتعلق بقوانين المالية، الجريدة الرسمية، العدد 53.
- القانون رقم 84-17 المؤرخ في 7 يوليو سنة 1984 المتعلق بقوانين المالية، الجريدة الرسمية، العدد 53.
- القانون رقم 22-18 المؤرخ في 28 جويلية 2022 المتعلق بقانون الاستثمار، الجريدة الرسمية، العدد 50.

المجلة:

- بغداد بن سني، بعث ديناميكية جديدة للتعاون الاستراتيجي، مجلة الجيش، مؤسسة المنشورات العسكرية، شارع بشير عطار، العدد 707، جوان 2022.
- باحث ميمونة، لعجوزي سهام، من أجل اقتصاد سيادي: تحديات وأفاق، مجلة الجيش، مؤسسة المنشورات العسكرية، شارع بشير عطار، العدد 710، سبتمبر 2022.

الرسائل والمذكرات الجامعية:
- أكحل محمد، القانون العضوي 18-15 المتعلق بقوانين المالية وإصلاح تسيير المالية العمومية، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور – الجلفة، المجلد السابع، العدد الثاني، جوان 2022.
- حاج جاب الله أمال، الإطار القانوني لقوانين المالية: دراسة تحليلية للقانون العضوي 18-15، مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، المركز الجامعي مرسلي عبد الله، تيبازة، نوفمبر 2021، المجلد السادس.

الندوات والملتقيات:
- ندوة وطنية من اجل الإنعاش الاقتصادي "معا من أجل رفع التحدي"، الجزائر العاصمة، من 4 إلى 6 جوان 2022م.
- حسين شرحبيل، تحديات الرقمنة الاقتصادية، جلسة عمل بين مشتركة بين دائرة الوزارية ومكتب الأمم المتحدة، الجزائر، 30 ماس 2022.
- فرقة يحث، تحديات وآليات تمويل الموارد العامة في الجزائر وسبل تطويرها وفق القانون العضوي 18- 15 المتضمن قانون المالية ، ملتقى وطني افتراضي ، المركز الجامعي أفلو، الأغواط، 9 جوان 2022.

الجرائد والنشرات التلفزيونية:
- قناة الحياة، لقاء الدوري لرئيس الجمهورية مع ممثلي الصحافة الوطنية، 30 جويلية 2022، على الساعة الثامنة مساءا.

الهوامش:

[1]- باحث ميمونة، لعجوزي سهام، من أجل اقتصاد سيادي: تحديات وأفاق، مجلة الجيش، الطباعة الشعبية للجيش، المركز الوطني للمنشورات العسكرية، سبتمبر 2022، العدد 710، ص 39.

[2]- الجريدة الرسمية، العدد 53.

[3]- الجريدة الرسمية، العدد 53.

[4]- حاج جاب الله أمال، الإطار القانوني لقوانين المالية: دراسة تحليلية للقانون العضوي 18-15، مجلة الأستاذ الباحث للدراسات القانونية والسياسية، المركز الجامعي مرسلي عبد الله، تيبازة، نوفمبر2021م، المجلد السادس، ص 111.

[5]- أكحل محمد، القانون العضوي 18-15 المتعلق بقوانين المالية وإصلاح تسيير المالية العمومية، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور، الجلفة، المجلد السابع، العدد الثاني، السنة جوان 2022، ص 710.

[6]- وكالة الأنباء الجزائرية، القانون العضوي لقوانين المالية سيكرس "ميزانية المواطن"، الخميس 20 ماي 2021، من الإنترنت، الموقع: www.aps.dz.

[7]- وكالة الأنباء الجزائرية، شارع الإخوة بوعدو، بئر مراد رايس، الجزائر وكالة الأنباء الجزائرية، 20 ماي 2021م.

[8]- الموقع: www.aps.dz.

[9]- محمد شريف صابة، الإصلاح الميزانياتي في المؤسسات والإدارات التبعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، دليل مرجعي طبقا لأحكام القانون العضوي 18-15 المتعلق بقوانين المالية، المفتشية العامة للمالية، ماي 2022، ص18.

[10]- الجريدة الرسمية، العدد 53، المرجع السابق، ص13.

[11]- الجريدة الرسمية، العدد 50، ص 13.

[12]- باحث ميمونة، لعجوزي سهام، من أجل اقتصاد سيادي: تحديات وآفاق، مجلة الجيش، مؤسسة المنشورات العسكرية، شارع بشير عطار، العدد 710، سبتمبر 2022، ص 39.

[13]- فرقة يحث، تحديات وأليات تمويل الموارد العامة في الجزائر وسبل تطويرها وفق القانون العضوي 18-15 المتضمن قانون المالية، ملتقى وطني افتراضي، المركز الجامعي أفلو، الأغواط، 9 جوان 2022م.

[14]- ندوة وطنية من أجل الإنعاش الاقتصادي "معا من أجل رفع التحدي"، الجزائر العاصمة، من 4 إلى 6 جوان 2022م.

[15]- حسين شرحبيل، تحديات الرقمنة الاقتصادية، جلسة عمل بين مشتركة بين دائرة الوزارية ومكتب الأمم المتحدة، الجزائر، 30 ماس 2022م.

[16]- بغداد بن سني، بعث ديناميكية جديدة للتعاون الاستراتيجي، مجلة الجيش، مؤسسة المنشورات العسكرية، شارع بشير عطار، العدد 707 جوان 2022م، ص 8.

[17]- المرجع نفسه.

[18]- المرجع نفسه.

[19]- قناة الحياة، لقاء الدوري لرئيس الجمهورية مع ممثلي الصحافة الوطنية، 30 جويلية 2022م، على الساعة الثامنة مساءا.

[20]- وكالة الأنباء الجزائية، الطريق العبر للصحراء سيساهم في التكامل الاقتصادي للمنطقة، الثلاثاء 20 سبتمبر 2022م، من الإنترنت الموقع: www.aps.com.

[21]- زكريا حبيبي، أنبوب الغاز وشيكة الألياف البصرية: الجزائر دولة محورية في التكامل الاقتصادي الإقليمي، الجزائر اليوم، 27 يونيو 2022م، من الإنترنت الموقع: www.aljazairalyoum.dz.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 341-352
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أنماط السجع في كتاب البخلاء للجاحظ وأثرها البلاغي

The patterns of rhyme in the book Misers by Al-Jahiz- and their rhetorical impact

هدى بن الزبير[1] د/ عبد القادر نبق
Houda BENZOUBIR Abdelkader NEBAG
المدرسة العليا للأساتذة – الأغواط
مخبر علوم اللسان – الأغواط
h.benzzoubir@ens-lagh.dz a.nebeg@ens-lagh.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/11 تاريخ القبول: 2025/01/06

الملخص:
يتناول هذا البحث ظاهرة من الظواهر البلاغية وخاصة في علم البديع الذي هو أحد فروعها والذي يهتم بالصنعة اللفظية وتحسين الكلام، ويعدّ السجع أحد أبرز أساليبه وأنواعه الذي تتوافق أواخر كلمات النثر فيه على حرف واحد، مما يضفي على النصوص إيقاعا موسيقيا يجعل القارئ يستمتع وينجذب إلى القراءة انجذابا فوقفنا على مفهوم البلاغة وعلومها الثلاث ثم ركزنا على السجع وأنواعه مع عرض نماذج من كتاب تراثي مليء بالتنقيب والبحث، فحاولنا رصد أبرز الشواهد التي تحتوي على السجع وكيف كان أثرها في هذا الكتاب الذي هو كتاب البخلاء للجاحظ حيث أسلوبه يعتمد على الحوار والسجع كما تتسم تراكيبه بالجمال والصنعة اللفظية. فلغة البخلاء لغة بلاغية تحتوي على كل علوم البلاغة وأدواتها مثل تراكيبها المتميزة وكناياتها ولغتها التي احتوت على المحسنات اللفظية، مثل السجع الذي هو مجال بحثنا ودراستنا.
وقد توصلنا من خلال البحث في هذا الموضوع إلى مجموعة من النتائج لعل أبرزها أن الجاحظ استخدم السجع بشكل مميز ساعد في إبراز الطابع الفكاهي الساخر للكتاب مما ساهم في إيصال المعاني بطريقة بلاغية تأثيرية مع أن الجاحظ استخدم السجع بكثرة، لكن ذلك جعله أداة فعالة جعلت القصص أكثر إمتاعا وتوضيحا لمعانيها.
وهذا ما أدى بنا للكشف عن بعض أسرار انجذاب القراء لكتاب الجاحظ وما يتميز به من أسلو ب يجمع بين السخرية والجد.
الكلمات المفتاحية: البلاغة؛ علم البديع؛ السجع؛ الصنعة اللفظية؛ البخلاء.

Abstract :
This research deals with the phenomenon of rhetorical phenomena, especially in the science of metaphors and stylistics, which is one of its branches, which is interested in verbal workmanship and improvement of speech, and is rhyme one of the most prominent methods and types, which correspond to the last words of prose in it on one letter, which gives the texts a musical rhythm makes the reader enjoy and attracted to reading attraction and we stood on

[1]- المرسل المؤلف.

the concept of rhetoric and its three sciences and then we focused on rhyme and its types with the presentation of models of a heritage book full of exploration and Research, we tried to monitor the most prominent evidence that contains rhyme and how its impact was in this book, which is the book of misers by Al-Jahiz, where his style depends on dialogue and rhyme as its compositions are characterized by beauty and verbal workmanship. The language of misers rhetorical language contains all the sciences of rhetoric and tools such as structures distinct and metaphors and language that contained verbal enhancers such as rhyme, which is the field of our research and study.

Through research on this topic, we have reached a set of results, perhaps the most prominent of which is that Al-Jahiz used rhyme in a distinctive way that helped to highlight the humorous and satirical character of the book, which contributed to the delivery of meanings in a rhetorical and influential way, although Al-Jahiz used rhyme frequently, but that made it an effective tool that made the stories more enjoyable and clarifying their meanings. This led us to reveal some of the secrets of readers' attraction to Al-Jahiz's book and its style that combines irony and seriousness. Through research on this topic, we have reached a set of results, perhaps the most prominent of which is that Al-Jahiz used rhyme in a distinctive way that helped to highlight the humorous and satirical character of the book, which contributed to the delivery of meanings in a rhetorical and influential way, although Al-Jahiz used rhyme frequently, but that made it an effective tool that made the stories more enjoyable and clarifying their meanings. This led us to reveal some of the secrets of readers' attraction to Al-Jahiz's book and its style that combines irony and seriousness.
Keywords: rhetoric; the science of metaphors and stylistics science; rhyme; verbal workmanship; misers.

مقدّمة:

لقد كان شرف العرب نزول القرآن بلسان عربي مبين الذي لقي اهتماما من طرف العلماء، فتعددت الدراسات لفهم تفسيره ودراســة تراكيبه وجمال نظمــه وإعجازه وبيانه ومعانيه، وكان أحد اهتمامات العلماء فهم بلاغته وفصاحته حيث تعتبر البلاغة أساس العربية ومرتكزها، الذي كان لها الفضل في فهم لغة العرب وفصاحتهم، فهي من أهم العلوم التي غايتها المعنى الجميل الواضح اللفظ والفصيح العبارة، ولم تكن البلاغة مقتصرة على دراسة الشعر والنثر وكلام العرب فقط إنما اتجهت للأصعب وهو كلام الله عز وجل القرآن الكريم بل جاءت خدمة له، وقد قسمت البلاغة إلى علوم ثلاث؛ علم المعاني الذي يهتم بالتراكيب وعلم البيان الخاص بكل من البيان والتشبيه والاستعارات وغيرها وعلم البديع الذي مهمته تحسين الكلام وتزيينه.

أما الأخير فهو محل اهتمامنا الذي تعددت مواضعه وفصوله من بينها السّجع؛ حيث يعتبر السجع أحد مميزات تراثنا العربي الذي ترك صدى في النفوس لاحتوائه على الحسن والجمال؛ فالنثر القديم لا يكاد يخلو من إدراج السرد مما زاده قدرا وفخامة.

كيف تلاعب الجاحظ بالألفاظ ونوع في استخدام السجع ليخلق جرسا موسيقيا يقوي المعنى ويكسبه جمالا ورونقا ؟ وما تأثير ذلك على النص وعلى القارئ؟

وكيف وظّف الكاتب الفذ هذا اللون من المحسنات البديعية في بعض ما جاء في كتابه البخلاء؟

وهذا ما سنحاول كشفه والإجابة عنه من خلال ورقة بحثنا هذه. والبداية ستكون بتعريف هذا العلم ومعرفة أنواعه وضبط مفاهيمه.

فما هو السجع؟ وماهي أنماطه؟

تعود أولى أهميات الدراسة إلى أهمية الكتاب نفسه "كتاب البخلاء لعمرو بن بحر الجاحظ "كونه موسوعة ومدونة ثرية احتوت على كل شيء مما جعلنا ندرس جانبا بلاغيا بديعيا فيه، وبغية تطبيق دراسة تهدف عن الكشف عن السجع الذي تواجد في بعض قصصه الذي تعتبر من النوادر التي تركت أثرا في النفوس لما تخلله كتاب البخلاء من قصص فريدة لا تكاد تخلو من البلاغة والفصاحة التي أبهرت القراء، فكيف وظف السجع في قصص البخلاء؟

أولا: تعريف البلاغة

لغة: البلاغة في اللغة تعني الانتهاء والوصول كما تطلق على فصيح اللسان، فقد جاء في لسان العرب أن مادة بلغ تعني: "بلغ الشيء يبلغ بلوغا وبلاغا :وصل وانتهى، وأبلغه هو إبلاغا وبلغه تبليغا والبلاغة: الفصاحة، (...) وقد بلغ، بالضم بلاغة أي صار بليغا، وقولٌ بليغ: بالغ وقد بلغ"[1].

أما ابن فارس في مقاييس اللغة قال في مادة بلغ: "بَلَغ: الباء واللام والغين أصلٌ واحدٌ وهو الوصول إلى الشيء، تقول :بلغتُ المكان إذا وصلت إليه، وقد تسمى المشارفة بلوغا بحق المقاربة قال تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ (الطلاق: 2)، كذلك البلاغة التي يمدح بها الفصيح اللّسان لأنّه يبلغ بها ما يريد"[2].

أما اصطلاحا: للبلاغة مفاهيم عدة نذكر منها تعريف الخليل بن أحمد الذي عرفها بأنّها: "كل ما أدى إلى قضاء الحاجة فهو بلاغة، فإن استطعت أن يكون لفظك لمعناك طبقا ولفلك الحال وقعا، آخر كلامك مشابها وموارده لمصادره موازنا فافعل"[3].

ونجد أنّ الجاحظ قد جعل بابا كاملا في كتابه (البيان والتبيين) خاصا بالبلاغة وتعريفاتها، نذكر منها أشهر التعريفات الموجودة فيه تعريف العتابي حيث قال: "كلّ من أفهمك حاجته من غير حبسة ولا استعانة فهو بليغ"[4]، فهو قد حدد البلاغة في الإفهام فقط ولذلك نجد الجاحظ قال: "والعتابي حين زعم أنّ كلّ من أفهمك حاجته فهو بليغ لم يعن أنّ كلّ من أفهمنا من معاشر المولدين والبلديين قصده ومعناه بالكلام الملحون والمعدول عن جهته والمصروف عن حقه أنّه محكوم له بالبلاغة (...) إنّما على العتّابي إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب والفصحاء"[5].

فالبلاغة عند الجاحظ ليست بالإفهام فقط إنما بالأسلوب الجيد السلس.

ونذكر منها تعريف ابن المقفع الذي سئل عن البلاغة فقال: "البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت ومنها ما يكون في الاستماع ومنها ما يكون في الإشارة ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جوابا ومنها ما يكون شعرا ومنها ما يكون سجعا وخطبا ومنها ما يكون رسائل... والإيجاز هو البلاغة"[6]، فهو هنا قد جعل البلاغة في أقسام هي الصمت، الإسماع، الإشارة، الكلام، والكلام قسمه إلى الاحتجاج والمناظرة والجواب والشعر والكلام المسجوع[7].

أمّا البلاغة التي تكون في الكلام فهي: "مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، فالكلام البليغ هو الكلام الواضحُ المعنى، الفصيحُ العبارة، الملائمُ للموضع الذي يطلق فيه، وللأشخاص الذين يخاطبون"[8].

والذي يقصد به مطابقة الكلام لمقتضى الحال هو اختيار الكلام المناسب للمقام المناسب، وهناك كذلك البلاغة التي تكون في المتكلّم.

فمن العلماء القدماء من أيد ترادف الفصاحة والبلاغة مثل الجرجاني الذي نجده قد جعل الفصاحة والبلاغة والبراعة كلها ألفاظ لها نفس المعنى لا تكون في الألفاظ والمفردات إنما تكون في الكلام بعد توخي معاني النحو، وبين ذلك في كتابه دلائل الإعجاز وأبو هلال العسكري كذلك جعل البلاغة والفصاحة مترادفين، فكلاهما يرجع إلى معنى واحد، أما العلماء المتأخرين فهناك من حاول فصل البلاغة عن الفصاحة أمثال السكاكي وابن الأثير ومن تبعهما وأيدهما حيث جعلوا الفصاحة جزءا من البلاغة[9].

ومن تعريفات البلاغة تعريف أبو هلال العسكري في كتابه الصناعتين أنها: "كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن"[10].

وجعل صاحب الصناعتين الفصاحة مقصورة على اللفظ والبلاغة مقصورة على المعنى[11].

كما نجد السكاكي قد عرف البلاغة بقوله: " بلوغ المتكلّم في تأدية المعاني حدً ا له اختصاص بتوفية خواص التراكيب حقها وإيراد أنواع التشبيه والإيجاز والكناية على وجهها"[12].

والواضح من خلال تعريفه للبلاغة أنّه جعلها وحددها في علمي المعاني والبيان ولم يهتم بعلم البديع ولم يذكره.

أما البلاغة عند المحدثين فقد عرفها عبد العزيز عتيق بأنها: "وضع الكلام في موضعه من طول وإيجاز وتأدية المعنى أداء واضحا بعبارة صحيحة فصيحة لها في النفس أثر خلاب مع ملاءمة كل كلام للمقال الذي يقال فيه وللمخاطبين به"[13].

وقد عرفها مؤلفا كتاب البلاغة الواضحة علي الجارم ومصطفى أمين: "البلاغة هي تأدية المعنى الجليل وضحا بعبارة صحيحة فصيحة لها في النفس أثر خلاب، مع ملاءمة كل كلام للموطن الذي يقال فيه والأشخاص الذين يخاطبون"[14].

أقسام البلاغة:

تنقسم البلاغة إلى ثلاثة علوم هي: علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع، فعلم المعاني يهتم بالمعنى الذي يريد إيصاله المتكلم للسامع، أما علم البيان فيعمل على الصور والتشبيهات التي تدل على المعنى بطريقة غير واضحة، وعلم البديع فهو الجانب الجمالي للكلام من تحسين وتزيين مما يجعل السامع يتلذذ ما يسمعه من نظم وتناغم الكلمات والتئامها.

فقد عرف السكاكي **علم المعاني** بقوله: "اعلم أن علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"[15].

أما علم البيان عرفه السكاكي بقوله: "وأما علم البيان فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه"[16].

أما علم البديع: هو العلم الذي وضعه ابن المعتز في كتابه "علم البديع" وهو أول من خصص دراسته فيه، فهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام وتصنيعه مع مراعاة مطابقته لمقتضى الحال، وهو ينقسم إلى محسانات لفظية ومحسنات معنوية، أما اللفظية ترجع على اللفظية كالجناس والسجع والمعنوية تكون خاصة بالمعنى مثل الطباق والمقابلة.

ووضح ذلك صاحب كتاب الإيضاح الخطيب القزويني بقوله البديع هو: "علم يبحث في طرق تحسين الكلام وتزيين الألفاظ والمعاني بألوان بديعية من الجمال اللفظي أو المعنوي وسمي بديعيا لأنه لم

يكن معروفا قبل وضعه وأول من دون قواعد البديع ووضع أصوله عبد الله بن المعتز وهو أحد الشعراء المطبوعين والبلغاء الموصوفين"[17].

فالبديع يهتم بتزيين الكلام وتحسينه وصنعته مع وضوح دلالته، وذلك باستعمال المحسنات اللفظية كالجناس والسجع، وفي هذا البحث سنسلط اهتمامنا على السجع.

تعريف السجع:

السجع في المعاجم اللغوية يعني الكلام المقفى الذي تتفق أواخر الكلم على حرف واحد كما أنه يعني الصوت المتناسق الجميل، كما ورد في لسان العرب لابن منظور: "سجع يسجع سجعا استوى واستقام وأشبه بعضه بعضا.... والسجع الكلام المقفى، والسجع أسجاع وأساجيع وكلام مسجع وسجع يسجع سجعا ومسجع تسجيعا تكلم بكلام له فواصل كفواصل الشعر من غير وزن"[18].

أما اصطلاحا: فهو اتفاق الفواصل في الحرف الأخير، الذي يزيد الكلام حسنا وجمالا.

السجع منذ العصر الجاهلي له مكانة هامة في الأدب والمجتمع، فكان الكهان يستخدمونه وسمي بسجع الكهان، كما كان في الحكم والأمثال والخطب الوعظية والمقامات والرسائل في العصور الأخيرة، فالسجع هو أحد ملمحات ومرتكزات الكتابة العربية بشتى أنواعها[19].

كما نجد أن النقاد لم يتكلموا عن السجع كثيرا نذكر منهم السكاكي الذي خصص كتابا من أوسع الكتب البلاغية نجده وضع جملتين لا غير عن السجع أما صاحب الصناعتين فقد فصل فيه قليلا، مثل ما فعل ابن الأثير كذلك...[20].

ويعد السجع من أبرز أدوات البديع استمالة للقراء لما يتركه من حس موسيقي وتأثير قوي على السامع والقارئ، وقد قسم السجع إلى ثلاثة أقسام هي:

1- السجع المطرف: هو ما يتفق من الألفاظ في الحرف الأخير ويختلفان في الوزن.

2- الترصيع: وهو اتفاق ألفاظ الجملتين في القافية و الوزن كما مثل لذلك السكاكي في مفتاح العلوم في قول الحريري: "فهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه ويقرع السماع بجواز وعظه"، فكما ترى أن كل لفظة في القرينة أي - الجملة – الثانية توافق ما يقابلها في القرينة الأولى فكلمة يطبع تقابل يفرع وكذا الأسجاع تقابل الأسماع وجواهر تقابل زواجر ولفظة تقابل وعظة"[21]. فالسجع المرصع هو وجود كل لفظة مقابلها في الجملة الأخرى قافية ووزنا.

3- السجع المتوازي: هو ما اتفقت فيه الفاصلتان وزنا وقافية من غير جميع ألفاظ الجملتين مثل قوله تعالى: ﴿فِيهَا سُرُرٌ مَّرْفُوعَةٌ (13) وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ (14)﴾ (الغاشية: 13-14).

يعد كتاب البخلاء من أشهر ومن أقدم الكتب التي حملت طابعا موضوعيا تخصص في البخل، حيث ساق الجاحظ حكاياته على لسان البخلاء أنفسهم أو اصطنع لهم رواة حكوا له قصص البخل والبخلاء، فهي قصص فريدة تصور لنا تصويرا دقيقا وجسيما كأننا نعايشه، كما أنه جمع فيه قصصا قائمة على الحوار والسرد وذلك بتقنية فريدة وتلاعب بالألفاظ مما تجعل القارئ يعيش تلك القصص لأنها رسمت لنا واقعا عايش الحقيقة وقوة فاقت الخيال في وصفه للبيئة والشخصيات البخيلة وخاصة البخل في الطعام، كما استعمل أسلوبا قويا تتخلله البلاغة كما مزجه بالبديع الذي تجعل القارئ ينشد إليه، فلغة البخلاء لغة بلاغية تحتوي على كل علوم البلاغة وأدواتها مثل: تراكيبها المتميزة وكناياتها ولغتها التي احتوت على المحسنات اللفظية مثل: السجع الذي هو مجال بحثنا ودراستنا.

بيان السجع في بعض قصص البخلاء:

السجع المطرف: ما ورد في رسالة سهل بن هارون من سجع مطرف من نماذج:

النموذج الأول: في قوله: "وما أردنا بما قلنا إلا هدايتكم وتقويمكم وإلا إصلاح فسادكم، وإبقاء النعمة عليكم، ولئن أخطأنا سبيل إرشادكم ..."[22]، فالملاحظ هنا استعمال لون بديعي باستخدام نفس الفواصل وهي تكمن في حرف الميم في الألفاظ التي تدل على السجع المطرف وهي: (هدايتكم - تقويمكم- فسادكم- عليكم- إرشادكم) فقد توالت هذه الكلمات التي اختلفت وزنا واتفقت قافية.

النموذج الثاني: قوله: "كما جعل لكل دهر رجالا ولكل مقام مقالا... وأمات بالغذاء وأغص بالماء وقتل بالدواء... لا يغترن أحد بطول عمره وتقوس ظهره ورقة عظمه ووهن قوته"[23].

اتفقت الألفاظ: (رجالا - مقالا) في حرف القافية وهو حرف اللام.

(الغذاء - الماء - الدواء) حرف القافية هو الهمزة.

(عمره – ظهره - عظمه – قوته) نفس التقفية هي (ه).

النموذج الثالث: " فلستم علي تردون ولا رأيي تفندون".

وردت لفظتي (تردون- تفندون) على نفس القافية وهي (ن).

ومما ورد في السجع المطرف من قصة أهل البصرة من المسجدين:

النموذج الأول: "لا تسيغه الإبل وتموت عليه النخل"[24].

الشاهد هنا في (الإبل- النخل) حيث وردتا على نفس الحرف الأخير (اللام) وهو من السجع المطرف.

النموذج الثاني: "وكرهت الكلفة ورجوت العافية"[25].

اللفظتان (الكلفة - العافية) يدلان على السجع المطرف لاتفاقهما في التقفية في حرف (ة).

وفي قصة أحمد بن خلف: "وهي تنوب عن الغداء ولها نفخة تغني عن العشاء وكل شيء من الأحساء، فهو يغني عن طلب النبيذ وشرب الماء"[26].

الشاهد هنا في الألفاظ (الغداء- العشاء- الأحساء-الماء) التي تدل على السجع المطرف بحيث اختلفت وزنا واتفقت تقفية.

بعض النماذج عن السجع المطرف:

النموذج	الشاهد	حرف التقفية	الصفحة
لكثرة الخير ورخص السعر	الخير- السعر	(ر)	60
حتى بدأ بنفسه ومن كانت هذه صفته وهذا مذهبه فغير مأمون على جليسه	نفسه- صفته- مذهبه- جليسه	(ه)	60
وسل عني القيقانية والقطرية وسل عني المشتبهة وذباحي الجزيرة.	القيقانية- القطرية- المشتبهة- الجزيرة	(ة)	68
وأي ضرب هم ؟ وما دواؤهم؟ وأي شيء علاجهم؟	هم- دواؤهم- علاجهم	(هم)	76
حين أكلوا بالبارجين وقطعوا بالسكين	البارجين- السكين	(ن)	93
لا يختطف كلية الجدي ولا يزدرد قانصة الكركي	الجدي- الكركي	(ي)	94
إذا وضع في فيه لقمة هريسة أو ثريدة أو حيسة أو أرزة	هريسة- ثريدة - حيسة - أرزة	(ة)	104
وإن كانت الدار مقرمدة أو بالأجر مفروشة... التهاون والقسوة والغش والفسولة	مقرمدة- مفروشة القسوة- الفسولة	(ة)	115
عاملة في الدور كما تعمل في الصخور	الدور- الصخور	(ر)	115

وهذا مع سوء القضاء والإحواج إلى طول الاقتضاء	القضاء- الاقتضاء	الهمزة	116
بما بين أهل الكوفة والبصرة وبالعداوة التي بين أسد وكندة	الكوفة – البصرة – كندة	(ة)	123
وأنت راغب في الذكر والشكر وإلا لتحرز الأجر	الذكر- الشكر – الأجر	(ر)	129
بكل علة ويطالبه بكل طائلة	علة- طائلة	(ة)	164
يفضل في الجامات والسكرجات	الجامات- السكرجات	(ج)	170

فكل النماذج السابقة تحتوي على السجع المطرف التي اختلفت فيه الألفاظ وزنا واتفقت رويا.

السجع المتوازي: من نماذج السجع المتوازي ما ورد في رسالة سهل بن هارون:

النموذج الأول: في قوله: "أجيدي عجنه خميرا، كما أجدته فطيرا"[27].

فكل من (خميرا- فطيرا) قد اتفقا وزنا (فعيلا) وقافية (حرف الراء) فهما تدلان على السجع المتوازي.

النموذج الثاني: في قوله: "... فاكهة نفيسة، ومن رطبة غريبة.... وأمة لكعاء، وزوجة خرقاء... ولا في عادات القادة، ولا في تدبير السادة"[28].

الشاهد في هذه الجمل هو الألفاظ: (نفيسة - غريبة) على وزن (فعيلة) والتقفية حرف التاء.

(لكعاء - خرقاء) على وزن (فعلاء) والتقفية هي الهمزة.

(القادة - السادة) لهما نفس الوزن والقافية.

النموذج الثالث: "وتقوس ظهره ورقة عظمه"[29]، فكل من (ظهره وعظمه) يتفقان قافية ووزنا وهما من السجع المتوازي.

النموذج الرابع: "... إلى المال المكتسب والغنى المجتلب"[30]، فظهرت لفظتي (مجتلب ومكتسب) على نفس الوزن وهو (مفتعل) ونفس التقفية هي (ب).

النموذج الخامس: "وقد قيل لرئيس الحكماء ومقدم الأدباء"[31].

اتفقت لفظتي (حكماء-أدباء) في الوزن(فعلاء)و القافية هي الهمزة .

النموذج السادس: "وكان حكيما أديبا وداهيا أريبا"[32]، (أديبا- أريبا) هذان اللفظان يدلان على السجع المتوازي لأنهما اتفقتا وزنا (فعيلا) وقافية (ب).

ومما ورد في قصة أهل خرسان من السجع المتوازي:

النموذج الأول: "وكانا إما متلازمين وإما مترافقين"، فكل من (متلازمين - مترافقين): لهما نفس الوزن والقافية (ن).

النموذج الثاني: "يتعلق به المتغافل والمتجاهل"[33]. الشاهد هنا في لفظتي (المتجاهل والمتغافل) حيث وردتا على نفس الوزن (المتفاعل) ونفس التقفية حرف اللام.

النموذج الثالث: "وكان من عقلائهم وفقهائهم"[34]. هذان اللفظان يدلان على السجع المتوازي لأنهما اتفقتا وزنا وتقفية.

ومما ورد في قصة أحمد بن خلف من المتوازي: "وكانوا يتحفونه ويدللونه ويفكهونه ويحكمونه"[35]. فكل هذه الألفاظ على وزن واحد وهو (يفعلونه) وعلن نفس التقفية وهو من السجع المتوازي.

بعض النماذج عن السجع المتوازي:

النموذج	الشاهد	الصفحة
هذا والله الشيوع والتبوع والبذاء وقلة الوفاء	الشيوع – التبوع على نفس الوزن (فعول) والروي (ع) - البذاء- الوفاء نفس الوزن والتقفية	60
لابست السلاطين والمساكين	سلاطين- مساكين على وزن (مفاعيل) والروي(ن)	66
وخالطت النساك والفتاك	نساك - فتاك على وزن فعال وحرف الروي (ك)	66
عاجله بالحلاوة كما لا يوصف عاجل الباطل بالمرارة	الحلاوة- المرارة على وزن (فعالة) والروي (ة)	67
سل عني الكتيفية والخليدية	كتيفية - خليدية على وزن واحدو روي واحد هو (ة)	68
وبقية أصحاب فاس وراس	فاس - راس	69
لم تعجمك الضراء ولم تزل في السراء	الضراء- السراء	69
هؤلاء قوم يجمعون حب الحموضة إلى حب الملوحة	الحموضة- الملوحة	74
إلى كراء القدور وإلى شراء الحب	كراء- شراء	87
يخضب اللحم ويغير الطعم	اللحم- الطعم	87
فقد شاركت المسرفين وفارقت إخوتي من المصلحين	المسرفين-المصلحين	88
والنفس عزوف ونفور ألوف	عزوف - ألوف	127
أبو الفاتك اللطاع والقطاع	اللطاع- القطاع	93
فإن كان لابد من المؤاكلة ولا بد من المشاركة	المؤاكلة- المشاركة	94
إذا وضع في فيه لقمة هريسة أو ثريدة	هريسة - ثريدة	104
وجحظت عيناه وسكر وسدر	سكر- سدر	108
واتخاذ الحببة القاطرة والجرار الراشحة	القاطرة - الراشحة	113
ليس بينها وبين القصب والخشب	القصب- الخشب	114
غاية قريبة ومدة قصيرة	قريبة - قصيرة	115
بالشهوات ويفتح لهم أبوابا من النفقات	الشهوات – النفقات	117
استضعافه واستثقاله	استضعافه – استثقاله	117
ثم ليست الخيانة وسوء الولاية على شيء	الخيانة – الولاية	118
وصار بها ممتحنا وبثمنها مرتهنا	ممتحنا- ممتهنا	120
أوجب حرمة وأقدم صحبة	حرمة – صحبة	128
من أصحاب الصينيات والصلاحيات	صينيات - صلاحيات	147
واحذر سرعة الكظة وسرف البطنة	الكظة - البطنة	152
لأن الطعام يسكر ويخدر ويختر	يسكر- يخدر- يختر	166
و بقية مرق وبعرق	مرق- عرق	170

فالشواهد التي في الجدول احتوت على السجع المتوازي فكل كلماتها اتفقت وزنا ورويا فكلمتا (عزوف – ألوف) جاءتا على وزن فعول ولها نفس الروي وهو حرف الفاء، ونفس الشيء مع (القصب – الخشب) وزن واحد وروي واحد، وباقي الأمثلة كذلك.

ومن النماذج ما جمع بين أنواع السجع ما ورد في قصة أحمد بن خلف: "ومن فتنة البناء ومن فتنة النساء ومن فتنة الثناء ومن فتنة الرياء ومن أيدي الوكلاء فإنهم الداء العياء"[36].

هذا النموذج يحتوي على السجع المتوازي في الألفاظ: (البناء - النساء - الرياء) لاتفاقهم وزنا وتقفية.
كما يحتوي على السجع المطرف في: (الوكلاء – الداء - العياء) لاختلافهم وزنا واتفاقهم تقفية.
كذلك ما ورد في "تفسير كلام أبي فاتك" في: "إذا وضع في فيه لقمة هريسة أو ثريدة أو حيسة أو أرزة" فقد جمع بين السجع المطرف والمتوازي في: (هريسة - ثريدة) على وزن واحد وهو (فعيلة) وروي واحد هو (ة). (حيسة - أرزة) روي واحد ووزن مختلف، وكل من (هريسة - ثريدة - حيسة- أرزة) على نفس الروي وهو حرف التاء.

السجع المرصع أو الترصيع:

مما ورد في رسالة بن هارون في قوله: "أن يستوي في نفيس المأكول وغريب المشروب وثمين الملبوس وخطير المركوب"[37].

فكل من الجمل ما يقابلها في الجملة الأخرى وزنا (نفيس- غريب- ثمين- خطير) على وزن (فعيل). و (المأكول- المشروب- الملبوس- المركوب) على وزن (مفعول) وهذه الألفاظ دالة على السجع المرصع مع أنها اتفقت وزنا فقط إلا أن كل لفظة في الجملة ما يقابلها في الجملة الأخرى.

ومن النماذج ما احتوى على الترصيع في قصة أحمد بن خلف:

النموذج الأول: "وكيف صبري إذا جلدت وكيف قلة ضجري إذا حبست"[38]، الشاهد في هاتين الجملتين هو وجود كل لفظة ما يقابلها في الجملة الأخرى:

(صبري - ضجري) نفس الوزن (فعلي) والروي هو (ر).

(جلدت- حبست) كلاهما فعل مبني للمجهول على وزن (فعلت) ولهما نفس الروي هو (ت).

النموذج الثاني: "وأنت غلام لسانك فوق عقلك وذكاؤك فوق حزمك"[39]، يحتوي هذا النموذج على السجع المرصع وذلك في:

لسانك تقابلها ذكاؤك نفس الوزن والتقفية.

عقلك تقابلها حزمك فهما اتفقتا وزنا وقافية.

وما ورد في قصة الحزامي: "فإذا حجبناه فبلاء، وإذا أدخلناه فشقاء"[40]، فالشاهد هنا هو: في لفظ (حجبناه- أدخلناه) على وزن (فعلناه) و(بلاء- شقاء) نفس الوزن والتقفية التي هي الهمزة وهذه الألفاظ تدل على السجع المرصع لأن كل الكلمات اتفقت وزنا وقافية.

ومن الشواهد ما ورد في قصة الكندي: "وثلمته في المال واسعة وطعنته نافذة"، فكل من الألفاظ لها ما يقابلها في الجملة الموالية ف: (ثلمته- طعنته) على نفس الوزن والتقفية و (واسعة- نافذة) على نفس الوزن والروي وهذا من السجع المرصع.

ومن الأمثلة ما وجد في قصة الثوري: "ومرقته سلقة وجرذقته فلقة وسمكته شلقة..."[41]، فكل من الكلمات وجدت من يوازيها في الجمل الأخرى وذلك في (مرقته- جرذقته- سمكته) و (سلقة- فلقة- شلقة).

خاتمة:

وخلاصة القول من خلال رحلتنا في عالم البلاغة وخاصة مع علم البديع بدراسة آلية من آلياته التي هي السجع مع الجاحظ في كتابه البخلاء نستنتج مايلي :

- إن استعمال السجع لا يقتصر على رصف أواخر الكلمات بحروف روي واحد دون مراعاة ما يقتضيه التركيب من ناحية الصحة النحوية والصرفية دون إخلال بالمعنى، مع أن علم البديع يتناول صنعة فنية

لا يتحتم فيها الاتصال بالمعنى في بعض الظواهر، أي كما قال الأستاذ تمام حسان مراعاة المبنى والمعنى[42].

وهذا ما وجدناه فعلا في النماذج التي تشهد له بحسن اختيار اللفظة والعبارة وما يقابلهما من قوة معنى وجمال مبنى.

- إن الثراء اللغوي والتوظيف الحكيم للألفاظ المسجوعة والمتوازية، هو ما يساعد على جودة الكلام وبلاغته وذلك ما تيسر للجاحظ ومن سار على دربه.
- لقد تميّز الجاحظ في كتابه البخلاء بأسلوب قلّ نظيره ولم يسبقه إليه أحد، فقد مزج الفكاهة بالجد والبرهان المقنع بالتهكم الموجع، فاتخذ السخرية والتهكم أسلوبا له في النقد والإقناع. وهذا الجمع هو ما لم يتيسر لمن أراد مجاراته ومنافسته كونه أسلوب يتطلب دراية محكمة بالنقد الخفي والفكاهة والبداهة الظاهرة أو ما يسمى في عرف النقاد بالأسلوب السهل الممتنع.
- السجع يتطلب معايير فنيّة يفرضها الجنس الأدبي على اختلاف ألوانه كما يتطلب فهما وتصورا للمقام وحال المتلقي.
- يعد السجع أحد أبرز مظاهر الأدب العربي الذي يجعل الكلام أكثر حسنا وجمالا مع مراعاة مطابقته لمقتضى الحال ووضوح الدلالة.
- الجاحظ تناول السجع بطريقة مختلفة، حيث نوع في استخدامه وتلاعب بالأفكار والمفردات التي تجعل القارئ ينسجم مع القصص مما جعلت هذه القصص أكثر وضوحا وانسجاما.
- الجاحظ استخدم السجع بشكل مميز ساعد في إبراز الطابع الفكاهي الساخر للكتاب، مما ساهم في إيصال المعاني بطريقة بلاغية تأثيرية، مع أن الجاحظ استخدم السجع بكثرة، لكن ذلك جعله أداة فعالة جعلت القصص أكثر إمتاعا.
- قصص البخلاء قد احتوت على السجع بمختلف أنواعه، لكن الغالب كان بوجود السجع المتوازي الذي قد تواجد بكثرة وطغى على معظم القصص.
- من الواضح أن السجع بأنواعه قد أضاف حسا موسيقيا وجمالا لفظيا، مما جعل أجزاء القصص تتناغم وتتلاحم فيما بينها مما جعل نصوصها اكثر اتساقا.

قائمة المصادر والمراجع :

1- أبو عثمان بحر بن عمر الجاحظ (255هـ):
- البيان والتبيين، تح، عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، ج1، 1998م.
- البخلاء، دار التقوى، القاهرة، ط1، 2016م.
2- أبو هلال العسكري (395هـ)، الصناعتين الكتابة والشعر، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء، الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1952م.
3- ابن منظور(711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط4، ج1، 2005م.
4- ابن المدبر (279هـ)، الرسالة العذراء، تح: زكي مبارك، القاهرة، ط2، 1391هـ.
5- أحمد بن فارس (395هـ)، مقاييس اللّغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ج 1، 1999 م.
6- أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة -البيان والمعاني والبديع-،دار الكتب العلمية،2007 م.
7- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، طبعة 1994م.

8- الخطيب القزويني (739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة- المعاني والبيان والبديع-، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003م-1424هـ.
9- ديفن -ج ستيوارت، السجع في القرآن، تر: إبراهيم عوض، شركة الأهرامات للدعاية والنشر، ط 2، 1995م.
10- السكاكي، مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،2001م.
11- محمد أبو شارب، مدخل لدراسة البلاغة العربيّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2007م.
12- شوقي ضيف، تاريخ البلاغة العربية، دار المعارف، القاهرة، ط8، د.ت.
13- عبد العزيز عتيق، علم المعاني، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د.ت.
14- علي الجارم، مصطفى أمين، البلاغة الواضحة "البيان- المعاني - البديع"، دار المعارف، 1999م.

الهوامش:

[1]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط4، 2005م، ج1، مادة بلغ، ص 143.
[2]- أحمد بن فارس، مقاييس اللّغة، ج1 ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1999م، ج 1، مادة بلغ، ص156.
[3]- ابن المدبر، الرسالة العذراء، تح: زكي مبارك، القاهرة، ط2، 1391هـ، ص 48.
[4]- أبو عثمان بحر بن عمر الجاحظ، البيان والتبيين، ج1 ، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م، ص 113.
[5]- نفسه، ص 113.
[6]- نفسه، 1/ ص 115.
[7]- ينظر : شوقي ضيف، تاريخ البلاغة العربية، ص 20.
[8]- محمد أبو شارب، مدخل لدراسة البلاغة العربيّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2007م، ص203.
[9]- ينظر أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة – البيان والمعاني والبديع-، دار الكتب العلمية، 2007م، ص 14.
[10]- أبو هلال العسكري، الصناعتين الكتابة والشعر، تح: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء، الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1952م، ص 10.
[11]- ينظر: المرجع السابق، ص 15.
[12]- السكاكي، مفتاح العلوم، تح عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م.
[13]- عبد العزيز عتيق، علم المعاني، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ص 10.
[14]- علي الجارم-مصطفى أمين، البلاغة الواضحة "البيان- المعاني - البديع"، دار المعارف، 1999، ص 8.
[15]- السكاكي، مفتاح العلوم، ص 161.
[16]- نفسه، ص 162.
[17]- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 5.
[18]- ابن منظور، لسان العرب، مادة سجع، ص 500.
[19]- ينظر: ديفن -ج ستيوارت، السجع في القرآن، تر : إبراهيم عوض، شركة الأهرامات للدعاية والنشر، ط 2، 1995، ص 9.
[20]- ينظر: نفسه، ص 10.
[21]- السكاكي، مفتاح العلوم، ص 431.
[22]- الجاحظ، البخلاء، ص 15.
[23]- نفسه، ص 19.

[24]- نفسه ص 41.
[25]- نفسه، ص 44.
[26]- نفسه، ص 58.
[27]- نفسه، ص 16.
[28]- نفسه، ص 17.
[29]- نفسه، ص 19.
[30]- نفسه، ص 20.
[31]- نفسه، ص 22.
[32]- نفسه، ص 23.
[33]- نفسه، ص 32.
[34]- نفسه، ص 34.
[35]- نفسه، ص 58.
[36]- نفسه، ص 66.
[37]- نفسه، ص 17.
[38]- نفسه، ص 68.
[39]- نفسه، ص 69.
[40]- نفسه، ص 88.
[41]- نفسه، ص 148.
[42]- ينظر تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، 1994م، ص 20-19.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 353-362
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أصالة الدرس التداولي عند العرب القدامى من خلال نظرية "الخبر والإنشاء"

The originality of the pragmatic lesson among the ancient Arabs through the theory of 'news and creation'

د/ روضة جديوي
Raoudha DJEDIOUI
جامعة باجي مختار - عنابة
rawdhadoctor@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2023/05/13 تاريخ القبول: 2024/04/16

الملخص:
يتنّزل هذا البحث في إطار النَّشاط التَّقويمي للدرس البلاغي العربي القديم في ضوء النّظرية التداولية الحديثة تنظيرًا وتطبيقًا، فهمًا وممارسة.
إذّاك تصبو رؤيتنا إلى التوقّف عند أهم المحطّات التي تأجّجت فيها النظرية التداولية عند العرب، من خلال عرض مفهوم نظرية "الخبر والإنشاء"، ومقارنتها بما توصّلت إليه النظرية التداولية.
وقد قادنا التنقيب في هذا الموضوع إلى إماطة اللثام عن درس تداولي أصيل مكتمل ضاربٌ بجذوره في عمق التراث العربي، مُتَمثّلٌ للحداثة وما يبرّرها من دينامية وتطور.
وانتهى بنا البحث إلى تسجيل جملة من النتائج المذهلة، تتلخّص في كون كل من الخبر والإنشاء لهما نسبة خارجية، أمّا الخبر فنسبته موجودة ابتداءً، وأمّا الإنشاء فمطابقته للخارج لاحقة وتخضع لقصد المتكلم. وبما أنّ لكلا الأسلوبين مطابقة في الخارج، فإن الذي يتحكّم في معيار المطابقة وعدمها هو قصد المتكلم.
وعليه فإنّ التمييز بين الخبر والإنشاء من خلال معيار القصدية هو من صميم الدرس التداولي، وهذا ما دفعنا إلى محاولة تقصّي هذه النظرية من خلال الإجابة عن السؤال التالي:
- إذا كانت البلاغة العربية ترى أنّ كلّا من الخبر والإنشاء لهما نسبة خارجية، فهل يعدّ الخبر فعلاً كلاميًا؟
الكلمات المفتاحية: الخبر؛ الإنشاء؛ الإيقاع؛ التداولية؛ نظرية أفعال الكلام.

Abstract:
This research falls within the framework of the evaluation activity of the ancient Arabic rhetorical lesson in the light of modern pragmatic theory in theory and practice, understanding and practice. Therefore, we aim to stop at the most important stations in which the deliberative theory of the Arabs was ignited, by presenting the concept of the theory of 'news and creation', and comparing it with the findings of the pragmatic theory. Research on this subject has led us to reveal an authentic and complete deliberative lesson rooted in the depth of the Arab heritage, represented by modernity and its justified dynamism and development.

The research ended up recording a number of amazing results summarized in the fact that both the news and the creation have an external ratio, while the news is its percentage is present initially, and the creation is identical to the outside later and is subject to the intention of the speaker. Since both methods have conformity externally, the criterion of conformity

and non-conformity is controlled by the speaker's intention. Therefore, the distinction between news and creation through the criterion of intentionality is at the heart of the deliberative lesson, and this is what prompted us to try to investigate this theory by answering the following question:
If Arabic rhetoric believes that both the news and the creation have an external percentage, is the news considered a verbal act?
Key words: news; creation; rhythm; pragmatics; theory of speech verbs.

مقدّمة:

من أهمّ النظريات التي استأثرت بالدّرس التداولي: نظرية أفعال الكلام لـ"أوستين"، أمّا عند العرب القدامى فقد تأجّجت هذه المباحث من خلال نظرية الخبر والإنشاء.

تقترح هذه النظريّة أنّ كل من الخبر والإنشاء لهما نسبة خارجية، أمّا الخبر فنسبته موجودة ابتداءً، وأمّا الإنشاء فمطابقته للخارج لاحقة وتخضع لقصد المتكلم. وبما أنّ لكلا الأسلوبين مطابقة في الخارج، فإن الذي يتحكّم في معيار المطابقة وعدمها هو قصد المتكلم.

وقد تمّ تشييد هذه النظرية على الفرضية التالية:

- إذا كانت البلاغة العربية ترى أنّ كلّا من الخبر والإنشاء لهما نسبة خارجية، فإنّ الخبر أيضا يعدّ فعلاً كلاميًا.

وعليه، فقد برزت الإشكالية الخاصّة بهذا البحث بشكل أساسي من خلال السؤال التالي:

- ما هو الطّرح الجديد الذي قدّمته نظرية الخبر والإنشاء في حقل الدراسات التداولية؟

أمّا الهدف الذي يسعى البحث إلى تحقيقه فهو:

- الوقوف عند أهم المحطّات التي تأجّجت فيها نظرية الخبر والإنشاء.
- الكشف عن أهمّ المقاصد التي أطّرت تفكير البلاغيين القدامى.
- مقارنة نظرية الخبر والإنشاء بنظرية أفعال الكلام.

وقد توسّلتُ في سبيل الوصول إلى النتائج المرجوّة منهجاً تحليليّا بحتًا، مستندة في ذلك إلى أدوات المنهج المقارن كلّما اقتضت الحاجة إليها.

1- ملامح نظرية الأفعال الكلامية:

أ- في النحو العربي: إنّ اشتراط النحاة العرب حصول الفائدة في تحديدهم للكلام، يؤشر على أنّ المعنى الذي يحمله هذا الكلام هو الذي يتحقق به الفهم والإفهام، والتأثير، ويؤشر أيضا على ضرورة مراعاة حالة المخاطب، وكلّها مفاهيم تداولية بالمعنى الحديث والمعاصر «بل لعلّ من مظاهر العبقرية عند بعضهم أنّهم فهموا من اللغة أنّها ليست منظومة من القواعد المجرّدة فحسب، وإنّما فهموا منها أيضا، أنها "لفظ معين" يؤدّيه "متكلم معين" في "مقام معين" لآداء "غرض تواصلي إبلاغي معين"، ولذلك جعلوا من أهداف الدراسة النحوية إفادة المخاطب معنى الخطاب، وإيصال رسالة إبلاغية إليه»[1].

وجعلوا في قواعدهم المنهجية قاعدة تقول: "الإعراب فرع المعنى"، وكل هذا يعنى أنهم درسوا اللغة دراسة وظيفية تداولية. وهنا جاز لنا أن نتساءل: هل يقصد العلماء العرب ظاهرة الأفعال الكلامية لذاتها، أم أنها درست لغايات أخرى؟ والذي وقف عليه البحث أن الآراء تضاربت حول هذه القضية، فَمِنْ قائل بالإيجاب ومن قائل بالنفي، حيث يرى أنصار الرأي الثاني، أن ظاهرة الأفعال الكلامية قد بحثت في

تراثنا من قبل طوائف متعددة، غير أن البحث فيها في تضاعيف هذا التراث الضخم لم يكن مقصودا دائما لذاته، ولكن كثيرا ما قصد به غيره، فاتُخذت الظاهرة من ثم وسيلة لا غاية، وجُعلت مدخلا لفهم علوم أخرى، وهي علوم غير لغوية في الغالب، فتوزعت الظاهرة بين فروع معرفية متعددة، وخاض فيها علماء أجلاء، إلا أنهم لم يفردوها بالبحث والتأليف، ولا قَصَدوهَا لِذَاتِها[2].

ب- في البلاغة العربية: "البلاغة تداولية في صميمها"، تِلكم هي الحقيقة التي كشف عنها "جنفري ليتش"، مُعلنًا عن تلك الوشائج التي تربط البلاغة باللسانيات التداولية، وتظهر هذه القرابة من خلال مقارنة التعاريف لكلتا المعرفتين.

فالتداولية تعرَّف بأنها دراسة مناحي الكلام أو دراسة اللغة حين الاستعمال، وكذلك البلاغة تعرّف بكونها المعرفة باللغة أثناء استعمالها. فكلاهما يهتم بعملية التلفّظ، والعوامل المتحكّمة فيها.

والتناغم الحاصل بين التداولية والبلاغة العربية، نجده بكثافة في مبحث "أضرب الخبر"[3]، التي عالجها الدرس البلاغي معالجة تداولية في صميمها من خلال مراعاة قصد المتكلم، وحال سامعه، والمقام[4] التواصلي بينهما، تحقيقا للفائدة وضمانا لنجاح عملية التواصل، وهذا كله يجعل البلاغة العربية مصدرا من مصادر التفكير التداولي العربي، وأرضية خصبة لمعالجتها.

2- الاهتمامات التداولية عند العلماء والعرب:

لقد بُحثت ظاهرة الأفعال الكلامية في التراث العربي، واشتغل عليها عدد من العلماء، لذلك يتحتّم على الباحث المهتم بهذه الظاهرة، أن يتتبّع أصولها وتطبيقاتها في مؤلفاتهم.

فمن النحاة والبلاغيين الذين عرضوا لها: ابن جني، والجرجاني، والسكاكي، والرضي الإسترآبادي، وغيرهم كثير. وسوف نتناول ابن جني أنموذجاً للنحاة، والسكاكي أنموذجا للبلاغيين.

أ- عند ابن جني: اعتمد ابن جني في دراسته اللغوية منهجا عقليا صميما، لذلك نلمس بعض الملامح التداولية في مؤلفاته، وبخاصة كتاب "الخصائص" الذي أشار فيه إلى أنّ «هذا الكتاب مبني على إثارة معادن المعاني، وتقرير حال الأوضاع، والمبادئ، وكيف مرّت أحكامها في الأنحاء والحواشي»[5].

يفهم من كلام ابن جني تناوله للمقام الذي تُلقَى فيه معاني الكلام، وتتجلّى بذلك دعوته إلى مخاطبة الناس بما يفهمون ويألفون، باعتبار أنّ الكلام يكون مشحونا بحمولة دلالية يتحقّق بها الفهم والتأثير، مع مراعاة حال المتلقي[6].

كما أن استعمال ابن جني - في كتاب الخصائص – لمصطلحات من قبيل: القول، الكلام، والمنطق واللفظ مقابل الخط والكتابة ينمّ عن تطوّر ملحوظ في تفكيره، وذلك لاهتمامه البالغ بالمنطوق، الذي يعدّ من صميم اهتمامات الدرس التداولي الحديث[7].

ب- عند السكاكي: أمّا السكاكي فقد عرّف النحو بأنّه معرفة التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى بمقاييس مستنبطة من كلام العرب، وبيّن أن الغرض من وضع الكلم في التركيب هو حصول الفائدة لدى المخاطَب .كما عرّف علم المعاني بكونه تتبّع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتّصل بها، وجعل وظيفته دراسة أساليب الكلام ومعانيه، حيث اكتشف أن دراسة هذه المعاني في الكلام تختلف تراكيبه وسياقاته، وأغراضه غير ممكنه يجب حصرها إذ لا نهاية لها، يقول: "إن التعرّض لها منتشر، فيجب المصير إلى إيرادها تحت الضبط بتعيين ما هو أصل لها، وسابق في الاعتبار، ثمّ حمل ماعدا ذلك عليه شيئا فشيئا على موجب المساق، والسياق في الاعتبار في كلام العرب شيئان: الخبر والطلب[8]

3- نظرية الخبر والإنشاء في التراث اللغوي العربي:

أ- معاني الكلام عند سيبويه: بين الواجب وغير الواجب: يحتوي كتاب سيبويه على مصطلحات معينة، بأعداد كثيرة، فهو يكثر مثلا من ذكر الخبر كمعنى من معاني الكلام، كما يهتم دائما بمقابلة الخبر بالاستفهام أو الأمر والنهي، وغير ذلك مما يدخل في غير الخبر، وساق دليلا على ذلك من قول سيبويه وهو قوله: «لأنّك إذا نهيت فأنت تزجيه إلى أمر، وإذا أجبرت أو استفهمت، فأنت لست تريد شيئا من ذلك إنما تعلم خبرا، وتسترشد مُخبرًا»[9].

ومن بسط هذا الطرح سنناقش قولين: الأوّل لابن كيسان، والثاني لابن السيد البطليوسي.

أمّا ابن كيسان، فيقسّم معاني الكلام إلى أربعة أقسام، جاءت في قوله: «الكلام ينقسم إلى أربعة أقسام في المعاني، هي الخبر والاستخبار - والاستخبار الاستفهام- والنداء، وهو الدعاء، والطلب، والأمر، والنهي، والخبر، وهو أوسع تصرفا»[10].

وكذلك ابن السيد البطليوسي، قسّمه تقسيما رباعيا، في قوله: «الكلام أربعة: أمر واستخبار، وخبر ورغبة... فإن المتقدمين والمتأخرين اختلفوا في اقسامها كم هي ... وزعم قوم أن الكلام كله قسمان: خبر وغير خبر[11] وهذا صحيح، ولكن كل واحد من هذين القسمين يحتاج إلى تقسيم آخر»[12].

وبالعودة إلى سيبويه، في تقسيمه لمعاني الكلام، إلى واجب وغير واجب، وهذا التقسيم كان موجودا عند أستاذة الخليل، كما ذكر ذلك الأستاذ الحاج صالح، لأنّ سيبويه أورد رأي الخليل في تفسيره لقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [الحج: 63]، وذلك بقوله (أي الخليل): هذا واجب وهو تنبيه.

ومن أجل فكّ خيوط هذه المسألة وجب علينا الإجابة عن سؤالين نراهما هامّين، هما كالآتي: ما مقصد الخليل وسيبويه من هذين الوضعين؟ وما هي التراكيب الواجبة وغير الواجبة؟ وقد عثرنا على إجابة شافية عند سيبويه في قوله: «هل تضرب زيداً؟ فلا يكون أن تدعي أنّ الضرب واقع، وقد يقول: أتضرب زيداً، وأنت تدعي أن الضرب واقع»[13].

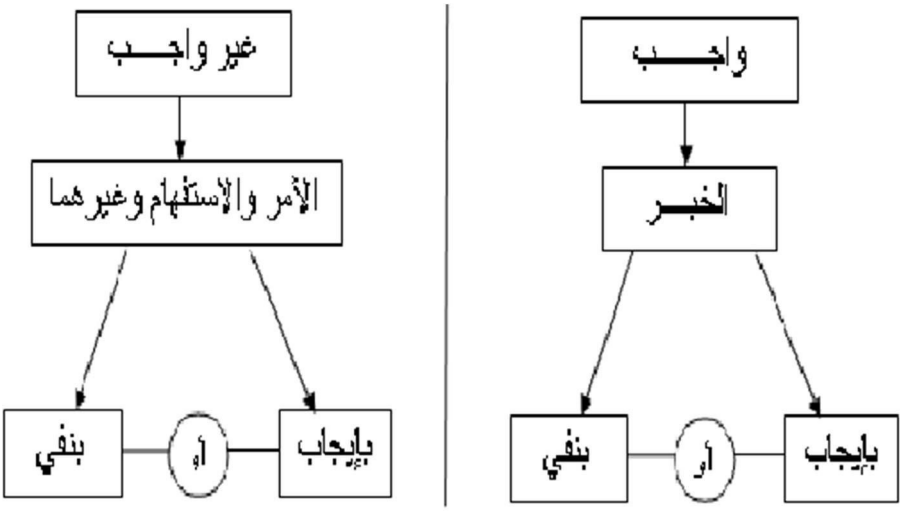
وقد علّق عبد الرحمن الحاج صالح على كلام سيبويه بقوله : «فهذا استفهام وهو سؤال عمّا لم يستقر عند السائل من علم، فهو غير واقع، ويوصف الاستفهام، بأنه غير واقع لهذا السبب، أمّا العبارة الأخيرة ففيها معنى التوبيخ، وليس استفهاماً في المعنى، ولهذا يعتبر واجبا»[14].

وعليه، نخلص إلى أن الخبر هو الواجب، وأمّا الأمر والاستفهام وغيرهما، فغير واجبة.

ب- سبب تقسيم معاني الكلام إلى واجب وغير واجب: بعد سبرنا للآراء السابقة اتّضح لنا أنّ الخبر يوصف بالواجب لوقوع "فعل"، وهو موضوع الخبر، وحدوث هذا الفعل معلوم لدى المتكلم، أما الأمر والنهي، والاستفهام، والتمني فليس الأمر فيهم كذلك، لأنّ لهذه الأساليب بنية خاصّة بها. أمّا الخبر، فإمّا أن يكون جملة اسمية (مبتدأ أو خبر) أو فعلية (تتكون من فعل وفاعل ومتعلقاتهما) وقد خُصِّصت هذه الأبنية في الأساس للخبر.

وممّا يعضد هذا التوجّه أنّنا نجد أحوالاً إعرابية[15] تؤكّد ما يتميّز به الواجب وغير الواجب؛ فالرفع مخصّص للأمر الثابت الواجب، وقد يكون لغير الواجب، أما النصب والجزم فهما دائما لغير الواجب، والفرق بينهما، هو أنّ المنصوب غير حاصل، لأنّه غاية، سواء كان ذلك الاسم (المفعول به مثلا) أم في الفعل (أن يخرجَ). والجزم غير حاصل أيضا لأنّه منتف تماماً[16].

وحتى يُفهم التصوّر الذي وضعه سيبويه للواجب وغير الواجب يمكن تصميمه وفق الشكل (1) كالآتي[17]:



تصوّر سيبويه للواجب وغير الواجب

4- أصالة نظرية الخبر والإنشاء عند علماء العرب:

إنّ تقسيم الكلام إلى "خبر وإنشاء"، قد عرفه العرب في درسهم اللساني، ضمن مباحث علم المعاني، والمجال التطبيقي للدرس النحوي على مستوى الجملة، فقد نقل النحاة هذا التقسيم الثنائي إلى الجملة، فصنّفوها إلى صنفين: الجملة الخبرية والجملة الإنشائية[18].

أمّا الخبر، فقد قصد به إفادة مخاطب بخبر لا علم له به، ويشترط أن يكون لهذا الخبر وجود في الواقع الخارجي كي يرد إليه، فيحكم عليه بالصدق أو الكذب.

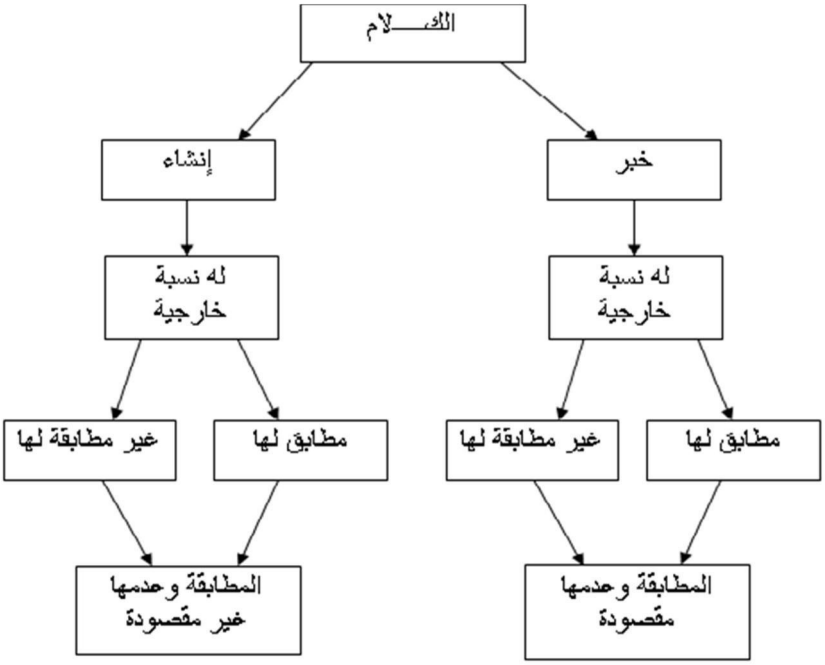
في المقابل، لا نجد للإنشاء نسبة خارجية، وبالتالي يتعذّر الحكم عليه بالصدق أو الكذب، وإنما يتحدّد الإنشاء في التركيبة اللغوية، لكنّه لا يلقي خبراً إلى المخاطب، وإنّما ينجز عملا[19].

وهذا التمييز بين الخبر والإنشاء بحسب قبول الحكم عليها بالصدق أو الكذب، هو من صميم الدرس التداولي، وبذلك يكون لعلماء العرب قدم سبق إلى هذا الميدان اللغوي.

ثم إنّ نظرية الخبر والإنشاء بدورها قد عرفت انعطافا آخر وهو أن العرب انتقلوا من معيار الحكم بالصدق أو الكذب على الكلام، إلى معيار إيجاد النسبة الخارجية.

وتتلخّص هذه النظرية، في كون كل من الخبر والإنشاء لهما نسبة خارجية، أمّا الخبر فنسبته موجودة ابتداءً. وأما الإنشاء فمطابقته للخارج لاحقة، وتخضع لقصد المتكلم فهو الذي ينشئها. وهذا هو سرّ تسميته بالإنشاء. وبما أنّ لكلا الأسلوبين مطابقة في الخارج، فإن الذي يتحكم في معيار المطابقة وعدمها هو قصد المتكلم.

وهنا نلمس مرة أخرى تقاربا وشَبَهًا كبيرين لنظرية أفعال الكلام عند أوستين في مرحلة من مراحلها[20]، ونظرية الخبر والإنشاء عند العرب. في اعتمادهم على مبدأ القصدية. ويمكن توضيح هذه الفكرة في الشكل (2) كما يلي:



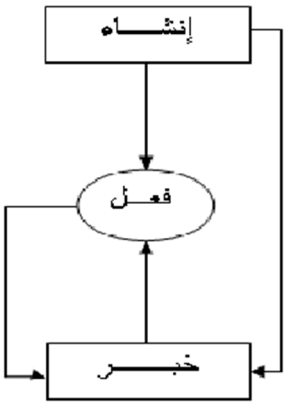
إيجاد النسبة في نظرية الخبر والإنشاء عند العرب القدامى[21]

أ- علاقة الإخبار بالفعل الكلامي: إنّ كل أقسام الكلام سواء الخبرية أو الإنشائية تناسبها أفعال للمتكلم، وكل واحد من هذه الأفعال، هو إخبار عن شيء؛ سواءً جاء الكلام في صيغته الخبرية أو الإنشائية.

وقد أورده سيبويه مثالاً في سياق اعتراضه على شيخه الخليل حول هذه القضية، إذْ يقول: «وهذا شبيه بقوله "إنّا بني فلان لنفعل كذا"، لأنه لا يريد أن يخبر من لا يدري أنّه من بني فلان، ولكن ذلك افتخارا وابتهاء».

فهذا الافتخار هو المراد، ولا يدلّ عليه ظاهر الكلام، ومهما كان فهو إعلام بتبليغ المتكلم المخاطَب افتخاره[22]، نلاحظ أنّه في هذه النقطة بالذات، تفترق النظرية العربية عن نظرية أوستين، لأنّ أوستين رفض رفضا باتا أن يتضمن الإنشاء إخبارا في كلّ المراحل التي مرّت بها نظريته.

والشكل (3) يوضح العلاقة بين الخبر والإنشاء عند العرب:



مخطط يوضح العلاقة بين الخبر والإنشاء عند العرب

ب- الإنشاء والإيقاع: إنّ أساليب الكلام من خبر، وأمر، واستفهام، ونهي، وغيرهما، والتي يصوغ عليها المتكلم كلامه، هي في الواقع أفعال للمتكلم،«فهو الذي يؤكّد، ويستفهم، وينفي ويشترط، وينهى ... إلخ»[23]، وقد مرّ معنا سابقا أنّ هذه النظرة تبدو قريبة جدا من نظرة أوستين الذي اطلق عليها اسم: (Actes illocutoires).

إلاّ أنّ سيبويه وشيخه الخليل، قد جاءا بمفهوم أصيل لم يسبقا إليه، وهو مفهوم: "الواجب من الكلام مقابل غير الواجب".

ومن الملاحظ أنّ - الشيخين بهذا الصنيع- قد جاءا بفرق آخر «بين ما هو واقع ممّا يدلّ عليه الكلام، وبين ما هو واقع بسبب كلام المتكلم وفي وقت النطق بالذات، مثل الكثير من العبارات التي يحدث بها حدث، مثل: شكرا، ومرحبا، ولبيك، وغيرها»[24].

وقد سمّى العرب هذه الظاهرة بالإيقاع، وهذا المفهوم نجده أيضا عند أوستين، ولكنه يصطلح عليه بـ (Performative)، وهو مصطلح يعمّ كل الجمل الإنشائية.

إلاّ أنّ العلماء العرب – الأصوليين[25] منهم خاصّة – يطلقونه على الأسلوب الطلبي كالعقود مثلا. أمّا الأسلوب غير الطلبي فلا يسمى إيقاعا كالأمر والنهي والاستفهام.

كما تبيّن لنا أنّ أوّل من أثبت هذه الفروق هم النحاة الأوائل، فحدّد سيبويه **"الإيقاعي"** بما يبتدئه المتكلم بالكلمة (أي بما يُحدثه بالكلمة). وأخرج من هذه الدائرة كل من الأمر والنهي والاستفهام. إذ يقول مُبرهنا على نظرته: «سلام عليكم ولبّيك [...] فهذه حروف [...] المعنى فيهن أنك ابتدأت شيئاً قد ثبت عندك"[26].

معنى ذلك، أنّ الذي يقول "بعثُك" قد أحدث شيئا بكلامه، ونظير ذلك: "وهبت لك"، "حمدًا لله"، "أحمدك". كلها تعمل معنى الإيقاع.

يقصد سيبويه، بابتداء الشيء **"إنشاؤه" وإيقاعه** بكلام المتكلم، وقد ميّزه عن سائر أصناف الأساليب الإنشائية. بقوله: "ولست في حال حديثك تعمل في إثباتها وتزجِيَتِها، وهذه الأساليب تنطبق على الأمر والنهي وغيرهما من الطلب. ويقول أيضا: «لأنّك إذا نهيت، فأنت تزجّيه إلى أمر"، فالتزجية لا توافق الإيقاع»[27].

ج- الكلام الإنشائي هو أيضا خبر: تتأكد هذه الفكرة من خلال تحديد النحاة للجملة المفيدة، وهي التي تحقق فائدة على المخاطب، مع ذلك فقد تنطوي على معنى آخر.

وأما الجملة الإنشائية (سواء كانت إيقاعية أو طلبية)، فهي في الوقت الذي تقال فيه، تعبر عن إخبار بما حصل من إرادة المتكلم.

ولتوضيح الفكرة أكثر نقترح كلاما لابن قيّم الجوزية، يؤكّد ما قيل آنفا. إذْ يرى أنّ الكلام له نسبتان: نسبة إلى المتكلّم به، ونسبة إلى المتكلَّم فيه، إمّا طلبًا وإمّا خبرًا. وله نسبة ثالثة إلى المخاطَب. وهذه المعاني لم يثبت لها وجود خارجي إلاّ بإرادة المتكلم وقصده، فهي إنشاءات وخبريات من جهة أخرى وهي تضمنها إخبار المتكلم عن ثبوت هذه النسبة في ذهنه[28].

خاتمة:

حاولنا في هذا العمل تقصّي "نظرية الخبر والإنشاء عند العرب" وسبر تطوّراتها من منظور نظرية أفعال الكلام في التداولية الحديثة، والوقوف عند أهم المحطّات التي تأجّجت فيها. وقد قادنا هذا التقصّي إلى وجود نقاط تتقاطع فيها النظريتان، وأخرى تفترقان فيها.

1- فممّا تتميّز به نظرية أفعال الكلام عند "أوستين" ما يلي:

- ظهور هذه النظرية على أنقاض النظرية البنوية - التي أغرقت في الشكل اللغوي وأهملت الاستعمال – كان سببًا مباشرا في اعتبارها مقصودة لذاتها.
- نظرية أفعال الكلام ذات مرجعية فلسفية روّادها فلاسفة وضعيّون يؤمنون بالنفعية (البراغماتية) والذرائعية وكل ما لا يحقّق نفعا في الواقع لا يعتدّ به.
- يشترط أوستين أن يكون المتكلم غير مازحٍ حتى يتحقق الفعل الكلامي.

2- وممّا تتميّز به نظرية الخبر والإنشاء عند العرب:

- وجود هذه النظرية منذ القديم عند البلاغيين والنحاة، لتعليل بعض الظواهر النحوية والبلاغية وهي لم تُقصد لذاتها، بل جُعلت أداة لدراسة أنماط لغوية أخرى.
- ليس لهذه النظرية بعد فلسفي ولا مرجعية إيديولوجية معينة إلاّ فيما يخصّ استعمالها في إيقاع العقود والمعاهدات لدى الأصوليين.
- انفردت نظرية الخبر والإنشاء عند العرب بمفاهيم جدّ متطورة لم يصل إليها التفكير الغربي إلى حدّ الساعة كظاهرة الإيقاع.
- قد يكون "المُزاح" فعلا كلاميا في بعض الأحوال، كالزواج والطلاق.

3- أمّا ما يمكن أن نعتبره مساحة تتقارب فيها النظريّتان هو اعتمادهما على القصدية شرطا أساسا لاكتمال المعنى، كما تلتقيان أيضا في:

- ارتباط التداولية بالبلاغة عند الغرب وفي التراث العربي.
- عَرفت كل من نظرية أفعال الكلام ونظرية الخبر والإنشاء انعطافات وتحولات كانت سببا في تطوير الفرضيات التي شيدت عليها.
- تتقاسم النظرتان عدّة عناصر ضرورية لبناء نظرية الفعل الكلامي؛ مثل: ثلاثية (المتكلم، المخاطَب، المقام "الزماني والمكاني").

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

أولا- الكتب:

1. ابن السِّيد البَطَلْيَوسي (أبو محمد عبد الله بن محمد)، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب تحقيق: مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، دار الكتب المصرية، القاهرة 1996، ج2.
2. ابن جني (أبو الفتح عثمان)، الخصائص، تحقيق محمد علي النار، المكتبة العلمية، ط2، (د ت)، ج1.
3. ابن رشد، والقرطبي وفخر الدين الرازي، وسيف الذين الآمدي، وغيرهم. ينظر للمزيد من المعلومات: مسعود صحراوي، التداولية عند العرب.
4. ابن كيسان (أبو الحسن محمد)، الموفقي في النحو، تحقيق وتقديم محمد أحمد عبد الله الوليد، دار النابغة للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 2019.
5. أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، 1991.
6. بشرى البستاني التداولية في البحث اللغوي والنقدي، مؤسسة السياب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، لندن، ط1، 2013.
7. حافظ إسماعيل علوي، التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011.

8. السكاكي (يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي)، مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت،2005.
9. سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر)، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988، ج1.
10. طالب هاشم الطبطبائي، نظرية أفعال الكلام بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين، منشورات جامعة الكويت، الكويت، 1994
11. طه عبد الرحمان، اللسان والميزات أو التكوثر العقلي المركز الثقافي العربي) الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.
12. عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، سلسلة علوم اللسان عند العرب، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، د ط، د.ت.
13. مسعود صحراوي، التداولية عند علماء العرب (دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2005.

ثانيا- المجلات:

14. باديس لهويمل، التداولية والبلاغة العربية مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، ع7، 2011.

الهوامش:

1- مسعود صحراوي، التداولية عند علماء العرب (دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2005، ص 174.

2- من أجل التوسع في هذا الطرح ينظر: طالب هاشم الطبطبائي، نظرية أفعال الكلام بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين، منشورات جامعة الكويت، الكويت، 1994، ص د (من المقدمة).

3- إنّ أفضل ما يمكن أن يكون مثالا تطبيقيا لمدى استجابة البلاغة العربية للطرح التداولي نجده عند البلاغيين العرب الذين عالجوا في هذا المبحث رواية "أبي إسحاق الكندي" مع "أبي العباس المبرد" حينما رأى الأول حشوا في كلام العرب يظهر في قولهم: "عبد الله قائم" ثم قولهم "إن عبد الله قائم"، ثم قولهم "إن عبد الله لقائم"، والمعنى حسبه واحد، فأجابه "المبرّد" بأن المعاني مختلفة حسب قصد المتكلم، وحال متلقي الكلام، فكان المثال الأول إخبارا عن قيام زيد، والمثال الثاني "إنّ عبد الله قائم"، والمثال الثالث: "إنّ عبد الله قائم"، جوابا لإنكار منكر. إنّ هذا الكلام يكشف لنا عن تصور قضوي للخطاب، وتصور تخاطبي له، ذلك أنّ سؤال الكندي يدلّ على أنّه لا يرى في الكلام سوى معناه القضوي له، ممثلا في نسبة القيام لزيد، ولذلك رأى في الكلام حشوا، إنّ القضية المعبّر عنها واحدة، دون أن يلتفت للمعنى الإنجازي المراد بكل جملة، فبالتعبير التداولي الحديث نقول: إنّ التصور التخاطبي لما رأى فيه الكندي حشوا، وبمعايير "أوستين"، تعد تلك التراكيب أفعالا لفظية تعبر عن معنى قضوي واحد، لكنها تحقق أفعال إنجازية للخبر، وهذا ما يعرف في البلاغة العربية "بأضرب الخبر" (ابتدائي، طلبي، انكاري)، للمزيد من الفائدة ينظر: باديس لهويمل، التداولية والبلاغة العربية مجلة المخبر، أبحاث في اللغة والأدب الجزائري، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، ع7، 2011، ص 169.

4- يستغل المتكلم المقام باعتباره آلية تكشف عن الكلام وتسهم في تأويله « حتى يستطيع الوصول إلى مبتغاه من مقاصد وأهداف». حافظ إسماعيل علوي، التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011، ص 363.

5- ابن جني (أبو الفتح عثمان)، الخصائص، تحقيق محمد علي النار، المكتبة العلمية، ط2، (د ت)، ج1، ص 32.

6- إنّ مراعاة حال المتلقي مرتبط بقصدية التواصل بين الطرفين. (ينظر: طه عبد الرحمان، اللسان والميزات أو التكوثر العقلي المركز الثقافي العربي) الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998، ص 213.

7- إنّ تعريف ابن جني للغة بأنها أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم وحاجاتهم، يدخل اللغة باعتقادنا في جسم العملية التواصلية، فالتعبير لا ينبع من فراغ، ومفردة "القوم" تؤشر على الدائرة الواسعة التي يجري بها الحدث اللغوي، والمشاركة الفاعلة التي تم من خلالها، ومفردة "أغراضهم" توحي بأهمية ما يجري، وتشعّبه، وسعة حقوله ومضامينه، كونه يشمل الحياة بكل فعالياتها، ودقائقها وأحداثها، ينظر بشرى البستاني التداولية في البحث اللغوي والنقدي، مؤسسة السياب للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، لندن، ط1، 2013، ص 10.

8- ينظر: السكاكي (يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي)، مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005، ص49.
9- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر)، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988، ج1، ص 212.
10- ابن كيسان (أبو الحسن محمد)، الموفقي في النحو، تحقيق وتقديم محمد أحمد عبد الله الوليد، دار النابغة للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 2019، ص 116.
11- هذا التقسيم، هو الذي رفضه أوستين في المرحلة الثانية، إذْ يرى أن تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء، غير مُجدٍ، لأنّ بعض الخبريات تنطوي على إنشائيات، وهذا التفكير، كان سببا ودافعا قويا له لصياغة نظرية أفعال الكلام، وتنقيحها مرّة بعد مرّة، إلى أن وصلتنا في شكلها الأخير.
12- ابن السِّيد البَطَلْيَوسي (أبو محمد عبد الله بن محمد)، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب تحقيق: مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، دار الكتب المصرية، القاهرة 1996، ج2، ص 134.
13- سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ص 176.
14- عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، سلسلة علوم اللسان عند العرب، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، د ط، د.ت، ص 166.
15- يلتقي هذا الفكر مع الأفكار التي جعلت أوستين يشيّد نظرية الفعل الكلامي، من خلال شنّه ثورة على آراء الفلاسفة الوضعيين، بتمييزه بين الأفعال التقريرية والأفعال الإنجازية على أساس درجة تحقيقها في الخارج، وموقف المتكلم منها.
16- ينظر عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، ص 166.
17- المصدر نفسه، ص 167.
18- خالف الرضي الإستربادي قد هذا التقسيم الثنائي، وجاء بتقسيم ثلاثي ومضمونه أنّ الجملة غير خبرية: إما إنشائية نحو: بعت، وطلقت، وأتاجر، وإما طلبية كالأمر والنفي والاستفهام، والتمني. وعلى هذا تكون قسمته للجملة أسلوبيا ثلاثية:
- جملة خبرية: وهي التي يكون الحكم فيها معلوما للمخاطب قبل النطق بها.
- جملة إنشائية: وهي التي يكون تركيبها من ألفاظ العقود وما شابهها.
- جملة طلبية: وهي التي يكون تركيبها من الإنشاء الطلبي. ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 176.
19- وهي الأفكار ذاتها الي جعلت أوستين يشيد نظرية الفعل الكلامي من خلال شنه ثورة على آراء الفلاسفة الوضعيين ليميز بين الأفعال التقريرية والأفعال الإنجازية على أساس درجة تحققها في الخارج، وموقف المتكلم منها.
20- في هذه المرحلة يقول أوستين: "ويجب أن نتذكّر أنّنا كنّا اعتبرنا أنّ فكرة الإنشائية تقتضي أن يكون الإنجاز صادرا (أو داخلا في جزء) التصرّف. والتصرّفات إنّما يؤدّيها الأشخاص، وينفّذونها". ينظر: أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، 1991، ص 75-76.
21- مسعود صحراوي، التداولية عند العرب، ص 68.
22 - ينظر عبد الرحمن الحاج صالح، الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية، ص 173.
23- المرجع نفسه، ص 174.
24- المرجع نفسه، ص 174.
25 - اشتغل على هذه الظاهرة نفر من الفقهاء والأصوليين، بغرض دراسة المعاني الوظيفية للنصوص، وهي المعاني التي تطرأ على القول، وتتغير من مقام إلى آخر، ونستجلي كيفية دراستهم لما سموه ألفاظ العقود، أي الألفاظ التي تنشئ المعاملات والعقود والمعاهدات، وما تقتضيه من تشريعات اجتماعية وسياسية مختلفة، وشروطها وأحكامها، من هؤلاء الفقهاء والأصوليين: ابن رشد، والقرطبي وفخر الدين الرازي، وسيف الذين الآمدي، وغيرهم. ينظر للمزيد من المعلومات: مسعود صحراوي، التداولية عند العرب، ص 7.
26- ينظر سيبويه، الكتاب، مرجع سابق، ص 176-177.
27- المرجع نفسه، ص 178.
28- ينظر للتوسع أكثر: المرجع نفسه، ص 178-179.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 363-378
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مصطلحات الانسجام الصّوتي في كتب توجيه القراءات

Terms of phonetic harmony in reading guidance books

طالب دكتوراه بشير قزولة[1] **أ.د/ الطيب دبة**

Bachir KAZOULA **Tayeb DEBBA**

جامعة عمار ثليجي - الأغواط

مخبر اللسانيات التقابلية وخصائص اللغات

b.kazoula@lagh-univ.dz tayebdebba@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2024/07/26 تاريخ القبول: 2025/01/21

الملخص:

برزت في كتب توجيه القراءات الكثير من المصطلحات التي تتصل بظاهرة الانسجام الصوتي من حيث هي أثر بارز لما تحدثه علاقات التجاور بين الحروف، وتنوعت مباحث هذه المصطلحات بسبب اختلاف الظواهر الصوتية التي فسرتها.

وفي هذا البحث سنتعرض لتحديد استعمالات هذه المصطلحات لدى اللغويين قدامى ومحدثين بصورة عامة، ثم في كتب توجيه القراءات على وجه الخصوص. وغرضنا من الوقوف على مصطلحات الانسجام الصوتي في كتب القراءات إبرازُ خصوصياتها، وبيان دورها في الكشف عن اختلافات التوجيه الصوتي للقراءات، وفي تفسير ظواهره التجاورية.

وخلصنا إلى أن تلك المصطلحات قد تعددت منطلقاتها، إضافة إلى علاقاتها التكاملية بعضها مع بعض، لاسيما مع مصطلح الانسجام الذي يُعد أهم هذه المصطلحات وأوسعها دلالة في تفسير الظواهر الصوتية الخاصة بالتشكيل الصوتي.

الكلمات المفتاحية: توجيه القراءات؛ مصطلحات؛ الانسجام الصوتي.

Abstract:

In books on the guidance of readings, many terms related to the phenomenon of phonetic harmony have emerged, as a prominent effect of the interactions between letters. These terms vary due to the different phonetic phenomena they interpret.

In this research, we will identify the uses of these terms among linguists, both ancient and modern, in general, and then in the guidance of readings books in particular.

Our purpose is to highlight the characteristics of phonetic harmony terms in reading books, and to demonstrate their role in revealing the differences in phonetic guidance of readings, and in interpreting adjacency phenomena.

We concluded that these terms have multiple perspectives, in addition to their complementary relationships, especially with the term "harmony", which is considered the most important and comprehensive in interpreting phonetic phenomena related to vocalization.

Key words: guiding readings; terms; phonetic harmony.

[1]- المؤلف المرسل

مقدّمة:

مَثّل القرآن الكريم مجالا خصبا ومنطلقا لنشأة العديد من العلوم؛ ولعل من أبرز هذه العلوم توجيه القراءات؛ ويهدف توجيه القراءات إلى إظهار الاختلافات بين القراءات القرآنية وتفسير جميع الظواهر اللغوية الناشئة عن هذه الاختلافات، إضافة إلى بيان مدى موافقة تلك الاختلافات للغة العربية ورجاحتها، وقد تعددت أنواع التوجيه؛ فمنها الصوتي والصرفي والنحوي وغيرها، ومن أهم هذه الأنواع التوجيه الصوتي، الذي يُعنى بتعليل الأصوات منفردة من خلال صفاتها ومخارجها، كما يفسر الأصوات وهي متجاورة داخل السلسلة الكلامية، فالأصوات اللغوية عندما تتجاور تحدث بينها تجاذبات وتفاعلات، تنتج عن هذه التفاعلات الكثير من الظواهر الصوتية، هذه الظواهر تُفسّر بمصطلحات تصف بدقة تلك التغيرات وتحللها، وأهم هذه المصطلحات الانسجام الصوتي، وتكمن أهمية المصطلح في اتساعه لتفسير أغلب ظواهر التجاور، إضافة إلى هذا المصطلح وُجدت مصطلحات أخرى في كتب التوجيه أُستعملت بنفس المدلول لتفسير تلك الظواهر؛ كالتقريب والمضارعة المجانسة والمناسبة وغيرها، ووردت كذلك مصطلحات غير التي ذكرنا؛ انطلقت في تفسيرها للظواهر الصوتية من منطلقات غير منطلقات الانسجام ومن أمثلتها: الثقل والخفة، والسهولة، وعمل اللسان وغيرها، فالانسجام انطلق من الأصوات ذاتها وفسّر تأثر الأصوات فيما بينها، والثقل مثلا انطلق من عمل جهاز النطق وفسر تفاعلات بعض الأصوات وتغيرها، بالصعوبة والعسر في النطق.

ويهدف بحثنا هذا إلى إبراز نقطتين أساسيتين:

- تعريف ظاهرة الانسجام الصوتي، وبيان أهميتها، ومدى اتساع الاشتغال بها في تفسير مختلف الظواهر الصوتية.
- التعرض لبعض المصطلحات التي استعملت في توجيه ظواهر التشكيل الصوتي، وإظهار علاقاتها التكاملية بالانسجام، وبيان منطلقاتها المختلفة في تفسير الظواهر الصوتية.

وانطلاقا من هذا نريد أن نجيب عن بعض الأسئلة والإشكاليات المتمثلة في:

- ما هو مفهوم مصطلح الانسجام الصوتي؟ وهل اقتصر القدماء والمحدثون على استعماله للدلالة على انسجام الأصوات المتجاورة داخل السلسلة الصوتية؟ أم وردت عندهم اصطلاحات أخرى بهذا المعنى؟
- هل للانسجام الصوتي علاقة بالمصطلحات التي وردت عند علماء توجيه القراءات؟ لاسيما تلك التي تتناول تفسير بعض التغيرات الجزئية في التشكيل الصوتي كالتي تحدث بين الحركات أو بسبب الصفات.
- ما هي معالم الخصوصية في المصطلحات المتصلة بظاهرة الانسجام الصوتي في كتب القراءات، وإلى مدى ساهمت في الكشف عن اختلافات التوجيه الصوتي في القراءات؟

وللإجابة على هذه الأسئلة اعتمدنا المنهج الوصفي التحليلي؛ وذلك في إبراز الاختلافات بين القراءات القرآنية، وبيان أهم الظواهر الصوتية التي تحدث داخل السلسلة الكلامية بسبب تجاور الأصوات، ثم تفسير تلك الظواهر وتغيراتها، وربطها بتلك المصطلحات التي تُفسّر بها.

أما فيما يخص خطة الموضوع؛ فقد ابتدأنا بمقدمة بيّنا فيها أهمية الانسجام الصوتي وطرحنا فيها الإشكالية وذكرنا أهم الدراسات السابقة، ثم عرجنا للمبحث الأول؛ فعرفنا فيه توجيه القراءات لغة واصطلاحا، ثم ذكرنا مصادر توجيه القراءات، وبيّنا أنواعه، مع ذكر أمثلة لكل نوع، ثم انتقلنا إلى المبحث الثاني؛ فعرفنا فيه الانسجام الصوتي لغة واصطلاحا، وتناولنا الانسجام عند القدماء والمحدثين،

وفي المبحث الأخير أوردنا أهم المصطلحات التي تفسر ظواهر الانسجام في القراءات القرآنية، مع ذكر النصوص التي وردت فيها هذه المصطلحات من كتب التوجيه، وأنهينا هذا المقال بخاتمة أظهرنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها.

وبحثنا هذا لم يبدأ من فراغ، وإنما سبقتنا دراسات متعددة متصلة بموضوعنا استفدنا منها في المتن والمنهجية مثل: مظاهر الانسجام الصوتي في القرآن الكريم دراسة في كتابي : البرهان في علوم القرآن للزركشي والإتقان في علوم القرآن للسيوطي (مقال لصاحبه: وليد بوجلال)، والانسجام الصوتي مظاهره ودلالاته في رواية قالون، (بحث مقدم للمؤتمر الدولي لرواية الإمام قالون، إعداد: د. جهاد عبد القادر نصار)، أثر الانسجام الصوتي في البنية اللغوية في القران الكريم، فدوى محمد حسان، (رسالة دكتوراه)، وغيرها من الدراسات.

وهذه البحوث التي سبقتنا في الدراسة أغلبها درست ظواهر الانسجام الصوتي وتجلياتها في القراءات القرآنية، أما بحثنا فهو يركز الدراسة على المصطلحات التي استعملت في كتب توجيه القراءات ومدلولاتها، ويبين العلاقات التكاملية بينها، والزوايا التي انطلقت منها، وهنا تكمن أهمية البحث.

1- تعريف توجيه القراءات

1-1- تعريف التوجيه لغة:

توجيه مصدر وجه يتوجه توجيها من الوجه، ووجه النهار أوّله، ووجه النجم ما بدا لك منه، ووجه الكلام السبيل الذي تقصده به[1]، ووجّهه في حاجته توجيها أرسله فتوجّه جهة كذا[2].

1-2- توجيه القراءات اصطلاحا:

عنون الزركشي أحد مباحث كتابه البرهان في علوم القرآن بـ: (معرفه توجيه القراءات وتبيين وجه ما ذهب إليه كل قارئ)، وهذا العنوان مهم جدا وواضح المعالم في الدلالة على المقصود من توجيه القراءات، وتحت هذا العنوان يعرف الزركشي توجيه القراءات بأنه: "فن جليل تعرف به جلالة المعاني وجزالتها قد اعتنى به الأئمة وأفردوا فيه كتبا"[3].

إذن فتوجيه القراءات هو علم يبحث في إظهار وجوه القراءات من حيث اللغة والإعراب والمعنى وغير ذلك، مع ذكر الأدلة فمجموع هذه المسائل تسمى توجيها وتسمى كتب هذا العلم بكتب التوجيه أو علل القراءات أو الاحتجاج[4].

2- مصادر علم توجيه القراءات

وقد اختلفت مصادر علم توجيه القراءات، كما أنها تدرجت في كتب متنوعة إلى أن صنفت فيها كتب خاصة بها وانقسمت مصادر توجيه علم القراءات إلى:

2-1- منثور في بطون الكتب:

2-1-1- كتب اللغة: ومن أهم الكتب التي وردت فيها أمثلة كثيرة لتعليل القراءات كتاب سيبويه؛ وكتاب المقتضب للمبرد، والأصول في النحو للسراج، وشرح المفصل لابن يعيش، وغيرهم من كتب النحو والصرف الأخرى، مع تفاوت بينها في حجم مادة التوجيه المذكورة فيها.

2-1-2- كتب معاني القرآن: ومنها: معاني القرآن للفراء، ومعاني القرآن للأخفش الأوسط، ومعاني القرآن للزجاج، ومعاني القرآن لقطرب النحوي، ومعاني القرآن للنحاس.

2-1-3- كتب إعراب القرآن: ومن أهم هذه الكتب: إعراب القرآن للنحاس، وإعراب ثلاثين سورة لابن خالويه، ومشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب.

2-1-4- كتب شواذ القراءات: ككتاب المحتسب لابن جني، وإعراب القراءات الشواذ لأبي البقاء العكبري.

2-1-5- كتب التفسير: وهي كثيرة جدا، ومن أهمها: جامع البيان للطبري، وبحر العلوم لأبي الليث السمرقندي، والكشف والبيان لأحمد بن محمد الثعالبي، والوسيط للواحدي، والكشاف للزمخشري، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، والمحرر الوجيز لابن عطية، والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي.

2-1-6- شروحات القصيدة الشاطبية: ومن هذه الشروحات: فتح الوصيد للسخاوي؛ اللآلئ الفريدة للفاسي، وإبراز المعاني لأبي شامة.

2-2- الكتب المستقلة التي ألفت في التوجيه خاصة

ومن هذه الكتب: الحجة في القراءات السبع لابن خالويه، علل القراءات للأزهري، الحجة للقراء السبعة لأبي علي الفارسي؛ الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها لمكي القيسي.

3- أنواع توجيه القراءات:

3-1 التوجيه الصرفي:

يتعلق بإظهار بعض وجوه القراءات وتوجيه اختلافاتها في الاشتقاق، ودلالات أبنية الكلمات وصيغها المختلفة والمصادر وعلاقات هذه الأقسام ببعضها البعض، وكذا اختلافات الجمع والإفراد إلى غير ذلك من المباحث الصرفية[5]. ومن أمثلة التوجيه الصرفي ما جاء في كتاب التبيان في إعراب القرآن:

مفردة (قِيَامًا) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (النساء: 5)، يقرأ بالياء والألف، وهو مصدر قام، والياء مبدلة من الواو، وقد أبدلت منها لما أعلّت في الفعل، وكانت قبلها كسرة، وتقدير معنى الآية: التي جعل الله لكم سبب قيام أبدانكم؛ أي بقائها.

ويقرأ (قِيَمًا) بدون ألف، وهي ثلاثة أوجه: أولها: أنه مصدر مثل الْحِوَلِ وَالْعِوَضِ، وكان القياس أن تبقى الواو وتثبت لتحصنها بتوسطها، كما صحت في الْحِوَلِ وَالْعِوَضِ ، ولكن أبدلت ياء حَمْلا على (قِيَامٍ) على اعتلالها في الفعل، أما الثاني: أنها جمع قِيمَةٍ كَدِيمَةٍ وَدِيَمٍ ، والمعنى أن الأموال كالقيم للنفوس إذ كان بقاؤها بها، ويرى أبو علي أنّ هذا لا يصح لأنه قد قرئ في قوله تعالى: ﴿دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾ (الأنعام: 161)، وفي قوله كذلك: ﴿الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا﴾ (المائدة: 97)، ولا يصح معنى القيمة فيهما. والوجه الثالث: أن يكون أصلها قِيَامًا فحذفت الألف كما حذفت في خِيَمٍ؛ ويقرأ: قِوَامًا بقاف مكسورة، وبواو وألف، وفيه وجهان: أحدهما: هو مصدر قَاوَمْتُ قِوَامًا مِثْل لَاوَذْتُ لِوَاذًا، فصحت في المصدر كما صحت في الفعل، والثاني: أنها اسم لما يقوم به الأمر وليس بمصدر، ويقرأ كذلك إلا أنه بدون ألف وهو مصدر صحّت عينه، وجاءت على الأصل كَالْعِوَضِ[6].

3-2- التوجيه النحوي:

التوجيه النحوي ويقصد به إبراز وجوه القراءات المختلفة، وذلك من الجوانب النحوية والتركيبية، وهذا النوع من التوجيه يطال الأسماء من حيث إعرابها وبنائها، ومن حيث الرفع والنصب والجر وغير ذلك من قضايا النحو[7]، ومن أمثلة التوجيه النحوي ما جاء في كتاب الحجة للقراء السبعة:

اختلف العلماء في نصب الميم وكسرها من قوله تعالى:(والأرحام)، فقرأ حمزة (والأرحامِ) بالخفض.

وقرأ الباقون: والأرحامَ بالنصب، ويرى أبو علي أن من نصب الأرحام احتمل انتصابه وجهين:

أحدهما: أن يكون معطوفا على موضع الجار والمجرور، والثاني أن يكون معطوفا على قوله تعالى: (واتقوا)، والتقدير هنا: (اتقوا الله الذي تساءلون به، واتقوا الأرحام أي اتقوا حقّ الأرحام فصلوها ولا

تقطعوها)، وأمّا من جرّ الأرحام فإنّه عطفه على الضمير المجرور بالباء، وهذا يعد ضعيفا في القياس، وقليلا في الاستعمال[8].

3-3- التوجيه المعجمي:

ويتعلق بتوجيه التغاير بين القراءات المتواترة فيما بينها، أو بينها وبين الشاذة أو فيما بين الشاذة من حيث اختلاف الألفاظ والكلمات الواردة فيها، مما ليس له علاقة بالأصوات أو الصرف أو النحو، سواء كانت هذه الاختلافات في الأسماء أو الأفعال، وملاحظة أثر ذلك على المعنى والدلالة[9].

ومن الأمثلة التي وردت في التوجيه المعجمي للقراءات ما جاء في كتاب المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز:

قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو: (نُنشِرُها) بضم النون الأولى والراء، وقرأ عاصم وحمزة والكسائي وابن عامر (نُنشِزُها) بالزاي، وروى أبان عن عاصم (نَنشُرُها) بفتح النون الأولى وضم الشين والراء، وقرأها كذلك ابن عباس وأبو حيوة والحسن، فمن قرأها «نُنشرُها» بضم النون الأولى والراء فالمعنى نحييها؛ يقال أنشر الله الموتى فنشروا، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذا شاءَ أَنْشَرَهُ﴾ (عبس: 22).

وقراءة عاصم: (نَنشُرُها) بفتح النون الأولى وضم الشين والراء يحتمل أن تكون لغة في الإحياء، يقال: (نشرت الميت وأنشرته) فيجيء (نشر الميت ونشرته)، كما يقال:(حسرت الدابة وأحسرتها)، ويحتمل أن يُقصد بها ضد الطيّ، كأن الموت طيّ للعظام والأعضاء، وكأن الإحياء وجمع بعضها إلى بعض نشر.

وأما من قرأ: (نُنشزُها) بالزاي فمعناه: نرفعها، والنشز المرتفع من الأرض[10].

3-4- التوجيه البلاغي:

وهذا الاتجاه يُعنى بالإشارة إلى الوجوه البلاغية المترتبة عن تغاير القراءات واختلافها، وتلمس دورها في إبراز بلاغة القرآن بوصفها وجهاً من وجوه إعجازه، ومن ذلك إظهار وجوه القراءات في الفصل والوصل، والخبر والإنشاء والالتفات، وغيرها[11]، ومن الأمثلة التي وردت في كتب توجيه القراءات ما جاء في كتاب الجامع لأحكام القرآن:

في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصارى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: 62)؛ يرى الخليل وسيبويه أن رفع (الصابئون، والنصارى) محمول على التقديم والتأخير، والتقدير: إن الذين آمنوا والذين هادوا من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون والنصارى كذلك[12].

3-5- التوجيه الصوتي:

التوجيه الصوتي للقراءات القرآنية يراد به تعليل اختلافات القراءات القرآنية في الجوانب الصوتية والنطقية مثل تحقيق الهمزة وتسهيلها، والإمالة، والإدغام وفكه، والتخفيف والتشديد والإسكان والتحريك ، والوقف والسكت والتنغيم[13]، ومن أمثلته:

(تدَّخرون) أصلُهُ (تّذْتَخِرون) فثقل على اللسان الجمع بين الذال المجهورة والتاء المهموسة فأبدلت تاء الافتعال دالا لتوافق الذال في الجهر، ولما اجتمع حرفان متقاربان أدغمت الذال في الدال فصارت (تدّخرون)[14]، وقد أخّرْته عن أنواع التوجيه الأخرى، وكان الأولى أن يكون قبل التوجيه الصرفي والنحوي، وذلك لأنه موضوع بحثنا هذا، وما سيأتي كلّه من مباحث هو في صلب موضوع التوجيه الصوتي.

4- مفهوم الانسجام الصوتي لغة واصطلاحا:

4-1- الانسجام لغة:

انسجم الماء فهو منسجم إذا انسجم أي انصب[15]، وانسجام الدمع معناه سيلانه بتوالي قطراته على صفحات الخد على وتيرة واحدة في تناسب وانتظام[16]. وقد قرر السيوطي أن انسجام الكلام يكون لخلوه من العقادة منحدرا كتحدر الماء المنسجم[17]، والذي يعنيه السيوطي أن الكلام مثل الماء المنسجم يتصف باستمرارية السيلان والتدفق وعدم الانقطاع[18].

والانسجام بالمعنى العام هو أن تنتظم أجزاء الشيء وتأتلف وظائفه المختلفة فلا تتنافر ولا تتعارض بل تتفق وتتجه إلى هدف واحد؛ فهو إذن وحدة في كثرة أو هو تأليف موافق وتركيب جميل وترتيب متناسق[19].

4-2- مفهوم الانسجام الصوتي اصطلاحا:

جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة أن الانسجام هو تأثر الأصوات اللغوية بعضها ببعض تأثرا يهدف إلى نوع من المماثلة أو المشابهة بينها أو تخلصا من تنافر لتزداد الأصوات مع مجاورتها تقريبا في الصفات أو المخارج[20].

وتكمن أهمية الانسجام في تيسير نطق الألفاظ والكلمات، وذلك عندما يعمد المتكلم إلى تغيير في الأصوات التي يشعر بثقلها على لسانه إلى أصوات أخرى لا تتطلب مجهوداً عضلياً كبيراً وصولاً إلى الغاية المنشودة وهو تعبيره عن الأفكار والمعاني بسهولة ويسر؛ من أجل الإقناع والتأثير في المتلقي من دون أن يكون ذلك مخلاً بالكلام[21].

ويعد مصطلح الانسجام لدى العلماء أهم محاور التوجيه للأصوات داخل السلسلة الكلامية، وتبرز ميزته في اتساعه لتفسير أغلب ظواهر التجاور، وهو الذي تدور حوله جميع المصطلحات الأخرى؛ فتلك المصطلحات إن كانت تدرس جزئية من جزئيات التشكيل الصوتي وتفسّرها فهي في الأخير تثبت ظاهرة الانسجام في السلسلة الكلامية، وهذه المصطلحات بما فيها الانسجام كلها متكاملة، ويخدم بعضها بعضا.

4-3 الانسجام الصوتي وما يتصل به من مصطلحات عند القدماء:

عرف القدماء معنى الانسجام الذي يهدف إلى التقريب والتأليف بين الحروف المتجاورة لكنهم في دراستهم للتغيرات الناجمة عن تأثر الأصوات بعضها ببعض استعملوا مصطلحات عديدة للدلالة على الانسجام ومن هذه المصطلحات:

4-3-1- مصطلح التأليف: استعمله الخليل بن أحمد الفراهيدي في معرض دراسته لتاء الافتعال (ادخرت) بقوله: "ومنعهم أن يدعوا تاء افتعل على حالها استقباحهم لتأليف الذال مع التاء"[22].

4-3-2- مصطلح المضارعة: استعمله سيبويه، بمعنى الانسجام في أحد أبواب كتابه حيث بوّب بـ: باب الحرف الذي يضارع به حرف من موضعه والحرف الذي يضارع به ذلك الحرف وليس من موضعه[23]، واستعمله أيضا الرضي الأسترآبادي كذلك في شرح الشافية[24].

4-3-3- مصطلح المناسبة: ومن المصطلحات التي استعملت بمعنى الانسجام مصطلح المناسبة، يقول أبو علي الفارسي عن الإمالة التي هي من أهم قضايا الانسجام: "الإمالة قصد بها أن **يتناسب** الصوت بمكانها فيتشابه ولا يتباين"[25]، ويعلل الأسترآبادي كذلك الإمالة بقوله: "وسببها قصد **المناسبة** بكسرة أو ياء"[26].

4-3-4- مصطلح المماثلة: وهو من المصطلحات التي استعملت قديما ثم أخذت زخما كبيرا في الدراسات الحديثة؛ فمثلا عند ابن خالويه في كتابه الحجة جاء مصطلح المماثلة في موضعين أحدهما؛ في تفسيره لقوله تعالى (فيه هدًى)؛ حيث يقول: "يقرأ بالإدغام والإظهار فالحجة لمن أدغم **مماثلة** الحرفين لأن الإدغام على وجهين مماثلة الحرفين ومقاربتهما، **فالمماثلة** كونهما من جنس واحد"[27]، كما ورد كذلك مصطلح المماثلة عند ابن جني في قوله: "هم يقولون أغزى فيقلبونها ياء لكسرة قبلها فأرادوا **المماثلة** وأن يكون اللفظ واحدا"[28].

4-3-5- مصطلح المجانسة: واستعملوا كذلك مصطلح المجانسة لتفسير التغيّرات الخاصة بتجاور الحروف داخل السلسلة الكلامية وممن ورد عنه هذا المصطلح ابن يعيش في حديثه عن إبدال التاء دالا حيث يقول: "وقد حملهم طلب التجانس وتقريب الصوت بعضه من بعض على أن أبدلوا من التاء دالا"[29].

4-4- الانسجام الصوتي وما يتصل به من مصطلحات عند المحدثين:

أشرنا في المبحث السابق أن مصطلح المماثلة (assimilation)، أخذ زخما كبيرا في الدراسات الحديثة، فقد اتفق - تقريبا - أغلب المحدثين على استعماله لتفسير قضايا الانسجام الصوتي وتأثر الحروف المتجاورة بعضها ببعض؛ وأغلب المُحدثين كما هو معروف أكملوا دراساتهم الأكاديمية في الغرب وكانوا متأثرين به أشد التأثر خاصة بتلك المدارس التي انبثقت عن مدرسة دي سوسور أو تأثرت بها، ونريد أن نشير هنا إلى أن مصطلح المماثلة هو ترجمة حرفية للمصطلح الأجنبي (assimilation)، ويكاد هذا المصطلح يحوي تحت عنوانه هذا كل أنواع التأثيرات بين الأصوات عدا النوع الذي يسمى بالمخالفة[30]، وقد ظهر في الدراسات الغربية المعاصرة مصطلح (harmony)، الذي استعمله الكثير من اللغويين للدلالة على الانسجام بدلا عن المماثلة، وهذا المصطلح يتوافق بدرجة كبيرة مع مصطلح الانسجام، ويفسر جميع ظواهر التقريب والمضارعة بين الأصوات.

وعندما تتبعنا مصطلحات القدماء الدالة على الانسجام وجدنا اغلبها تقريبا تفسر ظواهر صوتية محددة دون أن تكون عناوين في كتبهم وإنما هي عبارة عن أفعال تفسر بها هذه الظاهرة، كذلك عند المحدثين وجدت الكثير من المصطلحات لتفسير عمليه الانسجام وإن كان العنوان المتفق عليه بينهم هو المماثلة.

ومن بين هذه المصطلحات التي استعملها المحدثون:

4-4-1- مصطلح التشابه: استعمله المستشرق الألماني برجشتراسر في كتابه التطور النحوي للغة العربية حيث يقول: "وهذا التشابه نظير لما سماه العرب إدغاما غير أن التشابه والإدغام وإن اشتركا في بعض المعاني اختلفا في بعضها"[31].

4-4-2- مصطلح المناسبة: أُستعمل للدلالة على الانسجام حيث يقول أحمد عفيفي: "المناسبة الصوتية هي جزء من نظام اللغة العام تنتج عن اتفاق يوجد بين جميع الأعضاء النطقية بحيث لا نجد صوتا مناوئا لصوت مجاور"[32].

4-4-3- مصطلح التحييد: يقول كريم زكي حسام الدين عن المماثلة: "إلغاء أو محو لفونيم معين نتيجة لتفاعله مع فونيم آخر يختلف معه في ملمح صوتي واحد على الأقل، ويكون الفونيم الجديد الناتج عن عملية التحييد صورة جديدة أو وسطا بين الفونيمين المحول عنه والمحول إليه"[33].

4-4-4- مصطلح التعديلات التكييفية: وفسر أحمد مختار عمر المماثلة بأنها: "التعديلات التكييفية للصوت بسبب مجاورته ولا نقول ملاصقته لأصوات أخرى[34]، ويقول محمد علي الخولي عن المماثلة: "تعديل صوت ليصبح أكثر مماثلة"[35].

هذه المصطلحات وغيرها منها ما وجد في كتب القدماء كالتقريب والتجانس إضافة إلى التماثل كلها جاءت لتفسر ظاهرة المماثلة.

5- مصطلحات لتفسير ظواهر الانسجام في توجيه القراءات:

في المبحث السابق تكلمنا عن المصطلحات الدالة على الانسجام عند القدماء والمحدثين، ولو أننا أحصينا تلك المصطلحات لوجدناها تتجاوز عشرة مصطلحات كلها تتحدث عن ظاهرة الانسجام الصوتي بشكل كلي أو جزئي؛ وفي هذا المبحث نريد أن ندرس بعض المصطلحات الأخرى التي تفسر وتوجه الكثير من الظواهر والتغيرات الصوتية عند علماء القراءات، ولكن من منطلقات وزوايا أخرى؛ وهذه التغيرات هي صلب موضوع الانسجام؛ ونحاول أن نكتشف العلاقة بين الانسجام الذي هو أحد هذه التعليلات والمصطلحات الأخرى التي وردت، ونرى كيفية التكامل بين جميع هذه المصطلحات، ونحاول كذلك مقارنة هذه المصطلحات مع بعض تفسيرات المحدثين لظاهرة المماثلة وأوجه التشابه بينها.

5-1- مصطلحا التَصعُّد والتَسفُّل:

ذكر صاحب كتاب إبراز المعاني من حرز الأماني بأن اللام في اسم الجلالة أُلتزم فيه التغليظ تعظيما له وتفخيما؛ اختص بذلك اسمه سبحانه وتعالى من غير وجود حرف استعلاء فيه؛ فإذا وقعت قبله كسرة رققت اللام تحسينا للّفظ به وذلك لكراهة التصعّد والتسفل"[36].

ويبين المهدوي أن سبب ترقيق الراء إذا انكسر ما قبلها نحو (فِرْعون وشِرْعة) في قوله: "أن الخروج من تَسَفُّل الكسرة إلى التصعُّد بالتفخيم ثقيل"[37].

ويوضح ابن الجزري سبب نزوع المتكلمين إلى الإمالة؛ بأن اللسان يرتفع بالفتح وينحدر بالإمالة والانحدار أخف على اللسان من الارتفاع [38].

ومن المعروف أن الحروف المفخمة والمغلظة يكون فيها اللسان في وضع التصعد والاستعلاء، وفي الحروف المرققة يكون فيها اللسان في وضع الانخفاض، كما أن اللسان يرتفع أثناء الفتح وينخفض أثناء الكسر والإمالة، وهذا خاص بالحركات، وعند نطق الحروف في سلسلة كلامية تتوالى فيها الأصوات فإن جهاز النطق الإنساني يصعب عليه النطق بالحروف المستعلية بعد الاستفال، وذلك في بعض المواضع، كما يسهل عليه العكس؛ وهو الانحدار بعد التصعد.

وعلاقة الانسجام الصوتي بالتصعد والتسفل؛ هو أن الأصوات اللغوية عندما تتجاور ويحدث لها مثل الذي أشرنا له فإن جهاز النطق يحاول أن يوافق بين الأصوات ليسهل عليه عمله أولا؛ وتنسجم الأصوات في نسق واحد ثانيا؛ وهكذا تصير وحدات السلسلة الكلامية متوازنة ومنسجمة.

5-2- مصطلحا الثقل والخفة:

في كتاب الموضح يرى ابن أبي مريم أنه إذا جاء في كلمة حرفان مثلان، ثقل على المتكلم النطق بهما؛ من جهة أنه إذا ترك مخرج حرف ثم عاد إليه كان بمنزلة من قطع مسافة ما ثم رجع القهقرى، وهذا ثقيل عندهم؛ فإن أمكن أن ينبو اللسان عنهما نبوة واحدة كان أسهل من تحريكهما بحركتين مع اتفاقهما[39].

وفي كتاب حجة القراءات قرأ حمزة والكسائي (فلأُمِّه، في أُمِّها) بكسر الهمزة إذا كانت قبلها كسرة أو ياء ساكنة، وحجتهما أنهما استثقلا ضمة الألف بعد كسرة أو ياء فكسرا للكسرة والياء[40]، ويقول

الخفاجي في توجيهه لاجتماع الهمزتين وما يحدث لهما من تَغيُّرات: "كما ثقل اجتماع الهمزتين فروا منه بإبدالها أو تخفيفها أو إدخال ألف للفصل بينهما"[41].

بينما يرى ابن جني في المفردتين (تَفَكرون، وتَذَكرون) أنّ أصلهما تَتفكّرون وتَتذكّرون فيكره اجتماع المثلين زائدين فيحذف الثاني منهما طلبا للخفة بذلك[42].

ويعلل أبو شامة مفردة (تَشَقّق) بتخفيف الشين وحذف التاء التي أدغمها من قال تَشَّقَّق وذلك لأنهم أرادوا الخفة فكان الحذف أخف عليهم من الإدغام[43].

وقد اتفق القدماء والمحدثون إلى أن المتكلمين بأي لغة يتجنبون تكلف الجهد النطقي، فيميلون إلى التخلص من الأصوات التي تستثقلها طباعهم اللغوية التي اعتادوا عليها، أو التخفف من ثقل بعض الأصوات[44]، وهذا له علاقة كبيرة بالانسجام، ونُمَثل علاقة الانسجام بمصطلحي الثقل والخفة بعلاقة انسجام الماء وانسيابه وخفة سيلانه بانحدار مجراه، وذهاب ما يعترضه ويُثقل جريانه كما رأينا في تعريف الانسجام لغويا، فالأصوات فيها ما هو ثقيل بصفاته ومخرجه كالهمزة، ومنها ما هو خفيف، فإذا اجتمعت الأصوات الثقيلة، كان من عبقرية اللغة أن تخفف من هذه الأصوات بتغييرات تنسجم الأصوات من خلالها ويسهل على اللسان نطقها.

3-5- مصطلحا السهولة والتيسير:

لتعليل الظواهر والتغيرات الخاصة بالتشكيل الصوتي، جاء مصطلح السهولة واليسر في العديد من كتب توجيه القراءات، كما في كتاب العميد في علم التجويد أنّ سبب الإقلاب سهولة النطق بالنون الساكنة والتنوين بقلبها ميما وإخفائها في الباء فهو أيسر من الإدغام والإظهار[45].

وفي كتاب الجدول في إعراب القرآن الكريم أن كلمة (تصطلون) أصلها تصتلون ولكن حسب القاعدة التي تجنح دائما لتسهيل النطق فعندما جاءت التاء بعد الصاد إحداهما مرققة والثانية مفخمة، وقد نجم عن ذلك صعوبة في الانتقال لبعد المخرجين عن بعضهما اقتضى إبدال التاء طاء لتوحد المخرجين أو تقاربهما وبالتالي سهولة النطق بهما[46].

وابن الجزري أوجز كلمة مفسرا فيها سبب الإمالة حيث قال: "وأما فائدة الإمالة في سهولة اللفظ[47]".

ومن المعاصرين أحمد الحفيان الذي بيّن أن الخاء والغين اللتان تقرآن بين التفخيم والترقيق إذا كان قبلهما كسر وهما ساكنتين تقرآن مفخمتين لمجيء الراء المفخمة بعدهما ليكون هناك تناسب في التفخيم ليسهل النطق وذلك نحو (وقالت اخْرُج)[48].

والسهولة واليسر مثلهما مثل الخفة وكراهة الثقل، فبالخفة يسهل النطق ولا يسهل النطق إلا إذا انسجمت الأصوات فيما بينها، كما رأينا في آخر مثال: (وقالت اخرج)، فحرف الخاء في الأصل من الحروف المفخمة وفي السلسلة الصوتية إذا سبقه كسر وكان ساكنا قُرئ بين التفخيم والترقيق، ولكن بسبب الراء المفخمة التي بعده رجع إلى تفخيمه لتنسجم صفات الحروف.

وفي الدراسات الحديثة أُستعمل هذا المصطلح كقانون سمي بقانون السهولة واليسر، وينظر هذا القانون حسب الدراسات المعاصرة إلى أن الإنسان في نطقه لأصوات لغته يجنح إلى الاقتصاد في الجهد العضلي وتلمس الأسهل[49]، ويفسر هويتني - صاحب هذا القانون - أي تطور في اللغة بأنه ليس إلا أمثلة في الاقتصاد في المجهود الذي يبذل في النطق[50]، ونظرية السهولة هذه غير إرادية فهي تحدث دون أن يشعر المتكلم ومن غير أن يعمد إليه قصدا[51].

5-4- عمل اللسان من وجه واحد:

لتعليل الإمالة قال ابن الجزري: "وفيما أميل لإمالة غيره فأرادوا أن يكون عمل اللسان ومجاوره النطق بالحرف الممال وبسبب الإمالة من وجه واحد وعلى نمط واحد"[52].

أما في كتاب الكشف الذي يعد من أهم كتب توجيه القراءات أنّ في كلمة (سراط) قد أبدل من السين صادا في بعض القراءات لمجانستها الطاء في الإطباق والتصعد ليكون عمل اللسان في الإطباق والتصعد عملا واحدا، فذلك أسهل وأخف[53].

وفي كتاب حجة القراءات؛ قرأ أبو عمرو والكسائي وورش (على أبصارهم، وقنطار، ودينار) بإمالة الألف وحُجّتهم في ذلك أن انتقال اللسان من الألف إلى الكسرة بمنزلة النازل من أعلى إلى أسفل فقربوا الألف، فإمالتهم إيّاها من الكسر ليكون عمل اللسان من جهة واحدة[54].

وفي مفردة (وازدادوا) فسر مكي بن أبي طالب ما حدث فيها من تغيرات أن الكلمة جاءت على وزن (الافتعال) فأصلها (ازتيدوا) ثم قُلبت الياء ألفا لتحركها، وأبدلت التاء دالا لتكون في الجهر كالدال التي بعدها والزاي التي قبلها، وكانت الدال أولى بذلك لأنها من مخرج التاء فيكون عمل اللسان من موضع واحد في القول والجهر[55].

ويرى كذلك مكي القيسي أن علة من أمال النون من (نأى) فإنه لما جاء بعدها حرفان ممالان، أمال النون التي بعدها فيكون عمل اللسان من جهة واحدة، ويعد هذا من الإمالة للإمالة وهو قليل[56].

وعمل اللسان من جهة واحدة، في هذه النصوص التي أوردناها له علاقة بمصطلحات الخفة والسهولة و يسر النطق، ولها علاقة بما يعرف بالاقتصاد في الجهد عند المحدثين، فاللسان أو جهاز النطق بصفة عامة يسهل عليه العمل عند النطق بالأصوات إذا كانت منسجمة في الصفات والمخارج، فالحرف المفخم مثلا يناسبه حرف مفخم مثله، والمجهور يضارعه حرف مجهور وهكذا.

5-5- مصطلح التقوية:

ذكر مكي بن أبي طالب القيسي مصطلح القوة في معرض تعليله للفظة (المدّثر) حيث يرى أن أَصلها (المُتدثّر) ثمّ أُدغمت التّاء فِي الدَّال لِأَنَّهُمَا من مخرج وَاحِد، وَالدَّال لِأَنَّهَا مجهورة أقوى من التاء المهموسة، فَرُدّا بِلَفْظ الْأَقْوَى مِنْهُمَا لِأَن ذَلِك تَقْوِيَة للحرف، وَلم يُرَدّا بِلَفْظ التاء لِأَنَّهُ إضعاف للحرف، لِأَن رد الْأَقْوَى إلى الأضعف إنقاص للْحَرْف وَاللَّفْظ، وَكَذَلِكَ حكم أَكثر الإدغام فِي الحرفين الْمُخْتَلِفين أَن يرد الأضعف مِنْهُمَا إلى لفظ الْأَقْوَى[57].

كما استعمل أحمد بن محمد البنّا مصطلح التقوية في توجيهه للمد المتصل مثل: (جاء)، (وسيئت)، (والسوء)، حيث قال: "وقد اتفق القراء على مده؛ لأن حرف المد ضعيف خفي والهمز قوي ثقيل فزيد في المد تقوية للضعيف"[58].

وفي كتاب الكشف وجّه مكي القيسي إدغام التاء في الطاء في قوله تعالى: (قالت طَّائفة، ودّت طَّائفة) بأنّ التاء حرف ضعيف وذلك للهمس الذي فيه، والطاء حرف قوي لصفات الإطباق والجهر والاستعلاء والشدة اللواتي فيه، فهو أقوى بكثير من التاء، فإذا أدغمت التاء نقلتها من ضعف إلى قوة مكررة[59].

ومصطلح (القوة) أخذ بُعدا كبيرا في الدراسات الحديثة، وذلك من خلال استعماله كقانون تُفسّر به الظواهر الصوتية داخل السلسلة الكلامية ، وسُمي بقانون الأقوى، والذي صاغ هذا القانون هو جرامونت، ويرى فيه أنه عندما تتبادل وحدتان صوتيتان (فونيمان) التأثير بوجه أو بآخر فإن أضعفهما بموقعه في

المقطع أو بقوته النطقية الخاصة هو الذي يتحمل تأثير الآخر[60]، ولا شك أن الصوت الأقوى المسيطر المؤثر هو ذلك الصوت الذي تتوفر فيه صفات أن يكون أكثر قوة وأكثر استقرارا وأكثر مقاومة أو أكثر امتيازا، وإنما تتحد هذه الصفات سلفا طبقا لنظام اللغة[61].

ولمصطلح التقوية علاقة وطيدة بالانسجام؛ فالأصوات اللغوية عندما تتجاور في السلسلة الكلامية يحدث بينها تجاذبات، فالصوت القوي يجذب إليه الصوت الضعيف فيدغم فيه، أو يستبدل بصوت آخر يتجانس معه، ولكن هناك أصوات لا تنطبق عليها هذه القواعد، فالأصوات الخفية مثل المدود والهاء، يجب أن تُقَوّى بأصوات زائدة عنها حتى لا تختفي تماما خاصة عندما تتجاور مع أصوات ثقيلة كالهمزة، وهكذا تنسجم الأصوات في قوتها فيسهل على اللسان النطق بها.

5-6- مصطلح الكراهة:

جاء في كتاب النّكت في القرآن الكريم حول قوله تعالى (أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ) (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ) ، قرئ بكسر الواو واللام على أصل التقاء الساكنين، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو والكسائي بضم الواو واللام، وهو أجود؛ وتفسير ذلك أن بعدهما ضمة العين فكرهوا الخروج من كسر إلى ضم وليس بينهما إلا حاجز ضعيف، وهو الساكن[62].

كما جاء في كتاب الحجة في القراءات السبع عن قوله تعالى: (عَلَيْهِمْ)، قرأت بكسر الهاء، وضمها على الأصل، فالحجة لمن كسر الهاء: أنها لما جاورت الياء كره الخروج من كسر إلى ضم[63]،

وفي موضع آخر من نفس الكتاب عن قوله تعالى: (فَمَنِ اضْطُرَّ)؛ تقرأ النون بالضم والكسر. فالحجة لمن كسر التقاء الساكنين. والحجّة لمن ضم أنه لما احتاج إلى حركة هذه الحروف كره الخروج من كسر إلى ضمّ، فأتبع الضمّ الضمّ، ليأتي باللفظ من موضع واحد[64].

ويرى ابن يعيش في معرض توجيهه (عَذَابٍ ارْكُضْ)، أنها قُرئت بالضمّ والكسر. فمَن كسر حجته التقاء الساكنين، ومن ضمّ أتبع الضمَّ الضمَّ كراهيةَ الخروج من كسر إلى ضمّ[65].

ومفهوم الكراهة في هذه النصوص له علاقة كبيرة بالانسجام، فحينما نقول كراهة الخروج من كسر إلى ضم، نعني أن اللسان يجد صعوبة في النطق بهذه الحركات عند تواليها وذلك لانعدام الانسجام، فلو تجانست هذه الحركات لسهلت على جهاز النطق، وحينئذ تضارع الحركات بأشباهها.

5-7- مصطلح التقريب أو المقاربة:

وهذا المصطلح لا يكاد يوجد كتاب من كتب الأوائل يخلوا منه فأبو علي الفارسي يقول: "وتصير الإمالة في تقريبهم الحرف من الحرف للتقارب"[66]، وابن جني يرى أن الإدغام الأصغر هو تقريب حرف من حرف وإدناؤه منه من غير إدغام[67]، وفي كتاب الحجة في القراءات السبع يقول ابن خالويه: "**والمقاربة** أن يتقاربا في المخرج كقرب القاف من الكاف والميم من الباء واللام من النون"[68].

والتقريب يأتي في كتب توجيه القراءات بمعنى الانسجام، فعندما نقول تقريب الحرف من الحرف فهذا يعني تغيير أحد الحرفين لينسجم مع الحرف الآخر، وهكذا تنسجم الأصوات؛ أي تتقارب وتتجانس.

5-8- مصطلحا التشاكل والتناسب:

يبين ابن يعيش في كتاب المفصل الغرضُ من الإمالة بأنها تقريبُ الأصوات بعضِها من بعض لنوع من التشاكل، وذلك إذا ولي الألفُ كسرةً قبلها أو بعدها، نحو: (عِماد)، و(عالِم)، فيُميلوَن الفتحة قبل الألف إلى الكسرة، ويميلون الألف نحو الياء"[69].

وأبو علي الفارسي يعلل إبدال السين صادا في باب (صراط وصويق وصالخ وصالغ) بأنه تُرك الأصل وهو السين إلى تشاكل الصوتين وتجانسهما[70].

ويفسر ابن سيدة إبدال السين صادا في مفردة (سويق) بأنّ الأصل السين وأبدلوها صادا مطبقة مفخمة للقاف التي بعدها، وهذا مما يدعون فيه الأصول حرصا على التشاكل والتناسب وأن يجعلوا العمل من وجه واحد ولذلك[71].

والمقصود بالتشاكل في هذه النصوص هو الانسجام، فحينما نقول عن إبدال السين صادا لتُشاكل إطباق الطاء في كلمة (صراط)، فإننا نعني انسجامهما واتفاقهما في صفة الإطباق.

خاتمـــــــة:

من خلال ما تعرضنا له من مباحث موجزة في توجيه القراءات ودراستنا لمصطلحاته الخاصة بتعليل ظواهر التشكيل الصوتي، أو بعبارة أخرى توجيه التغيرات التي تحدث داخل السلسلة الصوتية، خلصنا إلى بعض النتائج:

- يعتبر توجيه القراءات من أهم العلوم التي أثْرت تراثنا الأصيل، وانطلق علماؤه من فكرة المحاججة، فقد كان كل عالم يعلل جزئيات القراءة التي يدرسها، ويُبَيّن مدى موافقتها لكلام العربي ولغاتهم، ولهذا جاءت دراستهم ثرية بالتعليلات والتفسيرات للظواهر اللغوية التي ربما لا تجدها في الكتب الشرعية الأخرى.
- إن علماء توجيه القراءات عملوا على تفسير الظواهر اللغوية وتعليلها، ولأن اللغة لها عدة مستويات، جاءت تفسيراتها وتوجيهاتها على حسب مستويات اللغة، فنجد في كتبهم توجيها للجانب الصوتي، والتوجيه الصرفي، إضافة التوجيه النحوي والبلاغي والمعجمي.
- كتب توجيه القراءات بشكلها المتكامل ككتابي أبي علي الفارسي و مكي بن أبي طالب القيسي وغيرها، جاءت تتويجا لتلك الدراسات التي عملت على توجيه الظواهر اللغوية للقراءات القرآنية وتعليلها في كتب التفسير كتفسير الطبري، وكتب اللغة ككتاب سيبويه.
- يعد الانسجام أهم محاور التوجيه الصوتي، والذي تدور حوله جميع المصطلحات الأخرى، فتلك المصطلحات إن كانت تدرس جزئية من جزئيات التشكيل الصوتي وتفسّرها فهي في الأخير تثبت ظاهرة الانسجام في السلسلة الكلامية كما بَينّا ذلك من قبل.
- الذي ينظر إلى المصطلحات التي استعملها العلماء في توجيه الظواهر والتغيرات التي تحدث للأصوات عند التجاور أو التأليف، سواء كان هؤلاء العلماء مفسرين أو لغويين أو متخصصين في علم القراءات، أو حتى علماء أصوات معاصرين، فإنهم نظروا إلى الأصوات في الأغلب من جانبين اثنين:

فمنهم من نظر إلى الأصوات في حد ذاتها، وكيف تتأثر بعضها ببعض، وإلى مميزاتها وصفاتها التي تكون بفضلها هي المؤثرة، فتجذب إليها تلك الأصوات المجاورة لها، ومن أهم المصطلحات التي استعملت في هذا الجانب مصطلح الانسجام، والمضارعة والتقريب والمجانسة وغيرها.

ومنهم من نظر في تعليله للأصوات إلى الجهاز المسؤول عن إنتاج الأصوات وهو جهاز النطق، فجهاز النطق تسهل عليه بعض الأصوات والتراكيب الصوتية، كما تصعب عليه بعضها، وحينئذ يكون ملزما بإحداث بعض التغييرات على تلك الأصوات والتراكيب ليسهل عليه النطق بها، ومن أهم المصطلحات التي استعملت في هذا الجانب؛ الثقل والخفة، والسهولة والتيسير، وعمل اللسان من جانب واحد، وغيرها من المصطلحات.

- كل المصطلحات التي أوردناها بمنطلقاتها المختلفة لها علاقات تكاملية بعضها مع بعض، وذلك لأن كل مصطلح يفسر جزئية من الجزئيات هو يغطي جانبا يهمله المصطلح الآخر، وعندما تدرس كل التعليلات يتضح لك التوجيه المتكامل لكل ظاهرة صوتية.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

المصادر:

1- ابن أبي مريم، الموضح في وجوه القراءات وعللها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (2009م).
2- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ت: محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، تصوير دار الكتاب العلمية.
3- ابن جني، المنصف شرح كتاب التصريف، ت: إبراهيم مصطفى، عبد الله أمين، دار إحياء التراث القديم، ط 1، (1954م).
4- ابن جني، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 4.
5- ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ت: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 4، (1401هـ).
6- ابن زنجلة، حجة القراءات، ت: سعيد الأفغاني، دار الرسالة.
7- ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1422 هـ).
8- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، (1414 هـ).
9- ابن يعيش، شرح المفصل، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، (1422هـ، 2001م).
10- أبو البقاء عبد الله العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ت: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
11- أبو الحسن بن سيده، المخصص، ت: خليل إبراهم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، (1417هـ، 1996م).
12- أبو بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت. أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، (1384هـ، 1964م).
13- أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأماني، ت: إبراهيم عطوة عوض، دار الكتب العلمية.
14- أبو علي الفارسي، التكملة، ت. حسن شاذلي فرهود، جامعة الرياض، (1401هـ، 1981م).
15- أبو علي الفارسيّ، الحجة للقراء السبعة، ت: بدر الدين قهوجي، بشير جويجابي، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، ط 2، (1413هـ، 1993م).
16- البنّا أحمد بن محمد ، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ت: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، لبنان.
17- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1394هـ، 1974م).
18- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ت. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
19- الرضي الإستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، ت. محمد نور الحسن ، محمد الزفزاف، محمد محيى الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1395هـ، 1975م).
20- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط 1، (1376هـ - 1957م).
21- سيبويه، الكتاب، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، (1408هـ، 1988م).
22- شهاب الدين الخفاجي، حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، دار صادر، بيروت.
23- علي بن فَضَّال بن علي بن غالب المُجَاشِعِي القيرواني، النكت في القرآن الكريم (في معاني القرآن الكريم وإعرابه)، ت: د. عبد الله عبد القادر الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1428هـ، 2007م)
24- مرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
25- مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط 1، (1394هـ، 1974م).
26- مكي بن أبي طالب القيسي، مشكل إعراب القرآن، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، (1405م).
27- المهدوي أبو العباس أحمد بن عمار، شرح الهداية، ت: حازم سعيد حيدر، مكتبة الرشد، الرياض

المراجع:

1- إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط.5، (1975م).
2- أحمد عفيفي، ظاهرة التخفيف في النحو، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 1، (1996م).
3- أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان، الوافي في كيفية ترتيل القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1421هـ - 2000م).
4- أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، (1429هـ، 2008 م).
5- أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط 1، (1429هـ، 2008م).
6- أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، (1418هـ، 1997م).
7- برتيل مالمبرج، علم الأصوات، تعريب ودراسة عبد الصبور شاهين، مكتبة الشباب، القاهرة، (1984م).
8- برجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية، ت. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، (1414هـ، 1994م).
9- جمعات توفيق، التوجيه المعجمي للقراءات القرآنية، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، الأغواط، الجزائر، جوان 2018، المجلد 3، العدد 2.
10- جهاد عبد القادر نصار، الانسجام الصوتي مظاهره ودلالاته في رواية قالون، بحث مقدم: للمؤتمر الدولي لرواية الإمام قالون.
11- خليل إبراهيم العطية، في البحث الصوتي عند العرب، منشورات دار الجاحظ للنشر، بغداد، (1983م).
12- عبد البديع النيرباني، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، دار الغوثاني، دمشق، ط 1، (1427هـ، 2006م).
13- عبد الصبور شاهين، أثر القراءات القرآنية في الأصوات والنحو العربي.
14- عبد العزيز الصيغ، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، دار الفكر، دمشق، ط 2، (1427هـ، 2007م).
15- فدوى محمد حسان، أثر الانسجام الصوتي في البنية اللغوية في القران الكريم، أطروحة دكتوراه، جامعة أم درمان، السودان.
16- النعيم حمزة محمد، توجيه القراءات، تعريفه أسماؤه مصطلحاته مصادره، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، مصر، المجلد 31، العدد 3، (يوليو 2019).
17- وليد بوجلال، مظاهر الانسجام الصوتي في القرآن الكريم دراسة في كتابي: البرهان في علوم القرآن للزركشي والإتقان في علوم القرآن للسيوطي، (مقال)، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باتنة، مج15، العدد1، (جوان 2022م).

الهوامش:

[1]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، (1414 هـ)، ج13، ص566.
[2]- مرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: عبد الستار أحمد فراج ومجموعة من المختصين، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت (1965، 2001م)، ج36، ص537.
[3]- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 1، (1376هـ - 1957م)، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ج1، ص339.
[4]- النعيم حمزة محمد، توجيه القراءات، تعريفه أسماؤه مصطلحاته مصادره، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، مصر، المجلد 31، العدد 3، يوليو 2019، ص 2210 (مقالة).
[5]- جمعات توفيق، التوجيه المعجمي للقراءات القرآنية، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، الأغواط، الجزائر، جوان 2018، المجلد 3، العدد 2، ص 407.
[6]- أبو البقاء عبد الله العكبري، التبيان في إعراب القرآن، ت: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ج1، ص330، 331.
[7]- توفيق جعمات، التوجيه المعجمي للقراءات القرآنية، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، ص 407
[8]- أبو علي الفارسيّ، الحجة للقراء السبعة، ت. بدر الدين قهوجي، بشير جويجابي، دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، ط 2، (1413 هـ، 1993م)، ج3، ص121.
[9]- توفيق جعمات، التوجيه المعجمي للقراءات القرآنية، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، ص 407.
[10]- ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1422هـ) ، ص350.

[11]- توفيق جعمات، التوجيه المعجمي للقراءات القرآنية، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، ص 407
[12]- أبو بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت. أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط.2، (1384هـ، 1964م)، ج6، ص246.
[13]- توفيق جعمات، التوجيه المعجمي للقراءات القرآنية، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، ص 407
[14]- السمين الحلبي، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ت: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ج3، ص199، 200.
[15]- ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص281.
[16]- أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، (1429 هـ، 2008 م)، ج1، ص163.
[17]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (1394هـ، 1974م)، ج3، ص296.
[18]- وليد بوجلال، مظاهر الانسجام الصوتي في القرآن الكريم دراسة في كتابي : البرهان في علوم القرآن للزركشي والإتقان في علوم القرآن للسيوطي، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باتنة، مج15، العدد1، (جوان 2022)، ص49 (مقال).
[19]- أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط 1، (1429هـ، 2008م) ج2، ص1037.
[20]- أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، ص1037.
[21]- علي عواد ميزر، ماهية الانسجام الصوتي بين القدماء والمحدثين، مجلة العلامة، المجلد 07، العدد 01، ص243.
22- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ت: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج4، ص243.
23- سيبويه، الكتاب. عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، (1408 هـ، 1988 م)، ج4، ص477.
[24]- الرضي الإستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، ت. محمد نور الحسن ، محمد الزفزاف ، محمد محيى الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1395هـ، 1975م)، ج3، ص232.
[25]- أبو علي الفارسي، التكملة، ت: حسن شاذلي فرهود، جامعة الرياض، (1401هـ 1981م)، ج3، ص223.
[26]- الرضي الاستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، ج3، ص4.
[27]- ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ت: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط 4، (1401هـ)، ص63.
[28]- ابن جني، المنصف شرح كتاب التصريف، ت. إبراهيم مصطفى، عبد الله أمين، دار إحياء التراث القديم، ط 1، (1954م)، ج2، ص164.
[29]- ابن يعيش، شرح المفصل، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، (1422هـ، 2001م)، ج5، ص410.
[30]- عبد العزيز الصيغ، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية، دار الفكر، دمشق، ط 2، (1427هـ، 2007م)، ص280.
[31]- برجشتراسر، التطور النحوي للغة العربية، ت. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، (1414هـ، 1994م)، ص29.
[32]- أحمد عفيفي، ظاهرة التخفيف في النحو، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 1، (1996م)، ص139.
[33]- فدوى محمد حسان، أثر الانسجام الصوتي في البنية اللغوية في القران الكريم، أطروحة دكتوراه، جامعة أم درمان، السودان، ص41،40.
[34]- أحمد مختار عمر، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، (1418هـ، 1997م)، ص387.
[35]- محمد علي الخولي، معجم علم الأصوات، مطابع الفرزدق التجارية، ط 1، (1402هـ، 1982م)، ص162.
[36]- أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأماني، ت: إبراهيم عطوة عوض، دار الكتب العلمية، ص265.
[37]- المهدوي أبو العباس أحمد بن عمار، شرح الهداية، ت: حازم سعيد حيدر، مكتبة الرشد، الرياض، ج1، ص135.
[38] ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ت: محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، تصوير دار الكتاب العلمية، ج2، ص35.
[39]- ابن أبي مريم، الموضح في وجوه القراءات وعللها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (2009م)، ص131.
[40]- ابن زنجلة، حجة القراءات، ت. سعيد الأفغاني، دار الرسالة، ص192.
[41]- شهاب الدين الخفاجي، حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسِيرِ البَيضَاوِي، دار صادر، بيروت، ج4، ص305.
[42]- ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، (1420هـ- 1999م)، ج2، ص111.

[43]- أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأماني، ص618.
[44]- جهاد عبد القادر نصار، الانسجام الصوتي مظاهره ودلالاته في رواية قالون، بحث مقدم للمؤتمر الدولي لرواية الإمام قالون، ص3.
[45]- محمود بن علي بسّة المصري، العميد في علم التجويد، ت. محمد الصادق قمحاوي، دار العقيدة، الإسكندرية، ط 1، (1425 هـ، 2004 م)، ص27.
[46]- محمود بن عبد الرحيم صافي، الجدول في إعراب القرآن الكريم، دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت، ط 4، (1418 هـ)، ج19، ص142.
[47]- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر،ج2، ص35
[48]- أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان، الوافي في كيفية ترتيل القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1421هـ، 2000 م)، ص168.
[49]- إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 5، (1975م)، ص234.
[50]- خليل إبراهيم العطية، في البحث الصوتي عند العرب، منشورات دار الجاحظ للنشر، بغداد، (1983م)، ص69.
[51]- إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، ص235.
[52]- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر،ج2، ص35.
[53]- مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط 1، (1394هـ، 1974 م)، ج1، ص34.
[54]- ابن زنجلة، حجة القراءات، ص87.
[55]- مكي بن أبي طالب القيسي، مشكل إعراب القرآن، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، (1405م)، ج1، ص441.
[56]- مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع، ج1، ص189.
[57]- مكي بن أبي طالب القيسي، مشكل إعراب القرآن، ج2، ص 771.
[58]- البنّا أحمد بن محمد ، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ت: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، لبنان، ص53.
[59]- مكي بن أبي طالب القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع، ج1، ص135.
[60]- برتيل مالمبرج، علم الأصوات، تعريب ودراسة عبد الصبور شاهين، مكتبة الشباب، القاهرة، (1984م)، ص257.
[61]- عبد الصبور شاهين، أثر القراءات القرآنية في الأصوات والنحو العربي، ص232.
[62]- علي بن فَضَّال بن علي بن غالب المُجَاشِعِي القيرواني، النكت في القرآن الكريم (في معاني القرآن الكريم وإعرابه)، ت. عبد الله عبد القادر الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، (1428 هـ - 2007 م)، ص297.
[63]- ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ص63.
[64]- ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، (م، ن) ص92.
[65]- ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص160.
[66]- أبو علي الفارسي، التكملة، ج3، ص233
[67]- ابن جني، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط.4، ج2، ص143.
[68]- ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ص63.
[69]- ابن يعيش، شرح المفصل، ج5، ص188.
[70]- أبو علي الفارسيّ، الحجة للقراء السبعة، ج1، ص53.
[71]- أبو الحسن بن سيده، المخصص، ت. خليل إبراهم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، (1417هـ، 1996م)، ج1، ص436.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 379-390
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الحفر الديداكتيكي
Didactic drilling

د/ خلدون دلـولة
Khaldoun DALOULA
جامعة العربي بن مهيدي – أم البواقي
مخبر الدراسات الاستشراقية الأمن اللغوي والاجتماعي- أم البواقي
Daloula.khaldoun@univ-oeb.dz

تاريخ الإرسال: 2023/05/13 تاريخ القبول: 2024/10/08

الملخص:
تعالج هذه الورقة البحثية مفهوم **"الحفر الديداكتيكي"** باعتباره آلية للتعليم التواصلي، لنتجاوز وصف التعليم بكونه آلية أو تقنية مرتبطة بمثيرات خارجية، إلى كونه قدرة ومهارات يختص بها الجنس البشري، كما يوضح هذا الطرح – التقويمي - الاتجاهات التي تبرر مشروعية الحفر الديداكتيكي في مناهج تعليم اللغات، من خلال التكامل بين الاتجاه المعرفي، والعلمي، والثقافي، والاجتماعي، والديني...
يساهم نموذج **"الحفر الديداكتيكي"** في تطوير المهارات اللغوية: الاستماع، والحديث، والقراءة والكتابة، وفق المتغيرات العلمية والثقافية والاجتماعية التي يحياها المتعلم، وبذلك نضمن له الاندماج السّلس في المجتمع الذي ينتمي إليه، فيعبر عن أغراضه بلغة طبيعية تحقق الفهم والإفهام بينه وبين أقرانه في مختلف الظروف والسياقات.
خلُص البحث إلى جملة من النتائج أهمّها ضرورة مراعاة القدرة التواصلية في محتويات المناهج التعليمية ومضامينها، وكذلك الاهتمام بحاجيات المتعلمين من خلال النصوص التعليمية المقررة، وأيضا القيم والمبادئ والتوجّهات المرافقة لتطوره المعرفي، الوجداني والحس حركي، ليتم بذلك تحقيق الأهداف العامة من تعليم اللغات في كل مراحل التعليم المختلفة، وهذا التصوّر يُعبّر عن جملة من الاقتراحات التي تتطلّع إلى معالجة أفضل للمشاكل التي تتعلّق بتدريس اللغة العربية في مراحل تعليمنا العامّ، وهي نابعة من واقع يشهد الكثير من المعالجات البيداغوجية المُضطربة، ونحن لا نعتبر بحثنا قد توصّل إليها، وإنّما حاول أن يُقدّم بعضها من وجهة نظر تربوية كدعوة لمزيد البحث في هذا المجال.
الكلمات المفتاحية: حفر؛ ديداكتيك؛ لغة؛ متعلم؛ مناهج؛ تواصل.

Abstract:
This research paper deals with the concept of "Didactic Drilling" as a mechanism for communicative education, to move beyond describing education as a mechanism or technology linked to external stimuli, to being an ability and skills specific to the human race. Through the integration of the cognitive, scientific, cultural, social, and religious trends...
Accordingly, the didactic drilling model contributes to the development of language skills: listening, speaking, reading and writing, according to the scientific, cultural and social variables that the learner lives in, thus ensuring his smooth integration into the society to which he belongs.

The research concluded with a number of results, the most important of which is the need to take into account the communicative ability in the contents of the educational curricula and its contents, as well as paying attention to the needs of learners through the prescribed educational texts, as well as the values, principles and directions accompanying its cognitive development, emotional and kinesthetic, so that the general objectives of language education at all stages are achieved different education.
Key words: Drilling; Didactic; Language; Learner; Curriculum; Communication.

مقدّمة:

لا يخص مجال التعليم – الآن – المتخصصين في علم اللسان فقط، بلْ كل الباحثين في علوم التربية وعلم النفس، وحتى الأطباء في علم الأعصاب وعلم التبليل، والمتخصصين في علم الاجتماع... وغيرهم.

ولا يمكن أن نستغلّ النظريات اللسانية في ميدان تعليم اللغات إلا إذا استُغلت في الوقت نفسه نظريات البحث في علم التربية وعلم النفس وغير ذلك... وقد بدأ اللسانيون أنفسهم يهتمون بظواهر النمو اللغوي عند الطفل وبالخصوص البحث عن أسرارها على أساس علمي صرف، فاحتاجوا في ذلك إلى الإلمام بكل ما توصّل إليه علماء التربية من النظريات.

وإننا من خلال هذا البحث نسلّط الضوء على أنجع الأساليب التربوية في مجال تعليم اللغة لأبنائها وسنخصص الحديث عن نموذج "الحفر الدداكتيكي" الذي يتم على مستوى اتجاهات متوازية لتحقيق القدرة التواصلية عند المتعلمين.

1- مفهوم التعلّم:

مما لا يغرب على أحد هو أنّ الإنسان منذ وُجد في هذا الكون، ما فتئ يسعى لتشكيل شبكة من العلاقات تربطه بوسطه الطبيعي والاجتماعي، بوساطة نظام معقّد من العلامات الدالّة قاصدا من ذلك إلى إدراك حقيقة هذا الوسط والإمساك بنسيج بنائه القارّ والمتغيّر[1].

ومن هاهنا فإنّ الإنسان مضطر إلى التعلّم للزوم المعرفة وإدراك الأشياء على ماهي عليه، أي الإيحاء الضمني بإمكانية الفرد إلى التعلّم الذاتي والمبادرة الشخصية، إنه مفهوم يُشير إلى أنّ التعلّم فاعلية ذاتية تقوم على أساس بناء ذاتي للمعرفة[2]، ورغم التأخرّ النسبي الذي عرفه البحث العلمي في عملية التعليم، نجد أن عمليّة التعلّم تميزت فيها النظريات بالخصوبة لكونها قد حظيت باهتمام كبير من طرف علماء النفس ما أفرز نظريات عديدة حاول المفكرون على اختلاف توجّهاتهم العلمية معرفة آليات التعلّم عند الكائن الحيّ بعامة، والإنسان بخاصة.

2- نظريات التعلم:

2-1- النظرية السلوكية:

تعريف السلوك: هو كلّ نشاط يصدر من الإنسان ويمكن أن يُدرَك بالحسّ، وهو ثمة كل التصرّفات التي يقوم بها الإنسان حسب ما تقتضي المواقف المختلفة، كما أنّ السلوك يدلّ أيضا على جميع الانفعالات والأفكار والعواطف والمشاعر والميول بأنواعها المختلفة.

كان مفهوم السلوك «Behavior» في هذه النظرية يدور حول مجموعة من الاستجابات الناتجة عن مثيرات المحيط الخارجي طبيعيا كان أو اجتماعيا، ومن هنا تُعرف السلوكية بأنها نظرية نفسية أثرت بشكل حاسم في السيكولوجية المعاصرة حيث هناك سلوك يُبني على تعزيزات، أي هناك ما يُسمّى بالإجراء والاشراط الإجرائي والتعزيز والعقاب[3].

2-2- النظرية الارتباطية: تتكون النظرية الارتباطية في سياقها التاريخي من مجموعة نظريات اجتهدت في تفسير التعلّم على أنه ارتباطات بين الأحداث البيئية والسلوك[4]، وقد تختلف هذه النظريات في طبيعة الارتباطات ذاتها، إلا أنها تبقى في الإطار الارتباطي لتفسير السلوك:

ترتكز هذه النظريات في تفسيرها لميكانيكية التعلّم عند الإنسان على افتراض أساسي هو كيفية الارتباط بين مثير واستجابة (م) - (س) أي أنّ التعلّم يحدث نتيجة وجود ارتباط بين مثير واستجابة والارتباط يعني تكرار الاستجابة مع ظهور المثير، أي إذا ظهر المثير (م) مرة أخرى، فإنّ الاستجابة (س) التي قد ارتبطت به سوف تظهر هي الأخرى وهكذا يتكوّن السلوك التعلّمي أو العادات السلوكية عند الإنسان.

فمثلا تعليم الطفل كلمة "باب" كحدوث ارتباط بين كلمة "باب" وشكل "الباب"، بحيث تصبح صورة "الباب" مثيرة لكلمة لفظ "الباب"، وهكذا يتعلّم الطفل اللغة عن طريق حدوث هذه الارتباطات بين الألفاظ[5] وبين الأشياء التي تدل على هذه الألفاظ.

2-3- النظرية البيولوجية: انطلقت هذه النظرية من فكرة أن السلوك اللغوي خاصية إنسانية تخصّ الجنس البشري انطلاقا من المبادئ الآتية:

- إنّ السلوك اللغوي ارتباطات بالنواحي التشريحية والفيزيولوجية للإنسان، ومنها العلاقة بين اللغة وتركيب جهازي السمع والنطق، ومنها العلاقة بين اللغة والدماغ وإحكام التنفس وضبطه.... إلخ.
- تطور اللغة حسب جدول زمني دقيق يمّر به جميع أطفال العالم وبكيفية واحدة.
- صعوبة وقف تطوَر اللغة، حيث القدرة الكامنة عند الطفل قوّية، تتطوّر في وجه أقوى الصعوبات[6].

فاللغة - إذن- سلوك يمثل "خاصيّة النوع" إذْ إنّ ضروبا من الإدراك وقدرات التصنيف وما يتصل بها من مسائل اللغة كلها موجودة فينا بيولوجيا، أيضا وجود خصائص نظرية لغوية تفسّر لنا كيف يستطيع طفل أنْ يتقن لغة في وقت وجيز جداً رغم الطبيعة التجريدية لقواعد اللغة.

2-4- النظرية المعرفية: هو ذلك الاتجاه الذي لا يعتمد كما في الاتجاه السّلوكي الارتباطي أساسا على الارتباطات العصبية بين المثيرات والاستجابات، بل أن سلوك الكائن الحيّ يعتمد على خاصية الفهم وإدراك العلاقات في إطار النظرة الكليّة الشاملة لعناصر الموقف[7]، ففي حين كانت النظرية السلوكية تركّز على مفاهيم المثير والاستجابة والتعزيز والأثر والعقاب، أخذت النظرية المعرفية تركز اهتمامها الأول على سيكولوجية التفكير، ومشاكل المعرفة بصورة عامة وفيما يلي بعض النظريات المعرفية الهامة:

2-4-1- النظرية الجشطالتية: هي أساسا نظرية في التفكير وحلّ المشكلات، وهي نظرية تهتم بإنصاف الطبيعة المنظمة والمحدّدة للحقيقة، كما تحارب وجهة النظر القائلة إنّ العقل الإنساني والسلوك الإنساني لا يعدوان كونهما المجموع الكلي لسلسلة الارتباطات الاعتباطية، وتتلخّص هذه النظرية في أنّ الكلّ ليس مجرّد مجموع الأجزاء التي يتألف منها بل إنّ الكل شيء مختلف اختلافا جذريا عن أيّ مفهوم يعني إضافة الأجزاء بعضها إلى بعض، إذْ الكل - حسب هؤلاء- نظام مترابط باتساق، مكوّن من أجزاء متفاعلة، وهو منطقيا ومعرفيا سابق لأجزائه.

2-4-2- النظرية البنائية لبياجيه: إذا كان **"هل"** (HIL) و**"سكينر"** (SKINNER) يريان أن التعلّم تغيّر في السلوك ينجم عن التدريب المعزّز (التعزيز)، فإن **"بياجيه"** (PIAJET) يصرّ على أنّ التعلّم الحقيقي

هو التعلّم الذي ينشأ عن التأمل والتروّي[8] فالتعزيز - في رأيه- لا يأتي من البيئة كنوع من الأشياء، بلْ إنّ التعزيز ينبع من أفكار المتعلم ذاته.

يعترف **بياجيه** (PIAGET) أنّ التعلّم يتم جزئيا بفعل عوامل البيئة الاجتماعية والمادية كما يعترف بوجود الكائن الحيّ بصورة سليمة لم تمس كشرط أول لحدوث التعلّم. ولكنّه يضيف إلى ذلك عاملا آخر هو عامل الموازنة التي تقود إلى تعلم معرفي غير متناقض، وهي لا تنجم عما يراه الإنسان ولكنها تساعد على فهم ما يراه، وعن طريق هذه القدرة الموروثة، التي يُطلق عليها اسم الموازنة، يستطيع الإنسان تدريجيا الاستدلال على الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها الأشياء في هذا العالم.

أولا: نموذج الحفر الديداكتيكي

1- الحفر: جاء في لسان العرب حفر الشيء يحفره حفرا واحتفره: نقاه كما تحفر الأرض بالحديدة، واسم المحتفر الحفرة والحفيرة والحفر والحفير البئر الموسعة فوق قدرها[9]، وهي معان تبدو متقاربة حيث ترتبط – بالعموم - بالأرض والتربة.

2- الديداكتيك (فنّ التدريس): تعدّدت التعريفات حول مفهوم الديداكتيك وتنوّعت، لكن التعريف الذي نجده شاملا هو الذي حدّده "جون كلود غانيو" (J-C-GAGNAUD): "الديداكتيك إشكالية شاملة وديناميكية تتضمن"[10]:

- تأمّلا وتفكيرا في طبيعة المادة الدراسية، وكذا في طبيعة وغايات تعليمها.
- صياغة فرضياتها انطلاقا من المعطيات التي تتجدّد وتتنوّع باستمرار لكل من علم النفس والبيداغوجيا وعلم الاجتماع...
- دراسة نظرية وتطبيقية للفعل البيداغوجي المتعلق بتدريس المادة.

ويضيف "محمد الدريج" أنّ الديداكتيك تسعى للتوصّل إلى حصيلة متنوعة من النتائج التي ستساعد كلّا من المدرس والمؤطر والمشرف التربوي وغيرهم...على إدراك طبيعة عملهم والتبصّر بالمشاكل التي تعترضهم[11]، وبذلك تعد الديداكتيك حقلا معرفيا حديثا تنصبّ جل اهتماماته بحقل تعليم اللغات.

3- مصطلح الحفر الديداكتيكي: لا يمكن اختزال دور التربية في جانب واحد، كما لا يمكن أن تكون للبحث التربوي أية قيمة دون استحضار الجوانب السيكولوجية والسوسيولوجية والثقافية في مفهومها العام، وهكذا تأخذ التربية أبعادها المرتبطة بالمجتمع والحضارة والثقافة، فالتعلّم ليس تلك العملية الآلية البسيطة، بل هو عملية تتم ضمن شروط اجتماعية، ثقافية، وذهنية تستلزم "عملية الحفر" باعتباره "آلية ديداكتيكة" من آليات التعلّم ضمن شروط اجتماعية وثقافية وحضارية خاصة[12]، وانطلاقا من هذا المفهوم سنؤسس لعرض النموذج المقترح.

ثانيا: مشروعية الحفر الديدكتيكي

يتم ذلك على مستويات مختلفة، وهي اتجاهات تتكامل فيما بينها لتحقيق الأهداف المحدّدة سلفا وهي:

1- الاتجاه المهاري: وفيه نستهدف "الوظيفة التواصلية" عند المتعلمين، ذلك أنّ المقررات الدراسية ليست هدفا في ذاتها، فهي مجرّد عينة يجب أن تكون منتقاة وفق معايير علمية، لتمثّل الكون كلّه خارج المدرسة لتشمل البيئة التي يحيا فيها المتعلّم، وكذلك العالم الأكبر الذي يعيشه.

وكل الوسائل المستخدمة في السنوات الأولى من التعليم هدفها الأساس استنطاق الطفل، حيث يبدأ هذا الأخير في التتبع العقلي والبصري، ثمّ يتقدّم في الصفوف الدراسية الابتدائية في اكتساب مهارات اللغة

المنطوقة ويزداد تمكنه من الكلمة المكتوبة والمطبوعة...وهكذا حتى يتمكّن من التعامل مع نص كامل، تام، ومكتوب[13].

وبالتالي فليس عجبا أن نقول إنّ القراءة عملية من عمليات التفكير لا تقل عن تلك التي استخدمها كاتب النص الذي يقرأه القارئ، ففي كلا الأمرين هناك: التنظيم، والتحليل، والتأمّل، والتركيب، والحكم، وحل المشكلات، والانتقاء، والاستدلال، والربط، والاستنتاج، والتعميم، والفهم.[14]

وتمثّل النصوص التعليمية المنبع الذي ينمّي الرصيد اللغوي للمتعلّم ويعتبر الوسيلة الأهم في عرض المحتويات اللغوية وترسيخها، فالنص التعليمي يتميّز بتمظهره المادي من خلال انكتابيته التي تكسبه صفة الديمومة وتحدد بالضرورة عملية تلقيه بوساطة القراءة وانفتاحه على تعدد التحليلات[15]، أي تحقّق البعد التواصلي التداولي... والنص جانبان[16]:

أ- جانب اللغة: لا يُفهم إلا بفهم لغته، بما يتضمنه من جمل ومفردات يتآلف بعضها مع بعض لتكوين النص وجعله بناءً متكاملا شاملا، ليُرسَل إلى مخاطب أو متلق ما لتحقيق أهداف تواصلية.

ب- جانب المحتوى: لا ينفصل عن اللغة لأنها وعاؤه، فالمحتوى يلخصه الموضوع الذي يتجلى في كامل النص من خلال أفكاره الجزئية بطرق مختلفة، كأن تُعطي معلومات إضافية كثيرة، أيْ ضم معلومات متفرقة إلى المعلومة الأساسية موضوع النص.

معايير إنتاج النص التعليمي (المحتوى):

- أن يكون النص متكاملا فكريا.
- أن يكون النص مرتبطا بحاجات المتعلّمين.
- أن يكون النص مشوّقا، محفزا ، وقريبا لإدراك المتعلمين.
- أن يتضمّن النص مفردات فصيحة وتعابير متنوعة، تتنوع بتنوع الأغراض والأساليب.

وعليه وجب النظر إلى اللغة من حيث إنها مهارات، فاللغة ليست معرفة وإنما هي ممارسة تسمح للمتعلم اكتساب المهارات اللغوية دوريا وختاميا.

1-1- مهارة القراءة: القراءة عملية إدراكية ، تجري على نص مكتوب لفضّ غموضه والكشف عن مستويات معناه وتطورها داخله[17]، وتمثل العناصر البصرية ظاهر النص المكتوب، ولا معنى لها ولا معنى فيها، وإنما المعنى موجود في عقل القارئ يخلعه من النص[18]، وتعليم القراءة مرهون بالنصوص التي تتاح له، وتنويعها إنما هو تنويع في المعاني والدلالات.

فالمادة اللغوية يجب أن تراعى فيها العوامل التي تحدد سهولتها وقابليتها للقراءة وهي مايسمى "الانقرائية" وهنا ينبغي أن تكون اللغة المكتوبة سليمة، خالية من الخطأ والتعقيد اللفظي والمعنوي، مرتبة ترتيبا منطقيا أو سيكولوجيا، ثم إن التركيز على المهارات الأساسية للقراءة يكون لأهداف محددة وهي: إجادة النطق، الإلقاء والفهم، التذوق والانفعال بالمقروء[19]... وكلها عناصر كفيلة بتحقيق الهدف من القراءة.

1-2- مهارة الاستماع: إن مهارة الاستماع أصعب من بقية المهارات اللغوية الأخرى، والاستماع هو المظهر الأول لنشاط الفرد اللغوي، والبداية لنمو بقية المهارات اللغوية الأخرى، وهو وسيلة لحفظ العلم والثقافة.

ويرتبط التدريب على الاستماع بدرس القراءة، فقد يسرد المعلم على المتعلمين قصصا مختلفة لتأتي بعد ذلك مرحلة المناقشة والتعبير.

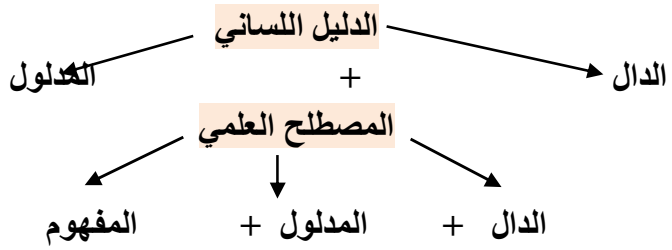
1-3- مهارة التحدث: ترتبط مهارة التحدث (التعبير الشفوي) في بداية التعلم، بمهارة الاستماع، حيث يعطيه التعليم الابتدائي 3/5 العناية الموجهة له[20]، وتمارَس هاته المهارة تبعا للجوانب الوظيفية المتصلة بتعليم اللغة.

1-4- مهارة الكتابة: يصبح المتعلم مستعدا للقراءة في اللحظة التي يكون عندها قادرا على التعرّف على الدوال (الرموز) المكتوبة وإدراك معانيها، وعليه فإن الاستعداد للقراءة يعد بمثابة مرحلة نمائية شأنها في ذلك شأن البلوغ والمراهقة[21]، ومن أهم مظاهر عملية تعلم القراءة هو الاستعداد لها، فإذا فهم المتعلم الهدف من القراءة فتلك بداية عظيمة لهم.

وهنا يجدر الإشارة إلى أهمية إكساب المتعلمين "الكفاءة التواصلية" من خلال التركيز غلى تدريس المهارات اللغوية باعتبارها وحدة متكاملة – لا مجرّد تحصيلها فقط – لغاية مهمة هي "التواصل".

2- الاتجاه العلمي: إن تدريس النصوص العلمية مظهر من مظاهر العناية بالعلم والتقدم التكنولوجي، لما يتضمنه من محتويات معرفية شديدة الاتصال بحياة الإنسان، وعليه يعرّف النص العلمي بوظيفته وهي نقل محتوى دلالي خاص بنشاطات معرفية وتبليغية دون هدر للمعلومات[22]، ويختص النص العلمي بمقومات ينبغي أن تجتمع فيه دون غيره من النصوص الأخرى (المصطلحات العلمية، الأسلوب المباشر، تطابق الدال والمدلول ....).

أساس كل العلوم: المصطلح + المفهوم حيث:



في هذا الصدد يقترح الأستاذ "بشير إبرير" أن نعمل على تدريب المتعلم على الاهتمام بتحليل ثلاث بنيات أساسية في الخطاب العلمي وهي[23]:

أ- البنية التقنية: تعتني بقابلية تحليل المعلومة الكبرى إلى أجزاء أصغر منها هي الأخرى قابلة للفهم والتحليل من أفكار وأحداث والبحث عن نوعية الترتيب المنطقي للأفكار والمعلومات مثل الترتيب الاستدلالي من الخاص إلى العام ، والترتيب الاستنتاجي من العام إلى الخاص، والترتيب التاريخي.

فإذا عرف الأستاذ كيف يلفت انتباه طلبته إلى أهمية المصطلحات والمفاهيم ودرّبهم على فهمها وتمثّلها، يكون بذلك قد وضع في أيديهم المفاتيح التي تمكنهم من فتح مستغلقات الخطابات المختلفة لأنّ "مفاتيح العلم مصطلحاته".

ب- البنية التنظيمية: ينصبّ الاهتمام على بناء الخطاب الذي يتمّ على شكل أقسام وفقرات متبادلة التأثير، ويمكن أن نهتم في الملكة التنظيمية بتقسيم الخطاب إلى مستويين من التحليل:

1- **الخطاب الأساسي**: ويحتوي على الأدلّة المركزية للخطاب، أو فرضيات وآراء الكاتب والنتائج التجريبية.

2- الخطاب الثانوي: ويتمثل في المقولات والمراجع والإحالات المرجعية في الهوامش أو الحواشي.

ج- البنية اللسانية: إنّ التحكم في ناصية اللغة من حيث صفاؤها وخلوّها من الأخطاء النحوية أو من اللحن ليس حكرا على المتخصصين في الأدب واللغة فحسب، وإنّما تقتضيه الكتابة العلمية كذلك. وبالرغم من كون اللغة العلمية يغلب عليها الإخبار والتفسير وتكاد تخلو من البلاغة، فإنّها تحتاج من صاحبها القدرة على التحكم في قواعد اللغة وليس مسموحا له بارتكاب الأخطاء اللغوية التي تؤثر على تبليغ خطابه، وتجعله مشوشا في ذهن الطالب أو القارئ بصورة عامة.

3- الاتجاه الثقافي: تقوم البرامج الدراسية على الثقافة التي يعيش فيها المتعلّم، ولا يخرج عنها، ذلك أنّه يعيش مع مجموعة من الأفراد عليه أن يتعلّم لغتهم وتقاليدهم وعاداتهم وطقوسهم وعقائدهم ...

تتناول المقررات التعليمية ما يزوّد المتعلمين " فكريا " باستخدام عدة وسائل: النصوص، الصور الرسوم... لتقريب الأفكار الثقافية في صورها الحيّة ومقاماتها الأصلية، لتكوين القاعدة التحتية الثقافية له، من أجل خلق مواطن متعلّم متمسّك بالثقافة التي يحياها، وهو الهدف الأسمى من التعلم على العموم.

وتظهر بوادر الثقافة - بسهولة ويسر - من خلال مضامين النصوص التعليمية، ودورها هو إبراز "الثقافة" بشكل يشد انتباه التلاميذ، ويفسح المجال أمامهم لمناقشتها، وكذلك إضفاء صفة الواقعية، بأن تصوّر الحياة الحقيقية التي يحياها هذا المتعلم (الفرد) في نماذج مختلفة: الشخصيات، البيئات، الملامح، الماديات...

وعليه يُفترض انتقاء محتويات متنوعة في أشكال التعبير وأغراضه، منها الواقعي أو الخيالي أو الوصفي ... والغرض من هذه الاختيارات هو تزويد المتعلم بمعارف ثقافية، وكذلك توصيل مجموعات القواعد والأعراف الاجتماعية، عندها يمكننا أن نتصور ما يجب أن يكون عليه المجتمع.

ولضمان الحفر الثقافي وجب الانطلاق من فكرة أن لا نضع بين أيدي أبنائنا إلا المقتنيات الجيدة، فنتجاوز بذلك التركيز الواضح على الجانب اللغوي فقط، إلى التركيز على المختارات العلمية التثقيفية: موسوعات تكنولوجية، موسوعات علمية، جرائد، مجلات متخصصة، التراث، الآداب العالمية...

وترتبط نجاعة هذا الاتجاه بقدرة المتعلم على التواصل، وكذلك بتحقق المهارات النفسية الحركية[24] بالشكل الذي يدفعهم إلى التعلّم والاكتساب.

4- الاتجاه الديني: التنشئة الإسلامية للمتعلمين تضمن عدم التأثر بالدعاوي الغريبة المستقبلية، ويجب أن تكون البداية من تحفيظ الأطفال القرآن الكريم في المرحلة الابتدائية، والتركيز على الحفظ بعيدا عن الدعوات المناهضة للأساليب القديمة، فكفانا استيرادا للنظريات التربوية الغربية التي أفسدت أطفالنا، إنّ في ذلك حماية للغة العربية من المخاطر التي تحيط بها[25]. والتربية الدينية كفيلة بتقويم الناشئين، فهي تزكي قلوبهم، وتطهر نفوسهم، وتطبعهم على حميد الخصال ونبيل الفعال، بل وقد تفقد قيمتها إذا لم تنعكس آثارها على حياة التلميذ وتصرفاته[26].

والتنشئة الإسلامية تقوم على مجموعة من المكونات وتشمل القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، والتفاسير... وكل ما ارتبط بالعبادات والمعاملات والأخلاق في إطار الدين الإسلامي، وهذا ما يؤسس مشروعية " الحفر التهذيبي" باعتبار أن النصوص الدينية هي مضامين تهذيبية بالدرجة الأولى.

والتربية الدينية ليست هي القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف فقط، بل قد تكون عبارة عن قصص تهذيبية تُنتقى من التاريخ أو من الواقع أو حتى من صنع الخيال... يُراعى فيها:

- أن تكون القصص التهذيبية قصيرة ليتّسع الوقت للمزيد منها.
- أن تكون ذات مغزى واضح يُفهم بكل سهولة.

ثالثا: الحفر الديداكتيكي سبيل التعليم التواصلي

يبدأ المذهب التواصلي في تعليم اللغة من نظرية أن اللغة للاتصال والتواصل، وأن الهدف من تعليم اللغة هو تطوير ما أشار إليه "هايمز" (HYMES) بـ"القدرة التواصلية" وهو أول من استعمل هذا المصطلح، حيث رأى فكرة تشومسكي عن "القدرة "محدودة غير شاملة، لأن فكرة "الإبداع" في وصف إتقان الأطفال في الثالثة والرابعة للقواعد النحوية لم تفسّر القواعد الوظيفية والاجتماعية للغة، والقدرة التواصلية- إذن- هي ذلك العنصر الذي تستطيع به أن تنقل الرسائل ونفسّرها، وقد سعت البحوث التي أُجريت في السبعينات إلى التمييز بين القدرة اللغوية والقدرة التواصلية[27]؛ أمّا **الأولى** فتمثل بُعدا واحدا من القدرة، يُعالج فيها المتعلم الظواهر السطحية للغة خارج السياق الاتصالي المباشر، أمّا **الثانية** فهي تلك الظواهر الاتصالية التي يكتسبها الأطفال وهي التي تسمح لهم بممارسة الاتصال اليومي في المجتمع.

وقد أخذ مصطلح "وظيفة" عدة تفسيرات واستخدمه هاليداي (HALLIDAY)[28] حين عرض وظائف اللغة:

1. **الوظيفة النفعيّة**: وهي التي تتعامل مع البيئة لتؤدي إلى أحداث معينة مثل "على رسلك" وهي حدث تواصلي يؤدي إلى وجود ظروف معينة.
2. **الوظيفة التنظيمية**: وهي التي تضبط الأحداث وتحكمها، وقد يصعب تمييز هذه الوظيفة من الوظيفة السابقة، لكنها تدل في الأغلب على تنظيم العلاقات بين الناس كالموافقة والرفض وضبط السلوك، وكلها ملامح تنظيمية تؤديها اللغة.
3. **الوظيفة التمثيلية**: أي وظيفة اللغة في تمثيل الحقيقة كما يراها الشخص، مثل نقل الأخبار والحقائق أو المعلومات والتقارير....
4. **وظيفة التفاعل**: تعمل على استمرار الروابط الاجتماعية، تقتضي مختلف مفاتيح التفاعل الاجتماعي: اللهجة، الفكاهة، الأدب الشعبي، الأعراف، الآداب العامة....
5. **الوظيفة الشخصية**: وهي التي يعبّر بها المتكلم عن أحاسيسه ومشاعره وشخصيته وردود أفعاله، وكل إنسان له طريقته الاتصالية الخاصة التي تميّزه، حيث تتفاعل ثقافته ووجدانه ومعارفه في لغته الشخصية.
6. **الوظيفة الاستكشافية**: وهي التي يستخدمها الشخص للحصول على المعلومات، لمعرفة البيئة حوله وعادة يستخدم الأطفال هذه الوظيفة بشكل خاص في أسئلتهم التي لا تتوقف.
7. **الوظيفة التخيليّة:** وهي التي تعين على إبداع الصور والخيال وقد يستعملها الفرد لمجرّد الاستمتاع كما في الغناء والشعر، حيث يشعر بحرّية ويبدع أحلاما لا تتحقق بالتعبير اللغوي.

بعْد عرض الوظائف اللغوية يجب الإشارة إلى عدم اعتبارها منعزلة عن بعضها البعض بل إنّ عبارة واحدة قد تؤدي عددا من الوظائف في الوقت نفسه.

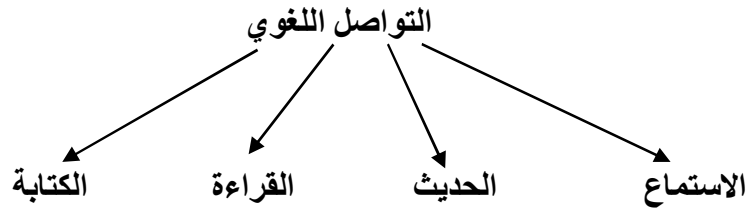
فالتعبير الذي حدث بظهور الطريقة التواصلية، هو تغيّر استراتيجي في النظرة إلى اللغة ذاتها والطريقة التي نصنّفها بها أوّلا، وفي النظرة إلى أساليب التعلّم والتعليم والأسس التي تحكمها ثانيا، وفي محتوى التعلّم والتعليم ثالثا[29].

فلا يمكن وصف اللغة بعيدا عن المواقف الاجتماعية التي تستخدم اللغة فيها، لأنّ لا قيمة لها ككيان مستقل، وهي أداتنا للتخاطب والتواصل والتعبير عن حاجات الأفراد والمجتمع وهو ما يمكن أن نسمّيه "الوظيفة اللغوية"، فليست اللغة قوالب وصيغا وتراكيب مقصودة لذاتها، وإنّما هي موجودة للتعبير عن

الوظائف اللغوية المختلفة: كالطلب والترجي والأمر والنهي والدعاء والوصف والتقرير[30].... وغير ذلك من آلاف الوظائف اللغوية التي تختلف باختلاف المواقف الاجتماعية.

وستبقى اللغة أدق أداة للتعبير عن الفكر والمشاعر والواقع، كما ستظل أسرع أداة يمكن أن يستعملها الإنسان، لأننا لا نتصّور وجود كيان مجتمعي يعيش دون لغة تسهّل حاضره وتسجل ماضيه.

ثم علينا نحن المعلّمين الاهتمام بظاهرة التواصل (كمهارة) بوصفه أساسا من أسس اللغة التي هي جلّ اهتمامنا ننفذ بها إلى دروب الثقافات الأخرى في ظلّ التقدم الذي أضحى سمة بارزة من سمات العصر الذي ننشأ فيه ونتعايش مع مجتمعاته[31] وبالتالي نضمن أن تقوم العملية التعليمية برمّتها على أساس التواصل الإنساني:



ذلك أنّ المهارات الأربع تشكل ميدان الاستعمال وأشكاله، لذلك وجب أن تكون قضية تعلّم اللغات محورية في منظومة التربية والتعليم في إطار تواصلي، لأن التواصل عملية مستمرّة حيث يفكّر الفرد أثناء التواصل وقبله في عملية ديناميكية متحركة.

والجدير بالذكر أنّ حاجات المتعلمين أولى بالدراسة والتحليل لاستخلاص قائمة بمواقف حياتية ووظائف لغوية تعبّر عنها، ثم بناء المناهج على أساس تلك المواقف والوظائف، ولن يتحقق ذلك إلا بضرورة تضمين النصوص المقررة لتعابير اجتماعية ذات صلة بحياة المتعلم اليومية.

الخاتمة والنتائج:

سعينا في هذا البحث تقديم أرضية مقتضبة لمفهوم "الحفر الديداكتيكي" وعرض الاتجاهات التي تحدّد مشروعيّته باعتبار التعلّم عملية إبداعية تنشأ من خلال تكامل الجوانب المعرفية والعلمية والثقافية والدينية والحضارية، وعليه:

- يساهم الحفر الديداكتيكي العمل على تحقيق الأهداف المختلفة في آن واحد، دون الحاجة إلى فصلها أكاديميا، فالمتعلم هو تركيب متكامل لا يستدعي التعليم الخطي.
- يبقى هدف التعليم هو إكساب المتعلم مجموعة من المعارف والمهارات والمبادئ والقيم، وهو ما يوفره نموذج الحفر الديداكتيكي الذي يتحقق على مستوى اتجاهات متوازية.
- يستطيع المتعلم بواسطته اكتساب الآليات التي تساعده في إشباع حاجياته ورغباته العلمية والثقافية والحضارية... وهو ما يحقق الإنسان السويّ الذي يعمل على مواكبة المتغيرات التي تشهدها المجتمعات.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المعاجم

1- ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الإفريقي (1232م-1311م)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، (بيروت)، ج1، 1999.

ثانيا: الكتب

2- أحمد حساني، دراسات في اللسانيات التطبيقة، حقل تعليمية اللغات، ديوان المطبوعات الجامعية، (الجزائر)، 2009.

3- أنور محمد الشرقاوي، التعلم نظريات وتطبيقات، مكتبة الأنجلومصرية، (مصر)، 2012.

4- بشير إبرير، بنية الخطاب العلمي في كتاب سيبويه، مخارج الحروف عينة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، (الجزائر)،ع7، 2010.

4- جاك دستال وبيار لين ترومب، من البيداغوجيا إلى الديداكتيك، تر: رشيد بناني، منشورات الحوار الأكاديمي الجامعي، 1991.

5- جميل حمداوي، نظرية وظائف اللغة، مكتبة المثقف،(المغرب)، ط1، 2015.

6- حسن حمدي إبراهيم، رؤية حول مفهوم التواصل اللغوي، جامعة السلطان قابوس، (عمان)، 2013.

7- حسني عبد الباري عصر، تعليم اللغة العربية في المرحلة الابتدائية، مركز الإسكندرية للكتاب، (الإسكندرية)، 1997.

8- حسني عبد الباري عصر، الاتجاهات الحديثة لتدريس اللغة العربية، مركز الإسكندرية للكتاب، (الإسكندرية)، 2000.

9- خالد الأمير وآخرون، سلسلة التكوين التربوي، مطبعة النجاح الجديدة، (الدار البيضاء)، 2001.

10- دوغلاس براون، أسس تعلم اللغة وتعليمها، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (بيروت)، 1994.

11- سيدريك كولينجفورد، مشكلات تعلم القراءة عند الأطفال، مجموعة النيل العربية، (القاهرة)، 2003.

12- صابر عبد الدايم، كفانا استيرادا للنظريات التربوية الغربية التي أفسدت أطفالنا، المجلة العربية، (مكة المكرمة)، ع358، 2006.

13- صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومة، (الجزائر)، 2003.

14- عبد العليم إبراهيم، الموجه الفني لمدرسي اللغة العربية، دار المعارف، (مصر)، 1991.

15- فولفجانج هاينه من وديتر فيهفيجر، مدخل إلى علم اللغة النص، تر: فالح بن شبيب العجمي، جامعة الملك سعود،(السعودية)، 1999.

16- محمد الدريج، عودة إلى تعريف الديداكتيك أو علم التدريس، مجلة علوم التربية، ع47، 2011.

17- محمد خاين، (النص الإشهاري دراسة لسانية تطبيقية)، رسالة ماجيستير، جامعة السانيا وهران/ الجزائر، 2005.

18- محمد شرحيل، مذاهب وطرائق في تعليم اللغات، دار أم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، (السعودية)، 1990.

19- محمد صهود، الديداكتيك قضايا وإشكالات، مجلة التدريس، ع7، الرباط، 2015.

20- محمد محمود الخوالدة، مقدمة في التربية، دار المسيرة للنشر والتوزيع، (الأردن)، 2003.

21- نايف خرما وعلي حجاج، اللغات الأجنبية تعليمها وتعلّمها، عالم المعرفة، (الكويت)، 1988.

22- G. Vigner, lire du texte au sens, DLE, Mars, France, 1986.

الهوامش:

[1]- أحمد حساني، دراسات في اللسانيات التطبيقية، حقل تعليمية اللغات، (2009)، ديوان المطبوعات الجامعية، (الجزائر)، ص45.

[2]- خالد الأمير وآخرون، سلسلة التكوين التربوي، (2001)، مطبعة النجاح الجديدة، (الدار البيضاء)، ص78.

[3]- صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، (2003)، دار هومة، (الجزائر)، ص22.

[4]- محمد محمود الخوالدة، مقدمة في التربية، (2003)، دار المسيرة للنشر والتوزيع، (الأردن)، ص184.

[5]- المرجع نفسه، ص253.

[6]- دوغلاس براون، أسس تعلم اللغة وتعليمها، (1994)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (بيروت)، ص39.

[7]- أنور محمد الشرقاوي، التعلم نظريات وتطبيقات، (2012)، مكتبة الأنجلومصرية، (مصر)، ص102.

[8]- نايف خرما وعلي حجاج، اللغات الأجنبية تعليمها وتعلّمها، (1988)، عالم المعرفة، (الكويت)، ص63.

[9]- ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الإفريقي، لسان العرب، (1999)، دار إحياء التراث العربي، (بيروت)، ج1، مادة (ح ف ر).

[10]- جاك دستال وبيار لين ترومب، من البيداغوجيا إلى الديداكتيك، (1991)، تر: رشيد بناني، منشورات الحوار الأكاديمي الجامعي، ص61.

[11]- محمد الدريج، عودة إلى تعريف الديداكتيك أو علم التدريس، (2011)، مجلة علوم التربية،ع47، ص22.

[12]- محمد صهود، الديداكتيك قضايا وإشكالات، (2015)، مجلة التدريس، الرباط، ع7، ص119.

[13]- حسني عبد الباري عصر، تعليم اللغة العربية في المرحلة الابتدائية، (1997)، مركز الإسكندرية للكتاب، (الإسكندرية)، ص213.

[14]- المرجع نفسه، ص128.

[15]- محمد خاين، (النص الإشهاري دراسة لسانية تطبيقية)، 2005، رسالة ماجيستير، جامعة السانيا وهران/ الجزائر، ص16.

[16]- فولفجانج هاينه من وديتر فيهفيجر، مدخل إلى علم اللغة النص، (1999)، تر: فالح بن شبيب العجمي، جامعة الملك سعود، (السعودية)، ص111.

[17]- حسني عبد الباري عصر، الاتجاهات الحديثة لتدريس اللغة العربية، (2000)، مركز الإسكندرية للكتاب، (الإسكندرية)، ص128.

[18]- عبد العليم إبراهيم، الموجه الفني لمدرسي اللغة العربية، (1991)، دار المعارف، (مصر)، ص60.

[19]- المرجع نفسه، ص167.

[20]- المرجع نفسه، ص156.

[21]- حسني عبد الباري عصر، الاتجاهات الحديثة لتدريس اللغة العربية، ص130.

[22]- G. Vigner, lire du texte au sens, D.L.F, Mars, France, (1986), p98.

[23]- بشير إبرير، بنية الخطاب العلمي في كتاب سيبويه، مخارج الحروف عينة، (2010)، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، (الجزائر)،ع7،ص8.

[24]- سيدريك كولينجفورد، مشكلات تعلم القراءة عند الأطفال، (2003)، مجموعة النيل العربية، (القاهرة)، ص32.

[25]- صابر عبد الدايم، كفانا استيرادا للنظريات التربوية الغربية التي أفسدت أطفالنا، (2006)، المجلة العربية،(مكة المكرمة)، ع358، ص99.

[26]- عبد العليم إبراهيم، الموجه الفني لمدرسي اللغة العربية، ص333.

[27]- محمد شرحيل، مذاهب وطرائق في تعليم اللغات، (1990)، دار أم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، (السعودية)، ص133.

[28]- جميل حمداوي، نظرية وظائف اللغة، (2015)، مكتبة المثقف،(المغرب)، ط1، ص73.

[29]- نايف خرما وعلي حجاج، اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها، ص184.

[30]- المرجع نفسه، ص185.

[31]- حسن حمدي إبراهيم، رؤية حول مفهوم التواصل اللغوي، (2013)، جامعة السلطان قابوس، (عمان)، ص32.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 391-402
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التّطور الدّلالي لمصطلح الما بعد الكولونياليّة وعلاقته بالخطاب السّرديّ في الجزائر (نماذج مختارة من رواية الأزمة)

The semantic development of the term postcolonialism and its relationship to the narrative discourse in Algeria (selected models of the crisis novel)

طالبة دكتوراه سميرة تقيدة[1] **د/ توفيق قحام**
Samira TAGUIDA **Toufik GUEHAM**
كلية الآداب واللغات - جامعة محمد الصديق بن يحيى جيجل
مخبر البحث في الدراسات الأدبية، والتعليمية، والترجمة
Samira.taguida@univ-jijel.dz toufikgueham5@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2023/05/14 **تاريخ القبول: 2024/10/16**

الملخص:
لاشكّ أنّ مرحلة المابعد البنيويّة قد حدث فيها تغيير جوهري مسّ المجال الإبداعيّ والنّقديّ خاصّة أين كثر الجدل الفكريّ والمعرفيّ، فتشبّعت القراءات النّقديّة الكاشفة للنّصّ بأدوات وآليات ومناهج جديدة لها مرجعياتها الفلسفيّة، والأيديولوجيّة العميقة التي تسهّل عملية استنطاق دوافع الكتابة في المجالات الإبداعيّة برمّتها.
في ظلّ هذا الجو المشحون خلقا وإبداعا وتخييلا يستدرج فيها المبدع لحظة الابتكار التي تدعو القارئ الحصيف إلى تقمّص عمليات التّشارك والتّداخل، ومنه العمل على ملء الفجوات، وإعادة ترتيب الأسود على الأبيض، هنا ظهر مصطلح المابعد الكولونياليّة، أو المابعد الاستعماريّة محمّلا بأدوات إجرائيّة ومرتكزات عملية تساعد على إضاءة جانب آخر مهمّ في النّصّ الإبداعيّ.
انتقل هذا المصطلح إلى عالم الإبداع والتّخييل، ودخل قاموس اللّغة العربيّة، و معجمها التّداوليّ ليكون أداة أخرى لمراجعة التّاريخ واستدعاء المسكوت عنه، وتعرية المضمر والمخبوء.
الكلمات المفتاحية: القارئ الحصيف؛ الما بعد الكولونياليّة أو الما بعد الاستعماريّة الإيديولوجيّة؛ القراءات النّقديّة الكاشفة؛ التّداوليّة.

Abstract:
Undoubtedly, the post-structuralist phase has undergone a fundamental change that has impacted the creative and critical fields, especially where intellectual and epistemological debates have intensified. Critical readings that reveal the text have become saturated with new tools, mechanisms, and methodologies that have their philosophical and deep ideological references, facilitating the process of interrogating the motives behind writing in all creative domains.

[1]- المؤلف المرسل.

In this charged atmosphere of creation, imagination, and innovation, the creator is drawn into a moment of invention that invites the discerning reader to engage in processes of sharing and intermingling, thus working to fill gaps and rearranging the black on white. Here, the term post-colonialism or post-coloniality emerged, laden with procedural tools and practical foundations that help illuminate another important aspect of the creative text.

This term has transitioned into the realm of creativity and imagination, entering the Arabic language lexicon and its pragmatic dictionary to serve as another tool for revisiting history, invoking the unsaid, and exposing the implicit and hidden.

Keywords: discerning reader; post-colonialism ideological post-coloniality; revealing critical readings; pragmatics.

مقدمة:

لقد عمل المستعمر منذ دخوله إلى الجزائر على طمس الهوية الوطنية، ودفع البلد وأهله خارج التّاريخ مركّزا على موتهم معنويا قبل موتهم ماديا من خلال نشر الثّقافة الكولونياليّة متّبعين في ذلك سياسة اليهود منذ تواجدهم على هذه البسيطة فيقول ادوارد سعيد: (EDWARDW SAID) على لسانهم (سوف تموتون كي نحيا)[1]، ويفهم مما سبق لجوء المستعمر إلى سياسة التّهميش المقنّن، وممارسة أسلوب الإبعاد والسّيطرة التي مازالت مستمرّة عبر الكثير من الأبواب أبرزها الباب الثّقافيّ، أين سخّر لهذه المهمّة كلّ إمكاناته لبثّ ديانته، وعقيدته وأيديولوجيته، وسياسته مستغلاّ بيادقه لتحقيق مبتغاه بمبرّر إدخال الحضارة والعلم والتّكنولوجيا إلى الآخر المتخلف والجاهل، وقد أكّد الكثير من الباحثين والدّارسين على أنّ هذا الواقع الحاصل للذّات المقهورة ليس ذنبها، ولا قدرها بل ذنب المستعمر الذي استولى على مقدّسات نهضتها، وعطّل سيرورتها الحضاريّة، وفي ظلّ هذه الظّروف يسمع صوتا من داخلها يواجه ويناهض هذا الفعل التّدميري ويدعو إلى التّغيير (فمثلما يتقن العالم الأوّل خطاب التّبرير، يتعيّن على العالم الثّالث أن يعي آليات ترجمة هذا الخطاب وتفكيكه، ونقضه)[2].

فتفكيك الخطاب الاستعماريّ الثّقافيّ هو سبيل الخلاص من المركزيّة الأوربيّة والعنصريّة البيضاء على حد تعبير رامي أبو شهاب، ومن ثمّ استعادة صوت المهمّش، والتّابع قويا، ومؤثّرا، وفي ظلّ هذا الاستفزاز الفكريّ وجب علينا تحديد أهداف هذه الدّراسة والّتي نرمي من خلالها إلى التّحقق من المبادئ الفلسفية لفكر ما بعد الكولونيالية، وإقامة جدل يهتم بالأيديولوجيا، والهوية، والأنا، والآخر، ونقلها إلى الكونية للتّأسيس لهذا الفكر، ورصد آلياته، وكيفية تمثّله في الخطاب السّرديّ الجزائريّ وذلك لجعله نافذة يطلّ منها الباحثون على كل دعوة فكريّة جديدة، ولتحقيق هذا المسعى نطرح الإشكاليّة التّاليّة:

- هل استطاع النّاقد الجزائريّ توظيف مرتكزات ما بعد الكولونياليّة أثناء تلقّيه للخطاب السّرديّ الجزائريّ؟
- كيف تمّ فهم الجانب النّظريّ وما آلياته وتجلّياته ميدانيا؟
- ثم قبل ذلك ما المقصود بهذا المصطلح وكيف تطور دلاليا حتى أصبح على ما هو عليه اليوم؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها قدمنا مقاربة منهجية تنطلق من تعريف المصطلح وصولا إلى أسسه، ومقولاته، واستغلال ذلك في قراءة الخطاب السّرديّ العالميّ والعربيّ عامّة، والجزائري خاصّة، ونظرا لتضارب التّعريفات، وصعوبة تحديد المفاهيم بين الدّارسين والباحثين الغربيين، أو الذين وقعوا تحت الاستعمار، أو مازالوا حاولنا تتبّع تطوّر مفهوم هذا المصطلح إلى أن وصل إلى ميدان الدّراسات

الأدبيّة والنّقديّة، و في هذا المضمار نؤكّد على أننا لم نستطع الإحاطة كاملة بجوانب الموضوع، حيث يبقى ما أغفلناه قد يثير شهيّة باحثين آخرين.

التّطوّر التّاريخيّ للفظة الكولونياليّة:

لتحديد التّطور التّاريخيّ للفظة الكولونياليّة حسب ورودها في سياقات مختلفة لابد في البداية من الإشارة إلى موقف رامي أبو شهاب الّذي ربط بين الاستعمار والكولونياليّة، فالاستعمار (COLONISATION) وهو مصطلح ارتبط بالتّاريخ، وله معنى سياسي مرتبط بالحركة الجيو سياسية للإمبراطوريات المستعمرة لمناطق أخرى آهلة بالسّكان ، لكنّها ضعيفة، ولا تملك القوّة للدّفاع عن نفسها، أما إدوارد سعيد فيعرّفه أي الاستعمار في كتابه الثّقافة والإمبرياليّة بأنه متعلّق بالأرض وكلّ ما تواجد عليها، حيث (إنّ موضع الرّهان والمجازفة... كلّ شيء يتعلّق بالتّاريخ البشريّ متجذّر طبعا في الأرض)[3]، فالاستعمار هو سيطرة القوى العظمى على آراضي وممتلكات شعوب ضعيفة واستعبادها، أمّا النّاقدة آنيا لومبا فترى أنّه (كلمة واسعة الدّلالة مرتبطة بالتّاريخ الانسانيّ منذ خلق ووجد القوي والضّعيف، بينما يفرّق بيل أشكروفت وجاريث غريفيث، وهلين تيفين في كتابهم الموسوم: دراسات ما بعد الكولونيالية - المفاهيم الرئيسية – بين (COLONIALISM) الكولونياليّة ونشتق منه كلمة كولونياليّ (COLONIAL) بينما لفظة الاستعمار (COLONIZATION) ونشتق منها مستعمِر (COLONIST)[4].

ومنه اشتق مصطلح ما بعد الاستعمار اعتمادا على التّرجمة الإنجليزيّة (POST OLONIZATION) وما بعد الكولونيالية POST COLONIALIS والذي ينطلق من فرضيّة (أنّ الاستعمار التّقليديّ قد انتهى، وأنّ مرحلة من الهيمنة تسمّى أحيانا المرحلة الكولونياليّة قد حلّت وخلقت ظروفا مختلفة)[5]، فأصبح مصطلحا نقديا يتداول في النظرية النقدية المعاصرة في الما بعد الكولونيالية (أصبح يحمل معنى طريقة تنظيم نقدي للأشكال الجمالية للتاريخية الغربية، وهو يحمل معنى الطبقة)[6]، إنّه إذن مصطلح حديث النشأة ظهر مع النّقد الثّقافيّ، والدّراسات الثّقافيّة، وهو مصطلح (يحاول العثور على قاسم مشترك بين مجتمعات العالم الثّالث التي تأسّست على قوميات مختلفة نهضت كلّها في مواجهة الاستعمار، كما يحاول المصطلح العثور على قاسم مشترك بين ما أنتجته هذه المجتمعات من فنون وآداب)[7].

ومن خلال ما سبق يتّضح أنّ هذا المصطلح دخل المجال الثّقافيّ، والفنّيّ بواسطة مجموعة من الدّارسين، وذلك في مطلع الثمانينات وبدايات التسعينات من القرن العشرين، فظهر ما يسمّى بالكولونياليّة الجديدة على يد رئيس غانا كوامي نكروما في كتابه الذي أصدر تحت عنوان: (الكولونيالية الجديدة - المرحلة الأخيرة للإمبريالية) في 1965، ولهذا حسب بعض الدارسين فإنّ المصطلح مرتبط بشكل أقوى بالعولمة، والقوى العظمى الجديدة وبالضّبط (و.م.أ) وبالتالي فالكولونياليّة تعني شعوب العالم الثّالث ليس سياسيا فقط، بل ثقافيا أيضا، حيث تتحكّم فيه الشّركات المتعدّدة الجنسيات، والمؤسّسات الثّقافيّة والتّعليميّة العالمية (إنها عملية أداتها الخطاب وغاياتها التّصويب والتّصحيح)[8]، لهذا مهمّة كاتب، وناقد ما بعد الكولونياليّة تكمن في كشف النّسق المضمر الكامن في الثّقافة الغربيّة الدّال على الاستعلاء والهيمنة، والرّغبة في استعباد، واستغلال الآخر، و العمل على المكاشفة التي تضمر هي الأخرى نسقا مضادا يدعو الأنا المتعاليّة إلى التّوقف على احتكار التّاريخ، ومنه فهذا المصطلح يعني (كل استراتيجيات الكتابة الّتي تنتقد الرّؤية الاستعماريّة، وسادت إبان المرحلة الاستعماريّة وبعده، فتأثيرات الاستعمار لم تزل بزواله)[9].

والجدير بالذّكر فدراسات ما بعد الاستعمار تعود إلى فترات قديمة، بما أنّ الاستعمار ظاهرة قديمة، وازدادت اتّساعا، واستعمالا بعد الحرب الباردة.

تطوّر دلالة المابعد الكولونياليّة في الأدب والنّقد:

تعتبر نظريّة المابعد الاستعمار أو الخطاب المابعد الكولونياليّ مصطلحا أكاديميّا، ظهر بعد صدور كتاب (الاستشراق) لصاحبه إدوارد سعيد يحي بن الوليد، خطاب ما بعد الاستعمار- الخطاب ما بعد الكولونيالي 1978 (ORIENTALISME) وقد وجد هذا الشّرح في مقال الأدب والنّظريّة النّقديّة، مجلّة الكرمل، ع 2003/78، ص80.

ويرى أشكروفت وآخرون في الرّدّ بالكتابة أنّ نظريّة الما بعد الكولونياليّة تدرس (كلّ الثّقافات الّتي تأثّرت بالعمليّة الإمبرياليّة من لحظة الاستعمار حتى يومنا هذا)[10]، وتتبّع مدى تأثّر تلك الثّقافة بغيرها، والبحث عن مدى صمودها، ويرى كريس دوهمان (CHRIS DAHMAN) (أن الما بعد الكولونياليّة تقدّم سرديّة مضادة تتّصل بالشعوب المستعمرة سابقا)[11]، إنّها حركة نقديّة أنتجتها الشّعوب المستعمَرة في تقنية السّرد المضاد لكشف زيف ما تبثه الثّقافة الغربية من استعلاء، فهي ذات طابع ثقافيّ وسياسيّ تستعرض ثنائية الشّرق، والغرب ضمن صراع قيميّ بالدّرجة الأولى، ويبحث عن فرص وجوده ليصمد، ويقاوم، وننوّه إلى أنّ الما بعد الكولونياليّة ظهرت في فترة ما بعد البنيويّة، ولهذا يمكن الجمع بين الفكرين أين سماه فراسنوا ليوتار (J.F. LYOTARD) (بالسّرديات الكبرى)[12]، ومنه فإنّهم يدعون إلى تقويض المركزية الغربيّة معتمدين في ذلك على أفكار جاك دريدا وخاصّة تقنية المحو والإزالة، ويضيف سعد البازغي، وميجان الرويلي في هذا السّياق بأنّ (هذان المصطلحان اللّذان يكملان بعضهما البعض إلى حقل من التّحليل ليس جديدا بحد ذاته، لكنّ معالمه النظريّة والمنهجيّة لم تتّضح في الغرب إلّا مؤخرا مع تكثيف الاهتمام به)[13].

وننوه إلى أنّ مصطلح الما بعد الكولونيالية قد عرّفه معجم أكسفورد للعلوم الاجتماعيّة بأنّه نشأ في أعمال جماعة دراسات التّابع القائمة على التّاريخ الهنديّ متأثرين بأعمال التّقاليد الماركسيّة الانجليزيّة لتدوين التّاريخ، وكانوا مهتمّين بالتّعبير عن المستعمَرين الذين وقع عليهم الاستعمار وتعّرضوا للتّجريف الثّقافي بالدّرجة الأولى، ومدى قابليتهم للمقاومة من الاستسلام أكثر من تبني وجهة نظر المستعمِر الذي قام بفعل الاستعمار، كما يشير قاموس روتلدج إلى أنّ (ظهور الخطاب الما بعد الكولونياليّ في الدّراسات الأدبيّة أواخر عام 1970 باحثا في الجوانب الثّقافيّة، والسّياسيّة والاقتصاديّة منوها بأثر نشرها)[14]، وبعد هذه الفترة أصبح مصطلحا متداولا في الدّراسات الأدبيّة، بينما تعرّفه موسوعة الما بعد الكولونياليّة بأنّه: (الخطاب الّذي تمّ التّأريخ له منذ نشر إدوارد سعيد كتابه الاستشراق 1978 في حين كانت 1980 الفترة التي تمّ فيها التأسيس، والبحث موسعا في هذا المفهوم، بينما كانت سنة 1990 الفترة التي نشطت مؤسسة البحث العلميّ للسّعي لمقاربته أكادميا)[15]، وقد ذكرت الموسوعة ثلاثة أعمال رائدة قننت، وأصّلت لهذا الخطاب وهي :

- الاستشراق لإدوارد سعيد 1978.
- نظريّة الاستعمار لآنيا لومبا 1998.
- نظرية ما بعد الكولونياليّة لليلى غاندي 1998 [16].

ينبغي الإشارة أيضا إلى أنّ مصطلح الكولونياليّة أُخذ من اللّغة الإنجليزيّة، ورافقه جدل كبير على السّاحة الفكريّة، فالتّرجمة كما يقال خائنة ، وغير أمينة، حيث ترجمت بلفظة استعمار إلا أن ما تحمله من

دلالات تدلّ على الإذلال الذي عانت منه ثقافات الشّعوب المستعمَرة، أين طرح المفكّر الإيراني علي شريعتي مصطلحا بديلا وهو استكبار لكنّه لم يلق رواجا في الأوساط الفكريّة، فأبقى الكثير من المفكرين على اللّفظة الأصيلة، أما الما بعد فلها ثلاث دلالات هي:

1 ـ المابعد الكولونياليّة: مرتبطة بالمرحلة التي وقع فيها شعب ما تحت الاستعمار.

2 ـ المابعد الكولونيالية إعلان الانفصال النّهائي بين ما قبل الاستعمار، وبعده.

3 ـ المابعد الكولونيالية: يخصّ الجانب المعرفيّ، والثّقافيّ، وعملية التّأثير، والتّأثّر بين المستعمِر والمستعمَر، والذي يهمّنا في هذه الدّراسة هو القسم الثّاني والثّالث.

الأسباب التي أدّت إلى ظهور المصطلح وتطوّره:

إنّ دراسة تطوّر هذا المصطلح يفيد في فهم العقيدة والأحكام الخاصّة بالفكر الإنسانيّ، وهي غاية عظيمة، ولا مناص من الاعتراف بأنّ دراسة التّطور الدّلاليّ محفوف بالمخاطر، وهذا ما حذّر منه أستاذ الأدب الإنجليزي طلابه قائلا: (إنّني لا أخشى عليكم في أدب شكسبير من تلك الألفاظ الغريبة التي لم تصادفوها في نصوص أخرى، أو لم تسمعوا بها قبل، ولكنّي أخشى عليكم من تلك الألفاظ التي لا تزال شائعة بصورتها القديمة في الأدب الإنجليزي، والذي يخطر في أذهانكم لأوّل وهلة أنّ دلالتها مألوفة لكم جميعا، فهي محطّ الزّلل والخطأ لأن كثيرا منها قد تطوّرت دلالتها وتغيرت مع الزّمن ...)[17]، ومن الأسباب التي أدّت إلى ظهوره وتطوّره هو كثرة استعماله ورواجه في الأوساط الثّقافيّة، والأدبيّة، وانتفاء معناه الحقيقيّ، وحلول المعنى المجازيّ محلّه، وأيضا انتقاله من لغة إلى لغة أخرى فيتغير مدلول الكلمة أو الدّال، فتتدخّل العوامل النّفسيّة والاجتماعيّة والتّاريخيّة في التّحكّم في مدلولها، حيث تساهم هذه العوامل في تبدل المفاهيم، فتموت ألفاظ وتحيا أخرى ، وتستعار معان جديدة لتلائم ذلك التّطوّر خاصّة التطور الفكريّ (إنّ انتشار أديان، أو مذاهب اجتماعيّة جديدة تقترن غالبا بظهور مفردات لغويّة جديدة في صياغتها، أو في معناها على الأقل للدّلالة على المفاهيم الجديدة)[18]، ويتّضح من خلال ما سبق أنّه لا يمكن إهمال الجانب الاجتماعيّ والثقافيّ، حيث أنّ (المراد بالأسباب الاجتماعيّة والثّقافيّة ما يتّصل بالتّركيب الاجتماعيّ للجماعة، وما يتعرّض له من تغيّرات و تحوّلات كثيرة، وما تناله من ثقافات وتجارب جديدة كل هذه التّغيرات تؤثّر في دلالة كثير من الألفاظ وفي حياتها أو موتها)[19]، فمع بداية العصر المعاصر اشتدّت الصّراعات بأنواعها وظهرت مشاريع جديدة أهمّها البحث عن **الهويّة والكينونة**، وإثبات الذّات أمام الآخر، وظهرت في خضمّ هذا كلّه النّظرية المابعد الكولونياليّة على يد الأبّ الروحيّ لها إدوارد سعيد، وبرزت بعده أسماء أخرى عربيّة نذكر منهم: وائل حلاق، جوزيف مسعد، وطلال الأسد، وغيرهم ممّن حذا حذوهم من المفكّرين المعاصرين.

والجدير بالذّكر أنّ من أهمّ أسباب ظهور المصطلح في السّاحة الفكريّة العربيّة هو كثرة استعماله، وانتقال معناه من المعنى الحقيقيّ إلى المعنى المجازيّ، مما يؤدّي إلى انقراض المعنى الحقيقيّ ليحل محلّه المعنى المجازيّ، كما أنّ انتقاله من لغة إلى أخرى، حيث يتغيّر مدلول الكلمة أو دالها، وتتدخّل العوامل النّفسيّة، والاجتماعيّة، والثّقافيّة في تبديل المفاهيم فتموت ألفاظ وتحي أخرى، وتستعار معان جديدة لتلائم ذلك التّطور (فانتشار أديان، أو مذاهب اجتماعيّة جديدة تقترن غالبا بظهور مفردات لغويّة جديدة في صياغتها، أو في معناها على الأقلّ للدّلالة على المفاهيم الجديدة)[20].

إذن لا يمكن أبدا أن يهمل الجانب الاجتماعيّ، والثّقافيّ، وتأثيراته على الجانب الفكريّ، والمراد بالأسباب الاجتماعيّة، والثّقافيّة ما يتّصل بالتّركيب الاجتماعيّ للجماعة، وما يتعرّض له من تغيرات

وتحوّلات كثيرة وما تناله من ثقافات، وتجارب جديدة، كلّ هذه التّغيرات تؤثّر في دلالات كثير من الألفاظ، وفي حياتها أو موتها.

يبدو أنّ من أهمّ الأسباب التي ساهمت في ظهور الخطاب المابعد الكولونياليّ هو بروز التيار الإسلاميّ الحركيّ الديمقراطيّ الذي دافعت عنه أسماء بشدّة أمثال محمد مختار الشنقيطي، أما التّيار الثّاني هو التّيار اللبّراليّ الّذي بدأ يشقّ طريقه في الأوساط العربيّة الشابّة خاصّة مع صدور كتاب (الدولة المستحيلة) لوائل حلاق لأنّه أكثر تقبلا للنّظام العالميّ الجديد ، إلا أنّه تعرّض للنّقد بشدة لأنه حسب جوزيف مسعد يمثل حالة استشراقيّة كاملة المواصفات، حيث طغت على السّاحة فكرة الديمقراطيّة كما أنّ العولمة حسب ديفيد هيلد غيرت بشكل ملحوظ الأحكام الأساسية لمرجعيّة السّياسات.

الإشكالات والتّحديات الّتي تواجه النّظريّة المابعد الكولونياليّة:

تركّز النّظرية على نقد الخطاب المابعد الكولونياليّ المرتكز حول الغرب المركز، والذي يرى نفسه مصدرا للمعرفة، والتّفوّق والعلم والحضارة، بينما ينظر إلى الشّرق على أنّه ذلك التّابع الذليل، المتخلّف مصدر الفوضى، ولعلّ أول من أدرك هذه الدّلالة هو الطبيب والمفكّر فرانز فانون (FANON FRANTZ) الذي يقول بأن الاستعمار الحقيقيّ هو الاستعمار الثقافيّ، وطرح هذه الفكرة في إصداراته أمثال: معذبو الأرض، وبشرة سوداء، وأقنعة بيضاء أين قدّم رؤية جديدة حول علاقة المستعمَر بالمستعمِر. والملفت للانتباه أنّ هذا الموقف ساانده فيه الفيلسوف الفرنسي الوجودي جون بول سارتر (J.P.SARTIRE) في تقديمه لمعذّبي الأرض حيث يقول: إنّ الجيل الجديد من أبناء المستعمرات لم يعد يبالي بأوروبا.

لقد استطاع فانون من خلال إصداراته هذه أن يكشف عن الاعتداء والعنف الثّقافيّ، وتبعه بعد ذلك أدباء جاءوا بعده تمرّدوا على أدب المركز، وأنتجوا سرديات محلّية تعبّر عن الأنا وتفضح ممارسات الآخر الإمبرياليّة مثل: تشينوا أوتشيبي في إصداره: (الأشياء تتداعى)، والطيب صالح برائعته (موسم الهجرة إلى الشمال)، كما لا ننسى صورة المستعمِر لألبير ميمي، ومع المنفى للكاتب الواعد الكاريبي جورج لامينغ حيث كشف لنا عن البعد الكولونياليّ لمسرحيّة: العاصفة لصاحبها شكسبير.

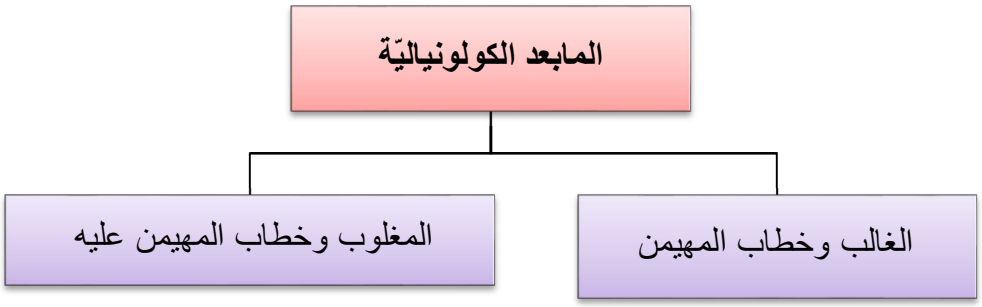
ويؤكّد إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق على أنّ الغرب ينظر إلى الشّرق نظرة وظيفيّة أوّلها مقابلة الشّرق بالغرب، فالشّرق يمثّل كلّ الشّر، والغرب يمثّل كلّ الخير، وثانيها استخدام الأداة المعرفيّة للسّيطرة على الشّرق، والملفت للانتباه أنّ المفكّر إدوارد سعيد متأثّر إلى حد كبير بدراسات ميشال فوكو في الدراسات الثّقافيّة، وخاصّة عندما تحدّث عن علاقة الخطاب بديناميات القوّة، وقد تطوّر هذا المصطلح وارتبط بالنّقد الثّقافيّ، والنّظريّة التّفكيكيّة، حيث (يعمل على تفكيك الخطاب الما بعد الكولونياليّ، وكشف المخبوء)[21]، أما المفكر الهندي هومي بابا (HOMI K BHABHA) فقد ركّز على علاقة المستعمَر بالمستعمِر، والتّأثير المتبادل بينهما من خلال طرحه لفكرة الهجين، وفي مقالتها الشهيرة (هل يستطيع التابع أن يتكلم؟) لغياتري سبيفاك (G. SPIVAK) أضافت طرحا جديدا في الدّراسات الما بعد الكولونياليّة لإثارتها أسئلة جوهريّة عن التّابع وعلاقته بالاستعمار.

تتقاطع النّظريّة الما بعد الكولونياليّة مع النّظريّة الماركسيّة التي دعمت حركات التّحرر في العالم الثّالث، ونادت بكسر الأرستقراطيّة الغربيّة، ودعت إلى الثورة على التّهميش والإزالة، والعنصريّة، وحصول البلورتاريا (الطبقة الكادحة) على حقوقها كاملة، في حين تدعو النّظريّة الما بعد الكولونياليّة إلى قراءة الآثار الّتي خلّفها الاستعمار على الشّعوب العربيّة ثقافيا، وهنا يلحظ أنّها تقترب من الخطاب الدّاعي

للتّحرّر، كما تتقاطع مع العولمة، حيث لا يقرّ الغرب المستعمِر بجريمته التّاريخيّة التي صنعها لتبرير سلطته، وبالعولمة يلغي الحدود لتسهيل ممارسة الإلغاء، وإطلاق شعار العالم قرية صغيرة لتنفيذ مراقبته المحكمة على كلّ شيء خاصّة على الجانب الثّقافيّ منها، وأفضى إلى إشكالات جدّ معقدّة لدى المهاجرين، والشّتات الفلسطينيّ، وطرح قضايا شائكة كالاندماج، مع العلم أنّ الثّقافة هي الوحيدة اليوم التي بقيت تقاوم، إلّا أنّنا لا ننسى مساهمات العولمة في انفتاح الأنا على الآخر وقدرة هذا الأنا المغتصب أن يعبر عن ذاته، وعموما انتشر مصطلح المابعد الكولونياليّة ليعبّرعن الفترة التي تلت الاستعمار، وتربطه بما قبله عن طريق الحرف ما، ويرى أشكروفت (أنّ مصطلح المابعد الكولونياليّة أكثر قبولا في الأوساط الأكاديمية)[22].

وتجدر الإشارة أيضا أن فيشر هومي بابا يرى أنّه (ضرب من الإحساس واضطراب في الوجهة فهو حركة اكتشاف قلقة، كما يشير إلى أن ما تحيل إلى أفق مفتوح من الممارسات، والتحولات، فالاستعمار وآثاره بقيت مستمرة إلى يومنا هذا)[23]، ففي الجزائر مثلا ما زالت المابعد تشكل واقعا مأساويا لشعب يبحث عن ذاته، فاللّغة الفرنسيّة مسيطرة على دواليب الدّولة، وهي اليوم لغة الحوار والتمدّن والأدب، والفنّ، وهي حاضرة بقوة في المناهج التّعليمية في وزارة التّربية، ووزارة التّعليم العالي فكلها مناهج مأخوذة حرفيا، ولم يكلف القائمون على الأمر أنفسهم حتى بتكييفها مع البيئة الجزائريّة، ودراستها دراسة موضوعية جدّية لأنّهم ينظرون إلى الوافد من فرنسا على أنّه مقدّس.

عمليتي التّأثير، والتأثّر



ولهذا ركّز هومي بابا على مداخل نقديّة منها: المدخل القوميّ، أو الإقليميّ يدعو فيه إلى التركيز على سيمات محددة لثقافة قوميّة، أو إقليميّة معينة، كما أشار (إلى المدخل المقارن الذي يبحث عن الخصائص اللّغوية والتّاريخيّة، والثّقافيّة التي يشترك فيه أدبان أو أكثر من آداب ما بعد الاستعمار)[24]، ومن هنا يظهر أنّ الخطاب المابعد الكولونياليّ يحتاج إلى الانفتاح على كل الدّراسات ما بعد البنيويّة، والدّراسات الثقافية المعاصرة، وصولا إلى الدّراسات البينيّة حتّى يكون نظرة شاملة للخطاب الأدبيّ وفي هذا الإطار يقول لومبا: (إنّ الاتّصال الاستعماريّ لا ينعكس فقط في اللّغة، أو الصّور البيانية للنّصوص الأدبيّة، فهو ليس ستارة خلفية فحسب، أو سياقا تمثّل أمامه المسرحيات الانسانيّة، بل شكلا مركزيا لما يجب أن تقوله هذه النّصوص عن الهويّة والعلاقات الثّقافيّة)[25].

ولهذا فنحن أمام النّص أيا كان النّص؛ قصّة، رواية أو مسرحية وغيرها فإنّه عند إخضاعها للتّحليل حسب ما يدعو إليه الخطاب المابعد الكولونياليّ، فإنه يسمح بالعثور على النّظام والممارسة الخطابيّة، وهذا ما لخصّه ميشال فوكو بأنّه أثناء دراسة الخطاب يجب أن لا نهتم بما قيل وكتب وإنّما نهتم

بما لم يقله النّص بعد، وما لم يقله الكاتب، ومن هنا حسب بيل أشكروفت وآخرون يبرز نسقان من الكتابة هما:

كتابة المستعمِر ← تمثيل الآخر على أنه الأعلى.

كتابة المستعمَر ← يكشف الآخر ويقيّم نسقه.
← يقوّض ما قاله الآخر، ويقاوم، ويستفيد من الصّراع.

كما ساعد هذا الطرح حسب بيل أشكروفت على ظهور نوعين من الإبداع هما: الإبداع، والإبداع المضاد وبينهما نشأ الخطاب المابعد الكولونياليّ النقديّ.

ولوج مصطلح الما بعد الكولونياليّة إلى عالم الإبداع والنّقد في الجزائر:

في ضوء الصّراع الكونيّ الأبديّ بين الغرب والشّرق نشأت سرديات جزائريّة مضادّة تمثّل الكتابة وضدّها في نفس الوقت، وخاصّة في طرحها لمكوّن الهويّة، والعلاقة بالآخر مستحضرة إشكالية وجوديّة وثقافيّة، وحضاريّة، وأُسّس بعد الثمانينات نسقا ثقافيا مضمرا يكشف عنه، ويعرى من خلال تعريف الآخر (فينطلق من فرضيّة الاستعمار التّقليديّ قد انتهى، وأنّ مرحلة من الهيمنة تسمّى أحيانا بالمرحلة الكولونياليّة قد حلّت، وخلقت ظروفا مختلفة تستدعي تحليلا من نوع معين، فبينما يرى بعضهم انتهاء الاستعمار التّقليديّ، وبالتّالي انتهاء الخطاب المتّصل به وضرورة أن يركز الباحث في ملامح المرحلة التّالية، مرحلة ما بعد الاستعمار، يرى آخرون أنّ الخطاب الاستعماريّ ما يزال قائما وأن فرضيّة المابعديّة لا مبرّر لها)[26].

إذن ولج هذا المصطلح وتبعاته ومرتكزاته إلى عالم الرّواية بالذّات، وتبنّوا مرتكزاته الكثير من الأدباء الجزائريين: عبد الحميد بن هدوقة، والطاهر وطار بعد الاستقلال ثم رشيد بوجدرة وواسيني الأعرج وأمين الزاوي، وياسمينة خضراء، وغيرهم ممّن جاء بعدهم من مبدعي العشريّة السّوداء، وقبلهم كتّاب الرّواية باللّغة الفرنسيّة ككاتب ياسين ومولود معمري، ومولود فرعون فجاءت إبداعاتهم (تشترك جميعا في أنّ شكلها الحالي انبثق من فترة الكولونياليّة، وأنّها أكّدت نفسها عن طريق إبراز التّوتّر القائم مع القوى المبراطوريّة)[27]. فكلّ آداب المستعمرات الأوربية، ومنها الجزائر لازالت ليومنا هذا تبحث عن الهويّة، وتتأثر بأيديولوجيّة الآخر، وتقيم ذاتها تقييما دونيا.

لا جرم أن نبدأ بقراءة بعض النصوص في إطار تثبيت الممارسة النقدية التي تتعلق بالخطاب المابعد الكولونيالي والذي يعتبر فتحا جديدا في هذا المجال، والتركيز على قضايا التمثيل، والعرق والعنصرية، والمقاومة، والهوية، والضياع والهيمنة والأنا والآخر، أين يظهر الفرد مخلخل القيم .

لعل أهم ما يمكن الإشارة إليه هو أن أدب ما بعد الكولونيالية ارتبط بالدراسات الثقافية التي لها علاقة بعلم الاجتماع، والتاريخ، والنقد الأدبي، والفلسفة، حيث حاولت هذه الدراسات تصحيح النظرة التي رسمها الغرب عن الشرق، وللإشارة فإن من ضمن ما اهتموا به مصطلح الهوية الذي يحدد قضية الانتماء التي عرفها معجم لاروس la Rouce (مجموع الظروف أو الحيثيات التي تجعل من الشخص شخصا مميزا ومحدودا)[28]. أي أنه مميزا بالنسبة للآخر الخارجي المدرك بالحواس والعقل بينما يعرفها أحد رواد المدرسة التجريبية جون لوك Jan Louk (إنه الذات والهو هو ذلك الشيء المفكر الواعي كائنا ما كانت الصورة التي يتجلى فيها)[29]. فكلما تعرف الأنا على ذاته واحترم مقدراته ومقوماته اقترب من الإنجاز، وحقق التفوق وأجبر الآخر على تغيير تلك النظرة النمطية (فأزمة الهوية لا تظهر إلا في

المجتمعات التي تدخل في ديناميكيّة الحداثة دلال المزري، الآخر المفارقة الضرورية)[30]، وذلك من خلال تعريف الغرب للشرق حيث يظهر في رواية: ما لا تذروه الرّياح مثلا لصاحبها محمد العالي عرعار يبدو فيها البطل بشير الذي جند في صفوف الجيش الفرنسيّ، الشيء الذي مكنّه من زيارة فرنسا، وعندما حطّ الرّحال هناك أين انتقل من حياة بدائية إلى أخرى شبه خياليّة تشبه حياة لم يسمع عنها إلا في أساطير ألف ليلة وليلة، فسُحر بجمال نسائها، وبُهر بسبل الحياة والعيش هناك، وتذكّر صورة المرأة التي عهدها وشبّ على صورتها إنّها صدمت اللّقاء الأوّل الّتي قزّمت من الأنا فاحتقر ذاته، وعظّم من شأن الآخر، كما وتطرح الّرواية إشكالية اللّغة والتّعليم الذي انتقل من الدّور إلى المدرسة فيقول السّارد: (سنخلق منك إنسانا آخر، إنسانا شجاعا ذا قوة ...)[31]. فيظهر حجم الأزمة النّفسيّة، وانسلاخ البشير عن هويته وذلك من خلال امتناعه عن الالتقاء بالمجندين القادمين من قريته، إلى أن وصل في النّهاية إلى تغيير شكله الخارجيّ، كما تغيّر مضمونه، وأيضا نذكر بروايات بُعَيْدة الاستقلال كريح الجنوب لعبد الحميد بن هدوقة واللاز للطاهر وطار، وفي يوميات عشق في الزّمن الحراشي تتبدّى فيها الشّخصيات متذبذبة تائهة بين التّراث والتّقاليد من جهة، ومن جهة أخرى مسحورة بالحياة الجديدة، إنّها بيئة يصعب فيها القبض على الهوية.

تطالعنا روايات العشرية السّوداء معبّرة عن (تقويض لنسق ثقافيّ محمّل بجملة من الشّحنات الوجدانيّة، والدينيّة، والنّفسيّة، والفكريّة، والاجتماعيّة بما يستبدل به مجموعة من الأنساق الثّقافيّة التي لها محمولاتها الخاصّة ورهن ذلك بهذا)[32]. والجدير بالذّكر في روايات مقابر الياسمين، والمراسيم والجنائز لبشير مفتي، ورواية ضمير المتكلم لفيصل الأحمر، وسيّدة المقام لواسيني الأعرج، فدور المثقّف (لا يظهر في الأوضاع الهادئة، أو العادية بل يتجلّى في خضمّ تمزّق المجتمعات، والمثقّف هو الشّاهد على تمزّق المجتمعات وبالتّالي هو الذي يعيش ويستوعب في داخله تمزق مجتمعه.

لابدّ من التّأكيد على أنّ في بخور السّراب البطل هو المثقّف الحاضر الغائب الذي يشعر بالغربة، وعدم الانتماء وفقدان الهوية بين أهله، ووطنه، فيظطر إلى ترك الجميع بمن فيهم والده، وعاش في سجن داخليّ ساهم في هشاشة علاقته حتى مع أقرب أصدقائه حيث يقول: (لست مؤهلا لهذا التّغيير)[33]. فالإعلان عن حياة العجز، والاغتراب التي تشعر بها الأنا الفرديّة في مقابل الأنا الجمعيّة وهرب البطل من عجزه إلى عالم أشد فتكا عالم الجنس والشّرب واللّهو، وظهر بشخصية ضعيفة لا تؤهّله لأي مشروع مستقبليّ، وهذا ما أراده الاستعمار أن نعيش بحالة استلاب، وهو نوع خطير من الاجتياح.

رسمت رواية سيّدة المقام التي صدرت في عام 1995 شخصيّة مريم معلّمة الباليه وخريجة معهد الفنون، حيث اشتغل الكاتب على توليد العديد من الدّلالات من خلال رسم الواقع الّذي يرتبط فيه المكان بالزّمان، أين البطلة عاجزة لم تستطع إقناع رئيس البلدية وأعوانه بترك المعهد مفتوحا، الّذي أغلقوه بدعوى نشر الفسق والرّذيلة، فيقول السّارد معبّرا عن قبح تلك المرحلة الّتي عادت بالبلاد إلى زمن الظّلمات (أعبر الزّقاق الضّيّق الوسخ المؤدّي إلى ديدوش مراد... إنّه الكابوس الّذي صار أقلّ من الحقيقة الّتي نحياها)[34]. وإن حاولنا تفسير رموزها فإنّ مريم هي رمز لكلّ امرأة جزائريّة، عربيّة مضطهدة يمارس عليها الآخر (الذّكر) عنف السّلطة والأبويّة، إنّها الجزائر ذلك الوطن الّذي مازال تحت المؤامرة الكولونياليّة.

وتشير هذه الرّواية أيضا إلى أيديولوجيّة الجماعة الإسلاميّة التي تعمل على تعمية الذّات بالوعي الزّائف وقد سماها ماركس بالمافيا الإسلامويّة، وفي هذا الإطار تتساءل مريم: (تقتلون من؟ فتجيبها

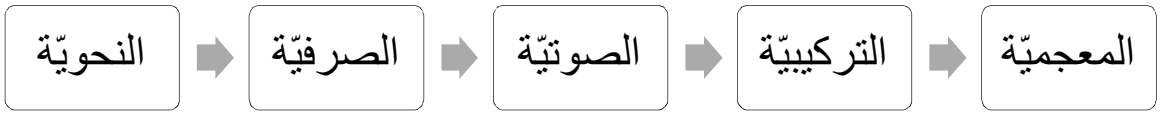
إحداهن: أعداء الله)[35]. وتواصل المرأة حديثها (واللّذين يبقون في هذه البلاد هم الأتقياء الخيرون)[36]. (يلخّص المبدع الأزمة في قوله: عاش ما كسب، مات ما خلّى، لم يتحصّل على شهادة الاستشهاد إلا عندما اندثرت عظامه...)[37].

البحث عن الهويّة والخلاص، والمخلّص في رواية بخور السراب لصاحبها بشير مفتي، وذلك من خلال محاولة معالجة قضية الإرهاب فزرعت البلبلة بين أفراد الشّعب الواحد، وانتشار الغدر والخيانة، وعلا صوت التّناقض من خلال تناقض الأصوات نفسها، وكلّها للتّعبير عن حالة الجزائر المتشظّية إنّه الصّوت الإنسانيّ (حقوق المحرومين)، والصّوت المتافيزيقيّ (البحث عن حقيقة متعالية)، والصّوت الأخلاقي، والغدر الذي دفع الجميع ثمنه منهم الطاهر سمين، وخالد، وأحمد، ورضوان، وصالح كبير حيث يبدو الكل باحثا عن الأمن والطمأنينة والمخلّص، أين اختلط الخياليّ بالحقيقة وامتزجا، كما يظهر في الرّواية الصّراع الأيديولوجيّ، والدينيّ، بين سلطة موالية للأخر موالاة تامّة، وبين فكر جديد غريب يحقد على الجميع ويستبيح دم الجميع، إنّه صوت الجماعات الإسلامويّة المسلّحة متجسّدة في شخص الطاهر سمين، والذي تغيّر حاله من مسالم وديع إلى ذئب بشريّ، وهذا ما عبّر عنه الرّوائيّ (بالخبث الجماعيّ، والحمق الأعمى)[38]. ولهذا فإنّ (التّباعد بين الحياة والكتابة غير قابل للاختزال)[39]، ومنه فالرّواية في هذه الفترة تعبّر عن جزائر خارج قيم العقل والمنطق، والحداثة، والشّعور بالغربة، فالأمن، والخير، والجمال تجعل من الغربة وطنا، والفقر والخداع، والموت المجاني يجعل من الوطن غربة، وإذن (فلنسم الاختلاف الوحشيّ يؤدّي بشكل حتميّ إلى ضلال الهويات المجنونة: الثّقافويّة، والتّاريخويّة، والقوميّة، والالتزاميّة الوطنيّة والعرقيّة)[40]. ولهذا عالج بشير مفتي جرح وطن مجروح، وموت، وحياة، فموت ميعاد السّاحرة قتل أمل العاشق الذي عاد بعد موت المغدورة إلى الجامعة، وهناك يستعيد الحديث عن الثّورة التي لم تأت باستقلال حقيقيّ، أما خالد بعد موت والده أصبح يعيش في صمت صمّمه الموتى، فقريته المعزوزية هي الجزائر التي فتك الإرهاب برجالها، وبمدرستها، حتّى المقبرة غارقة في عالم الظّلام.

خاتمة:

تحاول هذه النصوص تحليل صيغ الهيمنة، وكسر تعالي الآخر، والتّركيز على قضايا جوهريّة كالهوية، والانتماء، والعرق... إلخ.

التّطور الدّلالي لمصطلح الما بعد الكولونياليّة بدأ من التّطور اللّغوي الذي شمل المستويات :



والدّلالية، وذلك من خلال: التّطوّر الّذي يلحق القواعد المتّصلة بتركيب الجمل والعبارات.

- ✓ تطوّر يلحق الأساليب.
- ✓ تطوّر يلحق المعنى الخاص بالمفردة.

الخطاب الما بعد الكولونياليّ قادر على خلق أفق جديد تتحدّد فيه الهويّة بقيمها التي تمكّننا من التّعايش السّلمي دون طرح فكرة العنف.

يرى الكثير من الباحثين أنّ الخطاب المابعد الكولونياليّ، وما يتبناه بعيد عن الواقع الاجتماعيّ والسّياسيّ، والثّقافيّ، فهو ما زال حبرا على ورق.

إن ما يتبناه الخطاب المابعد الكولونياليّ يفتح المجال واسعا على الدّرس النّقديّ، ويغذي الممارسة النّقديّة الواعيّة، ويكشف بذلك عن جانب مهمّ من النّص، ويفعّل عملية استنطاق المسرود، ويعرّي المخبوء منه ويكشف مضمره.

صفوة القول: إذا جمعنا بين مرتكزات الخطاب المابعد الكولونياليّ، والدّراسات البينيّة لربّما استطعنا أن نخرج من بينها بقراءة جديدة، وفعّالة ليس للنّصوص الكولونياليّة فقط، وإنّما تتوسّع إلى بقية نصوص أخرى ولدت من أفكار مبدعين خضعت بلدانهم للاستعمار.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- محمد العالي عرعار:، ما لا تذروه الرياح، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1972
- واسيني الأعرج، سيدة المقام، (المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط2، 1997).
- بشير مفتي، بخور السراب، (الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007).

المراجع باللّغة العربيّة:

- ابراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، (مكتبة الأنجلوالمصرية ، القاهرة ،ط3، 1976).
- أحمد منور، الأدب الفرنسي باللسان الجزائري، (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ب ط، 2007).
- حمد عزام، البطل الإشكالي، (الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 1992).
- دلال البزري، صورة الآخر الغربي ناظر ومنظور إليه، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1991).
- شهلا العجيلي، أدب الشعوب التي تحررت من الاستعمار، (الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الكولونيالية، الأردن، 25 جويلية،2011).
- طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، (الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع ،الإسكندرية، د س ط).
- عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، (دار العودة، بيروت، 1980).
- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 2005).
- محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، (دار الفكر، بيروت، 1960).
- ميجان الرويلي، وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2010.)
- سعد البازغي، الاختلاف الثقافي، وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 2008،

المراجع المترجمة:

- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، (دار الآداب للنشر والتوزيع، لبنان، 2004)
- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة حوارات مع إدوارد سعيد ترجمة نائلة قلقيلي حجازي، (دار الآداب والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2008).
- آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة عبد الغني غنوم، (دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2007).
- بيل أشكروفت، وآخرون، الإمبراطورية ترد بالكتاب، (المنظمة العربية للترجمة، لبنان،2008).
- لبارت مورجيلبرت، نظرية ما بعد الكولونيالية السياقات، الممارسات، السياسات، (د د ط، د ب ط ،1997).
- هومي بابا، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، (المجلس الأعلى للثقافة، د ب ط، 1994).

المراجع باللغة الأجنبية:

- Vincent Colonna, Autofiction & autres mythomanies littéraires, 2004.
- Jean-Mark Moura, Littératures francophones et théorie postcoloniale, Puf, Pari, 1999.

الهوامش:

[1]- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، (دار الآداب للنشر والتوزيع، لبنان، 2004)، ص494.
[2]- بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية - المفاهيم الرئيسية - ترجمة أحمد الروبي، أيمن حلمي عاطف عثمان، المركز القومي للترجمة، ع1681، 2010، ص14.
[3]- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، م س، ص77
[4]- بيل أشكروف، دراسات ما بعد الكولونيالية - المفاهيم الرئيسية، م س ، ص29.
[5]- ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2007، ص159.
[6]- بيل أشكروفت، دليل الناقد الأدبي، م ن، ص284.
[7]- شهلا العجيلي، أدب الشعوب التي تحررت من الاستعمار، الدراسات الثقافية، ودراسات ما بعد الكولونيالية، وقائع المؤتمر الثالث للبحث العلمي، في الأردن، 25 جويلية، 2011، ص 24.
[8]- خالد سليمان، في أدب ونقد ما بعد الكولونيالية، مجلة علامات، ع 54، 2004، ص91.
[9] - Jean-Mark Moura, Littératures francophones et théorie postcoloniale, Puf, Pari, 1999, p 4.
[10]- بيل أشكروف، دراسات ما بعد الكولونيالية - المفاهيم الرئيسية، م س، ص16.
[11]- أزراج عمر، نظرية ما بعد الكولونيالية - المقاومات والنقد - منتدى الأنثروبولوجيون والاجماعيون العرب يوم الاسترجاع 07/10/2013 ، موقع الكتروني: http://anthro.ahlamontada.net/t778.topic
[12]- ينظر سعد البازغي، الاختلاف الثقافي، وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008، ص111.
[13]- ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 5، 2007، ص158.
[14]- إدوارد سعيد ،وكتابه الاستشراق، rutledge1978، ص184.
[15]- بارت مورجيلبرت، نظرية ما بعد الكولونيالية السياقات، الممارسات، السياسات hawely، 1997، ص159.
[16]- بارت مورجيلبرت، نظرية ما بعد الكولونيالية السياقات، الممارسات، السياسات، م ن، ص 360.
[17]- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، (مكتبة الأنجلوالمصرية، القاهرة، ط3، 1976)، ص 93، 94.
[18]- محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر بيروت، ص214..
[19]- د/ طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ص203.
[20]- محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، م س، ص 214.
[21]- عصام حمزة، ما بعد الكولونيالي في البحث عن الزمن المفقود، مجلة إضاءات، (د ب ط ، د س ط).
[22]- بيل أشكروف، دراسات ما بعد الكولونيالية - المفاهيم الرئيسية، م س، ص49.
[23]- هومي بابا، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، (المجلس الأعلى للثقافة، د ب ط، 1994)، ص37، 38.
[24]- هومي بابا، موقع الثقافة، م ن، ص 41.
[25]- آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة عبد الغني غنوم، (دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2007)، ص81.
[26]- ميجان الرويلي، وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، ص46.
[27]- بيل أشكروفت وآخرون، الرد بالكتابة، م س، ص17.
[28]- أحمد منور، الأدب الفرنسي باللسان الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، ب ط، 2007، ص 120.
[29]- أحمد منور، الأدب الفرنسي باللسان الجزائري، م ن، ص 14، 15.
[30]- دلال البزري ، صورة الآخر الغربي ناظر ومنظور إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1991، ص108.
[31]- محمد العالي عرعار، ما لا تذروه الرياح، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1972، ص99.
[32]- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، 2005)، ص 7، 8.
[33]- محمد عزام، البطل الإشكالي، الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، ص12.
[34]- واسيني الأعرج، سيدة المقام، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، وحدة الرغاية الجزائر ط2 ، 1997، ص48.
[35]- واسيني الأعرج، سيدة المقام، م ن، ص231.
[36]- واسيني الأعرج، سيدة المقام، م ن، ص23.
[37]- واسيني الأعرج، سيدة المقام، م ن، ص216.
[38]- بشير مفتي، بخور السراب، (الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007)، ص 182.
[39]- Vincent Colonna, Autofiction et autres mythomanies littéraires, p 74.
[40]- عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، (دار العودة، بيروت، 1980)، ص14.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 403-414
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

سرديات ما بعد الكولونياليّة في النّقد الثّقافيّ الجزائريّ

Post-colonial narratives in Algerian Cultural Criticism

طالبة دكتوراه فطيمة بريغت[1] أ.د/ علي خدري
Fatima BRIGHET Ali KHEDRI
كلية اللغة والأدب العربي والفنون - جامعة باتنة1
مخبر الأبحاث في التّراث الأدبيّ والفكريّ في الجزائر
Fatima.brighet @univ-batna.dz Akhedri@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2024/04/19 تاريخ القبول: 2024/11/12

الملخص:
ظلّ العالم لفترة من الزّمن يتأرجح بين دفتي قطبين، سيطرا على مختلف موازين القوى، واستعملت هذه الدّول كلّ ما في وسعها لإخضاع شعوب العالم الثّالث لها، فسارعت جميع الأطراف في بادئ الأمر للبحث عن ذريعة تبرّر لشعوبها مواقفها ضدّ ما تقترفه من اللاإنسانيّة، وكذا العنصريّة المقيتة، فلجأت بذلك للبحث في هويات مستعمراتها، والنّبش في ثقافة شعوبها، عبر ما عُرف بسرديات الكولونياليّة.
وفي هذا المقال المعنون ب: سرديات ما بعد الكولونياليّة في النّقد الثّقافي الجزائريّ؛ أردنا الاقتراب أكثر من دراسات سرديات ما بعد الكولونياليّة؛ والاشتغال حول سرديّة الهويّة وذلك من خلال نموذجين نقديين تطبيقيين لسليمة مسعودي، وعبد الرّحمن وغليسي، وهذا من أجل استكناه الأنساق المضمرة المتحكّمة في روايتي "خارج المكان" لإدوارد سعيد و"أربعون عاما في انتظار إيزابيل" لسعيد خطيبي.
الكلمات المفتاحيّة: هويات؛ ما بعد الكولونياليّة؛ نقد؛ ثقافيّ؛ جزائريّ.

Abstract:
For a period of time, the world was vacillating between two poles, that controlled the various balances of power, and these countries used everything to subjugate peoples of the Third World. At first, all the parties rushed to find a pretext for their people to justify their positions against their in human acts and abhorrent racism. Thus, they resorted to searching for the identities of their colonies and digging into the culture of their peoples through what was known as the Colonialist narratives.
In this article entitled : post-colonial narratives in Algerian Cultural Criticism ; We wanted to get closer to post-colonial narrative studies ; And work on the narrative of identity through two applied critical models of Salima Massoudi, Abd el-Rahman waghlissi, appeasement of the harmful patterns that control the two novels "out of place" by Edward Said and "Forty years waiting for Isabel" by said khatibi.
Key words: identity; post-colonial; cultural; criticism; Algerian.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

تشكّل سرديات ما بعد الكولونياليّة تيّارًا فكريًا، وفلسفيًا حاول التّصدي للكينونة التّوسعية، والهيمنة الاستعمارية، فكان لا بدّ من مواجهة الفكر التّوسعيّ بفكر مضادّ، مقاوم، ومفجّر لمغالق تلك السّرديات الملفّقة بشكل واضح عبر الزّمن، وهذا ما أحدث ثورة على مستوى الفكر والإبداع لدى طائفة كبيرة من المفكرين؛ وعلى رأسهم إدوارد سعيد، وخاصّة ما قدّمه من نقد واضح لسياسات الدّول الاستعماريّة، وفضحه لمشاريعها التّوسعيّة، وذلك من خلال عدّة كتب عكست فكره وتوجهاته الرّافضة لكلّ ما هو كولونياليّ، حيث لقيّ صدى واسعا من خلال تفكيكه لطبيعة الاستعمار، ورؤاه الكولونياليّة؛ كما وأنّه "قد كانت المهمّة المنوطة بهؤلاء هي التّأسيس لخطاب جديد ومناهض، منبثق من وعي ناقد مسكون بالرّغبة في التّحرر من التّجربة الاستعمارية، والتّخلص من تبعاتها، ودحض المركزيّة الغربيّة وضرب أسسها، وهدم مرتكزاتها ونقض دعائمها المختلفة وحتى الابستيمولوجية منها"[1]، وكما هو متعارف عليه أنّ نظرية ما بعد الكولونياليّة قد شملت العديد من الأفكار، والطّروحات الفلسفيّة، والسّياسيّة، وحتّى الثّقافية، والتّي تخمّرت كأفكار خاصّة بعد الاقتراب أكثر من سرديات الكولونياليّة؛ لتفجّر مختلف الصّور والأشكال الحقيقيّة عن الاستعمار، وتعكس أوجهه المباشرة، والخفيّة منها أيضا، والذّي سعى وحاول بكلّ طاقاته اللّوجيستيّة، الحربيّة والثّقافية، ضرب هوية تلك البلدان، كنوع من سلخ الشّعوب عن أهمّ ركن من كينونته ووجوده؛ حتى يتسنى له التّحكّم التّام بمصائر هذه الشّعوب.

وقد شكّلت سرديّة الهوية بذلك أهمّ القضايا النّقدية؛ والتّي انكبت عليها دراسات ما بعد الكولونياليّة، كواحدة من أبرز ما تناولتها السّرديات الثّقافية، وخاصّة ما قدّمه "إدوارد سعيد" في مذكراته "خارج المكان" والذّي وضعه كمنهاج ودستور للمشتغلين بهذا الحقل من الدّراسات، السّردية والثّقافية، وتعدّ "سليمة مسعودي" واحدة من المشتغلات والمهتمات بسرديات ما بعد الكولونياليّة، وخاصة بما قدّمته في كتابها "جدل السياقات والأنساق" مقاربات نقد ثقافية، وتركيزها حول تفكيك سردية الهوية في "خارج المكان".

وعليه فقد جالت بفكرنا عدّة نقاط اجتمعت في نهاية المطاف للوقوف عند إشكاليّة المقالة؛ أين تمحورت في أسئلة منها: - هل استطاعت النّاقدة مسعودي الاقتراب من سرديات الهويّة التّي جاءت في متن "خارج المكان"؟ والوصول إلى النّسق المهيمن في كتابات إدوارد سعيد؟ وكيف حفر عبد الرحمن وغليسي في "أربعون عاما في انتظار إيزابيل" عن ذلك الحنين الكولونياليّ؟ وهل اكتفيا بالانغلاق الهوياتيّ؟

ولأجل أن تكون الدّراسة أكثر موضوعيّة فقد استعنا بالمنهج الوصفيّ التحليليّ، وكذا بعض من استراتيجيات التّفكيك، والنّقد الثّقافيّ، لأجل قراءة أكثر استيعابا لسرديات ما بعد الكولونياليّة، والتّي تتطلب انفتاحا على بعض العلوم المجاورة، كعلم النّفس والاجتماع وغيرها، ففهم السّياق يفضي لفهم أعمق للأنساق المهيمنة، وكذا البنى اللّغوية للنّصوص.

وقد اعتمدنا على بعض الدّراسات السّابقة كقضايا ما بعد الكولونياليّة في الرّواية العربية المعاصرة للدكتورة سلايمية يمينة وغيرها؛ وتهدف مقالتنا هذه من خلال الإشكاليّة المطروحة الانطلاقة من فرضيّة أنّ سرديّة الهويّة في "خارج المكان" واكبت تطورات ثقافيّة، وظّفها إدوارد سعيد لأجل إيصال فكرته حول ضرورة الهجنة الهوياتيّة، والخروج بالذّات ما بعد الكولونياليّة من مأزق ثقافيّ هوياتيّ، في حين عمل عبد الرّحمن وغليسي على تعريّة النّسق الكولونياليّ، وكشف حقيقة التّبعيّة الثّقافيّة للغرب.

أوّلا: نظرة حول تأسيس الدّراسات ما بعد الكولونياليّة

1- جهود إدوارد سعيد:

لعلّه من المعلوم بأنّ "النّاقد والفنان والمفكّر الفلسطينيّ إدوارد سعيد، قد اقتحم في النّصف الثّاني من القرن العشرين الثّقافة الأنجلوساكسونيّة بكتاب "الاستشراق" والذّي عدّ فتحا معرفيا ولغويا، وترجم إلى لغات عدّة ومازال ضمن قائمة الكتب المليونية"[2]، فتصدّر بذلك "إدوارد سعيد" رأس قائمة طويلة من المفكّرين المنحازين لدراسات سرديات ما بعد الكولونياليّة؛ حيث "افتتح نوعا جديدا من دراسة الاستعمار يحاجج سعيد أن تمثيلات "الشّرق" في النّصوص الأدبيّة الأوروبيّة، والمحاضرات المصوّرة للرّحلات وكتابات أخرى ساهمت في خلق انقسام بين أوروبا "والآخرين" التّابعين لها، وهو انقسام كان مركزيا في خلق الثّقافة الأوروبيّة، بالإضافة إلى المحافظة على الهيمنة الأوروبيّة وتوسّعها على امتداد أراض أخرى، إنّ مشروع سعيد يتمثل في إظهار كيف أنّ "المعرفة" حول الأوروبيين كانت جزءا من عملية السّيطرة عليهم"[3]، وكلّ ذلك تأتى للغرب من خلال ما قام به من دراسات الثّقافات، والعادات والتّقاليد، وحتّى سيكولوجية هذه الشّعوب، ليستخدمها لضرب الهوية على اختلاف درجاتها، ومن ثمة السّيطرة المطلقة على الشّرق بجميع أطيافه.

2- وجهات نظر بعض المثقفين الغربيين:

وقبل اهتمام إدوارد سعيد بخطابات الاستعمار والتّعمق فيها، كان "الهندي بيبين شاندرابال" قد قال ما يشبه هذه الفكرة إنّما بشكل أقل تنظيرا"[4]، إلى جانب ما قدّمه أيضا "فرانز فانون" من إدانة واضحة للاستعمار، وبأنّه دولة ازدهرت نتيجة تعب وعرق شعوب، وكذا خيرات وثروات المستعمرات، وحتى أنّ كلّ ما قام به المستعمر كان على مرأى النّظر، ومكشوفا لبني جلدته من مثقفيه، ونخبه المحسوبة على السلطة كما توضحه هذه العبارة "إنّ المثقفين الغربيين أمثال ثيودور أدورنو ووالتر بنيامين، وحنا أرنيت قد اكتشفوا أيضا الرّوابط بين الإنتاج الفكري للعالم الاستعماري وهيمنته الكونيّة النّاميّة"[5] وما نسجُها للسّرديات الكبرى، وهنا نفتح قوسين للإشارة بأنّ هذا المصطلح ظهر عند "جان فرانسوا ليوتار سنة 1984، حين زعم أنّ ما بعد الحداثة تفتقد الثقة بالسرديات الكبرى"[6]، إذن تلك التّلفيقات التّي استعملوها كأوراق ضغط على الجبهتين لم تكن خفيّة عن النّخب المثقفة أمثال: هومي بابا، جياتريسبيفاك، فرانز فانون، ميشال فوكو وغيرهم.

ونجد بأنّ تودوروف هو الآخر غيّر من رؤيته الأحادية للسّرديات؛ وتجاوز الوصف البنيويّ نحو عملية التّأويل، والحفر حول تاريخ الشّعوب والقبائل ولأنّه "وابتداءً من الثّمانينات سينخرط رائد الشّعريّة تودوروف، بعد تعرفه على أعمال النّاقد الثّقافيّ إدوارد سعيد في الأفق الثّقافيّ التّاريخيّ الجديد، حيث سينتقل إلى الاهتمام بقضايا التّمثيل والغيرية الثّقافية وصور الآخر... يستند إلى التّاريخ وتحليل الخطاب والاستراتيجيات التي ينتج بها معناه، من أجل إيديولوجية العصر، وذلك في إطار رهان تنويري يسعى إلى المساهمة في فهم مشاكل الحاضر، في سياق مشروع تاريخيّ"[7]، فأغلبية هؤلاء المفكّرين تضافرت جهودهم، وانصبت في محاولة تفكيك ذهنيات الاستعمار، ومقاومته معتبرينه مصدرا للعنف والإرهاب الحاصل في العالم، إذ شكّلت أفكارهم نوعا من المقاومة الفكريةّ لجميع أنواع الخطابات المركزيّة.

وعليه نشأت ضرورة ملّحة فرضت على المثقف المنتمي للبلدان المستعمرَة، وحتى المتحرّرة، وما تزال تحت وطأة التّبعية لمستعمرِها، البحث والنّضال من أجل استقلال حقيقيّ لا يتأتى إلّا من خلال استقلال ثقافيّ، والتّخلص من الهيمنة الغربيّة؛ من أجل استرجاع الذّات والهويّة التّي سُلِبت منه عنوة،

حتى يضمن لأبناء وطنه الافتخار بانتمائه وهويته الوطنيّة؛ والتّي لا تتأتى إلا من خلال تفكيك مركزيّة الخطاب الكولونيالي "وانطلاقا من أهمية الوعي النّقديّ بالآخر في كلّ ممارسة نصيّة، تُطوِّرُ القراءة ما بعد الكولونياليّة استراتيجيات متحرّرة من مركزيّة النّظرية الغربيّة"[8]، وبالتّالي حاولت هذه الدّراسات المابعد الكولونياليّة خلق استراتيجيات خاصّة بها، لأجل تفكيك كلّ تلك السّرديات الأوروبيّة، مستغلّة ما من شأنه أن يقدّم إضافة وتفسيرات أكثر شموليّة، مستعينة بمقولات فلسفيّة، وأخرى ثقافيّة.

كما استعانت بتفكيكية ديريدا، والتّي أفادت في تفجير تلك السّرديات القائمة على تأنيث السّلطة الحاكمة لتلك الشّعوب فصورتها على هيأة المرأة الجميلة والثّرية "مثل هذه الفروقات لم تكن تعني بأنّ النّساء الشّرقيات وأراضي الشّرق لم يتم تمثيلها كحقل بديل يمكن نشر السّلطة الاستعمارية فيه، غير أنّ الأوروبيين كانوا في ذلك الوقت على الأغلب متوسلين أمام الحكام الأشداء في آسيا، وكان من الصّعب بمكان أن يرمزوا لأنفسهم على أنّهم المغتصبين الذّكور لعذريّة الأرض المؤنّثة، وهكذا نشأت استراتيجيات خطابيّة بديلة، خُنّث الرّجل الشّرقيّ، وصوّر على أنّه لواطيّ أو شرير شهوانيّ يمكن للأوروبي المكتمل الرّجولة والأقوى والمؤدّب أن ينقذ منه المرأة المحليّة"[9]، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على دهاء ومكر من طرف المستعمر الذّي يحاول تشويه اليقينيات وإبدالها بأخرى من صنع تهيؤاته وأطماعه.

كما وأنّ إدوارد سعيد قد اصطلح على هذه القراءة التّفكيكية لبنيات السّرد الرّوائي الأوروبي "بالقراءة الطّباقية contrapuntal reading التّي تقرأ النّص بوعي متزامن يفرض على النّص ازدواجا خطابيا، يتيح له قراءة ما هو مسكوت عنه"[10]، ونجد تقاطعا واضحا بين هذا المصطلح وقصيدة للشّاعر الفلسطيني "محمود درويش" كتبها في رثاء إدوارد سعيد تحمل عنوان طباق؛ حيث أجاد وصف حالة من تشتت الذّات بين المكان كوطن ومنفى، وتأثيره في الهوية، حيث أبان أنّها في نهاية المطاف هي ابنة الأرض التي أنجبته، فالإنسان يبقى وفيا للهوية الأولى، رغم ممارسته للكتابة بألسنة الغير إلا أنّ روح ما يكتب تظل عربية.

ثانيا: القراءة ما بعد الكولونياليّة

1- كسر أفق الانتظار: كما وضحنا سابقا فإنّ رواية ما بعد الكولونياليّة عبّرت عن حالة الرّفض للقبليات، وبذلك جعلت النّقد يبحث عن نظريات ومناهج يقارب بها هذه النّصوص؛ التّي تضمر أكثر ممّا تفصح وتبوح به، وبات من الضّروريّ مواكبة هذه التّغيّرات على مستوى البنيّة الشّكليّة، بمناهج ذات طاقة استيعاب أوسع لمكامن الجماليّ فكانت "التّأويليّة ونظريّة التّلقيّ أو التّقبل، والنّظريّة التّفكيكيّة والنّظريّة النّقديّة لمدرسة فرانكفورت، ونظرية النّقد الثّقافيّ والنّظريّة الثّقافيّة والنّظرية الجنسيّة ونظرية الجنوسة، والنّظرية التّاريخانيّة الجديدة والنّظرية العرقيّة، والنّظرية النّسويّة والنّظرية الجمالية الجديدة ونظرية ما بعد الاستعمار، ونظرية الخطاب (ميشال فوكو)، والمقاربة التّناصية والمقاربة التّداولية"[11]، وقد سَعَت جلّ هذه النّظريات للوصول للمعنى، ومعنى المعنى المتخفي وراء اللّغة.

فقد شكّلت العديد من روايات هذه المرحلة ظاهرة خاصّة بكسرها أفق توقع القارئ/ الجمهور الذّي اعتاد على نمط معيّن من النّصوص الرّوائية السّرديّة، فالانشغال على طرح روايات ما بعد الكولونياليّة لازمته في الجانب الآخر حركة التّلقي، حيث عكف النّقاد البحث في هذه النّصوص الغير مألوفة والمدهشة بتقنياتها الفنيّة، وخرقها لنمطيّة النّص المكشوف؛ حيث تضافرت مع اللّعبة السّرديّة فقدّمت انزياحها الذّي أوقع المتلقي في مصيدة التّوتر/الفضول ، ممّا جعل الاهتمام يتزايد والتّلقي النّقديّ يستمر حتى بعد سنوات

من إصدار بعض تلك الرّوايات؛ فعلى سبيل المثال تقول كريمة بلخامسة "شكّلت رواية نجمة ظاهرة في أعمال كاتب ياسين، وقد أظهرت حركة التّلقي في سيرورتها عبر الزّمن مدى اهتمام القراء بمختلف انتماءاتهم عبر العالم بهذا النّصّ، حيث استحوذت على أغلب القراءات السّابقة ولا تزال إلى الوقت الحاضر تثير تساؤلات القارئ وتلفت انتباهه وقد تبيّن لنا مع ردود فعل القارئ الفرنسيّ ومع التّلقيات المتعاقبة انكسار وخيبة أفق انتظارات القراء من جهة، وانبهارهم بهذا العمل الإبداعيّ من جهة اخرى"[12].

وقد يعود هذا الأمر للبنيّة النّصية والسّردية للرّواية؛ والتي صنعت هذا الجدل الواسع، والاهتمام الكبير بحكم خروجها عن المألوف وتحطيمها للتّقاليد الرّوائيّة والأدبيّة المتعارف عليها؛ ومن جهة أخرى "قد يتغيّر أفق القارئ عندما لا يستجيب العمل الأدبي الجديد لأفق انتظاره المألوف وهذا يخلق ما يسميه ياوس الانزياح الجمالي وبالتّالي تُربط القيمة الجماليّة للنّصّ الجديد بدرجة انزياحه، وبمدى تعطيله للتّجربة السّابقة، وتحرير الوعي من الفكر السّائد، وزعزعة المعايير، وفتح المجال لرؤى جديدة"[13]، فالقارئ متعطّش لتلك النّصوص؛ التّي تجعله يعيد معايشة التّجربة، بكلّ ما تحمله من طاقة شعوريّة ووجدانيّة، وخروج من الرّتابة إلى نوع من المغامرة والشّغف الذّي يفضي للوصول لحالة من التّماهي داخل المتن الرّوائي؛ وبالتّالي فإنّ للنّقد على مرّ المراحل تلقيات مختلفة لنفس العمل، قد تتغيّر أو تثبّت وجهات النّظر، وكذا جملة المتغيرات، والظّروف الاجتماعيّة، والفكريّة، والثّقافيّة؛ فما كان مقبولا ومرغوبا في فترة ما، يصير مُنفِرا وغير ممتع وهكذا "نستوعب طبيعة العلاقة التّي تقيمها مختلف الأعمال الأدبية مع آفاق الانتظار المستقرّة بحيث تكون مجرد إعادة إنتاج لها أو تعدّلها أو تنحو إلى خلق آفاق انتظار أخرى جديدة تماما"[14]، فكسر أفق الانتظار يتطلّب تجاوز آفاق انتظار مستقرّة تجاوزها الزّمن.

2- بناء النّصّ من جديد عبر ثنائيّة الحضور والغياب: إنّ الانفتاح على المناهج والنّظريات المابعد نسقيّة، مكّن النّص الرّوائيّ من البروز والظّهور أكثر من أيّ جنس أدبيّ آخر، ولعلّ الأمر يعود إلى مختلف القراءات والمقاربات؛ التّي تعيد بناء النّص الرّوائي من جديد عبر تحرير الدّال والمدلول من العلاقة الاعتباطية "وهكذا أضحت مهمّة النّقد تنهض على أسس ترفض ذلك التّلازم الذّي يربط بين الدّال والمدلول، ويؤكّد على أهميّة التّعدد والاختلاف، في ضوء ذلك، يتمّ تحرير العلامة اللّغوية من تلك العلاقة القائمة على وحدة الفهم، وفكرة الحضور، والمدلول المتعالي، وهي الغاية التّي يتطلّع إليها أنصار ما بعد الحداثة"[15].

ومنه فإنّ زاوية القراءة والتّأويل تنفرج، وتتّسع مع هذه المناهج المابعديّة؛ ويتحرّر الدّال من أحادية المدلول، ويعطي عدّة مدلولات، وبالتّالي عدّة قراءات، ومنه يعاد بناء النّص وفق تلك التّأويلات التّي تستقي مرجعيتها من نصوص موازية، ومتعالقة، وأخرى مضمرة؛ والقارئ الفطن من يتمكّن من إعادة تشكيل مسارات الرّواية وتفجير مغالقها "وهذا ما جعل جاك دريدا يؤكّد على أن القارئ يمثل البؤرة أو الرّكيزة أو الذّات التّي تعيد بناء النّص من جديد بتشكيل معالمه عن طريق ثنائيّة الحضور والغياب لأنّه ليس ثمّة معنى واحدا ثابتا وقارا، وفي هذا إشارة واضحة إلى أنّ النّصّ لا يحمل معنى مركزيا متعاليا، يمنحه خصوصيّة واستقلاليّة، بل هناك توالد للدّلالات والمعاني التّي لا تعرف الاستقرار والثّبات"[16]، فيشبه بذلك النّصّ الفسيفسائيّ العصيّ عن كلّ تفسير.

فالنّاقد يمارس فعل القراءة، وكذلك إعادة إنتاج النّص من جديد، فأيّ قراءة تفضي لنّصّ آخر، فالمعنى هنا يسير وفق علاقة تراتبيّة غير منتهيّة ساهمت في ذلك "القراءة الاستكشافيّة الدّاخلية للنّصّ

والخطاب وزحزحة الإشكاليات الأساسيّة، وقراءة الحفر والتّعريّة وبتعبير آخر تتمّ عمليّة التّفكيك باكتشاف الأجزاء المهمّشة والمخفيّة والمطموسة في نصّ أو خطاب ما وفرز هذه الأجزاء المخفيّة بعد نبشها ونشرها على طاولة التّشريح والتّحليل والتّقويض لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنيّة العامّة للفكر"[17].

وأنّ الفهم لهذه الدّلالات يتجاوز التّأويل الذّي ينتهي عند معنى محدّد؛ فهنا لا يمكن قبوله كمعنى نهائيّ "لأنّ الفهم بمعناه الواسع مرتبط أساسا في دوائر الاشتغال المابعد حداثيّ بفكرة مركزيّة مفادها تخطي التّأويل الذّي يتمفصل في تحديد الدّلالة بصورة نهائيّة على اعتبار أنّ عمليّة الفهم بنيّة من بنيات العمل الفنيّ بصفة عامّة والأدبيّ بصفة خاصّة ، ممّا يضفي على النّصّ التّجدّد والاستمرار من خلال تاريخيّة تلقيه عبر الزّمن"[18].

فإنّ بناء النّصّ من جديد يتأتى من خلال الدّور المنوط بالنّاقد الفذّ؛ الذّي منحه إيّاه الكاتب، وخطّه عن قصد منه أو بغيره "ويلعب المؤلّف إزاء كلّ هذا دور المشرّع والموجّه من خلال المقاصد التّي يروم الوصول إليها، على أنّها حقائق مطلقة متوقفة في جوهرها على استجلاء مضامينها؛ بالعودة بها إلى الأصل والمصدر، بحيث يتلقاها القارئ بكلّ وضوح وشفافيّة، وتأسيسا على ذلك يصبح المتلقي مجرد مستهلك لتلك الرّسالة، لا ذاتا مستقلّة منتجة لها دورها الفعّال في تشكيل الدّلالة"[19]، فيعمل النّاقد على البحث عمّا هو مغيّب في النّص، كون اللّغة ذات دلالات كثيرة، من شأنها إعادة إنتاج نصّ كان مغيّبا داخل النّص الأوّل.

3- حيوات جديدة للنّص بتعدّد التّأويل: يقدّم التّأويل استراتيجيّة جدّ مهمّة للقبض على مكنونات مختلف النّصوص، من حيث أنّه يعمل على تفسير القيّم المتخفيّة "فمحكّ التّأويل والبحث في وجوه المعنى هو ذلك الجهد المضني لتشفيع المعرفة القبلية في الصّراع مع مستغلقات المتن الذّي يأبى ويتمنّع، لأنّه حامل بمضمرات الأنساق الاجتماعيّة والثّقافيّة وغيرها من مستويات الخطاب"[20]، وعليه فإنّ الجمهور المتلقي يستغل مرجعياته المختلفة؛ لأجل فكّ شفرات النّصّ والتّفاعل معه، سواء بتأويله وإعادة إنتاج نصوص متعالقة معه، وإعطائه حياة أخرى؛ فالنّص الذّي يدرس ويقارب ويؤوّل يمتاز بخاصيّة التّجدّد، والانبعاث على غرار النّصوص التّي تظلّ حبيسة الأدراج ورفوف المكتبات.

فكُلّما اهتمّ الجمهور برواية ما، وكثر الجدل حولها، تحوّلت لظاهرة أدبيّة، وتتفرّغ عندئذ الأقلام النّقديّة، وكذا الأصوات الإعلاميّة للحديث عنها، وتبيان قيمتها الجماليّة، وتحاول فكّ تلك الأفكار التّي تبدو وكأنّها ألغاز، أو حديث مُبهم يحتاج تفسيرا وتأويلا؛ وكما هو معلوم أنّ التّأويل أعمق من التّفسير حيث يقول شليرماخر: "مهمّة الهرمينوطيقا تتغيّر باستمرار والتّفسيرات كلّها تحثّ فقط على السّعي لتحصيل رؤى جديدة وعلى الدّخول في محادثات متجدّدة كما لو كنا نتسلّق جبلا، وحين نظن أنّنا وصلنا إلى القمّة، تدرك فقط هناك، أنّ هنالك قمّة أخرى أعلى وراءها، تختبئ وراء شعورنا المؤقت بالنّصر، لقد ضاعت قمّة الهرمينوطيقا النّهائية في الغيوم إلى الأبد"[21].

فالمعنى بذلك يظلّ بعيدا وكلّما أوهَمنا بالوصول إليه، أبان عن معنى جديد؛ وهكذا في سياق البحث عن المعنى نصل للبحث عن معنى المعنى، لتتوّلد نصوص، وتتجدّد وتحيا، في حركة مستمرّة، تجعل من النّصّ الأوّل نصًا يمتلك حيوات متعدّدة عبر الزّمن "فعند انتقال النّصّ من سياق تاريخيّ أو ثقافيّ إلى آخر نجده يكتسب دلالات جديدة لم تدُر بخَلَد المؤلّف ولا متلقييه الأوائل، كلّ تأويل يعتمد على السّياق، وهو مرتبط بمعايير تنتسب لسياق تحقّقه، مع استحالة معرفة أو فهم معنى النّصّ في حدّ ذاته"[22].

إذن فالقراءة الواعية تمنح النّص الخلود، وبالتّالي يصبح الجمهور أمام نصوص خالدة تساهم في إرساء ونقل القيّم الجماليّة من عصر لعصر، وهذا يتجسّد عن طريق تضافر وتكامل كلّ من السّينما، والمسرح والتّلفزيون مع الرّواية؛ التّي تتحوّل عبرهم من مجرد نصّ ورقيّ، إلى عمل سمعيّ بصريّ يتفاعل الجمهور معه ليمنحه الحياة بشكل أكثر فاعليّة من بعض المقاربات النّقديّة.

ثالثا- تشكّل الهوية في "خارج المكان" من منظور جدل السّياقات والأنساق للدكتورة سليمة مسعودي

يقدّم هذا الجزء دراسة في نقد النقد، وذلك بقراءة في ما قدمته الدكتورة "سليمة مسعودي"، وخاصّة في الفصل الأوّل المعنون ب: الخطاب الثّقافي وأسئلة الهويّة والمنفى "خارج المكان" لإدوارد سعيد أنموذجا قراءة في ضوء السّرديات الثّقافية، من كتابها جدل السياقات والأنساق مقاربة نقد ثقافيّة في السّيرة الذّاتية والسّرد الرّوائي والعقل الدّيني، وقد اشتغلت النّاقدة من خلال ما يقارب ستة وخمسون صفحة بالحفر والاقتراب من سّرديات الهوية التّي اكتنزتها مذكراته "هذه السّيرة الذّاتية "خارج المكان" ليست حكاية فرد، بل هي تجربة اقتلاع شعب من مكانه ووطن من مكانه، وتشتيته عبر العالم وخارج المكان، ومحاولة تزييف ذاكرته الفرديّة والجماعيّة، وتغييب تاريخه عبر هولوكست حقيقية، هذه التّجربة جاءت من خلال فكر نقديّ استشكالي تساؤلي تفكيكيّ، يحفر في أركيولوجيا الذّاكرة ومعاناة التّجربة الحقيقية، وهو ما يفضي إلى الكشف عن انجراحات خطيرة في الهوية، تأتي من الشّعور بالاختلاف عن الغير، والشّعور بالمنفى واللانتماء"[23]، وهنا يتّضح جيّدا استكناه البعد النّفسي، والذّاتي لإدوارد سعيد ومدى تأثيره وإسقاطه في كتاباته السّردية، وكذا الفكرية، إنّ اللاشعور الجمعي المتجذّر في عمقه، ساهم في ظهور شخصيّة فكرية فاعلة على المستوى العالمي، وتجلت أكثر في التّعلق والتّمسك الكبير بالهوية العربية، على الرغم من احتكاكه بهويات أخرى، فظلّت الهوية الأولى قِبلة له، وملاذا يفرّ إليها متى ما أملت ذاته عليه هذا، في محاولة إعادة إعمار تلك الذّات المستلبة حينا والمقيّدة الحين الآخر بسرديات كبرى ولّدت لديه الشعور باللانتماء في كثير من الأوقات.

لتضيف "سليمة مسعودي" في مقاربتها حول الكتابة كحياة وذات وهوية فتقول: "يستعين إدوارد سعيد بكتابة المذكرات كفاعلية سردية ضد الموت، وكجدوى سرد ما بعد كولونيالي، وكنوع من المقاومة ضدّ إماتة الهويات، فترك قبل موته "خارج المكان" خارطة تاريخية أركيلوجية، تبحث في الشّخصي ّوالتّاريخي، لتؤسس لأهمّ المفهومات الثّقافية"[24]، وعليه فإنّ بروز الهوية الذّاتية في "خارج المكان" قد عكست فاعليّة سرديّة الهويّة؛ التّي وظّفها كنسق مضمر، يقترب من السّطح متى ما تمّ الحفر حوله.

وأمّا الشّعوب التّي تعاني أنواع الغربة المكانيّة الحقيقيّة/المجازيّة، فهوياتها الجماعيّة تتكوّن عبر المرويات والسّرديات حسب "محمد بوعزة" "إنّ الهويّة الذّاتيّة تتشكّل في مجازات السّرد كما تؤكّد هيرمينوطيقا بول ريكور، وتكتسب الأمم هوياتها الجماعيّة عبر قوّة السّرد، "فالأمم مرويات وسرديات"، كما يوضح النّقد الثّقافي، وقد تشكّلت في مرحلة الكولونياليّة خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين هويّة أكثر من "ثلاثة أرباع شعوب العالم" في إفريقيا وآسيا وكندا وأمريكا اللاتينية وأستراليا وجزر الكاريبي، بفضل "سرديات التّحرر الوطني"[25]، فالسّرد يعتبر إحدى الاستراتيجيات الخطابيّة للذّات في صياغة هويتها، عن طريق تأكيد الاختلاف مع الآخر؛ الذّي يمثل في غالب الأحيان مركز قوّة وخطر.

وفي الجهة المقابلة يتمظهر دور النّقد في البحث عن حلول لمواجهة هذه السّرديات الكبرى بأخرى صغرى فتقول "مسعودي" "إنّ القضية أزمة تتجاوز اختلاف ثقافات إلى اختلاف هويات، وإلى حرب

حقيقية بينهما، في صراع على المكان يتحوّل البحث فيه عن الأمكنة المفقودة إلى بحث عن الهوية والمصير، ومأزق للوجود، وتصير ضرورة تشكيل الهوية كسردية فردية صغرى درعا وقائيا ضد العدمية والذوبان أمرا حتميا لا مناص منه... هذه الكولونياليّة هي التّي استلبت من إدوارد سعيد وطنه ومكانه وهويته"[26]، هذا التّفكيك للكولونياليّة يعيد صياغة عناصر تشكّل الهوية من عدمه، فالشّعوب بقدر تمسكها بمكانها/وطنها تستطيع الحفاظ على هويتها، فلا هوية بدون أرض، وشعب، ومرويات تتلقّفها الحكايات الشّعبيّة في الأسواق، والولائم وغيرها من التّجمعات، ففقدان جميع هذه العناصر ينجرّ عنه فقدان السّرديات الصّغرى، وبالضّرورة انسلاخ عن الهوية الأمّ، وذوبان وتماهي في هويات الآخر.

والنّقد يمارس سلطته على المنجز الرّوائيّ، فيستقى ويستخلص بيئات وظروف، وحياة من سايروا تلك المرحلة، فيحلّل يفكّك البنى المشكّلة للنّص في تناغم جميل مع النّصوص التّراثية الأصيلة، واستطاع النّقد الثّقافيّ، ونظريات ما بعد الاستعمار رصد الكثير ممّا لم يقله النّص والحفر في عمقه، وكذا القبض على الأنساق المهيمنة في فترة ميلاد النّص، ونستطيع القول إنّ النّقد المابعد حداثيّ يستطيع استيعاب مختلف السّرديات العربيّة، وذلك لانفتاح زوايا التّأويل، وحرية القراءة وتعدّدها.

كما وقد ركّزت "سليمة مسعودي" في قضيّة الهجنة والهويّة، والتّي انطلقت من تحليلها لطبيعة الشّخصيّة الإنسانيّة، وميلها لحبّ الظّهور والتّميز، فمعيار الاختلاف أصدق معيار لذلك، فوحدهم الأشخاص المختلفون عنه، يمثّلون المؤشر الذّي يقيس درجة التّميّز من عدمه، ومن هنا توضّح ضرورة الانفتاح على الآخر "إنّ تفكيك إدوارد سعيد لمفهومات الهوية يأتي في سياق نظريّة متكاملة، تقارب الهويّة عبر حوار مصائر الشّعوب الأصلانيّة ... ليؤكّد أنّ كلّ هوية تحمل في ذاتها عناصر ثابتة، وأخرى متحوّلة... وتنفتح على الهجنة والتّعدد، ولا تبقى حبيسة الثقافات الجزئية"[27]، وتعلّل ذلك بسب حياته التّي عرفت عدّة تنقلات بين بلدان مختلفة، وأيضا احتكاكه بثقافات تلك الشّعوب، ما ساهم في إقراره بهجنة الهوية ما دامت السّرديات الكبرى قد طالها الشّك، وبدأ تصحيح تلك النّماذج النّمطيّة المتولّدة بفعل الاستشراق.

ولم يغفل النّقاد عمّا يقوله علم النّفس عن أنّ لكلّ فرد نفسيّة خاصّة وهو بمعزل عن غيره ونفسيّة أخرى وهو مندمج في جماعة من الجماعات؛ ونأيّ جماعة نظاميّة أو غير نظاميّة مؤقّتة أو دائمة لها خصائص وسمات تميّزها عن غيرها من الجماعات، فصحّ عندهم أنّ للجماعات أدبا كما للأفراد، وأنّ الأدب الجماعيّ لا يقلّ في الأصالة والدّلالة عن الأدب الفرديّ، وهو إذا كان صالحا في ذاته للتّذوّق والنّقد، فهو من ناحية أخرى وثيقة من أعظم الوثائق للباحثين في علميّ الاجتماع والإنسان"[28]، وبالعودة إلى الهوية المستمرة التّغيّر وإسقاطها على النّص الرّوائي العربيّ المابعد كولونياليّ، الهجين من حيث توظيفه للهجات العامية والكلمات الأجنبية، ويعتبر هذا انعكاسا للذات في الرّواية، وقد يتساءل سائل كيف لهذه النصوص التي لا تكتسي فصاحة لغوية، ولا تقنيات فنيّة كما هو ظاهر للعيان، وشائع للعوام أن تقارب على سبيل المثال مقاربة تفكيكية، حيث يخضعه لإعادة إنتاج مدلولات ومعاني حديثة يمثل التّفكيك نظريه نقديه شامله تبغي إعادة قراءه النّصوص الفلسفية والمعرفية والثّقافية والإبداعية المتنوعة ويرى أن تلك النصوص تخضع لعمليات معقده ناتجه من علاقات النّصوص المتناصة بعضها مع البعض الآخر ويعدّ تراجع البنيوية ناتج عن فشلها تحديد السّمات الكلية لحركة الدّوال ومراهنتها علي تموضع البنى في أنساق تحيل إلى مدلولات متعدّدة نهائية وتوصف بأنّها محدده فضلا عن عدم إعطائها منزله فاعله للمتلقي

لأنّ النّص عندها هو من يقدّم المعنى إلى متلقيه، ويمارس دور الفاعل والمفعول في الوقت نفسه فكسب المعنى من جانب المتلقي مرهون بما يتيحه النّص ببنائه وتعدّد أنساقه وحركة بنياته وانتظام تراكيبه"[29].

وهذا ما حاولت "مسعودي" تتبّعه في "خارج المكان" من خلال سرديّة الهويّة؛ حيث ركّزت على إعمال الفكر؛ وتفجير الدّلالة ومجموع الدّوال إلى معان ونصوص جديدة، تطرح رؤى متناغمة مع ما ينضوي عليه النّص الأوليّ، أو تبني قراءة تتقصى وترجئ توالد معاني مخالفة للمألوف وهذا الأمر يدفع القارئ إلى العيش داخل النّص والقيام بجولات مستمرة لتصيّد موضوعيّة المعنى الغائبة، وترويج المعنى - حسب ديردا- يخضع دائما للاختلاف، والمعنى من خلال الاختلاف يخلق تعادلات مهمّة بين صياغات الدّوال والاطمئنان النّسبي إلى اقتناص الدّلالة"[30].

رابعا- اللّاشعور الكولونيالي وسؤال الهوية عند سعيد خطيبي في رواية "أربعون عاما في انتظار إيزابيل" لعبد الرحمن وغليسي

بالتّوقف عند عنوان الكتاب النّقديّ "العين الثّالثة تطبيقات في النّقد الثّقافي وما بعد الكولونيّ" وكعتبة أولى سنرى أنّه يقدّم حمولة فكريّة، وثقافيّة ضاربة في العمق فالشّائع أنّ الجميع لديهم عين ثالثه، لكن عددا محدودا منهم يتمكّنون من فتح هذه المرآة الدّاخلية، ولن ينجح الجميع في التّعامل مع ما يتّبع عمليّه فتح العين الثّالثة على ما حولهم (كيف تفتح عينك الثّالثة) وكأنّ اختيار العنوان هنا ما كان محض صدفه؛ وإنّما أتى ليتمّ مقصديّة المقاربة النّقديّة، كونها عمليّة بحث عن أنساق ومضمرات، وتعريّة المتّخفي في عمق النّصوص المشتغل عليها.

العين الثّالثة كتاب نقدي يحمل عشرة مقالات نقديّه، جاءت كتطبيقات في النّقد الثّقافيّ وما بعد الكولونياليّ، ومن الواضح أنّ سبب اختيار "العين الثّالثة" جاء كردّ فعل حول تسمية الأسماء بمسمياتها، وكما هو معلوم أنّ محلها العقل –العين الثّالثة- كما تم تصنيفها على أنّها الغدة الصنوبرية أسفل رأس الإنسان، والمسؤولة عن سلوكاته، أو هي النّقطة الموجودة منتصف الجبهة، وهي تُطابق الناصيّة، أو عين العقل، ونجدها متداولة عند المتّصوفة، وغيرهم من هواة علم الطّاقة – هذا إن استطعنا أن نطلق عليه علم- وبما أنّ النّقد الثّقافي أتى كبديل عن النّقد الأدبيّ، أو مكمل له فمن الواضح أنّ التّطلع إلى ما حولك من خلال عينك الثّالثة أمر معقد للغالية، حيث ستتمكّن من رؤية الواقع على ما هو عليه دون زيف، وفي بعض الأحيان لا تكون الحقيقة ما نرغب حقا في اكتشافه، أين يخالف الواقع جميع توقعاتنا ورغباتنا، فهل يا ترى استطاع الدّكتور عبد الرّحمن وغليسي كشف بعض من الحقيقة المواربة في متن رواية جزائريّة صنّفت بأنّها ما بعد كولونياليّة؛ والتّي عنون لدراسته تلك بـ: اللاشعور الكولونياليّ وسؤال الهويّة عند سعيد خطيبي في رواية "أربعون عاما في انتظار إيزابيل".

وقد سلّط الضّوء حول تجربة الرّوائي الجزائريّ "سعيد خطيبي" الذّي حاول مناقشه قضيّه الهويّة/ الاختلاف والمستعمِر/ المستعمَر ؛ وذلك من خلال استدعاء شخصيات حقيقيّه عاصرت الاستعمار الفرنسيّ وإسقاطها في واقع جزائر ما بعد الاستقلال، للبحث عن حقيقة الانفلات من الهويّة الفرنسيّة وبناء هويّة جزائريّة يتوسّل "سعيد خطيبي" هذا الجنس الأدبيّ المنفتح على مختلف الأجناس الأدبيّة الأخرى لتأسيس "رؤيته للعالم" ومراجعة القضايا المتعلّقة بالتّاريخ والهويّة ومساءلة السّرديات الكبرى، ونقاط خلافيّة كثيرة في حياة المستشرقة "إيزابيل إيبرهات" وعلاقتها الإشكاليّة بالإدارة الفرنسيّة، وموقفها المزدوج/الغامض فيما يخص مناهضتها وتأييدها للإمبراليّة الغربية في آن واحد"[31]، وهنا يطرح التّساؤل الهوياتيّ لإيزابيل الحقيقة/المتخيّلة، والمستدعاة كبطلة للرواية، وهذا يجعلنا نبحث في شهادات لبعض

الدّارسين لحياتها وأدبها حيث نجد محمد رشد الباحث الجامعي المختص بايزابيل وكتاباتها يعلن في محاضرة ألقاها بمناسبة إحياء ذكرى مئويتها... لقد لعبت إيزابيل إيبراهارت دورا مهما، حتى لا أقول أساسيا في اهتدائي واندماجي في هذا البلد"[32].

تعتبر إذن شهادة من أهل الاختصاص الذين اقتربوا أكثر من مسيرتها، وشاهدوا لها بالوطنية والانتماء إلى الهوية الجزائرية والإسلامية، وبذلك صنعت التّميز والطفرة والاختلاف الذي يرجع إلى أنّ مبدأ الهوية يوفر للعقل البشري انسجاما مع الذات فيمنعك من الاختلاف مع نفسك فيكسبك ثباتا يؤهلك لأن تتميز فتختلف عن غيرك"[33].

لقد حاول الدّكتور عبد الرّحمن وغليسي أن يبيّن ما وقع فيه خطيبي في هذه الرّواية من تبني للفكر الاستشراقي دون قصد، وهذا من خلال استدراج شخصيات محسوبة على الجهة الكولونيالية، وجعلها البؤرة المتحكمة في سير أحداث الرّواية، وقصد منها كما قلنا سلفا مراجعة التّاريخ وإعادة كتابته من منظور محليّ لتقوية التّمثيل الاستشراقي[34]، في محاولة تمرير نسق الهوية داخل الرّواية يقرّ خطيبي بالشّبه الكبير بين الرّاقصة خضراء المرأة النّايلية بهويتها الجزائرية، وإيزابيل الرّحالة المستشرقة التي عرفت بنقلها لتفاصيل حياة البسطاء؛ وبذلك حسب عبد الرحمن وغليسي فإنّ الروائي سعيد خطيبي يعجز عن تخيّل خضرة النّايلية دون استحضار شبح إيزابيل... لا يكف كذلك عن امتداح إيزابيل وتبييض صورتها[35]، وكل ذلك على لسان بطل الرواية جوزيف، وبهذا يظلّ الرّوائي تابعا للتّمثلات الكولونياليّة، فاللّعبة السّردية فلتت خيوطها من بين أصابعه، وتحوّل من تشكيل سرديّة صغرى مضادة؛ إلى سرديّة كبرى، منجرفا وراء التّابع دون قصد؛ فالسّرديات الصّغرى والكبرى كما دفتي الميزان؛ تتغلّب كفّة على الأخرى متى ما فُقد زمام الحكي وضعفنا أمام مغريات الآخر.

استطاع عبد الرحمن وغليسي بذلك أن يمسك بسعيد خطيبي وهو يقع في فخّ التّقليد والتّشبيه إنّ سنّة الاختلاف قديمة بل وميزة الإنسان، إلّا إذا تخلى عنها عندما يغرق في فكر الآخر تابعا مقلّدا مسلّما ذاته له يفقد حريته فينسى ذاته لأنّه ببساطة لم يكتشف هويته، ولأنّ تاريخ الإنسان للأسف في مجمله تاريخ لاوعيه[36]، وحسب رأي النّاقد فإنّ الكتابة الرّوائية هنا تمّت تحت تفعيل الأنساق المضمرة المتولّدة والمتجذّرة في اللّاوعي، فدفعت الرّوائي لتبني فكرة غالبا ما تتأتى هذه الأفكار من خلال القراءات للمستشرقين، والتّأثر بما ضمّنوه في كتبهم لقد وقع خطيبي ضحيّة قراءته الاستشراقية من جهة ومن جهة أخرى ضحية منظوره الاختزالي في نقد طرف والإعلاء من مرتبة طرف آخر حتما إنّ تأثر الرّوائيين بما حولهم يدفعهم لتبني كثير من وجهات النّظر، وكذلك أفكارا تتجمّع في العقل ليعيدوا صياغتها في لحظات الإبداع، فتنجب نصوصا تتّسم بالتّبعية للآخر، فمحاربة الغير بسلاحه لا تجدي نفعا مادام يدرك نقاط الضّعف والقوّة فيها، وعليه فالرّسالة لا تصل كما ينبغي لها أن تصل، وقضية الأنا/ الآخر تظلّ ملتبسة بعض الشّيء ولا يمكن الفصل فيها.

خاتمة:

1- استطاعت النّاقدة "سليمة مسعودي" تتبّع مسار سرديّة الهوية في مذكرات "خارج المكان" حيث استنطقتها بفطنة وحنكة الحكيم، وأدوات واستراتيجيات النّاقد المتبصّر، وقد ساعدها في ذلك إلمامها بالنّقد الثّقافيّ وتتبعها للأنساق المضمرة، في محاولة القبض على ما يواريه النّص السّرديّ، وبخاصّة أنّه حمل ذلك الكمّ الهائل من الأفكار عن حياة وفكر إدوارد سعيد، فهو ليس بالنّص السّردي المفتوح للعوام، وإنّما يتطلب ذائقة قرائية متمرّسة، ناهيك عن مقدرتها على تفكيك خطاب إيديولوجي نخبويّ سُكب في

قالب سرديّ سير ذاتيّ، وقد استطاعت الإجابة عن سؤال الهويّة وتشكلاتها بين الأمس واليوم، ومدى تقاربها اليوم من بعضها البعض، وخاصّة في ظلّ من انفتاح على الآخر، رغم أنّ العالم مازال خاضعا لنمط الأنا والآخر، الشّرق والغرب على أرض الواقع.

2- تمكّن عبد الرّحمن وغليسي للوصول للنّسق المتحكم في ملامح التّجربة الروائية لسعيد خطيبي، وملامسة سبب إخفاقه في تحرير التّابع في روايته "أربعون عاما في انتظار إيزابيل"، كونه عجز عن إيجاد سردية هوية خاصة متّفرّدة، ومختلفة عمّا كان سائدا، في السّرديات الكبرى، وبالتّالي استطاع عبد الرّحمن وغليسي أن يقارب الرّواية وفق رؤية الأنا/الآخر، بأن يتوقف عند تلك اليقينيات التي تعتمدها دراسات ما بعد الكولونيالية؛ بالحفر خلفها وتفكيكها، وفق ما تزخر به استراتيجيات النّقد الثّقافي، وخاصّة أنّ الرّواية تنضوي على أنساق ثقافيّة لا تخلو من التّاريخي والاجتماعي، وكذا الدّيني والسّياسي.

3- الرّواية ما بعد الكولونيالية تمارس النّسق الكولونياليّ، وتكرّس الهويّة الازدواجيّة؛ فهي على الرّغم من مناداتها بالتّحرّر والانفلات من هيمنة كلّ ما هو أوروبيّ، إلّا أنّ الحديث عن الغير في كثير من الأحيان يدخلنا في متاهة تمجيده دون وعي منا.

4- ساهم النّقد الثّقافي الذّي مارسه النّاقدان سليمة مسعودي، وعبد الرّحمن وغليسي في تعرية النّسق المضمر المتخفّي في روايتي "خارج المكان" و"أربعون عاما في انتظار إيزابيل".-تركّز الرّواية ما بعد الكولونياليّة على مجاراة بعض النّظريات النّقديّة المابعد نسقيّة، وتبني النّص السّرديّ وفق ثنائيات (الحضور، الغياب).

6- يقدّم التّأويل حياة جديدة للنّصوص على اختلاف زمن وجودها، من حيث البحث عن معنى المعنى، ومعنى لمعنى المعنى في تراتبيّة متصاعدة لا متناهيّة.

7- يساهم كسر أفق انتظار الجمهور في لعب الورقة الرّابحة للمراهنة على نجاح الرواية من عدمه.

قائمة المصادر والمراجع:

1- بلخامسة كريمة، استراتيجية التلقي في أعمال كاتب ياسين، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف الجزائر، بيروت، ط1، 2016.

2- بوعزة محمد، سرديات ثقافية، من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، منشورات ضفاف، الاختلاف، دار الأمان، الرباط، الجزائر، لبنان، 2014.

3- جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، شبكة الألوكة، ط1، 2015، 23/ 2015/05.

4- دايفيد جاسبر، ترجمة وجيه قانصو، مقدمة في الهيرمينوطيقا، منشورات الاختلاف، ط1، 2007.

5- السرديات الكبرى، تاريخ الاسترداد 2022/12/3، من ويكيبيديا.

6- سلايمية يمينة، قضايا ما بعد الكولونيالية في الرواية العربية المعاصرة، المحرر: عبد الحق منصور بوناب، عنابة، كلية الآداب واللغات، الجزائر، باجي مختار، 2017.

7- عيساني بلقاسم، الجمالية والعلائق تهافت المنهج ونسبية المقاربات، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر، بيروت، ط1، 2019.

8- غسان إسماعيل عبد الخالق، المتن والهامش مقاربات مختارة في الفكر والسياسة، فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2018.

9- لومبا آنيا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة: محمد عبد الغني غنوم، اللاذقية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2007.

10- وليد خالدي، فعل القراءة وما بعد الحداثة مقاربة نقدية في رواية اليربوع للكاتب حسين فيلالي (جمالية التلقي أنموذجا)، دار خيال للنشر والتوزيع، برج بوعريريج، الجزائر، 2020.

الهوامش

[1]- سلايمية يمينة، قضايا ما بعد الكولونيالية في الرواية العربية المعاصرة، المحرر: عبد الحق منصور بوناب، عنابة، كلية الآداب واللغات، باجي مختار، الجزائر، 2017، ص 2.
[2]- غسان إسماعيل عبد الخالق، المتن والهامش مقاربات مختارة في الفكر والسياسة، فضاءات للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2018، ص69.
[3]- لومبا آنيا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية. ترجمة: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2017، ص 56.
[4]- المرجع نفسه، ص57.
[5]- المرجع نفسه، ص57.
[6] - المرجع نفسه، ص57.
[7]- السرديات الكبرى، تاريخ الاسترداد: 3/ 12/ 2022، من ويكيبيديا.
[8]- بوعزة محمد، سرديات ثقافية، من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، منشورات ضفاف، الاختلاف، دار الأمان، الأمان، الرباط، الجزائر، لبنان، 2014، ص35.
[9]- المرجع نفسه، ص 46
[10]- لومبا آنيا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية. ترجمة: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 2017، ص 158.
[11]- جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، شبكة الألوكة، ط1، 2015، 23/ 05/ 2015، ص25 .
[12]- بلخامسة كريمة، استراتيجية التلقي في أعمال كاتب ياسين، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف الجزائر، بيروت، ط1، 2016، ص 327.
[13]- المرجع نفسه، ص 177.
[14]- المرجع نفسه، ص176.
[15]- المرجع نفسه، ص 177.
[16]- وليد خالدي، فعل القراءة وما بعد الحداثة مقاربة نقدية في رواية اليربوع للكاتب حسين فيلالي (جمالية التلقي أنموذجا)، دار خيال للنشر والتوزيع، برج بوعريريج، الجزائر، 2020، ص 84.
[17]- المرجع نفسه، ص83.
[18]- جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة ، مكتبة المثقف المغرب، 2011، ص53.
[19]- وليد خالدي، ص8.
[20]- المرجع نفسه، ص81.
[21]- عيساني بلقاسم، الجمالية والعلائق تهافت المنهج ونسبية المقاربات، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر، بيروت، ط1، 2019، ص165.
[22]- دايفيد جاسبر، ترجمة وجيه قانصو، مقدمة في الهيرمينوطيقا، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص119-120.
[23]- عيساني بلقاسم، المرجع نفسه، ص199.
[24]- بوعزة محمد، سرديات ثقافية، من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، 2014، ص41.
[25]- سليمة مسعودي، جدل السياقات والأنساق، مقاربات نقد ثقافية في السيرة الذاتية والسرد الروائي والعقل الديني، الجزائر، دار ميم للنشر، 2019، ص42.
[26]- المرجع نفسه، ص 15.
[27]- بوعزة محمد، سرديات ثقافية، من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، 2014، ص16.
[28]- مسعودي سليمة، جدل السياقات والأنساق، مقاربات نقد ثقافية في السيرة الذاتية والسرد الروائي والعقل الديني، الجزائر، 2019، ص 28.
[29]- مسعودي سليمة، جدل السياقات والأنساق، مقاربات نقد ثقافية في السيرة الذاتية والسرد الروائي والعقل الديني، الجزائر، 2019، ص33.
[30]- يونس عبد الحميد، الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي، مكتبة عربية، ص 07.
[31]- سعد الله محمد سالم، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، اللاذقية، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2007، ص107.
[32]- المرجع نفسه، ص 163.
[33]- حياة أم السعد، العين الثالثة "تطبيقات في النقد الثقافي وما بعد الكولونيالي"، الجزائر، دار ميم للنشر، 2018، ص 89.
[34]- إيزابيل إبرهاردت، نحيب اللوز، ترجمة: حسن دواس، الجزائر، دار الأمير خالد، 2013، ص 11.
[35]- مجلة دراسات فلسفية، منطق الهوية والاختلاف (8)، أفريل 2017، ص 72.
[36]- حياة أم السعد، العين الثالثة "تطبيقات في النقد الثقافي وما بعد الكولونيالي"، 2018، ص 89.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 415-428
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الرّواية التّاريخية ما بين الواقع والمتخيّل السّير- ذاتي
رواية "ليالي إيزيس كوبيا" نموذجا

The historical novel between reality and the imaginary Autobiographical
The novel "The Nights of Isis Kobia" as an example

طالبة دكتوراه نُسيبة عطاء الله
Nosaiba ATTALLAH
جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان
مخبر تعريب المصطلح في العلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة
attallah.nosseiba@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2023/04/27 تاريخ القبول: 2024/01/21

الملخص:
إنّ النّص الرّوائي الذي من ضروريّاته الفنّية التّخييل الإبداعي، حامل للالتباس المحدّد للذّات والهوّية السّردية في النّص، خاصّة عندما يتعلّق الأمر بالسّرد السّيري الغيري، بانصهار الذّات السّاردة العالمة مع الذّات التّاريخية المتخيّلة، وهذا ما جعلني أختار رواية واسيني الأعرج، "ليالي إيزيس كوبيا"، محاولة الإجابة على انشغالات بحثيّة متعلّقة بما يفرضه وجود السّيرة داخل الرّواية، وبالضّرورة يستدعي التّخييل، ووجود السّيرة في قالب روائيّ يضع الرّواية أيضا في إطار الواقعيّة إلى حدّ كبير أو إلى الحدّ الذي يريده المؤلّف سواء كان كاتبا لذاته أو لغيره؟ وهل يضعنا هذا بين ميثاقين: ميثاق حقيقة تاريخيّة متشقّقة، وميثاق خيال يرمّمها؟

يضعنا هذا الافتراض أمام مفاهيم متعلقة، بالسّرد كونه عمليّة إبداعية ذهنيّة قابلة للتّرجمة بأدوات النّص وخصوصيّات المبدع، بالتّاريخ والسّمات التّخيلية في الرّواية، بالواقع الحقيقي والواقع الوهمي، وحدود التّداخل بينهما عبر النّماذج البنيوية للنّص الدّالة على المقولات النّظرية للافتراضات التي بُني عليها المقال، وعبر منظور مغاير للتّاريخ من خلال الشّهادة المباشرة للمؤلّف وكيف يكون تصوّر النّص عنده قبل تشكيله، وما هي الفكرة التي تنذر بولادته.

الكلمات المفتاحية: الرّواية التّاريخية؛ الواقعي والمتخيّل؛ السّرد السّيري؛ الإيهام؛ التّداخل.

Abstract:
One of whose artistic necessities is the creative imagination, which bears the ambiguity that defines the self and the narrative identity in the text, especially when it comes to the altruistic biographical narration, with the fusion of the narrator's knowing self with the imagined historical self, and this is what made me choose Wasini Al-Araj's novel, "The Nights of Isis Kobia", An attempt to answer research concerns related to the implication of the existence of the biography within the novel, It necessarily requires imagination, and the presence of the biography in a fictional form also puts the novel within the framework of realism to a large extent or to the extent that the author wants, whether he is a writer for himself or for someone else? Does this place us between two pacts: the pact of a fragmented historical reality, and the pact of imagination that repairs it?

This assumption puts us in front of concepts related to the narration, being a mental creative process that can be translated by the tools of the text and the characteristics of the creator, by the history and imaginary features in the novel, by the real reality and the imaginary reality, and the limits of overlap between them through the structural models of the text that indicate the theoretical arguments of the assumptions on which the article is built, and through a different perspective. History through the direct testimony of the author and how the text was perceived by him before its formation, and what is the idea that heralds its birth.

Key words: The historical novel; the real and the imaginary; the biographical narrative; the illusion; the interference.

مقدّمة:

يطرح الخطاب السّير روائي عدّة إشكاليّات على مستوى المفهوم، لأنّه يقترب من خطاب الاعتراف وخطاب المكاشفة السّردية، وكذلك يطرح إشكالا على مستوى المصطلح حسب عبد المالك أشهبون الذي يرى أنّ مصطلح "التّخيل السّير ذاتي" يقابله مصطلح "autobiofiction"، وليس "autofiction" كما ورد عند سيرج دوبروفسكي Serge Doubrovsky، وذلك اعتمادا على ترجمة النّاقد رشيد بنحدو، حيث هذا التّحديد ضروريّ لأنّه يشكّل مستوى التّموقع بين السّيرة الذّاتية والرّواية، إذ أنّ إضافة اللّاصقة bio تبرّر ما تسعى الذّات إلى جعله متخيّلا فلا يمكن للموضوع أن يتخيّل من تلقائه، والمنطقيّ أنّ التّخييل عمليّة ذاتيّة وليست موضوعيّة.

على هذا الأساس يتّسع معنى الذّات في الرّواية السّيرية على حدود المؤلّف والسّارد والشّخصية، فالأصل في الرّواية هو الإبداع وكلّ ما هو إبداع هو انزياح عن العاديّ في مقام اللّغة المعبّرة وطريقة تشكيلها وتأثيث تفاصيلِها لتصوير الموضوعات وتجسيد الشّخوص، وبقاؤها منفصلة عن نوع أدبيّ آخر لا يُنقِص من درجة تخيّلِها، كما لا يجعلُها اتّصالُها بجنس أدبيّ مثل السّيرة الذّاتية تتلوّن بالواقعيّة إلى درجة وقوعها في الوثائقيّة والتّرجمة الشّخصية والتّاريخية، بل تمتزج الرّواية بالسّيرة الذّاتية كما يمتزج لونان أساسيّان، ليطرحا لونا آخر متولِّدا وغير متفرّد.

ولا يشبه معنى الذّات المسرود عنها عندما يكون الكاتب ليس صاحبَها، الذّات التي يسردها صاحبها روائيّا، وهذا يحمّل المعنى مغامرة أكبر، مغامرة تخييليّة كما هي عند دوبروفسكي بعيدة عن اللّغة الحكيمة للرّواية وتراكيبها وجملها، فالرّواية في رأيه تحقّق المتعة في قول الحقيقة، والتّخييل خيوط ينسج بها النّص، قد يسدّ فراغات الذّاكرة ويقرّب الصّور - "الصور الفوتوغرافيّة" عند رولان بارت (Roland Barthes)- البعيدة في تمويه النّسيان والمسافات الزّمنية للأحداث وغير ذلك، وهذا لابتداع الكاتب تفاعلا بين الذّات الواقعيّة وهي "الأنا" خارج النّص مع الشّخصية الرّوائية والتي هي "الأنا" داخل النّص[1]، فلمّا تكون الذّات المحكيّة ذاتا غيريّة متلبّسة أو متقمَّصة، تكون المغامرة التّخييلية أكبر، حيث يبني الكاتب "ذاتا" شخوصيّة ولكنّها ذات حقيقيّة، كبناء الشّخصية التّاريخية بناءً تخييليّا بتفاصيل واقعيّة مردّها حقائق مسجّلة، وهذا يقود إلى التّساؤل حول مفهوم الواقعيّ وكيف تجلّى سرديّا في الرّواية النّموذج لهذا البحث:

"ليالي إيزيس كوبيا[2] لواسيني الأعرج"[3].

قبل ذلك ينبغي تحديد مصطلح "التّخيل الذّاتي" لاتّضاح المفاهيم الأخرى واستقراء النّص من خلالها.

ما بين التّخيل الذّاتي والمتخيّل السّردي:

التّخيل الذّاتي: لا تزال مسألة المصطلح، تُثير جدلا مفهوميّا حول النّقل المعجميّ لـمصطلح: Autofiction الذي اكتشفه الكاتب الفرنسيّ سيرج دوبروفسكي، موردا في غلاف كتابه السّردي "الابن\خيوط" (Fils) (1977) دواعي اختياره منطلقا من سؤال: "هل النّص سيرة ذاتيّة؟ لا. فالسّيرة الذاتية امتياز يحتكره علّية القوم في هذا العالم حين تدركهم الشّيخوخة، وذلك في أسلوب منمّق بديع. إنّ النّص تخييل لأحداث حقيقيّة يحصر المعنى. أو لنقل إنّه: (autofiction)، تتكفّل فيها مغامرة اللّغة بلغة المغامرة، بعيدا عن أيّ تعقّل واعتدال، وفي منأى عن كلّ القواعد الجاهزة للرّواية"[4].

قد يقود هذا التّعريف إلى القول بأنّ أيّ نصّ ليس سيرة ذاتيّة صريحة بميثاق الأنا للكاتب هو مغامرة لغويّة تخيّلية، أو تخيّل سير ذاتي، بمعنى السّرد عن الذّات بقواعد الرّواية وليس بقواعد السّيرة الذّاتية، وهذا يضعنا أمام سؤال آخر: هل ما يعنيه دوبروفسكي هو أنّه ليس ثمّة رواية سير ذاتيّة، بل تخيّل سير ذاتي؟ وهل دوبروفسكي بهذا الكلام يقصد أنّ التّخيل السّير ذاتي هو جنس مستقلّ بذاته وليس صنفا روائيّا؟

مفهوم المتخيّل السّردي: تعتبِر سلوى السّعداوي التّخييل الذاتي جنسا مستقلّا بذاته، حيث تسجّل "بعنوان الكذب الحقيقي: من قال إنّني لست أنا؟ في إشكاليّة التّخييل الذّاتي"، أنّ" من مميزّات هذا الجنس الأدبيّ (أي التّخييل الذّاتي)، أنّه كتابة جامعة بين السّير ذاتيّة والتّخييلي، وبعقد أدبيّ قرائيّ ثنائيّ: مرجعيّ وتخييليّ"[5]. وفيما يتعلّق بالتّخييل فينزع عبد المالك أشهبون إلى "التّخيل" بدل "التّخييل"، وهو ما أستقرّ عليه مع تتبّع تاريخانيّة المصطلح وبالنّظر إليه من ناحية أنثروبولوجيّة ثقافية، ومن ناحية لغويّة دقيقة ولو أنّها هامشيّة كما يشير إلى ذلك فتحي فارس بقوله أنّ: "في علم المعجميّة عن المفهوم كيف يُبنى وعن المصطلح، هنالك عنصر أضيف حديثا إلى المعجميّة يرتبط بالتّناغم، بمعنى قول العرب قديما إنّ خطأً شائعا أفضل من صواب مجهول، وأنا أفضّل مصطلح التّخييل الذّاتي لأنّه شاع في الأدبيّات النّقدية وإن يكن أقلّ دقّة من أن أصكّ مصطلحا يضلّ على هامش الاستعمال، وقد بدأ يستقرّ المصطلح عند التّخييل الذاتي عن فيليب غاسبريني (Philippe Gasparini) في السّنوات الأخيرة"[6]، أمّا أشهبون فيردّ تأييده للمصطلح الذي ترجمه رشيد بنحدو، إلى أنّ "المُتخيَّل الرّوائي" هو ما يطلق عليه في الفرنسية بـ " "La Fiction Romanesque إشارةً إلى النّص الروائي ذاته".

ويقابل مصطلح "المتخيّل السّير ذاتي" مصطلح "autobiofiction" على غرار "autobiographie" لأنّ: "bio هي لاصقة يونانيّة تعني "حياة وسيرة" إذ أنّ إضافة اللّاصقة bio تبرّر ما تسعى الذّات إلى جعله متخيّلا فلا يمكن للموضوع أن يتخيّل من تلقائه، والمنطقيّ أنّ التّخييل عمليّة ذاتيّة وليست موضوعيّة[7]. وعلى هذا الأساس فإنّ النّص الرّوائي الذي من ضروريّاته الفنّية التّخيل الإبداعي، هو حامل لهذا الالتباس المحدّد للذّات والهوّية السّردية في النّص، خاصّة عندما يتعلّق الأمر بالسّرد السّير غيري، بانصهار الذّات السّاردة العالمة مع الذّات التّاريخية المتخيّلة، كما هو الحال في رواية واسيني الأعرج "ليالي إيزيس كوبيا".

الرّواية التّاريخية:

الرّواية التّاريخية Le roman historique وسمات المتخيّل الذّاتي: تتّكئ الرّواية التّاريخية في تكوينها على حدث تاريخيّ بعينه، حدث واقعيّ وحقيقيّ لا يشترط أن يكون من الماضي، فقد يرتبط الحدث بواقع قائم لا يزال ممتدّا زمنيّا، ويمكن القول عن أيّ مادّة معرفيّة تؤرّخ لواقع ما أنّها تاريخ، التّعامل الفنّي معه يخرجه من دائرة التّاريخ كما يفعل باحثوه، إلى الصّورة المجرّدة التي يمكنها تجاوز الواقع إلى متخيّل يُعامل على أنّه واقع مستنسخ يتمّ من خلاله تصنيع تاريخ يستوعب العمق الإنسانيّ الذي يقع في منطقة هامشيّة من التّقنين الخاضع لسلطة التّوثيق، والذي يتعامل مع الذّات التّاريخية من منطلق التّرجمة.

ويمكننا أن نقيس درجة هذا المتخيّل في النّص الرّوائي التّاريخي وفصله عن التّاريخ بصفته ترجمة ذاتية، بحكم خضوعه إلى سمات من أهمّها:

ـ **السّمة الموضوعاتيّة:** التي "يتقاطع فيها التّخييل الذّاتي مع باقي أشكال الكتابة عن الذّات في كونه يسرد الحياة "الحقيقيّة" للمترجَم له، ولكنّه يتميّز عنها في انزياحه عن السّجل المرجعي" (خليل بومعزة) [8] حيث يقول واسيني الأعرج في روايته ليالي إيزيس كوبيا:

"... سنة واحدة مرّت ثقيلة في عينطورة، كانت كافية لأن تجعلني أخاف من جسدي وليس عليه، كما علّمونا.

"أنا مي. انتهى في ثانية كلّ ما حلمت به كعاشقة مراهقة..."[9].

في هذا المثال اتّخذ الكاتب ولوج مي زيادة مدرسة اليوسفيّات في النّاصرة، وإقامتها مع الرّاهبات في المدرسة الدّاخلية بعينطورة،[10] كسجلّ مرجعيّ، لكنّه في الوقت نفسه انزاح في ترجمته لهذه الحقائق في وصفه لحياة مي داخل المدرسة ونفسيّتها، غارقا في تفاصيل لا يمكن أن ترويها إلّا الذّات عن نفسها ومن ذاتها.

ويقول أيضا: "منذ أكثر من مائة ساعة وأنا بدون أكل وشرب"[11]، ومرجعه هنا كما همّش في الرّواية: "اعتمادا على جوازها/ فقد دخلت ماري إلياس زيادة (ميّ)، إلى بيروت في 4 مارس 1936، ومكثت عند عائلة ابن عمّها الدّكتور جوزيف زيادة حتى 16 مايو من نفس السّنة، قبل أن يُزجّ بها في ظلام مستشفى المجانين، بيروت، العصفوريّة"[12].

أمّا السّمة الأخرى فهي:

ـ **السّمة الجنسيّة:** والتي هي: "ملأ التّخييل الذّاتي الخانة الفارغة التي أصبح الكاتب بمقتضاها، شخصيّة خياليّة"[13].

حيث يقول الكاتب بصفته شخصيّة خياليّة تساوي (الباحث): "لا أعتقد أنّ مخطوطة شغلت بالي وبال الكثير من الباحثين، مثل مخطوطة ليالي العصفوريّة، الضّائعة منذ سبعين سنة... سمعت عنها كثيرا بقسم المخطوطات، بالمكتبة الوطنيّة الفرنسيّة... كلّ شيء بدأ بفكرة إنجاز شريط وثائقيّ عن مي إلياس زيادة، كنت أحضّر له برفقة الباحثة روز خليل"[14].

ويقول بصفته شخصيّة خياليّة تساوي (مي): كلّ ما رُوي في الرّواية خارج الخطوط العريضة. حيث يُعتبر ما هو مدوّن في الرّواية بالخطّ العريض، نصوص تاريخيّة حقيقيّة لمي زيادة، بُنيت عليها الرّواية.

حيث أجاب الكاتب واسيني الأعرج على سؤال شخصيّ لي بماسنجر قلت فيه:

- هل حكاية مخطوط مي زيادة الذي عُثر عليه بالجيزة، حكاية حقيقيّة وهناك فعلا مخطوط عُثر عليه، أم أنّها حكاية مختلقة بنيت عليها؟ وهل الكتابة بالخطّ العريض داخل النّص تشير إلى جزء حقيقيّ منه وهذا هو فقط ما تمّ العثور عليه؟

فأجابني قائلا:

- برافو. سؤال صواب. هل ياسين الأبيض وصديقته شخصيّتان حقيقيّتان؟ لا طبعا. تخييل. هما من اكتشف المخطوطة، إذن المخطوطة وحكاية الجيزة تخييل وإلّا فكيف أضع اسمي على كتاب ليس لي كما قال أحد الأصدقاء النّقاد؟ الآن هل كتاب ليالي العصفوريّة موجود؟ نعم. موجود، لكن أحرقه ابن عمّها جوزيف زيادة لأنّها فضحت أطماعه وجريمته في حقّها. وقد كانت على علاقة طيّبة بالجامعة الأمريكيّة في بيروت. استضافتني لمدّة عشرة أيّام وفتحت لي أرشيفها. وجدت بعض الوريقات من ليالي العصفوريّة. ثمّ وجدت كتاب أمين الرّيحاني صديق مي ومنقذها: قصّتي مع مي حيث حكت قصّتها مع ابن عمّها، ثمّ صحافة تلك الفترة. من كلّ ذلك أعدت بناء ليالي العصفوريّة، لكنّه أنا من بنى كلّ شيء معتمدا على ما عثرت عليه من وثائق. ما كُتب بالنبط العريض من لُغة مي. لبستُ لغتها في إعادة كتابة لياليها. في النّهاية الرّواية تخييل مبنيّ على حقائق عاشتها مي. هذه إجابتي".

وعن الرّواية التّاريخية وكيف نشأ سؤال مي زيادة في ذهن الرّوائي:

يقول واسيني الأعرج: "قلت أكتب عن مي زيادة، أنا سأكتب عن شخصيّة موجودة حقيقة في التّاريخ، عندها مأساة حقيقيّة، أنا واحد من الذين لم يكونوا يعرفون مأساة مي زيادة، كنتُ أرى في مي زيادة المُصلحة، المثقّفة، الإنسانة اللّغوية التي تعلّمت اللّغة، المسيحيّة التي ليست عدوّة للأديان الأخرى، المتسامحة في دينها... الخ. وفي يوم من الأيّام أصادف جملة طائرة في السّماء تقول (أتمنّى أن يأتي بعد موتي من يُنصفني)، معقول؟ واحدة مثل هذه تطرح هذا السّؤال؟ وبدأت أنبش في الجملة لأكتشف أنّ السّيدة كانت في مستشفى الأمراض العقليّة، لماذا؟ ما دخل هذه المستشفى وهي كانت عاقلة ومنتجة وكاتبة؟ تدخل (ويقصد أنت الكاتب) وتبدأ تبحث وتبحث حتّى تُوجِد الإجابات، وتجد أنّك تبحث في شخصيّة كانت غائبة، لولا عمليّة البحث لما كنت وجدتها! ووجدت الشّخصية التي هي جوزيف زيادة الذي هو ابن عمّها الذي كانت تحبّه،

C'est son premier amour, est son amour le plus fort, est son amour d'escructeur

حبّها الذي دمّرها ولم تقدر على الانفصال عنه في حياتها، ... هذا الخطّ أنا تتبّعته جيّدا ووجدت أنّه فعلا كان مدمّرا، لماذا؟

هي في فترة من الفترات لمّا فقدت أمّها وأباها وجبران خليل جبران الذي كان صديقا".

ويقول واسيني عن جبران "أنّ حياته المثاليّة هي في الكتب، وحياته الأخرى هي حياة الإنسان الحرّ، فالرّجل كانت له حديقة نساء... فمي زيادة كانت تكتب وترى هذا المحيط الدّائر به، إذن فهو ليس نموذجها من ناحية العيش الإنساني، لهذا أنا عندما قرأت كتاب الشّعلة الزّرقاء لم أجد الحبّ بل وجدت المحبّة، وجدت النّموذج الذي لم ينزل أبدا للأرض وبقي دائما عاليا ولكنّه ليس نموذجها

الحياتي والعشقي، فلمّا تأتي وتبحث عن مي زيادة، هذه هي المشكلات التي تنفجر أمامك ويجب أن تحلّها، فذهبت حتّى فلسطين

إلى النّاصرة، وقلت هذه التي ولدت في فلسطين، وتحكي عن كنيسة البشارة وتحكي عن الجامع الأبيض، ترى ما هو هذا السّحر الموجود الذي تحكي عنه بقوّة وبحنين؟ على دينين في ظلّ صراع دولي عنده خفايا دينيّة أيضا، ولكنّها ما انجرّت إليه، فرحت حتّى الشّرفة التي كانت تقف فيها وبدأت أستشعر كأنّي هي، ماذا رأيت؟ أوّل شيء واجهني هو الجامع الأبيض، بين بيتها والجامع الأبيض طريق فقط، بعده مباشرة الكنيسة الضّخمة التي هي أكبر كنيسة في الشّرق الأوسط (كنيسة البشارة) كنيسة عظيمة كبيرة جدّا وضخمة، ففهمت لماذا مي زيادة حافظت على هذا التّوازن الدّيني، ... رحت لقريتها ففهمت ذلك الجانب الغنائي، مشيت أنا والدّكتورة زينب إلى شحتول (الضّيعة) الجنّة التي كانت في جبل، ففهمت لماذا كانت تكتب غنائيّات (نصوصا غنائيّة) في أعمالها.

حلمي كان أن أدخل مستشفى الأمراض العقليّة (العصفوريّة)، قمت بمجهودات لأدخل فقد كانت ممنوعة، ومحميّة...".

وعن هندسة المكان يقول واسيني الأعرج: "رأيت أشياء لم يكن ممكنا أن أتخيّلها لو بقيت فقط في مجال التّخييل، فيجب أن تنتقل (يقصد الرّوائي) من المجال التّخييلي إلى المجال الفعلي، وفيما بعد أنت تبني الرّواية كما تشاء، وأنت عارف للمكان.

دائما في الأمكنة رائحة، وهذه الرّائحة لا تنمحي عبر الزّمن تلتصق بالجدران وبالزّوايا، يمكن أيضا تخيّلها ذهنيّا... أنت عندما تزور الأمكنة، الأشياء تتحرّك، المخيال نفسه الذي يكون متّجها نحو التّسطيح، يتحرّك باتّجاه آخر غير المستوى العادي. هذا بالنّسبة لي، ويجوز أن يكون ثمّة أناس لهم طاقة تخييليّة، فهم لا يحتاجون إلى ذلك، أنا ربّما لأنّي ارتبطت أكثر بالرّواية التّاريخية، وهذه العناصر بالنّسبة لي أصبحت حسّاسة ومهمّة حتّى تكتب (يقصد الرّوائي) رواية فيها شيء من الأمان الذّاتي، أي أنّك تكتب في مجال أنت تعرفه جيّدا؛ ربّما شخص آخر يعرف فقط التّاريخ، شخص آخر متّجهه نحو التّخييل، لكنّك أنت تعرف هذا المجال التّاريخي وأيضا تحسّ به كوجود، أي أنّ هذا ليس فقط كتلة موجودة في مكان، بل هو عبارة عن حركة، فكيف تلقي القبض أنت على هذه الحركة، التي يجب أن تدوّن أيضا في روايتك أو في نصّك؟"[15].

يتوافق واسيني الأعرج في هذا الرّاي مع أندريه كاستيلوت (André Castelot) الذي يذهب إلى أنّ المؤلّفين شدّدوا على أهمّية إتقان البعد التّاريخي، إصرارهم على الحاجة إلى إتقان فنّ الرّسم الرّومانسي أيضا، ما دام هذا الفنّ لا يخون التّاريخ، ومن هنا كان المطلب، حسب رأيهم، تقديم شخصيّات خياليّة، وتجنّب الفترات التّاريخية الموثّقة بكثرة: "فالواقع أكثر جاذبيّة ممّا يمكن للرّجل أن يتخيله" وفقًا لأندريه[16].

الواقع والمتخيّل:

الإيهام بالواقع: لعلّ العلاقة بين هذه الرّواية والتّخيل السّيري الذّاتي، كالعلاقة بين السّيرة الغيريّة والتّاريخ، والعلاقة بين الرّواية والتّاريخ، حيث هذه الأخيرة هي علاقة: "استدعاء إيحاء وإحياء، لمعالجة واقعة أو مجموعة وقائع في حياة الأمّة العربيّة، أضف إلى ذلك أنّ الرّوائي له حقّ التّلاعب في الأحداث التّاريخيـة التي يستدعيها بما تمليه عليه الجوانب الفنّية وطبيعة المرحلة"[17]،

والكاتب في هذه الرّواية يوقعنا في فخّ الإيهام بالتّاريخ باعتباره واقعا (الإيهام بقول الحقيقة، أو صنع الحقيقة، البحث عن الحقيقة)، "إنّ مطلب الحقيقة في السّيرة الذّاتية ليس مطلب القارئ وحده، فمؤلّفوها أنفسهم، على تفاوت بينهم في التّوفيق، يجدّون جميعا في بلوغها والتّقيد بها، أو هم على الأقلّ يحاولون حملنا على التّسليم بذلك"[18]، كما يحاولون محاولة سرديّة تخيّلية حملنا على التّسليم بتطابق الأنا الكاتبة والأنا السّاردة والأنا الشّخصية، والإيهام بالمتخيّل حيث يغدو واقعيّا وتاريخيّا، مثل لعبة دراميّة تقتبس من التّاريخ الأسماء وتتبرّأ في بداية العرض من تطابقها مع أحداث حقيقيّة.

فهل رواية واسيني هي رواية سيرة غيريّة؟

الأفضل تصنيفها حسب سلوى السعداوي بأنّها نصّ متخيّل ذاتي يجمع في حركيّته بين ثلاثة أزمنة (ماضٍ حقيقيّ، حاضر متخيّل، وحاضر واقعيّ)، وهذا الحاضر المتخيّل فرضته الذّات السّاردة في الرّواية المساوية للكاتب، والسّارد، والشّخصية التّاريخيّة، وتجسّد في ضمير الأنا المزدوج بين الذّات الغائبة والذّات الحاضرة (الكاتب الرّجل\المذكّر، والشّخصية المرأة\المؤنّث).

لقد عرّف فيليب لوجون (Philippe Lejeune) مفهوم السّيرة على أنّها: "تتجسّد في تاريخ إنسان مشهور عموما يكون مرويّا من قبل شخص آخر أو من قبل شخصه، ويساعده في ذلك آخرون عن طريق رواية ما سمعوه عنه وعن توجّهاته في الحياة"[19]، ويعرّف السّيرة الذّاتية بقوله: "سردٌ استعاديّ نثريٌّ، يقوم به شخصٌ واقعيّ عن وجوده الخاصّ، مركّزا على حياته الفرديّة، وعلى تاريخ شخصيّته"، وفي رواية واسيني التبست الذّات السّاردة بالذّات المسرود عنها إلى حدّ التّطابق، وهذا من منظور القارئ، أو بالأحرى في "خياله" هو يكاد يسلّم تسليما حقيقيّا بأنّ من يقرأ له في الرّواية هو مي زيادة المكتوبة بقلم مي زيادة وليس بقلم واسيني الأعرج،

"اختار المؤلف أن ينكر هذا التّطابق، أو على الأقلّ ارتأى ألّا يؤكّده"[20]، كما يعبّر عن ذلك سعيد جبار حيث يرى أنّ القارئ يتّجه ذهنه في كلّ نصّ تشير عتبته إلى سيرة ذاتيّة، "تلقائيّا وهو يتابع الأحداث يبحث عن ملامح تقرّب الشّخصية من المؤلّف وبالتّالي فهو يبحث عن الحقيقيّ الواقعي ضمن التّخييلي"[21]، وقد ينسى المتخيّل ويذوب فيه مسّلما بواقعيّته، وهذا ما يمكن لمسه في رواية ليالي إيزيس كوبيا حيث:

السارد\ مي = الشخصية\ مي	لا تطابق ← السارد ≠ المؤلف
السارد\ واسيني = الشخصية\ مي	تطابق ← السارد = المؤلف
الشخصية\ مي = المؤلف\واسيني	لا تطابق ← الشخصية ≠ المؤلف
الشخصية\واسيني= المؤلف\واسيني	تطابق ← الشخصية = المؤلف

يتطابق السّارد مع الشّخصية والمؤلّف في خطّة البحث عن المخطوط التي نسجها الكاتب لتبرير السّارد المطابق لشخصيّة مي، وهنا تلتقي السّيرة الغيريّة مع السّيرة الذّاتية في مغامرة اللّغة ولعبة السّرد الرّوائي التّخيلي، مثال:

"المشكلة الثانية التي كانت تشغلنا كبيرة، وهي، باستثناء السيناريو المتخيل من خلال علامات صغيرة خلفتها الكاتبة، هناك غياب كلي لنص ليالي العصفورية الذي كتبته مي... كنا داخل الاحتمالات

والفرضيات، أهمها أن المخطوطة موجودة وضائعة وعلينا بالبحث عنها، وإلا ما جدوى عملنا؟ وبدأت المغامرة الكبيرة"[22]، مغامرة السّرد، ومغامرة البحث.

بمقتضى هذا الميثاق الجديد، يتقاسم الكاتب والسّارد والشّخصية الهوية نفسها من جهة، ويصنف المحكي ضمن الرواية من جهة ثانية، وبمعنى أوضح يمكن الحديث عن إمكانية وجود تعيين نوعي ينتمي إلى مجال "التخييل" (رواية)، فيما اسم بطل الرواية يطابق اسم المؤلف." وهذا البطل هو الباحث الذي عثر على مخطوطة مي زيادة وتجسّد ذاتها لقراءتها وتنقيحها وكتابتها ذاتيّا وأثريّا، وهنا يوهم المتخيّل السّردي للكاتب بواقعيّة التّطابق خاصّة فيما بتعلّق بالعناصر اللّغوية والتّركيبية والأسلوبية:

1- الاعتراف السّردي\ التّخيل الواعي: "لم أضف شيئا لهذه اليوميات سوى أني نظمت صفحاتها ورممت الكلمات الناقصة وهي بعدد 1002 كلمة، محتها الدموع وهي تكتبها- والرطوبة أيضا. فقد كانت مبعثرة قليلا وغير مرتبة كما يجب..."[23].

2- ضمير الأنا\ التّخيل اللّاواعي: "أنا مَيْ"[24].

تنشأ التّخيلية "Fictifs" من تماهي الذّات الكاتبة مع موضوع الكتابة، وتلبّس هُوية النّص "بمكوّناته" الشّخوصية بالأخصّ، وهذا يخلق آليات غير مباشرة في الكتابة تستبدل ما هو منتظر من مقدّمات السّرد (الحكاية الأولى): السّارد = الباحث = المؤلّف

ليتحوّل مسار السّرد إلى حكاية أخرى تذوب فيها الذّات الأولى في الذّات الثانية (المقصودة): الشخصية = مي = الباحث\ السّارد = المؤلّف

"لا يكون الغرض عند الكاتب هو مطابقة النّص مع «حقيقة» الأنا. على العكس، يجعل الذَّاتي من الهوّية مجالاً للتّخييل فلا يَعُودُ ممكناً المقارنة بين الحقيقيّ والمزيّف، بين الواقعيّ واللاّواقعي. وعلى ضوء ذلك، يجوز القول: لعلَّ نصّ التّخييل الذّاتي ما هو إلّا محكيُّ شخصيّتُه الرئيسيَّة تُدعَى «أَنا» وهو أنا مجهول أكثر ممّا هو معروف، لأنه مُتبدِّل، ملتبس، يُخفي أكثر ممّا يفصح حسب منظور التحليل النفساني. هذا الالتباس الحائل دون تحديد الأَنا، ودون الجزم بأحادية الذات والهويّة، هو ما دفع الكثير من النقاد إلى القول بِانْتِـفاء التمييز بين الرواية والسيرة الذاتية مادام التخييل ضروريا ومؤثراً في تشكيل النَّص بعد عودة حياة المؤلف"[25]، يقع التّخيل من هذا المنظور في رواية واسيني بشكل جزئيّ، واعٍ وغير واعٍ، فعالم الرّواية في أصله عالم شبه تخيّلي وموهم بالواقع، والكاتب هنا يسرد سيرة واقعيّة، فيها تطابق ولو أنّه يبدو تامّا ولكنّه ليس كذلك، هي شخصيّة واقعيّة بناءً على ما جمعه الكاتب من حقائق عنها أهمّها صفحات تمّ العثور عليها من مخطوطتها في مستشفى العصفوريّة ببيروت فُقدت بعد ذلك، وهي متخيّلة من حيث ما تمّ العثور عليه منها هو صفحات فقط، فالكاتب هو الذي ملأ الفراغ من ذاته العالمة والمبدعة العارفة بطريقة نسج النّص من خيوط متقطّعة.

ويحكي المؤلّف بصفته شخصا واقعيّا عن شخص آخر، يتمثّل وجوده في غيابه، بميثاق سيريّ يقول فيه الكاتب على لسان الشّخصية مي زيادة: "أتمنّى أن يأتي بعدي من ينصفني"[26].

فماذا سيعتقد القارئ؟

هذا الميثاق روائيّ وسيريّ معا، يبرمه واسيني مع الشّخصية التّاريخية "مي زيادة" ومع القارئ، حيث يحدّد من خلال العنوان وصورة الغلاف قصديّة النّص، وكذلك جنسه الأدبيّ، حيث

يتوقّع القارئ وهو أمام الكتاب أنّه سيقرأ عن حياة مي زيادة وعن الفصل المخفيّ من حياتها "أيّامها في العصفوريّة".

من حيث خصائص النّص السّيري، يخوض واسيني مغامرة أسلوبيّة وسيميائيّة وهو يضع عنوانا حكائيّا يختصر مرحلة زمنيّة مؤلمة وغامضة في حياة كاتبة لا يُعرف عنها الكثير إلّا من خلال من تحدّثوا عنها، ومن خلال آثارها الأدبيّة في بدايات القرن السّابق:

"ليالي إيزيس كوبيا، ثلاثمائة ليلة وليلة في جحيم العصفوريّة".

يوحي العنوان من اللّمحة الأولى على ذاتيّانية النّص وكأنّ مي زيادة هي الكاتبة، هي السّاردة، هي شهرزاد التي تحكي من قلب الجحيم، ليس لإنقاذ نفسها من سيف شهريار، بل لتشهر سيفَها في وجه ذكورة ظالمة، عنوان كتبه واسيني على غلاف روايته لكنّه كان عنوانا على صفحات مخطوط ضائع كتبته مي زيادة:

- "ثلاث سنوات من التّنقلات المتتالية برفقة روز خليل، بين مدن العالم، اقتفاء لأثر مي"[27].
- "لا أدري إن كانت ضربة حظّ أم حقيقة، لكنّني لم أكن أتصوّر أن يحدث هذا. أدركت من خلال أبحاثي أنّ بعض المخطوطات تكون أمامنا ولا نراها أبدا، لأنّنا ننتظر كثيرا نحو المسافات البعيدة التي تلغي الأشياء القريبة، مع أنّ البحث في المخطوطات الضّائعة يقتضي أن ننظر أيضا بالقرب منّا ونلتفت نحو التّفاصيل التي لا أحد ينتبه إليها"[28].
- "العثور على المخطوطة، كان كافيا لأن يجعل منّا أسعد إنسانين، في عالم كثرت عواصفه ورماده، قلّت أفراحه"[29].

الرّواية التّاريخية وإمكانات التّداخل السّردي بين الواقعي والمتخيّل:

"مَن يكتب رواية تاريخية يجب ألا يعيد إنتاج التاريخ. وأضاف الأعرج أن الرواية التاريخية من ناحية الاصطلاح تقع في إشكاليّة التّخصص، ولكن تلك الإشكالية يمكن حلّها من خلال الرّواية، فداخل منظومة الرّواية لا يقتصر الأمر على التّاريخ فقط، وإنّما هناك عالم السّرد والبناء اللّغوي.

وهذا الشّكل الرّوائي إمّا أن يعتمد الشّخصية أو الحدث، والحرّية الرّوائية محدودة في حال الشّخصية، أمّا الحدث فللكاتب الحرّية الأكبر، وفي جميع الأحوال لا يكون الكاتب مُجبراً على توضيح أسباب اختياره لشخصية أو حدث بعينه للكتابة من خلاله"[30]، وعلى حدّ رأي محمد برادة "يمكن القول بأنّ التّخيل خرج من معطف السّيرة الذاتية، لأنّ الذّات تحتلّ مكانة أساسيّة في هذيْن الجِنسيْن التعبيريّين، ولأنّ السّيرة الذّاتية رغم استنادها إلى تَعاقُدٍ مع القارئ لقول «كلّ الحقائق» عن حياة كاتبها، فإنَّها لا تستطيع أَنْ تَستغني عن التّخييل الرّوائي. وعندما نتابع تطوّر الإنجازات النّصية للسّيرة الذاتية، نجد أنّ أهم العناصر المكوّنة لها، وهي: المرجعية، السَّريرة، التعاقب، الأنا"، ويتحدّث فتحي فارس عن الميثاق الغامض والملتبس بما معناه السّيرة الممكنة، وقد نتساءل عن رواية إيزيس كوبيا بصفتها رواية من روايات واسيني الأعرج التي هي روايات سيريّة ذاتيّة لا يتحدّث فيها عن نفسه، فهل واسيني في ليالي إيزيس كوبيا يتحدّث عن مي زيادة كأنّه يتحدّث عن نفسه؟

يقول فتحي فارس أنّ "الذّات عند واسيني الأعرج حضورها هو تخيّل لها"[31]، فالكاتب بإنشائه النّص وضع حدود السّيرة الذّاتية كما وضعها فيليب لوجون بصفتها "حكيا استعاديّا نثريّا"[32]، قام به واسيني الأعرج لاستدعاء وجود آخر، وهذا الحدّ مشكل يجعل من إمكانات التّداخل السّردي بين

الواقعيّ والمتخيّل غير واضحة، من حيث إقامته داخل العمل السّردي، (أين هو القصد الذّاتي في النّص؟) هذا السّؤال نطرحه أمام نصّ فنّي معرّف الجنس: سيرة ذاتية، نصّ سيري، رواية تاريخيّة، ...الخ، أو نصّ موحى بذاتيّته من خلال السّمات الخارجية في العنوان والغلاف، أو من خلال القراءة، وهذه الأخيرة هي التي تضع النّاقد أمام خصوصيّات قرائيّة تُحدّد المتخيّل ممّا هو واقعي، وما هو واقعي ممّا هو متخيّل، عن طريق المعرفة السّابقة بالذّات الكائنة في النّص (الذّات الكاتبة، الذّات السّاردة، الذّات الشّخصية، الموضوع)، وعن طريق "إدراك النّوع"[33] والجنس الأدبي المعالَج.

في رواية واسيني الأعرج: " ليالي إيزيس كوبيا ثلاثمائة ليلة وليلة في جحيم العصفوريّة"، يضع المؤلّف حدودا واقعيّة لما هو متخيّل:

1- **حدود زمانيّة:** "الأسبوع الأوّل انتهى هادئا"[34]، يروي واسيني الكاتب والسّارد والشّخصية، في فراغ الحقيقة ويملأ بالمخيّلة ولغة السّرد الذّاتي على لسان مي. فالقارئ يكتشف من الخطّ العريض أنّ هذه الفقرات المتقطّعة والمبثوثة داخل النّص هي كلام مي الواقعي، والكتابة بالخطّ الرقيق هي المُتخيّل، وبهذه التّقنية أمكن للحدود الواقعية أن تتجلّى في المتخيّل السّردي وتتّضح معالمها.

2- حدود سرديّة: مثل الحوار: "– ما قلت لك إنك قادرة على اللحاق بي وتجاوزي"[35].

3- حدود معرفيّة: مثل الاقتباس: مثل قصاصات سلامة موسى "كانت صورة مي في ذهني عندما ذهبنا لزيارتها..."[36].

كذلك تتحدّد حدود المتخيّل والواقعيّ في "الاسترسال والتّقطع السّردي، لعبة التّناص وتجليّاتها من خلال وقوع الكلام على الكلام تعليقا وشرحا"[37].

1- الاسترسال: مثل: "أضربت عن الأكل،... تكرّرت النّوبات معي... بعد وفاة أمّي... ذات صباح... فتح الباب..."[38].

2- التّقطع السّردي: مثل: "قيل لي لاحقا إنّ هيلينا انتحرت، لكن كنتُ قد قتلتها قبل ذلك بكثير. أعلمتني الإدارة بقدومه. كنت أنتظره"[39].

3- التّناص: "كنتُ أدرك أنّ سنونوة واحدة لا تصنع ربيعا"\مثل فرنسي[40].

4- شعريّة الكتابة: "نتحدّث عن التّخييل الذّاتي حين يصبح تخييلُ الذّات ليس تقنية في الكتابة، بل يصبح هو شريان الكتابة جميعا، أي أن يصبح تخييل الذّات هو نواة شعريّة الكتابة في حدّ ذاتها"[41].

يقول الكاتب في شعريّة مزدوجة تصف التحام الذّات الكاتبة بمشاعر شخوص خلقتها، حيث الكاتب هو كلّ ذات متخيّلة وكلّ ذات حقيقيّة حيّة في ذلك المتخيّل، مثل هذا الحوار بين جوزيف ومي:

- متعبة حبيبي جوزيف. أنت تروح لعملك مع مرضاك، وأنا أنتظر هنا طوال اليوم بلا أيّ شيء. كلّ شيء مغلق من حولي. لا حقّ لي في الخروج. أدرك أنّك تخاف عليّ منّي. لكنّني أفضل. حتّى كآبتي زالت. أسفاري القادمة ستقلّل من ثقلها.

- أفهمك جيّدا يا ميّ، لكنّ مش ممكن ترجعي إلى القاهرة وأنت على هذه الحتا من التّعب. لا، لن تعودي إلّا عندما أتأكّد من أنّ حبيبتي بكلّ الصّحة والخير. هل نسيتِ وصية عمي إلياس الله يرحمه؟ **بنت عمك في رتبة أختك وأكثر، ضعها في قلبك وعينيك، وها أنا ذا أفعل.** فشلنا في الزواج لأسباب صعبة، وأخ لم يكن متفهما دائما، فلا نخسر أخوتنا[42].

بالنّظر إلى هذه المفاهيم التي تجلّت في الرّواية، نجد أنّ الرّواية، رواية السّيرة الذّاتية أو الغيريّة التي منطلقها التّاريخ، تسجّل "ذاكرة جامعيّة هي بمثابة بنية تتيح تطوّر سيرورة رائعة متمثّلة في نشر المعرفة وترويجها وتراكم الثّروات الثّقافية"[43]، وما بين الذّاكرة الفرديّة في رواية ليالي إيزيس كوبيا (ذاكرة مي\الشّخصية الحقيقيّة والمتخيّلة)، (ذاكرة واسيني\الكاتب والسّارد والشّخصية)، (ذاكرة السّارد\ الكاتب، الشّخصية، الشّخوص)، والذّاكرة الجماعيّة (الذّاكرة المعرفيّة الشّاملة لكلّ من الواقعي والمتخيَّل والمتخيِّل) ثقافة ثريّة باللّغة، قبل أن تكون قيمة تاريخيّة ذوقيّة، أو حقيقة مموّهة بالخيال البشري الذي يمنح للواقع أفقا آخر بإمكانه أن يتّسع في الذّاكرة إلى أبعد من التّاريخ إلى الهوّية الجماليّة للإنسان الكائن المبدع، والإنسان المتلقّي الذي سيكون.

خاتمة:

مع تداخل الفنون العربيّة وتوالدها، لا يمكن إلغاء تطوّرها ولكن ينبغي تداركها نقديّا لإحاطتها بالدّراسة وتحديد خصوصيّاتها عن غيرها من الفنون العالميّة الأخرى، وعلى جدّة السّيرة الذّاتية في الثّقافة الأدبيّة العربيّة، إلّا أنّها تسرّبت إلى النّص السّردي العربيّ وبالأخصّ الرّواية التي تطوّعت قواعدها الفنّية لاحتضان الكثير من الدّسائس الإبداعية غير الصّريح منها والصّريح أيضا، وعلى ما تمّ الاتّفاق عليه لميثاق الرّواية والسّيرة بأشكالها، إلّا أنّه لا يمكن تصنيف كلّ ما تنتجه الكتابة، وهذا الاتّساع على التّحديد هو عمليّة حيّة لا تزعج النّقد بل تُثريه، والمتخيّل السّردي بيئته الرّوائية لا تخلو من واقعيّة ما، والواقع السّردي في إطاره وأحداثه يبقى فضاء لابتداع ما هو متخيّل حتّى لو كان الابتداع شخصيّة مُتخيّلة تمسّ بهوّية البناء الواقعي لشخصيّة حقيقيّة.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع باللغة العربية:

1- إيزابيل جريل، التخييل الذاتي، ت: حنان أقجيح، فاطمة عبيد، م. تق سعيد جبار، دار رؤية، القاهرة، ط1، 2019.

2- فيليب لوجون، السيرة الذاتية (الميثاق والتاريخ الأدبي)، ت: عمر حلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994.

3- واسيني الأعرج، ليالي إزيس، كوبيا "ثلاثمائة ليلة وليلة في جحيم العصفورية" (رواية)، موفم للنشر، الجزائر، د ط، 2007.

المراجع باللغة الأجنبية:

1- Culture et memoire collective au Maghreb, Mustapha Chelbi; Academie Europeenne du Livre, ADAGP, 1989.

المجلات والدوريات:

1- أحمد بقار، الرواية والتاريخ عند "واسيني الأعرج" الاستدعاء والدلالة، مجلة الأثر، العدد 19، جانفي 2014.

2- خليل بومعزة، التّخييل الذّاتي في مقدّمة رواية "الحالم" لسمير قسيمي، مقال مجهول المصدر.

3- سعدية بن ستيتي، تجليات السيرة الغيرية في رواية "العلامة" لـ "بن سالم حميش، مجهول المصدر.

4- عبد المالك أشهبون، التخيل السير ذاتي في السرد العربي (التركيبة والدلالة)، مجلة أبوليوس، المجلد 06، العدد 02، جوان 2019.

5- محمد برادة، التخييل الذاتي في كتابات توفيق الحكيم، مجلة نزوى، العدد 87، 2016.
6- محمد عبد الكريم، واسيني الأعرج يسرد التاريخ روائياً ويكتب حكاية مي زيادة، مقال من جريدة البناء يومية سياسية قومية اجتماعية، عدد 13، سبتمبر 2022، الشباكية.

المجلات باللغة الأجنبية:

1- Design and Truth imn Autobiography, Roy Pascal, Cambridge Harvard University Press.
2- Le Roman Historique: Tradition Discursive et Didactique, Diane Boër et Joaquim Dolz, ReVEL, édition spéciale, v. 18, non. 17, 2020.

موقع الأنترنت:

1- فتحي فارس، التخييل الذاتي في السرد العربي المعاصر (محاضرة)، نادي الحوار بنابل "يقدم كتاب التخييل الذاتي في السرد العربي المعاصر" ويحاور المؤلف فتحي فارس في قضايا التخييل الذاتي، 2021/11/13، قناة الملتقى الثقافي العربي، موقع يوتيوب، الشباكية.
2- واسيني الأعرج، في محاضرته بالصّالون العربي للكتاب بالجزائر، بجلسة "الرّواية بوصفها بحثا إبداعيّا" من إدارة الدّكتور مشري بن خليفة، الاثنين 31\10\2022، السّاعة الثّانية، مقتبس من تسجيل صوتي طويل.
3- واسيني الأعرج، حوار خاصّ على مواقع التواصل الاجتماعي.

الهوامش:

[1]- يُنظر: محمد برادة، مقال: التخييل الذاتي في كتابات توفيق الحكيم، مجلة نزوى، العدد 87-2016، الشباكية.

[2]- ليالي إيزيس كوبيا (ثلاثمئة ليلة وليلة في جحيم العصفوريّة)، هي الرّواية السّادسة والعشرون للكاتب الجزائري واسيني الأعرج، صدرت عن دار الآداب في طبعتها الأولى والثّانية عام 2018 و 2019، تحكي عن الشّاعرة والكاتبة العربيّة مي زيادة (1886-1941) ومعاناتها في المصحّة العقليّة، قبل وفاتها في القاهرة 19تشرين الأول/أكتوبر 1941 على السّاعة العاشرة صباحا، وقد أنصفها واسيني بعد ستّ وسبعين سنة من ذلك اليوم بهذه الرّواية: "أتمنّى أن يأتيَ بعدي من يُنصفني"\مي زيادة من الرّواية ص5. دخلت القائمة الطّويلة للجائزة العالميّة للرّواية العربيّة لعام 2019.

[3]- واسينى الأعرج من كبار الرّوائيين في الوطن العربى، كاتب رحّالة ولد في الثّامن من أغسطس\أوت 1954 بقرية سيدي بوجنان الحدوديّة بتلمسان - الجزائر، يشغل منصب أستاذ كرسيّ بجامعتي الجزائر المركزيّة والسّوربون بباريس، تحصّل على العديد من الجوائز أهمّها: جائزة الرّواية الجزائريّة على مجمل أعماله، جائزة المعرض الدّولي للكتاب على رواية سوناتا لأشباح القدس، جائزة قطر العالميّة للرّواية على رواية كتاب الأمير، جائزة الإبداع العربي على رواية أصابع لوليتا، جائزة كتارا للرّواية العربيّة على رواية مملكة الفراشة. تُرجمت أعماله إلى أكثر من خمسة عشر لغة عالميّة منها: الفرنسيّة، الألمانية، الإيطالية، السّويدية، الدّانماركية، العبرية، الإنجليزية والإسبانية، واسيني الأعرج، 2018.

[4]- أ.د/ عبد المالك أشهبون، التخيل السير ذاتي في السرد العربي (التركيبة والدلالة)، مجلة أبوليوس المجلد 06 العدد 02، جوان 2019، ص28.

[5]- المرجع نفسه، ص30.

[6]- نادي الحوار بنابل "يقدم كتاب التخييل الذاتي في السرد العربي المعاصر" ويحاور المؤلف فتحي فارس في قضايا التخييل الذاتي، محاضرة التخييل الذاتي في السرد العربي المعاصر، 13\11\2021، قناة الملتقى الثقافي العربي، موقع يوتيوب، الشّباكية.

[7]- يُنظر: عبد الملك أشهبون، التخيل السير ذاتي في السرد العربي، 2016، ص31.

[8]- خليل بومعزة، التّخييل الذّاتي في مقدّمة رواية "الحالم" لسمير قسيمي، مقال مجهول المصدر، ص36

[9]- واسيني الأعرج ، رواية ليالي إيزيس كوبيا "ثلاثمائة ليلة وليلة في جحيم العصفورية" ، موفم للنشر، د.ط ليالي إيزيس كوبيا، ص36.

[10]- يُنظر: المصدر نفسه، ص36.

[11]- المصدر السابق، ص36.

[12]- المصدر نفسه، ص36.

[13]- المصدر نفسه، ص36.

[14]- يُنظر: المصدر نفسه، ص7.

[15]- واسيني الأعرج، في محاضرته بالصّالون العربي للكتاب بالجزائر، بجلسة "الرّواية بوصفها بحثا إبداعيّا" من إدارة الدّكتور مشري بن خليفة، الإثنين 31\10\2022، السّاعة الثّانية، مقتبس من تسجيل صوتي طويل.

[16]- Le Roman Historique: Tradition Discursive et Didactique, Diane Boër et Joaquim Dolz, ReVEL, édition spéciale, v. 18, non. 17, 2020, p286.

[17]- أحمد بقار، الرواية والتاريخ عند "واسيني الأعرج" الاستدعاء والدلالة، مجلة الأثر، العدد 19\جانفي 2014، ص109.

[18]- Design and Truth imn Autobiography, Roy Pascal, Cambridge Harvard University Press, p83.

[19]- سعدية بن ستيتي، تجليات السيرة الغيرية في رواية "العلامة" لـ"بنسالم حميش، مجهول المصدر، ص2-3.

[20]- عبد الملك أشهبون، التخيل السير ذاتي في السرد العربي (التركيب والدلالة)، 2016، ص25.

[21]- إيزابيل جريل، التخييل الذاتي، ت. حنان أقجيح، فاطمة عبيد، م.تق سعيد جبار، دار رؤية، ط1-2019، القاهرة، ص12.

[22]- واسيني الأعرج، رواية ليالي إيزيس كوبيا "ثلاثمائة ليلة وليلة في جحيم العصفورية"، ص24.

[23]- المصدر نفسه، ص25.

[24]- المصدر نفسه ص 35.

[25]- محمد برادة، التخييل الذاتي في كتابات توفيق الحكيم، مجلة نزوى، العدد87-2016، الشباكية.

[26]- واسيني الأعرج ، رواية ليالي إيزيس كوبيا "ثلاثمائة ليلة وليلة في جحيم العصفورية"، ص5.

[27]- المصدر نفسه، ص11.

[28]- المصدر نفسه، ص24.

[29]- المصدر نفسه، ص12.

[30]- واسيني الأعرج يسرد التاريخ روائياً ويكتب حكاية مي زيادة، محمد عبد الكريم، مقال من جريدة البناء يومية سياسية قومية اجتماعية، عدد 13\09\2022، الشباكية.

[31]- فتحي فارس، محاضرة التخييل الذاتي في السرد العربي المعاصر (محاضرة)، نادي الحوار بنابل "يقدم كتاب التخييل الذاتي في السرد العربي المعاصر" ويحاور المؤلف فتحي فارس في قضايا التخييل الذاتي، 2021/11/13، قناة الملتقى الثقافي العربي، موقع يوتيوب، الشباكية.

[32]- السيرة الذاتية (الميثاق والتاريخ الأدبي)، فيليب لوجون، ت. عمر حلي، ط1 1994، المركز الثقافي العربي – بيروت، ص8.

[33]- المرجع السّابق، ص9.

[34]- واسيني الأعرج، رواية ليالي إيزيس كوبيا "ثلاثمائة ليلة وليلة في جحيم العصفورية، ص42.

[35]- المصدر، ص89.

[36]- المصدر نفسه، ص203.

[37]- يُنظر: فتحي فارس، محاضرة التخييل الذاتي في السرد العربي المعاصر، نادي الحوار بنابل "يقدم كتاب التخييل الذاتي في السرد العربي المعاصر" ويحاور المؤلف فتحي فارس في قضايا التخييل الذاتي، 13\11\2021، قناة الملتقى الثقافي العربي، موقع يوتيوب، الشّباكية.

[38]- واسيني الأعرج، رواية ليالي إيزيس كوبيا "ثلاثمائة ليلة وليلة في جحيم العصفورية ص48-49.
[39]- المصدر نفسه، ص104.
[40]- المصدر نفسه، ص95.
[41]- فتحي فارس، محاضرة التخييل الذاتي في السرد العربي المعاصر، 2021.
[42]- واسيني الأعرج، رواية ليالي إيزيس كوبيا "ثلاثمائة ليلة وليلة في جحيم العصفورية، ص44.
[43]- Culture et memoire collective au Maghreb, Mustapha Chelbi; Academie Europeenne du Livre, ADAGP, 1989, p31.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 429-442
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التّناص الشّعري في فن المقامات ـ البشير بوكثير أنموذجا ـ

Poetic intertextuality in the art of Maqamat - Bachir Bouktir as a model -

د/ عبد الرّحيم بن فرج[1] **د/ عبد الفتّاح بوعزّة**
Abderrahim BENFREDJ **Abdelfettah BOUAZA**
جامعة محمد البشير الإبراهيمي- برج بوعريريج
مخبر الدّراسات اللّغوية والأدبية المعاصرة
abderrahim.benfredj@univ-bba.dz abdelfettah.bouaza@univ-bba.dz

تاريخ الإرسال: 2023/05/13 **تاريخ القبول: 2024/10/08**

الملخص:
تهدف هذه الورقة البحثية إلى استكشاف مواطن الانفتاح الثّقافي المتعدّد الأجناس الذي شهدته المقامة الجزائرية الحديثة، خاصة من خلال الرّجوع إلى النّص الشّعري وتوظيف بعض المقاطع منها داخل المتن الحكائي، بغية تطعيم هذه المتون بما هو شعري محض، وكذلك إيصاله للآخر حتّى يتعرّف على الثّقافة الشّعرية التي يتمتّع بها الأديب العربي كما فعل البشير بوكثير صاحب المدوّنة المختارة للدّراسة.
لنصل في خضمّ هذا الطّرح إلى فكرة مفادها أنّ مقامات البشير بوكثير جاءت محمّلة بالتّناص الشّعري نظير انفتاحه على الثّقافة الشّعرية العربية والنّهل منها اتّباعا وإبداعا وهو ما يثير في أذهاننا السّؤال التّالي: ما هي آليات وسبل انبناء التّناص الشّعري عند البشير بوكثير؟
الكلمات المفتاحية: التّناص؛ البناء الشّعري؛ المقامات؛ الجمالية.

Abstract:
This study aims to explore the aspects of multicultural openness present in modern Algerian maqama, particularly through the integration of poetic texts by incorporating some excerpts within the narrative framework. The purpose is to enrich these narratives with purely poetic elements and present them to others, allowing them to appreciate the poetic culture enjoyed by Arab writers, as exemplified by Bachir Boukethir, the author of the selected corpus under study.

Through this discussion, we arrive at the idea that Boukethir's maqamat are laden with poetic intertextuality, reflecting his openness to and engagement with Arab poetic traditions, both through adherence and innovation. This raises the following question: What are the mechanisms and methods by which poetic intertextuality is constructed in the works of Bachir Boukethir?
Key words: intertextuality; poetic structure; maqamat; aesthetics.

[1]- المؤلف المرسل.

مقدّمة:

يعدّ التّناص من أهمّ النّظريات التي شغلت بال الدّارسين العرب والغربيّين على حدٍّ سواء، وأخذت حيّزا كبيرا في السّاحتين الأدبية والنّقدية معا، ومن هذا المنطلق أصبحت دراسته ضرورية في أيّ خطاب أدبيّ كان ؛ فالأديب لا ينطلق من العدم حيث «إنّ فكرة الانطلاق من العدم لدى الأديب المبدع أمر مستبعد ومتعذّر، لأنّ عملية الإنتاج حتّى بالمفهوم الصّناعي تستلزم عدّة وعتادا، ومادّة خامّا يحوّرها المستخدِم كما يروم دون أن يتجاهل الذّوق العام، وهذا هو حال الأديب»[1]، حيث يعمد إلى استحضار النّصوص السّابقة ويضمّنها نصّه الجديد، ليواكب بها العصر الذي هو فيه، ويصبح عملا أدبيا قديما حديثا في الآن نفسه؛ قديم من حيث الاستلهام للنّصوص القديمة، وحديث من حيث البناء المعماري الجديد لتلك النّصوص المستلهَمة من التّراث الأدبي.

ولمّا كان كذلك، تمّ اتّهام صاحب العمل بالسّرقة الأدبية، حيث أنّه «في هذا السّياق الفنّيّ نشأت السّرقات الأدبية، فاتّخذ منها النّقاد العرب مدخلا نظريا لمتابعة الإبداع الشّعري العربي ومعاصرة أدبيته بناءً على الكيفية التي تفاعل بها مع النّموذج الشّعريّ السّابق عليه»[2]، وهذا القول يحيل مباشرة إلى السّرقات الشّعرية لا النّثرية؛ كون الشّعر كان ديوانا للعرب قديما يستعينون به في المدح والهجاء والرّثاء... وهذه السّرقات قديمة قِدم الأدب العربيّ، وقد كان الشّعراء العرب قديما يردّون على سارقي الشّعر، فها هو "الصّاحب بن عباد" يردّ على سارق شعره فيقول:

سَرَقْتَ شِعْرْي وَغَيْـــــــرِي يُضـــــــــامُ فِيهِ وَيُخْدَعُ

فَسَوْفَ أَجْزِيكَ صَفْعًـــــــا يَفُـــلُّ رَأسًـــــــا وَأَخْدَعُ

فَسَـــارِقُ المَـــــالِ يُقْطَـعُ وَســـــارِقُ الشِّعْرِ يُصْفَعُ[3]

والمتأمّل في قول الشّاعر يجد بأنّه قد استقبح هذا الفعل من السّرقات، وتوعّد سارق شعره بالصّفع لا بالقطع، حيث أنّ قطع اليد يكون لسارق المال، وأمّا سارق الشّعر لا يليق به إلّا الصّفع وهذا ما يُثلج الصّدر ويشفي الغليل الذي تملّك صاحب النّص الأصلي.

وإذا انتقلنا إلى الخزانة السّردية الجزائرية فإنّنا نجد الكثير من المنجزات الأدبية قد حمّلها أصحابها أشعارا لقدامى الشعراء العرب، والحال نفسه مع الأديب "البشير بوكثير" في مدوّنته (مقامات بشائرية) التي رجع فيها إلى الشّعر العربيّ القديم والشّعر الجزائريّ وغير ذلك من النّصوص الشّعرية، وعمل على تضمينها داخل المقامات ليعطيها (المقامات) نكهة سردية شعرية حتّى يجعل منها نصّا متداخلا أجناسيّا، وقد تمّ التّفاعل بين ما هو سردي وما هو شعريّ من خلال ذلك التّمازج الحاصل بينهما وتأثير أحدهما في الآخر، حيث يجد القارئ لهذه المقامات بأنّها تشبه اللّوحة الفنّية التي تمازجت فيها الألوان المختلفة، وبالتّالي فهذا التّفاعل والتّمازج يخلق في هذه المقامات تناسقا وتماهيا أجناسيا متميّزا شكلا وموضوعا، كما يجعل منها نصّا مترابط الأجزاء لا يمكن خلخلته وهذا هو الهدف من خلال هذه الدّراسة، ولهذا يمكن طرح الإشكال التّالي: كيف تمّ استحضار النّصوص الشّعرية داخل المقامات؟ وما الجماليات التي خلقها من خلال هذا الاستحضار والتّفاعل بين جنسين مختلفين من حيث البناء المعماري؟

1- المفهوم: وردت عدّة تعريفات لغوية للتّناص نذكر من بينها ما أورده "أحمد رضى" في قوله على أنّ التّناص مأخوذ من «نصّ نصّا على الشّيء: رفعه وأظهره، وفلان نصّ أي استقصى مسألة

الشّيء حتّى استخرج ما عنده، النّصّ: مصدره وأصله أقصى الشّيء الدّال على غايته أي الرّفع والإظهار والتّناص ازدحام القوم»[4]، بمعنى أنّ التّناص هنا من الرّفع والإظهار، أو هو أقصى الشّيء.

وفي (المعجم الوسيط) فقد ورد على النّحو التّالي: «ناصّ عريمه، انتصّ السّنام، وانتصّت العروس ونحوها، قعدت على منصّة، وتناصّ القوم: ازدحموا»[5]، وهذا التّعريف لا يختلف عن التّعريف السّابق، فقد جاء بمعنى الارتفاع والازدحام كذلك.

أمّا اصطلاحا، فقد تعدّدت فيه التّعاريف وتنوّعت حوله المفاهيم، فنجد "أحمد زغبي" يرى بأنّ التّناص هو «أن يتضمّن نصّ أدبيّ ما نصوصا أو أفكارا أخرى سابقة عليه عن طريق الاقتباس أو التّضمين، أو الإشارة أو ما شابه ذلك من المقروء الثّقافيّ لدى الأديب، بحيث تندرج هذه النّصوص أو الأفكار مع النّص الأصليّ، وتندرج فيه ليشكّل نصّا جديدا متكاملا»[6]، كأن يستحضر الأديب نصوصا قرأها من قبل ويضمّنها نصّه الجديد، وذلك عن طريق الاقتباس من القرءان الكريم أو السّنّة النّبوية الشّريفة، أو تضمين أبيات شعرية أو قصص سردية، أو الإشارة إلى نصّ ما في سياق الحديث، وهنا تنصهر الأفكار القديمة مع الجديدة، ويتولّد لدى المبدع نصّا جديدا متكاملا من حيث شكله ومضمونه ويقدّمه للقارئ في قالب فنّيّ مغاير، وبالتّالي تكون مهمّة القارئ هنا هي تناول هذا النّص الجديد بالدّرس والتّحليل والنّقد، بغية استكشاف مواطن الجمال فيه.

ويرى أحد الباحثين بأن التّناص «يمثّل ميزة أساسية تأخذ النّصّ من تفرّده إلى تداخلات مع نصوص أخرى، حيث لا يخلو نصّ من نصوص تدخل في نسيجه سابقة له ومعايشة له في نفس المكان والزّمان»[7]، بهذا فإنّ فكرة الانطلاق من العدم ـ كما أشرنا سلفا ـ أمر مستحيل ومستبعد ولا يكون إلا في القرءان الكريم الذي أوحاه الله لرسوله ﷺ، حيث أنّ النّصوص الأدبية تنطلق وفق نصوص أخرى سابقة لها ويكون ذلك عن طريق الاقتباس أو التّضمين أو الإشارة، وتكون على صعيد البناء أو المعمار النّصّي وفق زمان ومكان معيّنين.

وترى "جوليا كريستيفا" بأنّ التّناص «هو ذلك التّقاطع داخل التّعبير مأخوذ من نصوص أخرى، وكلّ نصّ ـ طبقا لهذا التصوّر ـ سيكون ذا وحدة مستقلّة، لكنّه قائم على سلسلة من العلاقات بالنّصوص الأخرى سواءً تمّ ذلك بالحوار، أو بالتّعدّد، أو بالتّداخل، أو الامتصاص»[8]، وهنا نقول: بأنّ التّناص يكون على مستوى التّعابير التي تتأتّى عن طريق المقروئيّة الثّقافية للكاتب، والقائمة على أساس علاقات متراصّة بين النّصوص السّابقة والنّص اللّاحق، وإن كان المعمار النّصّي مختلفا.

ومن هنا نستشفّ أهمّية التّناص «إذ إنّه يلفت انتباهنا إلى النّصوص الغائبة والمسبقة وإلى التّخلّي عن أغلوطة استقلالية النّص، لأنّ أيّ عمل يكتسب ما يحقّقه من معنى بفضل ما كُتِبَ قبله من نصوص، كما أنّه يدعونا إلى اعتبار هذه النّصوص الغائبة مكوّنات لشفرة خاصّة يمكّننا وجودها من فهم النّصّ الذي نتعامل معه وفضّ مغاليق نظامه الإشاري، ازدواج البؤرة هنا هو الذي يجعل التّناصّ نوعا من توصيف العلاقة المحدّدة التي يعقدها نصّ ما بالنّصوص السّابقة، ولكنّه يتجاوز ذلك إلى الإسهام في البناء الاستطرادي والمنطقي لثقافة ما، وإلى استقصاء علاقاته بمجموعة من الشّفرات والمواصفات التي تجعله احتمالا وإمكانية داخل ثقافة ما، والتي تبلور احتمالات هذه الثّقافة»[9]، ومن خلال هذا القول كلّه نستخلص بأنّ أهمّية التّناص تكمن في أمرين اثنين هما:

ـ لفت الانتباه إلى النّصوص الغائبة واستحضارها من جديد والتّخلّي عن فكرة استقلالية النّص الجديد عن النّصوص السّابقة.

ـ استحضار النّصوص الغائبة وفكّ مغاليق أنظمتها الإشارية.

2- الأنواع:

أ- التّناص الدّاخلي: ويكون على مستوى كتابات المبدع نفسه، وتفاعل النّص المراد مع نصوص سابقة «ولا يعني تفاعل النّص هنا أنّ نصّا يضمّن بنيات نصّية لكتّاب معاصرين له، فهذا وارد وممكن، ولكنّنا نقصد به التّفاعل الذي يحصل على صعيد إنتاج النّص المنتج، وتتحكّم في هذا التّفاعل عناصر عديدة تتّصل بالموقف الكتابي والممارسة الفعلية التي يخوضها الكاتب وهو متوقّف من تجربة معيّنة، ويسعى إلى إنتاج نصٍّ معيّن»[10]، ونلحظ هنا أنّ التّناص يقتصر فقط على إنتاجات المبدع دون غيرها، فنراه إمّا يسير على وتيرة واحدة وإمّا يغيّر فيها ويكون هذا على مستوى الأسلوب واللّغة.

ب- التّناص الخارجي: ويكون على مستوى تفاعل كتابات المبدع مع نصوص أخرى سابقة له، فيكون من خلال اطّلاع المبدع على ما كتبه غيره من مبدعين سبقوه أو معاصرين له، فيتفاعل معها ويتجاوب مع ما قدّموه من مادّة علميّة، وهو بحسب "محمّد مفتاح" «أن يمتصّ الشّاعر نصوص غيره، بحسب المقام والمقال ولذلك فإنّه يجب موضعة نصّه أو نصوصه مكانيّا في خريطة الثّقافة التي ينتمي إليها، وزمنية في حيّز تاريخيّ معيّن»[11]، بمعنى تداخل نصّ مع نصوص أخرى وتفاعلها فيما بينها لتولّد لنا نصّا أدبيا جديدا يتماشى وطبيعة الثّقافة السّائدة في زمكانية معيّنة، وهذا بهدف مواكبة ثقافة الإبداع الأدبيّ في العصر الرّاهن، بغية الدّخول في ميدان التّجريب الذي أضحى حاجة ملحّة تفرضها ظروف هذا العصر.

3- الآليات والتّقنيات: لقد اعتمد الباحثون على تصوّر "جنيت" الذي يحمل آليات منهجية يعتمدها التّداخل النّصّي لفهم المحتوى العام والخاص للنّص المدروس فقسّموها إلى ثلاث[12]:

أ- الاقتباس: يكون في العادة واضحا وحرفيا؛ إذ يصرّح النّاصّ بعلامات التّنصيص أو ذكر القائل أو الكاتب الأصليّ للنّصّ المأخوذ، ويكون الاقتباس على حالتين فقد يقتبس المؤلِّف شيئا من قبله، والأصل محفوظ عندنا، والثّانية أن يكون من بعدَه هو الذي اقتبس منه، وذلك كثير الوقوع في الآداب العربية، وقد يسمّيه بعض النّقاد بالاستشهاد الذي يرد واضحا ومقصودا يتعرّف عليه القارئ بلا عناء ؛ لأنّ فيه توجيها مباشرا له ويرمز لها في العادة بحروف طباعيّة، وما بين هلالين مزدوجين على أن يكون متبوعا باسم المؤلِّف.

ب- الإحالة: وتكون قليلة الوضوح مقارنة بالاقتباس، ولا يصرّح الكاتب فيها بالنّص المستضاف أو المستدعى، ولكن قد يتمظهر حرفيا بنسب متفاوتة.

ج- الإيحاء: أو ما يُعرف بالتّلميح وهو من أصعب الآليات التي يتوسّلها الكاتب تضليلا وتصعيبا لمهمّة المتلقّي؛ لأنّها ترِد غير ملفوظة وغير حرفية. ومقابل التّلميح هو التّصريح، على عكس الدّلالة الضّمنية أو الكناية، ولا يُفعَّل التّلميح إلا بمداراة الأصليّ المأخوذ عنه، واستبداله بغيره وهو ما يحيلنا إلى التّعريف الشّائع في علم البلاغة ؛ وضع اللّفظ في غير موضعه الأصلي أو ما يُعرف بالمجاز ولكن الإيحاء لا يعني التّلاعب بالكلمات فحسب لخدمة المستوى الفنّيّ، وإنّما يقتضي تأويلا غير مُتعَذَّر على القارئ له، فالتّلميح يقوم على مفهوم ضمنيّ أو يفترض أنّ القارئ يفهم بأنّ الأمر يتعلّق باللّعب على الكلمات.

4- تجلّيات التّناص الشّعري في مقامات البشير بوكثير: يعدّ الأدب مرآة عاكسة للشّعوب، إذ به يُحفظ تاريخها ويصان إرثها الحضاريّ، ويمثّل الأدب كذلك وسيلة للتّعبير عن الذّات بواسطة الأعمال الأدبيّة التي أنتجتها قرائح المبدعين.

وقد استلهم الكتّاب العرب المحدثون في نصوصهم الأدبيّة ـ الشّعرية والسّردية ـ الكثير من النّصوص القديمة المعروفة وغير المعروفة، ومن السّاحتين الأدبيتين العربية والغربية، وهذا ما نراه عند كتّابنا الجزائريّين الذين وظّفوا «النّصوص الغائبة الغربية بمختلف لغاتها وأنواعها المعرفية بالإنجليزيّة والفرنسيّة والإسبانيّة، حيث نجد أصداء النّصّ الغائب الغربيّ لشعراء غربيّين عديدين من أمثال: إيليوت، بودلير، إزرباوند، سان جون بييرس، مايا كوفسكي، إديت ستوويل، غارسيا لوركا»[13]، وما هذا الاستحضار إلا لخلق نوع من الجماليات الأدبيّة بين النّصوص القديمة والنّصوص الحديثة، وزرع الرّوح الإبداعيّة من خلال آلية التّجريب الذي من شأنه أن يُعطيَ للنّص الأدبيّ قابلية الرّواج والدّراسة من قِبل الباحثين والدارسين.

ولا أحد ينكر علينا بأنّ فعل القراءة فضفاض ولا يقتصر على حقبة دون أخرى، واعتناق أفكار الآخرين ليس بالأمر الهيّن فنحن عندما نقرأ نتاجا فإنّنا نقرأ دوما أكثر من نتاج بكثير، إنّنا ندخل في اتّصال مع الذّاكرة الأدبيّة... ذاكرتنا الخاصّة، ذاكرة المؤلِّف، ذاكرة النّصّ نفسه، وكلّ نصّ هو ذاكرة مخطوطة فوق نصّ آخر، وتلاقح هذه النّصّوص يُحدث تماهيا نسبيا، فتداخل ذاكرة أديب مع مؤلّف لا يعني كتابة نصّ عينيّ واحد، بنفس الفنّية أو الأسلوب من حيث محدّداته المعروفة من كلمات وتراكيب وانزياحات تسمو بالعمل الأدبي[14].

وقد تمظهر هذا النّوع من التّناص في مقامات "البشير بوكثير" في مواضع عدّة، وإن دلّ هذا على شيء إنّما يدلّ على اتّساع دائرة الثّقافة الأدبيّة والقريحة المعرفيّة لدى الأديب، وسيكون اقتصارنا في التّناص الأدبي على جنس أدبيّ واحد، ألا وهو الشِّعر الذي يظهر وبقوّة في مقامات البشير، بحيث «يُعدّ الشّعر جنسا أدبيا قائما على التّخيّل الخاصّ المبنيّ على استثمار اللّغة استثمارا لا علاقة له بمنطق الحياة، وحقائق الوجود، فهو النّقيض الشّكليّ للنّثر، وهما قسيمان يهيمنان على الإبداع مذ عرفت البشرية طرائق التّعبير بوساطة الكلمة، وعلى الرّغم من تعدّد أنواع الشّعر، وأشكاله، وأنماطه في قوالب فنّية يمكن وصفها والوقوف على درجات سلّمها الأنواعيّ إلا أنّه في أحايين يتداخل مع النّثر من دون أن يثير إشكالات أجناسيّة معقّدة»[15]، ويتّضح لنا من خلال هذا القول بأنّ الشّعر والنّثر يشكّلان خطّان متوازيان لا يلتقيان مهما امتدّا، وإذا التقيا فسيشكّلان تداخلا أجناسيّا أو تناصّا أدبيّا بامتياز، ويكون هذا التّداخل النّصيُّ دون خلق إشكالات معقّدة أو خلق خلخلة فنّية، فالتّلاقح هنا يكون سليما صافيا من الشّوائب التي قد تعرقل من جماليته التي تعطيه طابعا متميّزا.

ففي المقامة الثّانية الموسومة (المقامة الإبراهيميّة) نجد بأنّ الأديب قد وظّف أبياتا شعرية مصرّحا فيها بصاحبها وهو "محمّد العيد آل خليفة" وجاء هذا التّصريح على لسان الرّاوي الذي قال: «وقبل أن أغادر سمعت قول الشّاعر محمّد العيد آل خليفة يزلزل المشاعر، فوقفت شبه حائر، وقلت: يا "مصطفى زيّاتين" صدح "محمّد العيد" حتّى بحّ، فاسمع أبياته السّائرة واضرب النّح»[16]، وهذه الأبيات نعرضها كالآتي:

لَهُ قَلَـــمٌ إِنْ رَامَ دَفَعَ الأَذَى بِـــهِ فَرُمْحٌ رَدِينِيٌّ وَسَيْـــفٌ مُهَنَّـــد
وَإِنْ رَامَ إِذْكَاءَ العُقُـــولِ فَمِشْعَلٌ وَإِنْ رَامَ إِرْوَاءَ القُلُـوبِ فَمَـــوْرِد
وَإِنْ رَامَ وَصْفًا فَهُوَ أَجْمَلُ رِيشَـــةٍ لِأَبْرَعِ رَسَّـــامٍ عَلَى الفَنِّ تُسْعَـــد
لَقَدْ كَانَ لِلْفُصْحَى أَبَاهَا وَأُمَّـــــهَا وَمَرْجِعَهَـــا إِنْ نَدَّ أَوْ شَذَّ مُغْرِّد[17]

والمتأمّل في هذا المقطع الشّعري الذي كتبه "محمّد العيد آل خليفة" واستشهد به الرّاوي عن ملِك البيان، يجده قد وُفّق إلى حدّ بعيد في رسم صورة فنّية وطلّة بهيّة لهذا المعلّم الفذّ الذي قاوم بقلمه الأوضاع المختلفة من اجتماعية وسياسية ودينية... وكان هذا من خلال اللّغة الفصيحة التي يمتلكها والأسلوب البارع الذي يخطّ به سطوره، ولمّا وفّق "محمّد العيد" في جلّ أشعاره، كتب "شكيب أرسلان" وقال: «كان يُظَنُّ أنَّ القطر الجزائريّ تأخّر عن إخوته في سائر الأقطار العربية في ميدان الأدب ولاسيما الشّعر ولعلّه الآن سيعوّض الفرق، بل يسبق غيره بمحمّد العيد»[18]، والكلام ذاته يمكن أن نطلقه على "الإبراهيميّ" الذي له صيته في المجال الأدبيّ من خلال ما تركه للخزانة الجزائريّة والعربية الإسلامية من موروثات أدبية ودينيّة، وتستثمر هذه الموروثات المختلفة فيما بعد من قِبل المختصّين والباحثين الذين يعملون على ترقية مجالاتهم من خلال هذه الموروثات، وبالتّالي تكون خير نبراس يقتدون به فيما هم مقبلون عليه.

وهناك اقتباس آخر من ناحية العبارة، وفي معناه مأخوذ من المعلّقات العشر التي قيلت في العصر الجاهليّ وبالخصوص في معلّقة "امرئ القيس" في جزئية اللّيل والهموم، وهذا ما ورد في قول الرّاوي: «ولمّا أرخى اللّيل سدوله»[19]، وهو مقتبس من قول الشّاعر:

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ البَحْرِ أَرْخَى سُدُولَهُ عَلَيَّ بِأَنْـوَاعِ الهُمُـــومِ لِيَبْتَلِي[20]

فإذا كان "امرؤ القيس" قد تناول هذا البيت على أساس الهموم والأحزان التي تلحقه كلّما يحلّ الظّلام ويغيب ضوء النّهار ؛ وذلك لعدم استطاعته للثّأر لأبيه، فإنّ الرّاوي المتمثّل في "البشير السّيحمداني" قد استعمله ليغلق مقامته وينهيها، فمفتاح المقامة كان في النّهار أمّا قفلها فقد كان في اللّيل بعدما غادر الخرزة القبلية كما قال هو، وهنا يكمن مربط الفرس الذي نستشفّه من خلال التّشابه القائم بين المقطعين، المقطع الشّعري لـ"امرئ القيس" والمقطع السّردي للرّاوي، فيكمن في أنّ اللّيل قد سدل أستاره ممّا يدلّ على كثرة المخاوف لكلا الطّرفين.

أمّا في (المقامة التّبّانية) التي كتبها عن "محمّد العربي بن التّبّاني" فنجده قد اقتبس ثلاثة أبيات ممّا قاله "أمين كتبي" في أستاذه "بن التّبّاني" فيقول:

مَنْ كَـــانَ يَعْتَزُّ فِي عِلْمٍ وَفِي أَدَبٍ بِشَيْخِـــهِ فَأَنَا أَعْتَزُّ بِـ"العَرْبِـــي"
شَيْخٌ تَمَكَّنَ فِيـــهِ الفَضْلُ فَانْبَثَقَتْ أَنْـــوَارُهُ فَحَكَتْ سَيَّـــارَةَ الشُّهُبِ
هَذَا رَبِيـــعٌ فَلَا تَعْجَبْ إِذَا جَمَعَتْ هَذِهِ الحَدَائِقُ بَيْنَ الزَّهْرِ وَالعُشْبِ[21]

وهذا المقطع الشّعريّ الذي اقتبسه الأديب من قول "محمّد أمين كتبي" جاء خادما للمقامة والفكرة النّواة التي تمحورت حول العلّامة الفذّ "محمد العربي بن التّبّاني"، فهو صاحب الفضل والفصل في القضايا المختلفة، والأمور المتنوّعة، وهو كالحديقة التي تجمع بين الزّهر والعشب، يجمع الأمور كلّها ثمّ يقوم بغربلتها وتمحيصها، فيحتفظ بالجيّد، أمّا الرّديء إمّا يكيّفه وفق زمكانية معيّنة بعد التّعديل فيه، والتّحقيق والتّدقيق معه، أو التّخلّي عنه إن كان لا يصلح للتّجديد والنّظر من جديد.

وفي (المقامة الملحمية الجزائريّة) استعان ببيتين يلخّصان الهويّة الجزائريّة الحقيقية والخصبة لشعب لا يأبى الذّوبان والاندثار، فقال:

شَعْبُ الجَزَائِـــرِ مُسْلِـــمٌ وَإِلَى العُرُوبَـــــةِ يَنْتَسِبْ
مَنْ قَالَ حَادَّ عَنْ أَصْلِـــــهِ أَوْ قَـالَ مَـــاتَ فَقَدْ كَذَبْ[22]

إنّ راوي هذه المقامة "راوي الأخبار" لم ينسب البيتين إلى قائلها، وإنّما وظّفهما في سياق الحديث عن الشّعب الجزائريّ المتمسّك بهويّته الدّينية والثّقافية والتّرابية وحتّى الحضارية منها، وهذين البيتين لـ"عبد الحميد بن باديس" الذي كانت له وِقفة مع جانب العروبة، مؤمنا بأنّ الجزائر جزائريّة عربية ومسلمة، وهذا ما يحيل إلى جانب روحيّ عقائديّ باديسيّ الأصل، «ولعلّ للجانب الرّوحيّ دوره البارز في تفعيل هذه الوحدة وتمتينها وفق ما يتماشى مع حقائق العقيدة الإسلاميّة وعَبْرَ الشّعر الجزائريّ ذي الإيقاع المتناغم الذي يهزّ الكيان العربيّ/ الجزائريّ الرّوحيّ، يقول ابن باديس في قطعته الغنيّة عن التّعريف بالنّسبة للجزائريّين كبارا وصغارا:

شَعْبُ الجَزَائِـــرِ مُسْلِـــــمٌ وَإِلَى العُرُوبَـــــــــةِ يَنْتَسِبْ

مَنْ قَالَ حَادَّ عَنْ أَصْلِـــــــهِ أَوْ قَـــالَ مَـــــاتَ فَقَدْ كَذَبَ»[23]

وهنا نلحظ التّأكيد الواضح والصّريح بأنّ البيتين المقتبسين مأخوذان عن "عبد الحميد بن باديس"، وقد وردا ليؤكّدا مدى تمسّك الشّعب الجزائريّ بهويّته الثّقافية المترامية الأبعاد، ومهما يكن فلن يملّ ولن يكلّ، وسيظلّ يقاوم في سبيل هذه الهويّة التي يقدّسها أيّما تقديس.

وفي المقامة نفسها نجد تناصّا أدبيّا شعريّا آخر دون الإحالة إلى صاحبه، فيقول:

هِيَ الجَزَائِرُ البَيْضَاءُ
النَّخْلَةُ السَّامِقَةُ فِي العَلْيَاءِ
وَالسِّنْدِيَانَةُ الشَّاهِقَةُ فِي السَّمَاءِ
وَالنَّجْمَةُ المُتَلَأْلِئَةُ فِي أُفُقِ الجَوْزَاءِ
وَالقَصِيدَةُ المَاتِعَةُ العَصْمَاءُ
وَالرَّوْضَةُ المُزْدَانَةُ شُمُوخًا وَإِبَاءً
لَا تَسَلْنِي يَا صَاحُ كَيْفَ يَنْبُضُ عِشْقُ الشُّعَرَاءِ
وَكَيْفَ تَرْكُضَ الكَلِمَاتُ تَتْرَى لِوِصَالٍ وَلِقَاءٍ...؟
أَلَمْ يَسَطِّرْ ابْنُ الرُّومي أَبْيَاتًا سَائِرَةً غَرَّاءَ:
وَلِي وَطَنٌ آلَيْتُ أَلَّا أَبِيعَهُ *** وَأَلَّا أَرَى غَيْرِي لَهُ الدَّهْرُ مَالِكًا[24]

وهذا المقطع عبارة عن خاطرة كتبها الأديب صاحب المقامات نفسه، ونشرها سابقا في مجلّة (أصوات الشّمال الإلكترونيّة وفي الشّروق اليوميّة)، وهي تتحدّث عن العشرية السّوداء التي شهدتها الجزائر في فِترة من فتراتها المتعاقبة، وما يدلّ على هذا هو ما قيل في الأسطر التي سبقت هذه الخاطرة، بحيث كان التّعبير هنا هادفا وراميا إلى شيء معلوم بعينه، ألا وهو هذه الأزمة التي مرّت على الجزائر، فحرقت الأخضر واليابس، سواء من ذوات الأرواح أو غيرها.

إنّ هذه الأزمة لم تعد «مجرّد أزمة تحوّل عابرة حتّمها تبدّل المزاج الجماهيريّ، بل كانت في الأساس أزمة تحوّل شامل لفت جميع الأصعدة السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة تجاه حال جديد فتح معه الباب واسعا أمام تداعيات خطيرة نالت من كُنْهِ المسار الخاصّ الذي اتّبعته الجزائر منذ الاستقلال، الأمر الذي كوّن منذ بداية الأزمة رأيا مفاده أنّها ستطول وتفرز معها تداعيات ومضاعفات خطيرة تغذّيها المطالب الشّعبية الرّاغبة في التّحوّل والتّغيير»[25]، وهذه الأزمة أودت بالجزائر إلى ما لا يُحمد عقباه سواء من النّاحية البشريّة أم المادّية، فزُهقت الأرواح وهُدّمت المباني وكأنّها ملحمة طويلة الزّمن لُخِّصَت في

عشرية بائسة، لكن رغم ذلك فقد كافح الشّعب الجزائريّ وناضل حتّى تمكّن من الخروج من هذا الوضع المميت.

والملفت للانتباه في هذا المقطع الشّعري (الخاطرة) هو أنّه كان عبارة عن تناصّ إطار وتناصّ فرعيّ؛ فالتّناصّ الإطار يتمثّل في الخاطرة من بدايتها إلى نهايتها، أمّا التّناصّ الفرعيّ فيكمن في البيت الأخير الذي يعود لـ"ابن الرّومي"، وقد كان هذا التّناصّ بالإحالة إلى صاحب النّصّ حينما قال الرّاوي: "ألم يسطّر ابن الرّومي أبياتا..."، وذكر البيت بعد ذلك، فهذا التّناصّ من أروع وأبرع التّناصّات التي نجدها في النّصوص الأدبيّة، فتخلق فيها الوظيفة الجماليّة والشّعريّة وتوصلها إلى مصافِ الإبداع المتميّز والتّجريب الذي يسمها بالنّصوص الرّوائعيّة.

أمّا في (المقامة الطلّابيّة) التي كتبها للطّلبة عموما والطّلبة الجزائريّين على وجه الخصوص، والتي ينصحهم من خلالها بأن يكونوا منصاعين للعلم لا معرضين عنه، مقبلين إليه لا مفرّطين فيه، فبالعلم تُبنى الحضارات وتؤسَّس، وبالعلم تُفسَّر شؤون الحياة ويُفهم منها الدّرس، وقد خُتِمت المقامة لأبيات شعرية لأحد الشّعراء يقول فيها:

العِلْمُ يَغْرِسُ كُلَّ فَضْلٍ فَاجْتَـــــهِدْ أَلّا يَفُوتَكَ فَضْـــــلُ ذَلِكَ المَـــغْرِسِ

وَاعْلَمْ بِأَنَّ العِلْمَ لَيْسَ يَنَالُـــــــــهُ مَنْ هَمُّـــــــــــــهُ فِي مَطْعَمٍ أَوْ مَلْبَس

فَلَعَلَّ يَوْمًـــــا إِنْ حَضَرْتَ بِمَجْلِسٍ كُنْتَ الرَّئِـــــيسَ وَفَخْرَ ذَاكَ المَجْلِسِ[26]

فالعلم كاسر لذّات الدّنيا وشهواتها ـ كما يقال ـ حيث أنّه يعمل على ترقية العقول، وتنبيه القلوب إلى ضرورة التّخلّي عمّا هو فان وزائل، ويرشدها (العقول والقلوب) إلى التّمسّك بما هو نافع للذّات وللغير، فقد أتى هذا المقبوس الشّعريّ ليؤكّد على ضرورة الأخذ بالعلم، واتّباع طريق العلماء والاستفادة من نهجهم، فبفضل العلم نُدرك أشياء كنّا نجهلها ولا نعلم كُنهها، فالذي يعلم والذي لا يعلم لا يستويان بتاتا، وهذا ما تؤكّده الآية الكريمة: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: 10)، وضرورة التّأكيد على العلم حاجة ملحّة فرضتها سنن الحياة وقواعدها الضّرورية، حيث أنّه من أخذ به فقد أخذ بحظٍّ وافر ومن فرّط فيه فقد ضاع منه الحظُّ الأقدرُ.

وفي (المقامة الشّنفرية) التي كتبها حول صعلوك من الصّعاليك ألا وهو "الشّنفري"، فالصّعلوك كان متمرّدا على مجتمعه، ولكنّه لم يكن ثائرا رافضا لقيم هذا المجتمع، ونجد في هذه المقامة بأنّ الأديب أراد أن يُرجع للصّعلوك كرامته التي ضاعت من خلال ما كتبه عنه المؤرّخون، وإن كان الطّابع الفنّيّ هو الغالب.

كما نجد بأنّ ظاهرة التّناص طاغية على هذه المقامة في مواضع عدّة، كما في قول الرّاوي: «يا أبا خرّاش، أطلق ساقيك للفلاة، "فقد حمّت الحاجات وشدّت لطيّات»[27]، وهذا المقطع المضمّن عبارة عن اقتباس ضمنيّ مأخوذ من (لامية العرب) لـ"الشّنفري" والتي قال فيها:

فَقَدْ حُمَّتِ الحَاجَاتُ واللَّيْلُ مُقْمِرٌ وَشُدَّتْ لِطَيَّاتٍ مَطَايَا وَأَرْحُلُ[28]

فنجد بأنّ الحاجات قد تهيّأت وقويت على "الصّدى" بطل المقامة فأراد الموت تخلّصا من أمور الحياة وحاجاتها، كما شدّت الحاجات على "الشّنفري" داخل قبيلته، فاختار الخروج إلى الجبال والفيافي خيرا من البقاء تحت سلطة النّظام السّائد في القبيلة، والجمالية هنا تكمن في براعة التّصوير الفنّيّ الذي قدّمه صاحب المقامة بين "الشّنفري ورجع الصّدى"، وتثاقل الحاجات وقوّتها عليهما، وما الحاجات هنا إلا

تكنية على أمور الحياة وشواغلها التي تزيد المرء تعبا وراء تعب، فالحياة مريرة بالنّسبة لكلا الشّخصيتين ممّا أدّى بهما إلى اختيار ما يناسبهما ويتماشى وطبيعة عقليتهما.

وكذلك في موضع آخر من المقامة نجده قد قال: «أجل سأرحل، "فإنّي إلى قوم سواكم لأميل"، وإنّي هائم كما تعرف بالأرقط الزّهلول وعرفاء جيأل، فلا تكثر معي الكلام ولا حتّى تسأل»[29]، وهذا المقبوس الضّمنيّ مستوحى من لامية العرب ومن بيتين منفصلين وهما كالآتي:

أَقِيمُـــوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيِّكُمْ فَإِنِّـــي إِلَى قَوْمٍ سِوَاكُـــمْ لَأَمْيَلُ

وَلِي دُونَـــكُمْ أَهْلُـونَ سَيِّدٌ عَمَلَّسٌ وَأَرْقَـــطَ زُهْلُولٌ وَعَرْفَاءُ جَيْـأَلُ[30]

وبتحوير من الأديب فقد ظهرت براعة التّصوير، وبالرّغم من انفصال البيتين في المبنى لم يُخل بالمعنى، بل كان الجمع بينهما في شكل سرديّ داخل المقامة الذي أدّى وظيفة شعرية بامتياز، وذاب معنى البيتين داخل معنى المقامة، وتوحّدا معا ليشكّلا لنا معنى جديدا لا يُكتَشف ولا يُفهم إلا من خلال الاستنطاق والتّأويل.

وكذلك نجد خاصّية أخرى في الاقتباس، وهنا لم يكن اقتباسا كلّيا وإنّما جزئيّا ؛ بحيث يقتبس شطرا واحدا من البيت الشّعريّ، إمّا الصّدر وإمّا العجز ويضمّنه مقامته، وهذا ما فعله في قوله: «سأترككم تتكحّلون بالشّوك والقذى، ففي الأرض منأى للكريم عن الأذى»[31]، وهذا ما نلحظه في البيت الشّعريّ الوارد في اللّامية:

وَفِي الأَرْضِ مَنْأَى لِلْكَرِيمِ عَنِ الأَذَى وَفِيهَا لِمَنْ خَافَ القِلَى مُتَعَزَّلُ[32]

وهنا استطاع الأديب أن يربط بين ما هو أصليّ في المقامة وما هو مقتبس، حيث أنّ البطل في المقامة "رجع الصّدى" أراد الرّحيل والموت ـ إن صحّ التّعبير ـ عن أمور الدّنيا وملذّاتها، وكذلك "الشّنفريّ" خرج من قبيلته ومن نظامها الجائر كما يرى هو، ولمّا سُئل "رجع الصّدى" من طرف "أبي خرّاش" هل سيترك الأحباب؟ «ردّ على الفور: لي دونكم ثلاثة أصحاب فلا تسل... فؤاد مشيّع، وأبيض إصليت، وصفراء عيطل»[33]، والحال نفسه مع "الشّنفريّ" الذي اتّخذ من الشّجاعة والسّيف والقوس القويّة رفقاء له في بيئته وحياته الجديدة التي أدّت به إلى الكتابة عنها، وهذه الحياة تتمثّل في الصّحاري والتّصعلك، وهذا ما نلحظه في قوله:

ثَلَاثَةُ أَصْحَابٍ: فُؤَادٌ مُشَيَّعٌ وَأَبْيَضُ إِصْلِيتٌ وَصَفْرَاءُ عَيْطَلُ[34]

ويواصل الأديب في الأخذ من النّصوص الشّعرية السّابقة له أو الموازية، وها هو في (المقامة المعارشيّة) التي كتبها حول سيرة الرّجل الرّاحل والمعلّم "جمال معارشة" الذي كان رفيق دربه في مهنة التّدريس، وهذا يتّضح لنا من خلال قوله في استهلال هذه المقامة «إلى روح أخي وصديقي ورفيق دربي في مهنة التّدريس "جمال معارشة" ـ عليه شآبيب الرّحمة والغفران من الواحد الديّان ـ أرفع هذه الرّثائيّة»[35]، فجاءت هذه المقامة لترثي هذا الشّخص الذي كان خبر موته فاجعة على أهالي المدينة "رأس الوادي" وبخاصّة رفقاؤه في التّعليم وفي حياته اليوميّة، ولمّا كان سبب موته مفجعا، والذي كان سببه سقوط جذع الشّجرة على رأسه أمام مسجد (طوملّة العتيق)، هذا ما جعل الأديب يكتب المقامة حُرقة منه على فراق أعزّ النّاس وأغلى الرّفاق الذين عمل معهم في مهنة الطّبشور، فسال دمعه المهراق، واستعدّ قلمه المشتاق كما يفعل العشّاق، يخطّ سطورا مستسيغا ذلك من ماء العلم والفهم، وبهذه المناسبة الأليمة التي حلّت على قلبه، اقتبس بيتا من شعر "أبي الطيّب المتنبّي" فيقول:

يَا مَنْ يَعِزُّ عَلَيْنَا أَنْ نُفَارِقَهُمْ وِجْدَانُنَا كُلُّ شَيْءٍ بَعْدَكُمْ عَدَمُ[36]

فهذا البيت الشّعريُّ كان موافقا لما هو موجود في سطور المقامة من ألفاظ ومعانٍ محزنة، فالاستشهاد به كان في محلّه ؛ بحيث أنّ مفارقة العزيز والغالي على القلب تخلّف حياة أليمة ومفجعة على قلوب الأهل والخلّان، وبالرّغم من الألم والحزن الذي طغى على هذه المقامة إلا أنّها خلقت جوّا جماليّا رائعا من خلال حسن اختيار الألفاظ المناسبة للمعاني المناسبة، وما زاد من متعة هذا الجوّ السّحريّ والجماليّ هو البيت المقتبس، والذي نزل على المقامة مُفرحا لها من حيث المبنى لا من حيث المعنى.

ويواصل في اقتباسه من أبيات هذا الشّاعر الفذّ "المتنبّي"، وهذا يدلّ على تشبّع الأديب من الثّقافة التي كان يتمتّع بها هذا الشّاعر، واستحسانه لأشعاره التي تنزل كالدّواء على داء الحياة ومرضها، فنجده في (المقامة التويتريّة) يأخذ بيتين من شعره وهما:

إِذَا غَامَرْتَ فِي شَرَفٍ مَــرُومِ فلَا تَقْنَعْ بِمَــا دُونَ النَّجُــومِ

فَطَعْمُ المَوْتِ فِي أَمْرٍ حَقِيــرٍ كَطَعْمِ المَــوْتِ فِي أَمْرٍ عَظِيمِ[37]

فهذين البيتين لم يُوظّفا اعتباطا، وإنّما كان لهما دورهما الفعّال ؛ فالبيت الأوّل جاء كردّ فعل من الأديب حول دخول قبيلة الفيسبوك باعتبارها قبيلة السّم، وأمّا البيت الثّاني فقد جاء مكمّلا لمعنى البيت الأوّل، حيث أنّ الدّخول في قبيلة الفيسبوك أو عدم الدّخول سواء، فالنّتيجة واحدة كما هي في طعم الموت الذي يكون نفسه في الأمور الحقيرة أو العظيمة باعتباره موزّعا على كلّ النّاس.

وآخِرا وليس أخيرا، نلحظ بأنّ الأديب مستمرّ في اعتماده على تقنية التّناص الأدبيّ وبالأحرى الشّعريّ منه، ففي (المقامة الشّيبانية) التي صاغها حول "عبد الرّحمن شيبان" قد استعان بقصيدة لـ"حمزة بوكوشة"، وقد قسّمها إلى مقطعين اثنين نعرضهما على النحو التالي:

المقطع الأوّل:

نَصْرٌ بِهِ اسْتَبْشَرَتْ فِي الخُلْدِ قَحْطَــانُ وَهَنَّأَتْ تَغْلِبًا فِي العَرَبِ عَدْنَــــــانُ

فُتِحَ بِهِ الدِّينُ وَالفُصْحُ قَدِ ارْتَفَعَــــا فَوْقَ السِّمَاكِ، وَقَبْلَ اليَوْمِ قَدْ هَانُــــوا

كَانَ الجَــــــزَاءَ لِمَنْ وَفَّوا بِعَهْدِهِمُ أَنَّ الوَفَاءَ لِدِينِ اللهِ قُرْبَــــــــانُ

لِفِتْيَةٍ كَسُيُــــــــوفِ الهِنْدِ مُصْلَتَةٌ لَا يُعْقَدُ العِزُّ إِلّا حَيْثُمَــا كَانُــــــوا

فَفِي النَّــــــوَادِي لَـهُمْ ذِكْــرَى وَفِي المَسَــــــاجِدِ تَذْكِيرٌ وَقُرْءَانُ

وَفي المَدَارِسِ تَعْلِــــيمٌ وَتَرْبِيَــةٌ لِصِبْيَةٍ، حَظّهُمْ عِلْمٌ وَإِيمَــــــانُ

فَهُمْ رَصِيدٌ كَانَتْ بِهِ جَزَائِرُنَــــــا ـ رَغْمَ الزَّوَابِعِ ـ لَمْ يَضْعُفْ لَهَا شَــانُ

حَقٌّ مُضَاعٌ، فَقَامَ اليَوْمَ صَــــاحِبُهُ، فَهَلْ تُرَى مَنْحُهُ عَدْلٌ وَإِحْسَــــــانُ

قَدْ قَامَ شَيْبَانُ فِي الجُلّى يُنَــــاصِرُهُ وَحَوْلَــــه إِخْوَةٌ فِي الحَقِّ مَا لَانُـوا[38]

وقد أتت هذه المقاطع للتّأكيد على قول الأديب والمسألة التي طرحها بخصوص "القاسم زغداني" الذي طلب من "عبد الرحمن شيبان" بأن يُلحِقَه بالتّعليم الرّسميّ، بعدما كان مدرّسا في مدرسة دينيّة كونهم أئمة آنذاك، لكن الأجور التي يتقاضونها لم تعد تكفي وتفي لهم حوائجهم ومتطلّباتهم اليوميّة، فقال له: «أرجوك أن تخرجني من بيت الله إلى وجه الله»[39]، بمعنى أن يخرج من التّعليم الذي كان يمارس داخل المساجد إلى التّعليم الذي يمارس في المدارس التّعليمية، وذلك حتّى يتقاضى أجرا يكفيه ومتطلّباته اليومية.

المقطع الثّاني:

إِنْ أَنْسَ لَا أَنْسَ شَيْبَانًا وَمَكْرُمَـــةً ... مَشَتْ بِهَا فِي بِلَادِ اللهِ رُكْبَـــانُ
تَنَكَّرَ القَوْمُ لِلْأَسْتَـــــاذِ عَنْ كَثَبٍ ... فَقَامَ يَنْصُرُهُ فِي البُعْدِ شَيْبَـــانُ
تَبَرَّأَ البَعْضُ مِنْهُ ـ وَهْوَ رَائِدُهُمْ ـ ... فَهَلْ دَرَوُوا أَنَّهُمْ إِنْ هَانَ قَدْ هَانُوا
شَيْبَانُ دَامَتْ مَسَاعِيكُمْ مُكَمَّلَـــةً ... لَا يَعْتَرِيـــهَا مَدَى الأَيَّامِ نُقْصَـانُ
إِنَّ ابْنَ بَادِيسَ فِي الجَنَّاتِ يَذْكُرُكُمْ ... لِمَوْقِفٍ كَانَ فِيهِ العِزُّ وَالشَّـــانُ[40]

وما هذا المقطع إلا تكملة للمقطع الأوّل ـ كما أشار صاحب المقامة ـ وهذه المرّة ظهر مناصرا للشّيخ "محمّد البشير الإبراهيميّ" ومنتصرا له، وذلك بعد ما تراجع أعضاء الجمعية عن تأييده في الموقف الذي أملته عليه مبادئ الجمعية.

ومن خلال المقطعين تظهر لنا جمالية هذا التّوظيف الذي لم يكن عشوائيّا، وإنّما كان كالبلاغة التي يُطابق فيها الحال مقتضى الحال ؛ فالحال هنا يتمثّل في المقامة بصفتها الكلّية من البداية إلى النّهاية، ومقتضى الحال يتمثّل في المقطعين بصفتهما الجزئيّة التي أضفت طابع الجمال والشّعرية على نصّ وكأنّه تأريخ لحياة شخص وفقط، وبهذا يمكن القول: بأنّ التّاريخ هنا ليس «خطابا سحريّا له منهج قارّ في استقصاء الحقائق، ومعاودة تكرار الماضي كما هو...»[41]، وإنّما صبغ بصبغة فنّية متميّزة أكسبته طابع الجمالية النصّية.

وبعد اقتصارنا على هذه المقاطع الشّعرية فقط، يمكننا أن نقول: بأنّ هذه المقامات قد مزجت بين ما هو سرديّ نثريّ وما هو شعريّ نظميّ، وهذا ما يندرج ضمن تقنية التّناص الأدبيّ الذي أُوكلت له مهمّة دراسة التّخوم الأدبية التي انصهرت فيها النّصوص العربية عموما والجزائريّة على وجه الخصوص، ومنه تتشكّل لدينا مادّة أدبيّة أو عملا أدبيّا يكتسي طابع التّزاوج الأجناسيّ أو ما يُعرف بالتّداخل الأنواعيّ، وكذا هو الحال الذي رأيناه مع التّناص الدّينيّ الذي أعطى للمقامات فرادتها الأدبية.

خاتمة:

وفي ختام هذه الورقة البحثية يمكننا القول: بأنّ التناص الشّعري يعتبر المادة الخام وملاذا للكثيرين، كما أنّه همزة وصل بين الغائب والحاضر من جهة، والحاضر والغيبي من جهة أخرى، حيث أنّه يحقّق الوظيفة الجمالية داخل النّص الأدبيّ، والتّأكيد على عنصر الاقتباس من خلال براعة التّوثيق الذي يصنعه الأديب بين النّص الشعري كنص قديم والنّص الأدبي المعاصر الذي يطمح إلى القداسة الفنية وخلق التلاؤم بينهما.

والمتأمّل في مقامات بشائرية لصاحبها البشير بوكثير يجد بأنّها محمّلة بالتّناص الشّعري عبر تقنيتي التّصريح والتّلميح، ممّا يوحى إلى تشبّع الأديب بالثّقافة الشّعرية، وقد عملت هذه الاقتباسات على تطعيم المتن بنكهات جمالية خاصّة، يستطيع القارئ من خلالها أن يتذوّق ذلك الطعم الأدبي الجمالي الذي

تتضمّنه المقامات، ولهذا فإنّ التّناص الشّعري ينتشر داخل هذه المقامات من قصدية الترتيب والتصنيف إلى جمالية التّوظيف، ويمكن أن نردف بعض التّوصيات منها:

- ضرورة الاهتمام بالمقامة الجزائرية وتناولها بالدّراسة والتّحليل.
- البحث في التّلاقح الفنّي بين السّردي والشّعري في الأعمال الجزائرية.
- إقامة ندوات ومؤتمرات حول المنجز السّردي الجزائري الحديث والمعاصر.

قائمة المصادر والمراجع:

أوّلا/ الكتب

1- البشير بوكثير، مقامات بشائرية، دار خيال للنّشر والتّرجمة، برج بوعريريج، الجزائر، (دط)، 2022.

2- جمال مباركي، التّناص وجماليته في الشّعر الجزائري المعاصر، إصدارات رابطة الإبداع الثّقافية، الجزائر، (دط)، 2003.

3- حصة البادي، التّناص في الشّعر العربي الحديث (البرغوثي نموذجا)، دار كنوز المعرفة العلمية للنّشر والتّوزيع، عمّان، ط1، 2009.

4- سعيد يقطين، انفتاح النّص الرّوائي والسّياق، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 2006.

5- سماح بن خروف، التّداخل النّصّي في القصّة القصيرة الجزائريّة (آليات الاشتغال وجماليات الحضور)، إيكوزيوم أفولاي للنّشر والتّوزيع، سوق أهراس، الجزائر، ط1، 2019.

6- الشّنفري، ديوان الشّنفري، تح: إيميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط02، 1996.

7- صالح فيلالي، إيديولوجيا الحركة الوطنيّة الجزائريّة (الأزمة الجزائريّة الخلفيات السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة)، مركز الدّراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط2، 1999.

8- عبد السّلام أقلمون، الرّواية والتّاريخ (سلطان الحكاية وحكاية السّلطان)، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت لبنان، ط1، 2010.

9- عبد القادر بقشي، التّناص في الخطاب البلاغي والنّقدي، إفريقيا الشّرق، المغرب، (دط)، 2007.

10- محمّد مفتاح، تحليل الخطاب الشّعري (استراتيجيّة التّناص)، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1985.

11- مصطفى السّعداني، التّناص الشّعري، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، (دط)، 1991.

12- موسى العور، البيانات التّناصّية في شعر أحمد سعيد، مطبعة مزوادة، ط1، 2009.

ثانيا/ المعاجم والقواميس

1- أحمد رضى، معجم متن اللّغة، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، (دط)، 1960.

2- إبراهيم مصطفى أحمد الزيّات وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، اسطنبول، مج02، (دط)، (دت).

ثالثا/ المجلات والدّوريات

1- سمير جريدي، إسهامات جمعية العلماء المسلمين الجزائرّيين في النّهضة الأدبية الجزائرية الحديثة، مجلّة الآداب واللّغات، جامعة محمّد البشير الإبراهيميّ - برج بوعريريج، ع1، جوان2015.

2- صبري حافظ، التّناص وإشاريات العمل الأدبي، مجلّة عيون المقالات، المغرب، ع2، 1986.

رابعا/ الملتقيات العلمية

1- فاضل عبّود التّميميّ، رواية أهداب الخشبة لمنى بشلم (من المحاكاة الإفتراضية إلى التّداخل الأنواعيّ)، مجموعة أعمال الملتقى الدّولي عبد الحميد بن هدّوقة (الرّواية والفنون بين التّجريب والنّقد)، وزارة الثّقافة، الجزائر، ط5، نوفمبر2016.

خامسا/ المطبوعات الجامعية

1- أمال سعودي، دروس في مقياس النّص الأدبي القديم (شعر)، مطبوعة مقدّمة لطلبة السّنة الأولى ليسانس، قسم اللّغة والأدب العربي، كلّية الآداب واللّغات، جامعة محمّد البشير الإبراهيميّ - برج بوعريريج، 2015/ 2016.

2- سماح بن خروف، دروس في مقياس قضايا الأدب الجزائريّ، مطبوعة مقدّمة لطلبة السّنة الثّانية ماستر، أدب عربي حديث ومعاصر، قسم اللّغة والأدب العربي، كلّية الآداب واللّغات، جامعة محمّد البشير الإبراهيميّ - برج بوعريريج.

الهوامش:

[1]ـ سماح بن خروف، التّداخل النّصّي في القصّة القصيرة الجزائريّة (آليات الاشتغال وجماليات الحضور)، إيكوزيوم أفولاي للنّشر والتّوزيع، سوق أهراس، الجزائر، ط1، 2019، ص35.

[2]ـ عبد القادر بقشي، التّناص في الخطاب البلاغي والنّقدي، إفريقيا الشّرق، المغرب، (دط)، 2007، ص31.

[3]ـ سماح بن خروف، التّداخل النّصّي في القصّة القصيرة الجزائرية، مرجع سابق، ص39.

[4]ـ أحمد رضى، معجم متن اللّغة، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، (دط)، 1960، ص172.

[5]ـ إبراهيم مصطفى أحمد الزيّات وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، اسطنبول، مج02، (دط)، (دت)، ص926.

[6]ـ موسى العور، البيانات التّناصّية في شعر أحمد سعيد، مطبعة مزوادة، ط1، 2009، ص42.

[7]ـ حصة البادي، التّناص في الشّعر العربي الحديث (البرغوثي نموذجا)، دار كنوز المعرفة العلمية للنّشر والتّوزيع، عمّان، ط1، 2009، ص211.

[8]ـ مصطفى السّعداني، التّناص الشّعري، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، (دط)، 1991، ص88.

[9]ـ صبري حافظ، التّناص وإشاريات العمل الأدبي، مجلّة عيون المقالات، المغرب، ع2، 1986، ص93.

[10]ـ سعيد يقطين، انفتاح النّص الرّوائي والسّياق، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص100.

[11]ـ محمّد مفتاح، تحليل الخطاب الشّعري (استراتيجيّة التّناص)، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1985، ص119.

[12]ـ سماح بن خروف، التّداخل النّصّي في القصّة القصيرة الجزائرية، مرجع سابق، ص(67- 68).

[13]ـ جمال مباركي، التّناص وجماليته في الشّعر الجزائري المعاصر، إصدارات رابطة الإبداع الثّقافية، الجزائر، (دط)، 2003، ص143.

[14]ـ ينظر: سماح بن خروف، التّداخل النّصّي في القصّة القصيرة الجزائريّة، مرجع سابق، ص66.

[15]ـ فاضل عبّود التّميميّ، رواية أهداب الخشبة لمنى بشلم (من المحاكاة الإفتراضية إلى التّداخل الأنواعيّ)، مجموعة أعمال الملتقى الدّولي عبد الحميد بن هدّوقة (الرّواية والفنون بين التّجريب والنّقد)، وزارة الثّقافة، الجزائر، ط5، نوفمبر2016، ص234.

[16]ـ البشير بوكثير، مقامات بشائرية، دار خيال للنّشر والتّرجمة، برج بوعريريج، الجزائر، (دط)، 2022، ص22

[17]ـ المصدر نفسه، ص22.

[18]ـ سمير جريدي، إسهامات جمعية العلماء المسلمين الجزائرّيين في النّهضة الأدبية الجزائرية الحديثة، مجلّة الآداب واللّغات، جامعة محمّد البشير الإبراهيميّ ـ برج بوعريريج، ع1، جوان2015، ص52.

[19]ـ البشير بوكثير، مقامات بشائرية، مصدر سابق، ص22.

[20]ـ ينظر: أمال سعودي، دروس في مقياس النّص الأدبي القديم (شعر)، مطبوعة مقدّمة لطلبة السّنة الأولى ليسانس، قسم اللّغة والأدب العربي، كلّية الآداب واللّغات، جامعة محمّد البشير الإبراهيميّ ـ برج بوعريريج، 2015/ 2016، ص41.

[21]ـ البشير بوكثير، مقامات بشائرية، مصدر سابق، ص44.

[22]ـ المصدر نفسه، ص58.

[23]ـ سماح بن خروف، دروس في مقياس قضايا الأدب الجزائريّ، مطبوعة مقدّمة لطلبة السّنة الثّانية ماستر، أدب عربي حديث ومعاصر، قسم اللّغة والأدب العربي، كلّية الآداب واللّغات، جامعة محمّد البشير الإبراهيميّ ـ برج بوعريريج، 2017/ 2018، ص20.

[24]ـ البشير بوكثير، مقامات بشائرية، مصدر سابق، ص(59- 60).

[25]ـ صالح فيلالي، إيديولوجيا الحركة الوطنيّة الجزائريّة (الأزمة الجزائريّة الخلفيات السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة)، مركز الدّراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط2، 1999، ص79.

[26]ـ البشير بوكثير، مقامات بشائرية، مصدر سابق، ص85.

[27]ـ البشير بوكثير، مقامات بشائرية، مصدر سابق، ص26.

[28]ـ الشّنفري، ديوان الشّنفري، تح: إيميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط02، 1996، ص58.

[29]- البشير بوكثير، مقامات بشائرية، مصدر سابق، ص26.
[30]- ينظر: الشّنفري، الدّيوان، مصدر سابق، ص(58- 59).
[31]- البشير بوكثير، مقامات بشائرية، مصدر سابق، ص27.
[32]- الشّنفري، الدّيوان، مصدر سابق، ص59.
[33]- البشير بوكثير، مقامات بشائرية، مصدر سابق، ص27.
[34]- الشّنفريّ، الدّيوان، مصدر سابق، ص59.
[35]- البشير بوكثير، مقامات بشائرية، مصدر سابق، ص171.
[36]- المصدر نفسه، ص173.
[37]- المصدر نفسه، ص207.
[38]- المصدر نفسه، ص(223- 224).
[39]- المصدر نفسه، ص223.
[40]- المصدر نفسه، ص224.
[41]- ينظر: عبد السّلام أقلمون، الرّواية والتّاريخ (سلطان الحكاية وحكاية السّلطان)، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص09.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 443-456
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الضغوط النفسية وجودة الحياة لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد
- دراسة ميدانية بالمركز النفسي البيداغوجي للمعاقين ذهنيا بموزاية (البليدة)-

Psychological Stress and Quality of Life Among Mothers of Children with Autism Spectrum Disorder
- A Field Study at the Psychological Pedagogical Center for Mentally Disabled Individuals in Mouzaïa (Blida) -

طالبة دكتوراه عقيلة بوقطاف[1] **أ.د/ رفيقة حفظ الله**
Rafika HAFDALAH **Akila BOUGUETTAF**
جامعة البليدة 2
مخبر الصحة النفسية، التربية، الموهبة والإبداع
r.hafdallah@univ-blida2.dz ea.bouguettaf@univ-blida2.dz

تاريخ الإرسال: 2024/04/08 **تاريخ القبول: 2024/10/08**

الملخص:
هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن طبيعة العلاقة بين الضغوط النفسية وجودة الحياة لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد، حيث أُعتمد المنهج الوصفي الارتباطي، وتكونت مجموعة البحث من (36) أُمًّا لأطفال التوحد، تتراوح أعمارهن ما بين (27-50 سنة)، تم اختيارهن بالطريقة القصدية ولتحقيق أهداف الدراسة استخدم كل من مقياس الضغوط النفسية ومقياس جودة الحياة، وأسفرت النتائج عمّا يلي: ارتفاع في مستوى الضغوط النفسية وانخفاض في مستوى جودة الحياة لدى أمهات أطفال التوحد، كما توصلت الدراسة إلى وجود علاقة ارتباطية بين الضغوط النفسية وجودة الحياة لدى هؤلاء الأمهات.
الكلمات المفتاحية: الضغوط النفسية؛ جودة الحياة؛ اضطراب طيف التوحد.

Abstract:
The study aimed to reveal the levels of psychohogical stress and quality of life among mothers of autistic Children, it also aims the relationship between psychohogical stress and quality of life of these Mothers.

The descriptive correlative approach was adopted on a group consisting of (36) mothers, their ages ranged between (27-50 years), they were chosen in an intentional way, the study tools ware psychohogical stress scale and the quality-of-life scale.

The results of the study were: An increase in the level of psychohogical stress and a decrease in the level of quality of life among these mothers.

Ther is a negative correlation between psychohogical stress and quality of life.
Keywords: psychological stress; quality of life; autism spectrum disorder.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

يسعى الإنسان دوما للبحث على الأمان الاستقرار والرضا لتحقيق حياة أفضل، إلاّ أنّه يواجه مواقف وأحداث يتعرض من خلالها للعديد من الضغوط النفسية، ومنها تلك الضغوط المتعلقة برعاية طفل من ذوي الاحتياجات الخاصة، فالإعاقة وعلى اختلاف أنواعها تترك أثراعلى كل أفراد الأسرة خاصة الأم، حيث تقع على عاتقها مسؤولية رعايته والتكفل بشؤونه، ولاسيما إذا تعلق الأمر باضطراب طيف التوحد الذي يعتبر من أكثر الاضطرابات النمائية العصبية غموضا وتعقيدا، لما يتضمنه من مشكلات اجتماعية واضطرابات سلوكية وإدراكية ومعرفية، فيصعب التعامل معه ويتطلب عناية وإشرافا مكثفا، فالتوحد اضطراب نمائي يظهر بسبب خلل وظيفي على مستوى المخ، يؤدي إلى معاناة الطفل من قصور في التواصل والتفاعل الاجتماعي، كما يظهر سلوكيات تكرارية ونمطية، وتبرز هذه الأعراض خلال المراحل العمرية الأولى للطفل وتلازمه طوال حياته، فنجده يتصف بالانعزال والانغلاق على الذات وعدم القدرة على التكيف مع المتغيرات البيئية.

وهذا ما يجعل الأم تواجه مسؤولية كبيرة لتربيته ورعايته بطريقة خاصة تتوافق وخصائص اضطرابه، فهي تلازم طفلها طوال الوقت لتنمية مهاراته بالإضافة لمجابهتها للسلوكيات النمطية المتكررة التي يتسم بها، وكثيرا ما يصعب عليها التعامل معه وفهمه مما يولد لديها الكثير من المعاناة ليصبح هذا الطفل شغلها الشاغل، فيحد ذلك من مشاركتها في العديد من النشاطات والمواقف الحياتية الأخرى. هذا ما يجعلها عرضة للعديد من الضغوط بشكل مستمر وبدرجة من الشدة قد تفوق إمكانياتها وقدرتها على التوافق، مما يؤثر على سير حياتها فينعكس على استقرارها وجودة حياتها.

1- إشكالية الدراسة:

يعتبر التوحد من أكثر الاضطرابات النمائية تعقيدا وصعوبة نظرا لغموضه على مستوى التشخيص من ناحية وفهم الأسرة له من ناحية أخرى، كما يعتبر من الاضطرابات الأكثر شيوعا بين الأطفال، وقد عرف التوحد انتشارا كبيرا في الآونة الأخيرة على الصعيد العالمي والمحلي لدرجة أنه وصف بالوباء، هذا ما أكدته دراسة أجرتها منظمة الصحة العالمية سنة (2019) أشارت فيها إلى أن نسبة انتشار هذا الاضطراب تتمثل في وجود فرد واحد من بين 270 شخص يعاني من اضطراب طيف التوحد (World Health Organization ;2019).

أما على المستوى المحلي فقد وصف البروفيسور مجيد ثابتي رئيس مصلحة الأمراض العقلية للأطفال والمراهقين بالشراقة ورئيس القسم الطبي بمركز التوحد ببن عكنون الأرقام الأخيرة بالمخيفة، إذ سجلت إصابة واحدة من بين 55 مولودا جديدا. وهذا أمر مخيف جدا حيث ألح على ضرورة الكشف المبكر والتكفل الناجع بهم لإدماجهم في المجتمع مستقبلا (إذاعة الجزائر2018).

فالتوحد من الاضطرابات العصبية النمائية المعقدة التي تصيب الطفل في مراحل حياته الأولى وتؤثر على مختلف جوانب نموه العقلية والاجتماعية، النفسية والحسية والحركية، وأهم مظهر للقصور في هذه الإعاقة، يتجسد في الجانب التواصلي والتفاعل الاجتماعي للطفل، حيث يعاني من عدة صعوبات تنعكس بالسلب على عائلته التي تقع عليها عدة أعباء أسرية.

وقد أشارت موكسنس جارسين (2013) إلى أن الاضطرابات السلوكية التي يعاني منها الطفل التوحدي تهدد صحة الأولياء، ويزيد التهديد كلما ازدادت حدة وشدة الاضطرابات السلوكية، كما يزداد الضغط الناتج عنها ليقابله انخفاض في القرارات الوالدية وجودة الحياة.

أما (Gary ,2006) فقد أشار إلى أن اضطراب طيف التوحد يصنف ضمن أكثر الاضطرابات النمائية المسببة لارتفاع الضغوط النفسية لدى أسر المصابين به، فالصعوبات التي يعاني منها الطفل التوحدي كصعوبة التعبير عن المشاعر والانفعالات ومشكلات التواصل والسلوكيات اللاجتماعية تعد مسببات مباشرة للضغوط النفسية لأسرهم.

خاصة الأم التي تحاول جاهدة معرفة وفهم خصائص هذا الاضطراب حتى تستطيع القيام بواجبها اتجاه طفلها من خلال إشباع حاجته ومتطلباته، وبالتالي تواجه عدة تحديات تولد لديها العديد من الضغوط النفسية وقد أشارت العديد من الدراسات والأبحاث إلى معاناة أمهات أطفال التوحد من مستويات عالية من الضغوط النفسية كدراسة كل من (بخش، 2002) و (أحمد زعارير، 2009) ودراسة (Wolfe,1989 Lucille) (Harris,2004) (Haman,1991).

وعليه فإن أم الطفل المصاب باضطراب طيف التوحد، تعايش تغيرات وتحديات تفرضها طبيعة هذا الاضطراب، تجبرها على استغلال قدراتها وإمكانياتها وطاقتها لتجاوز الضغوط والعقبات التي تواجهها، وبالتالي تصبح نظرتها للحياة مختلفة في ضوء الصعوبات والمشكلات التي تواجهها، وهذا ما ينعكس على جودة حياتها. فحسب (بحرة، 2014) تعد الضغوط النفسية من المؤشرات القوية لجودة الحياة الأسرية.

كما أن جودة الحياة تمثل درجة الرضا التي يشعر بها الفرد تجاه مظاهر الحياة المختلفة، كما تعبر عن مدى سعادته بالوجود الإنساني، وتتضمن الاهتمام بالخبرات الشخصية لمواقف الحياة، كما تشتمل على عوامل داخلية تتعلق بأفكار الفرد تجاه حياته، وعوامل خارجية تتعلق بسلوكيات الاتصال الاجتماعي ومدى إنجاز الفرد للموقف (جاسم ،2009، ص 33).

وهناك العديد من الدراسات التي تناولت موضوع جودة الحياة لدى أولياء أطفال التوحد، منها دراسة,Mojdeh Bayat (2005) التي حاولت من خلالها التعرف على جودة الحياة لأولياء الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد، فقامت بدراسة مسحية توصلت من خلالها إلى أن وجود طفل توحدي يفرض على أسرته العديد من الأعباء التي تقع على كاهل الآباء والأمهات بشكل خاص، وتناولت هذه الدراسة عدة متغيرات كمستوى الدخل ومستوى التعليم وسن الطفل، كما بحثت توافق الأسرة مع حالة الطفل، وخلصت النتائج إلى وجود علاقة بين جودة حياة الأسرة والمساهمات الإيجابية للطفل التوحدي في الأسرة، بالإضافة إلى وجود ارتباط كبير بين جودة الحياة الأسرية ونظرة الأسرة إلى أسباب التوحد.

أما دراسة Liesen, Ann Marin (2012) فقد تناولت العلاقة بين الإجهاد الناتج عن الضغط النفسي وجودة الحياة لدى والدي أطفال التوحد، بالإضافة إلى معرفة تأثير أساليب المواجهة لدى الوالدين ومستوى إدراك الدعم الاجتماعي، كما تم تقييم عمليات التكيف، وخلصت النتائج إلى أن العلاقة بين الإجهاد وجودة الحياة تتأثر بأساليب التكيف والدعم الاجتماعي، كما أن المستويات العالية من الإجهاد لدى الأولياء تؤثر على جودة حياتهم.

وعليه فالتوحد من الاضطرابات النمائية المعقدة التي تتطلب رعاية مستمرة ودقيقة، مما يلقي على عاتق الأم الكثير من الأعباء والتحديات، وهذا ما يولد لديها العديد من الضغوط، مما قد ينعكس على جودة حياتها.

لذا نحاول من خلال هذه الدراسة تسليط الضوء على موضوع الضغوط النفسية وعلاقتها بجودة الحياة لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد. وتتلخص مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة التالية:

- هل لأمهات الأطفال ذوي اضطراب التوحد مستويات مرتفعة من الضغوط النفسية؟
- هل لأمهات أطفال التوحد مستويات منخفضة من جودة الحياة؟
- هل توجد علاقة بين الضغوط النفسية وجودة الحياة لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد؟

2- فرضيات الدراسة:

- مستوى الضغوط النفسية مرتفع لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد.
- مستوى جودة الحياة منخفضة لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد.
- توجد علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية بين الضغوط النفسية وجودة الحياة لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد.

3- أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة الحالية إلى التّعرف على كل من مستوى الضغوط النفسية ومستوى جودة الحياة لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد.

كما تهدف إلى التعرف على طبيعة العلاقة بين كل من الضغوط النفسية وجودة الحياة لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد.

4- أهمية الدراسة:

- تكمن أهمية الدراسة في أنّها تسلط الضوء على شريحة مهمة ألا وهي أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد، نظرا للمعاناة التي يتعرضن لها بسبب الضغوط التي تفرضها رعاية أطفالهن التوحديين.
- في ضوء نتائج البحث؛ يمكن إعداد برامج إرشادية للتكفل بأمهات أطفال التوحد لمواجهة الضغوط النفسية وتحسين جودة الحياة لديهن.

5- الدراسات السابقة:

5-1- دراسة Ridhima Shukla (2019): هدفت لتقييم جودة الحياة والتعامل مع التوتر لدى أمهات الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد، حيث أجريت هذه الدراسة على 40 أُمًا، تم اختيارهن بالطريقة القصدية مع معايير الاشتمال والاستبعاد المحددة، وأشارت النتائج إلى أن الأمهات ينظرن إلى جودة حياتهن على أنها متوسطة، وهذا ليس جيدًا أو سيئًا للغاية، وأن الأمهات يستخدمن مجموعة متنوعة من أساليب التكيف للتعامل مع متطلبات رعاية أطفالهن التوحديين، كما أشارت النتائج أنه كلما كانت إعاقة الطفل أكثر تعقيدًا وخطورة كلما زاد الضغط على الأمهات، كما تؤثر طبيعة الإعاقة بشكل كبير على جودة حياتهن.

5-2- دراسة يحياوي وشيناز (2020): هدفت إلى إبراز أهمية كل من الضغوط النفسية والاجتماعية التي تعيشها أسرة الطفل المصاب بطيف التوحد ومدى تأثيرها على صحتهم النفسية، وهل هناك فرق بين الآباء والأمهات في هذين المتغيرين، تم اعتماد المنهج الوصفي، وتكونت عينة الدراسة من 30 أسرة، تم اختيارهم بطريقة عشوائية من مصلحة الطب البسيكاتري للأطفال، وطبق كل من مقياس الضغوط النفسية والصحة النفسية، وأسفرت النتائج عن أن عائلات الأطفال المصابين بطيف التوحد

يعانون من ضغوط نفسية عالية وخاصة الأمهات بالمقارنة مع الآباء، أما بالنسبة للصحة النفسية فكانت سيئة عند كلا الجنسين خاصة الأمهات بالمقارنة مع الآباء.

3-5- دراسة زريقات والخمرة (2020): التي هدفت إلى تناول القدرة التنبؤية للتوتر والاكتئاب لدى أمهات أطفال التوحد على جودة حياتهن. وتم استخدام التصميم الارتباطي للمسح على عينة تكونت من 200 أم، وقامت الباحثة بتطوير مقياسي جودة الحياة والضغط النفسي، إضافة لاستخدام مقياس بيك للاكتئاب. وخلصت نتائج الدراسة إلى أن مستويات الضغط والجودة متوسطة، كما أن الاكتئاب الخفيف كان الأكثر انتشاراً، كما أظهرت النتائج وجود علاقة ارتباط دالة إحصائيا بين التوتر والاكتئاب وجودة الحياة.

4-5- دراسة بوعامر، عبد الرحمان (2021): التي هدفت إلى التعرف على مستوى جودة الحياة لدى أمهات الأطفال المصابين بالتوحد في ضوء بعض المتغيرات الوسيطة (المستوى التعليمي للأم، المستوى الاقتصادي للأسرة، درجة إصابة الطفل بالتوحد)، تكونت عينة الدراسة من 50 أُمًا لطفل مصاب بالتوحد، وأُعتمد المنهج الوصفي، وتطبيق مقياس جودة الحياة من إعداد الباحثة، وتوصلت النتائج إلى أن مستوى جودة الحياة لدى أمهات الأطفال المصابين بالتوحد يتسم بالانخفاض، ووجود فروق ذات دلالة إحصائية في مستوى جودة الحياة لدى أفراد العينة تبعا لكل من متغير درجة إصابة الطفل بالتوحد، المستوى التعليمي للأم، والمستوى الاقتصادي للأسرة.

5-5- دراسة Zhidan Wang et al (2022): بعنوان التأثير الوسيط للضغوط الوالدية على العلاقة بين الدعم الاجتماعي ونوعية الحياة لدى أولياء الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد، حيث هدفت للتحقق في ما إذا كان الإجهاد الوالدي يتوسط العلاقة بين الدعم الاجتماعي وجودة الحياة لدى الأولياء ذوي أطفال التوحد، كما تم فحص المتغيرات الأخرى التي تعدل العلاقات في نموذج الوساطة، وذلك من خلال تحليل 28 دراسة تجريبية، وأكدت النتائج على أن الحصول على مزيد من الدعم الاجتماعي يمكن أن يقلل من الضغوط لدى والدي أطفال التوحد، ومن ثم تحسين جودة حياتهم، مما يمكن أن يساعدهم على التعامل بشكل أكثر إيجابية وفعالية مع أطفالهم المصابين بالتوحد.

6-5- دراسة Dmaa Mubarak (2022): بعنوان جودة الحياة ومواجهة الضغوط النفسية لدى أولياء الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد والتي هدفت إلى التعرف على العلاقة بين الضغط النفسي والكفاءة الذاتية المدركةن وجودة الحياة لدى أمهات وآباء الأطفال المصابين بالتوحد، تم استخدام المنهج الوصفي على عينة قوامها 125 من أمهات وآباء لأطفال التوحد، وأسفرت النتائج عن معاناة الأولياء من مستويات عالية من الضغوط، ومستويات منخفضة لجودة الحياة، ووجود علاقة ارتباطية سالبة بين الضغوط النفسية وجودة الحياة، حيث يواجه آباء الأطفال المصابين بالتوحد مستويات إجهاد أعلى من آباء الأطفال غير المصابين بالتوحد ممّا يقلل من جودة حياتهم. وإنّ الضغوط النفسية العالية التي تتعرض لها الأمهات أثناء تربية الأطفال ذوي اضطراب التوحد من العوامل التي تهدد الصحة النفسية لهن، وتوافقهن النفسي والاجتماعي.

التعقيب على الدراسات السابقة:

من خلال الدراسات السابقة نستخلص ما يلي:

- أكدت جل الدراسات على أن وجود طفل يعاني من اضطراب طيف التوحد يولد معاناة لدى أفراد الأسرة بشكل عام والأم بشكل خاص، كما أن معاناة هؤلاء الأولياء تختلف حسب شدة الإعاقة وخطورتها، فأولياء أطفال التوحد يواجهون إجهادا عاليا مقارنة بأولياء الأطفال غير المصابين بالتوحد مما ينعكس على صحتهم النفسية وخاصة الأمهات.
- كما أجمعت الدراسات على أن أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد يعانين من ضغوط نفسية تتراوح مستوياتها بين المتوسطة والشديدة، وأثبتت أن الضغوط النفسية تؤثر بشكل سلبي على العديد من المتغيرات كالكفاءة الذاتية المدركة، والتوافق النفسي الاجتماعي وجودة الحياة.
- وتوصلت كل الدراسات إلى وجود علاقة ارتباطية عكسية بين الضغوط النفسية وجودة الحياة لدى أمهات أطفال التوحد.
- انتهجت معظم الدراسات السابقة والدراسة الحالية المنهج الوصفي الملائم لمثل هذا النوع من الدراسات.
- تباينت الدراسات السابقة في أدوات القياس المستخدمة وكذلك في حجم العينات، ماعدا دراسة Zhidan Wang et al,2022 التي تناولت تحليل 28 دراسة تجريبية.
- تمت الاستفادة من الدراسات السابقة في تحديد منهج الدراسة وتفسير النتائج والربط بينها، وتعزيز صحة النتائج المتوصل إليها في الدراسة الحالية.

6- تحديد مفاهيم الدراسة:

6-1- تعريف الضغوط النفسية: تعرف على أنها كل ما يواجهه الفرد في حياته من عوائق وصعوبات ومواقف وأحداث حياتية ضاغطة تفوق طاقته على احتمالها ويعجز عن إيجاد الحلول المناسبة لها، الأمر الذي يشعره بحالة من الإجهاد وعدم الارتياح، وقد يؤدي ذلك إلى اضطراب صحته الجسمية والنفسية (القصبي، 2014، ص146).

وتعرف إجرائيا: بأنها الدرجة التي تحصل عليها المبحوثة من خلال الإجابة على مقياس الضغوط النفسية.

6-2 تعريف جودة الحياة: حسب الجوهري (1996): جودة الحياة هي ذلك البناء الكلي الشامل الذي يتكون من مجموعة من المتغيرات المتنوعة التي تهدف إلى إشباع الحاجات الأساسية للأفراد الذين يعيشون في نطاق هذه الحياة بحيث يمكن قياس هذا الإشباع بمؤشرات موضوعية تقيس القيم المتدفقة، ومؤشرات ذاتية تقيس قدر الإشباع الذي تحقق (جوان بكر 2013، ص 38).

وتعرف إجرائيا: بانها الدرجة المتحصل عليها من طرف المبحوثة على مقياس جودة الحياة.

7- الإطار النظري للدراسة:

7-1 الضغوط النفسية:

7-1-1- تعريف الضغوط النفسية: يعرفها (عبد الله 2021) بأنها حالة من التوتر النفسي الشديد والانفعال لدى الفرد، تحدث نتيجة للعوامل الخارجية التي تضغط الفرد وتولد عنده حالة من اختلال في التوازن واضطرابات السلوك.

ويشير (Mc-G raph) إلى الضغوط بأنها إدراك الفرد بأنه غير قادر على إحداث استجابة مناسبة لمطلب أو مهام، ويصاحب هذا الإدراك بانفعالات سلبية كالقلق والغضب والاكتئاب، وتغيرات فيزيولوجية كردود أفعال تنتهي بالضغوط التي يتعرض لها الفرد.

كما تعرف الضغوط النفسية على أنها الحالة التي يعانيها الفرد عندما تكون العلاقة التبادلية بينه وبين بيئته غير منسجمة، وحين يدرك بأنها لا تلبي المتطلبات البيولوجية والنفسية والاجتماعية لشخصيته، سواء على المستوى الواقعي أم المتخيل (عبد الله، 2023 ص17).

7-1-2- العوامل المؤثرة في الضغوط النفسية: تعد الضغوط النفسية حالة يتعرض لها كل الناس لكنها تختلف من فرد لآخر، ويرجع ذلك لعدة عوامل، منها:

- **مفهوم الفرد عن ذاته:** لمفهوم الذات دور محوري فيما يتعلق بالضغوط النفسية، وهذا من خلال نظرة الفرد إلى نفسه وبيئته الخارجية، فكلما زاد وعي الفرد بذاته وكان مدركا لقدراته وإمكاناته من جهة ولعناصر ومتطلبات البيئة المحيطة التي يعيش فيها من جهة أخرى، ساعده ذلك في تحسين تعامله مع المواقف الضاغطة ومواجهتها.
- **الجنس:** تتوقف مسألة تعرض الجنسين - الذكور والإناث- إلى الضغوط الحياتية على الطريقة التي يدرك كل منهما للمثيرات البيئية الدالة عليها، ووفقا لطبيعة الاختلاف في الخصائص الشخصية، والحالة الاجتماعية والمعيشية ونوع المهنة.
- **الفروق الفردية:** لكل فرد سمات تميزه عن غيره وتؤثر في نظرته وطريقة استجابته للضغط، كما أن للفروق الفردية تأثيرا في الحاجات والقيم والقدرات على مستوى إدراك الفرد للمواقف المثيرة للضغط.
- **عمر الفرد:** لعمر الفرد تأثير على إحساسه؛ فنجد أن المراهقين أقل تقديرا لأحداث الحياة وتعاملا وتصديا لضغوطها، فهم أكثر تأثرا بالضغوط مقارنة بالراشدين.
- **مستوى الطموح**: حيث إنه كلما زاد مستوى طموح الفرد لإحداث تغييرات اجتماعية كان أكثر عرضة للضغوط، وعليه فإن طموحات الفرد من العوامل التي لها تأثير في شدة الضغوط النفسية.
- **مستوى التعليم:** يعد مستوى التعليم من المتغيرات التي تؤثر في مستوى إحساس الفرد بالضغوط النفسية، فنجد أن الأفراد ذوي المؤهلات العلمية العالية أكثر عرضة للإحساس بالضغوط مقارنة بذوي المؤهلات العلمية البسيطة. (محمد قاسم،2023، ص28).
- **كما توجد أنواع ضغوط خاصة بالإعاقة:** وهي ضغوط خاصة فقط بآباء وأمهات الأطفال المعاقين، لأنها نجمت عن حدوث الإعاقة، حيث تتمثل الضغوط الشائعة لدى أسر المعاقين فيما يلي:
- الضغوط المرتبطة بمرحلة ولادة الطفل والتشخيص.
- ضغوط تلبية احتياجات الطفل المصاب بالإعاقة والعناية به.
- الضغوط المتعلقة بدخول الطفل المعاق للمدرسة أو المؤسسة.
- الضغوط المتعلقة بسلوك الطفل المعاق (سليمان يوسف، 2010).

الضغوط النفسية لدى أسر الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد:

يشير (Khuan, et al,2022,87) إلى أن اضطراب طيف التوحد يعد سبباً مباشراً في ضغوط كبيرة لدى العائلات التي لديها هؤلاء الأطفال، حيث يصنف من بين أكثر الاضطرابات النمائية التي تسبب ضغوطاً نفسية مرتفعة لأسر المصابين به.

فالطفل التوحدي يمثل حالة فريدة من نوعها، لديه مشكلاته المختلفة عن مشكلات الإعاقات الأخرى، وهذا الاختلاف يخلق ضغوطاً متنوعة لدى أسرته، فقد تكون أشد وأقوى من مشكلات الأسر الأخرى (آمال إبراهيم الفقي، 2016). كما خلصت دراسة المعهد الدولي للأسرة بالدوحة (2018) إلى أن أسر الأطفال المصابين بطيف التوحد تواجه تحديات كبيرة ومتنوعة تؤثر تأثيرا سلبيا على أسلوب الحياة

لدى الآباء والأمهات ورفاههم النفسي، وهذا ما بينته وأثبتته الدراسات بشكل متسق أن أمهات الأطفال المتوحدين سجلن مستويات أعلى من التوتر والضغط الوالدي (معهد الدوحة الدولي للأسرة، 2018).

2-7 جودة الحياة:

7-2-1- تعريف جودة الحياة: تعرف "بأنها تعبير عن مدى إدراك الفرد وتقييمه للجوانب المادية وأهميتها في حياته، فمن إطار الظروف التي يعيش فيها وهي تتضح من خلال مستويات السعادة والشقاء التي تؤثر بشكل كبير في طريقة تعامل الفرد مع الحياة اليومية" (ناهد وأخرون، 2012، ص 128).

ويشير (الهمص، 2010، ص 45) إلى أن جودة الحياة من المفاهيم النسبية التي تختلف باختلاف الأفراد فهي تستند إلى المعايير المعتمدة من قبل الأفراد لتقويم حياتهم ومتطلباتها، والتي تتأثر في الغالب بالعديد من العوامل التي تتحكم في تحديد مقومات جودة الحياة كالصحة الجسدية والنفسية والقدرة على التفكير واتخاذ القرارات والقدرة على التحكم وإدارة الظروف المحيطة، والظروف الاقتصادية والاجتماعية والقيم الثقافية والمعتقدات الدينية والحضارية التي يعتمدها الفرد في تحديد الأشياء حسب أهميتها، والتي تحقق سعادته في حياته.

فجودة الحياة من المفاهيم الحديثة، التي لا ترتبط بمجال معين من مجالات الحياة أو فرع محدد من فروع العلم، إنما تستخدم من قبل الباحثين والعلماء كل حسب تخصصه (رمضان، 2012، ص18).

7-2-2- أبعاد جودة الحياة:

- **البعد الموضوعي:** يتمثل في كل ما هو مادي من الإمكانيات، إلى جانب الحياة الاجتماعية والخاصة للفرد.
- **البعد الذاتي:** يعبر هذا البعد عن مدى رضا وقناعة الفرد بحياته ومدى سعادته فيها.
- **البعد الوجودي:** يعبر هذا البعد عن مدى إشباع الفرد لحاجاته البيولوجية، والتنشئة بما يتوافق مع القيم والعادات والأفكار السائدة في المجتمع (عبد الله، صفاء ،2015ص 6).

7-2-3- جودة الحياة لدى أسر الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد: لقد أثبتت العديد من الدراسات أن تشخيص الطفل باضطراب طيف التوحد يوقع الأسرة في أزمة، لتواجه بذلك العديد من التحديات والصعوبات والعديد من الضغوط وعوامل الإجهاد، فنظرا لغموض اضطراب طيف التوحد وجهل أسبابه تحاول الأسر وخاصة الأمهات وباستمرار البحث عن المعرفة والحاجة المستمرة الى ضرورة التكفل ورعاية أطفالهن، وتشعرن بالقلق والتوتر والإجهاد والضغوط والاكتئاب والعزلة الاجتماعية بالإضافة إلى المشكلات المادية المستمرة. وهذا ما يؤثر على جودة حياتهن (Michelle Marie,2007,p8).

وأشار (بوعامر، عبد الرحمان،2021) إلى أن وجود طفل توحدي في الأسرة يؤثر على جودة حياة الأم، لأن نظرتها للحياة تختلف عن نظرة الآخرين، فنجدها تعاني من الهموم والضغوط الحياتية، فهي تحتاج إلى إدراك هذه الحياة بمعناها الإيجابي، لذا أصبح الاهتمام بجودة ونوعية الحياة لدى أمهات الأطفال المصابين بالتوحد من التوجهات الحديثة في ميدان علم النفس والتربية الخاصة (بوعامر، عبد الرحمان، 2021- 1454).

8- الإجراءات المنهجية للدراسة الميدانية:

8-1- مجالات الدراسة:

المجال الزمني: تم إجراء الدراسة خلال الثلاثي الثاني من سنة (2022).

المجال المكاني: أجريت الدراسة على عينة من أمهات الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد المسجلين بالمركز النفسي البيداغوجي للإعاقة الذهنية بدائرة موزاية - ولاية البليدة-.

8-2- منهج الدراسة: تم استخدام المنهج الوصفي الارتباطي الذي يعتبر الأنسب لموضوع البحث الحالي، إذ يقصد بالمنهج الارتباطي؛ ذلك المنهج الذي يبحث في العلاقة بين متغيرين أو أكثر، وهذه العلاقة إما أن تكون إيجابية أو سلبية طردية أو عكسية.

8-3- مجتمع الدراسة: يشتمل مجتمع الدراسة على أمهات الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد المتواجدين بالمركز النفسي البيداغوجي للإعاقة الذهنية بدائرة موزاية - ولاية البليدة.

8-4- عينة الدراسة: تكونت مجموعة الدراسة من (36) أُمًا من أمهات الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد، واللاتي تم اختيارهن بالطريقة القصدية، تراوحت أعمارهن من (27-50 سنة).

8-5- أدوات الدراسة وخصائصها السيكومترية:

8-5-1- مقياس الضغوط النفسية: المكيف على البيئة الجزائرية من طرف الباحثة باشا (2016) لقياس الضغوط النفسية لدى أمهات أطفال التوحد، والمعد في الأصل من طرف السرطاوي والشخص سنة (1998) لقياس الضغوط النفسية لأولياء أمور المعاقين.

- **هدف المقياس**: يهدف إلى التعرف على الضغوط النفسية لأمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد من مشاعر ومشاكل والدية وأسرية ناجمة عن خصائص الطفل التوحدي، إضافة إلى المظاهر العامة للضغط النفسي.

- **طريقة الإجابة والتصحيح:** يشير تقدير (1) إلى انخفاض الضغوط النفسية إلى أدنى مستوياتها بينما يشير تقدير (5الى ارتفاع الضغوط إلى اقصى مستوياتها لدى أم الطفل التوحدي وبذلك يمكن استخراج الدرجة الكلية بجمع الدرجات التي تمثل مستويات الضغط على فقرات المقياس، ويمكن أن تمتد الدرجة الكلية على المقياس بأكمله ما بين (76-380) وتشير الدرجة المرتفعة على المقياس إلى ارتفاع مستوى الضغوط النفسية.

- **الخصائص السيكو مترية للمقياس:**

الصدق: بحساب الصدق الذاتي للمقياس الذي بلغت قيمته (0.91)، وهي قيمة مرتفعة وتدل على صدق المقياس ويمكن تطبيقه.

الثبات: بلغ معامل الثبات من خلال حساب الفا كرومباخ (0.89) وهي قيمة ثبات عالية.

8-5-2- مقياس جودة الحياة: تم استخدام مقياس "جودة الحياة للأمهات" للباحثة حرطاني أمينة (2014).

- **طريقه تصحيح مقياس جودة الحياة :**تتراوح قيمة الدرجة الكلية لجودة الحياة بين(58 -232) درجة. وحددت ثلاثة مجالات (انظر الجدول (02)).

- **الخصائص السيكومترية للمقياس:**

الصدق: تم حساب صدق الاتساق الداخلي للمقياس الذي بلغ (0.76) مما يدل على أنه صادق.

الثبات: حيث تم حساب معامل الثبات بطريقة التناسق الداخلي باستخدام الفا كرومباخ حيث بلغت قيمته (0.85) ويدل على أن ثبات المقياس كان عاليا.

9-عرض ومناقشة نتائج فرضيات الدراسة:

9-1 نتائج الفرضية الأولى: التي تنص على أن مستوى الضغوط النفسية لدى أمهات الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد مرتفع، ولاختبار صحة الفرضية تم حساب متوسط الدرجة الكلية

لمقياس الضغوط النفسية ومقارنته بالمتوسط الفرضي الذي تم تقديره كالتالي: (أعلى درجة + أدنى درجة) $= \frac{(380 + 76)}{2} = \frac{228}{2}$

المتوسط الفرضي= 228

- المتوسط الحسابي أقل من المتوسط الفرضي: مستوى الضغوط النفسية منخفض.
- المتوسط الحسابي يساوي المتوسط الفرضي: مستوى الضغوط النفسية متوسط.
- المتوسط الحسابي أكبر من المتوسط الفرضي: مستوى الضغوط النفسية مرتفع.

الجدول رقم (01): يوضح مستوى الضغوط النفسية لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد

المتغير	حجم العينة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الحد الأدنى	الحد الأعلى	المتوسط الفرضي
الضغوط النفسية	36	297.90	12.18	152	314	228

المصدر: إعداد الباحثة باعتماد مخرجات **spss**

من خلال الجدول رقم (01) نلاحظ أن درجات أفراد العينة تراوحت بين 152 كحد أدنى و314 كحد أعلى، بمتوسط حسابي يقدر بـ(297.90) وهي قيمة أكبرمن المتوسط الفرضي الذي يقدر(228)، وهذا ما يدل على أن مستوى الضغوط النفسية لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد مرتفع، وبالتالي فإن الفرضية الأولى للدراسة التي تنص على وجود مستوى مرتفع من الضغوط النفسية لدى أمهات الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد قد تحققت.

ولقد اتفقت نتيجة هذه الدراسة مع ما توصلت إليه عدة دراسات كدراسة يحياوي وشيناز (2020) ودراسة (Dmaa Mubarak,2022) التي أكدت على أن أسر الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد وخاصة الأمهات يعانون من ضغوط نفسية مرتفعة.

ويمكن أن نرجع ارتفاع مستوى الضغوط النفسية لدى أمهات أطفال التوحد إلى طبيعة اضطراب طيف التوحد، نظرا لما يتسم به من غموض وتعقيد وما يتضمنه من مشكلات اجتماعية واضطرابات سلوكية وإدراكية ومعرفية، فالطفل التوحدي يصعب التعامل معه، وتتطلب رعايته عناية وإشرافا مكثفا، فقد أشار (Khuan,et al ,2022) إلى أن اضطراب التوحد يعد سببا مباشرا في ضغوط كبيرة لدى العائلات التي لديها هؤلاء الأطفال، حيث يصنف من بين أكثر الاضطرابات النمائية التي تسبب ضغوطا نفسية مرتفعة لأسر المصابين به وخاصة الأم.

فالأم هي الشخص الأقرب للطفل التوحدي؛ تحمل العبء الأكبر لاحتوائه والاعتناء به، وتبذل جهودا لتلبية احتياجاته ومتطلبات رعايته، فهي تحاول باستمرار فهم طفلها والتقرب منه لبناء علاقة عاطفية معه إلا أنّها تجد صعوبة في ذلك، نظرا لعدم استجابته وتفاعله معها، وهذا ما يستدعي معاناتها من أحاسيس مختلفة، مثل عدم الثقة بقدرتها على الأمومة وإحساسها بالألم والتعب الجسدي والشعور بالتقييد، والقلق الدائم على مستقبل طفلها، الذي يحتاج إلى رعاية ودعم على مدار اليوم والساعة وطوال حياته، فتكفلها بطفلها إلى جانب المسؤوليات الملقاة على عاتقها والدور الذي تلعبه داخل الأسرة كأم وزوجة وربة بيت، يجعلها تعاني من الضغوط النفسية المرتفعة.

9-2- نتائج الفرضية الثانية: تنص على أن مستوى جودة الحياة لدى أمهات الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد منخفض، ولاختبار صحة الفرضية تم حساب المتوسط الحسابي بانحرافه المعياري.

الجدول (02) بين مستوى جودة الحياة لدى افراد العينة

المتغير	المجال	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	المستوى
جودة الحياة	58-116 منخفض	98.60	07.38	منخفض
	116- 174 متوسط			
	174-232 مرتفع			

المصدر: من إعداد الباحثة باعتماد مخرجات spss

نلاحظ من خلال الجدول رقم (02) أن المتوسط الحسابي لجودة الحياة لأفراد العينة قد بلغ (98.60) والمنحصرة في المجال (58-116) وبالتالي فإنّ مستوى جودة الحياة منخفض لدى أمهات الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد، وبالتالي فإنّ الفرضية الثانية للدراسة التي تنص على وجود مستوى منخفض لجودة الحياة لدى أمهات الأطفال المصابين باضطراب طيف التوحد تحققت.

ولقد اتفقت نتائج الدراسة الحالية مع نتائج دراسة (Dmaa Mubarak,2022)، ودراسة (بوعامر، عبد الرحمان،2021) والتي توصلت إلى تسجيل مستويات منخفضة من جودة الحياة لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد.

ويمكن أن نفسر انخفاض مستوى جودة الحياة لدى أمهات أطفال التوحد، بمواجهتهن للعديد من المسؤوليات والوضعيات الصعبة التي تفرضها خصوصية اضطراب طيف التوحد، الذي يؤثر وبشكل كبير على مظاهر نمو الطفل المختلفة، التي تحول دون تكيفه مع البيئة المحيطة به خاصة في المجال التواصلي والتفاعلي. هذا ما يجعل الأم عاجزة أمام التعامل مع طفلها وفهم حالته، وبالتالي تواجه العديد من الضغوط والتحديات التي تؤثر على حالتها النفسية من قلق وخوف وتوتر، كما تؤثر على مختلف جوانب حياتها الأسرية والزوجية والاجتماعية، وهذا ما يترك أثرا على جودة حياتها.

وفي هذا الصدد يشير Malhorta and Sharma,2013 إلى أن المسؤوليات التي تقع على عاتق أم الطفل التوحدي، تجعلها تواجه مشاعر الإحباط ،وتفرض عليها قيودا تمنعها من ممارسة نشاطاتها. وهذا ما يؤدي إلى تغيرات في نمط حياتها، وبالتالي فإنّ وجود هذا الطفل في حياة الأم يهدد بشكل مباشر صحتها النفسية والجسدية وبالتالي جودة حياتها .

9-3- نتائج الفرضية الثالثة: نصت على وجود علاقة ارتباطية دالة إحصائيا بين الضغوط النفسية وجودة الحياة لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد، والاختبار صحة الفرضية قمنا بحساب معامل الارتباط بيرسون 1.

المتغيرات / المؤشرات	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
الضغوط النفسية	-0.45	0.05
جودة الحياة		

المصدر: إعداد الباحثة اعتمادا على مخرجات **spss**

من خلال الجدول رقم (03) نلاحظ أن قيمة معامل الارتباط تقدر بـ (0.45-)، وهي قيمة سالبة ودالة إحصائيا عند مستوى الدلالة (0.05) فالنتيجة المتوصل إليها في الدراسة الحالية، تشير إلى وجود علاقة ارتباطية عكسية ذات دلالة إحصائية بين الضغوط النفسية وجودة الحياة لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد، بمعنى أنه كلما زادت الضغوط النفسية كلما قل مستوى جودة الحياة وعليه فإنّ الفرضية الثالثة تحققت.

وتتفق هذه النتائج مع نتائج كل من دراسة Zhidan Wang et al,2022، و Dmaa Mubarak,2022 ودراسة الزريقات وبحرة (2020) التي أسفرت نتائجها عن وجود علاقة ارتباطية عكسية بين الضغوط النفسية وجودة الحياة لدى أمهات أطفال التوحد، وكذلك إمكانية التنبؤ بجودة الحياة لأمهات أطفال التوحد من خلال متغير الضغط النفسي. فوجود طفل توحدي يشكل ضغطا كبيرا على الأم ويؤثر على حياتها بموجب أنها الأكثر اتصالا به فهي تشرف على رعايته والاهتمام بشؤونه ، كما تتولى مسؤوليات أخرى اتجاه باقي أفراد الأسرة فتقع تحت الضغط والتوتر النفسي ، وينعكس ذلك بالسلب على جودة حياتها.

فقد أشار بحرة (2014) إلى أن الضغوط النفسية تعد من المؤشرات القوية على جودة حياة الأسرة، كما أكدت Mojdeh Bayat (2005) أن وجود طفل توحدي يفرض على أسرته العديد من الأعباء التي تقع على كاهل الآباء والأمهات بشكل خاص وأشارت إلى أن توافق الأسرة مع حالة الطفل له علاقة وطيدة بجودة حياة أفرادها، وتصلت دراسة Ridhima Shukla,2019 من خلال تقييمها لجودة الحياة والتعامل مع التوتر لدى أمهات أطفال التوحد إلى أن الأمهات يستخدمن مجموعة متنوعة من أساليب التكيف للتعامل مع متطلبات رعاية أطفالهن التوحديين. كما أشارت إلى تأثير نوع إعاقة الطفل على جودة حياتهن، فكلما كانت الإعاقة أكثر تعقيدًا وخطورة ، كلما زاد مستوى الضغوط النفسية للأمهات وأثر بشكل كبير على جودة حياتهن.

خاتمة: في هذه الدراسة حاولنا تسليط الضوء على موضوع العلاقة بين الضغوط النفسية وجودة الحياة لدى أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد، وقد أسفرت الدراسة على مجموعة من النتائج تؤكد على أن:

- أمهات الأطفال ذوي اضطراب طيف التوحد لديهن مستوى مرتفعا من الضغوط النفسية ومستوى منخفضا من جودة الحياة كما كشفت الدراسة عن وجود علاقة ارتباطية عكسية بين ضغوط النفسية وجودة الحياة، أي أنه كلما ارتفع مستوى الضغوط النفسية لدى أمهات أطفال التوحد، انخفض مستوى جودة الحياة لديهن.

واستنادا إلى ما توصلت إليه نتائج هذه الدراسة وحدودها واستكمالا لها يمكن الخروج ببعض التوصيات:

- العمل على نشر الوعي الاجتماعي بموضوع اضطراب طيف التوحد، لأنّه ورغم انتشاره وتزايد أعداد المصابين به إلا أنه مازال مبهما لدى الكثير من الناس بما فيهم أسر أطفال التوحد.
- ضرورة الاهتمام بفئة أمهات أطفال التوحد من خلال تقديم برامج وقائية، تأهيلية وعلاجية لهن حتى يستطعن مواجهة المشكلات التي تعترضهن مع أطفالهن.
- تقديم الدعم والمساندة لأسر أطفال التوحد انطلاقا من رصد احتياجاتهم والكشف عن مواطن معاناتهم خاصة الأمهات.
- تحسين وضعية ذوي اضطراب طيف التوحد من خلال توفير وتطوير مختلف خدمات الصحة والتأهيل التي تساهم في تنمية مختلف مهاراتهم وقدراتهم، حتى يعايشوا نوعا من الجودة في حياتهم.
- إعداد برامج علاجية وإرشادية تتضمن استراتيجيات وتقنيات تعمل على تخفيف الضغوط النفسية وتحسين جودة الحياة لدى أمهات أطفال التوحد.

قائمة المصادر والمراجع:

- آمال الفقي إبراهيم، (2016). فعالية العلاج بالتقبل والالتزام في تنمية المرونة النفسية لدى أمهات أطفال الأوتيزم، بحث منشور بمجلة الإرشاد النفسي، جامعة عين شمس، مركز الإرشاد النفسي، مصر، العدد 47.
- الهمس صالح إسماعيل عبد الله، (2010)، قلق الولادة لدى الأمهات في محافظات قطاع غزة وعلاقته بجودة الحياة رسالة ماجستير غير منشورة كلية التربية.
- جاسم سناء احمد، (2009)، فعالية برنامج إرشادي عقلاني لتحسين جودة الحياة وبعض المتغيرات المرتبطة لدى عينة من المسنين، أطروحة دكتوراه، كلية التربية، جامعة المستنيرة الأردن.
- جوان إسماعيل بكر (2013)، جودة الحياة وعلاقتها بالانتماء والقبول الاجتماعيين، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
- فاروق عبد السلام وسمرة منير ومحمد السيد، (2013)، مقياس الضغوط النفسية لطلاب الجامعة المصريين ووافدين، مجلة العلوم التربوية، مج21.
- كوثر حادي، (2018). الضغط النفسي عند أمهات الأطفال التوحديين، مذكرة لنيل شهادة الماستر علم النفس المدرسي، جامعة سعيدة الجزائر.
- نعيمة بوعامر، أمال عبد الرحمان، (2021)، مستوى جودة الحياة لدى أمهات الأطفال المصابين بالتوحد في ضوء بعض المتغيرات، دراسة ميدانية بولاية الأغواط، مجلة البواحات للبحوث والدراسات، المجلد 14، العدد1، 1449-1473.
- محمد قاسم عبد الله الضغط النفسي دار الفكر الأردن عمان الطبعة الأولى 2023.
- معهد الدوحة الدولي للأسرة (2018)، رفاه الأسر المتعايشة مع اضطراب طيف التوحد في قطر، دار محمد بن خليفة للنشر، ط2، الدوحة، قطر.
- ميرة رحاب عليلي، (2008)، الضغوطات الوالدية وعلاقتها ببعض الاضطرابات النفسية لدى عينة من الأطفال، رسالة ماجستير لنيل شهادة الماجستير صحة نفسية، جامعة الزقازيق، القاهرة.

- American Psychiatric Association, (2013), Diagnostic and statistic manual of mental diagnostic, Ed .DSM5.Washington, D.C.A.P.A .
- Georgette Batram, (2012), degree of teachers stress in Jamica and the United Kingdom, Acomparative perspective Trafford predpective.

- Khuan, J., Ford, K., & Dawalt, L. S. (2022). Brief Report: Mapping Systems of Support and Psychological Well-Being of Mothers of Adolescents with Autism Spectrum Disorders. Journal of autism and developmental disorders, 48 (3).
- Lindholm, Michelle Marie (2007). Stress, coping and quality of life in families raising children with autism. PHD. the Faculty of the California School of Professional Psychology Alliant International University.
- Richard, P est Matthew, D, (2002), Early Intensive Behavioral Intervention for child with Autism: parental the paretic Self-Efficacy research in Devlopment Disabilities, 232-341.
- World Health Organization (2019), Global burden of diseases andinjuries in 204 countries territories 1990-2019 a systematic analisis for the Global Burden of Disease Study The Lancel, 396 (10258), 1204-1222.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 457-472
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تمثلات أساتذة التعليم الثانوي لدور الوسائط المتعددة في تعليم المراهق
- دراسة ميدانية بثانويتي السعيد بوالطين وعبد الرحمن الكواكبي بالحروش - سكيكدة- الجزائر-

Secondary education teachers' representations of the role of multimedia in adolescent education
- Afield study at Al-saeed Boualtin and Abdel-Rahman Al-Kawakibi secondary schools in El-haroush – Skikda – Algerian-

طالبة دكتوراه فريدة بومدين
Farida BOUMEDIENE
جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي
مخبر المتعدد التخصصات في العلوم الإنسانية والاجتماعية التطبيقية من أجل التنمية - جامعة جيجل
Boumediene.farida@univ-oeb.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/31 تاريخ القبول: 2025/01/06

الملخص:
يهدف هذا المقال إلى التعرّف على الوسائط المتعدّدة ودورها في تعليم المراهق الجزائري، فالوسائط المتعددة باعتبارها إحدى المكوّنات الرئيسية في منظومة التعليم الحديث تعمل على خلق جو تعليمي متميز من خلال تطبيقاتها وعناصرها.

هذه العناصر المتمثلة في الصوت والصورة والحركة والنص عندما تمزج وتقدّم في صورة متكاملة، تلعب دورا كبيرا في تحسين قدرات المتعلم المراهق، وتنبيه حواسه، وتنشيطها، ممّا يُساهم بشكل واضح في تحسين التعليم، وبالتالي تطويره.

ولكي ينجذب المتعلّم المراهق للدروس المقدّمة، ويستوعبها، نُقدّم له هذه المعلومات بوسائط تُساعده على الانتباه، ومن ثم الفهم، والاستمتاع بما يُقدّم.

الكلمات المفتاحية: الدور؛ الوسائط المتعددة؛ التعليم؛ المراهق.

Abstract:
This article aims to identify multimedia and its role in education Algerian adolescents. Multimedia, as one of the main components of the modern education system, works to create a distinct educational domain through its application and elements.

These elements of sound, images, movement and text, when mixed and presented in an integrated form, play a major role in improving the abilities of the adolescent learner, alerting his senses, and activating them, which clearly contributes to improving education, and thus developing it.

In order for the teenage learner to be attracted to and absorb the lessons presented, we provide him with this information in ways that help him pay attention, understand, and enjoy what is presented.

Key words: Role; Multimedia; Education; Teenager.

مقدّمة:

يشهد العالم في الآونة الأخيرة تحوّلات متسارعة في كافّة المجالات، هذه التحوّلات تفاعلت مع العديد من العوامل في خلق هذا الجو التكنولوجي الحديث ليقتحم عالم التعليم بكل أطواره، فقد أضحى التعليم هدف الكثير من الباحثين والمهتمين بتكوين الرأس مال البشري وتحقيق مخرجات بإمكانها مساعدة الفرد والدولة في تحقيق التنمية المستدامة.

إنّ من بين التكنولوجيات الحديثة التي كان لها دورًا فعّالاً في عمليتي التعلّم والتعليم بالنسبة للمراهق المتمدرس الجزائري، ما يسمّى بالوسائط المتعدّدة، والتي تعتبر من أهم الوسائل المستخدمة في العملية التعليمية، كونها تضفي عليها نوعا من الحداثة والجدّية، وتساعد على توطيد العلاقة الأكاديمية بين المعلم والمتعلّم، وتقضي على حواجز الخوف والقلق وعدم التعرّف على الذّات وعلى القدرات العقلية الهائلة التي يتمتّع بها العقل البشري في مرحلة المراهقة.

الإشكالية:

تعتبر تكنولوجيا التعليم أهم ما يتميز به هذا العصر، لما يحمله من انفجار معرفي وتطور تقني هائل، وبالمقابل ازدادت حاجة التعليم بجميع أطواره إلى تحقيق المعرفة السريعة، ولكن عجز هذا الأخير على تلبية الاحتياجات المعرفية للأعداد الكبيرة من المتمدرسين، خاصّة المراهقين منهم، واصطدام المعلمين بفئة كبيرة من المراهقين المتمرّدين، على أنفسهم وعلى أقرانهم، بل وحتى على معلّميهم، بسبب الملل وكثرة الدروس المقدّمة بطرق تقليدية، أدّى برجال التربية والباحثين إلى ابتكار طرق أكثر نجاعة ومن بينها التعليم بواسطة الوسائط المتعددة.

يُتيح التعليم بالوسائط المتعددة، تقديم المعلومات إلى المراهق المتمدرس بطرق أكثر حداثة، فتضفي على العملية التعليمية التعلّمية نوعا من الجاذبية، لأنّها تجمع بين حاستي السمع والبصر عند مزجها بين النص اللفظي والمكتوب، ما قد يساعد العمليات العقلية المتمثلة في الانتباه والتركيز والحفظ على العمل بطرق سليمة وتحقيق عملية تعليمية تعلّمية مفيدة، هذا ما أدى بنا إلى طرح **السؤال التالي:**

ما هو الدور الذي تلعبه الوسائط المتعددة في عملية تعليم المراهق الجزائري؟

ويندرج تحته **سؤالان فرعيان** هما:

- كيف تساهم الوسائط المتعددة في خلق التفاعل بين المعلّم والمتعلّم؟
- كيف تساهم الوسائط المتعددة في تطوير العمليات العقلية لدى المراهق المتمدرس؟

الفرضيات:

الفرضية العامة: للوسائط المتعدّدة دورا إيجابيا في عملية تعليم المراهق الجزائري.

الفرضيات الجزئية:

- تساعد الوسائط المتعددة على تفاعل المتعلّم مع المعلم أثناء العملية التعليمية.
- تساعد الوسائط المتعددة على إثارة القدرات العقلية لدى المراهق الجزائري المتمدرس.

أهمية الدراسة:

تكتسي دراستنا هذه أهميتها من أهمية متغيراتها المتمثلة في: الوسائط المتعددة كمتغير مستقل وتعليم المراهق الجزائري كمتغير تابع.

فالوسائط المتعددة لها أهمية بالغة، لذا يُنصح بتعلمها والتدريب على استخدامها في مختلف نواحي الحياة، خاصة في التعليم، هذا الأخير الذي أصبح معيار تقدم المجتمعات وتأخرها.

بالإضافة إلى ذلك، جذب المراهق المتمدرس عن طريق هذه الوسائط؛ معناه الحد من العنف المدرسي، والتقليل من مشكلات التحصيل الدراسي للمراهقين.

أهداف الدراسة:

تقوم الدراسة الحالية من أجل تحقيق أهداف تتمثل في:

- التعرّف على الوسائط المتعددة وخصائصها
- التعرف على عناصر الوسائط المتعددة وكيفية عملها.
- تحديد الدور الذي تلعبه الوسائط المتعددة في تعليم المراهق الجزائري.
- تحديد الدور الذي تلعبه الوسائط المتعددة في تطوير العمليات العقلية للمتعلم.

الوسائط المتعددة والتعليم: دراسات سابقة حول الموضوع

تحدث الكثير من الباحثين والمتخصصين في التربية والتعليم عن الوسائط المتعددة باعتبارها جزءا من تكنولوجيا التعليم، ولكن نادرا ما يربطونها بالمراهق وتعليمه، وهذه بعض الدراسات حول الموضوع:

1- دراسة **إيهاب شعبان عطية ظاهر**، المعنونة بـ "دور التصميم الجرافيكي والوسائط المتعدّدة في تطوير الكتب التعليمية الإلكترونية للصف الخامس الأساسي بمادة الرياضيات"[1].

هدفت الدراسة إلى التعرّف على الدّور الذي لعبه كل من التصميم الجرافيكي والوسائط المتعددة في تطوير الكتب التعليمية الالكترونية حيث استخدم أداة الاستبيان للحصول على البيانات التي يحتاجها من جميع المدارس الخاصة العاملة والمكتملة المراحل في محافظة العاصمة، وقد خرجت النتائج بالتأكيد على أنّ هناك:

- درجة عالية لدور التصميم الجرافيكي والوسائط المتعددة في تطوير الكتاب الإلكتروني، وفي تحسين إدراك الطلبة للمادة التعليمية.
- هناك فروق ذات دلالة إحصائية في دور التصميم الجرافيكي والوسائط المتعددة، في تطوير الكتب الإلكترونية حسب متغير الجنس، وسنوات الخبرة، بالإضافة إلى الدور الذي لعبته في إعطاء الطلبة خيارات متعددة لفهم المادة التعليمية، بكل سهولة ويسر.

إنّ مثل هذه الأدوار التي تحدث عليها إيهاب شعبان في دراسته، تقودنا إلى الحديث عن ضرورة تدريب وتكوين المسؤولين عن تقديم العملية التعليمية، التدريب الجيد على الكومبيوتر، بالإضافة إلى تشجيع الطلبة على استخدام الوسائط المتعددة، حتى يسهل العمل على المعلم والمتعلم والإدارة.

2- دراسة **فضيلة حماني** بعنوان: "واقع استخدام الوسائل المتعددة (الوسائط) لدى الأستاذ الجامعي: دراسة ميدانية حول أساتذة كلية الاقتصاد جامعة ورقلة"[2].

هدفت الدراسة إلى تقصي واقع استخدام الوسائط المتعددة في التدريس الجامعي حيث استخدمت أداة الاستبيان، ووزعتها على عينة قدّرت بـ 42 أستاذا جامعيا دائما بكلية الاقتصاد جامعة ورقلة، وخرجت الباحثة بخلاصة مفادها، أنّ التدريس باستخدام الوسائط المتعددة يُتيح الفرصة للطالب لمواجهة قضايا وظواهر ومواقف تعليمية غير مألوفة، وخلق ما يُسمّى بالتعلّم النشط؛ والذي بدوره يمكّن الطالب من اكتساب المعلومات التي تُقدّم عبر شاشات الكومبيوتر في شكل نصوص، وأصوات، ورسوم، وصور بأنواعها، ولقطات فيديو، وبالتالي قد يؤثر التدريس بالوسائط المتعددة في التحصيل والفهم لدى المتعلم، بل واكتساب المهارات العملية التي تمكّنه من الاستمرارية في عملية التعلّم.

3- دراسة **محمد خليل محمد عودة**، الموسومة بـ "أثر التدريس باستخدام الوسائط المتعددة على التحصيل الدراسي في مجال الإعلان التلفزيوني لدى طلبة كلّية الإعلام في جامعة النجاح الوطنية بنابلس"[3].

هدفت الدراسة إلى التعرّف على أثر التدريس باستخدام الوسائط المتعددة في التحصيل الدراسي للطلبة، وتكوّن مجتمع الدراسة من جميع الطلبة المسجلين في مساق الإعلانات التلفزيونية في الفصل الدراسي الثاني لعام 2016، في قسم الإذاعة والتلفزيون بجامعة النجاح الوطنية، وكان عددهم 61 طالبا وطالبة، أخذ منهم عينة قصدية تُقدّر بـــ 20 طالبا وطالبة، وتوصل الباحث إلى:

- وجود فروق ذات دلالة إحصائية في متوسطات رتب درجات التحصيل الكلي للإعلان التلفزيوني لأفراد المجموعتين الضابطة (الطريقة الاعتيادية) والتجريبية (الوسائط المتعددة)، ولصالح المجموعة التجريبية.
- وجود فروق ذات دلالة إحصائية في متوسطات رتب درجات تصميم الإعلان التلفزيوني لأفراد المجموعتين الضابطة (الطريقة الاعتيادية) والتجريبية (الوسائط المتعددة)، ولصالح المجموعة التجريبية.

ممّا خلصت إليه الدراسات السابقة، تبيّن لنا بشكل جلي الدور الكبير الذي تلعبه الوسائط المتعددة في عملية التحصيل الدراسي، فالتحصيل الدراسي ناتج عن الاختبارات التحصيلية التي تحدّد ما "تعلّمه الفرد بعد أن تعرّض لنوع من التعليم حسب تلقيه برنامجا تعليميا خاصّا"[4]، هذا المنهج والبرنامج التعليمي إذا اعتمد فيه المعلم والمتعلم على الوسائط المتعددة، فإنّه يُسهل عملية التعليم من جهة، ويزيد من دافعية المتعلّم نحو التعليم، والثقة في نفسه، كما يُساعده على تطوير حواسه وقدراته العقلية، فتزداد عنده قدرة الإنتباه للمادة الدراسية؛ بسبب العناصر المستخدمة في الوسائط المتعددة من صوت وصورة و...كما تثبّت عنده المعلومة أكثر، إذ أنّ التفاعل الذي تتميز به الوسائط المتعددة يضفي على العملية التعليمية نوعا من التواصل العلمي المفيد بين المعلم والمتعلم، وبين المتعلمين أنفسهم.

1- مفاهيم الدراسة:

1-1- التمثلات: عندما نقول كلمة تمثلات، يتبادر إلى أذهاننا معنى تصور الشيء، وأخذ فكرة عنه، وهذا التعريف ليس ببعيد، فالتمثلات هي: "مجموع الانطباعات والأفكار، التي يكوّنها الفرد عن شخص أو حادثة أو موضوع ما"[5].

1-2- الدور: يعرّف الدور على أنّه السلوك الذي يقوم به الفرد في المركز الاجتماعي الذي يشغله، وهو مجموعة من الأفعال التي يقوم بها الفرد ليؤكّد احتلاله المركز[6]، فهو من عناصر البناء الاجتماعي، والدور يوجد حيث الجماعة.

1-3- الوسائط المتعددة: الوسائط المتعددة في **اللغة** متكونة من مقطعين "الوسائط، مشتقة من وسط، واسطة أو الوسيط وجمعها الوسائط، وهي الأساليب التي توصل إلى الأشياء، وكلمة متعدد من عد"، يقال عدّ الشيء أي أحصاه.

وفي اللغة الإنجليزية Multimedia تتكون من مقطعين؛ الأول: Multi الذي يعني متعدد أو كثير، والثاني: Media ويعني وسائل الإعلام أو واسطة[7]؛ بمعنى الوسائط الحاملة للمعلومات سواء كانت أوراق، أو أشرطة، أو أقراص سمعية وبصرية ممغنطة، أو برمجيات الحاسب الآلي التي توفر المعلومات والصّور والرسوم المتحرّكة والنّصوص[8].

ويشير مفهوم الوسائط المتعددة في **الإصطلاح** إلى: " تكامل وترابط مجموعة من الوسائط، المؤلفة في شكل من أشكال التفاعل المنظّم، والإعتماد المتبادل، يؤثر كل منهما في الآخر، وتعمل جميعا من أجل تحقيق هدف واحد أو مجموعة من الأهداف[9]؛ أي استخدام مجموعة من العناصر وربطها لتحقيق هدف معيّن.

وتعرّف كذلك بأنّها: "خليط من الوسائط السمعية والبصرية لتقديم بيانات... وتعتمد على الصور المتحرّكة والثابتة والرسوم والنصوص، وفق تتابع منظم، يساعد الطالب على التفاعل مع الخبرة، وإكتساب المفاهيم والمهارات اللازمة، والمحدّدة من خلال الكومبيوتر وشبكة الأنترنيت[10]. وهذا التعريف يُظهر لنا وجوب استخدام الكومبيوتر، والانترنيت، عند استخدام الوسائط المتعدّدة.

في تعريف آخر هي: "مزيج من الصور الثابتة، والمتحرّكة، والرسوم الثابتة، والمتحرّكة، والنصوص، والصوت، والموسيقى، والتي يتم تقديمهم تفاعليا من خلال جهاز الحاسب"[11].

وتعرف كذلك على "أنّها عبارة عن منظومة من برامج الكومبيوتر، تربط بين ثلاث أو أكثر من وسائل التعليم التالية: الرسوم الخطية والمتحركة، والصور الثابتة الفوتوغرافية والمرسومة، والنصوص المكتوبة، والصوت المسموع، ولقطات الفيديو، باستخدام أدوات ربط، تساعد المتعلم على التفاعل معها والتجوّل فيها لتحقيق أهداف تعليمية محددة"[12].

نلاحظ من خلال عرضنا لبعض التعريفات الخاصة بالوسائط المتعددة، أنّها متفقة في مجملها حول العناصر التي تتكون منها الوسائط المتعددة، وهذا ما جعلنا نضع **تعريفا إجرائيا**، يتمثل في: الوسائط المتعددة، هي إستخدام منظومة من البرامج الكومبيوترية، في عرض مادة تعليمية، بالإعتماد على الكلمات والصور معا، ويمكن أن ننوه هنا إلى أن مصطلح الوسائط المتعددة أُستعمل كمرادف لعدّة مصطلحات تكنولوجية مثل: الأوعية المتعددة، الوسائط الجديدة، الوسائط المتكاملة، المالتي ميديا، الوسائط المتعددة التفاعلية، الوسائط المتعددة الفائقة....

1-4- التعليم: يعرف التعليم على أنّه عملية نقل للمعلومات من الكتب أو من عقل المعلم فهو عملية تحدث نتيجة للتفاعل بين المتعلم والظروف الخارجية، وأنّ دور المعلم تهيئة هذه الظروف بحيث يستجيب لها المتعلم ويتفاعل معها"[13]، فالشق الأول من التعريف، حصر التعليم في عملية تقديم المعلومة، وهي نظرة قاصرة جدا، أمّا الشق الثاني منه فيؤكّد على دور المعلّم بصفة عامة.

وفي تعريف آخر للتعليم يقول إسماعيل عبد الكافي، أنّه أحد أهم وسائط التنشئة الاجتماعية، فعن طريقه يكتسب الطفل القيم والسلوكيات والولاء للوطن، بالإضافة إلى المعرفة،...ويتم عن طريق المناهج والأنشطة[14]. وهذا التعريف قد أعطى بعدا واسعا لأهداف التعليم، ولم يحصره في المعلومة فقط.

وعليه يمكن إعطاء تعريف **إجرائي** للتعليم، والذي نقصده في دراستنا هذه، وهو أنّ التعليم؛ نشاط مقصود يقدّم المعرفة بأسلوب يحقق التفاعلية بإيجابية بين المعلم والمتعلم، ويتمّ فيه ربط المتعلّم بمحتوى المعلومة التي يود تعلّمها، عن طريق وسائل واستراتيجيات تحرّك العمليات العقلية.

1-5- المراهقة: المراهقة تعني المقاربة، والمراهق هو الطفل الذي قارب البلوغ، يُقسّم علماء النّفس والتربية مرحلة المراهقة إلى ثلاثة أقسام، مرحلة مبكّرة، متوسطة، متأخرة، وتكون هذه المراحل ما بين 12-22 سنة[15].

ويعني مصطلح مراهقة "الانتقال من مرحلة الطفولة إلى مرحلة الرشد والنضج،... وتبدأ بالبلوغ الجنسي، وتنتهي بوصول الطفل إلى النضج في مظاهر النمو المختلفة،... وتُعدُّ من أشد الفترات خطورة،

إذ وصفها بعضهم بكونها فترة عواصف وتوتر وشدّة، تكتنفها الأزمات النفسية، وتسودها المعاناة، والإحباط، والصّراع، والقلق والتناقضات، والمشكلات وصعوبات التوافق، بينما يراها آخرون بأنّها مرحلة الميلاد النفسي والوجودي للعالم الجنسي"[16].

والمراهقة في تعريفنا الإجرائي، نقصد بها المرحلة التي يمر بها الإنسان، فنسمّيه مراهق، حيث يحدث له مجموعة من التغيرات على المستوى الجسمي والنفسي والانفعالي و... ما يؤثر على سلوكياته وتفاعلاته، ودراسته.

2- مدخل إلى الوسائط المتعددة:

من خلال ملاحظاتنا لطرق التعليم والتعلّم في مجتمعاتنا العربية والجزائرية خاصة، وجدنا أنّ مشكل الملل وكره المعلم والمادة الدراسية منتشر كثيرا بين أوساط المتعلمين خاصّة المراهقين منهم، إلا أنّ هذا المشكل يبدأ في الإندثار عندما يُدخِل المعلم بعض تكنولوجيات التعليم خلال تقديمه لدرسه، كإستخدامه للوسائط المتعددة، والمزج بين عناصرها بطرق لافتة للإنتباه.

2-1- خصائص الوسائط المتعددة:

- ✓ **التفاعلية:** تعدّ التفاعلية هي "الميزة الأساسية في تقنية الوسائط المتعددة، حيث تتسم أغلب تطبيقات الوسائط المتعددة بالتفاعل"[17]، ويُعتبر التفاعل Interaction بين المتعلم والمعلم، وبين المتعلمين أنفسهم داخل حجرات الدراسة، من أكثر الموضوعات التي استحوذت على اهتمام التربويين، حيث أكّدت الأبحاث على أهميته في إثارة دافعية المتعلم...

تعني التفاعلية في العملية التعليمية قيام المتعلم بمشاركة نشطة في عملية التعلم، في صورة إستجابات نحو مصدر التعلّم، ممّا يؤدّي إلى الإستمرار في عملية التعلّم[18].

- ✓ **الفردية Individuality:** تسمح تكنولوجيا الوسائط المتعددة، بتفريد المواقف التعليمية لتناسب المتغيرات في شخصيات المتعلمين وقدراتهم واستعداداتهم وخبراتهم السابقة[19]، ويستطيع المتعلم أن "يتعلم من خلال برامج الوسائط المتعددة منفردا (سواء داخل المعمل أو في منزله) وفقا لقدراته واستعداداته وسرعته في التعلّم"[20].
- ✓ **التنوع Diversity**: تُوفِّر برمجيات الوسائط المتعددة بيئة متنوّعة يجد فيها كل متعلّم ما يناسبه، ويتحقق ذلك عن طريق مجموعة من البدائل والخيارات التعليمية أمام كل متعلم، وتتمثل تلك الخيارات في الأنشطة التعليمية والمواد التعليمية والاختبارات، حيث تقدّم الخبرات التعليمية بإستخدام مختلف الوسائط كالصور الثابتة والمتحرّكة، والرسوم الخطية، و... وجميعها تعمل على إثارة القدرات العقلية، وتخاطب حواسه المختلفة[21].
- ✓ **الرقمنة Digitization:** الرقمنة في تكنولوجيا الوسائط المتعددة تعني المعالجة أو التخزين للوسائط التي يحتويها العرض في سلسلة من الأرقام.

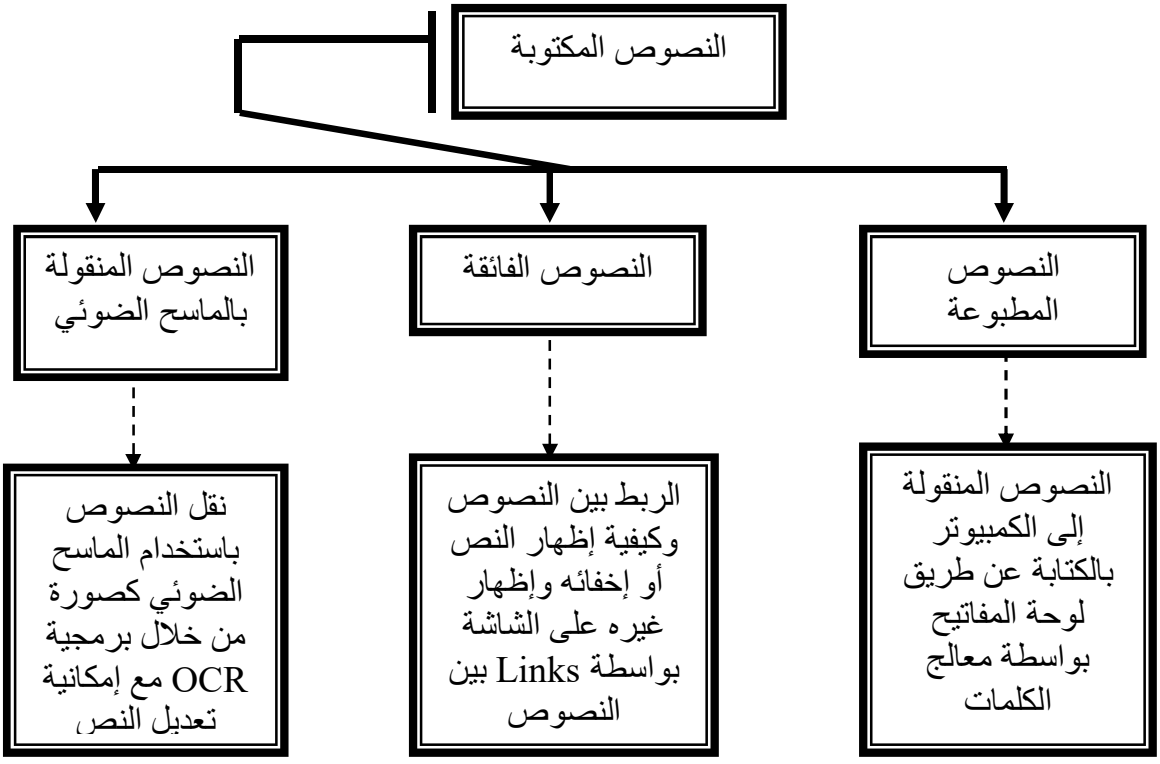
ففي عروض الوسائط المتعددة يتم أخذ الصوت أو الفيديو من مصدر خارجي مثل مسجل الصوت أو الميكروفون أو كاميرا الفيديو، أو مشغل شرائط الفيديو وإدخاله إلى الحاسب، ويتم إدخال الصوت أو لقطات الفيديو إلى بطاقة الرقمنة في الحاسب، حيث تقوم بعض البطاقات بوظيفة الرقمنة للفيديو والصوت معا، وباستعمال عملية تسمى أخذ العينات Sampling، يقوم محوّل الإشارات التناظرية في البطاقة بمعالجة إشارات الصوت والفيديو وتحويلها إلى سيل متدفق من البيانات الرقمية، وأخذ العينات هي العملية التي تغير إشارات الفيديو والصوت إلى نظام البيانات الرقمية[22].

- ✓ **التكامل Integration والتزامن Synchronization:** يُشير مبدأ التكامل إلى المزج بين عدّة وسائط على الشاشة الواحدة لخدمة فكرة أو هدف معين...ويُشير التزامن إلى التوافق ومناسبة توقيت تداخل العناصر المختلفة الموجودة في برمجية الوسائط المتعددة، حيث تبدأ بالظهور على الشاشة في نفس الوقت أو في أوقات متفرّقة بطريقة سريعة ومنظمة[23].
- ✓ **المرونة Flexibility:** ونقصد بها إجراء أي تعديلات على عروض الوسائط المتعددة، سواء خارج عملية التصميم والإنتاج، أو بعد الإنتهاء من إنتاج العرض، بالإضافة أو الحذف أو التغيير في نظام عرض العناصر تبعا للهدف من البرنامج وخصائص المتعلمين[24].

2-2- عناصر الوسائط المتعددة: تعتمد الوسائط المتعددة على مجموعة من العناصر وهي (النصوص المكتوبة، اللغة المنطوقة، الموسيقى، الرسومات الخطية، الصور الثابتة، الصور المتحركة، الواقع الوهمي)، وفي مايلي شرح مبسّط لكل منها:

- ✓ **النص Text:** يعتبر النص من أهم العناصر الفعالة في تطبيقات الوسائط المتعددة، وعملية إعداد النص تحتاج إلى خطوات دقيقة[25]، ويأتي النص في صورة كلمات، فقرات، جمل، رموز، أرقام، علامات ترقيم، تظهر منظمة على شاشة الكومبيوتر كعناوين للأجزاء الرئيسة في البرنامج أو لإعطاء فكرة عنها، أو لتعريف المتعلم بأهداف البرنامج، أو لإعطاء إرشادات وتوجيهات للتعلم، وللتعبير عن المحتوى...أو تأتي لشرح العناصر الأخرى من البرنامج كالصّور والرسوم [26]، وللنص أشكال ثلاث يمكن توضيحها في المخطط التالي:

شكل 1: يوضح أشكال النصوص المكتوبة



(المصدر: عبد الله إبراهيم الفقي، التعليم المدمج، التصميم التعليمي، الوسائط المتعددة، التفكير الابتكاري، ص106).

- ✓ **الصور الثابتة:** ويتم إعدادها بطريقتين هما: "الأولى: باستخدام برامج رسوم مناسبة، وعادة ما يستخدمها المصممون لإعداد الرسومات المختلفة التي تتوافق مع احتياجاتهم، والثانية: إستخدام الصور التي تضاف من مصادر سواء باستخدام الماسح الضوئي SCANNER، أو باستخدام بعض الكاميرات"[27]، وعلى المستخدم أن يكون على دراية كافية لكيفية استخدام هذه الطرق وكيفية معالجتها وأهم هذه التنسيقات: JPEG. PSD. PCX. TIFF. BMP. DIB. GIF.
- ✓ **اللغة المنطوقة Spoken Words :** ويقصد بها "أحاديث مسموعة ومنطوقة بلغة ما، تنبعث من السماعة الملحقة بالجهاز بغرض إعطاء توجيهات أو إرشادات للتعلم، أو توصيل معلومة معينة، وبذلك فهي تزيد من الفهم والتفاعل وتشد الإنتباه"[28].
- ✓ **الرسوم الخطية Graphic and Illustrations:** يُقصد بها "تعبيرات بالخطوط والأشكال تظهر في صورة رسوم بيانية أو رسوم كاريكاتورية"[29].
- ✓ **الصوت Sound:** بدأ استخدام الصوت في الحواسيب منذ بدء إنشائها، إلاّ أنّه لم يصمم لأغراض الوسائط المتعددة إلاّ حديثا"[30]، حيث يتم "إعداد الصوت من خلال تسجيله باستخدام أحد برامج الصوت مثل برنامج Sound recorder، والذي يأتي ضمن ملحقات نظام التشغيل Windows، وهناك تنسيقات عديدة للصوت أهمها: MP_3. AIFF. WAV [31].
- ✓ **الصور المتحركة Motion Pictures:** تظهر في صورة "لقطات فيلمية متحركة سجلت بطريقة رقمية، والصورة المتحركة تعطي المتعلم متعة مشاهدة العرض الواقعي فتوضح للمتعلم الأشياء التي قد لا يستطيع أن يراها بطريقة مباشرة"[32]، لأسباب معينة كأن تكون أحداث واقعية تاريخية، أو لخطورتها كدراسة حياة الثعابين، أو لبعدها المكاني...
- ✓ **الواقع الوهمي أو الواقع الإفتراضي Virtial Reality:** هو "تكنولوجيا تعليم ومعلومات متقدمة، توفر بيئة تعلّم مجسّمة، مولّدة بالكومبيوتر، بديلة عن الواقع الحقيقي وتحاكيه، تمكن المتعلم من الإنغماس فيها والتفاعل معها والتحكّم فيها، باستخدام وسائل خارجية تربط حواسه بالكومبيوتر"[33].

3- الدراسة الميدانية:

تعتبر الدراسة الميدانية أحد أهم المحطّات في البحث العلمي، والتي يُعزى إليها وضع النتائج النهائية للدراسة، وعلى ضوء ذلك قدّمنا دراستنا الميدانية بدءً من مجالات الدراسة، فالمنهج المتّبع، مرورًا بأدوات جمع البيانات، ثم عيّنة الدراسة، وبعدها قمنا بتحليل وتفسير بيانات استمارة المقابلة.

3-1- المنهج: إنّ قيمة نتائج البحث تتوقّف على حسن اختيار المنهج المستخدم، والمنهج قد عرف معان ومفاهيم متعدّدة، جلّها تصبّ في وعاء واحد، فهو: "مجموعة القواعد التي يستعملها الباحث لتفسير ظاهرة معيّنة بهدف الوصول إلى الحقيقة العلمية"[34].

وللحديث عن تمثّلات أساتذة التعليم الثانوي لدورالوسائط المتعدّدة في تعليم المراهق الجزائري، اعتمدنا على المنهج الوصفي باعتباره الأنسب في دراستنا هذه، فهو يصف المشكلة، ويعتمد على أدوات البحث العلمي للحصول على المعلومات، ومن ثَمَّ تحليلها والوصول إلى نتائج لهذه الدراسة.

3-2- أدوات جمع البيانات: اعتمدت الباحثة على أداتي الملاحظة والمقابلة في جمع المعلومات.

الملاحظة: وتُعرف على أنّها مراقبة لظواهر قيد الدراسة، ومتابعتها بأسلوب علمي بقصد فهمها وتفسيرها، وهي أنواع؛ ونحن في مقالنا اعتمدنا على الملاحظة البسيطة عندما سمح لنا بعض الأساتذة المستخدمين للوسائط المتعدّدة في التعليم حضور بعض الدّروس معهم.

أمّا الأداة الرئيسة المستخدمة فهي **استمارة المقابلة**، ويقصد بها: "قائمة الأسئلة التي يقوم الباحث باستيفاء بياناتها من خلال مقابلة تتمّ بينه وبين المبحوث؛ أي أنّها تتضمّن موقف المواجهة المباشرة، حيث تعدّ أكثر وسائل جمع البيانات شيوعا وفاعليّة في الحصول على البيانات الضرورية لأيّ بحث ...وتتم بعد بناء دليل لها؛ وهو مجموعة من النقاط والموضوعات التي يجب على الباحث تغطيتها مع المبحوث خلال الحوار الذي يجري بينهما"[35].

لقد قدّمنا الأسئلة المطروحة في شكل محورين، فبعد تقديمنا للأسئلة الخاصّة بالبيانات الشخصية، قمنا بطرح أسئلة متعلّقة بالمحور الأول المعنون بـــ: "مساهمة الوسائط المتعدّدة في التفاعل بين المعلم والمتعلّم أثناء العملية التعليمية"، ثمّ المحور الثاني المعنون بـــ: "مساهمة الوسائط المتعدّدة في تطوير العمليات العقلية لدى المراهق المتمدرس".

3-3- عيّنة الدراسة: تعتبر العيّنة جزءا من المجتمع الأصلي، كونها تتوفر فيها خصائص المجتمع الأصلي، ولاستحالة الدراسات وصعوبتها على المجتمع بأكمله في كثير من الأحيان، يلجأ الباحث إلى اختيار عيّنة منه للتوصّل إلى نتائج يمكن تعميمها على المجتمع بأكمله، والعيّنة أنواع متعدّدة يختار الباحث منها ما يُناسب دراسته، فنحن مثلاً بناءً على عنوان الدراسة (تمثّلات أساتذة التعليم الثانوي لدورالوسائط المتعدّدة في تعليم المراهق دراسة ميدانية بثانويتي السعيد بوالطين وعبد الرحمان الكواكبي بالحروش – سكيكدة- الجزائر)، ارتأينا عينة الكرة الثلجية بسبب قلّة عدد الأساتذة الذين يعتمدون على الوسائط المتعدّدة في تقديم دروسهم، فكلّما وجدنا أستاذًا يعتمدها، يُحيلنا إلى أستاذ آخر يعرفه هو الآخر يعتمدها، وهكذا حتى وصلنا إلى عشرة (10) أساتذة.

وعينة الكرة الثلجية يعتبرها البعض من العيّنات القصدية أو الغرضية؛ حيث يتمّ خلالها اختيار فرد معيّن، وبناءً على استجابته يُقرّر الباحث بمفرده أو الاستعانة بهذا الفرد، من سيكون الشخص الموالي، ولهذا أطلق عليها عيّنة الكرة الثلجية، فالمبحوث الأول يُعتبر النقطة الأولى التي سيبدأ التكثيف حولها لاستكمال الكرة؛ أي لاكتمال العيّنة[36].

3-4- مجالات الدراسة:

المجال الجغرافي: فيما يخص المكان الذي قمنا فيه بالدّراسة، فهو ثانوية عبد الرحمن الكواكبي، وثانوية السعيد بوالطين بدائرة الحروش ولاية سكيكدة.

ثانوية السعيد بوالطين: والتي تبلغ مساحتها 25160م^2، المبني منها 5937م^2، نظامها داخلي ونصف داخلي وخارجي، بها مخبرين و3 ورشات ومخزن وعيادة ومطعم وملعب ومدرّج وقاعة الملابس ومكتبة، وكذلك سكنات تابعة للمؤسّسة، يبلغ المتمدرسين بها 658 تلميذ وتلميذة، يدرّسهم 72 أستاذا وأستاذة.

ثانوية عبد الرحمن الكواكبي: تتواجد الثانوية بحي محمود نفير بمدينة الحروش، نظامها داخلي ونصف داخلي وخارجي، بها مخابر وورشات ومخازن ومطعم، وكذلك مدرّج، يبلغ عدد الأساتذة بها حوالي 70 أستاذ وأستاذة، موزّعين على مختلف المواد الدّراسية لمجموعة من التخصّصات نذكر منها: آداب وفلسفة، علوم تجريبية، تقني رياضي وهندسة ميكانيكية، علوم تجريبية، وتسيير واقتصاد.

المجال الزمني: استغرقت منّا هذه الدراسة مدّة شهرين؛ بداية من شهر فيفري 2024 إلى أواخر شهر مارس 2024، قمنا فيها بدراسة استطلاعية لبعض ثانويات دائرة الحروش، ووقع اختيارنا على هذين الثانويتين للأسباب التالية:

- تسهيلات من طرف إدارة الثانويتين.
- ترحيب وتقبل من طرف الأساتذة المستخدمين للوسائط المتعدّدة لإجراء المقابلة معهم.

بعد اختيارنا للثانويتين، انتقلنا إلى مرحلة أخرى وهي وضع الأسئلة ثمّ القيام بتحكيمها من طرف أستاذين بجامعة 20 اوت 1955 - سكيكدة- ما جعلنا نغيّر بعض الأسئلة الغامضة، وتحديد الهدف بدقة من أسئلة أخرى، وفقا للملاحظات الموجّهة لنا من طرفهما.

توجّهنا أوّلا إلى ثانوية السعيد بوالطين، وأجرينا مع أحد أساتذتها المستخدمين للوسائط المتعدّدة في التعليم مقابلة بعد أن أخذنا موعدًا قبل يوم من المقابلة، هذا الأخير أحالنا بعد انتهاء المقابلة معه إلى أستاذ آخر في نفس الثانوية، وبنفس الطريقة كان الأمر في ثانوية عبد الرحمان الكواكبي، إلى أن أنهينا جميع المقابلات التي كان عددها عشرة (10) مقابلات.

المجال البشري: يتمثّل في الأساتذة المستخدمين للوسائط المتعدّدة في التعليم بطريقة مقصودة، بثانويتي السعيد بوالطين وعبد الرحمان الكواكبي بالحروش –سكيكدة-.

4- تحليل بيانات استمارة المقابلة:

4-1- تحليل بيانات استمارة المقابلة المتعلق بالسؤال الفرعي الأول: من خلال إجابة المبحوثين عن السؤال الأول، تبيّن لنا أنّ 100% من المبحوثين يربطون جهاز عرض البيانات بالحاسوب، عند تقديمهم للدرس بواسطة الوسائط المتعدّدة، وهذا راجع إلى أنّ الحاسوب هو الوسيلة الأمثل في تقديم الدروس، ولتجهيزها بواسطة الوسائط المتعدّدة.

فالإنفجار المعرفي الذي عرفه العالم في الآونة الأخيرة حتّم على كلّ معلّم ومتعلّم أن يتزامن مع مستجدّات العصر، فيتقن مبادئ الإعلام الآلي، ما يجعل المعلّم يُقدّم درسه بطرق إبداعية يُحقّق من خلالها الكفاءات المستهدفة التي يسعى إليها.

أمّا فيما يخص الهدف من استخدامه، فإنّ نسبة 80% أجابت بأنّ الهدف هو توصيل المعلومة النّظرية بشكل علمي للتلميذ، فالأستاذ على يقين بأنّ عليه استخدام برامج المحاكاة لتجسيد المعلومة التي يقدّمها للتلميذ.

بالمقابل نجد نسبة 20% أجابت بأنّ الهدف هو لفت انتباه التلميذ، ويرجع ذلك إلى أنّ التلميذ المراهق يُحبّد التجديد والتطوّر، وهذه التكنولوجيات تُلفت انتباهه للدّرس وتجعله يهتم به أكثر.

فالوسائط المتعدّدة تؤدّي إلى توسيع خبرات المتعلّم، لأنّ عرض الدّروس بأساليب مثيرة تجذب المتعلّم ليتعمّق في فهم الدّرس أكثر، وتحقّق له تثبيت المعلومة لزمن أطول.

وعن المعوّقات التي تصادف الأساتذة عند تقديمهم للدّرس بهذه الطريقة، فإنّ نسبة 90 % أجابوا بنعم، منهم 8 مبحوثين بنسبة 80% إجابتهم تمحورت حول مشكل انقطاع الكهرباء، ومبحوث واحد بنسبة 10% أجاب بأنّ المعيق الذي يصادفه هو عدم توفّر مضادات الفيروسات، هذه الأخيرة التي يوفّرها من حسابه الخاص، وهذا طبعًا يُحيلنا إلى التنويه على الاهتمام بالتكنولوجيا في المؤسّسات التربوية، وتقديم الدّعم للأستاذ المستخدم لها، كما على الإدارات التربوية العمل على التقليل من مشكل انقطاع الكهرباء بالمدارس.

يوجد مبحوث واحد بنسبة 10% أجاب بعدم وجود أيّ عوائق تعتريه، عند تقديمه للدرس بواسطة الوسائط المتعدّدة، وهذا راجع إلى استخدامه للحاسوب الشخصي الذي يمكنه استخدامه دون كهرباء، كما أنّه يتّصف بالمرونة حيث يمكن أن يقدّم البديل في حالة انقطاع الكهرباء، كأن يُقدّم درسا آخر، أو يستخدم الحاسوب دون اتّصال بجهاز عرض البيانات.

وفيما يخص المعايير التي يعتمدون عليها الأساتذة لأداء دروسهم بواسطة الوسائط المتعدّدة فهي طبيعة الدرس، بنسبة 100%، فالدّروس التطبيقية والمخبرية، تحتّم على الأستاذ القيام بتجارب علمية مثلا، والقيام بالتجربة داخل القسم يتطلّب وقتا طويلا، كما يمكن إصابة المعلمين بأضرار كانتشار الغازات السّامّة مثلا، بالإضافة إلى إمكانية عدم نجاح التجربة، وغياب الوسائل الضرورية لانجازها.

إنّ الدروس التي تتطلّب جانبا تطبيقيا قد يصعب من خلال شرح سطحي عابر يُقدّمه المعلّم بطريقة تقليدية، ثمّ يطلب من المتعلّمين تدوينه على كرّاساتهم بطريقة الإملاء أو النقل من السبورة، هذا الأمر طبعًا يؤدّي إلى الملل والتعب والنفور من الدروس المقدّمة، وبالتالي من المادة بأكملها؛ ما ينتج عنه رسوبا فيها.

وعن كيفية بناء الدّرس، فإنّ جميع الأساتذة بنسبة 100 % أجابوا بأنّهم يُحمّلون الدّرس المبني بالوسائط المتعدّدة من الأنترنيت، ويُقدّمونه بطريقتهم الخاصّة، وهذا راجع إلى الاعتماد الكلّي من طرف الأساتذة على التكنولوجيا دون محاولة للابداع، ووضع بصمتهم الخاصّة، بالإضافة إلى جهل معظمهم بكيفية تنسيق الصوت مع الصورة والنّص...وهذا ما نعيبه على الأساتذة، إذ من المفروض أن يضفي المبحوث على درسه لمسته الخاصّة، ويصمّمه بطريقته الخاصّة متماشيا مع مستوى تلاميذته، فقد يكون الدّرس المصمّم سابقا يفتقد للتبسيط، كما قد يكون مبسّطا جدا لا يترك مجالا لعقل المتلقي للتفكير وربط المشكلات للحصول على النتائج.

وبالنسبة للسؤال السادس (06)، فإنّ جل الأساتذة بنسبة 100 % أجابوا بأنّ تفاعل التلاميذ غالبًا ما يكون إيجابيًا بصورة واضحة، مقارنة مع تفاعلهم أثناء عدم استعمال الوسائط المتعدّدة، فاستخدام الوسائط المتعدّدة في التعليم يقضي على حاجز الخوف بين الأساتذة وتلاميذتهم، ما يشجّع التلاميذ على البقاء منتبهين إلى نهاية الدّرس، وقد يفتح الفرص أمام المتعلمين للمشاركة في الأنشطة المدرسية كالتمثيل مثلا، فتنمّي لديه حب المشاركة.

إنّ الانتهاء من الدّرس يستوجب توثيقه على الكراس، وهذه إجابة 100% من المبحوثين، وذلك لأنّ الأساتذة في المرحلة الثانوية مطالبون بمثل هذه الاجراءات، فعند الزيارات الأكاديمية من طرف المفتشين، فإنّهم يقومون بمراقبة كراريس المتعلّمين، والحث على التوثيق والتنظيم للدروس المقدّمة.

بالمقابل لا يوجد أي مبحوث بنسبة 0 % يقوم بنشر الدّروس على صفحته في مواقع التواصل الاجتماعي، أو إرسالها عبر أحد التطبيقات لتلاميذه، وهذا ما يقلّل من استخدام التلاميذ لمواقع التواصل الاجتماعي، على الأقل فترة مراجعتهم للدروس لا يحتاجون فيها إلى الرّجوع إلى المواقع الاجتماعية لتحميل أو قراءة الدرس وحفظه، فلو كان الأستاذ يستخدم هذه المواقع والتطبيقات لإرسال ووضع دروسه فإنّ التلاميذ يُحتّمون على أوليائهم توفير هواتف خاصّة بهم ويفتحون مواقع تواصل، وتحت غطاء الدراسة يقومون فيها بأمور أخرى، تُبعدهم عن الهدف الرئيسي منها وهو الدراسة.

4-2- تحليل بيانات استمارة المقابلة المتعلق بالسؤال الفرعي الثاني: فيما يخص فاعلية هذه الوسائط، فإنّ 100% من المبحوثين اتّفقوا على أنّ الوسائط المتعدّدة تعزّز حفظ الدروس، و100% كذلك أجابوا بأنّها تساعد التلاميذ على الفهم، ونسبة 100 % أجابوا بأنّها تساعد المتعلّم على التركيز، وذلك راجع إلى أنّ استخدام الوسائط المتعدّدة في التعليم يُساهم في تهدئة المتعلّم داخل القسم واستماعه باهتمام لأستاذه، كما ينمّي لدى المتعلّم التأمّل ودقّة الملاحظة، واتّباع التفكير العلمي للوصول إلى حل المشكلات، وهذا الأسلوب يؤدّي إلى تحسين القدرة على التركيز ومنه الفهم والحفظ لدى المتعلّم.

نلاحظ من خلال إجابة المبحوثين على السؤال الحادي عشر(11)، أنّ نسبة 100 % من المبحوثين أجابوا بأنّ سلوكات التلاميذ تتحسّن عند تقديم الدرس بواسطة الوسائط المتعدّدة، بما فيها سلوكات التلاميذ المشاغبين، فلا يحتاج بعد ذلك المعلّم إلى المقولات الشائعة في أقسامنا (أسكت، انتبه، استدعي المشرف، أين المدير، سأكتب بك تقرير...) وغيرها من مقولات تعبّر عن ضجر الأستاذ واستيائه من التلاميذ المشاغبين، وتعبّر كذلك عن ملل التلميذ من الدرس وعدم استيعابه، فاستخدام الوسائط المتعدّدة يحقّق للمُعلّم السّيطرة على القسم والتحكّم فيه بكلّ سهولة.

وعن ما إذا كان التلاميذ يطلبون من أساتذتهم حفظ الدرس في CD مثلا للإطّلاع عليه متى شاؤوا، فنسبة 10% أجابوا بأحيانا، والبقية كلّهم كانت إجاباتهم لا، بنسبة 90%.

وذلك راجع إلى أنّ معظم التّلاميذ يعودون إلى وسائل التواصل الاجتماعي والانترنيت، للبحث عن هذه الدّروس بأنفسهم، والاطلاع عليها متى شاءوا، وبالتالي ليسوا بحاجة إلى طلبها من الأستاذ، لأنّهم في هذا العمر يتقنون بشكل كبير التحكّم في الإعلام الآلي وفي التطبيقات المختلفة عبرمواقع التواصل الاجتماعي، وبذلك يمكن للمتعلّم الحصول على الدروس المقدّمة من الأنترنيت وليس بحاجة لطلبها من أستاذه.

وفيما يخص ايجابيات استخدام الوسائط المتعدّدة في عملية التّعليم، فإنّ نسبة 50% أجابوا بأنّها تُسهّل لهم ايصال المعلومات، ونسبة 30% أجابوا بأنّ الاعتماد عليها اختصار للوقت والجهد؛ لأنّهم يعانون من صعوبة إكمال البرنامج عند تقديمه بالطريقة التقليدية، ونسبة 20% يرون أنّ إيجابياتها تتمثّل في كسب التلميذ، والقدرة على السيطرة عليه داخل القسم، وتعديل سلوكه.

لقد أضحت الوسائط المتعدّدة بعناصرها المختلفة مصدر تعلّم مبتكر، وطريقة تعليم ناجعة كونها ساهمت حقًّا في تغيير الحضارة البشرية، وطوّرت تعليمها ليُساير الثورة المعلوماتية الحالية، فكانت بحق أنجع وسيلة تطبّق برامجها على الانترنيت بواسطة الحاسوب فيخلق لدينا عملية تعليمية متكاملة تغيّر فيها دور المعلّم من مجرّد ناقل للمعلومة إلى محفّز على إكتساب المعلومة، إلي عنصر فعّال في العملية التعليمية.

إنّ إجابات المبحوثين على السؤال الأخير، المتمحور حول إيجابيات الوسائط المتعدّدة، تثبت لنا ما صرّح به علماء الدّماغ والأعصاب حول دماغ المراهق، باعتباره قابلا للتطوّر الإدراكي والعاطفي، وتقديم الدرس بواسطة تلك الوسائط، يعزّز عمل الدماغ، فيتميّز المتعلّم أكثر فيما يتعلّمه.

إنّ الوسائط المتعدّدة قد تمكّن المعلّم من التحكم في القسم والسّيطرة على التلاميذ دون استخدام العنف، وقد تمكّن المتعلّم من مشاهدة الدّروس المصمّمة بالوسائط المتعدّدة في الوقت الذي يشاء وعلى النحو الذي يريد، ما يُشبع حاجته للتعلّم، وتشعره بالحرّية، وهذا ما يزيد من الدّوافع نحو التعلّم، ويُحقّق نسبة كبيرة من الفهم والتحصيل الدراسي الجيد.

خاتمة:

بناءً على ما سبق، يُمكننا القول أنّ:

- معظم المبحوثين أجابوا بتحسّن تفاعل تلامذتهم معهم عند استخدامهم للوسائط المتعدّدة خلال العملية التعليمية التعلّمية؛ أي أنّ الوسائط المتعددة تُساهم في تفاعل المتعلّم مع المعلم أثناء العملية التعليمية، وبالتالي فإن الفرضية الأولى قد تحقّقت.

- كذلك فإنّ نسبة كبيرة من المبحوثين، أكّدوا على أنّ الوسائط المتعدّدة ساعدت تلاميذهم في حفظ وفهم واستيعاب الدّروس المقدّمة؛ أي أنّ الوسائط المتعددة تُساعد المتعلم المراهق في تحصيله الدراسي، بإثارة القدرات العقلية لديه، وبالتالي فالفرضية الثانية كذلك قد تحقّقت.
- تُتيح عناصر الوسائط المتعدّدة برنامج متكامل، يتكوّن من الصّوت والصورة والحركة واللون.
- للوسائط المتعدّدة دور إيجابي في تعليم المراهق الجزائري.
- إنّ استخدام الوسائط المتعددة في التعليم جعل من تكنولوجيا التعليم إحدى المكوّنات الرئيسة في التعليم بصفة عامة، لما أضفت عليه من نظرة مستجدّة للعملية التعليمية، واتجاها جديدا يُلغي الطريقة التقليدية نسبيا.

التوصيات:

- ضرورة تكوين المعلمين والأساتذة على استخدام الوسائط المتعدّدة في التعليم.
- ضرورة الاهتمام بالمراهق المتمدرس، الذي يعاني من ضعف في التحصيل الدراسي، بتوجيهه إلى التعلّم بهذه الطريقة.
- تشجيع الأساتذة والمعلّمين، الذين يستخدمون الوسائط المتعددة في التعليم.

دليل استمارة المقابلة

البيانات الشخصية:

الجنس ..... السن ..... الصف الذي تدرّسه.....المادة التي تدرّسها.....

المحور الأول: مساهمة الوسائط المتعدّدة في التفاعل بين المعلم والمتعلّم أثناء العملية التعليمية.

1- ما نوع الجهاز الإلكتروني الذي يساعدك في عملية التدريس؟ .....

2- ما الهدف من استعمالك له؟ .....

3- هل تواجهك صعوبات أثناء تقديم الدرس ؟

نعم ☐ لا ☐

في حال الإجابة بنعم .. ما هي؟ .....

4- ما هي المعايير التي تجعلك تستخدم الوسائط المتعدّدة عند تقديمك للدرس؟

.....

5- كيف يتم بناء الدرس الذي ستقدّمه؟

وفقا لمنهجية تقديم درس بيداغوجي ☐ طريقتي الخاصّة ☐ أُحَمِّلُه من الانترنيت وأقدّمه ☐

6- أثناء تقديمك للدّرس بواسطة الوسائط المتعدّدة، كيف ترى تفاعل تلاميذك معك؟

.....

7- بعد الانتهاء من الدرس كيف يتم حفظه؟

كتابته على الكراس ☐ إرساله عبر مواقع التواصل الاجتماعي ☐ تنشره في صفحتك الخاصّة

أخرى تذكر.....

المحور الثاني: مساهمة الوسائط المتعدّدة في تطوير العمليات العقلية لدى المراهق المتمدرس.

8- كيف ترى فاعلية هذه الوسائط فيما يتعلّق بحفظ الدّروس المقدّمة؟

.....

9- كيف ترى فاعلية هذه الوسائط فيما يتعلّق بفهم الدّروس المقدّمة؟

.....

10- كيف ترى فاعلية هذه الوسائط فيما يتعلّق بالتركيز على الدّروس المقدّمة؟

.....

11- كيف ترى سلوك التلميذ أثناء تقديمك للدرس بواسطة الوسائط المتعدّدة؟

.....

12- هل يطلب منك تلاميذك حفظ الدرس بشكل يُمَكّنهم من الاطلاع عليه متى شاءوا؟

نعم ☐ لا ☐

13- في رأيك ما هي إيجابيات استخدام الوسائط المتعدّدة في عملية تقديمك للدرس؟

.....

قائمة المصادر والمراجع:

1- إيهاب شعبان عطبة ظاهر، دور التصميم الجرافيكي والوسائط المتعدّدة في تطوير الكتب التعليمية الإلكترونية للصف الخامس الأساسي بمادة الرياضيات (رسالة ماجستير)، كلية العمارة والتصميم، جامعة الشرق الأوسط، عمان، 2018.
2- إيمان الخفاف، التصميم التعليمي والوسائط المتعددة، دار أسامة، عمان، د.ط، 2018.
3- زهرة تيغزة وآخرون، منهجية البحث العلمي وتقنياته في العلوم الاجتماعية، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين-ألمانيا، 2019.
4- حسين حسن موسى، استخدام الوسائط المتعدّدة في البحث العلمي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، الكويت، الجزائر، د.ط، 2009.
5- لمعان مصطفى الجيلالي، التحصيل الدراسي، دار المسيرة، عمان، د.ط، 2011.
6- محمد خليل محمد عودة، أثر التدريس باستخدام الوسائط المتعدّدة على التحصيل الدراسي في مجال الإعلان التلفزيوني لدى طلبة كلّية الإعلام في جامعة النّجاح الوطنية، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2016.
7- محمد عبد العال النعيمي وآخرون، طرق ومناهج البحث العلمي، مؤسّسة الوراق، الأردن، دط، 2015.
8- منال عبد العال مبارز وسامح سعيد إسماعيل، تطبيقات تكنولوجيا الوسائط المتعدّدة، دار الفكر، عمان، الأردن، ط1، 2009.
9- مجبل لازم المالكي، المكتبات الرقمية، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2005، ص ص194، 195.
10- عمر أحمد همشري، التنشئة الاجتماعية للطفل، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2013.
11- عبد الكريم بكار، المراهق (كيف نفهمه، وكيف نوجهه؟)، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010.
12- عبد الله إبراهيم الفقي، التعليم المدمج، التصميم التعليمي، الوسائط المتعدّدة، التفكير البتكاري، دار الثقافة، عمان، ط1، 2011.
13- فوزية بن ميسية وغنية ضيف: التمثلات الاجتماعية؛ مقاربات المفهوم في العلوم الاجتماعية، مجلة المعيار، ع60، م25، أكتوبر، 2021.
14- فضيلة حماني، واقع استخدام الوسائل المتعدّدة (الوسائط) لدى الأستاذ الجامعي، دراسة ميدانية حول كلّية الاقتصاد، مجلّة آفاق للدراسات والبحوث، جامعة ورقلة، ع1، جانفي 2018.

الهوامش:

(1) إيهاب شعبان عطبة ظاهر، دور التصميم الجرافيكي والوسائط المتعدّدة في تطوير الكتب التعليمية الإلكترونية للصف الخامس الأساسي بمادة الرياضيات (رسالة ماجستير)، كلية العمارة والتصميم، جامعة الشرق الأوسط، عمان، 2018.

(2) فضيلة حماني، واقع استخدام الوسائل المتعدّدة (الوسائط) لدى الأستاذ الجامعي، دراسة ميدانية حول كلّية الاقتصاد، مجلّة آفاق للدراسات والبحوث، جامعة ورقلة، ع1، جانفي 2018، ص [56-67].

(3) محمد خليل محمد عودة، أثر التدريس باستخدام الوسائط المتعدّدة على التحصيل الدراسي في مجال الإعلان التلفزيوني لدى طلبة كلّية الإعلام في جامعة النّجاح الوطنية، (رسالة ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2016.

(4) لمعان مصطفى الجيلالي، التحصيل الدراسي، دار المسيرة، عمان، د.ط، 2011، ص23.

(5) بن ميسية فوزية وضيف غنية: التمثلات الاجتماعية؛ مقاربات المفهوم في العلوم الاجتماعية، مجلة المعيار، ع60، م25، أكتوبر، 2021، ص[681-693].

(6) علي أنوار محمد، دور التربية في التغير الاجتماعي، 2012، ص7.

(7) مجبل لازم المالكي، المكتبات الرقمية، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2005، ص ص194، 195.

[8] إيمان الخفاف، التصميم التعليمي والوسائط المتعددة، دار أسامة، عمان، د.ط، 2018، ص75.
[9] عبد الله إبراهيم الفقي، التعليم المدمج، التصميم التعليمي، الوسائط المتعدّدة، التفكير البتكاري، دار الثقافة، عمان، ط1، 2011، ص102.
[10] حسين حسن موسى، استخدام الوسائط المتعدّدة في البحث العلمي، دار الكتاب الحديث، القاهرة، الكويت، الجزائر، د.ط، 2009، ص41.
[11] عبد الله إبراهيم الفقي، التعليم المدمج، التصميم التعليمي، الوسائط المتعدّدة، التفكير البتكاري، (م، س)، ص102.
[12] منال عبد العال مبارز وسامح سعيد إسماعيل، تطبيقات تكنولوجيا الوسائط المتعدّدة، دار الفكر، عمان، الأردن، ط1، 2009، ص21.
[13] حسن شحاتة، المناهج الدراسية بين النظرية والتطبيق، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1998، ص15، 16.
[14] إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، موسوعة مصطلحات الطفولة (اجتماعية، إعلامية، تربوية، نفسية، طبية)، (م، س)، ص93.
[15] عبد الكريم بكار، المراهق (كيف نفهمه، وكيف نوجهه؟)، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010، ص8.
[16] عمر أحمد همشري، التنشئة الاجتماعية للطفل، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2013، ص119.
[17] منال عبد العال مبارز وسامح سعيد إسماعيل، تطبيقات تكنولوجيا الوسائط المتعدّدة، (م، س)، ص160.
[18] منال عبد العال مبارز وسامح سعيد إسماعيل، تطبيقات تكنولوجيا الوسائط المتعدّدة، (م، ن)، ص161.
[19] حسين حسن موسى، استخدام الوسائط المتعدّدة في البحث العلمي، (م، س)، ص75.
[20] عبد الله إبراهيم الفقي، التعليم المدمج، التصميم التعليمي، الوسائط المتعدّدة، التفكير البتكاري، (م، س)، ص120.
[21] إيمان الخفاف، التصميم التعليمي والوسائط المتعددة، (م، س)، ص89.
[22] عبد الله إبراهيم الفقي، التعليم المدمج، التصميم التعليمي، الوسائط المتعدّدة، التفكير البتكاري، (م، س)، ص122.
[23] إيمان الخفاف، التصميم التعليمي والوسائط المتعددة، (م، س)، ص90.
[24] حسين حسن موسى، استخدام الوسائط المتعدّدة في البحث العلمي، (م، س)، ص77.
[25] منال عبد العال مبارز وسامح سعيد إسماعيل، تطبيقات تكنولوجيا الوسائط المتعدّدة، (م، س)، ص23.
[26] عبد الله إبراهيم الفقي، التعليم المدمج، التصميم التعليمي، الوسائط المتعدّدة، التفكير البتكاري، (م، س)، ص106.
[27] مجبل لازم المالكي، المكتبات الرقمية، (م، س)، ص ص 203، 204.
[28] عبد الله إبراهيم الفقي، التعليم المدمج، التصميم التعليمي، الوسائط المتعدّدة، التفكير البتكاري، (م، س)،ص107.
[29] إيمان الخفاف، التصميم التعليمي والوسائط المتعددة، (م، س)، ص93.
[30] مجبل لازم المالكي، المكتبات الرقمية، (م، س)، ص 204.
[31] منال عبد العال مبارز وسامح سعيد إسماعيل، تطبيقات تكنولوجيا الوسائط المتعدّدة، (م، س)، ص24.
[32] عبد الله إبراهيم الفقي، التعليم المدمج، التصميم التعليمي، الوسائط المتعدّدة، التفكير البتكاري، (م، س)،ص113.
[33] عبد الله إبراهيم الفقي، التعليم المدمج، التصميم التعليمي، الوسائط المتعدّدة، التفكير البتكاري، (م، ن)، ص113.
[34] زهرة تيغزة وآخرون، منهجية البحث العلمي وتقنياته في العلوم الاجتماعية، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين-ألمانيا، 2019، ص14.
[35] زهرة تيغزة وآخرون، منهجية البحث العلمي وتقنياته في العلوم الاجتماعية، (م، س)، ص71.
[36] محمد عبد العال النعيمي وآخرون، طرق ومناهج البحث العلمي، مؤسّسة الوراق، الأردن، 2015، ص95.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 473-486
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

إعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي في الأسرة الجزائرية
ـ دراسة على عينة من الأمهات في مدينة بسكرة ـ

Preparing girls for housekeeping in the Algerian family
- A study on a sample of mothers in the city of Biskra -

طالبة دكتوراه نجلاء خينش[1] **أ.د/ ميمونة مناصرية**
Nadjla KHINECHE Mimouna MENASRIA
جامعة بسكرة
مخبر المسألة التربوية في الجزائر في ظل التحديات الراهنة
nadjla.khineche@univ-biskra.dz m.menasria@univ-biskra.dz

تاريخ الإرسال: 2024/06/02 **تاريخ القبول: 2024/12/30**

الملخص:
يعتبر التدبير المنزلي أحد أهم الممارسات التي تشغل حياتنا اليومية في المسكن العائلي، وهو أحد أهم الميادين التي تتمثل وتتقمص فيها البنات دور الأم أو ربة المنزل، حيث يتم إعدادهن على فنون الطهي والحياكة والعناية بالمسكن وغيرها. لكن وتحت طائلة العديد من العوامل والأسباب تغيرت نظرة الأمهات لإعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي.
في هذا المقال؛ بمدينة بسكرة وبواسطة المنهج الوصفي تم صياغة استمارة استبيان وُزِعت على عينة مقدرة بـ 120 امرأة من الأمهات عن كيفية إعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي.
الكلمات المفتاحية: إعداد البنات؛ التدبير المنزلي؛ الفضاء الأسري.

Abstract:
Housekeeping is considered one of the most important practices that occupy our daily lives in the family home, and it is one of the most important fields in which girls assume the role of mother or housewife, as they are prepared in the arts of cooking, sewing, home care, and others. However, due to many factors and reasons, mothers' views on preparing their daughters for housekeeping changed.
In this article, in the city of Biskra, and using the descriptive approach, a questionnaire was formulated and distributed to a sample of 120 women mothers on how to prepare their daughters for housekeeping.
Key words: Girls preparation; Housekeeping; Family space.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

التربية عملية حيوية تؤلفها حزمة من الأفعال الاجتماعية كالتعليم والمتابعة والمراقبة والمحاسبة، وكذا الإرشاد والتوجيه، و....، وهي تنطوي في الآن ذاته على العديد من الجوانب النفسية والوجدانية، حيث يستأنس المتربي إزاءها بوجود راشد أمين يجتاز بمعيته الطريق، ويُشعِرُهُ بالأمان حتى لا يَضِلَّ الهدف.

التربية عملية إعداد للعقل السليم، واستغلال للذكاء الإنساني لاكتساب الخبرة في الحياة، فبواسطتها تستثمر الأمم في الاقتصاد، وتحفظ التراث الاجتماعي عبر انتقاله من جيل إلى جيل، وحسب وليم جيمس فإن التربية هي مادة فن يُكتسب عن طريق الحدس والبديهة، وعن طريق الملاحظة التعاطفية الشعورية للواقع ولمعطيات الواقع. بينما يرى ابن سينا أن التربية هي الوسيلة لإعداد النشء في الدنيا والآخرة في آن واحد، وتكوينه عقليا وخلقيا وجعله قادرا على اكتساب صناعة تناسب ميوله وطبيعته في كسب عيشه[1].

والتربية الأسرية من الناحية الإجرائية تتجلى في التدريب والتكوين والإعداد، وتعبر عن تلك المتابعة الإرشادية المتمثلة في تقديم يد المساعدة للأبناء من الناحية النفسية والتربوية، بما يمكنهم من فهم ذواتهم ودوافعهم، وكذلك متطلبات الحياة الأسرية والمستقبلية التي تتماشى ومتطلبات تشكيل الشخصية بصقلها بمختلف المهارات، استعدادا لحياة اجتماعية أوسع.

وفي معرض الحديث عن الإعداد في الوسط الأسري، تتجلى التحديات التي تشوب عملية المرافقة، حيث أن إرادة التكامل والتساند الوظيفي بين الفاعلين من شأنه أن يميط اللثام عن واقع هو صنيعة التغير الاجتماعي، الذي بدا بوتيرة سريعة في القرن الواحد والعشرين مست جميع المؤسسات وبلا استثناء، حيث تتعرض اليوم وأكثر من أي وقت مضى تخوم المجتمعات والحضارات للاختراق بسيول متدفقة بغزارة من الأفكار والأيديولوجيات، والصور والمعلومات، بعد أن باتت كتامتها السابقة ضائعة إلى غير رجعة. وحتى الأسرة والعائلة التي كانت عبر الزمن مشحونة بمعان عميقة ومتماسكة وعلاقات وثيقة، بدأت في الانسلاخ من كل ما يشي بالواجب والمسؤولية، بعد أن تعرضت لموجات التغير من ناحية التكوين، والتوجهات، والحجم، وتعدد أشكال العلاقات، والتعاملات والارتباطات فيهما.

الإشكالية:

الإعداد هو مجموعة من الأساليب الأدائية والممارسات التي تمثل العمليات التربوية والتعليمية شاملة الجوانب النفسية والسلوكية والأخلاقية والخبرات الاجتماعية والمهارات اليدوية، مستلهمة آلياتها وسماتها من الإطار المرجعي (الدين، العلم والمعرفة، القيم الاجتماعية،...)، وهذه الأساليب يتبناها الراشدون في سبيل قيادة وتوجيه الناشئة، ويظهر الإعداد التربوي في الوسط الأسري من خلال مجموع العمليات التي يقوم بها الوالدان انطلاقا من مسؤولياتهما التربوية والنفسية والأخلاقية تجاه أبنائهما من أجل أن يتحقق لهم النمو الفيزيولوجي والنفسي والفكري والاجتماعي والمهاري السليم.

بينما يبدو الإعداد على شؤون التدبير المنزلي من مجموعة من التفاعلات وتوقعات الأدوار بين الأمهات وبناتهن، تركز على الواجبات المنزلية، وهذه التفاعلات هي مجموعة من الإجراءات التي تهدف إلى إتقان دور مدبرة المنزل وذلك بالتدريب والإشراف على الأنشطة المتعلقة بالطهي والتنظيف والحياكة وغيرها من الأعمال المنزلية، وقد تترجم المتابعة الوالدية بمختلف أساليب التنشئة الاجتماعية بالتشجيع والثناء والحث على رفع الثقة بالنفس من خلال التمرن على إتقان الدور، لتؤول في النهاية إلى نقل السمات الثقافية من جيل إلى جيل، وهذا بعد تنميط الأداء داخل الأسرة أو العائلة الواحدة.

وإعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي يتم في عمومه بالمتابعة اليومية من خلال المرافقة والمراقبة الدائمة لكل ما يتعلق بحاجيات أفراد الأسرة، وتقديم الخدمة حتى لو لم تُطلب، إلى المعاينة المستمرة لما تم إنجازه للوقوف على مستوى الأداء ومحاولة تدارك مواطن الضعف والنقص، إذ تتبع الأمهات في ذلك مجموعة من الإرشادات والتوجيهات والتشجيعات و...، بهدف نجاح البنات في تقمص دور الأم أو مدبرة المنزل مستقبلا، بينما تزداد المتابعة وتقل حسب سن البنات والوضعيات الاجتماعية (التمدرس، العمل خارج المنزل، القصور الجسدي، ...)، والسؤال المطروح: **كيف يتم إعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي في الأسرة الجزائرية في ظل التغير الاجتماعي؟**

تساؤلات الدراسة:

ورغم تعدد مجالات التدبير المنزلي، إلا أن الإجابة على التساؤل الرئيسي ستتم من خلال التساؤلات الفرعية الآتية فقط:

- أسباب إعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي:
- محور إعداد البنات على التربية الغذائية:
- محور إعداد البنات على العناية بالمسكن.
- محور إعداد البنات على المنسوجات والملابس.

أهمية الموضوع:

العائلة في العالم العربي الإسلامي في الأساس وحدة اجتماعية إنتاجية ونواة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، تسودها علاقات التكافل والتعاون والود والالتزام الشامل بفعل ضرورات الاعتماد المتبادل "حيث مازالت الأسر تعتمد على الأمهات والبنات في إدارة الشؤون الداخلية للأسرة"، وأبوية من حيث تمركز السلطة والمسؤوليات والامتيازات ومن حيث الانتساب، وهرمية لا يزال التميز فيها قائماً، إلى حد بعيد، ورغم حصول تحولات مهمة على أسس الجنس والعمر والتنشئة السلطوية، فهي ممتدة مع نزوع واضح نحو النووية والقبلية في الوقت ذاته، كما يتضح من استمرارية الالتزامات الواسعة، ومن هنا تأتي أهمية موضوع التدبير المنزلي، إذ رغم التغير الاجتماعي الكبير، إلا أن الفضاء الأسري لا يعترف باستقلالية الفرد وتملصه من التزاماته الأسرية والعائلية، ولترسيخ ذلك يتم الإعداد في الوسط الأسري، من خلال حزمة من الطرائق التربوية الصحيحة أو الخاطئة التي يمارسها الوالدان مع أبنائهما أثناء عملية التنشئة، والتي تظهر من خلال مواقف التفاعل بينهم وتهدف إلى تشكيل أو تعديل سلوكهم والتأثير في شخصياتهم مما يدفعهم إلى السواء أو الشذوذ[2].

منهجية الدراسة:

ولأنه الوعاء الذي لا مناص من إيلائه بالغ الأهمية، كونه يمثل جملة العمليات العقلية التي تجسدها الإجراءات الميدانية في أي دراسة مهما كانت طبيعتها، فالمنهج العلمي أسلوب للتفكير والعمل، يعتمده الباحث لتنظيم أفكاره وتحليلها وعرضها، للوصول إلى نتائج وحقائق معقولة حول الظاهرة موضوع الدراسة، وقد تم تحديد المجال المكاني للدراسة بمدينة بسكرة.

منهج البحث وأدواته:

المنهج العلمي هو أسلوب للتفكير والعمل، يعتمده الباحث لتنظيم أفكاره وتحليلها وعرضها، وبالتالي الوصول إلى نتائج وحقائق معقولة حول الظاهرة موضوع الدراسة، ولأن المنهج هو التصور الذهني الذي ينسق بين جملة من التقنيات فقد استخدم المنهج الوصفي، لأنه يقوم على رصد ومتابعة دقيقة لظاهرة

أو حدث معين بطريقة كمية أو نوعية في فترة زمنية معينة أو عدة فترات من أجل التعرف على الظاهرة أو الحدث من حيث المحتوى والمضمون والوصول إلى نتائج وتعميمات تساعد في فهم الواقع وتطويره[3]، وقد اهتم في هذه الدراسة بتصوير الوضع الراهن، من خلال الأمهات وأساليب إعدادهن لبناتهن على شؤون التدبير المنزلي، في مختلف المجالات، إذ تم تحديد مجال "شؤون التربية الغذائية، العناية بالمسكن، وكذا أعداد البنات على المنسوجات والألبسة"، لتتفاوت الآراء بشأن أهمية إعداد البنات، بين متمسكة بالتقاليد ومحتاجة للإعانة وبين راغبة في حصول ابنتها على مكانة اجتماعية مميزة من خلال التمدرس والتوظيف.

ولأن نجاح البحث في تحقيق أهدافه يتوقف على الاختيار الرشيد لأنسب الأدوات الملائمة للحصول على البيانات، والجهد الذي يبذله الباحث في تمحيص هذه الأدوات وتنقيحها، وجعلها على أعلى مستوى من الكفاءة، ومعنى ذلك أنه من الضروري أن تتحقق درجة معينة من الثقة في البيانات التي يحصل عليها عن طريق الأدوات، وقد تم استخدام **استمارة الاستبيان** كأداة فعالة في الحصول على المعلومات المتعلقة بالموضوع، من قبل عينة الدراسة، حيث تم توزيع أزيد من 200 استمارة على أزيد من 200 أم، وبعد الإجابة تم الاحتفاظ واعتماد 120 استمارة فقط، وهذا لاعتبارات علمية وموضوعية.

مجتمع الدراسة وإطار العينة:

إن تحديد مجتمع الدراسة هو من الأهمية بمكان، حيث أنه يساعد في تشكيل الأسلوب العلمي الأمثل للدراسة، وحصره في مجتمع صغير ومميز يمكن الباحث من التعرف عليه كليا مما يضمن عدم تشتت العينة ، ومجتمع الدراسة في هذا البحث هو مجموع الأمهات بمدينة بسكرة.

بينما يشير مصطلح العينة في علم الإحصاء إلى "نسبة" من العدد الكلي للحالات، تتوفر فيها خاصة أو عدة خصائص معينة، فالعينة إذن تقنية تهدف إلى بناء نموذج مصغر من المجتمع الكلي بغية الوصول إلى نتائج قابلة للتعميم، عينة هذا البحث مثلت مجتمع النساء الأمهات، بصرف النظر عن الموظفات أو الماكثات بالبيت، إذ الفرصة أمام أفراد المجتمع قيد الدراسة كانت متكافئة ودون أي تكرار، وهذا ما جعلها تصنف ضمن خانة "عينة عشوائية بسيطة"، وقد قُدرت بـ 120 أم.

الخصائص الشخصية والاجتماعية لعينة الدراسة:

تبدو خصائص العينة ممثلة في هذه الجداول البسيطة، حيث تم التركيز جملة من المحددات التي قد تدفع الأمهات إلى إعداد بناتهن على شؤون التدبير المنزلي، أو العزوف عن ذلك، ولعل سن الأمهات والمستوى الدراسي وعدد الأبناء في الأسرة، إلى جانب مهنة الأم، لأن هذه الأخيرة تؤدي دورا بالغا في إعداد البنات قصد المساعدة في تحمل أعباء التدبير المنزلي داخل الأسرة.

الجدول رقم (1): يوضح توزيع مفردات العينة حسب السن

السن	التكرار	النسب المئوية %
]35-25]	14	**%11**
]45-36]	44	**%36.66**
]55-46]	38	**%31.66**
]65-56]	24	**%20**
المجموع	120	**%100**

الجدول رقم (2): يوضح مفردات العينة حسب المستوى الدراسي

المستوى الدراسي	التكرار	النسب المئوية %
أمية	22	%18.33
ابتدائي	28	%23.33
متوسط	24	%20
ثانوي	18	%15
جامعي	28	%23.33
المجموع	120	%100

الجدول رقم (3): يوضح توزيع مفردات العينة على حسب عدد الأولاد.

عدد الأولاد	التكرار	النسب المئوية %
5-1	72	%60
6 فما فوق	48	%40
المجموع	120	%100

الجدول رقم (4): يوضح توزيع مفردات العينة على حسب المهنة

المهنة	التكرار	النسب المئوية %
ماكثة في البيت	80	%66.66
عاملة	40	%33.66
المجموع	120	% 100

1- ماهية التدبير المنزلي:

1-1- مفهوم التدبير المنزلي: يشير التدبير المنزلي إلى إدارة الواجبات والأعمال المنزلية التي تنطوي عليها إدارة الأسرة، مثل التنظيف والطهي وصيانة المنزل والتسوق ودفع الفواتير. قد يتم تنفيذ هذه المهام من قبل أفراد الأسرة، أو من قبل أشخاص آخرين يتم تعيينهم لأداء هذه المهام، مدبرة المنزل هي الشخص الذي يعمل لإدارة المنزل والعاملين فيه[4].

رغم أن التدبير المنزلي ممارسة لصيقة بالأسرة والمسكن والعائلة منذ الأزل، إلا أن دولا بعينها أفردت له مناهج مدرسية، وقد تزامن ذلك مع خروج المرأة للعمل خارج المنزل، وظهور الحاجة الملحة لمن يعتني بشؤون المسكن، فأصبح التدبير المنزلي علما قائما بحد ذاته، متضمنا مجالات دراسية عديدة مثل: التربية الغذائية، الإدارة المنزلية، المسكن، التصميم الداخلي، الملابس والمنسوجات، العلاقات الأسرية، تنمية الطفل، الطبخ، حفظ الأغذية، تأثيث المنزل وغيرها من المجالات، حيث مر في نشأته عبر مراحل تاريخية مختلفة حتى وصل إلى ما هو عليه الآن.

1-2- أهمية إعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي: لدى إعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي تنبثق الذات من خلال طبيعة الأدوار التي تؤديها داخل الفضاء الأسري كالطبخ والتنظيف والترتيب والحياكة و...، حيث تُكتشف جوانب الإبداع والابتكار والقدرة على التنظيم والترتيب والمزج

والتحوير والتنسيق و... إذ تستخدم البنات كل القدرات الشخصية العقلية منها والنفسية وكذا الخبرات الاجتماعية في التموقع داخل وعي الكيان الأسري من خلال عملية احتواء المواقف وحل المشكلات وتبسيط المسائل المعقدة بواسطة الإبرة للخياطة ومزيد من السكر للتحلية وشيء من الملح للطعام و.. فيما تظلل لمسة الأنوثة كل الأدوار، إذ يعي الأفراد بمرور الزمن أهمية وجود البنات في المنزل، وعلى قدر إتقان البنات لتلك الأدوار يصنعن المكانة والمركز اللائق بهن. إن رائحة الطعام في المنزل مبعث للبهجة، نظافة فراش النوم مبعث على الراحة، الخروج من البيت بملابس مكواة وأنيقة وحذاء ممسوح يبعث على الثقة بالنفس.... إن التوازن النفسي يبدأ من بين جدران المسكن العائلي، ولا يتأتى ذلك إلا بالتدبير المنزلي.

1-3- خصائص إعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي: الإعداد هو عملية تدريب وتكوين عبر مختلف مواقف التنشئة الاجتماعية التي تشهدها الأسرة عادة، إذ بمختلف الأساليب تتقمص البنات أدوار مدبرة المنزل، وتُسحب بالتدريج من عالم الطفولة إلى عالم الكبار، وعلى قدر كثافة الأعمال وكثرة الأفراد وكثافة المناسبات الاجتماعية تتعلم البنات شؤون التدبير المنزلي، علاوة على قدر تحميل البنات لمسؤولية التدبير المنزلي تتعلم البنات شؤون تلك الإدارة.

والإعداد منه ما هو عفوي ومنه ما هو مقصود، إذ تشكل القدوة مصدرا أساسيا للإعداد الجيد.

ولهذا الإعداد خصائص من بينها:

- إعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي هو ضرب من عمليات تشكيل السلوك ، إذ عبر مختلف المواقف تكتسب البنات أنماطا من الخبرة، فيتشكل لديهن السلوك العملي والحس بالمسؤولية بناء على مختلف القيم والاتجاهات والمعايير والضوابط السائدة في الأسرة.
- الإعداد هو عملية إشباع للحاجات، إذ بموجب مختلف الممارسات تدرأ البنات جزءا غير يسير من التكاليف المالية جراء اتخاذ الأسرة مدبرة للمنزل، وتفادي مأكولات المطاعم وغيرها. بينما تحقق البنات ذواتهن عبر تحمل مسؤولية تقديم الخدمة داخل الأسرة والتدرب على مختلف المهارات التي يحتجنها في حياتهن مستقبلا، علاوة على أن البنات يولدن مزودات برغبة نحو بعض الأعمال المنزلية، كالترتيب والحياكة والطبخ و....
- الإعداد على شؤون التدبير المنزلي عملية ديناميكية حيوية، فجوهرها قائم على العلاقة بين البنت والمحيط الأسري بأفراده وأدواته وفراغاته وأساليبه وطرائق التفكير والتدبير فيه، فالبنت وعن طريق النموذج الماثل أمامها (الأم، الجدة، الأخت الكبرى، ...) تلاحظ وتتعايش فتتأثر وتُقلد، ثم تنتقل إلى عملية توحد أو تقمص للنموذج الذي تمت ملاحظته، وعليه فإن هذا الإعداد عملية مستمرة لا تتوقف ببلوغ البنات سنا معينة، وإنما تتواصل وتختلف أشكالها وأنواعها حسب درجة تحمل البنات للمسؤولية، وبموجب هذه الحيوية والاستمرار يحدث نقل سمات ثقافية من جيل إلى جيل وكذا تنميط اجتماعي داخل المحيط الأسري، وقد ينسحب على الجيل القادم من البنات في حال احتفاظ البنات بنفس القواعد السلوكية للسمة الثقافية.
- الإعداد على شؤون التدبير المنزلي هو ضرب من النمو الدائم لشخصية البنات، سواء كان على المستوى الفيزيولوجي كإتقان بعض المهارات اليدوية (من خلال ملمس العجين، والتحكم بإبرة الخياطة، وحياكة الصوف، وتذوق ملوحة الطعام من خلال الرائحة، ...)، وكذا على المستوى الاجتماعي والثقافي، حيث تتقن البنات فن تقديم الطعام وفن تزيين المائدة و...

إن البنات يولدن مزودات بخصائص شخصية أنثوية، تنمو تلك الخصائص من خلال التكيف مع البيئة الاجتماعية من جهة، وبوجود أسرة ترعاها وتسهر على تطويرها من جهة أخرى، خاصة إن استند الأمر إلى توجهات علمية، كصناعة الطعام الصحي.

والإعداد على شؤون التدبير المنزلي، وإن بدا متشابها لدى المجتمعات المتشابهة، إلا أنه ينطوي على قدرة كبيرة من طرف الأمهات على تمييز بناتهن بخصائص اجتماعية تجعلهن متفردات في الشخصية، سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي.

2- التدبير المنزلي في الفضاء العائلي:

2-1- التدبير المنزلي والحياة اليومية للعائلة: لا يمكن الحديث عن التدبير المنزلي دون المرور على الفضاء العائلي في عمومه، فضاء الأسرة ككيان فيزيقي مكون من نقاط، تتجمع المتشابهة منها لتشكل مختلف الفاعلين بألوانهم وثقافاتهم وتوجهاتهم وسلوكاتهم وممارساتهم و... يحتكمون في العادة إلى قيم ومعايير منها ما هو ديني ومنها ما تمت صياغته بموجب عقد اجتماعي على المستوى العائلي أو الاجتماعي، إلى جانب مختلف الوسائل التي يستخدمونها في أداء مختلف الوظائف والأدوار، هذه الوسائل منها ما هو ذو استعمال فردي كالملابس ومكان النوم والشراشف وأدوات الزينة...، ومنها ما هو ذو استعمال جماعي كالكرسي وطاولة الأكل والتلفزيون و...، ووقت تتقاسمه اللحظات والمواقف في شكل أعياد ومناسبات أفراح وأحزان،

في البيت يؤخذ التدبير المنزلي على محمل الجد كيفما كان نشاطه أو ممارساته أو سماته الثقافية، ففي الأيام العادية هو رزنامة يدير دواليبها أفراد الأسرة كل بدوره ووظيفته، إذ أن تحلق العائلة حول مائدة الطعام له دلالات عديدة، فحضور أفراد الأسرة يختلف عن وجود الضيوف، ووجبة الفطور تختلف عن وجبة الغذاء أو العشاء، كما أن وجود أفراد مرضى أو ذوي الاحتياجات الخاصة يختلف بشأنه تدبير مائدة الطعام، بينما الطعام في شهر رمضان يختلف عن الطعام خلال الأشهر الأخرى، ....

نوع الطعام، طريقة الخبز والطهي، أساليب غسل الأطباق والأواني، طرائق التخزين والاحتفاظ... تنسيق الألوان، وقت تنظيف الأرضيات، تخليل الفلفل والزيتون، تلميع الأحذية، إبادة الحشرات، كي الملابس وتنظيمها وترقيعها، مسح الغبار، .... هي تراصف حثيث ومتواصل ومتزامن لصور ممارسات التدبير المنزلي، فالبيت مكون من: فاعلين، وأدوات ووسائل، بينما التدبير المنزلي هو روح التجمع العائلي.

الزمن والفضاء في المسكن العائلي يقبلان التقسيم إلى أجزاء لا نهائية، وكلما زادت الجزيئات زاد التفكير بشؤون التدبير المنزلي.

بكل الأساليب العفوية منها والتلقائية وكذا العقد الاجتماعي يمنح الكيان العائلي لكل فاعل وظيفة على مقاسه حسب جنسه ورتبته ومهاراته، حتى وإن بدا دور البنت شبيها بدور الأم، فإن الواقع غير ذلك، إذ تمارس الأم التدبير المنزلي بسلطة تستوعب جميع الأفراد تتخللها مشاعر الاحتواء والرأفة والرفق والحنو، يتذوق الأفراد ذلك في نكهة الطعام وترتيب البيت وحس الوجود... فتشابه الفاعلين في أدوارهم لا يعني تطابقهم الوجودي، ليست الحاجة وحدها هي من دعت إلى إيجاد عقد اجتماعي يُنمط أدوارا تستوجب ضرورة التدبير المنزلي، وإنما رغبة الأمهات أيضا في إيجاد نسخ لهن يتحملن الأعباء بكفاءة، بل ويُبدعن بما جادت به الظروف.

2-2- العوامل المحددة لتقسيم أدوار ومجالات التدبير المنزلي داخل الفضاء الأسري: لقد هيأ الله تعالى عباده لتقاسم الأدوار في كل مكان، وأودع لدى كل فرد خصائص ومقومات تعينه على أداء تلك الأدوار، فيما توكل المجتمعات بموجب عقد اجتماعي أدوارا لفاعلين معينين وذلك لاعتبارات منها ما هو فيزيولوجي ومنها ما يتعلق بخصائص التكوين العقلي والنفسي وميادين الخبرة الاجتماعية، بينما يصنع الفارق في تقسيم الأدوار ثقافة الشعوب والأمم، إذ ففي مجتمعات يذهب الزوج للصيد في حين المرأة تزرع الأرض وتحضر الطعام، بينما في مجتمعات أخرى يزرع الرجل الأرض وتنحصر مهمة المرأة في إنجاب الأطفال.

وتؤدي الاعتبارات الفيزيولوجية دورا محوريا في بناء الأدوار، فالرجل أكثر استعدادا جسديا للمهام التي تستلزم القوة الجسمية، بينما المرأة تنجب الأطفال ويجب أن تقوم بدور التربية ورعاية النشء، لكن التطور العام الذي شهدته الإنسانية ودخولها مرحلة الثورة الصناعية غير العديد من معايير توزيع الأدوار، وذلك من خلال التقليل من أهمية القوة الجسمية عن طريق إدخال الآلة في العملية الإنتاجية عوضا عن الإنسان، وهنا بدأت الفروق الجسمية بين الجنسين تفقد أهميتها في توزيع الأدوار، لتفسح المجال للمهارات الفردية للزوجين بعيدا عن التوزيع النمطي والتقليدي للأدوار، حيث تسير الكثير من المجتمعات في الوقت الحاضر نحو نمط المساواة في الحياة الأسرية، وذلك لتدخل عدة عوامل أثرت على طبيعة العلاقات الأسرية مثل ارتفاع المستوى التعليمي للمرأة، وفتح مجال العمل المهني أمامها[5].

3- مجالات التدبير المنزلي:

من الصعوبة بمكان حصر ميادين التدبير المنزلي، وذلك لاتساع أشكال المعيش والممارسات التي يأتيها الفاعلون داخل المسكن، إذ أن تمايز الأفراد واختلاف مواقعهم أدى إلى اختلاف وتنوع الأدوار والوظائف، والحقوق والواجبات والحاجات والإمكانات، ففي عهد مضى كانت شؤون التدبير المنزلي توكل لربة البيت ممثلة في الأم عادة، وربما تنازلت الأم بحكم التقدم في السن أو درجة الإجهاد البدني للبنات والبنت الكبرى على وجه الخصوص، بينما مع التقدم التقني أصبحت الأم تتحايل بشأن التدبير المنزلي، حيث أوكلت جزءا من نظافة المسكن لامرأة تزورها يوما في الأسبوع، وأوكلت صناعة الطعام لبعض المحلات التي توفر الطعام جاهزا، أو بعض مكونات الوجبة جاهزة، كأن توفر الرُّقّاق لتحضير وصفة الشخشوخة.

بساطة العيش من شأنها التقليل من مجالات وأنواع التدبير المنزلي، بينما تعقد الحياة اليومية للعديد من الأسر من شأنه أن يفرز العديد من الممارسات داخل المنزل.

لعل أول مجال يتبادر إلى الذهن هو إعداد الطعام، العناية بالمسكن، حياكة الملابس، بينما سنتعرض في هذا المقام إلى أكبر محورين مشكلين للتدبير المنزلي وهما: الغذاء والعناية بالمسكن.

3-1- الغذاء: حين نتحدث عن الغذاء في الوسط الأسري فإننا عموما نتحدث عن إعداد الطعام في كيفيته وشكله ونوعه وتوقيته، ورغم أن جوانبه متشعبة لا يسعها المقام، إلا أنه يبدو لكثير من الناس أولوية، إذ أن المرأة في المجتمع الجزائري تُقاس حذاقتها بمدى إتقانها صناعة الطعام بشكل عام (من فتله وعجنه ثم مزج المواد، إلى تقديمه على المائدة)، فيما اتجهت النظرة حاليا صوب معايير أخرى متعلقة بالوعي الغذائي لتفادي العديد من التبعات كالأمراض والسمنة والتسمم و... والاكتفاء بتوجيه العناية إلى كيفية مزج المواد وتقديم الطعام على المائدة، بشكل عقلاني يحذوه الإتكيت كلمسة مشجعة على تناوله.

بينما تعتني الأسرة بشكل خاص بنقل مختلف المعارف والخبرات والمهارات المتعلقة بالتربية الغذائية للبنات، وذلك للحفاظ على أفرادها في صحتهم وسلامتهم العقلية والبدنية، وذلك من خلال تعليمهن كيفية إعداد الطعام، كيفية تحضير أكلات تقليدية وعصرية، كيفية إنتاج مواد غذائية معينة مثل صنع الكسكس، صنع الخبز، الحلويات، صنع وإنتاج المصبرات والمخللات، ... وغيرها من المهارات الغذائية اللازمة.

3-2- العناية بالمسكن: المسكن مصطلح مشتق من فعل "سكن"، والسكون هو الهدوء والسكينة هي الطمأنينة، واختص الله المسكن بالرعاية والاحترام ليس لما هو كمعمار، ولكن لمن هم فيه من سكان، وهو حيز مكاني مغلق يتكون من سقف وجدران تبرز تقسيماته حجرات ومرافق (فراغات: حجرة النوم، غرفة المعيشة، المطبخ، غرفة الاستقبال، دورة المياه، الشرفة، ...)، يلجأ إليه الفرد للعيش فيه وتلبية مختلف حاجاته البيولوجية والنفسية على السواء، إذ بين جدران المسكن يتخلص المرء من أعباء ومشكلات الحياة، ويشعر بين جنباته بالراحة والهدوء والاستقرار والاطمئنان والوقاية من المخاطر الطبيعية والاجتماعية، فالمسكن إذن هو المكان الطبيعي الذي يختلي فيه الإنسان بنفسه ليراجع ما مضى وليرسم آفاق ما هو آت، وبذلك فإن الشخصية بكل مقوماتها الفيزيولوجية ونزوعاتها الفكرية والثقافية والاجتماعية وحتى السلوكية هنا تتشكل ملامحها.

بيد أن الحديث عن السكون والطمأنينة لا يتأتى من فراغ، ولا يتم بدون عناية تفي بحاجات الفاعلين في المسكن، إذ يمكن للتدبير المنزلي الفعال القضاء على بعض المخاطر داخل المسكن، والمساعدة في إنجاز العمل بأمان وبشكل صحيح، كما يمكن أن يساهم التدبير المنزلي السيئ في كثير من الأحيان في وقوع الحوادث عن طريق إخفاء المخاطر التي تسبب الإصابات. إذا تم قبول رؤية الورق والحطام والفوضى والانسكابات كالمعتاد، فقد يتم اعتبار مخاطر الصحة والسلامة الأخرى الأكثر خطورة أمرًا مفروغًا منه.

السكون لا يتأتى من مجرد النظافة، بل يتضمن الحفاظ على أماكن العيش نظيفة ومنظمة، الحفاظ على الغرف والأرضيات خالية من مخاطر الانزلاق والتعثر، وإزالة النفايات (مثل الورق بقايا الطعام) ومخاطر الحرائق الأخرى من مناطق التواجد الدائم، يتطلب أيضًا الانتباه إلى التفاصيل المهمة مثل تخطيط مكان الطبخ ومكان النوم ومكان المعيشة العادية ومكان السهر ومكان الحرفنة (Bricolage)، مكان المذاكرة للأبناء، ... وعلامات الممر، وكفاية مرافق التخزين، والصيانة. التدبير المنزلي الجيد هو أيضًا جزء أساسي من الوقاية من الحوادث والحرائق.

ما دام الأفراد يعيشون في المسكن بشكل يومي، فالتدبير المنزلي الفعال هو عملية مستمرة، فهي ليست عملية تنظيف يتم إجراؤها من حين لآخر "حملة التنظيف"، بل إنه تنظيف يومي، وهو لا يعني فقط سكب الماء على الأرضيات وتنظيف الجدران، بل يشمل أيضا التخلص من النفايات، إزالة المواد غير المستخدمة، التفتيش للتأكد من اكتمال التنظيف في الأماكن البعيدة عن الطريق مثل الأرفف والأقبية والسقائف وغرف تخزين الأواني التي لا تستعمل دائما، التنظيف يعني أيضا غسل الستائر ومقبض الباب وداخل الثلاجة.... التي قد يتم تجاهلها لولا ذلك. يعد الترتيب المنظم للعمليات والأدوات والمعدات والإمدادات جزءًا مهمًا من برنامج التدبير المنزلي الجيد.

كما يمكن أن يكون التدبير المنزلي السيئ سببًا في وقوع حوادث غير مرغوبة، إن لم نقل أليمة مثل:

• التعثر في الأشياء السائبة على الأرضيات والسلالم والمنصات، خاصة داخل الحمام أو المطبخ، إلى جانب مخاطر التعرض للسوائل الموضوعة في غير أماكنها، كالكلور وروح الملح ... مما يسبب أذى في الجلد أو تلفا في الملابس، ...
• الاصطدام بجسم ساقط، أو جسم موضوع في الممر.
• الانزلاق على الأسطح الدهنية أو الرطبة أو المتسخة، خاصة في المطبخ.
• الاصطدام بعناصر بارزة أو مكدسة بشكل سيئ أو مواد في غير مكانها.
• قطع أو ثقب أو تمزيق جلد اليدين أو أجزاء أخرى من الجسم عند بروز المسامير أو الأسلاك أو الأحزمة الفولاذية، ... لتجنب هذه المخاطر، يجب أن "يحافظ" المسكن على النظام طوال يوم اليوم.
وليس هذا فحسب، فالعناية بالمسكن تشمل أيضا التزيين، وتنسيق الألوان، ونوعية الأثاث وغيرها.

4- نتائج الدراسة

4-1- أسباب إعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي: تباينت أراء الأمهات بشأن إعداد بناتهن في شؤون التدبير المنزلي، أدلت الأمهات الماكثات بالبيت بأنهن وبنسبة 80 % يشجعن بناتهن على الدراسة والعمل وعدم المثول لهذه الأعمال المنزلية لأنها غير ضرورية بالنسبة لهن، لأن العصر الحالي يتطلب ذلك، بمعنى آخر أن أمهات العصر الحالي يرين أن دور البنت في المجتمع يتمثل في التعلم والدراسة والحصول على الشهادة قبل كل شيء، وذلك للحصول على وظيفة في المستقبل.

أما شؤون التدبير المنزلي فهي بالفطرة، وتعلم التدبير يأتي لاحقا، ومع الوقت تكتسبها الفتاة سواء عن طريق التعلم أو الامتثال للواقع المحتوم، فيما ركزت أمهات أخريات أنه يجب أن تدرس الفتاة لتبرز ذاتها وتعمل من أجل الحصول على المال، لترفه عن نفسها باقتناء حاجياتها اللازمة، لأنهن في السابق عانين من هذه المشاكل الاجتماعية ولا يُرِدْن من بناتهن الوقوع فيها.

أما بالنسبة للبقية والتي قدرت بـــ 40 مبحوثة فإنهن يشجعن بناتهن على الدراسة وفي نفس الوقت تعليمهن شؤون التدبير المنزلي ذلك بغية تحقيق أغراض معينة منها:

إعانتهن ومساعدتهن في المنزل بحكم أنهن أمهات عاملات.

أيضا يجب تعليمهن كل ما هو لازم ويخص الأسرة والمنزل لتهيئتهن في المستقبل لبناء وتكوين أسرة ناجحة والحرص على معرفة أدوارهن ووظيفتهن لأنه وبحسب رأيهن مهما تعلمن وتحصلن على شهادات إلا أن مآل الفتاة هو تشكيل أسرة والاعتناء بها.

4-2- محور إعداد البنات على التربية الغذائية:

- يعتبر الغذاء محور التدبير المنزلي، ولدى سؤال الأمهات عن تربية البنات على إتقان "الأطباق التقليدية الجزائرية" كون المعيش اليومي الجزائري يدار بواسطة هذه الأطباق، كما أن مختلف المناسبات السارة وغيرها لا تتم إلا بوجودها، وقد أجابت الأمهات بما نسبته 76.66% أنهن يُعلِّمن بناتهن إتقانها، لأنها جزء من ثقافة المجتمع، بينما ترفض ما نسبته 23.33% من الأمهات ذلك بحجة أن تعلم البنات للأطباق التقليدية ليس بالأمر الضروري والحتمي، لأن شؤون المنزل وتدابيره يمكن أن تكتسبها الفتاة في المستقبل عندما تكبر أو تستدعي الحاجة لتعلمها، كذلك ترى بعضهن أن بناتهن صغيرات على هذه الممارسات والأفعال برغم أن بناتهن أعمارهن تتراوح ما بين (8-18 سنة)، نفس الأمهات ترين أن الأطباق التقليدية لا تتماشى وثقافة هذا الجيل سواء بالاستهلاك أو الإعداد، وفي سياق الرفض ترى

الأمهات أن الأطباق التقليدية مكلفة للوقت والجهد وأغلبها غير صحي، وأكثر من هذا يمكن اقتناؤها من مختلف المطاعم.

بعبارة أخرى تعلم الأمهات بناتهن فنون الطبخ في أوقات الفراغ من الدراسة فقط، وعادة لا يتم الأمر بشكل منتظم وإنما عن طريق الملاحظة والتقليد فقط.

- كما أجابت 75 % من الأمهات بتعليمهن بناتهن كيفية تخزين الطعام والاحتفاظ به أطول مدة ممكنة، سواء في الثلاجة أو عبر التجفيف أو التخليل، خاصة في مواسم الوفرة، أما 25 % من الأمهات فأجبن بأن تعليم البنات التخزين غير ضروري، لأن كل المنتوجات الغذائية أصبحت متاحة في كل الفصول و في مختلف الأوقات والمواسم، بينما أمهات أخريات لا تراودهن فكرة التخزين نظرا للمستوى المعيشي للأسرة، إذ أن ما يُقتنى يتم استهلاكه في حينه.

- أما تعليم البنات مهارات إنتاج الغذاء كتخليل الزيتون والفلفل وصناعة مشتقات التمر وتقديد اللحم وتجفيف الخضر والفواكه و...، فإن ما نسبته 78.33% من الأمهات لا يعلمن بناتهن هذه المهارات، لأنها خاصة بالنساء كبيرات السن وليس البنات، لأنها عادة تحتاج وقتا طويلا، وهو ما لا تقو عليه البنات، إلى جانب أن هذه المنتجات أصبحت متوفرة في الأسواق وبأسعار مغرية ولا داعي لتعلمها.

بينما أجابت أمهات أخريات ونسبتهن 21.66% بأنهن يحبذن فكرة تعلم البنات ذلك، ولكن دراستهن وعملهن أولى، لذا فإن الأمهات يتحملن مسؤولية هذه الأعمال بالكامل.

لكن التربية الغذائية لا تتوقف هنا، بل تتعدى ذلك إلى الادخار ومراعاة تواريخ صلاحية المواد الغذائية، وبلد الإنتاج، ومختلف المكونات وغيرها من المواضيع. الاحتفاظ بمختلف وصفات الطبخ لاستغلالها لاحقا.

4-3- محور إعداد البنات على العناية بالمسكن:

- تعليم البنات مهارات تنظيف المسكن: جنحت معظم الأمهات وبنسبة 83.33% نحو مزايا تعليم البنات هذه المهارة، والتي تبدأ عادة بغسل الأواني ثم تمتد إلى تنظيف الأرضيات وغسل الملابس وغيرها، بينما أجابت أمهات أخريات بأنهن لا يعلمن بناتهن مهارة تنظيف المسكن، بل إن البنات يكتسبن ذلك بالملاحظة والتقليد، ثم إنهن يتفنن في ذلك عبر اقتناء مختلف مواد التنظيف وأدواته.

والواقع أن تنظيف المسكن لا يقتصر فقط على سكب الماء وغسل الأماكن المتسخة بالصابون وإزالة الغبار فحسب، بل يتمثل في:

- تعليم البنات مهارات تنظيم المسكن: تعلم الأمهات بناتهن كيفية تنظيم المسكن بنسبة 73.33%، والتنظيم هنا يتمثل في تنظيم كل غرفة حسب وظيفتها، إذ لا يُعقل أن تتواجد أدوات الطبخ في غرفة النوم مثلا،

- طريقة فرش المسكن تعليم البنات طريقة فرش المسكن، حيث أجابت 76.66% أم بأن تدرب ابنتها على أن لكل غرفة طريقة مناسبة في الفرش، إلى جانب كيفية اقتناء الأثاث المناسب للمنزل وحجمه، والتعرف على الألوان المناسبة لكل غرفة، ومحاولة تنسيق ألوان جدران المنزل مع الأثاث، في حين أجابت أخريات بنسبة 23.33% بأن فرش المسكن راجع لعدة اعتبارات منها: الظروف المادية التي قد لا تسمح بالتفكير في مثل هذه الأمور، أو أن بناتهن صغيرات على هذه المسؤولية، أن هذه الأمور غير مهم بالنسبة لهم تأتي الأولوية للدراسة فقط ، أما هذه المهارات يمكن أن تتعلمها في المستقبل.

4-4- محور إعداد البنات على المنسوجات والملابس:

تعليم البنات حياكة الملابس: الحياكة هي ..... أجابت الأمهات بنسبة 46.66% بأنهن يعلمن بناتهن حياكة الملابس، خاصة الأمهات الماكثات بالبيت واللواتي يمتلكن ماكينة الخياطة، فهن يرين أنه مع الوقت سوف ترث بناتهن هذه الحرفة وأنه أمر لازم، كذلك الحياكة لديها فوائد عديدة بالنسبة للفتاة فهي مصدر رزق، وهواية وموهبة تحبذها العديد من الفتيات، ويجب أن تتعلمها للحاجة إليها في المستقبل، كما أنها تساهم في التقليل من الاكتئاب والقلق، وتقلل احتمالات الإصابة بالخرف، زيادة الشعور بالعافية والسعادة، اليقظة الذهنية، تقليل الشعور بالوحدة والعزلة، أنها تخفض معدل نبضات القلب وضغط الدم بعد بضع دقائق من البدء فيها، تساعد على تطوير المهارات الحركية الدقيقة وتجنب الأعراض المؤلمة الأخرى.(الحياكة وفوائدها وأهم استخداماتها، 2021).

في حين نفت 64 مبحوثة أي بنسبة 53.33% تعليم البنات حياكة الملابس، وذلك لأسباب ودواعٍ عدة والتي منها: أن بناتهن لا تحبذن الخياطة، أن معظمهن لا يملن إلى تعلم هذه الممارسة، كما أن الحياكة تبقى عبارة عن هوايات ثانوية غير مهمة، لأن اقتناء الملابس من السوق أقل تكلفة من الحياكة التي تستغرق الوقت والجهد، من جهة أخرى فإن التركيز في حياكة الملبوسات من شأنه الإضرار بالعين والتسبب في ألم الكتفين –حسب الأمهات-.

تعليم البنات ترقيع الملابس الممزقة: ربما هذه المهارة أكثر من ضرورية لجميع الناس، لأن ظهور الخلل في الملابس من أكثر الأمور الواردة في حياتنا اليومية، والترقيع لا يعني الملابس القديمة فحسب، بل قد يتجاوز إلى خلل بالسحاب (fermeture éclair pour les vêtements)، أو سقوط الأزرار أو اتساع في الملبس أو ....، وقد أيدت الأمهات تعليم البنات ترقيع الملابس بنسبة 46.66% لأن جميع الناس معرضون للحاجة للترقيع، فيما رفضت أمهات أخريات الأمر ونسبتهن 53.33%، وحسب رأيهن أن كل شيء أصبح متاحا ومتوفرا بكثرة في السوق، إذ عندما تتمزق الثياب أو يظهر بها الخلل نأخذها عند الخياط لإصلاحها أو نقوم برميها أو نستغلها في أغراض أخرى، ونستبدلها بملابس جديدة، كما أن البنات لا يقبلن ارتداء ملابس ممزقة لأن الأمر معيب بالنسبة لهن وقد يتعرضن للتنمر من طرف زميلاتهن في المدرسة.

تعليم البنات تدوير الملابس واستغلالها في صناعة أغراض أخرى: أجابت 70 أم وبنسبة 58.33% بأنهن يعلمن بناتهن هذه الحرفنة، كونها عملية مهمة جدا، لأنها تُكسب الفتاة العديد من القيم منها: القناعة وعدم التبذير، احترام الأشياء التي تمتلكها والمحافظة عليها وحسن استهلاكها خاصة عندما تكون جديدة، تقديم المساعدة لأسرتها عن طريق التقليل من المصاريف الزائدة وتوفير المال، توفير الطاقة، تنمية الإبداع والابتكار، بالإضافة إلى أنها تعلمها كيفيات حديثة ومتنوعة لاستغلال ملابسها القديمة والمستعملة كتحويل ملابس قديمة إلى قطع موضة حديثة، أو صناعة ملابس جديدة تماما من ملابس قديمة، صناعة إكسسوارات من ملابس قديمة.

أما 50 مبحوثة أي بنسبة 41.66% فكانت إجابتها بلا، حيث يرين أنه من غير الممكن استغلالها مرة أخرى، كما أن بناتهن يرفضن أن يستعملن هذه الملابس مرة أخرى، إذ ليس لديهن فكرة أصلا عن كيفية تدوير الملابس ومحاولة استغلالها مرة أخرى، أو التبرع بها للأفراد الفقراء أو الجمعيات الخيرية.

خاتمة:

وفي ظل تحول شامل في بناء ونظم المجتمع التقليدي، بدت التكنولوجيا معيارا يُقاس به إعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي في صورته التقليدية، إذ ورغم تمتع العديد من الأعمال المنزلية بدرجة عالية من القدرة على البقاء والاستمرار والتكيف مع تغيرات الزمن، إلا أن وجود الآلة أفقد البنات ملمس العجين، بينما اختفت ممارسات من قاموس الحياة اليومية للنسوة والبنات على السواء كحياكة الصوف والتطريز اليدوي للملابس والخداديات وغيرها بدعوى وجودها في الأسواق بثمن أقل من تكلفة صناعتها. من جهة أخرى فإن استعانة الأسر بالأكل الجاهز حل مشكلات عديدة وأعباء كانت تقع على عاتق المرأة خاصة أيام العمل أو المناسبات العائلية الخاصة، إذ أصبحت المحلات توفر الأطباق التقليدية المنزلية وحلويات العيد بجودة عالية، تختصر على المرأة الوقت والجهد، والأمر لم يتوقف هنا فحسب، بل صارت العديد من المناسبات التي تستدعي التجمع العائلي تتم خارج جدران المسكن، إذ لم يعد الرجال وحدهم من يستقبلون الضيوف في المقهى أو المطعم، بل انسحب الأمر على البنات أيضا، بينما أصبحت الأعراس وحفلات التخرج ونجاح الأبناء تدار في قاعات الحفلات، ويستهدف هذا التحول إحلال نموذج التكنولوجيا، ونموذج التنظيم الاجتماعي المميز للمجتمعات الغربية، بدلا من النماذج السائدة في المجتمعات المحلية.

بينما وحسب عينة الدراسة فإن إعداد البنات على شؤون التدبير المنزلي يشهد تحولا عميقا، إن لم نقل جدلا واسعا، وبدا أن المجتمع يتجه إلى ما يلي:

- التدبير المنزلي ليس أولوية لدى الأمهات.
- لا يتم تعليم البنات فنون التدبير المنزلي بطريقة نظامية أو بأسلوب ثابت، وإنما الأمر متروك للعفوية.
- تعلم الأمهات بناتهن فنون التدبير المنزلي في أوقات الفراغ من الدراسة،
- بعض الممارسات ستختفي حتما من قاموس المرأة الجزائرية مستقبلا.
- التدبير المنزلي لم يعد أولوية في المجتمع بالنسبة للمرأة.
- تتوق المرأة للأدوار المجسدة خارج نطاق المسكن.

قائمة المصادر والمراجع:

1- سميرة ونجن (2017)، إسهام الأسرة التربوي في تفوق الأبناء دراسيا دراسة ميدانية على عينة من أسر متفوقي إكماليات مدينة بسكرة، أطروحة دكتوراه غير منشورة، في علم اجتماع التربية. قسم العلوم الاجتماعية . كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، بسكرة، الجزائر.

2- Isabella Beeton, The Book of Household Management, Volume 01, Published by the Ex-classics Project, 2009.

3- نور الهدى العوني (2017)، التكوين المهني وعلاقته بالدور الاجتماعي الجديد للمرأة الماكثة بالبيت، دراسة ميدانية على عينة من النساء المتكونات العاملات بمدينة بسكرة، بسكرة، الجزائر.

الهوامش:

[1]- عطية حمودة، مدخل إلى التربية، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، عمان الأردن، 2008، ص 12- 13.

[2]- سميرة ونجن، إسهام الأسرة التربوي في تفوق الأبناء دراسيا دراسة ميدانية على عينة من أسر متفوقي إكماليات مدينة بسكرة، أطروحة دكتوراه غير منشورة في علم اجتماع التربية، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، 2017، ص 91- 92.

[3]- زكي مصطفى عليان وعثمان محمد غنيم، مناهج وأساليب البحث العلمي النظرية والتطبيق، دار الصفاء للنشر والتوزيع عمان، 2000، ص 43.

[4]- Isabella Beeton. The Book of Household Management. Volum01 .Published by the Ex-classics Project, 2009, P 56.

[5]- نور الهدى العوني، التكوين المهني وعلاقته بالدور الاجتماعي الجديد للمرأة الماكثة بالبيت، دراسة ميدانية على عينة من النساء المتكونات العاملات بمدينة بسكرة، أطروحة دكتوراه غير منشورة، في علم اجتماع التربية. قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، 2017، ص 73.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 487-496
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التفاعل الاجتماعي عبر الوسائط الرقمية وكيفية توسيع دائرة العلم والمعرفة
دراسة سوسيو ـ اتصالية

Social Interaction through Digital Media and How to Expand the Circle of Knowledge and Learning
A Socio Communicative Study

بلعيد الحاج[1] د/ فرفار جمال
Djamel FARFAR Belaid ELHADJ
جامعة معسكر
مخبر الدراسات الفلسفية وقضايا الإنسان والمجتمع في الجزائر
dj.farfar@univ-mascara.dz elhadj.belaid@univ-mascara.dz

تاريخ الإرسال: 2024/01/20 تاريخ القبول: 2024/10/08

الملخص:
إن توسيع نطاق الوصول إلى دائرة العلم والمعرفة عبر الوسائط الرقمية يُمكن الأفراد من جميع أنحاء العالم للوصول إلى أحدث الأبحاث والاكتشافات العلمية بسهولة وسرعة، بحيث يعزز عملية تفاعل وتواصل بين الأفراد ومشاركة أفكارهم ورؤاهم حول القضايا العلمية وتحسين جودة التعليم عن طريق استخدام إنشاء محتوى تعليمي جذاب وتفاعلي من خلال فتح قنوات تواصل جديدة، مبتكرة مع المحتوى العلمي والثقافي، مما يسهم في تشكيل هويات اجتماعية معرفية جديدة وتوجيه اتجاهات المجتمع.. ولكن هناك بعض التحديات التي تواجه التفاعل الاجتماعي عبر الوسائط الرقمية، مثل: انتشار المعلومات المضللة وعزلة المجتمع.
الكلمات المفتاحية: التفاعل الاجتماعي؛ الوسائط الرقمية؛ الاتصال الرقمي؛ العلم؛ المعرفة.

Abstract:
Expanding access to the circle of science and knowledge through digital media enables individuals from all over the world to access the latest scientific research and discoveries easily and quickly, thus enhancing the process of interaction and communication between individuals, sharing their ideas and visions on scientific issues, and improving the quality of education through the use of creating attractive and interactive educational content. By opening new, innovative channels of communication with scientific and cultural content, which contributes to the formation of new social-cognitive identities and directing societal trends. However, there are some challenges facing social interaction via digital media, such as: the spread of misleading information and community isolation.
Key words: Social interaction; digital media; digital communication; Science; Knowledge.

[1]- المؤلف المرسل

مقدّمة:

في ظل تحولات العصر الرقمي، يشكل التفاعل الاجتماعي عبر الوسائط الرقمية تحديثًا هامًا في فهمنا للعلاقات الاجتماعية وكيفية بناء المعرفة والعلم، حيث تُشكل وسائط الاتصال الرقمية لوحات تفاعلية أحدثت تحولًا في نظرتنا للعالم، وهي ظاهرة تحمل تحولات جوهرية في تفاعل الفرد والمجتمع مع البيئة المحيطة بهم، من خلال فتح قنوات جديدة للتواصل وتبادل المعلومات، حيث تُظهر كيف يتفاعل الفرد والجماعة مع محتوى المعرفة بطرق تفاعلية ومبتكرة.

وتعكس الوسائط الرقمية، من منظور سوسيولوجي، الشكل الجديد للتفاعل الاجتماعي، حيث يتم تشكيل الهويات المعرفية والتواصل بطرق لم تكن ممكنة في السابق، إن الفرد يشهد اليوم تفاعلاً غير محدود مع محتوى المعرفة، حيث يمكنه التفاعل مع الخبراء والباحثين والأفراد المهتمين من جميع أنحاء العالم بشكل فوري، هذا يفتح أفقاً جديداً لنقاشات متقدمة وتبادل أفكار واستكشاف الأفكار الجديدة بطرق لم تكن ممكنة في الماضي.

إن التفاعل الاجتماعي عبر الوسائط الرقمية يعزز أيضاً التواصل بين طبقات المجتمع المختلفة، حيث يمكن للأفراد من خلفيات متنوعة أن يتفاعلوا مع المحتوى العلمي والثقافي بشكل أكبر، مما يقلل من الفجوات الاجتماعية فيما يتعلق بالوصول إلى العلم والمعرفة، بحيث يمتد من التفاعلات البسيطة على وسائل التواصل الاجتماعي إلى التبادلات المعرفية الأكثر تعقيدًا في المجالات الأكاديمية والثقافية.

عند تحليل التفاعل الاجتماعي عبر الوسائط الرقمية نجد أن الرموز الرقمية تعمل كلغة مشتركة، تُظهر هذه الرموز كيف يفُهم الأفراد المحتوى، وكيف يبنون تفاعلاتهم استنادًا إلى تبادل الرموز، هنا تبرز نظرية التفاعل الرمزي كإطار نظري حيوي في فهم هذا التفاعل، حيث تركز على كيفية تبادل الرموز والتفاعلات الرمزية تشكل الهويات الاجتماعية وتؤثر في تكوين المعرفة، يمكننا استخدام هذه النظرية لتحليل كيف يستخدم الأفراد الرموز الرقمية للتعبير عن أنفسهم وبناء تفاعلاتهم الاجتماعية.

في خضم كل ما تم ذكره تم طرح السؤال الاتي: كيف يؤثر التفاعل الاجتماعي عبر الوسائط الرقمية في فهمنا للعلاقات الاجتماعية وعمليات نشر العلم والمعرفة في ظل تحولات العصر الرقمي؟

تحديد المفاهيم:

التفاعل الاجتماعي اصطلاحا: التفاعل الاجتماعي ذلك التأثير التبادلي بين طرفين، أيا كان هذين الطرفين أفرادا أو أسرا أو جماعات أو مجتمعات بما يؤدي إلى أن يؤثر كل منهما على سلوك الآخر، كما أن التفاعل الاجتماعي يختلف عن الأنواع الأخرى من التفاعلات التي تحدث في الطبيعة كالتفاعلات الفيزيائية، والكيميائية والبيولوجية ذلك أن التفاعل الاجتماعي قوامه المعنى والقيمة والهدف والرموز[1].

إجرائيا: التفاعل الاجتماعي هو التأثير المتبادل بين أفراد أو جماعات في المجتمع، يشمل تبادل الرسائل والتأثير على السلوك وتبادل الأفكار عبر الوسائط الرقمية، ويلعب دورًا أساسيًا في تشكيل الهويات المعرفية والعلمية وتشكيل القيم الاجتماعية.

الوسائط الرقمية اصطلاحا: "وهي برامج تجمع بين مجموعة من الوسائط بجودة عالية، مثل الصوت والصور والحركة والنص والرسومات والفيديو، كل هذه تعمل في وقت واحد تحت سيطرة الكمبيوتر وهي أدوات لتشفير المعلومات التعليمية من اللغة المنطوقة المكتوبة، إنها تقنيات تستخدم لعرض الصوت والصور والنصوص والأفلام في شكل نص وصوت منطوق ورسومات خطية ورسوم

بيانية ورسوم بيانية وصور متحركة ومقاطع فيديو، ومن الممكن أيضًا استخدام خليط أو مجموعة من عدة أدوات، أهم عناصرها النص المكتوب وكذلك الكلمات المنطوقة والمسموعة"[2].

إجرائيا: تشير الوسائط الرقمية إلى استخدام التكنولوجيا الرقمية لنشر المعلومات والمعرفة، بما في ذلك الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي، وتستخدم هذه الوسائط لتبادل المحتوى العلمي وتعزيز التفاعل بين العلماء والجمهور العام.

وتلعب الوسائط الرقمية دورًا مهمًا في تقديم المحتوى العلمي بطرق مبتكرة وجذابة، مما يعزز التفاعل والتواصل الفعال للمعرفة في المجتمع.

الاتصال الرقمي اصطلاحا: الاتصال الرقمي هو: "الاندماج بين تكنولوجيا المعلوماتية والاتصال، وتعني كلمة رقمي من الناحية التقنية هو أن الحروف والصور والأصوات تحول إلى بيانات رقمية (أحاد وأصفار) يمكن تخزينها ومعالجتها وإرسالها بواسطة أجهزة الحاسوب"[3].

ويعرف الدكتور محمد عبد الحميد الاتصال الرقمي بأنه: "العملية الاجتماعية، التي يتم فيها الاتصال من بعد بين أطراف يتبادلون الأدوار في بث الرسائل الاتصالية المتنوعة واستقبالها من خلال النظم الرقمية ووسائلها لتحقيق أهداف معينة"[4].

إجرائيا: هو عملية تبادل ونقل المعرفة والمعلومات باستخدام الأجهزة الإلكترونية وتقنيات الاتصال الحديثة، مثل الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي. يسمح هذا النوع من الاتصال بتحويل الأفكار والبيانات والأبحاث إلى تنسيق رقمي يمكن تخزينه ومعالجته ونقله بسهولة.

العلم اصطلاحا: تعود كلمة علم Science في اشتقاقها اللاتيني scientia إلى المعرفة وهي بمعناها الأشمل كل معرفة منهجية أو ممارسة تؤدي إلى نتائج أو تنبؤات لأشياء من الممكن التنبؤ بها في هذا المعنى[5]، حيث يذهب ألكسيس رونبرج في كتابه "فلسفة العلم، مقدمة معاصرة" إلى صعوبة ضبط مصطلح العلم، وذلك يعود في نظره خاصة "عندما نكون إزاء نوعين من العلوم لم تتحقق لهما الدقة والضبط ما تحقق للعلوم الطبيعية أو عندما نكون إزاء أنماط من المعرفة تحاول أن تتزيل بزي العلم وهي أبعد ما تكون عنه"[6].

إجرائيا: العلم هو تجميع للمعرفة والأساليب التي تهدف إلى استكشاف وتفسير الظواهر في العالم، سواء كانت طبيعية أو إنسانية، يعتمد العلم على تبني المنهج العلمي، الذي يشمل سلسلة من الخطوات والإجراءات المستخدمة لجمع البيانات واختبار الفرضيات، ينتج العلم عن هذه العمليات مجموعة من الحقائق والمفاهيم والنظريات التي تم التحقق من صحتها من خلال تطبيق المنهج العلمي.

المعرفة اصطلاحا: هي الإدراك والوعي وفهم الحقائق أو اكتساب المعلومة عن طريق التجربة أو من خلال التأمل في طبيعة الأشياء وتأمل النفس أو من خلال الاطلاع على تجارب الآخرين وقراءة استنتاجاتهم، فهي مرتبطة بالبديهة والبحث لاكتشاف المجهول وتطوير الذات وتطوير التقنيات.

والمعرفة أيضاً هي ثمرة التقابل والاتصال بين الذات المدركة وموضوع مدرك، وتتميز من باقي معطيات الشعور، من حيث أنها تقوم في آن واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين[7].

إجرائيا: في سياق الوسائط التفاعلية والرقمية، يمكن تعريف المعرفة بأنها الفهم المتعمق للمعلومات والمفاهيم المتوفرة في الوسائط الرقمية المختلفة. يشير هذا التفاعل إلى استخدام المحتوى الرقمي والتفاعل معه بطريقة تعزز الفهم وتساعد على تحقيق أهداف معينة.

المقاربة السوسيولوجية:

كمقاربة سوسيولوجية لفهم ودراسة دور الوسائط الرقمية في نشر العلم والمعرفة وتفاعلاتها، يمكن توظيف نظرية التفاعل الرمزي (Symbolic Interactionism) لفهم كيف يحدث التفاعل بين الأفراد وكيف يتم تشكيل هوياتهم وتفاعلاتهم من خلال الرموز والرموز المتبادلة، "فهي تهتم أساسا وفي المقام الأول بعملية التفاعل الاجتماعي القائم على الرموز وترتكز بشكل مباشر على الاتصال فهي عبارة عن إحدى مداخل النسق الاجتماعي"[8].

حيث تؤكد نظرية التفاعل الرمزي على أهمية الرموز في التواصل، يمكن تحليل كيف يتفاعل الأفراد عبر الوسائط الرقمية باستخدام الرموز، مثل الكلمات، الصور، والرموز البصرية. يمكن تحديد الرموز المشتركة التي تساهم في بناء تواصل مشترك.

إذ يمكن فحص التفاعلات الاجتماعية عبر الوسائط الرقمية باعتبارها عملية تبادل رمزي، وكيفية التفاعل بين الأفراد من خلال التعليقات، الردود، ومشاركات الوسائط الرقمية.، حيث أن الأفراد يشاركون المحتوى العلمي ويتفاعلون مع الأفكار والآراء من خلال الرموز الرقمية وكيفية تفسير الرموز وتحليلها بما يتناسب مع السياق الثقافي والاجتماعي للأفراد، "حيث يبني الأفراد معاني مشتركة للواقع المادي والاجتماعي من خلال ما يقرؤونه أو يسمعونه أو يشاهدونه ومن ثم، فإن سلوكهم الشخصي و الاجتماعي يمكن أن يتحدد جزئيا من خلال التفسيرات التي تقدمها وسائل الاتصال للأحداث الاجتماعية والقضايا التي لا توجد مصادر معلومات بديلة عنها، ويعد هذا أعقد النماذج المستخدمة في بحوث الاتصال"[9].

باستخدام نظرية التفاعل الرمزي، يمكن توجيه الدراسة نحو فهم التفاعلات الاجتماعية وكيفية تكوين المعرفة والهويات عبر وسائط الاتصال الرقمية.

استراتيجية نشر المادة المعرفية عبر الوسائط الرقمية:

تتمثل استراتيجية نشر المادة المعرفية عبر الوسائط الرقمية في استخدام الوسائل الرقمية والتكنولوجيا لتحسين وتوسيع نطاق نشر المعرفة، يمكن تحقيق ذلك من خلال اتباع مجموعة من الاستراتيجيات، من أهمها:

إنشاء محتوى قيم: يتمثل المحتوى القيم في المحتوى الذي يجذب انتباه الجمهور ويقدم فوائد علمية وتعليمية، يجب أن يكون المحتوى جذابًا وغنيًا بالمعلومات وسهل الفهم، يمكن إنشاء محتوى قيم باستخدام مجموعة متنوعة من الوسائط، مثل النصوص، الصور، الفيديوهات، الرسوم البيانية، وغيرها، حيث يمكن إنشاء محتوى قيم من خلال تقديم معلومات دقيقة ومحدثة حول موضوع معين، يمكن أيضًا إنشاء محتوى قيم من خلال تقديم محتوى تفاعلي أو ترفيهي، مثل مقاطع الفيديو التعليمية أو القصص المصورة، فأهم خطوة في نشر المادة المعرفية عبر الوسائط الرقمية هي "صناعة محتوى رقمي قوي ومتميز، التي يتبعها كُتَّاب المحتوى الرقمي وصانعي المحتوى بشكل عام، والتي تهدف للوصول لشريحة الجمهور المستهدفة وتلبية احتياجاتهم"[10].

استخدام وسائط متعددة: يمكن استخدام مجموعة متنوعة من الوسائط الرقمية لنشر المادة المعرفية، مثل المواقع الإلكترونية، وسائل التواصل الاجتماعي، البودكاست، الفيديوهات، والمدونات. يساعد ذلك في استهداف جمهور واسع ومتنوع. حيث يمكن استخدام مجموعة متنوعة من الوسائط الرقمية لنشر نفس المحتوى. على سبيل المثال، يمكن نشر مقال علمي على موقع إلكتروني وعلى وسائل التواصل الاجتماعي وفي شكل بودكاست.

تحسين محركات البحث (SEO): يمكن تحسين المحتوى لمحركات البحث لضمان أن يكون سهل العثور عليه عبر محركات البحث الشهيرة. يمكن تحقيق ذلك باستخدام الكلمات الرئيسية ذات الصلة بالموضوع وإنشاء بنية مناسبة للموقع الإلكتروني أو المدونة، حيث يمكن تحسين المحتوى لمحركات البحث من خلال استخدام الكلمات الرئيسية ذات الصلة بالموضوع في عنوان المقالة أو الفيديو أو المدونة، يمكن أيضًا استخدام الكلمات الرئيسية في وصف المحتوى وعناوين الصفحات الفرعية.

الجمهور المستهدف: من المهم فهم جمهورك المستهدف وتحديد الوسائط الرقمية التي يفضلون استخدامها، يمكن القيام بذلك من خلال إجراء أبحاث السوق وتحليل البيانات الديموغرافية والسلوكية للجمهور. حيث يمكن استهداف الجمهور المستهدف من خلال إنشاء محتوى موجه إلى احتياجاتهم واهتماماتهم، على سبيل المثال، يمكن إنشاء محتوى تعليمي للأطفال أو محتوى تدريبي للشركات.

استخدام منصات التعلم عن بعد: في حالة نشر محتوى تعليمي أو تدريبي، يمكن استخدام منصات التعلم عن بعد لجعل المعرفة متاحة للجماهير المهتمة بالدورات أو الدورات التدريبية، توفر هذه المنصات مجموعة متنوعة من الميزات التي يمكن أن تساعد في تحسين تجربة التعلم، مثل التفاعل بين الطلاب والمعلمين والإمكانية الوصول إلى المواد التعليمية من أي مكان في العالم، حيث يمكن استخدام منصات التعلم عن بعد لتوفير دورات تدريبية أو ندوات عبر الإنترنت، يمكن للطلاب الوصول إلى هذه الدورات من أي مكان في العالم والتفاعل مع المعلمين والطلاب الآخرين.

تشجيع التفاعل: يمكن تشجيع الجمهور على المشاركة والتفاعل مع المحتوى من خلال التعليقات، الإعجابات، والمشاركة، يمكن القيام بذلك من خلال إنشاء محتوى جذاب وتفاعلي وتقديم حوافز للتفاعل، مثل مسابقات أو جوائز، والرد على الأسئلة والاستفسارات، حيث يمكن تشجيع التفاعل من خلال طرح الأسئلة أو تقديم حوافز للمشاركة، مثل مسابقات أو جوائز، يمكن أيضًا تشجيع التفاعل من خلال إنشاء محتوى جذاب.

من خلال اتباع هذه الاستراتيجيات، يمكن تعزيز نشر المادة المعرفية بفعالية عبر الوسائط الرقمية وتحسين التفاعل مع الجمهور المستهدف.

دور الوسائط الرقمية في نشر العلم والمعرفة:

تلعب الوسائط الرقمية دورًا مهمًا في نشر العلم والمعرفة، حيث توفر إمكانية الوصول إلى المعلومات العلمية من أي مكان في العالم، ومشاركة المعلومات العلمية مع الآخرين بسهولة وسرعة، وتقديم المعلومات العلمية بطريقة جذابة وتعزيز التفاعل بين العلماء والجمهور وتحسين جودة التعليم.

دور الوسائط الرقمية في نشر العلم والمعرفة:

توسيع الوصول إلى المعلومات العلمية: سهل الوسائط الرقمية الوصول إلى المعلومات العلمية حول العالم، مما يسمح للناس بالتعرف على أحدث الأبحاث والاكتشافات العلمية، بغض النظر عن موقعهم أو وضعهم الاجتماعي أو الاقتصادي، ويمكن تحقيق ذلك بعدة طرق، مثل:

- المواقع الإلكترونية: توفر العديد من المؤسسات العلمية والمنظمات التعليمية مواقع إلكترونية تحتوي على معلومات علمية شاملة ومتنوعة.
- وسائل التواصل الاجتماعي: يمكن استخدام وسائل التواصل الاجتماعي لمشاركة المعلومات العلمية مع الآخرين بسهولة وسرعة.

- التطبيقات التعليمية: توفر العديد من التطبيقات التعليمية محتوى علميًا جذابًا وتفاعليًا يمكن الوصول إليه من أي جهاز محمول.

تعزيز التفاعل بين العلماء والجمهور: تمكن الوسائط الرقمية العلماء من التواصل مباشرة مع الجمهور وتساعد على زيادة الوعي العلمي وتعزيز المشاركة العامة في العلوم. يمكن أن يحدث ذلك من خلال مجموعة متنوعة من الوسائل، مثل:

- البث المباشر: يمكن للعلماء استخدام البث المباشر لمشاركة أحدث أبحاثهم واكتشافاتهم مع الجمهور.
- الندوات عبر الإنترنت: يمكن للعلماء تقديم ندوات عبر الإنترنت حول مجموعة متنوعة من الموضوعات العلمية.
- المدونات: يمكن للعلماء استخدام المدونات لمشاركة أفكارهم ورؤاهم حول القضايا العلمية.

تحسين جودة التعليم: يمكن استخدام الوسائط الرقمية لإنشاء محتوى تعليمي جذاب وتفاعلي، مما يساعد على تحسين تجربة التعلم وزيادة الدافعية لدى الطلاب، يمكن أن يحدث ذلك من خلال مجموعة متنوعة من الوسائل، مثل:

- مقاطع الفيديو التعليمية: يمكن أن تكون مقاطع الفيديو التعليمية طريقة جذابة وفعالة لشرح المفاهيم العلمية المعقدة.
- الألعاب التعليمية: يمكن أن تكون الألعاب التعليمية طريقة ممتعة وممتعة لتعلم المفاهيم العلمية.
- المواقع التعليمية المصممة خصيصًا: يمكن أن توفر المواقع التعليمية المصممة خصيصًا تجربة تعليمية مخصصة تلبي احتياجات الطلاب الفردية.

وبشكل عام، يمكن أن تساعد الوسائط الرقمية في نشر العلم والمعرفة وجعلها أكثر سهولة ومتاحة للجميع، ومع ذلك، من المهم أن نكون على دراية بالتحديات التي تواجهها الوسائط الرقمية في نشر العلم والمعرفة.

تأثير التواصل الرقمي على مجتمع المعرفة:

التواصل الرقمي قد أثر بشكل كبير على مجتمع المعرفة، وقدم مساهمات هامة في تغيير كيفية إنتاج وتبادل المعرفة، إليك بعض الآثار الرئيسية:

تسهيل الوصول إلى المعلومات: بفضل التواصل الرقمي، أصبح من الممكن الوصول السريع إلى كم هائل من المعلومات عبر الإنترنت. يمكن للأفراد الآن البحث عن المعلومات والموارد بسهولة، مما يعزز انتشار المعرفة في المجتمع.

تبادل المعرفة العالمي: يساهم التواصل الرقمي في توسيع دائرة المعرفة عبر الحدود الوطنية، حيث يمكن للأفراد التواصل وتبادل الأفكار والمعلومات مع أشخاص من جميع أنحاء العالم، مما يخلق مجتمعًا عالميًا للمعرفة.

تشجيع على التعلم الذاتي: يعزز التواصل الرقمي روح التعلم الذاتي، حيث يمكن للأفراد تطوير مهاراتهم وتعلم مفاهيم جديدة من خلال الدورات عبر الإنترنت والمحتوى التعليمي المتاح بسهولة.

تعزيز التفاعل والتشارك: تقنيات التواصل الرقمي تسهم في تحسين التفاعل والتشارك بين الأفراد، سواء عبر وسائل التواصل الاجتماعي أو المنصات التعاونية عبر الإنترنت، يمكن للأفراد الآن مشاركة آرائهم وتجاربهم بسهولة.

تغيير نماذج العمل والتعليم: يعزز التواصل الرقمي التعلم عن بُعد والعمل عن بُعد، مما يؤدي إلى تغيير في نماذج التعليم والعمل. يمكن للأفراد الآن حضور الدورات الدراسية عبر الإنترنت والمشاركة في الفرق العمل عبر الحدود.

تحفيز الابتكار والإبداع: يوفر التواصل الرقمي بيئة لتبادل الأفكار والابتكار، حيث يمكن للأفراد مشاركة أفكارهم والتفاعل مع أفكار الآخرين، مما يعزز عمليات الإبداع والابتكار.

التطور الرقمي التفاعلي في سياق مستقبل العلم والمعرفة:

في عصر التكنولوجيا والتحول الرقمي، يتجلى تأثير وسائط التواصل الرقمي بوضوح كمحرك رئيسي للتفاعل البشري وتشكيل مستقبل المعرفة، ويتطلب انسجام حياتنا اليومية مع هذه الرحلة التحولية، حيث تصبح وسائل التواصل الرقمي نافذةً للتواصل والتفاعل، مما يضعنا أمام تحديات وفرص لا حصر لها في استكشاف عمق العلاقة بين التواصل الرقمي وتوسيع دائرة العلم والمعرفة.

تكنولوجيا التواصل قادمة بخطوات ثابتة لتحديد مستقبلنا، حيث يتم تشكيل العلاقات والتفاعلات عبر شبكات الاتصال الرقمية، وتتيح لنا هذه التفاعلات الرقمية نقل المعرفة بشكل أسرع وأوسع، مما يفتح آفاقًا جديدة للتعلم المستمر وتبادل الأفكار. إنها رحلة حافلة بالتحديات والمكاسب، حيث يتعين علينا فهم تأثير هذا التواصل على صياغة مستقبلنا المعرفي.

من خلال هذه الرحلة المثيرة في عالم التفاعل الرقمي ووسائط التواصل، يظهر بوضوح أن هذه الوسائل أصبحت ليست مجرد وسيلة للتواصل بل محركًا لتحول عظيم في تاريخنا، تفتح أمامنا أفقًا جديدًا لنشر المعرفة وفتح بوابات التواصل، ولكن في الوقت نفسه، تطرح تحديات تتعلق بالخصوصية وصدق المعلومات، إذ يجب علينا أن نكون على استعداد لمواكبة هذا التحول، واستغلال الفرص التي تقدمها وسائل التواصل الرقمي لتوسيع دائرة المعرفة.

إن استثمار هذه التكنولوجيا بشكل فعّال يمكن أن يسهم في بناء مجتمع المعرفة الذي نتطلع إليه. في نهاية المطاف، تظل هذه الرحلة رحلة من التحول إلى التقدم والتطور، ويكمن في يدينا توجيهها نحو مستقبل مشرق ومعرفي يعكس رغبتنا في التعلم والتفاعل في عصر التواصل الرقمي.

أيضًا يجب التفكير في التحديات المرتبطة بالتكنولوجيا، مثل قضايا الخصوصية والأمان، وضرورة التوازن بين الفوائد والتحديات لضمان استفادة المجتمع بشكل إيجابي من هذا التطور.

التحديات التي تواجهها الهويات المعرفية في ظل الوسائط الرقمية:

على الرغم من الفوائد العديدة للتفاعل الاجتماعي على الوسائط الرقمية، إلا أنه يواجه أيضًا بعض التحديات، أحد التحديات الرئيسية هو انتشار المعلومات المضللة والمعلومات المضللة، يمكن أن يؤدي ذلك إلى تكوين هويات معرفية قائمة على المعلومات الخاطئة أو المشوهة.

انتشار المعلومات المضللة:

يمكن أن تنتشر المعلومات المضللة بسهولة عبر الوسائط الرقمية، مما يشكل تحديًا أمام انتشار المعلومات العلمية الصحيحة، " ومع انتشار المعلومات المضللة والأخبار الكاذبة والمفبركة عبر منصات التواصل الاجتماعي، أصبح من السهل أن ينعزل المستخدم الفرد داخل ما يسمى بغرف الصدى Echo Chambers أحد الظواهر التي أفرزتها تقنيات منصات التواصل الاجتماعي، وهذا المصطلح أطلقه لأول مرة الناشط في مجال الإنترنت Eli Pariser ونوقُش في كتابه الذي صدر عام 2011 The filter of Bubbles أي أن المستخدمون يتعرضون باستمرار إلى قدر أقل من وجهات النظر المخالفة لهم ويعزلون

فكريًا في فقاعة المعلومات الخاصة بهم ويطلق عليها فقاعات التصفية أو الفلترة"[11]، وهذا تحدي آخر بحيث يمكن أن يؤدي التفاعل المفرط على الوسائط الرقمية إلى الابتعاد عن التواصل الاجتماعي الحقيقي مع الآخرين، يمكن أن يؤدي ذلك إلى تكوين هويات معرفية أقل تنوعًا وارتباطًا.

نقص المهارات الرقمي: قد لا يتمتع بعض الأشخاص بالمهارات الرقمية اللازمة للوصول إلى المعلومات العلمية عبر الوسائط الرقمية.

التكلفة: قد تكون بعض الموارد التعليمية الرقمية باهظة الثمن، مما يحد من وصول بعض الأشخاص إليها.

خاتمة:

في نهاية مقالنا عن "التفاعل الاجتماعي عبر الوسائط الرقمية وكيفية توسيع دائرة العلم والمعرفة"، ندرك أهمية الوسائط الرقمية كجسر حديث بين الأفراد والمعرفة في هذا العصر الذي يتميز بالتطور التكنولوجي المتسارع، حيث يشهد مجتمعنا تحولًا كبيرًا نحو الاستخدام الفعال للوسائط الرقمية لتسهيل التواصل وتبادل المعرفة بشكل لم يسبق له مثيل.

فوسائل التواصل الاجتماعي والتقنيات الرقمية توفر إمكانيات هائلة للتواصل مع العالم أجمع، وتفتح آفاقًا جديدة لاكتساب المعرفة والفهم، من خلال توفير الوصول الشامل إلى المحتوى العلمي والمعرفي حيث تشكل منصة حديثة وفعّالة لتبادل المعلومات وتوسيع دائرة انتشار الفهم من خلال الإنترنت ووسائل التواصل، يمكن للأفراد الوصول إلى محتوى متنوع ومتخصص بشكل أسرع وأكثر سهولة من أي وقت مضى.

وفي هذا السياق، يبدو أن التفاعل الاجتماعي لم يعد يقتصر على المتعة والترفيه، بل امتد ليصبح نافذة على عالم المعرفة والأفكار المتنوعة، ومن خلال هذا المقال أظهرنا الأثر الإيجابي للتفاعل الاجتماعي في وسائل الاتصال الرقمية على توسيع الدوائر العلمية والفكرية وكيفية توفير فرص التعلم المستمر والتفاعل الثقافي بين الأفراد.

لا شك أن هناك تحديات أخلاقية عن استخدام التكنولوجيا، إلا أن الوعي المتزايد والجهود المستمرة لتطوير سياسات الحماية تساهم في مواجهة هذه التحديات.

ختاماً يظهر أن التفاعل الاجتماعي عبر الوسائط الرقمية ليس مجرد وسيلة للترفيه، بل هو أداة قوية يمكن استغلالها لتوسيع آفاق المعرفة وتحفيز التفاعل البناء، إذا تم استغلال هذه الفرص بشكل صحيح، فإنها ستلعب دورًا حاسمًا في بناء مجتمع المعرفة المستدام والمزدهر.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب الحديثة:

1- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤن المطابع الآميرية، القاهرة، 1987.

2- أليكس رونبرج، فلسفة العلم، مقدمة معاصرة، ترجمة أحمد عبد الله السماحي وفتح الله الشيخ، مراجعة: نصار عبد الله، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011.

3- حسن عماد مكاوي، ليلي حسين السيد، الاتصال ونظرياته المعاصرة، ط 01، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، 1998.

4- محمد عبد الحميد، الاتصال والإعلام على شبكة الإنترنت، دار عالم الكتب، القاهرة مصر، 2007.

5- مي عبد الله، نظريات الاتصال، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، 2006.

المجلات:

1- أية يحي محمد إبراهيم، تعرض مستخدمي منصات التواصل الاجتماعي للمعلومات المضللة حول الفيروس التاجي كورونا في ظل أزمة وباء المعلومات، المجلة المصرية لبحوث الإعلام، جامعة القاهرة مصر، العدد 77، المجلد 04، الجزء 03، أكتوبر 2021.

2- مومن بكوش، أحمد جلول، التفاعل الاجتماعي ومختلف صوره - مدخل نظري، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، العدد 01، المجلد 13، مارس 2021.

3- ميلود ولد الصديق، الوسائط الرقمية الحديثة من شبكات التواصل الاجتماعي الى وسائل التعبير عن مشاعر الاغتراب وتغيير الحكومات، مجلة أكاديميا للدراسات السياسية، جامعة حسيبة بن بوعلي شلف الجزائر، العدد 04، المجلد 04، جوان 2016.

موقع الأنترنت

1- ألاء ريحان، استراتيجية صناعة المحتوى الرقمي: المفهوم والأهداف وخطوات إعدادها وطرحها في 10 خطوات رئيسية، منصة زامن، نشر في 12-11-2023، أطلع عليه يوم 14-12-2023،
https://blog.zamn.app

الهوامش:

[1]- الجموعي مومن بكوش، أحمد جلول، التفاعل الاجتماعي ومختلف صوره - مدخل نظري، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، العدد 01، المجلد 13، مارس 2021.ص 308.

[2]- ميلود ولد الصديق، الوسائط الرقمية الحديثة من شبكات التواصل الاجتماعي إلى وسائل التعبير عن مشاعر الاغتراب وتغيير الحكومات، مجلة أكاديميا للدراسات السياسية، جامعة حسيبة بن بوعلي شلف الجزائر، العدد 04 المجلد 04، جوان 2016، ص 195.

[3]- فارس محمد العمارات، الاتصال الرقمي ودوره في التنوع الثقافي، تاريخ النشر: 2019/10/10، الموقع الإلكتروني:
https://www.new-educ.com/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA%D8%B5%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%82%D9%85%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D9%88%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D9%8A

[4]- محمد عبد الحميد، الاتصال والإعلام على شبكة الإنترنت، دار عالم الكتب، القاهرة مصر، 2007، ص 24-25.

[5]- أليكس رونبرج، فلسفة العلم، مقدمة معاصرة، ترجمة أحمد عبد الله السماحي وفتح الله الشيخ، مراجعة: نصار عبد الله، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، مصر، 2011، ص 08.

[6]- أليكس رونبرج، فلسفة العلم، مقدمة معاصرة، (نفس المرجع)، ص 7.
[7]- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الآميرية، القاهرة، مصر، 1983، ص 187.
[8]- مي عبد الله، نظريات الاتصال، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2006، ص 50.
[9]- حسن عماد مكاوي، ليلي حسين السيد، الاتصال ونظرياته المعاصرة، الدار المصرية اللبنانية، ط 1، القاهرة، مصر، 1998، ص 104.
[10]- ألاء ريحان، استراتيجية صناعة المحتوى الرقمي: المفهوم والأهداف وخطوات إعدادها وطرحها في 10 خطوات رئيسية، منصة زامن، نشر في 12-11-2023، أطلع عليه يوم 14-12-2023،
https://blog.zamn.app
[11]- أية يحي محمد إبراهيم، تعرض مستخدمي منصات التواصل الاجتماعي للمعلومات المضللة حول الفيروس التاجي كورونا في ظل أزمة وباء المعلومات، المجلة المصرية لبحوث الإعلام، جامعة القاهرة مصر، العدد 77، المجلد 4، الجزء 3، أكتوبر 2021، ص 1933.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 497-508
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

نمط التسيير الإداري لمديرية التضامن الاجتماعي وإشكالية تحقيق الخدمة الاجتماعية المتكاملة لذوي الاحتياجات الخاصة (دراسة ميدانية بولاية الأغواط)

The administrative management style of the Social Solidarity Directorate and the problem of achieving integrated social service for people with special needs (a field study in the state of Laghouat)

طالبة دكتوراه مريم بلخضر[1] د/ العيد قعدة
Meriem BELLAKHDAR Laid GAADA
جامعة عمار ثليجي الأغواط
مخبر التمكين الاجتماعي والتنمية المستدامة في البيئة الصحراوية - الأغواط
me.bellakhdar@lagh-univ.dz l.gaada@lagh-univ.dz

تاريخ الإرسال: 2024/07/04 تاريخ القبول: 2024/10/08

الملخص:
ذوو الاحتياجات الخاصة من أهم الفئات المستضعفة والتي تعاني الهشاشة في العالم، حيث تحاول المؤسسات المتخصصة من بينها مديرية التضامن الاجتماعي تحقيق خدمة اجتماعية متكاملة لفائدة تلك الفئة. إلا أن المؤسسة تواجه إشكاليات تعوق الوصول إلى خدمة اجتماعية متكاملة والوصول للأهداف المرجوة، هذه المعوقات ترتبط بالتمويل المادي، وأخرى مرتبطة بنمط التسيير الإداري للمؤسسة، ذلك النمط الذي لا يتماشى وخصوصية الفئة التي تتطلب المرونة والإنصاف وتحقيق التكامل واستحداث أنماط مؤسساتية مع ما يحقق التنمية ودفع عجلة التمكين الاجتماعي لها.
الكلمات المفتاحية: ذوي الاحتياجات الخاصة؛ مديرية التضامن الاجتماعي؛ نمط التسيير؛ خدمة اجتماعية.

Abstract:
People with special needs represent one of the most vulnerable populations in the world when it comes to fragility. For this group, specialized organizations like the Ministry of Social Solidarity work hard to offer comprehensive social services. But the organization has obstacles that prevent people from using integrated social services and from reaching their objectives. These challenges are associated with the institution's administrative management style and financial backing. The particular requirements of the category, which call for adaptability, justice, integration, and the creation of institutional patterns that foster growth and encourage social empowerment, are not met by this management approach.
Key words: People with special needs; social solidarity directorate; management style; social service.

[1]- المرسل المؤلف.

مقدّمة:

إن قضية الاهتمام بذوي الاحتياجات الخاصة قضية إنسانية دولية ووطنية وجب الوقوف عليها وتجاوز النظر لتلك الفئة على أنها تشكل عائقا لارتباطها بخاصية الإعاقة، وإنما تبني سياسة الدمج الاجتماعي لها والتوعية والإرشاد والتبصير المجتمعي والتعاون مع الهيئات الحكومية والغير حكومية والمنظمات المحلية والخارجية فيما يخص مصلحة المعاقين، واعتبارهم جزءا من المجتمع ومواطنين لهم حقوقهم الكاملة في شتى المجالات.

حسب ما صرح به المدير العام لحماية الأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة وترقيتهم بوزارة التضامن الوطني والأسرة الجزائرية إلى أن عدد الأشخاص المعاقين في الجزائر بلغ مليون و 49 ألف[1]، وتقع مسؤولية التكفل وإدماج ذوي الاحتياجات الخاصة على السلطات المحلية والإقليمية بما أنها حلقة الوصل بين وزارة التضامن الوطني والأسرة وقضايا المرأة وبين المؤسسات المتخصصة منها مديرية التضامن والنشاط الاجتماعي DAS .

وتعتبر مديرية التضامن الاجتماعي إحدى مؤسسات الرعاية الاجتماعية التي تعتمد على مجموعة من الإجراءات والقوانين والبرامج من أجل دمج وتمكين ذوي الاحتياجات الخاصة، وفق استراتيجيات وسياسات تراعي خصوصية هذه الفئة في إطار ما يسمى بالخدمة الاجتماعية المتكاملة.

وبالارتكاز على ما سبق فإن هذه الدراسة تحاول تسليط الضوء على طبيعة النمط الإداري لمؤسسة النشاط الاجتماعي بولاية الأغواط والإشكاليات المترتبة عنه، حيث يحتاج الموضوع إلى بحث الظاهرة والاطلاع أكثر على واقعية البرامج الاجتماعية والتأهيلية لفائدة ذوي الإعاقة ومدى تطبيق البرامج التنموية، لأن فعاليات تلك الاستراتيجيات تتوقف على مدى تحقيقها للأهداف المرجوة.

أولا: الإشكالية

إن السعي لتحقيق الاندماج الاجتماعي للفئات الضعيفة بمختلف أصنافها هي إحدى قضايا الساعة التي تفرضها التحولات الاجتماعية والثقافية على الصعيدين المحلي والعالمي، وانطلاقا من أهمية العنصر البشري في التنمية والنهوض بالمجتمع تصبح من أولويات هذه الشريحة تطبيق برامج وسياسات الرعاية الاجتماعية، التي تندرج بدورها ضمن مساعي التنمية الشاملة في المجتمع لاسيما الفئات الخاصة، مثل رعاية الفقراء المهمشين وذوي الاحتياجات الخاصة، والنساء المطلقات والأرامل والأمهات العازبات، والمراهقين المنحرفين وأطفال الشوارع ، فبالرغم من بعض الجهود التي بذلت من أجل تحقيق الاندماج الاجتماعي لهم ، سواء على المستوى النفسي أو الاجتماعي أو التأهيلي أو على مستوى صناع القرار، إلا أن ذلك لم يعكس تطلعاتهم و طموحاتهم كقوى منتجة وفاعلة في المجتمع .

ومن بين هذه الفئات نجد الأفراد ذوي الاحتياجات الخاصة الذين هم في وضع هش نتيجة أوضاع صحية أو اجتماعية، أو بيئية معينة، يحتمل أن تسبب لهم تلك الأوضاع – أو تلحق بهم – نوعا من الأذى والضرر، الناجم عن الانعكاسات السلبية للتغيرات والتحولات الاجتماعية و السياسية والاقتصادية، حيث تكون فرصهم محدودة من الموارد، ولا شك أن ذلك يؤثر على درجة تلبية احتياجاتهم المتنوعة وإشباعها في ومواجهة مشكلاتهم، لهذا نجد أغلب فئات ذوي الاحتياجات الخاصة يبحثون عن ذواتهم في مختلف المؤسسات الاجتماعية، هذه الأخيرة رغم طابعها الإداري فإنها تتميز بخصوصية تختلف عن بقية المؤسسات الأخرى وذلك من خلال طبيعة عملها الذي يستجيب لتطلعات هذه الفئة ويراعي خصوصيتها من خلال تكييف النمط الإداري مع الخصوصيات النفسية والاجتماعية والصحية لهذه الفئة.

وللوصول إلى هذا المسعى كان لزاما على الفاعلين لاسيما مؤسسات النشاط الاجتماعي بالجزائر على وجه العموم ومديرية النشاط الاجتماعي بولاية الأغواط التفكير في برامج وآليات تجعل من أفراد هذه الفئـات قادرين على تحمل مسؤولياتهـم، ومواجهة مصاعب الحياة بفعالية وإيجابية؛ يشعرون من خلالها أنهـم أفراد لهم قيمتهـم ودورهم في بناء مجتمعاتهم، وهذا لا يتأتى إلا برسم سياسة اجتماعية واضحة المعالم والأهداف، ومن خلال تذليل الصعوبات والتواصل المستمر مع هذه الفئة المعرضة للخطر و إشراكهم في تخطيط وتنفيذ برامج الخدمة الاجتماعية التي تخصهم، إضافة إلى التركيز والعمل على النظر إلـيهم كعضو فعال، وذلك بتغيير النظر إليهم من الإحسان إلى المشاركة، ومراعاة تقديم المساعدات لهم، وتيسير إمكانية تمتعهم بجميع أوجه الحياة، للقيام بدورهم الفعال في المجتمع.

انطلاقا مما سبق سنحاول الإجابة على السؤال الرئيسي التالي:

هل طبيعة النمط الإداري لمديرية التضامن والنشاط الاجتماعي تشكل عائقا في تحقيق خدمة اجتماعية متكاملة لذوي الاحتياجات الخاصة؟

التساؤلات الفرعية:

- هل طبيعة نمط التسيير الإداري لمديرية التضامن الاجتماعي يتوافق مع خصائص ذوي الاحتياجات الخاصة ؟
- هل تواجه مؤسسة التضامن الاجتماعي صعوبات في تحقيق الخدمة الاجتماعية المتكاملة؟

ثانيا: فرضيات الدراسة

- طبيعة نمط التسيير الإداري لمديرية التضامن الاجتماعي لا يتوافق مع خصائص ذوي الاحتياجات الخاصة.
- تواجه مؤسسة التضامن صعوبات مما يشكل عائقا في تحقيق خدمة اجتماعية متكاملة.

رابعا: أهداف الدراسة

إن الهدف من دراستنا هو محاولة بلوغ جملة من الأهداف المحددة، و بالنظر إلى أهمية الخدمة الاجتماعية وعلاقتها بنمط التسيير الإداري، قررنا تناوله على اعتباره آلية من آليات التطوير و التنمية التي تدفع مديرية النشاط الاجتماعي لتنمية الفئات الهشة لاسيما ذوي الاحتياجات الخاصة وادماجهم في المجتمع والاستعداد لتحمل مسؤوليتها المعنوية قبل القانونية، و ذلك عبر سلسلة من العمليات والميكازمات التي تذلل الصعوبات و تحقيق الغايات.

و في ضوء هذا، فإن دراستنا الراهنة تسعى إلى تحقيق الأهداف التالية:

- ✓ التعرف على النمط الإداري السائد في مديرية النشاط الاجتماعي ومساهمته في تحقيق الخدمة الاجتماعية لذوي الاحتياجات الخاصة
- ✓ الكشف عن العراقيل والصعوبات التي تعيق عملية التواصل مع ذوي الاحتياجات الخاصة وادماجهم في الوسط الاجتماعي.

خامسا: تحديد مفاهيم الدراسة

1- ذوي الاحتياجات الخاصة: تنوعت المفاهيم التي تناولت المعاقين كمصطلح علمي حيث أطلق عليهم ذوي الاحتياجات الخاصة لتناسب الاتجاهات الإنسانية العلمية الحديثة، وهي مقسمة الى فئات تعاني اضطرابا جسميا أو عقليا أو خلقيا تعوق نمو شخصيتهم.

لجأ العلماء والباحثون إلى استخدام مصطلحات أخرى بديلة منها: غير العاديين، والفئات الخاصة Exeptional، وذوو الاحتياجات الخاصة The persons with apesial needs هي إشارة إلى كل من ينحرف في أدائه في جانب أو أكثر من جوانب شخصيته عكس أقرانه العاديين[2].

ذوو الاحتياجات الخاصة هم الأشخاص الذي يعانون من اعتلال عقلي أو فيزيائي وهم محدودي النشاط بالشكل الذي لا يضعهم في مساواة مع الآخرين ما يمنعهم من المشارتكة الفعالة والكاملة في الحياة العادية .

تشير كافة المرجعيات العلمية والإحصائية الاستقرائية إلى أن تعداد المعاقين في العالم يصل إلى 610 مليون معاق عام 2010 وأنه يبلغ عدد المعاقين في الدول النامية حوالي 150 مليون معاق[3].

2- مديرية التضامن الاجتماعي: مؤسسة التضامن الاجتماعي DAS تعتبر مديرية التضامن الاجتماعي من المؤسسات الحكومية الجزائرية التي تعنى بشؤون الأفراد من الفئات الهشة بالمجتمع. تقوم بتأطير تطبيق جهاز المساعدة والدعم المباشرين لفائدة الفئات الاجتماعية المحرومة أو المعاقين[4].

3- نمط التسيير الاداري لمديرية التضامن الاجتماعي: تتمتع مديرية التضامن الاجتماعي بنمط إداري بيروقراطي، يرتبط بتطبيق القوانين واللوائح العليا التي تنص عليها وزارة التضامن الاجتماعي وقضايا الأسرة.

من أهم الفئات التي تعنى بنشاط مديرية التضامن الاجتماعي هم ذوي الاحتياجات الخاصة، فهم فئة تتطلب الحصر لا التعميم خصوصا في المعاملات الإدارية لامتلاكها صفة الخصوصية، نظرا لعدم الاكتمال الذاتي على المستوى الجسماني وحتى النفسي. وتستدعي المرونة غير فئات المجتمع الأخرى، لكن المؤسسة تتميز بالحكم المكتبي والتدرج الهرمي، فمن خلال مقابلتنا الميدانية استنتجنا أن المؤسسة لا تخرج عن الإطار القانوني لكنها لا تضيع الجانب الإنساني كما سماه المبحوثين من خلال المساعدات والتسهيلات الإدارية إلا أنها لازالت لم ترق لتطلعات وآمال ذوي الاحتياجات الخاصة.

4- الخدمة الاجتماعية المتكاملة: ترتبط الخدمة الاجتماعية في المؤسسات والمراكز المتخصصة بتوفير الحقوق المادية التي يحظى بها ذوي الاحتياجات الخاصة منها المنحة وتوزيع التجهيزات الخاصة مثل الكراسي والألعاب التربوية، ولا يخفى أن الجوانب المادية مهمة لكن وجب الانفتاح أكثر على الجوانب اللامادية و انتهاج خدمة اجتماعية متكاملة مع ذوي الاحتياجات الخاصة وسلك اتجاهاتها الحديثة المتمثلة في: التمكين الاجتماعي، التنمية.

ذلك ما سينعكس على فعالية أداء جميع المؤسسات المتخصصة مما يعود بالإيجاب على المجتمع من الناحية الاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

سادسا: بناء الأدوات المنهجية للدراسة

1- منهج الدراسة: من الأمور المتعارف عليها أن منهج الدراسة يتحدد وفقا لطبيعة الموضوع المراد دراسته، وكما هو معروف أيضا أن المنهج: هو الطريقة التي يتبعها الباحث في دراسته للمشكلة، لاكتشاف الحقيقة و للإجابة على الأسئلة والاستفسارات التي يثيرها موضوع البحث، وهو البرنامج الذي يحدد لنا السبيل للوصول إلى تلك الحقائق و طرق اكتشافها[5].

حيث يعرف حمد سليمان المشوخي المنهج الوصفي بأنه المنهج المتبع لدراسة وإيضاح خصائص الظاهرة أو حالة معينة، كما هي كائنة في الواقع وتفسيرها وتحديد علاقاتها في إطار ظواهرها والمتغيرات المحيطة بها، بالإضافة إلى الإحداثيات التي تقود إلى تعميمات متباينة[6].

وانطلاقا من طبيعة الموضوع الذي نحن بصدد دراسته والمتمثل في رصد ميكانيزمات وأبعاد الخدمة الاجتماعية و علاقتها بنمط التسيير الإداري لمدرية النشاط الاجتماعي لولاية الاغواط، فقد اقتضى من دراسة واقع الظاهرة ومعالجتها وتشخيص مؤشراتها وقد اعتمدنا على المنهج الوصفي لتشخيص الموضوع ومعرفة جوانبه وتحليل أبعاده، والكشف عن مسببات الظاهرة قيد الدراسة، وذلك بغية الوصول إلى نتائج وملاحظات يمكن أن تساهم في إيجاد حلول للمشاكل المكتشفة باستعمال التحليل المتعدد المتغيرات.

2- أدوات البحث: إن اختيار الباحث لأدوات جمع البيانات، يتوقف على العديد من العوامل، فطبيعة المشكلة والفروض تتحكمان في عملية اختيار الأدوات، ولا يكفي أن يتقن الباحث طريقة واحدة لجمع البيانات، ولكن يجب أن يلم إلماما كافيا بالأدوات المختلفة لجمع البيانات، الأمر الذي يمكنه من تقييمها لاختيار أكثرها مناسبة لطبيعة بحثه.

لقد اعتمدنا في هذه الدراسة على بعض الأدوات المنهجية، التي تتكامل فيما بينها للحصول على معلومات دقيقة، فمن بين هذه الأدوات:

أ- المقابلة: تكتسي المقابلة أهمية بالغة في عملية جمع المعلومات، حيث تكون عبارة عن اتصال شفهي مباشر بين الباحث و مبحوثيه، بحيث تسمح بالكشف عن بعض المعلومات التي يفترض أن تقال – علنا - وذلك لأن المقابلة يمكنها أن تساعد الباحث على حصوله أو ميلاد نوع من الثقة من طرف مبحوثيه، ولا يكون المبحوث خلالها مقيدا في حواره مع الباحث، وبالتالي فإن استعمالها يهدف إلى جمع البيانات الأصيلة عن وحدات مجتمع البحث والتي لا يمكن الوصول إليها بوسيلة أخرى غيره[7].

ولقد اعتمدنا خلال دراستنا الميدانية على المقابلة الحرة المقننة التي لا تكون الأسئلة موضوعة مسبقا، من خلال طرح مجموعة من الأسئلة مستوحاة من فرضيات البحث، حيث تضمنت محورين أساسين ومجموعة من الأسئلة المفتوحة، واستخدمنا هذا النوع من المقابلة مع كل من مدير النشاط الاجتماعي و رؤساء المصالح، كما تم إجراء حديث مع إطارات المؤسسة عن واقع الخدمة الاجتماعية والأساليب المستخدمة في ادماج ذوي الاحتياجات الخاصة، وطرق التواصل معهم.

ب- الملاحظة: تعد الملاحظة وسيلة هامة من وسائل جمع البيانات في كافة مجالات العلوم المختلفة فلا يقتصر استخدامها على علم دون الآخر، فكما استخدمت في الماضي فهي تستخدم في الحاضر، بغض النظر عن تطور الأساليب التكنولوجية الأخرى، وقد عرفها محمد طلعت عيسى على أنها الأداة الأولية لجمع المعلومات، وهي النواة التي يمكن أن يعتمد عليها للوصول إلى المعرفة العلمية و الملاحظة في أبسط صورها، و هي النظر إلى الأشياء و إدراك الحالة التي هي عليها[8].

كما يقصد بها ملاحظة الظواهر كما تحدث في ظروفها الطبيعية دون إخضاعها للضبط العلمي ، ودون استعمال أدوات دقيقة للقياس. وقد استخدمنا الملاحظة في:

- الاطلاع التفحص المباشر للظاهرة في الميدان محل الدراسة، من خلال رصد عملية التواصل مع ذوي الاحتياجات الخاصة و طبيعة المرافقة المعتمدة في المديرية.
- ويتجلى كذلك استخدام هذه الملاحظة في دراستنا هذه أثناء إجراء الزيارات الاستطلاعية للمؤسسة.

وعلى العموم، كان استخدامنا للملاحظة كأداة مكملة للبيانات التي تم الحصول عليها من المقابلة، كما أفادتنا في عملية جمع المعلومات وترجمتها إلى الأسئلة التي طرحناها في المقابلة.

3- عينة الدراسة وكيفية اختارها: تعتبر العينة أهم خطوة للباحث الاجتماعي، حيث يفترض أن تحمل كل الخصائص والمميزات التي تمثل المجتمع المدروس، لأنّه كلما كانت العينة مختارة بشكل دقيق أدى ذلك إلى التقليل من نسبة الخطأ وبالتالي الوصول إلى نتائج تقرب أكثر للواقع، ويقصد بعينة البحث "مجموعة من الأفراد لها خصائص مجتمع أكبر، وهي جزء منه، نقوم بدراستها لتمكينها من الوصول إلى نتائج مطابقة للمجتمع الأصلي الذي تمثله، ويمكن تعميم هذه النتائج عليه[9].

إن طبيعة الدراسة التي تناولناها والتي تدور أساسا حول نمط التسيير الإداري وإشكالية تحقيق الخدمة الاجتماعية المتكاملة لذوي الاحتياجات الخاصة جعلت منا إلى اختيار عينة قصدية على اعتبار أن موضوع البحث يفرض على الباحث ضرورة التركيز على فئة الإطارات (رؤساء المصالح) لأنها هي الفئة الصانعة والمتخذة للقرار الإداري داخل المؤسسة.

ولما كان عدد المصالح يقدر بخمسة، أي يعني أن عدد المبحوثين هم 5 بالإضافة الى مدير المؤسسة، وبالتالي فقد تم مسح جميع العينة، في إطار ما يسمى " المسح بالعينة" حتى يتسنى لنا التقرب أكثر من فهم طبيعة الدراسة والوصول إلى نتائج أكثر مصداقية.

4- حدود الدراسة:

المجال الزمني: تمثل المجال الزمني في فترة شهر جوان 2023، إلا أنّها تطلبت وقتا كبيرا في التحليل والخروج بالنتائج وكتابة التقرير.

المجال الجغرافي: تمثل المجال الجغرافي في مديرية النشاط والتضامن الاجتماعي بولاية الاغواط.

سابعا: التحليل الكيفي لنتائج الدراسة

تحليل عناصر الفرضية الأولى: طبيعة نمط التسيير الإداري لمديرية التضامن الاجتماعي لا يتوافق مع خصائص ذوي الاحتياجات الخاصة

مما لا شك فيه أن المؤسسات الجزائرية خاصة، ذات طابع إداري وخدماتي، تتميز بنمط إداري موحد تحكمه قيم تنظمية مستوحاة من قانون العمل، حيث أن صنع القرار يكون مركزيا من الجهات الوصية وعلى المؤسسة المحلية تنفيذ القرار بغض النظر عن طبيعة المحيط الاجتماعي، كما أن فريق العمل يسهر على دراسة الجدوى السوسيو اقتصادية للوضعية الحالية للأفراد ذوي الاحتياجات الخاصة ويتم إخضاعها للتحقيق النفسي والاجتماعي، ومن ثم ترسل المعطيات للجهات الوصية التي بدورها تقوم بتحديد احتياجات ومتطلبات هذه الفئة على المديين؛ القصير والمتوسط

ومن خلال المقابلة الميدانية التي أجريت بالمديرية، يؤكد المبحوثون أن المؤسسة منضبطة وتطبق جميع النصوص الوزارية، وتأخذ كل القوانين بعين الاعتبار على حد قولهم، وتحاول البقاء على اتصال بهم، هذا الاتصال مباشر فقط كون المؤسسة لا تملك مجالا الكترونيا أو منصة الكترونية، وتكتفي بالاتصال المباشر مع ذوي الاحتياجات الخاصة في المحيط المؤسساتي. إلا أنّه من أهم عناصر الأبعاد الحديثة في الخدمة الاجتماعية المتكاملة، التمتع بالتواصل الالكتروني لتوفير التنقل خاصة لذوي الإعاقة الحركية على غرار الكثير من الخدمات الأخرى كالاستفسارات والبقاء على تواصل دائم مع المؤسسة.

من أهم الخدمات التي تقدمها المؤسسة:

1- خدمات في الجانب الصحي:

- وجود لجنة طبية ولائية متكونة من أطباء في تخصصات مختلفة.
- فحص الحالات من أجل الحصول على المنحة أو (منحة العجز) كما يسميها المبحوثون.

ملاحظة: اذا لم يفحص الفرد المعاق من طرف اللجنة الطبية لا يستفاد من المنحة.

2- خدمات المواصلات والتنقل:

- النقل المدرسي (للمتمدرسين في المراكز المتخصصة البيداغوجية).
- التمتع ببطاقات للاستفادة من النقل العمومي مجانا (اتفاقية مع مديرية النقل).

3- خدمات في الجانب الارشادي النفسي. :

- عرضهم على الأخصائيين النفسانيين.

4- خدمات في الجانب التعليمي:

- هناك مراكز متخصصة عددها ستة (ثلاث مدارس و ثلاثة مراكز طبية بيداغوجية)

ومن جهة أخرى يتميز النمط الإداري بالمؤسسة بـ:

أ- الاتصال الرسمي

ب- التمسك بالقوانين

ج- التسلسل الهرمي

د- الروتين وعدم استحداث الأساليب

وهذا النمط حسب ماكس فيبر يسمى بالتنظيم البيروقراطي الذي يعسى إلى التطبيق المطلق للقوانين واللوائح التنظيمية من تحقيق أكبر قدر من الفاعلية. وهذا أثر سلبا على الفئات الهشة لاسيما ذوي الاحتياجات الخاصة الذين صرحوا لنا خلال لقائنا بهم في المديرية بأنهم يعانون التهميش والاستبعاد من مسار الحياة الطبيعية نتيجة للموانع والعقبات الاجتماعية كالتحيز ضد الإعاقة، والتنميط وبيروقراطية الاجراءات، بالإضافة إلى سياسية العزل في مؤسسات التربية الخاصة واستبعادهم من فعاليات الحياة العادية.

ومن جهة أخرى وحسب مقابلتنا مع المدير الولائي للنشاط الاجتماعي أن المؤسسة غير مستقلة إداريا حتى تجتهد في استحداث أنماط تتوافق أولا مع ثقافة البيئة الاجتماعية من جهة وخصوصيات الفئات الهشة، بل هي مؤسسة تسهر على تطبيق تعليمات الوزارة، ولا يمكن اتخاذ القرار إلا بالرجوع للوزارة، ويعترف المدير أن هذه الاستراتيجية من شأنها أن تجعل الأفراد ذوي الاحتياجات الخاصة متذمرين من الخدمات المقدمة لهم، وإن كانت كافية من حيث الكم، لكن عادة هذه الفئة تنتظر من الدولة أفضل مما هو مقدم لهم.

ويرى أنه لابد من وضع خارطة الطريق نحو استحداث استراتيجيات إدارة التطوير والتغيير الإداري من خلال تجهيز المؤسسات بالوسائل المستحدثة لزيادة توسيع البرامج والخدمات وتنميتها وفق ما يناسب خصوصية العينة "المعاقين" لأنّ القيادة والادارة ليستا فرض أوامر بل تفهم للمشاكل والعمل على حلها مع ضرورة الإعداد العملي تماشيا مع حالات المعاقين[10].

تحليل عناصر الفرضية الثانية: تواجه مؤسسة التضامن صعوبات مما يشكل عائقا في تحقيق خدمة اجتماعية متكاملة

إن التحديات التي تواجه المؤسسات الاجتماعية في الجزائر هو كيفية التكيف مع الصعوبات المحيطة بها من خلال الدمج مع التطور التقني والإبداع الاجتماعي، الذي يبقى أحد الرهانات في تحقيق متطلبات الخدمة الاجتماعية لأنه لا يمكن إغفال العلاقة القوية بين البعد التكنولوجي والبعد الاجتماعي، وقد تأكدت هذه العلاقة مع منظري المدرسة السوسيوتقنية في بداية الخمسينات، ولعل أبرز الأعمال التي

قادها معهد تافيستوك Tavistock Institute في لندن سنة 1946، و قد ركز رواد هذه المدرسة أمثال E.Trist، F.Emery و J.Woodward وغيرهم على ضرورة تحليل طبيعة التنظيم وشكل المنظمة انطلاقا من عاملين أساسين وهما التكنولوجيا المستعملة والبعد الاجتماعي"، وبالتالي فإن العلاقة أبرزت أهمية التكنولوجيا في التنظيم كبعد غير مادي بوجود بعد إنساني يتمثل في الأفعال، والبعد المعرفي للأفراد ومجموعات الأفراد التي تستعمل وسائل تكنولوجية.

فمديرية النشاط الاجتماعي بولاية الأغواط كباقي المديريات تعاني من صعوبات إدارية واجتماعية والمتمثلة في ثقافة ذوي الاحتياجات الخاصة. ولعلّ من أبرز العراقيل، تلك التي ترتبط بالنمط المؤسساتي ذلك النمط الذي لا يتوافق وخصائص ذوي الاحتياجات الخاصة، وهذا ما يحيل دون تحقيق الاندماج الاجتماعي لذوي الاحتياجات الخاصة، وذلك نتيجة عدم مرونة الإجراءات والممارسات المؤسساتية والتحيز ضد المعاقين والميل إلى التنميط بالإضافة إلى تعذر وجود البيانات وحتى المؤسسات المناسبة[11].

بالإضافة إلى صعوبات ترتبط بمسألة التكفل والاندماج الاجتماعي خاصة من الجانب المادي، ففي الغالب الدعم الوزاري لا يغطي العجز ولا يغطي جميع الاحتياجات على حسب ما صرح به المبحوثين.

كذلك يرى المبحوثون أن هناك صعوبات ترتبط بالمعاقين وأهاليهم، تلك الصعوبات تتعلق بالذهنية العامة للأهالي لأنهم في الغالب يطالبون بالمنحة المالية فقط، هذه الأخيرة عادة لا يستفيد منها المعاق شخصيا بل أحد أفراد العائلة، كما يقر أحد الإطارات أنهم يجدون صعوبة في تحديث المعلومات الخاصة بالمعاق، فذوي المعاقين يرفضون بطريقة غير مباشرة طلب المؤسسة بالوثائق التي انتهت صلاحيتها من أجل إحصائه و تحديد احتياجاته.

من جهة أخرى يؤكد احد إطارات المديرية أنه في بعض الأحيان يموت المعاق ولا يتم تبليغ المديرية لعدة أشهر، وذلك من أجل الاستفادة الشخصية من المنحة المالية والخدمات المقدمة للمعاق. وهذا ما يعيق أولا إحصاء عدد الأفراد ذوي الاحتياجات الخاصة وتحديد الاحتياجات المطلوبة، وبالتالي في بعض الأحيان يقول أنه تقع فجوة بين عدد الأفراد ذوي الاحتياجات الخاصة وحجم الخدمات المطلوبة لتغطية العدد. وبالتالي في بعض الأحيان نجد فائضا، وفي بعض الأحيان يكون عجزا، وهذه الأخيرة تؤثر على النسق العام للموقف الإداري على المستوى المحلي ومنه على مستوى الوزارة.

ثامنا: النتائج العامة للدراسة

من خلال التحقق من الفرضيات في الواقع استنتجنا مايلي:

- النمط الإداري البيروقراطي هو النمط السائد بمديرية التضامن الاجتماعي وتتمسك المديرية بالقوانين واللوائح الإدارية في تسيير شؤونها.
- تعتمد مديرية النشاط الاجتماعي على الاتصال المباشر مع ذوي الاحتياجات الخاصة داخل محيط المؤسسة حيث أنها لا تملك منصة أو موقعا الكترونيا.

تتعامل مديرية التضامن الاجتماعي بالأغواط مع 24 بلدية تابعة للولاية في الشؤون المخولة لها.

- من أهم الخدمات التي يحصل عليها ذوي الاحتياجات الخاصة هي المنحة الشهرية التي تتراوح ما بين 3000 آلاف دينار جزائري لذوي الإعاقة النسبية، إلى 10000آلاف دينار جزائري بالنسبة للأشخاص ذوي إعاقة مئة بالمئة. (من شروطها أن يكون المعاق عاجزا عن القيام بأي مهمة وعدم ممارسته أي نشاط تجاري).

- تصب المنحة عبر البريد ويجب أن تسحب خلال ذلك الشهر وإلا ترجع إلى خزينة الدولة.
- للاستفادة من المنحة يمر المعاق على لجنة طبية ولائية خاصة.
- تتمثل خدمات مديرية التضامن والنشاط الاجتماعي في خدمات صحية وتعليمية، المواصلات والتنقل، بالإضافة إلى خدمات في الجانب النفسي والارشادي.
- نمط وطبيعة التسيير الإداري بالمديرية لا يتوافق وخصوصية الفئة.
- هناك صعوبات تتمثل في ثقافة عائلات وأهالي ذوي الاحتياجات الخاصة من خلال تركيزهم على الجانب المادي ورفع المنحة الشهرية أكثر من تركيزهم على تطوير إمكانات الطفل ودمجه النفسي والاجتماعي مما يعيق تحقيق أهداف الخدمة الاجتماعية.
- هناك صعوبات مادية ومعنوية تواجهها مؤسسة التضامن الاجتماعي، من بين العراقيل عدم التكفل التام بكل المعاقين خاصة الذين يقطنون في المناطق النائية لعدم إلتحاقهم بالمراكز المتخصصة، ضف إلى ذلك العراقيل المرتبطة بالتمويل المالي الذي في الغالب لا يغطي جميع الاحتياجات.

خاتمة:

التكفل المؤسساتي بذوي الاحتياجات الخاصة من أحدث المواضيع البحثية التي تتطلب الاستقراء الميداني والتقصي والبحث فيه ونأمل أن دراستنا هذه قد سلطت الضوء ولو بالشكل الكافي.

فتحقيق الخدمة الاجتماعية فعليا هي مسؤولية الجميع، مؤسسات حكومية وغير حكومية، أفرادا وأسرا والمجتمع ككل.

بناء على ما تقدم في دراستنا، فإن الخدمة الاجتماعية في المراكز المتخصصة لازالت لم ترق إلى خدمة متكاملة تحقق طموحات ذوي الاحتياجات الخاصة، فالخدمة الاجتماعية ليست مجرد مهنة أو خدمة إنما لها اتجاهاتها ومبادئها، تعتمد على أسس خاصة ووجب الوقوف على طبيعة التسيير المؤسساتي لتلك المراكز وتفعيل الدور ومضاعفة الجهود لأن ذوي الاحتياجات الخاصة مورد بشري مهم رغم معرفتنا بإمكانيات وواقع البلاد.

يسعى كل بحث للوصول إلى توصيات من أجل تحقيق الكفاءة المطلوبة، ومن بين أهم التوصيات التي يمكن أن يخرج بها بحثنا:

- مواجهة العراقيل والوصول إلى خدمة اجتماعية في المستوى المطلوب لابد من انتهاج أهم الأبعاد الحديثة للخدمة الاجتماعية المتكاملة بتوفر بعدين أساسين هما: التمكين الاجتماعي والتنمية لفائدة الفئات المهمشة خاصة منهم ذوي الاحتياجات الخاصة من خلال توفير آليات وأساليب حديثة لرعايتهم.

من أهم مؤشرات التمكين الاجتماعي والتنمية في مجال الخدمة الاجتماعية لدينا ما يلي:

- توفير الأمن من الناحية الصحية ووضع قيمة اجتماعية للفرد المعاق من خلال تحقيق العدالة واعتراف الآخر بهم وتقبلهم.
- العمل على تغيير نظرة المجتمع للمعاق على أنه شخص عاجز، ووضع برامج وندوات لتعزيز التوعية لتقبل هذه الفئة كمواطنين عاديين لهم حقوقهم.
- توفير الأمن النفسي والاجتماعي وتحقيق العدالة وتكافؤ الفرص.
- تمكينهم سياسيا من خلال المشاركات في صناعة القرارات خاصة فيما يخص أوضاعهم وتطويرها وتحيينها.

- وضع برامج التدريب النفسي والاجتماعي للتكيف مع الإعاقات وتطوير معرفتهم بأهم السلوكيات الصحية والاسعافات الاولية.
- تذليل الصعوبات الإدارية في بعض الإجراءات وتسهيلها.
- الاهتمام بالعنصر البشري في المؤسسات المتخصصة كما يرى ميرتون Merton أن التمسك بالأنظمة والقوانين سيؤدي إلى مزيد من الروتين.
- تحسين المستوى المعيشي لذوي الاحتياجات الخاصة.
- إصدار تشريعات دورية لفائدة المعاقين.
- الاهتمام بالحياة العملية وتأهيلهم الوظيفي.
- وضع شبكات اتصال وتواصل غير رسمية تتوافق وخصائص الفئة.
- تنمية مهاراتهم المهنية والعملية لتتوافق مع سوق العمل.
- توفير الأعمال والمهن المناسبة لهم .
- تدريبهم على استعمال الآليات التقنية الحديثة.
- الشراكة والتعاون مع المؤسسات المجتمعية الأخرى فيما يحقق مصلحة ذوي الاحتياجات الخاصة. لأهمية التكامل مع المنظمات والجمعيات والأفراد ومساعدة تلك الفئة في شتى المجالات.
- منحهم القروض المالية والمساهمة في المشاريع الاقتصادية.
- تجهير المنشآت والبنايات العمرانية وحتى المواصلات مع ما يتماشى وخصوصية الفئة.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: الكتب

1- إحسان محمد الحسن، الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي، دار الطليعة، بيروت، 1982.

2- حمد سليمان، تقنيات ومناهج البحث العلمي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002.

3- داليا حافظ المنهراوي، التطور الحضاري لرعاية ذوي الاحتياجات الخاصة، ط1، القاهرة، مصر، 2022.

4- عبد الرحمن عبد الرحيم الخطيب، الخدمة الاجتماعية المتكاملة في مجال الاعاقة ، مصر، د. ط، 2006.

5- عبد الله محمد عبد الرحمن، محمد علي البدوي، مناهج وطرق البحث الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000.

6- محمد شفيق، البحث العلمي – الخطوات المنهجية لإعداد البحوث الاجتماعية، ط1، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 1985.

ثانيا: الرسائل العلمية

7- لعجال عفيفة، دور الخدمة الاجتماعية في ادارة وتنظيم مؤسسات رعاية المعوقين "دراسة بمديرية النشاط الاجتماعي بولاية مسيلة رسالة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2019.

ثالث: المقالات

8- ليلى ك، أكثر من 1.5 مليون شخص من ذوي الاحتياجات الخاصة في الجزائر والاعاقة الذهنية هي الاكثر انتشارا، البلاد.نت، 14/03/2021، مقال على موقع البلاد شوهد يوم 25 ماي 2023 على الساعة 20:45 سا:
https://www.elbilad.net/national/

رابعا: الملتقيات و المؤتمرات

9- محمد مهدي، التمكين الاجتماعي لذوي الاحتياجات الخاصة، المؤتمر الثاني للإعاقة الذهنية بين التجنب والرعاية، كلية الأداب جامعة المنصورة،مصر،2004.

خامسا: المراسيم

10- مرسوم تنفيذي، رقم 10.128، يتضمن تعديل تنظيم مديرية النشاط الاجتماعي للولاية، 2010.

الملاحق:

دليل المقابلة

المحور الأول: طبيعة النمط الإداري السائد وعلاقته مع ذوي الاحتياجات الخاصة

1- كيف ترى طبيعة السلطة السائدة في المؤسسة سواء داخل بيعة العمل أو مع المحيط الاجتماعي؟

2- ما نوع الاتصال السائد بين المؤسسة والفئات ذوي الاحتياجات الخاصة ؟ وهل ترى أنه فعال؟

3- هل طبيعة الاتصال الذي تستخدمه المؤسسة يتوافق مع طبيعة الإعاقة؟

4- ماهي الخدمات الموجهة لفئات ذوي الاحتياجات الخاصة؟ وهل هي كافية لإشباع حاجاتهم المعنوية والمادية؟

5- كيف تقيم العلاقة السائدة بين المدير و الموظفين من جهة وبين الموظفين فيما بينهم من جهة أخرى؟

6- هل هناك مرونة في التسيير الإداري لا سيما في عملية صنع واتخاذ القرار؟

ماهو نمط القيادة السائد في المؤسسة وهل له تأثير مباشر على المناخ التنظيمي؟

7- هل تسعى المؤسسة الى مشاركة كل الفواعل في عملية اتخاذ القرار؟

8- هل يتم اشراك الفئات الهشة لاسيما ذوي الاحتياجات الخاصة في الاجتماعات والقرارات الخاصة بهم؟

9- هل يتم عملية التواصل مع الفئات ذوي الاحتياجات الخاصة بطريقة غير رسمية أم وفق لوائح و قوانين تنظيمية؟

المحور الثاني: الصعوبات التي تواجه المؤسسة في تحقيق الخدمة الاجتماعية؟

10- على أي أساس تقوم المؤسسة بعملية تحيين العدد الخاص الفئات الهشة؟

11- ماهي أهم الصعوبات التي تواجه دون تحقيق عملية التواصل اندماج ذوي الاحتياجات الخاصة؟

12- هل حضر وضبط الفئات الخاصة يكون تقليدي ام هناك منصة تقنية تساعد على ذلك؟

13- هل ثقافة المؤسسة تتوافق مع ثقافة الفئات الخاصة في مجال الرعاية؟

14- هل اللوائح التنظيمية و القانونية تخدم الفئات الهشة من خلال تذلل الصعوبات و تحقيق الاندماج؟

15- هل أهالي وعائلات الفئات الخاصة يتعاونون مع المؤسسة لتذليل العراقيل والصعوبات؟

16- هل تراعي المؤسسة طبيعة الإعاقة وخصوصياتها في عملة التواصل معهم الفئات الهشة؟

17- هل نجحت المؤسسة في تمكين ذوي الاحتياجات الخاصة اجتماعيا؟

الهوامش

[1]- ليلى ك، أكثر من 1.5 مليون شخص من ذوي الاحتياجات الخاصة في الجزائر والإعاقة الذهنية هي الأكثر انتشارا، البلاد.نت، 14/03/2021، مقال على موقع البلاد، https://www.elbilad.net/national/، شوهد يوم 25 ماي 2023 على الساعة 20:45سا.

[2]- داليا حافظ المنهراوي، التطور الحضاري لرعاية ذوي الاحتياجات الخاصة، ط1، القاهرة، مصر، 2022، ص18.

[3]- عبد الرحمن عبد الرحيم الخطيب ، الخدمة الاجتماعية المتكاملة في مجال الاعاقة ، مصر، د.ط، 2006، ص11.

[4]- مرسوم تنفيذي، رقم 10.128، يتضمن تعديل تنظيم مديرية النشاط الاجتماعي للولاية، 2010، ص5.

[5]- محمد شفيق، البحث العلمي – الخطوات المنهجية لإعداد البحوث الاجتماعية، ط1، المكتب الجامعي الحديث، مصر، 1985، ص78.

[6]- حمد سليمان، تقنيات ومناهج البحث العلمي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2002، ص 177.

[7]- إحسان محمد الحسن، الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص 9.

[8]- عبد الله محمد عبد الرحمن، محمد علي البدوي، مناهج وطرق البحث الاجتماعي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000، ص 79.

[9]- إحسان محمد الحسن، الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي، المرجع السابق، ص 9.

[10]- محمد مهدي، التمكين الاجتماعي لذوي الاحتياجات الخاصة، المؤتمر الثاني للإعاقة الذهنية بين التجنب والرعاية، كلية الآداب جامعة المنصورة، مصر، 2004، ص3.

[11]- لعجال عفيفة، دور الخدمة الاجتماعية في ادارة وتنظيم مؤسسات رعاية المعوقين "دراسة بمديرية النشاط الاجتماعي بولاية مسيلة رسالة دكتوراه في علم الاجتماع تنظيم وعمل، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2019، ص204.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 509-530
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

حزب "قيرطي" في بلاط الإمبراطورية الرومانية
زمن الأسرة النيرفا ـ الأنطونية

A Cirtan party at Roman imperial court
During Nerva–Antonine dynasty

د/ أسامة بقار
Oussama BAGAR
جامعة محمد خيضر - بسكرة
مخبر الدراسات التاريخية والحضارية للأوراس والصحراء الشرقية عبر العصور
o.bagar@univ-biskra.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/31 تاريخ القبول: 2025/01/06

الملخص:
إن خضوع المنطقة المغاربية للاحتلال الروماني أفضى تدريجيا إلى رومنة مجاله وإنسانه (جزئيا) وكان أحد مظاهر ذلك ظهور نخبة محلية مترومنة تدرجت ووصلت إلى أعلى المناصب في الإمبراطورية الرومانية. ولم تكن مدينة "قيرطا" والإقليم المحيط بها والذي عرف تاريخيا بإقليم "الكونفديرالية القيرطية" أو "المدن الأربع القيرطية" بمنأى عن هذه التحولات السياسية والثقافية، فقدم بدوره مجموعة هامة من الشخصيات التي لعبت أدورا هامة في الإمبراطورية الرومانية زمن الأسرة النيرفا-أنطونية. لذلك، يحاول هذا المقال دراسة صعود النخبة القيرطية من البدايات الأولى ونقصد الأسرة الفلافية، لغاية زمن الأسرة النيرفا-أنطونية عبر العمل على إبراز مسار المناصب العليا التي تم تقلدها وعلاقاتها المتشابكة مع السلطة وفيما بينها. وكيف أنها لم تتنصل لأصولها المحلية وحاولت الدفاع عن مصالح موطنها الأصلي، وتوضيح كيف أن تزايد عددهم في البلاط الإمبراطوري حولهم لمثابة "حزب" أو "عصبة" داخل السلطة التي استعانت بهم لكفاءاتهم السياسية والإدارية والعسكرية والقانونية، فصنعوا مجدا لهم وشهرة كبيرة للمجال القيرطي آنذاك.
الكلمات المفتاحية: حزب قيرطي؛ البلاط الإمبراطوري؛ الأسرة النيرفا الأنطونية؛ الكنفوديرالية القيرطية.

Abstract:
The subjugation of the Maghreb region to Roman occupation gradually led to the Romanization of its field and its people, and one of the manifestations of this was the emergence of a Romanized local elite that gradually reached the highest positions in the Roman empire. The city of Cirta and the surrounding region, which was historically known as the region of the Cirtan Confederation was not immune from these political and cultural transformations. It in turn presented an important group of figures who played important roles in the Roman Empire at the time of the Nerva-Antonine dynasty. Therefore, this article attempts to study the rise of Cirta elite from the very beginnings, meaning the Flavian dynasty, until the time of the aforementioned dynasty by working to highlight the path of the high positions that they held and their intertwined relationships with the authorities and

between them. and explain how the increase in their number in the imperial court turned them into a “party” or “clique” within the authority, which sought help from them for their political, administrative, military, and legal competencies, and they created glory for themselves and great fame in the political field at that time.

Key words: A Cirtan party; Roman imperial court; Nerva–Antonine dynasty; Cirtan Confederation.

مقدّمة:

لقد مثلت مدينة "قيرطا" (المعروفة حاليا باسم قسنطينة) إحدى أهم المدن في بلاد المغرب القديم، إذ يمكن القول أنها كانت تأتي في المرتبة الثانية بعد العاصمة "قرطاجة". ولهذه المدينة تاريخ حافل يمتد من الفترة الليبية والبونيقية والنوميدية وصولا لاحتلال الرومان لها، والذين تعاملوا معها وإقليمها بطريقة إدارية متميزة عن بقية أرجاء الإمبراطورية. وقد كان لهذا الإرث التاريخي والفسيفساء العرقية والاستقلالية الإدارية دور محوري في بروز نخبة سياسية من الفئة السيناتورية انخرطت في الحياة السياسية للإمبراطورية وتدرجت لتقلد مناصب سياسية وإدارية وعسكرية مرموقة جعلت من "قيرطا" مدينة مقربة من السلطة الرومانية.

في هذا الصدد، نجد أنه إذا كان "ك. أوريليوس باكتوميوس فرونتو" (Q. Aurelius Pactumeius Fronto) أول "قيرطي" يدخل مجلس الشيوخ عبر الضم بالاختيار (adlected) من قبل "واسباسيانوس" "وتيتوس" في 73-74م ليكون من بين الشخصيات البرايتورية، ما مكنه من تقلد منصب "قنصل إكمال المدة" سنة 80م، فقد أصبح حفيد أخيه "ب. باكتوميوس فرونتو" فقيها قضائيا ومقربا من الإمبراطور "هادريانوس" وحاميا للمستوطنات الأربع القيرطية، ثم منذ أواخر عهد "هادريانوس" وبالأخص في عهد "أنطونيوس بيوس" وخليفتيه "ماركوس أوريليوس" و"كومودوس" ظهرت وبوضوح مجموعة "قيرطية" متميزة داخل البلاط الإمبراطوري والتي يمكن أن نطلق عليها تسمية "عصبة" أو "حزب" نافذ ومؤثر ولاعب لأدوار هامة داخل الدولة الرومانية. وعليه، تدفع هذه التوطئة لمحاولة التساؤل عن هوية الشخصيات القيرطية التي حققت صعودا سياسيا بارزا حقق لها ولموطنها الأم شهرة ومكانة، وكيف كانت طبيعة العلاقات بين تلك الشخصيات القيرطية السيناتورية مع السلطة ووطنهم الأم؟ وكيف أسهمت المكانة المرموقة لهم في ازدهار أكبر وأسرع لمدينة "قيرطا" وإقليمها. ومنه، ستشمل مداخلتي المحاور التالية:

1- النخبة السيناتورية القيرطية زمن الأسرة الفلاوية: البروز والأدوار.

2- تشكل الحزب القيرطي قبل عهد "كومودوس" (96-180م)"؛ الشخصيات والنفوذ.

3- الحزب القيرطي بعد "فرونتو": من تواصل المجد والتأثير إلى الأفول.

1- النخبة السيناتورية القيرطية زمن الأسرة الفلاوية؛ البروز والأدوار:

تؤكد الوثائق المتوفرة لحد الآن صحة الرأي الشائع عند الباحثين والذي مفاده أن الانطلاقة الفعلية لرومنة بلاد المغرب بدأت مع الأسرة الفلافية (69-96م) وكان إحدى مظاهرها تشكل نخبة إفريقية مُرومنة تقلدت مناصب هامة، وبالتالي المشاركة في الحياة السياسية والإدارية والعسكرية للدولة الرومانية[1]. في هذا الصدد، نجد أن الإرث التاريخي والتنظيم الإداري المتميز لمدينة "قيرطا" وضواحيها قد أسهم في بروز نخبة سيناتورية مقربة من السلطة المركزية. وتكشف الوثائق أن أول إفريقي (مغاربي)

شغل منصب القنصل في "روما" هو أصيل مدينة "قيرطا" ونعني الشخصية السيناتورية "ك. أوريليوس باكتوميوس فرونتو" (Q. Aurelius Pactumeius Fronto)، فمن يكون؟

لقد تم التعرف عليه ومساره المهني بفضل ثلاثة نقوش؛ نقيشتان متزاوجتان في "قيرطا" وأخرى في "روما". وكشفت هذه الوثائق أنه له أخ يدعى "ك. أوريليوس باكتوميوس قلمنس" (Q. A. P Clemens)، وهما ابني "بوبيليوس" (Publius) ومسجلين في قبيلة "كويرينا"، وقد شغل أخوه بدوره منصب "القنصل"، لكن في تاريخ غير معروف، لكن على الأرجح بعد أخيه. وقد تقدمت بإحدى نقيشتي "قيرطا" الفتاة "باكتوميا" (Pactumeia)، وهي ابنة أحد الأخوين وتعذر معرفة اسم والدها نظرا للكسور التي تعرضت لها النقيشة، لكن من المرجح أنها ابنة "فرونتو" وجاء التكريم ربما بمناسبة تقلده منصب "قنصل إكمال المدة" في العاصمة "روما". ولد هذين الرجلين القيرطيين الجديدين (homines novi) بالتأكيد ضمن الفئة الفرسانية ويشير حملهما لاسمين عشيريين لحصول عملية تبني بالوصية: انتشار الاسم العائلي (nomen) "باقتوميوس" في "كامبانيا" دفع بالباحث "سيم" لافتراض أن "الباكتوميين" (Pactumeii) الذين تواجدوا في "قيرطا" ينحدرون من مهاجر إيطالي والذي قد يكون أحد رفقاء "سيتيوس" المنحدر بدوره من "نوتشيرا" (Nuceria) في "كامبانيا". وبالتالي، فإن الأخوين هما ابن شخص يدعى "ب. باكتوميوس" وتم تبينهما من شخص يدعى "ك. أوريليوس" واستمرار الإشارة إلى نسبهم من أبيهم الطبيعي يؤكد أنه حدث تبني بالوصية.

ولا نعرف المسار المهني للأخوين قبل أن يتم ضمهما عبر الاختيار لمجلس الشيوخ كبرايتوريين (adlectio inter praetorios) بمناسبة تمتع "واسباسيانوس" و"تيتوس" بسلطة الرقابة في 73-74م، لكن المنطقي أنهما ينحدران من أسرة على قدر من الثراء والخبرات الإدارية في الوطن الأم. وبعد دخوله لمجلس الشيوخ سنة 74م تم اختيار "فرونتو" كزميل في مجمع كهنة إعلان الحرب وتوقيع المعاهدات (fetialis). ثم بعدها شغل وظيفة برايتورية واحدة هي محافظ خزينة الجنود المتقاعدين/الخزينة العسكرية (aerarium militare) لمدة ثلاثة سنوات على الأرجح ما بين 76-78م.

ولا نعرف إن كان حصول هذا السيناتور القيرطي على هذا المنصب جاء عبر القرعة التي اتبعها "أغسطس" وخلفاؤه مثلما أشار لذلك "ديون كاسيوس" أو أنه عُين على رأسه من قبل الإمبراطور "واسباسيانوس"؟ يبدو أن الفرضية الثانية هي الأرجح، خصوصا وأننا نعرف المجهود العسكري الذي بذله الأباطرة الفلافيين في بلاد المغرب ومن مظاهره تأسيس مستوطنات للجنود المتقاعدين (مداوروش وحيدرة الخ). ثم قاده هذا المنصب الهام لتقلد منصب إكمال المدة سنة 80م: تؤكد نقيشة "أعمال الإخوة أرفال" (acta arvalium) أنه شغل "قنصل إكمال المدة" ووصفته نقيشة "قيرطا" بأنه "القنصل الأول من إفريقيا" (consuli ex Africa primo).

بهذا، كان "فرونتو" أصيل مدينة "قيرطا" رجلا جديدا وشخصية مفضلة عند الأسرة الفلافية التي استعانت بشخصيات جديدة من أبناء المقاطعات لإرساء تنظيماتها ورؤيتها الجديدة لتسيير الدولة. واستطاع "فرونتو" في تلك السياقات أن يحقق صعودا قياسيا، فستة سنوات فقط فصلته عن الضم عبر الاختيار لجماعة البرايتوريين عن منصب القنصل. والأكيد أن هذا الصعود قد مثل الانطلاقة لوصول أفارقة آخرين لأعلى المناصب داخل الدولة الرومانية ومن ضمنهم أبناء مدينة "قيرطا". مع ذلك، فإننا لا نعرف من نسل هذا القنصل القيرطي سوى ابنته "باكتوميا" وحفيد أخيه "ب. باكتوميوس كليمنس" الذي تقلد منصب القنصل سنة 138م[2].

2- تشكل الحزب القيرطي قبل عهد "كومودوس" (96-180م)"؛ الشخصيات والنفوذ:

2-1- "ب. باكتوميوس كلمينس" و"ك. لوليوس أوربيكوس" وبداية تشكل الحزب: من المعروف أن مدينة "قيرطا" قد تميزت بالهجرة المعتبرة للعنصر الإيطالي، وكذلك الإسباني وعناصر من أصول مختلفة، ما خلق داخلها فسيفساء عرقية وثقافية. علاوة على ذلك، تمتعت المدينة بمؤسسات متميزة وحياة بلدية نشطة، ما سرع من وتيرة صعود نخبة محلية امتلكت ثروات معتبرة. بهذا الخصوص، نجد أن قيمة "المبالغ الفخرية" (somma honoraria) قد حددت بشكل موحد بـ 20000 ألف سستريوس تقريبا في نهاية القرن الثاني-بداية القرن الثالث ميلاديين، والتي يتعين على أولئك الراغبين في تولي مناصب الكهانة والنيابة البلدية ورقباء الإحصاء تقديمها بعد انتخابهم وهو ما يعادل ما كان ضروريا للتسجيل في ألبوم الفئة الفرسانية، وهو جعل "قيرطا" تحتل المرتبة الثانية في بلاد المغرب بعد العاصمة "قرطاجة" من حيث المبالغ الفخرية المتوجب دفعها[3].

ومنذ عهد الأسرة الأنطونية سنقف على صعود ملفت للنظر للنخبة القيرطية التي أظهرت "قيرطا" في صورة مدينة ذات وجهاء مقربين من السلطة المركزية. في هذا الصدد، نجد أنه في عهد الإمبراطور "هادريانوس" برزت شخصية "ب. باكتوميوس كلمينس" (P. Pactumeius Clemens) الذي هو ابن أخ "ك. أوريليوس باكتوميوس فرونتو" المشار له والذي اشتهر بكونه فقيه قانوني ومقرب من الإمبراطور المذكور وقنصل إكمال المدة لسنة 138م وأصبح "راعيا" (patron) للمستوطنات الأربع القيرطية، فمن تكون هذه الشخصية وكيف حققت هذا الصعود السياسي الهام؟ لقد سمحت ثلاثة نقوش مكتشفة في "قيرطا" من التعرف على المسار المهني لهذه الشخصية والتي حررت تكريما على موافقته ليكون "راعيّا" للمستوطنات القيرطية الأربع[4].

ومن خلال الوثائق يظهر أن الاسم لوالده هو كذلك "بوبليوس" ومن المرجح أنه ابن "ب. باكتوميوس روفوس" (P. Pactumeius Rufus)[5]، ويلاحظ على مسيرته المهنية أنها لا تشير إلا للمناصب المدنية وتستبعد المناصب العسكرية على غرار منصب "النقيب العسكري" أو "قيادة أحد الفيالق" والتي شغلها لاحقا ابن موطنه "ب. يوليوس جيمينوس مارقيانوس" (P. Iulius Geminius Marcianus)[6].

بدأ "كليمنس" مسيرته المهنية على غرار أقرانه من أبناء السيناتوريين بشغل العضوية في هيئة العشرة المكلفة بالفصل في الدعاوي القضائية (decemviri stlitibus judicandis)، وهي أحد الهيئات الأربع لمجمع الست وعشرون قاضيا (vigintiviri). ودون أن يشغل منصب النقيب العسكري عُين في منصب "المفتش المالي" (quaestor) في نواحي 120-121م، وبعد ذلك نجده متقلدا لعديد المناصب التفويضية على الأرجح بفضل معارفه القانونية وما يؤكد ذلك أن الفقيه القانوني "بومبنيوس" (Sextus Pomponius) الذي لمع اسمه في أواسط القرن الثاني ميلادي أشار في "الديجيستا" أن له استشارة قانونية (ius respondii) ومنحته النقوش الإفريقية لقب "الفقيه/المستشار القانوني" (iuris consultus).[7] وكان أول تلك المناصب شغله "مفوض/مساعد" (legatus) لوالد زوجته "ت. بريفيرنيوس جيمينوس" (T. Prifernius Geminus) خلال العام الأخير من بروقنصليته لمقاطعة "آخايا" (Achaia) في نواحي 122-123م؛ هذا الصهر هو صديق حميم للخطيب "بلينيوس الأصغر"[8].

وعند عودته إلى العاصمة "روما" حصل على منصب "مُدافع عن طبقة العامة" (tribunus plebis) وتم قبوله في "مجمع كهنة إعلان الحرب وتوقيع المعاهدات" على غرار أخ جده. وسرعان ما غادر إلى اليونان بصفة "مفوض هادريانوس في مُدن أثينا وثيسبياي (Thespiae) وبلاتايا (Plataea)

وثيساليا (Thessalia)، أي كممثل شخصي للإمبراطور: في ظل غياب الإمبراطور كان عليه الاعتناء بمشاريعه المختلفة لصالح هذه المدن والحفاظ على التواصل مع السلطات المحلية. والأكيد أن تعيينه بهذه الصفة هو دليل على قربه من الإمبراطور وأن رجل ثقة عنده. ليعود من جديد إلى "روما" لشغل منصب "القائم بالعدالة/البرايتور" (praetor urbanus). ثم أرسل من جديد باسم "هادريانوس" وهذه المرة إلى مقاطعة "سوريا" لترتيب الشؤون المالية لبعض المدن تحت لقب "مفوض هادريانوس للنظر في الشؤون المالية لبعض المدن السورية" في نواحي 133-135م: للمساعدة في هذه المهمة المتمثلة في إعادة ترتيب الشؤون المالية لمدن سوريا انضم له الشخصية الفرسانية "م. قلوديوس روستيتوس" (M. Claudius Restitus) الذي على الأرجح تعود أصوله لمدينة "قيرطا"[9].

وفي أواخر عهد "هادريانوس" أصبح "كليمنس" مفوضا إمبراطورا مخولا لحكم مقاطعة "قيليقية" (Cilicia) الإمبراطورية، وجاء هذا التعيين بفضل معرفته بالعالم الاغريقي وقد شغل هذه المهمة البرايتورية منذ حوالي 136-137م وخلال فترة ولايته هذه شغل منصب "قنصل إكمال المدة غيابيا" (in absentia) في ماي-جوان 138م. وبالتالي، ظل في منصبه لكن بصفة قنصلي سابق في عهدي "هادريانوس" وأنطونيوس بيوس" لغاية 138-139م، وهو ما تؤكده شهادتين عسكريتين، إحداهما مؤرخة بـ 16 جوان 138م[10].

وفي نهاية ولايته بمقاطعة "قيليقية" رافق "كلمينس" والد زوجته مُجددا الذي منحه سحب القرعة منصب حاكم إفريقيا البروقنصلية، وهذه المرة بصفة "مفوض البروقنصل" في نواحي 141م، وهو منصب في الحقيقة أقل من مكانته وقبله على الأرجح تقديرا لصهره. بعد ذلك، نفقد المسار المهني لهذه الشخصية المتخصصة في المسائل الإدارية والقضائية والقانونية ونلاحظ أن نشاطه تمركز أكثر في الجزء الشرقي من الإمبراطورية وأنه كان رجل ثقة عند الإمبراطور "هادريانوس" الذي اختاره لحل وتنظيم عديد القضايا الدقيقة. وعلى الرغم أنه لم يحقق مسيرة مهنية ناجحة للغاية، لكن يلاحظ أنه استفاد من إرث أجداده السياسي وظل رجل ظل لوالد زوجته.

وفي تاريخ غير معروف اختير ليكون "راعيا" للمستوطنات الأربع القيرطية (قيرطا والقل وميلة وسكيكدة) وهي الجهة التي ينحدر منها، ما يُظهر محافظته على صلات وثيقة مع موطنه والمجال النوميدي الذي كان يديره آنذاك مفوض الفيلق الأوغسطي الثالث[11].

وفي المقابل، إذا لم يكن لشخصية "ب. باكتوميوس كلمينس" مسار عسكري، فإن المجال القيرطي منح خلال نفس الفترة للإمبراطورية الرومانية شخصية إدارية وعسكرية لامعة وصلت لمناصب مرموقة داخل الدولة ونقصد "ك. لوليوس أوربيكوس" (Q. Lollius Urbicus) الذي أقام ضريحا على شرف عائلته على بعد 04 كلم شمال "تيديس". في الواقع، نمتلك عدد معتبر من النقوش تسمح بتسليط الضوء على حياته، بعضها مكتشف في بلاد المغرب والبعض الآخر في "بريطانيا" وقد قدمت نقيشة مكتشفة في "تيديس" مسيرته المهنية بشكل عكسي وتكمن صعوبتها في تأريخ المناصب التي شغلها[12].

ومن خلال الوثائق تم التعرف على أنه نوميدي مترومن تعود أصوله لمدينة "تيديس" وهو تجمع عمراني ينتمي إلى إقليم مدينة "قيرطا". وانحدر "لوليوس" من عائلة ثرية ذات ملكيات واسعة في "قيرطا" وضواحيها والتي منها الأراضي التي أقيم عليها الضريح العائلي الشهير[13]. والده يدعى "م. لوليوس سينيقيو" (M. Lollius Senecio) وأمه "غرانيا هونوراتا" (Grania Honorata) وله أخوين هما

"لوقيوس لوليوس سينيكس" (Senex) و"م. لوليوس هونوراتوس" (Honoratus) وخاله "ب. غرانيوس بولوس" (P. Granius Paulus)، وعلى الأرجح هو أصغر إخوته أو أوسطهم[14].

وكما تمت الإشارة، فإن "لوليوس" انحدر من أسرة سيناتورية ثرية والتي يشترط للصعود لها (الفئة السيناتورية) ثروة تقدر بمليون سستريوس كحد أدنى. ومثلما كانت عائلة "اللوليين" من كبار العائلات في البلاد القيرطية، فإن عشيرة والدته "الغرانيين" (Granii) بدورها وُثقت في مجال الاتحاد القيرطي وتعد من العائلات الهامة[15]. وفي ظل افتقادنا لوثائق متعلقة بالمناصب العليا التي تقلدها والده وأفراد أسرته، فإن "لوليوس" على الأرجح هو "رجل جديد" (homo novus). وعلى ضوء نقيشتين تم التعرف على مسار المناصب العليا التي تقلدها: واحدة مكتملة في "تيديس" مؤرخة بنواحي 136-138م[16]، وأخرى أقل احتفاظا في "مشتة نهار" مؤرخة بنفس الفترة هي الأخرى[17]، والتي تكشف أنه شغل مناصب إدارية وسياسية وعسكرية هامة جعلت منه شخصية جد مقربة من الإمبراطورين "هادريانوس" و"أنطونيوس بيوس". على أن مكمن الصعوبة هو تأريخ مساره المهني وكل ما يعتمد عليه الباحثين لتأريخها هو مشاركته في قمع انتفاضة اليهود (132-136م).

على ضوء ذلك يمكن استنتاج أنه بدأ مسيرته السيناتورية في بدايات العقد الثالث من القرن الثاني ميلادي وقد استهل مسيرته بالعضوية في هيئة الأربعة المكلفين بإصلاح الطرق في "روما" (quattuorviri viarum curandarum)، وهي إحدى لجان مجمع الست وعشرون، وكان ذلك ربما في حوالي 121م. ثم بعدها نقيب الشريط العريض (tribunus laticlavius) بفيلق برميميجينا الثاني والعشرون (legio XXII Primigenia) المعسكر في "ماينز" (Mogontiacum) بمقاطعة "جرمانيا العليا".

وبعد أن شغل منصب "المفتش المالي للعاصمة روما" (quaestor urbanus) ما أدخله لمجلس الشيوخ، عُين مفوضا (مندوبا) لبروقنصل آسيا، ثم رشح من الإمبراطور لتقلد منصبي "المدافع عن طبقة العامة" و"البرايتور"؛ يظهر هذا الترشيح أنه أصبح معروفا في البلاط الإمبراطوري، ما مكنه من الحصول على توصية صريحة ورعاية قوية من الإمبراطور. لنجده بعدها في خدمة الإمبراطور الذي عينه في منصب مفوض (قائد) الفيلق التوأمي العاشر (legio X Gemina) المعسكر في "فيينا" بمقاطعة "بانونيا العليا" على الأرجح في نواحي 130-133م.

ويبدو أن قدم فيها بلاء حسنا جعل "هادريانوس" يختاره ليكون بصفة "مفوض الإمبراطور" على رأس قوات وجهت لمقاطعة "يهودا" لقمع انتفاضة اليهود بقيادة "بار كوخبا" في 132-136م وقد يكون خلالها الرجل الثاني في قيادة الجيش الروماني المحارب بعد "يوليوس سيفيروس" (Sex. Iulius Severus) وتحصل نظير مآثره على أوسمة عسكرية تتمثل في "رمح بلا رأس" (hasta pura) وتاج ذهبي؛ من المستغرب بعض الشيء أن هذه الأوسمة التي حصل عليها هي هزيلة بالمقارنة مع قيمة الانتصار المحقق، لكن بالنظر إلى تقتير "هادريانوس" في تقديم الأوسمة للسيناتوريين والفرسان يصبح الأمر مفهوما[18].

تواصل استحسان الإمبراطور لشخصية "أوربيكوس"، فتم اختياره لشغل منصب "قنصل إكمال المدة" في سنة 135م أو 136م؛ ذُكر هذا المنصب خارج ترتيب المسار المهني. وخلال نفس المدة تم قبوله أيضا في مجمع كهنة إعلان الحرب وتوقيع المعاهدات[19]. بعد ذلك عُين بصفة "مفوض إمبراطوري مُخول لحكم جرمانيا السفلى" في عهد "هادريانوس" الذي لم يذكر في النقيشة بصفة أنه "مُؤله". وخلال ولايته هذه أو عند نهايتها مباشرة حررت النقيشتين المذكورتين واللتين تشيران لكونه "راعيا" لبلدتي

"قالديس" (Caldis) و"تيديس" وأن مساره المهني توقف عند خدمته في "جرمانيا". لكن وثائق أخرى اكتشفت في "بريطانيا" وثقت أنه حُول إلى "بريطانيا" بعد فترة وجيزة من وفاة الإمبراطور "هادريانوس" وهو ما أكدته كذلك إشارة لـمؤلف "تاريخ الأباطرة"، حيث حكمها في عهد "أنطونيوس بيوس" ما بين 139-142م تحت لقب "مفوض الإمبراطور المخول لحكم بريطانيا"[20].

على ضوء الوثائق البريطانية يستنتج أن "أوربيكوس" وصل إلى بريطانيا بعد مُدة وجيزة من وفاة "هادريانوس" بحيث أنه كان نشطا بها منذ سنة 139م مثلما توثق ذلك نقيشة "كوربريدج"[21]. في الواقع، إن ترقية شخصية سيناتورية من "جرمانيا السفلى" إلى "بريطانيا" كان أمرا له سوابق وأصبح متواترا، إلا أن مهمة "أوربيكوس" في بريطانيا كانت غير اعتيادية باعتبار أنه عمّل على إحداث تغيير جذري في السياسة الأمنية والدفاعية الرومانية بالمقاطعة.

ومن العدل افتراض أن رئيسه السابق في "فلسطين" ونعني "يوليوس سويروس" حاول قبله بقليل إنجاح المنظومة الحدودية للإمبراطور "هادريانوس" في "بريطانيا"، ومن المحتمل أنه تمت توصية "أوربيكوس" بتفكيكها، ومن غير المستبعد أن هذا الأخير قد ناقش مع قائده السابق الأوضاع في "بريطانيا". لكن لا نمتلك أي وثيقة تسمح بمعرفة مدة ولايته التي بدأت سنة 139م، لكن من المرجح أنه استبدل بعد فترة وجيزة من انتصاره سنة 142م أو امتدت حتى سنة 143م. أي بعد أن شرع ببناء الجدار الحدودي الجديد بإسكتلندا المعروف تاريخيا بالجدار الأنطوني (vallum Antonini)، مثلما تظهر نقيشتي "بالمويلدي" من على خط الجدار[22].

ومن باب توثيق هذا الحدث الهام، نجد أن الخطيب "م. قورنليوس فرونتو" المنحدر من "قيرطا" والمشهور بكونه المدرس الشخصي لماركوس أوريلوس، قد أشاد بالنجاح الذي حققه الإمبراطور "أنطونينوس" ببريطانيا، وهذا ربما في خطاب تشكر ألقاه بمناسبة شغله منصب القنصل سنة 142م[23]. علاوة على ذلك، نجد إشارة في مؤلف "الخطب الرومانية" للخطيب "آيليوس أريستيديس" (Aelius Aristides) والتي على الأرجح تم إلقاؤها سنة 144م: بعد أن تناول بالتفصيل تفوق "روما" في جميع الجوانب، انتقل إلى الجيش وهو عملها المثالي الذي لا مثيل له والمقصود بالتحديد هو إرسال قوات إلى حدود الإمبراطورية".

ثم بعد ذلك عرج إلى التحصينات التي وضعت حول الإمبراطورية ووراء الحلقة الخارجية للعالم المتحضر، فشيد الرومان أسوارا للدفاع عنهم ونشروا جيش معسكر كالسور الدفاعي يطوق العالم كالحلقة، من مكان أبعد من "أثيوبيا" وصولا إلى "فاسيس" (Phasis) ومن "الفرات" إلى الجزيرة الكبرى الأكثر بعدا نحو الغرب. وكل هذا يمكن أن يسمى حلقة ودائرة من الجدران والتي لم يتم بناؤها من الأسفلت والطوب الأحمر ولا تقف هنالك متلألئة بالزخارف الجصية. واعتبر أن هذه الأعمال العادية هي بأعداد كبيرة وراح يذكر مقولة لهوميروس عن جدار القصر جاء فيها "أنها مجهزة بالحجارة بشكل وثيق ودقيق ولا حدود لحجمها وتتألق بشكل أكثر من البرونز"[24]. وفي الواقع، إن هذا الوصف البليغ انطبق حسب الباحثين على جدار "هادريانوس" الذي على الأرجح زين بالجص وتم التخلي عنه لصالح جدار "أنطونينوس" العشبي[25].

وبالعودة إلى أعمال "لوليوس" خلال ولايته لمقاطعة بريطانيا ما بين 139-142م يذهب بعض المؤرخين إلى الاعتقاد بأن خليفته "أنطونينوس" وقف على أن جدار "هادريانوس" كان بمثابة فشل استراتيجي لأن الأعداء المحتملين في الشمال والشمال-الغربي كانوا بعيدين عن متناوله. لكن من الناحية

التكتيكية حقق الجدار قدرا من النجاح لدرجة أنه تقرر نقل النظام باتجاه الشمال مع إحداث بعض التعديلات[26]. وهناك من اعتقد أن "أنطونينوس" سمح بالتقدم بشكل أساسي لتهدئة أولئك غير الراضين عن سياسة "هادريانوس" التقشفية[27]. وبذلك، أسند لشخص "لوليوس" مهمة إنجاز هذا الجدار وقمع السكان المحليين المناوئين للاحتلال الروماني. ووفق مؤلف تاريخ الأباطرة، فإن "الإمبراطور "أنطونيوس بيوس" من خلال مفوضيه شن عديد الحروب، وعلى سبيل المثال هزم المفوض "لوليوس أوربيكوس" شعب "البريتون" (Britons) وأوقف البرابرة عند حدهم (أوقفهم عن التعدي) عبر بناء جدار جديد من الأرض العشبية"[28].

تبعا لذلك، فإن "أوربيكوس" أرسل إلى بريطانيا لتنفيذ سياسة معاكسة لتلك التي كان يتبناها "هادريانوس" في بريطانيا وهي تنفيذ إعادة احتلال الأراضي المنخفضة لإسكتلندا. ونتيجة لذلك، قام بين عامي 139م و140م بتجديد حصن "كوربريدج" على يد جنود الفيلق الأوغسطي الثاني[29]، وكانت عملية إعادة البناء جارية كذلك في "روشيستر" على يد جنود الكتيبة الأولى المختلطة لليجونيين[30]، وكل هذا كان تمهيدا للانتقال إلى شمال جدار (سور) هادريانوس وقد أصدرت عملات تذكارية عام 142م احتفالا بتحقيق انتصار في بريطانيا وهو على الأرجح ذلك الذي حققه "أوربيكوس"[31].

لذلك، من المرجح أن "أوربيكوس" أشرف على عملية إعادة احتلال جنوب إسكتلندا سنة 141م وشمل ذلك الاستيلاء على "بورنسوارك هيل" (Burnswark Hill)[32]. وقد استخدم لهذه العملية الفيالق الثلاث المتواجدة بالمقاطعة رفقة وحدات المساعدين ومن غير المستبعد أن ولايته استمرت لغاية 143م للإشراف على البناء الأولى للجدار (السور) الأنطوني وبالأخص أنه ذكر بوضوح في نقوش التشييد المكتشفة في "بالمويلدي"[33].

وعلى الرغم من هذه الوثائق التي يمتلكها الباحثون حول ولاية "أوربيكوس" الشهيرة على رأس مقاطعة بريطانيا، إلا أنها لا تسمح بتسليط الضوء على الغزو الأنطوني المنفذ وكل ما يقدم اليوم هو مجرد تخمينات للباحثين. وعليه، من الوارد أن "أوربيكوس" نفذ حملة ضد العديد من القبائل البريطانية: تلك المنتشرة في الأراضي المنخفضة لإسكتلندا وهم "الفوتادينيين" (Votadini) والسيلجوفاي (Selgovae) في جهة الحدود الاسكتلندية، والدامنونيين (Damnonii) المتواجدين بمنطقة "ستراثكلايد" والنوفافنتيين (Novantae) بمنطقتي دومفريس وغالوواي (Galloway) وقد تكون العملية شملت فصائل للبريجيتانيين (Brigantes) الشماليين.

ومن المرجح أنه حرك لهذه العملية الفيالق البريطانية الثلاث: الفيلق الأوغسطي الثاني والفيلق السادس المنتصر (legio VI Victrix) والفيلق العشرون المنتصر" الذين ذكروا في أشغال تشييد السور الأنطوني وعاضدتهم مجموعة من وحدات المساعدين، وبعد أن تم الانتصار عليهم تقرر تشييد حاجز جديد خشبي فوق العشب ومعزز بخندق عميق على مسافة 39 ميل من الشرق إلى الغرب والذي عرف بالجدار الأنطوني[34].

وبعد نهاية ولايته على رأس مقاطعة "بريطانيا" عاد "أوربيكوس" إلى روما وفيها وصل إلى قمة مسيرته السيناتورية حينما تقلد المنصب الفخري والمرموق "محافظ مدينة روما" (praefectus urbi) والذي ربما شغله في عام 146 ق.م بعد وفاة صاحب المنصب "سك. إروكيوس كلاروس" (Sex. Erucius Clarus) وقد يكون استمر في تقلده لغاية سنة 160م[35]؛ تسجل "رزنامة أوستيا" (fasti

(Ostienses أن وفاة "كلاروس" كانت خلال شهر أو مارس لسنة 146م، حيث كان حينها قنصلا عاديا للمرة الثانية ومحافظا للمدينة[36].

ومن المرجح عند المؤرخين أن "أوربيكوس" خلفه مباشرة: ذكر بهذا المنصب في نقيشتين غير مؤرختين بروما[37]، وفي الضريح العائلي الشهير المشيد من قبله قرب "تيديس"[38]. ثم ورد ذكره في عديد المصادر الأدبية: الإشارة الأولى كانت وبهذا اللقب (محافظ العاصمة روما") في مؤلف "منافحات" للقديس "يوستينوس" (والتي أعاد "يوسيبوس" سردها)، فأورد أن أحد أنشطته الموثقة في حوالي 150م كان ترأسه محاكمة امرأة منحلة دفعها شخص يدعى "بطليموس" لاعتناق المسيحية والعيش في عفة، فتركت زوجها الذي راح يتهم "بطليموس" بالتورط في سلوك بذيء معها، فجُلب ووقف أمام "أوربيكوس" أين اعترف بأنها مسيحية وحكم عليهما بالإعدام[39].

وعلاوة على ذلك، نجد إشارتين لاحقتين إليه تتضمنان بأنه محافظ لروما، الأولى مؤرخة بحوالي 158م وذلك في مؤلف منافحات "لأبوليوس" الذي وصفه بالسيناتور المميز والموقر والذي أخذ برأي مستشاريه الذين أكدوا أن الوثيقة صالحة وصحيحة وهو الأمر الذي أثار اعتراض خصمه "آيميليانوس" زاعما أن الوصية كاذبة وعارض الحكم وأنه لولا الاعتدال الشديد الذي أبداه "لوليوس" لضاع البائس، ما عزز براءة "أبوليوس" وعدالة المحافظ[40]. أما الثالثة، فقد وردت في "رسائل إلى الأصدقاء" للخطيب "فرونتو" مؤرخة بحوالي 160م، فأشار إلى أن أنه دافع عن قضية "فولمينوس سيرينوس" (Volumnius Serenus) الذي طالب بإعادة إدماجه في مجلس مشيخة مدينة "كونكورديا" (Concordia) بعد ثلاث سنوات من النفي، وعندما وصلت القضية إلى المحافظ "لوليوس أوربيكوس" فحصها ولم يصدر أي قرار ضده؛ مثلما ليس بالضرورة أنه كان لا يزال محافظا لغاية سنة 160م، فمن المرجح كذلك أنه المحافظ المذكور في "رزنامة أوستيا" كشخصية توفيت سنة 160م[41].

ومن غير المستبعد أنه خلال توليه لهذا المنصب لمدة طويلة كرم بتوليته القنصلية للمرة الثانية، خصوصا وأنه عادة ما كرم محافظي العاصمة بإسنادهم هذا المنصب بعد فترة قصيرة من تعيينهم كمحافظين[42]. في الأخير، لا نعرف نسل هذه الشخصية، لكن يستنتج من نقيشة حديثة الاكتشاف أنه ربما كان له ولد تدرج وتقلد منصب حاكم مقاطعة "العرب الصخرية" يدعى "ك. لوليوس جرمانيكوس" وكان ذلك زمن "ماركوس أوريليوس" أو "كومودوس"[43]. ويُرجح أن "لوليوس أوربيكوس" الذي كتب أحداث عهد الإمبراطور "ماكرينوس" هو مجرد شخصية مختلقة[44].

وانطلاقا من هذا النموذج علق المؤرخ البريطاني "كولن ولز" على المسيرة المهنية الناجحة لهذه الشخصية القيرطية، فاعتبر أنه مظهر لنجاح الدولة الرومانية التي مكنت منظومة حكمها من تحقيق ارتقاء اجتماعي وسياسي لعديد الشخصيات القادمة من أوساط متواضعة ومن مشارب ثقافية متنوعة، فكتب: "بأنه لم يكن من الممكن في أي فترة أخرى من التاريخ أن يحظى الابن الثاني أو الثالث لمالك أراضي بربري من بلدة صغيرة جدا في الداخل بمثل هذه المسيرة المهنية الحافلة التي قادته إلى أعلى المناصب في آسيا ويهودا والدنواب والراين السفلي وبريطانيا العظمى، لينهي مسيرته كمحافظ "روما"، عاصمة الإمبراطورية الرومانية التي تنتمي إليها كل المقاطعات"[45].

مع ذلك، فإنه لا يمكن التغاضي عن حقيقة أن المجال الذي ولد ونشأ فيه "أوربيكوس" دخلته الرومنة منذ فترة مبكرة بفعل استيطان "سيتيوس" ورفاقه وهو ذو تقاليد اجتماعية وسياسية موروثة عن

المملكة النوميدية والأكيد أن مكانة عائلته محليا وثروتها قد فتحت له الآفاق لهذا الصعود الهام وما الضريح الذي شيده لعائلته إلا صورة عن الثراء والمكانة التي وصلها.

2-2- **"م. كورنليوس فرونتو" وتشكل النواة الصلبة للحزب القيرطي:** لقد مثلت الشخصيتين السابقين بحكم علاقتهما القوية بالسلطة والمناصب المرموقة التي شغلوها، حافزا ودعما هاما لمصالح القيرطيين وهو ما تشهد عليه عديد الأدلة الظرفية القوية. بهذا الخصوص، لم يكن "لوليوس أوربيكوس" الشخصية الوحيدة الهامة التي قدمتها "تيديس"، بل نجد كذلك شخصية تدعى "ك. سيتيوس فوستوس" (Q. Sittius Faustus) الذي أصبح شخصية فرسانية في سن متقدمة (67 سنة) بعد أن ضم بالاختيار في وقت مبكر ضمن هيئة القضاة الخمسة (quinque decuriis) من قبل الإمبراطور "ماركوس أوريليوس"، ما يبعث على التكهن بتأثير "أوربيكوس" على مسيرته[46].

وكان "م. قلوديوس ريستوتوس" المشار إليه أول وكيل إمبراطور ينحدر من "قيرطا" وبدأ مسيرته المهنية بالخدمة في "سوريا" ضمن مهمة لإعادة ترتيب الشؤون المالية لبعض المدن وهذا تحت إمرة ابن موطنه "باكوميوس كليمنس" الذي اختير من قبل "هادريانوس" بصفة مفوض مثلما شرحنا في الأعلى[47]. على أن المعطيات والوقائع تطورت بشكل أسرع مع بروز نجم النحوي والخطيب والمحامي "فرونتو" الذي كان متساويا في سمعته خلال زمنه مع كاتو وشيشرون وكينتيليانوس، على أن ضياع أعماله جعل تأثيره البلاغي طفيفا[48]، فمن تكون هذه الشخصية؟

بعيدا عن الغوص والتعمق في حياة هذه الشخصية وأعمالها ومآثرها وآراء المؤرخين واللغويين فيها، فإن ما يهمنا في هذه الورقة بالأساس هو عرض مسيرته ودوره في صعود نخبة قيرطية نافذة في البلاط الإمبراطوري. اسمه الكامل "ماركوس كورنليوس فرونتو" (M. Cornelius Fronto)، وينتمي لعشيرة "كورنيليا" (Cornelia). وقد ولد "فرونتو" في نواحي 95-100م (والمؤكد قبل 113م) بمدينة "قيرطا"[49]، وعلى الرغم من أننا لا نعرف من عائلته سوى شقيقه "ك. كورنليوس كوادراتوس" (Q. Cornelius Quadratus) الذي شغل منصب قنصل إكمال المدة سنة 147م[50]، فإنه من المرجح أن نجاح والده غير المعروف قد ألقى بظلاله على "فرونتو" من حيث التعليم الجيد الذي ناله والصعود السياسي الذي حققه[51].

وفي رسالة ملفوفة محررة بالإغريقية أرسلها إلى والدة "ماركوس أوريليوس" أبلغها أنه معذور عن أي عجمة لغوية قد يرتكبها وراح يقارن نفسه بالحكيم الأجنبي الأسطوري "أناخارسيس" (Anacharsis) "الذي مثلما كان سكيثيا من السكيثيين الرحل، فأنا بدوري ليبي من الليبيين الرحل (البدو)" (Λίβυς τῶν Λιβύων τῶν νομάδων)، وهي الصياغة التي يمكن تبسيطها على شكل "أنا إفريقي من نوميديا".[52] وفي رسالة تهنئة إلى الإمبراطور "لوقيوس فيروس" على نجاحه البارثي أبرز جانبا دينيا لشخصيته، حيث قال: "وهكذا صليت لآلهة أجدادي، يا يوبيتر أمون، أتوسل إليك يا أيها الإله الليبي"[53].

وبعيدا عن النقاش الذي يثار حول أصوله هل هي ليبية أو أنه من نسل المستوطنين الرومان، فإننا لا نعرف إلا القليل جدا عن طفولته ومنها أنه كان له مُدرس شخصي إغريقي يدعى "أريديلوس" (Aridelus) الذي ربما لقنه الآداب والمعارف الإغريقية في مدينته الأم "قيرطا" ثم انتقل ربما إلى "قرطاجة"، وبعدها إلى "روما" عندما أصبح مراهقا أين تلقى بها تعليمه العالي[54].

لذلك، من الوارد أن والده هو ربما من أحضره أو أرسله إلى "روما" في عهد "هادريانوس" رفقة شقيقه الأصغر "ك. كورنليوس كوادرتوس" والذي على الأرجح كان رجلا (والده) يتمتع بقدر من النفوذ

والعلاقات فتحت لهما الأبواب للارتقاء سياسيا. وفي العاصمة "روما" واصل "فرونتو" تعليمه وقد ذكر اثنين فقط من معلميه المحبوبين: الفيلسوف "أثينُدُتوس" (Athenodotus) والخطيب "ديونيسيوس" (Dionysius)[55]. بفعل هذا التعليم الجيد الذي ناله وربما كذلك نفوذ والده سرعان ما اكتسب "فرونتو" سمعة طيبة كمحامي وخطيب لدرجة أنه أصبح ينظر له أنه يأتي في المرتبة الثانية بعد "شيشرون"، وهي الشهرة التي سمحت له بالتوازي من خلق مسيرة مهنية ناجحة.

وقد سمحت إهدائية أقيمت من قبل مواطني بلدية "قالمة" باعتباره راعيا للمدينة من معرفة بدايات مسيرته المهنية والتي استهلها بالعضوية في لجنة القضاة الثلاثة المسؤولين عن السجون وإعدام المجرمين (triumvir capitalis) على الأرجح خلال العقد الثالث من القرن الثاني ميلادي. ودون أن يتقلد المنصب العسكري المألوف (نقيب بالفيلق) دخل مباشرة إلى مجلس الشيوخ من خلال تعيينه في منصب المفتش المالي لمقاطعة صقلية. وبعدها أنتخب من العامة قيما على صيانة المباني (aedil plebis)، ثم قائما على العدالة في روما (برايتور) في نواحي 129م. وخلال هذا المنصب الأخير أصبح راعيا على "قالمة". وبعد صمت للوثائق دام قرابة 13 سنة وثقت شهادتين عسكريتين أنه تقلد في جويلية - أوت 142م منصب "قنصل إكمال المدة"، وهي فترة طويلة بين نهاية النقيشة وبداية مراسلاته، لكن الأكيد على ما يبدو أنه لم يتقلد أي مناصب عسكرية[56]. وعُرض عليه في أواخر العقد الخامس من القرن الثاني ميلادي منصب قنصل "آسيا"، لكن رفضه بسبب اعتلال صحته[57].

على أن الفترة الأهم في حياة "فرونتو" هي تلك الممتدة ما بين 139م-145م، عندما دفعت شهرته كخطيب لامع ومحامي ناجح الإمبراطور "أنطونيوس بيوس" لاختياره ليكون مدرسا خاصا للإمبراطورين المستقبليين "ماركوس أوريليوس" و"لوقيوس فيروس". وقد حاول "فرونتو" خلالها ثني "ماركوس" عن دراساته الفلسفية ولكن دون جدوى، ليتم استبعاده في عام 145م عندما تزوج "ماركوس" من ابنة "بيوس" وأصبح شريكا في الحكم. وعلى الرغم من أن "فرونتو" تواصل مع "ماركوس" خلال عدة سنوات أخرى، إلا أن اتصالاتها أصبحت أقل تواتر وتوفي "فرونتو" سنة 167م وهو "مريض وخائب الأمل" وكانت سنواته الأخيرة مريرة بسبب فقدانه جميع أبناءه باستثناء ابنة واحدة.

وقبل وبعد تقلده القنصلية لعب "فرونتو" أدوارا مهمة في البلاط الإمبراطوري ومجلس الشيوخ ولكونه "إنسان جديد" فقد اصطدم بعديد المشاكل مع أقرانه الأرستقراطيين والحساد. وتميز بأنه رجل محافظ ولا طموحات سياسية له وكان كارها لليهود والمسيحيين. وحظيت مواهبه كخطيب بإعجاب كبير من قبل معاصريه الذين اعتبر عدد منهم أنهم شكلوا مدرسة تعرف بالفرونتونيانية (Frontoniani) وكان يهدف إلى استعادة نقاء ووضوح اللغة اللاتينية القديمة في مواجهة اللاتينية المصطنعة والمدرسة السفسطائية الإغريقية[58].

وفي العاصمة "روما"، ظل "فرونتو" وفيا لوطنه الأم وإفريقي القلب، فكان يحب أن يُذكر بأصوله الليبية مثلما أشرنا وحينما تكلم عن نوميديا وصفها بأنها "وطني" ونراه مدافعا عن مصالح أبناء جلدته ويقدم لهم النصائح. واستقبل بحفاوة أفارقة وصلوا إلى "روما" وأظهر عاطفة كبيرة اتجاه أصدقائه وتلاميذه الأفارقة: "بوستوميوس" (Postumius) الذي تعود أصوله لمدينة مجاورة لقيرطا و"النحوي "بورفيريون" (Porphyrion)[59]. وانتخب "راعيا" لمدينة "قالمة" وفي نهاية عهد "أنطونينوس" طلب من "فرونتو" أن يكون راعيا "لقيرطا"؛ في رسالة كتبها إلى مجلس "قيرطا" وفي الواقع كذلك إلى الدوائر

المثقفة في "روما" محاولا إبراز سمعته وتأثيره، نجده يرفض العرض واقترح ثلاثة أعضاء آخرين محله وكان أحدهم صهره المستقبلي وآخرين شغلا من قبل منصب قنصل إكمال المدة[60]:

1- "ق. أوفيديوس فيكتورينوس" (C. Aufidius Victorinus) خطيب ابنته "غراتيا" (Gratia)، والمنحدر من مدينة "بيسرة" الإيطالية وكان تلميذا لفرونتو في وقت تعليمه لماركوس أوريليوس. تقلد منصب قنصل إكمال المدة سنة 155م وبروقنصلية إفريقيا في 173-175م. وكان مقربا من البلاط الإمبراطوري وأصبح قنصلا (عاديا) للمرة الثانية رفقة الإمبراطور "كومودس" سنة 183م[61].

2- "م. سرويليوس سيلانوس" (M. Servilius Silanus): تعود أصوله لمدينة "هيبون" وتقلد منصب قنصل إكمال المدة سنة 152م وبدورة كان مقربا من البلاط وأصبح قنصلا (عاديا) للمرة الثانية سنة 188م[62].

3- "م. بوستوميوس فيستوس" (M. Postumius Festus): شغل منصب قنصل إكمال المدة سنة 160م[63].

ومن المعروف أن "فرونتو" قد تراسل مع شخصيات هامة وفعالة في الدولة الرومانية ومنها القيرطي "ق. أريوس أنطونينوس" (C. Arrius Antoninus) واقترح على أبناء موطنه من الأرستقراطيين مناصب عالية[64]. وفي الرسالة التي بعثها إلى مجلس الشيوخ أشار إلى أن هنالك العديد من القيرطيين الذين هم في مجلس الشيوخ والذين زادوا من شهرة هذه المدينة وأنه لابد من الدفاع عن مصالح هذه المدينة عبر متحدثين متمرسين ورجال في مقتل العمر[65]. ويمكن استنتاج وجود "جماعة قيرطية" في البلاط الإمبراطوري في عصره من خلال عديد الأدلة: عبر "فرونتو" عن رعايته للشبان السيناتوريين المنحدرين من "قيرطا" وكان من ضمنهم شقيقه "كوادرتوس" الذي تقلد منصب القنصل سنة 147م، والذي بالتأكيد استفاد من شهرة أخيه في حياته المهنية وفي الوصول إلى العائلة الإمبراطورية[66].

وتحدث النحوي والمؤلف "أولوس جيلوس" عن زيارة قام بها "فرونتو" رفقة النوميدي "سيلسينوس يوليوس" (Celsinus Iulius) الذي ساعد "فرونتو" في إحراجه لمعرفته الجيدة بأعمال "إينيوس" (Ennius). ومن المؤكد أنه كان تلميذا لفرونتو وهو نفسه "ب. يوليوس سيلسينوس" (P. Iulius Procolus Celsinus)، القنصل المعين ومالك أراضي وأصيل "قيرطا"[67]. ومن المفترض أنه كان صديقا للقيرطي "ب. يوليوس جيمينيوس مارقيانوس" (P. Iulius Geminius Marcianus) الذي شغل منصب القنصل في نواحي 165-167م والمعروف بأنه رجل عسكري وكذلك محامي وهو على الأرجح الذي عمل مع "فرونتو" (سماه صديقنا ماركيانوس Marcianus noster) في الدعوى القضائية ضد "ميرودوس أتيكوس" (Merodes Atticus)[68]. وإلى جانبهم كان "أريوس أنطونينوس (C. Arrius Antoninus) الذي شغل منصب القنصل سنة 170م والذي تمتع بقدرات مدنية عظيمة وكان له ميل للطب الشرعي وكان لعائلته ملكيات واسعة في المستوطنات الأربع القيرطية وفي إفريقيا.

في المجمل، لقد دفعت التجارب والنجاحات التي حققها "فرونتو" إلى دفعه للترويج لنفسه ونحتفظ بأربع رسائل مليئة بالنصائح بعثها لأريوس أنطونينوس، وتفسر هذه العلاقة الحميمية بكونها يشتركان في القبيلة ورعايته للمستوطنات الأربع القيرطية وأصوله القيرطية[69]. وفي الواقع، إن كانت هذه القائمة مختصرة، لكنها مؤثرة وتعبر عن ارتباط "فرونتو" بموطنه وسعيه للحفاظ على علاقات بالسلطات المحلية لقيرطا ورعاية أبناء جهته والتوسط لهم للارتقاء في هرم المناصب العليا.

3- الحزب القيرطي بعد "فرونتو": من تواصل المجد والتأثير إلى الأفول:

خلال عهد الأسرة الأنطونية وبالتحديد إبان عهد الإمبراطور "ماركوس أوريليوس" تواصل تقديم مدينة "قيرطا" لشخصيات سيناتورية ساهمت في الحياة السياسية والإدارية والعسكرية للدولة الرومانية. يأتي في طليعة هؤلاء "ب. يوليوس جيمينيوس مارقيانوس" (P. Iulius Geminius Marcianus) أصيل مدينة "قيرطا" وعلى الأرجح كان الممثل الأول لعائلته في مجلس الشيوخ، ما يجعله "رجلا جديدا"[70]. وسمحت النقوش المكتشفة في "قيرطا" من معرفة مساره المهني وأنه كانت له ملكيات بين "قيرطا" و"سلاوة عنونة" (Thibilis)[71].

وفي "قيرطا" رفع له أحد ضباطه نقيشة إهدائية استعرض فيها مسيرته المهنية والتي استهلها بالعضوية في لجنة القضاة الثلاثة المسؤولين عن السجون وإعدام المجرمين، ثم نقيب الشريط العريض بالفيلق السكيثيكي الرابع (legio IV Scythica) المرابط في سوريا وبنفس الرتبة خدم بفيلق المضائق العاشر (legio X Fretensis) المعسكر في فلسطين. ثم بعدها شغل مناصب: المفتش المالي والمدافع عن طبقة العامة ثم القائم بالعدل في روما (البرايتور)، ثم مفوض إمبراطوري مخول لحكم إفريقيا، أي مفوض (مندوب) لبروقنصل إفريقيا أو قائد على الفيلق الأوغسطي الثالث المعسكر في "لامبايزيس". وبعدها مفوض (قائد) الفيلق التوأمي العاشر (legio X Gemina) المرابط في "فيندُبونا" (Vindobona) ببانونيا العليا.

وعندما اندلعت الحرب الرومانية - البارثية (161-166م) بقيادة "لوقيوس فيروس" أتيحت الفرصة لمارقيانوس لإبراز مواهبه العسكرية، فتم إشراكه بصفة "مفوض الإمبراطورين لمفارز قادمة من بانونيا". والتي على إثرها رقي على الأرجح من قبل "فيروس" إلى حاكم على مقاطعة "العرب الصخرية" في 162-163م وتذكره إحدى نقوش "بصرى" بصفة "القنصل المعين"، ما يعني أنه بعد نهاية ولايته عين مباشرة كقنصل إكمال المدة. بعد ذلك عين حاكما (بروقنصلا) على مقاطعة مقدونيا التي عادة ما تمنح لشخصيات سيناتورية لم تشغل بعد منصب القنصل، وفُسر ذلك بالخوف من خطر "الماركومانيين" (Marcomanni) والجرمانيين على المقاطعة، فتم إسناده حكمها. وختم مسيرته المهنية بشغل منصب بروقنصل آسيا سنة 182م. ومن المرجح أنه كان "راعيا" للمستوطنات الأربع القيرطية وضم إلى مجمع التيتيونيون الكهنوتي (Titii sodales) [72].

وخلال نفس الفترة صعد نجم عائلة "الأنتيستيين" (Antistii) التي تعود أصولها لتجمع "سلاوة عنونة" وهي ضيعة تابعة لقيرطا وقد ظهرت هذه العائلة مع شخصية "ك. أنتيستيوس أدفنتوس" (Q. Antistius Adventus) الذي يعد من أبرز القادة العسكريين للإمبراطور "ماركوس أوريليوس". وسمحت نقيشة مكتشفة في "سلاوة عنونة" وأخرى بقيرطا من التعرف على مسيرته المهنية. وأول شيء يلاحظ هو أن تسميته الكاملة هي "Quintus Antistius Adventus Postumius Aquilinus"، ومن المرجح أنه أخذ تسمية "Postumius Aquilinus" من والدته التي حملت تسمية "أنطونيا بريسكا"(Antonia Prisca)[73].

بدأ "أدفنتوس" مسيرته المهنية بالعضوية في لجنة القضاة الأربع المسؤولة عن صيانة الطرق والأماكن العامة بروما (quattuorviri viarum curandarum)، وهي الخطوة الأولى والأساسية لدخول مجلس الشيوخ. ثم نقيب الشريط العريض بفيلق منيرفا الأول (legio I Minervia) المعسكر في "جرمانيا السفلى". وعند عودته إلى روما انتخب مفتشا ماليا بمقاطعة "مقدونيا" وعند عودته تم تسجيله في مجلس

الشيوخ. وبعد ذلك عين قائدا لسرية فرسان في الاستعراض السنوي للخيالة بالعاصمة روما (sevir equitum Romanorum)، وبعدها مدافعا عن طبقة العامة.

عقب ذلك، تم اختيار "أدفنتوس" ليكون مفوضا (مساعدا) لبروقنصل إفريقيا الذي شغله لمدة عام واحد وعاد إلى روما لتقلد منصب القائم بالعدل (برايتور) في "روما" في حوالي 158م. بعد ذلك عين مفوضا (قائدا) للفيلق السادس المدرع (legio VI Ferrata) المعسكر في فلسطين. وفي سنة 162م تقلد قيادة الفيلق الثاني المنقذ (legio II Adiutrix) وشارك في الحرب البارثية وتحصل على عديد الأوسمة الهامة الدالة على بلاءه الحسن في العمليات الحربية: تاج الجدار (corona muralis)، تاج المعسكر (vallaris) وتيجان ذهبية وثلاث رماح نقية (بلا رأس) ورايتين. وخلال مفوضتيه هذه تقدم معتقه "ك. أنتيستيوس أغاثوبوس" (Q. Antistius Agathopus) بإهداء خاص إلى "الروح المترأسة لعائلة الأنتيستيين وإلى الإله الحامي للمنزل في "سلاوة عنونة"[74].

ثم تم تعيينه في حوالي 164م حاكما لمقاطعة "العرب البترائية" ووصفته نقوش في "بصرى" بالقنصل المعين والقنصل، ما يقود لاحتمال أنه شغل منصب القنصل غيابيا في نواحي 166م وخلالها تم قبوله في مجمع كهنة إعلان الحرب وتوقيع المعاهدات. عاد بعدها إلى روما وعين في منصب قيم المباني والأشغال العامة (curator operum locorumque publicorum). ثم أسندت له قيادة استثنائية تتمثل في قيادة الحملة الجرمانية تحت لقب "مفوض الإمبراطور عند خط الدفاع عن إيطاليا وجبال الألب في الحملة الجرمانية" (legatus Augusti at praetenturam Italiae et Alpium expeditione Germanica)، وهي عملية عسكرية أطلقها الإمبراطورين "ماركوس أوريليوس" و"لوقيوس فيروس" سنة 168م، فأشرف على قيادة الفيلق الثاني والثالث الايطاليين حديثا التجنيد وتقدم لحماية ممرات جبال الألب الجوليانية من خطر القبائل الجرمانية التي اخترقت تلك الجبال وحاولت الاستيلاء على "أكويليا" عام 170م، لكن حينها كان "أدفينتوس" قد انتقل لحكم "جرمانيا السفلى" وهو آخر منصب مذكور في النقيشتين[75].

لكن كشف نقيشة مكتشفة في "لانشيستر" بالقرب من جدار "هادريانوس" أنه شغل منصب حاكم مقاطعة "بريطانيا" على الأرجح في حوالي 173-176م وخلال هذه الفترة وصل 5500 فارس سارماتياني إلى بريطانيا. لذلك، كان عليه العمل على توفير الأراضي لهذه القوات للاستقرار بها[76]. على صعيد الحياة الشخصية تزوج من امرأة تدعى "نوفيا كريسبينا" (Novia Crispina) ابنة "ل. نوفيوس كريسبنوس" (L. Novius Crispinus) الذي شغل منصب قيادة الفيلق الأوغسطي الثالث في حوالي 147-149م والقنصل في حوالي 150-151م، وهو الزواج الذي من المرجح أنه فتح له مسيرة سيناتورية، وأنجب معها "ل. أنتيستيوس بوروس" (L. Antistius Burrus) الذي يمثل رفقة "ق. أريوس أنطونينوس" آخر رجال الحزب القيرطي وبموتهما بدأ أفول الوجود السياسي لأبناء مدينة "قيرطا" في البلاط الإمبراطوري، فمن يكونا؟ وكيف أدى وفاتهما لأفول الحزب القيرطي؟[77].

يعد السيناتور "ق. أريوس أنطونينوس" (C. Arrius Antoninus) من الشخصيات القيرطية الشهيرة والذي عرف عنه بأنه رجل ثقة في الشؤون القانونية للإمبراطور "ماركوس أوريليوس" وينحدر من عائلة مرموقة تعرف بـ"الآريين الأنطونيين Arrii Antonini". وكان لعائلته ملكيات واسعة في المجال القيرطي، ما يدعم ربما فرضية أصوله المحلية وليس الرومانية[78]. وتسمح وفرة النقوش (16 نقيشة لاتينية واغريقية) والإشارات الأدبية (أربع رسائل من فرونتو ومقطعين من مؤلف تاريخ الأباطرة وكتابات "ترتليانوس") من معرفة أفضل لحياة هذه الشخصية التي جمعتها كما ذكرنا صداقة مع الخطيب

"فرونتو" وبأنه عاش زمن الإمبراطورين "ماركوس أوريليوس" و"كومودوس". سُجل هذا الرجل السيناتوري في قبيلة "كويرينا" ورفع له تمثال في "قيرطا" وقد اختير ليكون "راعيا" على المستوطنات الأربع السيترية.

مع ذلك، لا تسمح هذه الوفرة المصدرية من وضع تأريخ دقيق لمسيرته المهنية: توثق نقيشتي "كونكورديا" و"قيرطا" مسيرته لغاية المناصب البرايتورية[79]. واستهل "أريوس" مسيرته بالعضوية في لجنة القضاة الأربع المسؤولة عن صيانة الطرق والمباني العامة بروما. ثم حول إلى معسكر "النبي هوري" (Cyrrhus) بشمال سوريا للخدمة كنقيب الشريط العريض بالفيلق السكيثيكي الرابع. وعندما عاد إلى "روما" تغيرت وضعيته واستفاد على ما يبدو من رعاية إمبراطورية يعود الفضل فيها لابن موطنه "فرونتو"، فتحصل في البداية على منصب مشرف هو "المفتش المالي للعاصمة روما" (quaestor urbanus) الذي أدخله إلى مجلس الشيوخ، وتم منحه شرف قيادة سرية فرسان خلال الاستعراض السنوي للخيالة الرومان. عقب ذلك تحصل "أريوس" على منصب ثقة يتمثل في المسؤول عن مراقبة تحرير مداولات جلسات مجلس الشيوخ (ab actis senatus)، وبالتالي بإمكانه إعلام الإمبراطور بكل ما قيل في مجلس المشيخة. وكل من يشغل هذا المنصب تحصل على وظيفة شرفية هي "الإيديل العاجي" (aedilis curulis)، وكلاهما منصبين يعبران عن قربه من السلطة الإمبراطورية.

وبعد أن تقلد منصب القائم بالعدل (البرايتور) كان من المفروض أن يشغل مناصب إدارية وعسكرية (حاكم لمقاطعة وقائد للفيالق)، لكننا نجده مسؤولا على رأس مناصب قانونية ومالية. وكانت البداية بحصوله على منصب "البرايتور الوصي" (praetor tutelaris) في حوالي 163م وقد كان الأول من تقلده لكونه حديث الاستحداث من قبل الإمبراطورين الأكثر قداسة (a sanctissimis imperatoribus) "ماركوس أوريليوس" و"لوقيوس فيروس"، والذي يجعله مسؤولا عن تعيين والإشراف على القيمين والأوصياء على جميع الأشخاص (بما فيهم الأطفال) الذين تمنعهم حالتهم الصحية من إدارة شؤونهم الخاصة: يعتبر هذا الاختيار الإمبراطوري علامة شرف وثقة وتفضيل.

ثم بعد ذلك كان أول شاغل لمنصب حديث الاستحداث هو "مقيم العدالة" (iuridicus) بجهة ما وراء نهر البو (regio Transpadana) في نواحي 165-166م: وثقت رسالتين "لفرونتو" هذه المهمة، الأولى عندما طلب التدخل بصفته مقيم للعدالة لصالح نائب محلي في "كونكورديا" يدعى "فولمينوس سيرينوس" (Volumnius Serenus) حكم عليه بالنفي وبعد انتهاء مدة عقوبته، منعه المجلس المحلي من استعادة لقبه والتمتع بحقوقه السابقة. وفي إطار مهامه ضمّن "أنطونينوس" تزود تجمع الشأن العام لكنكورديا (res publica Concordiensium) بالقمح في فترة ندرة والتي يرجع تاريخها ربما إلى سنة 166م التي شهدت وصول الطاعون الأنطوني إلى إيطاليا في بداية الحرب الجديدة على الدانوب، وعلى إثر ذلك انتخب راعيا للمدينة وكرم بنقيشة.

وفي تاريخ غير محدد بعد توليه منصب "البرايتور"، شغل منصب القيم أو المدير المالي للعديد من الجهات الإيطالية: إيمليا وأريمينوم ونولانوس وتيفيرنوم (curator Ariminiensium und curator civitatum per Aemiliam, Nolanus, Tifernum). ثم عاد بعد ذلك "أنطونينوس" إلى روما ووليّ منصب محافظ الخزينة العامة (aerarium Saturni) الذي شغله في حوالي 168-171م أو 167-169م. ثم تقلد منصب "قنصل إكمال المدة" في تاريخ غير محدد محصور ما بين 170-173م. وبعد توليه القنصلية عين حاكما لأربع مقاطعات، ثلاثة منها إمبراطورية. تم تعيينه في البداية حاكما على مقاطعة "كبادودكيا"

في حوالي 174-177م. وجاء تعيينه في هذه المقاطعة التي تتمتع بحامية كبيرة في مقابل قلة خبرته العسكرية لخلافة "ب. مارتيوس فيروس" (P. Martius Verus) الذي كلفه "ماركوس أوريليوس" بقمع المحاولة الانقلابية لأفيديوس كاصيوس (Avidius Cassius) واستعادة سوريا. ثم عين حاكما (مفوضا إمبراطوريا مخولا لحكم) للداقيات الثلاث (Tres Daciae) التي أصبحت مقاطعة قنصلية وتولى هذه المهمة في حوالي 177-178م. ثم حول إلى "دالماسيا" التي حكمها لمدة وجيزة (178-179م)، حيث خلفه "ل. أوريليوس غالوس" (L. Aurelius Gallus).

وخلال السنوات الأولى من حكم "كومودوس" من المرجح أن "أنطونينوس" لم يتقلد أي منصب، ليعين بروقنصلا على آسيا عبر سحب القرعة في تاريخ يصعب تحديده (184-185م أو 187-188م أو 188-189م)، وهو ما وثقته ثلاثة نقوش وإشارة لترتليانوس فحواها أنه مارس اضطهادات قاسية ضد المسيحيين في "آسيا"، فأوقف الكثير وحاكمهم وحكم عليهم بالموت.

وبعدها عاد إلى "روما" وكان أحد ضحايا الحكم الاستبدادي للإمبراطور "كومودوس". فحسب مؤلف تاريخ الأباطرة عند عودته من "آسيا" حاك ضده محافظ الحرس الإمبراطوري "كلييأندر" (M. Aurelius Cleander) المعروف بأنه كان معتقا إمبراطوريا وأصبح مؤثرا ومفضلا عند الإمبراطور "كومودوس"، مؤامرة اتهمه فيها باتهامات باطلة جاءت كانتقام لأنه حكم بالإعدام على شخص يدعى "أتالوس" والذي تمت مطابقة مع شخصية "ب. قلوديوس أتالوس" (P. Claudius Attalus) ابن "سوفيست بوليمون" (Sophiste Polémon)، أصيل "لاوديقيا" (Laodicea) بإقليم "فيريجيا" (Phrygie) بآسيا، وهو يشترك مع "كلييأندر" بكونه أصيل هذه المدينة وكان "أتالوس" أحد الرجال المحميين من قبله. وشاركه في المؤامرة محافظ العاصمة "برتيناكس" (Pertinax) الذي كان حقودا على نجاحات "أنطونينوس"، فاتهمه بالسعي للاستيلاء على الإمبراطورية (adfectatio imperii). وفي شتاء 188-189م وقبل سقوط "كلييأندر" بأشهر نفذ عليه حكم الإعدام رفقة شخصية قيرطية كانت صهر الإمبراطور "كومودس" وهو "ل. أنتيستيوس بوروس".

لقد كان "أنطونينوس" تلميذا لفرونتو القيرطي والذي فتح له الأبواب لتكوين صداقة مع "ماركوس أوريليوس" الذي أسنده منصبين استحدثا لأول مرة. ولم ينس هذا السيناتوري أصوله، فنجده راعيا للمستوطنات الأربع السبرتية ودافع عن مصالحها الإدارية والمالية أمام السلطة العليا[80].

إلى جانب "أنطونيوس"، فقد لقيّ كما ذكرت القيرطي "ل. أنتيستيوس بوروس" (L. Antistius Burus) نفس المصير. تعود أصول هذا الأخير إلى مدينة "سلاوة عنونة" الواقعة ضمن المجال القيرطي، وهو ابن "ك. أنتيستيوس" أدفينتوس" المدروس في الأعلى وأمه "نوفيا كريسبينا"[81]. ولا تسمح الوثائق من معرفة مسيرته المهنية بشكل جيد سوى أنه تدرج لغاية أن تقلد منصب القنصل العادي سنة 181م رفقة الإمبراطور "كومودوس" وقبلها بقليل وطد علاقاته بالسلطة الإمبراطورية من خلال زواجه بـ "فيبيا أوريليا سابينا" (Vibia Aurelia Sabina) ابنة "ماركوس أوريليوس"، لتأتي عواصف المؤامرات التي حدثت في عهد "كومودوس" وتطيح به ويتم اتهامه من قبل "برتيناكس" بالسعي لمحاولة انقلابية ويتم إعدامه في نواحي 187-189م[82].

خاتمة:

لقد قدمت مدينة "قيرطا" ومجالها عددا معتبرا من الشخصيات السيناتورية الهامة، والتي تقلدت مناصب عالية وأسهمت في الحياة السياسية والعسكرية والقانونية للإمبراطورية الرومانية. ويعبر هذا عن

حجم الثراء الذي كان يتمتع به جزء من سكانها وحصولهم على تعليم جيد، ما فتح له الآفاق للتقدم نحو ممارسة السياسة والحرب والإدارة.

كانت بداية صعود النخبة القيرطية في عهد الأسرة الفلاوية، فكان أول إفريقي يتقلد منصب "القنصل" منحدر من هذه المدينة والذي كان له ابن أخ نال شهرة بفضل معارفه القانونية وتقلد بدوره منصب القنصل في عهد "هادريانوس". لكن يمكن القول أنه منذ عهد "هادريانوس" ولغاية أواخر عهد "ماركوس أوريليوس" برزت جماعة من الشخصيات القيرطية كانت تنشط خلال نفس الفترة وتدرجت وشغلت أعلى المناصب في الدولة الرومانية، وأصبحوا رجال ثقة عند الأباطرة.

كان "فرونتو القيرطي" علامة فارقة من بين الشخصيات القيرطية، وهذا لسمعته الخطابية والقانونية ونسجه لشبكة علاقات واسعة استغلها في دعم أبناء جلدته وموطنه أمام السلطة الرومانية سياسيا وحل مشاكلهم. وبالتالي، كان "فرونتو" ذا تأثير هام وأحيانا مباشر أو غير مباشر في صعود عديد الشخصيات القيرطية دون التقليل من مهاراتهم واستحقاقهم. ويمكن القول أنه بوفاته تراجع صعود الشخصيات القيرطية وبوصول "كومودوس" للعرش تم القضاء على النخبة القيرطية التي تراجعت أدوارها منذ تلك الفترة.

خلال مسيرتهم المهنية الطويلة، لم تتنصل تلك الشخصيات من أصولها القيرطية، والتي عبرت عنها تارة بالكتابة على غرار "فرونتو"، وتارة أخرى بقبول أن تكون "راعية" للمستوطنات القيرطية ومدافعة عن مصالح أبناء موطنها أمام السلطة. لذلك، فإن المكانة المرموقة التي نالتها "قيرطا" في العهد الإمبراطوري الأول كان هؤلاء مساهمين فيها، لأنه بأمجادهم الشخصية صنعوا شهرة أكبر لمدينتهم في نظر السلطة المركزية.

تؤكد الوثائق أن تلك الشخصيات القيرطية جمعتها صداقات فيما بينها ودعمت بعضها البعض لتحقيق الصعود السياسي، وهذا التشابك في العلاقات يدفعنا للقول بأنهم شكلهم "عصبة" متعاونة ومدعمة لبعض. بهذا الخصوص، تقدم رسائل "فرونتو" صورة عن الدعم الذي قدمه لعديد الشخصيات القيرطية، ووقفنا كذلك على أمثلة رعاية حظيت بها شخصيات قيرطية من قبل أبناء جلدتهم من السيناتوريين. ولعل هذا المعاضدة ناشئة من كون أن الإمبراطورية الرومانية حكمها في العديد من الفترات منطق العصب المناطقية، فيسعى كل سياسي مرموق إلى ترقية أبناء موطنه لخلق جماعة موالية وحامية له في بيئة سياسية تمتاز بالعدائية والمؤامرات والحساد.

قائمة المصادر والمراجع:

1- المصادر:

- Aelius Aristides, Orations, Trans: Michael Trapp, Cambridge, Harvard University Press, 2017.
- A.E, L'Année épigraphique.
- Apuleius, Apologia, Trans: Christopher P. Jones, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.
- Aulus Gellius, Attic Nights, Trans: J. C. Rolfe, Cambridge, Harvard University Press, 1927.
- C.I.L: Corpus Inscriptionum Latinarum.

Eusebius, Ecclesiastical History, Trans: Kirsopp Lake, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

- Dion Cassius, Roman History, Trans: Earnest Cary, Cambridge, Harvard University Press, 1914.

- Haines. C. R, The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius, and various friends, Heinemann, London, 1919-20.
- Historia Augusta, Trans: David Magie, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1921-1932.
- I.L.Alg : Inscriptions Latines d'Algérie ; Tome 1, Stéphane Gsell, Inscriptions Latines d'Algérie, Paris, H. Champion, 1922 ; Tome 2, Pflaum H. G, Inscriptions de la Confédération Cirtéenne, de Cuicul et de la tribu des Suburbures, Paris, H. Champion, 1957.
- Mynors. R.A.B, Panegyrici Latini, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Pliny the Younger, The letters, Trans: J.B.Firth, Ldn., N.Y., Walter Scott, n.d, 1900.
- R.I.B: Roman Inscriptions of Britain.
- Saint Justin Martyr, The Apologies of Justin Martyr, Trans: Alexander Roberts, Suzeteo Enterprises, 2015.

Tertullian, Ad Scapulam (Thelwall translation), Trans: Sidney Thelwall, from Ante-Nicene Fathers Vol. III, 1869.

- Van den Hout, M. P. J, A, Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto, Mnemosyne Supplement 190, Leiden, Brill, 1999.

2- المراجع:

- Alföldy. G, Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen. Prosopographische Untersuchungen zur senatorischen Führungsschicht, Bonn, Habelt, 1977.
- Anthony R. Birley, The Roman Government of Britain. Oxford, University Press, 2005.
- Ballif. M, Moran. M. G, Classical Rhetorics and Rhetoricians: Critical Studies and Sources, Westport, CT: Praeger, 2005.
- Champlin. E, Fronto and Antonine Rome, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Christol. M, Essai sur l'évolution des carrières sénatoriales : deuxième moitié du iiie siècle après J.-C., Nouvelles Éditions Latines, 1986.
- Corbier. M, L'aerariumsaturni et l'aerariummilitare. Administration et prosopographie sénatoriale. Publications de l'École française de Rome, 24, Rome: École Française de Rome, 1974.
- Dabrowa. E, Legio X Fretensis: A Prosopographical Study of its Officers (I-III c. A.D.), Stuttgart: Franz Steiner, 1993.
- Lassère. J. M, VbiquePopulus. Peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 av. J.-C. – 235 ap. J.-C.), Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977.
- Maxfield. V. A, The Military Decorations of the Roman Army. London: Batsford, 1981.
- Pflaum. H.-G, l'Afrique romaine (Scripta Varia I), L'Harmattan, Paris, 1978.
- Rémy. B, Les carrières sénatoriales dans les provinces romaines d'Anatolie au Haut-Empire (31 av. J.-C. – 284 ap. J.-C.) (Pont-Bithynie, Galatie, Cappadoce, Lycie-Pamphylie et Cilicie), Publications de l'Institut Français d'Études Anatoliennes, 1989.
- Ruciński. S, Praefectus Urbi. Le Gardien de l'ordre public à Rome sous le Haut-Empire Romain, Poznań: Wydawnictwo Naukowe CONTACT, 2009.
- Salomies. O, Adoptive and Polyonymous Nomenclature in the Roman Empire, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1992.
- Wells, C. M, The Roman empire, Harvard, Harvard University Press, 1995.

3- المجلات وأعمال الملتقيات والكتب الجماعية:

- Barnes. T. D, The First African Consul, Classical Review, 21, 1971.
- Baroni. A. -F, Les propriétés sénatoriales en Numidie sous le Haut-Empire, dans Caldelli M. L., Gregori G. L. (éd.), Epigrafia e ordinesenatorio. 30 annidopo, Tituli, 10, Rome, 2014.
- Baroni A.-F, Les Arrii Antonini de Cirta : l'ascension d'une famille africaine dans l'élite sénatoriale. In: Cahiers du Centre Gustave Glotz, 27, 2016.
- Briand-Ponsart. Cl, Les relations de Cirta et de la Confédération Cirtéenne avec le pouvoir pendant le Haut-Empire, Cahiers du Centre Gustave Glotz, 17, 2006.
- Charlet. J.-L, Fronton, Encyclopédie berbère, 19 | 1998.
- Eck. W, Jahres- undProvinzialfasten der senatorischen Statthalter von 69/70 bis 138/139, Chiron, 13, 1983.
- Eck. W, Ein senatorischer Statthalter der Provinz Arabia aus der Zeit Marc Aurels in Inschriften aus Gerasa und Hegra, In: Pro merito laborum. Miscellanea epigrafica per Gianfranco Paci, 2021.
- Gallivan. P, The Fasti for A. D. 70-96, Classical Quarterly, 31, 1981.
- Gillam. J. P, Roman and native, A.D. I22-I97, in I.A. Richmond, ed., Roman and Native in North Britain, Edinburgh, 1961.
- John H. Reid and Andrew Nicholson, Burnswark Hill: the opening shot of the Antonine reconquest of Scotland? Journal of Roman Archaeology, 2019.
- Le Glay. M, Les Flaviens et l'Afrique, Mélanges d'archéologie et d'histoire, 80, n°1, 1968.
- Pflaum. H.-G, Les juges des cinq décuries originaires d'Afrique romaine. In: Antiquités africaines, 2,1968.
- Syme. R, Tacfarinas, the Musulamii and Thubursicum, dans Studies in honor of A. G. Johnson, 1951.

الهوامش:

[1]- M. Le Glay, Les Flaviens et l'Afrique, Mélanges d'archéologie et d'histoire, 80, n°1, 1968, p-p 201-246.

[2]- Dion Cassius, Roman History, Trans: Earnest Cary, Cambridge, Harvard University Press, 1914, LV, 25, C.I.L, VIII, 7058, I.L.Alg, II, 1, 643 (Cirta), C.I.L, VI, 2059 (Acta Arvalium), T. D. Barnes, The First African Consul, Classical Review, 21, 1971, p 332, R. Syme, Tacfarinas, the Musulamii and Thubursicum, dans Studies in honor of A. G. Johnson, 1951, p 129, P. Gallivan, The Fasti for A. D. 70-96, Classical Quarterly, 31, 1981, p p 189, 215, M. Corbier L'aerariumsaturni et l'aerariummilitare. Administration et prosopographie sénatoriale. Publications de l'École française de Rome, 24 (Rome: École Française de Rome, 1974), p-p 370-372.

[3]- J. M Lassère, VbiquePopulus. Peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères (146 av. J.-C. – 235 ap. J.-C.), Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, p-p 166-198, 220-221, 255, Cl. Briand-Ponsart, Les relations de Cirta et de la Confédération Cirtéenne avec le pouvoir pendant le Haut-Empire, Cahiers du Centre Gustave Glotz, 17, 2006, p 118.

[4]- C.I.L, VIII, 7059=I.L.Alg, II, 1, 645, C.I.L, VIII, 7060=I.L.Alg, II, 646, C.I.L, VIII, 7061=I.L.Alg, II, 1, 647.

[5]- A.E, 1936, 95, B. Rémy, Les carrières sénatoriales dans les provinces romaines d'Anatolie au Haut-Empire (31 av. J.-C. – 284 ap. J.-C.) (Pont-Bithynie, Galatie, Cappadoce, Lycie-Pamphylie et Cilicie), Publications de l'Institut Français d'Études Anatoliennes, 1989, p-p 343-344, n° 304.
[6]- I.L.Alg, II, 1, 634-637.
[7]- Digesta, XL, 7, 21, 1.
[8]- Pliny the Younger, The letters, Trans: J.B.Firth, Ldn., N.Y., Walter Scott, n.d, 1900, X, 26, IX, 11, 2. C.I.L, VIII, 7059=I.L.Alg, II, 1, 645 (Cirta), W. Eck, Jahres- undProvinzialfasten der senatorischen Statthalter von 69/70 bis 138/139, Chiron, 13, 1983, p 157.
[9]- C.I.L, VIII, 7039 (Cirta).
[10]- C.I.L, XVI, 84 (Tooth-Vasony, Pannonia Superior), A.E, 1991, 1538 (Cebel Ires Dagi, Lycia et Pamphylia).
[11]- C.I.L, VIII, 7059 (Cirta), B. Rémy, op.cit, p 344.
[12]- C.I.L, VIII, 6706 (Tiddis).
[13]- A.F. Baroni, Les propriétés sénatoriales en Numidie sous le Haut-Empire, dans Caldelli M. L., Gregori G. L. (éd.), Epigrafia e ordinesenatorio. 30 annidopo, Tituli, 10, Rome, 2014, p 390.
[14]- C.I.L, VIII, 6705 (Tiddis).
[15]- H.-G. Pflaum, onomastique de Cirta, in : l'Afrique romaine (Scripta Varia I), L'Harmattan, Paris, 1978, p-p 162-163, 173, 176-177.
[16]- C.I.L, VIII, 6706 (Tiddis).
[17]- I.L.Alg, II, 1, 3446 (Caldis).
[18]- V. A. Maxfield, The Military Decorations of the Roman Army, London: Batsford, 1981, p-p 147, 176.
[19]- C.I.L, VIII, 6706, G. Alföldy, Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen. Prosopographische Untersuchungen zur senatorischen Führungsschicht, Bonn, Habelt, 1977, p 349, M. Christol, Essai sur l'évolution des carrières sénatoriales : deuxième moitié du iiie siècle après J.-C., Nouvelles Éditions Latines, 1986, p 25, Anthony R. Birley, The Roman Government of Britain, Oxford, University Press, 2005, p, p 136, 138.
[20]- RIB, 1, 1147=A.E, 1936, 75a (Corbridge), RIB, 1, 1148 (Corbridge), RIB, 1, 1276 (High Rochester), RIB, 1, 2191 (Balmuildy), RIB, 1, 2192 (Balmuildy), Historia Augusta, Antonius Pius, Trans: David Magie, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1921-1932, V, 4.
[21]- RIB, 1, 1147.
[22]- حررت النقيشتين بنفس الصياغة وجاء فيهما: "إلى الإمبراطور القيصر "ت. آيليوس هادريانوس أنطونينوس"، المبجل، التقي، أب الوطن. شيّد الفيلق الأوغسطي الثاني هذا تحت رعاية كوينتوس لوليوس أوربيكوس، المفوض الإمبراطوري ذو الصلاحيات البرايتورية": RIB, 1, 2191-2192.
[23]- ضمن المدحيات اللاتينية، نجد مدحا مؤرخا بسنة 297م مقتبس على الأرجح من خطاب ألقاه "فرونتو" وقد وجهه صاحب المديح إلى "قسطنطيوس الأول" بمناسبة قيادته حملة ضد "أليكتوس" (Allectus) الذي أعلن نفسه إمبراطورا في "بريطانيا"، فقارنه بالإمبراطور "أنطونينوس بيوس" الذي بقي في "روما" أثناء تدخل أسطوله في "بريطانيا" ومع ذلك أشاد "فرونتو" بذلك النجاح، فجاء: "فرونتون وهو ليس الثاني، بل أحد المثالين التوضيحيين للبلاغة الرومانية، راح ينسب إلى الإمبراطور "أنطونينوس" فضل إنهاء الحرب في "بريطانيا" رغم أنه بقي في قصره بروما وعهد إلى غيره برعاية العمليات (القيادة)، فاستحق مجد انطلاقته ومساره بالكامل، كما لو كان يقود دفة سفينة حربية":
R.A.B Mynors, Panegyrici Latini, Oxford: Clarendon Press, 1964, IV, 14, 2.
[24]- Aelius Aristides, Orations, Trans: Michael Trapp, Cambridge, Harvard University Press, 2017, 26K, 72, 78, 80-83.
[25]- Anthony R. Birley, op.cit, p-p 139-140.
[26]- J.P. Gillam, Roman and native, A.D. I22-I97, in I.A. Richmond, ed., Roman and. Native in North Britain, Edinburgh, 1961, p-p 60–89.
[27]- Anthony R. Birley, op.cit, p 140.
[28]- Historia Augusta, Antonius Pius, V, 4.

[29]- تترجم النقيشة الأولى المؤرخة بسنة 139م على شكل: "خلال القنصلية الثانية للإمبراطور "ت. آيليوس أنطونينوس، المبجل، التقي. شيد الفيلق الأوغسطي الثاني هذا (الصرح) تحت رعاية "ك. لوليوس أوربيكوس" المفوض الإمبراطوري ذو الصلاحيات البرايتورية": R.I.B, 1147. أما الثانية والمؤرخة بسنة 140م فتترجم على شكل: "عندما أصبح الإمبراطور القنصل "ت. آيليوس أنطونينوس، المبجل، التقي، أب الوطن، قام الفيلق الأوغسطي الثاني بتشييد هذا (الصرح) تحت رعاية "ك. لوليوس أوربيكوس" المفوض الإمبراطوري ذو الصلاحيات البرايتورية": R.I.B, 1148.

[30]- تترجم النقيشة على شكل: "إلى الإمبراطور القيصر "ت. آيليوس هادريانوس أنطونينوس"، المبجل، التقي، أب الوطن. قامت الكتيبة الأولى المختلطة للينجونيين (cohors I Lingonum equitata) بتشييد هذا الصرح تحت رعاية كوينتوس لوليوس أوربيكوس، المفوض الإمبراطوري ذو الصلاحيات البرايتورية".

R.I.B, 1267 (High Rochester).

[31]- R.I.C, 745.

[32]- John H. Reid and Andrew Nicholson, Burnswark Hill: the opening shot of the Antonine reconquest of Scotland? Journal of Roman Archaeology, 2019, p 459

[33]- R.I.B, 2191-2192.

[34]- R.I.B, 1276, 2140, 2142, 2149, 2155, 3509.

[35]- S. Ruciński, Praefectus Urbi. Le Gardien de l'ordre public à Rome sous le Haut-Empire Romain, Poznań: Wydawnictwo Naukowe CONTACT, 2009 (Xenia Posnaniensia. Monografie, 9), p 222.

[36]- C.I.L, XIV, 244 (Ostia)=FO2, 50, 52.

[37]- C.I.L, VI, 28, 10707 (Roma).

[38]- C.I.L, VIII, 6705 (Tiddis).

[39]- Saint Justin Martyr, The Apologies of Justin Martyr, Trans: Alexander Roberts, Suzeteo Enterprises, 2015, II, 1, 2, Eusebius, Ecclesiastical History, Trans: Kirsopp Lake, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926, IV, 17.

[40]- Apuleius, Apologia, Trans: Christopher P. Jones, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017, II, 381.

[41]- C. R. Haines, The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius, and various friends, Heinemann, London, 1919-20 (ad Amicos, II, 7), C.I.L, XIV, 244 (Ostia)=FO2, 52 [. . . Q. Lollius Urbicus praef(ectus) u]rb(is) excessi[t].

[42]- Anthony R. Birley, op.cit, p 140.

[43]- W. Eck, Ein senatorischer Statthalter der Provinz Arabia aus der Zeit Marc Aurels in Inschriften aus Gerasa und Hegra In: Pro merito laborum, Miscellanea epigrafica per Gianfranco Paci, 2021, p-p 269-276.

[44]- Anthony R. Birley, loc.cit.

[45]- C. M. Wells, The Roman empire, Harvard, Harvard University Press, 1995, p-p 225-226.

[46]- C.I.L, VIII, 6711 (Tiddis), H. G. Pflaum, Les juges des cinq décuries originaires d'Afrique romaine. In: Antiquités africaines, 2,1968. p 173.

[47]- I.L.Alg, II, 1, 655.

[48]- M. Ballif, M. G Moran, Classical Rhetorics and Rhetoricians: Critical Studies and Sources, Westport, CT: Praeger, 2005, p 163.

[49]- C. R. Haines, op.cit, p XXIII.

[50]- C.I.L, XIV, 244 (Fasti Ostienses), C.I.L, XV, 7438.

[51]- M. P.J. van den Hout, A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto, Mnemosyne Supplement 190, Leiden, Brill, 1999, p VII.

[52]- C. R. Haines, op.cit, I, p 137.

[53]- ibid, II, p 135.

[54]- M. P.J. van den Hout, op.cit, p VII, M. Ballif, M. G Moran, op.cit, p 163.

[55]- E. Champlin, Fronto and Antonine Rome, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, p 20.
[56]- C.I.L, VIII, 5350 (Calama), A.E, 1995, 1824, A.E, 2004, 1921.
[57]- M. Ballif, M. G Moran, op.cit, p 163.
[58]- C.R. Haines, op.cit, p XX-XXV, M. Ballif, M. G Moran, op.cit, p 163, M. P.J. van den Hout, op.cit, p VII.
[59]- J.-L. Charlet, Fronton, Encyclopédie berbère, 19 | 1998, p-p 2935-2938.
[60]- C.R. Haines, II, op.cit, p 293 (ad amicos, II, 10-11).
[61]- C.I.L, VI, 2086, 2099, 41140, C.R. Haines, II, op.cit, p p XXI, XXXIX, 293 (ad amicos, II, 5).
[62]- C.I.L, XIV, 244, C.R. Haines, II, op.cit, p 293.
[63]- Ibid, C.R. Haines, II, op.cit, p 295.
[64]- C.R. Haines, I, op.cit, p p 175-183 ((ad amicos, II, 6-8).
[65]- C.R. Haines, II, op.cit, p-p 293-295.
[66]- C.I.L, XIV, 244.
[67]- Aulus Gellius, Attic Nights, Trans: J. C. Rolfe, Cambridge, Harvard University Press, 1927, XIX, 10. 1, 11, I.L.Alg, II, 638, A. F. Baroni, op.cit, p-p 390-391.
[68]- C.I.L, VIII, 7050, C.R. Haines, II, op.cit, p 67.
[69]- C.R. Haines, I, op.cit, p p 175-183 (ad amicos, II, 6-9), I.L.Alg, II, 614, E. Champlin, op.cit, p 15.
[70]- E. Dabrowa, Legio X Fretensis: A Prosopographical Study of its Officers (I-III c. A.D.), Stuttgart: Franz Steiner, 1993, p 60.
[71]- C.I.L, VIII, 7934 (El Benia), A. F. Baroni, op.cit, p 391.
[72]- C.I.L, VIII, 7050, 7051, 7052 (Cirta), C.I.L, III, 96 (Busra), A.E, 1998, 1447 (م162), A.E, 1904, 63 (م163), E. Dabrowa, loc.cit.
[73]- O. Salomies, Adoptive and Polyonymous Nomenclature in the Roman Empire, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1992, p 82.
[74]- C.I.L, VIII, 18893.
[75]- A.E, 1893, 88 (Thibilis), 1914, 281 (Cirta), C.I.L, III, 92 (Busra), Anthony R. Birley, op.cit, p-p 157-161.
[76]- Dion Cassius, LXXI, 16, 2, R.I.B, 1083 (Lanchester).
[77]- C.I.L, VIII, 2747 (Lambaesis), 18893 (Noviae Crispinae), Anthony R. Birley, loc.cit.
[78]- A. F Baroni, op.cit, p-p 391-400, B. Rémy, op.cit, p 228, Baroni Anne-Florence, Les Arrii Antonini de Cirta : l'ascension d'une famille africaine dans l'élite sénatoriale. In: Cahiers du Centre Gustave Glotz, 27, 2016, p-p 299-323.
[79]- C.I.L, V, 1874 (Concordia), C.I.L, VIII, 7030 (Cirta).
[80]- C.I.L, VIII, 7030 (Cirta), C.I.L, V, 1874, Historia Augusta, life of Commodus, VII, 1, life of Pertinax, III, 7, Tertullian, Ad Scapulam (Thelwall translation), Trans: Sidney Thelwall, from Ante-Nicene Fathers Vol. III, 1869, V, 1, Front, Ad amicos, II, 6-9, 11, M. Corbier, op.cit, p-p 253-268, B. Remy, op.cit, 277-232.
[81]- C.I.L, VIII, 18893.
[82]- C.I.L, V, 7907, VI, 213, 725, 36873, VIII, 24118, A.E, 1937, 138, Historia Augusta, life of Commodus, VI, 11, life of Pertinax, III, 7.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 531-550
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

النقوش والكتابات على النقود المرينية (668 - 869هـ/1269 - 1456م)
- دراسة لأبعادها السياسية والاجتماعية والدينية -

Inscriptions and writings on Marinid coins (668-869 AH/1269-1456 AD)
- A study of their political, social and religious dimensions –

طالبة دكتوراه نوال زمالي
Nawal Zemali
جامعة 8 ماي 1945 قالمة
مخبر التاريخ للدراسات والأبحاث المغاربية
zemali.nawal@univ-guelma.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/15 تاريخ القبول: 2024/11/27

الملخص:
يبحث هذا المقال النشاط الاقتصادي في المغرب الأدنى خلال فترة حكم المرينيين ما بين (668 - 869هـ/ 1269 - 1456م)، مسلطا الضوء على أهم ركيزة يقوم عليها الاقتصاد ألا وهي العملة (النقود)، كونها تعتبر مظهرًا من مظاهر السلطة السياسية إلى جانب كونها وثائق رسمية لا يمكن الطعن فيها، ومصدرًا هامًا من مصادر التاريخ تساعد على استنباط الحقائق التاريخية، هذا إضافة إلى أنها مرآة عاكسة لعصرها، فهي وبكل ما تحمله من طرق سكها ومعدنها وشكلها زيادة على مختلف النقوش والكتابات التي زينت بها، تعتبر لسانا ناطقا معبرا عن واقع معاش بكل جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية.
وعليه، سنقوم في بحثنا هذا بدراسة الكتابات المنقوشة على نقود المرينيين وتحليلها محاولين الوصول إلى أبعاد ما نقش عليها، وربطها بمختلف مظاهر الحياة خاصة الدينية، السياسية والاجتماعية.
الكلمات المفتاحية: النقود؛ الدولة المرينية؛ النقوش؛ أبعاد سياسية؛ أبعاد الاجتماعية؛ أبعاد دينية.

Abstract:
This article examines the economic activity in the Maghreb during the Marinid period (668-869 AH/1269-1456 AD), shedding light on the most important pillar of the economy, namely currency (money), as it is considered a manifestation of political authority in addition to being official documents that cannot be challenged, and an important source of history that helps in deducing historical facts, in addition to being a mirror reflecting its era, as it is, with all its minting methods, metal, and shape, in addition to the various inscriptions and writings with which it is decorated, considered a speaking tongue expressing a lived reality in all its political, economic, social, and religious aspects.
Accordingly, in this research, we will study and analyze the inscriptions engraved on the Marinid coins, trying to reach the dimensions of what is engraved on them, and linking them to various aspects of life, especially religious, political, and social.
Key words: Coins; the Marinid state; inscriptions; political dimensions; social dimensions; religious dimensions..

مقدّمة:

بعدما نجح المرينيون في القضاء على الدولة الموحدية سنة 668هـ/1269م وقاموا بتأسيس دولتهم، اهتموا كغيرهم من الدول بالسكة ونظموا إدارتها وجعلوا منها مؤشرًا على خصائص نظامهم الاقتصادي، إلا أن المصادر المغربية المختلفة لا تشير إلى النقود المرينية إلا بشكلٍ عرضيٍ كرقم من الأرقام المجردة لا غير دون تحديدها لبعض الحيثيات التي تتعلق مثلاً بالوزن والعيار والقطر.

عمل المرينيون على سك عملة خاصة بهم تحمل هويتهم الخاصة، كانت هذه العملات انعكاسًا واضحًا لما كانت تعيشه الدولة من أحداث سياسية اقتصادية واجتماعية، والتي سوف نحاول في مقالنا هذا تسليط الضوء عليها من خلال دراسة وتحليل الكتابات والعبارات المنقوشة عليها ومحاولة الكشف عن مدى تأثر السكة بالأوضاع السياسية والصدمات العسكرية التي كانت تعيشها هذه الدولة مع جارتيها في تلك الفترة الدولة الزيانية والحفصية؟ وهل السكة المرينية بما حملته من نقوش كانت مرآة عاكسة للأوضاع التي كانت تعيشها الدولة آنذاك؟

للإجابة عن هذه الإشكالية سنقوم بداية بتقديم نبذة عن تاريخ دولة بني مرين، ثم الحديث عن العملة الموحدية التي كانت أساسا قامت عليه عملة المرينيين وامتدادًا لها، ثم سنتطرق إلى النقود المرينية بمختلف أنواعها وأشكالها من دنانير ودراهم، لنقدم في الأخير دراسة تحليلية لمختلف النقوش والكتابات التي نقشت عليها وتبيان أبعادها السياسية والاجتماعية والدينية.

1. تأسيس الدولة المرينية (668 - 869هـ/1269 - 1456م):

قبل الحديث عن العملة التي اعتمدتها هذه الدولة كأساس لنظامها الاقتصادي، سوف نحاول الحديث ولو في بضع أسطر عن تأسيس هذه الدولة لكي يتسنى لنا دراسة عملتها.

لم تكد تمضي على وفاة يعقوب المنصور الموحدي سنوات قليلة حتى شرعت قبيلة بربرية زناتية هي قبيلة بني مرين تطفح على ساحة الأحداث في المغربين الأوسط والأقصى، تأسست الدولة المرينية على يد بني مرين وهم قوم بدو أعزاء على الدولة المؤمنية، ترجع أصولهم إلى أحواز تلمسان قاعدة المغرب الأوسط، ودار مملكة زناتة[1] على قديم الزمان، وكان موطنهم ما بينها وبين تَاهَرْت من شرقها، يجاورها في السكنى من زناتة بنو يغمراسن، وبنو توجين، وبنو مغراوة، وبنو راشد، وغيرهم[2].

كان المرينيون عنصر قوة تلتفت إليه الأنظار في الدولة الموحدية، إذ قاتل بهم زعيمهم الأمير محيو بن أبي بكر (ت 592هـ-1195م)[3] إلى جانب الموحدين ضد خصومهم بني صنهاجة، واشتركوا معهم في عديد المعارك الكبرى خارج البلاد المغرب في الميدان الأندلسي، فكانت وفاة زعيمهم محيو في إحدى هذه المعارك (معركة الأرك) في عهد السلطان أبي يوسف يعقوب بن يوسف المنصور 592هـ/1195م، ليتولى زعامتهم من بعده ابنه عبد الحق الذي دخل بهم تل المغرب الأقصى سنة 610هـ/1213م[4] على حين ضعف الدولة الموحدية، وأعلن الحرب عليها سنة 613هـ/1216م لكنه قتل في 614هـ/1217م، ليخلفه ابنه عثمان الذي تغلب على الضواحي والكثير من القبائل، لكنه اغتيل أيضا سنة 637هـ/1239م، ليخلفه أخوه أبو معرف محمد الذي قتل في حرب الدولة سنة 642هـ/1244م، وتولى حكمهم من بعده أخوه أبو يحي أبو بكر فبايع أبو زكريا الحفصي، استولى على فاس لكنه توفي بعد ذلك سنة 656هـ/1257م، ليخلفه ابنه عمر ليخلع سنة 654هـ/1255م، فبويع بعده عمه الأمير يعقوب ابن عبد الحق (656هـ-1258م)، الذي قام بفتح مراكش سنة 668هـ/1269م ويتلقب بأمير المسلمين ليكون أول ملوك الدولة وهو بذلك قد قضى على عرش الموحدين[5].

بدأ المرينيون حياتهم السياسية بصراعٍ طويلٍ ومرير مع الموحدين دام 58 سنة، قاد فيه المرينيون مراحل هذا الصراع بكل قوة وعزم منذ أن وطئت أقدامهم أرض المغرب الأقصى، حتى استطاعوا التفوق على الموحدين[6]، فبعد استيلاء يعقوب بن عبد الحق على مراكش تابع ضمه للجيهات الخارجة عن نفوذه إلى أن استولى على المغرب الأقصى بما في ذلك المغرب الشرقي والساقية مع سبته التي أبقاها في ولاية العزفيين، لتضم فيما بعد إلى ملك المرينيين في عهد السلطان أبي سعيد الأول سنة 728ه/1328م، حيث امتدت المملكة على عهد هذا الأخير جنوبًا إلى معاقل الصحراء وقصور توات وتبكرارين وتمنطيت[7]، ليبسط المرينيون نفوذهم على عهد يوسف بن يعقوب إلى نواحي الجزائر، وفي أيام أبي الحسن توحد المغرب العربي تحت قيادته من السوس الأقصى إلى مسراطة قرب الحدود المصرية، إضافة إلى انفساح هذه المملكة إلى رندة في الأندلس[8].

امتدت قوة الدولة إلى أيام أبي الحسن (731-752هـ/1331-1351م) والسلطان أبي عنان (752-759هـ/1351-1357م)، لتأخذ في التراجع بعدها متأثرةً بعدة عوامل كان أغلبها تغلب الوزراء على أمور الدولة، واستقلال سجلماسة ومراكش عن صاحب فاس، وبذلك اعتلت الدولة لينتهي بها الأمر إلى أن أقصي عبد الحق بن سعيد عثمان من حكومة بني وطاس ليولي رئاسة دولته إلى هارون اليهودي الذي ساءت سياسته فثارت الرعية عليه وقتلوه سنة 869هـ/1465م، ليبايعوا محمد بن علي الإدريسي، لكن الشيخ الوطاسي استطاع أن يستولي على فاس سنة 876هـ/1472م وأعاد ملك المرينيين، إلى أن تغلب على فاس محمد الشيخ السعدي سنة 961هـ/1554م، لتختفي الدولة المرينية لتحل محلها دولة السعديين[9].

2. النقود الموحدية:

التاريخ سلسلة من الأحداث المترابطة المؤثرة والمتأثرة ببعضها البعض، وعليه قبل الخوض في موضوع العملة المرينيية فلا بد أن نعطي لمحة وجيزة لما كان عليه النظام النقدي في هذه المنطقة قبل فترة دراستنا، وهذا يعني إلقاء نظرة خاطفة على واقع النظام النقدي للدولة المؤمنية التي خرجت من صلبها الدولة المرينية، لأن المجال لا يتسع للإسهاب في سرد تفاصيل تاريخها .

تعتبر الدولة الموحدية[10](524هـ- 610هـ) أول تجربة لإقامة دولة وإمبراطورية بربرية تتلاشى وتنصهر فيها الفوارق والحزازات القبلية الضيقة، حيث استطاعت إقامة حكومة مبنية على أسس عقائدية، اقتصادية، عسكرية وتنظيمية أكثر من سابقتها المرابطية التي افتقدت التنظيم الإداري المحكم فانهارت بسرعة (434هـ- 541هـ/1042-1146م)، اتسمت هذه الدولة منذ بداية عهدها بالنماء الاقتصادي حيث أصبحت عملتها عالمية يتم التعامل بها في أسواق المشرق والمغرب وحتى أوروبا[11]، فقد ضرب الموحدون نقودا ذهبية وفضية خاصة بهم تمثلت النقود الذهبية في الدينار الموحدي الذي كان قطعة مستديرة من الذهب عبارة عن حلقتين واحدة متصلة والأخرى متقطعة بداخلها ثلاث مربعات أو مربعين متداخلين، كان وزنه حالي 2,33غ قبل أن يتضاعف وزنه ليصبح وزنه 4,72غ[12].

كان أول ظهور للعملة الموحدية في خلافة عبد المؤمن بن علي(1133-1163م)[13]، تنوعت هذه العملة من حيث الشكل والوزن والتسمية والنسبة، فقد كانت تنسب أحيانا للخليفة الذي ضربت في عصره، فظهرت هناك الدنانير المؤمنية[14] نسبة إلى عبد المؤمن بن علي واليوسفية[15] نسبة إلى أبي يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن (1163-1184م)، والدنانير اليعقوبية[16] نسبة إلى الخليفة أبو يوسف يعقوب (ت 1184-1199م)، والمحمدية[17] نسبة إلى محمد الناصر(595-610هـ/1198-1212م) رابع الخلفاء الموحدين والتي استمر التعامل بها إلى عهد المرينيين.

كما أن الموحدين قد ضربوا أربعة أنواع من الدنانير وهي الدينار وكان يزن حوالي 2,48غ الدينار المضاعف وكان يزن 4,70غ تقريبا، ونصف الدينار الذي كانت زنته1,66غ تقريبا، وربع الدينار[18]، تم سك هذه الدنانير في كل من فاس، وبجاية، ومراكش، واشبيلية.

انفردت السكة الموحدية عن بقية المسكوكات الإسلامية بالزخرفة الداخلية للدينار الذهبي[19]، كما ادخل الموحدون على الدينار المستدير أسلوبا نقديا جديدا، هو عبارة عن مربع وسط دائرة[20]، حيث أحيطت كتابات مركز الوجه والظهر بمربعين متوازيين تلامس أركان المربع الخارجي الدائرة الداخلية لهامش الدينار مكونة بذلك أربع أوتار، نقشت عليها كتابات هامش الوجه والظهر، وقد دام هذا الطراز طوال فترة عبد المؤمن بن علي وابنه يوسف بن يعقوب (1163-1184م) [21].

تميزت النقود الذهبية الموحدية بأن نقشت كتابات المركز بداخل مربع، أما كتابات الهامش جاءت في أربع مناطق تكونت نتيجة ملامسة الدائرة لزوايا المربع الأربعة، وقد تضمنت كتابات مركز الوجه في كثير من الأحيان البسملة وعبارة الحمد لله وحده، وشهادة التوحيد والرسالة المحمدية، وعبارة المهدي إمام الأمة، أما كتابات هامش الوجه فكان يسجل بها العبارات الدينية والآية: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: 163)، ولكن في عهد أبي عبد الله محمد الناصر حذفت هذه العبارة ونقش بدلا منها اسم الحاكم الموحدي. أما كتابات مركز وهامش الظهر فكان يسجل بها نسب الحاكم الموحدي إلى آبائه وأجداده الموحدين بدءا من عهد عبد المؤمن بن علي.

كان الدينار الذهبي الموحدي كبيرا في النقود الإسلامية حيث كان يتجزأ إلى نصف وربع وأحيانا ثمن الدينار، وفقد اختلف وزنه فقد كان يزن 472غ، ثم انخفض إلى 3,35غ، ثم تضاعف في عهد المنصور، فأصبح يزن 4,72غ واستمر على هذا الوزن الكبير طيلة حكم الموحدين[22]، هذا فضلا عن أن هذه الدنانير خلت من تاريخ ومكان الضرب إلا في القليل منها، كما استخدام خط النسخ في تنفيذ كتاباتها والذي اتسم بجمال حروفه وتناسقها وظهور علامة الإعجام[23].

أما عن النقود الفضية فكما ضرب الموحدون نوعين من الدراهم الفضية، تمثلت في الدراهم المستديرة في أوائل عهدهم أثناء خلافة عبد المؤمن بن علي مستديرة الشكل، نقش على مركز وجه الدرهم الشعار المعهود على السكة الموحدية وعلى الظهر اسم الخليفة عبد المؤمن بن علي، وليس مؤكدا أن هذه الدراهم قد استمر سكها بعد وفاة هذا الخليفة أم أنها اختفت، كذلك الدراهم المربعة (المركنة) [24] حيث أن الموحدين هم أول من ضرب دراهم مربعة الشكل ودليل ذلك أن جميع النقود التي كانت متداولة في العالم الإسلامي آنذاك أو قبل تلك الحقبة في المشرق والمغرب مستديرة الشكل تتألف من كتابتين هامشية ومركزية وذلك طيلة العهد الأموي والعباسي والفاطمي.

ولكن بمجيء الموحدين اختفى هذا الأسلوب الصناعي الفني في إنتاج النقود وحل محله ابتكار الشكل المربع المتميز بكتابتين مركزيتين على الوجه والظهر، وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون في قوله: «ولما جاءت دولة الموحدين، كان مما سن لهم المهدي اتخاذ سكة الدرهم مربع الشكل، وأن يرسم في دائرة الدينار شكل مربع في وسطهن ويملأ أحد الجانبين تهليلا وتحميدا، ومن الجانب الآخر كتب بالسطور باسمه واسم الخلفاء من بعده، ففعل ذلك الموحدون»، ضرب عبد المؤمن بن علي[25] هذه الدراهم مربعة الشكل صغيرة الحجم حيث انحصرت أوزانه مابين 0,6غ و1,7غ [26]، كما سك عبد المؤمن بن علي عملات بأجزاء مثل الربيعات، والثمنيات، والخراريب، إلا أنه لم يتم العثور إلا على أنصاف الدراهم.

كانت الدراهم الموحدية عهد عبد المؤمن بن علي مستديرة في حين كانت أجزاء الدراهم من الأرباع والأثمان تضرب مربعة الشكل، أما أعقابه فجعلوا كل الدراهم وأجزائها مربعة الشكل أيضا، وعلى هذا الأساس أصبح هذا الطراز نموذجا لكل الدراهم ما بعد الموحدين في المغرب الإسلامي والأندلس[27].

ضربت هذه الدراهم في مدن مختلفة منها: بجاية، وتلمسان[28]، وتونس، سبته، سجلماسة وفاس وغيرها، وقد تميزت هذه النقود الفضية بخلوها من تاريخ السك مثل النقود الذهبية استخدام خط النسخ في تنفيذ كتاباتها[29].

3. نقود المرينيين:

حاكت السكة المرينية ما كانت عليه سكة الموحدين، إلى أن قام المرينيون بإصلاح نقدي بدأت بوادره منذ عهد يعقوب بن عبد لحق (1259- 1286م) الذي أعاد تنظيم العملة المغربية[30]، تمثلت في:

3-1- النقود الذهبية (الدنانير): تعد النقود الذهبية النقود الرئيسية في دولة بني مرين فقد ضرب منها الدينار والدينار المضاعف، وكان الدينار يتجزأ بدوره إلى نصف لدينار، وربع الدينار، وثمن الدينار[31].

الدينار المئيني أو الكبير(المضاعف): يعد هذا الدينار أساس النقود المرينية، وقد أطلقت بعض المصادر العربية عليه اسم المثقال، سمي بالكبير لأنه فاق الدنانير الأخرى وزنا وحجما وعيارا، حيث عادل وزنه 84 حبة من حبوب الشعير[32]، أي ما يعادل زنة مئة من الدنانير العادية، وقدر تقريبا ب: 4,85غ[33]، هذا يعني أن وزن الدينار المئيني يعادل تقريبا ضعف الدينار الموحدي قبل إصلاح يعقوب المنصور، لذلك أطلق علي اسم الدينار المضاعف، كما عرف في المصادر المسيحية باسم ضعف الدينار"double dinar"، وكان هذا الدينار لا يسك إلا في مدينة مراكش، إضافة إلى كونه نقد صلة يقدم كأعطيات وهدايا للشخصيات المعروفة والسلاطين، وكان لسك الدينار المريني إلى عدة أجزاء تسهيلا لعمليات الصرف منها[34]: نصف الدينار، ربع الدينار، ثمن الدينار.

حافظ بنو مرين على شكل دينارهم كما عهدوه زمن الموحدين مستديرا[35]، إلا أن الشكل العام لدنانيرهم الذهبية تميز بوجود ثلاث مربعات حول كتابات مركز كل من الوجه والظهر، المربع الأوسط من حبيبات متماسة، بينما توجد دائرتان متوازيتان حول كتابات كل من الوجه والظهر، الدائرة الخارجية من حبيبات متماسة، وأحيانا يحيط بكتابات المركز مربعين فقط، وتلامس الدائرة الداخلية أركان المربع الخارجي فتكون أربع مناطق نقشت بها كتابات الهامش[36].

لا يمكن الحسم في تحديد البدايات الأولى لسك الدينار المريني الذهبي إلا أن بعض الباحثين الأوروبيين حاولوا ربط هذه البدايات بالأمير أبي سعيد عثمان بن عبد الحق(ت637ه/1239م)[37]، ذلك اعتمادا على نماذج من دنانير مكتشفة تنسب إليه، وضربت هذه النقود الذهبية في مدن ضرب متعددة منها: سِجِلمَاسَة، فاَس، مَرَاكِش، سَبْتَة وغيرها كما ظهرت مدن السك الحفصية على نقود المرينيين منها: بِجَايَة وتُونُس، وكذا مدن السك الزيانية والتي تمثلت في: تِلِمْسَان والجَزَائِر وذلك كان أثناء خضوع هذين الدولتين لحكم بني مرين، كما خلى النقد الذهبي المريني من تاريخ السك[38].

3-2- النقود الفضية: سك المرينيون أنواع عدة من الدراهم الفضية جلها مربعة الشكل تمثلت فيما يلي:

- **الدينار (الدرهم) الفضي:** جرت العادة أن يطلق لفظ الدينار أو المثقال على العملة الفضية، إلا أن بعض المصادر تشير أيضا إلى الدينار الفضي وبأسماء مختلفة كدينار الفضة العشرية[39] أو الدينار الفضي العشري، رغم تعدد الأسماء إلا أن الفضي كانت إلى جانب الدينار، ويعد أمرا أساسيا للتميز بين الدينار الفضي والذهبي.

- **الدراهم السبعينية:** سميت بهذا الاسم لأنها سبعون درهما في الأوقية، وقد ذكر الونشريسي أنها دراهم ناقصة، وربما صار الدرهم منها في الوزن نصف درهم لما أصابها من غش، وأضاف أن الناس تسامحوا في إجرائها مجرى الدراهم الوازنة منها، وقد انتشرت الدراهم السبعينية في المغرب والأندلس، حيث سئل القاضي أبو عبد الله محمد بن أحمد المقري من طرف مجموعة من التجارة على حكم في التعامل بها رغم أنه دخلها إتلاف، وكان التعامل بها ذريعة إلى إكمال القرض[40].
- **الدراهم الطبرية:** سمية بالطَبَرِيَة نسبة إلى الشَامِ وهي مدينة بالشام وقصبة الأُرْدُن، وتسمى أيضا بالعتق أو العتيقة وكان الدرهم منه أربعة دَوَانِقْ، والمعروف أن الدانق كان يزن حوالي أربع أو حبات من الشعير المتوسط التي لم تقشر وقد قطع منها ما امتد[41].

وقد أطلقت أيضا هذه التسمية على الدراهم الصغار وأنصاف الدراهم السود الوافية البغلية وتزن أربعة دوانق وهي مئة قيراط[42].

- **الدراهم اليعقوبية:** قام السلطان يعقوب بن عبد الحق (656- 685هـ/1258-1286) بضرب دراهم أطلق عليها اسم الدراهم اليعقوبية، وكانت زنة الواحدة منها تسعة وستين درهما عاديا[43]، كما جعل في الدراهم المحمدية الشائع في الواحد منه ثلاثة دراهم صغيرة، ليسهل عملية التبادل داخل السوق وذلك سنة 674هـ/ 1262م[44].

إضافةً إلى هذه الدراهم ضرب السلطان أبو الحسن علي بن عثمان (731- 752هـ/1330-1351م) أنواعًا مختلفة من النقود حيث أعد بدار السكة بمدينة فاس ألف دينار من الذهب المطبوع وألف أوقية من الدراهم المطبوعة (أي المختومة بختم دار السكة)[45].

3-3-النقود النحاسية: أخبرتنا العديد من المصادر المغربية أن الفلوس التي تعتبر أساس النقود النحاسية أو البرونزية لا تشكل أهمية بالنسبة للاقتصاد المغربي لأن قيمتها الاسمية تفوق قيمتها الفعلية في المعاملات التجارية، بل إنها صنعت فقط لشراء المحقرات من المبيعات، لذا لا يصح تسميتها بعملة[46].

4. أبعاد النقوش على السكة المرينية:

حملت النقود المرينية حقائق وإشارات إلى وقائعٍ وأحداثٍ مختلفة شهدتها الدولة في مختلف أطوارها المغربية، سوف نحاول حصر بعض هذه الأبعاد من خلال استقراء ما نقش عليها من كتابات.

4-1- البعد السياسي: لم تحمل نقود الفترة الأولى لحكم المرينيين اسمًا لحاكمهم فقد كانت عديد النقود الذهبية التي يعود لتلك المرحلة لا تحمل اسمًا للسلطان لكنها نسبت إلى السلطان أبي يحي أبي بكر[47]، وكان ظهور اسم أول حاكم مريني على نقودهم في عهد أبي يوسف يعقوب[48]، هذا ما يدل ويأكد أنه المؤسس الحقيقي للدولة المرينية وأول حاكم اهتم بأمور السكة.

كما نجد أيضا ظهور أسماء بعض المدن الحفصية مثل: بجاية والزيانية مثل: تلمسان على نقود أبي عنان فارس يدل على خضوع هذه المناطق لحكم الدولة المرينية بعدم استولى عليهما سنة 753هـ/1352م، لذا كانت السكة المرينية تضرب في هذه المدن.

حملت النقود المرينية أسماء عدة مدن أغفلت المصادر التاريخية الحديث عن دورها في الحروب والصراعات السياسية لذا كان ظهور أسمائها منقوشة على النقود دليل قاطع على تمحورها في مجرى الأحداث من هذه المدن نجد:

- **مدينة سلا:** كان السلطان أبو زيان محمد الثالث الوحيد الذي ضرب اسم هذه المدينة على نقوده في عهد المرينين وذلك دلالة واضحة على الدور المهم لها في صراعه مع أبناء السلطان أبي علي وذلك لقربها من منطقة الصراع سجلماسة[49].
- **مدينة تطوان:** إن ظهور على النقد الذهبي للسلطان أبي العباس أحمد المستنصر (1374-1384م) يبرز الدور الكبير الذي لعبه والحروب التي خاضها هذا الأخير ضد الوزير ابن ماسي وذلك لموقعها المهم ووجوده في دائرة الصراع بين السلطان والوزير حيث ذكرت المصادر التاريخية استيلاءه على سبته وتوجهه إلى طنجة لكنه لم يستطع فتحها، فتوجه إلى أصيلا حيث بايعه أهلها، فيما أغفلت هذه المصادر الحديث عن مدينة تطوان[50].

كما حملت السكة المرينية عديد الألقاب، فقد اتخذ بنو مرين لقب أمير المسلمين، وكذا أمير المؤمنين، ويعد أبو عنان يوسف أول سلطان مريني اتخذ هذا اللقب ليتناسب مع القوة السياسية والعسكرية التي عرفتها الدولة في عهده (749- 759هـ/ 1348-1358م) [51]، كما اتخذ أيضا الأمير عبد الرحمن بن أبي يفلوسن لقب السيد ليتناسب مع وضعه السياسي في حكم مدينة مراكش[52].

كما سجل المرينيون على نقودهم العديد من العبارات والكتابات تمثلت في أدعية لهم بالنصر على أعدائهم، ولهذا كانت مرآة عاكسة لمختلف الأحداث السياسية والعسكرية منها:

- **أستعين بالله نعم المعين:** ظهرت هذه العبارة على نقود السلطان أبي سالم إبراهيم (1359-1361م)[53]، وكان سبب نقشهم لهذه العبارة أن هذا السلطان طلب العون من الله سبحانه وتعالى على عدوه أبو حمو موسى الثاني الزياني (1359-1389م)، الذي استولى على تلمسان مرة أخرى فخرج له هذا السلطان على رأس جيش كبير ونجح في الاستيلاء على تلمسان سنة 761هـ/ 1359م[54].
- **أعانه الله ونصره بمنة يمينه:** ظهرت هذه العبارة على نقد ذهبي ضرب الأمير عبد الرحمن بن أبي يفلوسن[55]، وباستقراء الأحداث التاريخية على عهده سوف نجد بأن سبب تسجيله لهذه العبارة هو حصار السلطان المريني أبو العباس أحمد المستنصر (1374-1384م) لمدينة مراكش ومحاولته للقضاء عل أميرها نظرا لما كان يثيره من قلاقل ومشاكل لدولة بني مرين، وقد استمر هذا الحصار حتى ضاق حال أهلها، وتخلى أنصار الأمير عنه، فاستولى عليها وقتل أميرها سنة 784ه/ 1382م، لتخضع مراكش ثانية لسلطان المرينيين[56].
- **الله ربي من توكل عليه نصره:** ظهرت هذه العبارة منقوشة على قطعة ذهبية تعود للفترة الأولى من حكم المرينيين قبل فتح مراكش سنة 668ه/ 1269م، لا يحمل هذا النقد تاريخ ومكان السك مما يرجح أن سبب تسجيلها كان تلك الحروب المتعددة التي خاضتها الدولة في فترة قيامها الأولى سواء ضد الموحدين في المغرب أو ضد بني زيان[57].
- **الله نصر من تتوكل عليه:** ظهرت هذه العبارة على نقد ذهبي ينسب لحكام بني مرين قبل فتح مراكش، وكان تسجيلها لحث الجيش على الحرب من أجل تثبيت أركان الدولة الناشئة[58].
- **الله ولي من توكل عليه ونصره ومن يقتضي أمره:** نقشت هذه العبارة على نقد ذهبي ضرب السلطان عبد الرحمن بن أبي يفلوسن[59]، وتعكس هذه العبارة الوضع المتردي داخل المدينة أثناء حصار السلطان المريني أبي العباس أحمد المستنصر، وقد سجل الأمير هذه العبارة ليستصرخ أهل مراكش لنصرته ومقاومة هذا الحصار العنيف.

- **الأمر كله لله**[60]: نقشت على ظهر نقد ذهبي ينسب إلى السلطان أبي يوسف يعقوب (1259-1289م)، كما نقشت أيضا على نماذج أخرى من النقود المرينية لأبي يعقوب يوسف (1286-306م) ضرب سَبْتَة وسِجِلْمَاسَة وفَاسْ، وأخرى لا تحمل مكان الضرب.

كما ظهرت على نماذج لنقود السلطان أبي الحسن علي وأبي العباس أحمد المستنصر، وسبب تسجيل هذا الأخير لهذه العبارة هو حروبه العديدة مع الأمير عبد الرحمن بن أبي يفلوسن حتى استطاع أخيرا قتله والاستيلاء على مراكش، وكذا حروبه ضد حاكم بني زيان أبي حمو موسى الثاني (1359-1389م)، إضافة إلى حروبه ضد الوزير مسعود بن ماسي سنة 789هـ/ 1387م[61].

- **أيده الله ونصره:** نقشت على طرازين من نقود أبي عنان فارس[62]، الأول ضرب بِجايَة وسَبْتَة وسِجِلْمَاسَة وفَاسْ ومَرَاكِش، أما الطراز الثاني فضرب تلمسان، وكان سبب تسجيل هذه العبارة على هذه النقود يختلف باختلاف مكان الضرب، فقد كان سبب تسجيلها على نقد بجاية يرجع إلى حروب أبي عنان مع بني حفص في إفريقية، ونجاحه في الاستيلاء على بجاية في 753هـ/1352م، أما نقد تلمسان فقد سجلت عليه هذه العبارة في أعقاب استيلاء أبي عنان عليها وإخضاعه لها سنة 757هـ/ 1352م، أما نقد سبتة فقد كان نقش هذه العبارة يرجح سببه إلى محاولة عيسى بن الحسين (عامل السلطان أبي عنان على جبل الفتح) الاستقلال بجبل الفتح والخروج عن طاعته، الأمر الذي دفع بالسلطان المريني إلى إرسال أسطول ضخم بقيادة أحمد ابن الخطيب الذي نجح في القبض على الثائر وأبيه وقتلهما سنة 756هـ/1355م[63]، أما التي نقشت على نقد سِجِلْمَاسَة وفَاسْ ومَرَاكش فكان بدافع التعبئة المعنوية خلال تلك الحروب التي خاضها السلطان لرفع معنويات جيشه وحث الناس على الخروج للحرب[64].

كما سجلت هذه العبارة أيضا على النقود الذهبية التي ضربها السلطان أبي العباس أحمد المستنصر[65]، ويعود سبب تسجيلها إلى الصراع مع الأمير عبد الرحمن بن أبي يفلوسن حول منطقة أَزْمُورْ، حيث ضربت في هذه المدينة بعدما نجح السلطان أبي العباس في الاستيلاء عليها[66].

ونقشت على نقود السلطان أبي فارس عبد العزيز الثاني ونقود السلطان أبي سعيد عثمان الثالث[67] ضرب سَبْتَة سِجِلْمَاسَة وفَاسْ ويعود سبب تسجيل هذا الأخير لها على الأغلب هو قيام البرتغاليين بحصار مدينة سبتة حتى نجحوا في الاستيلاء عليها 818هـ/ 1415م، فقد سجلت هذه العبارة لاستنفار المسلمين في كل البلاد لجهاد النصارى ذلك بأن الله مؤيدهم وناصرهم إذا دافعوا عن بلادهم الإسلامية[68]، كما سجلت هذه العبارة أيضا على نقد للسلطان محمد بن عبد الحق الثاني لا يحمل مكان السك وذلك سببه قيام البرتغاليين بغزو مدينة طنجة ومحاولتهم الاستيلاء عليها وضمها إلى سَبْتَة[69].

- **أيد الله نصره:** ظهرت على بعض النماذج من النقود الذهبية للسلطان أبي سعيد عثمان الثاني[70] منها نقد ضرب مراكش، وعلى نموذج آخر ضرب أَزْمُورْ وسَبْتَة وسِجِلْمَاسَة وفَاسْ، وقد اختلفت أسباب تسجيل هذه العبارة باختلاف مدن الضرب الواردة على النقود فنجد أن نقود أَزْمُورْ وسِجِلْمَاسَة ومراكش سجلت عليها هذه العبارة نتيجة الصراع بين السلطان أبي سعيد (1310-1331م) وابنه الأمير أبي علي الذي استغل خروج والده لغزو تلمسان وأخذ البيعة لنفسه سنة 763هـ/ 1314م، أما نقد سَبْتَة فالأرجح أنه ضرب سنة 718هـ/1327م، حين هاجم السلطان أبا سعيد مدينة سَبْتَة للضرب على أيدي بني العَزَفِي، والقضاء على الفتن والقلاقل التي كانوا يثيرونها في سَبْتَة[71].

ودونت العبارة أيضا على قطعة نقدية للسلطان أبي سالم إبراهيم بن علي، وسبب نقشه هذه العبارة هو خروجه على رأس جيش كبير لغزو تلمسان، لذا طلب النصر والتأييد من الله عز وجل، وانتهى بنجاحه في الاستيلاء على المدينة في 761هـ/1359م[72].

كما نقش هذا الدعاء أيضا على نقود ذهبية باسم السلطان أبي زيان محمد الثالث([73])، المضروبة في مدينتي سَلَا وفَاسْ، ويرجع سبب تسجيل هذه العبارة إلى محاولة الأميرين عبد الحليم وعبد المؤمن ابني السلطان أبي علي الاستقلال بسِجِلْمَاسَة، لذا طلب التأييد من الله ونصرته عليهم، لكنه فشل في تحقيق النصر وانفصل الأميرين بسِجِلْمَاسَة سنة 763هـ/1361م [74].

كما دونت أيضًا على نقود السلطان أبي فارس عبد العزيز الأول (1366-1372م) المضروبة في مدينتي تِلِمْسَانْ وفَاسْ، وهذا يعكس الحروب التي دارت بينه وبين أبي حمو موسى حاكم بني زيان، لذا طلب من الله النصر على عدوه. وفعلا حقق ذلك وهزم الزيانيين واستولى على تلمسان في 772هـ/1370م، وعلى هذا الأساس فإن دينار تلمسان سك بعد استيلاءه عليها، فيم كان سك دينار سَبْتَة قبل الخروج لغزوها في 771هـ/1369م.

وظهرت أيضًا على نقود السلطان أبي العباس أحمد المستنصر، ضرب سبتة وأَزْمُور وتِطْوَان وفاس، وبالنظر في الأحداث التاريخية التي شهدتها عصره نجد أن أسبابها بان سبب تسجيلها قد اختلف باختلاف مدن الضرب ، فبالنسبة لنقد أَزْمُور فظهور هذه العبارة كان نتيجة الحروب التي دارت بين السلطان أبي العباس والأمير عبد الرحمن بن أبي يفلوسن، التي انتهت باستيلاء أبو العباس على مراكش وقتل الأمير سنة 784هـ/ 1382م

أما نقد تَطْوَان وسَبْتَة فكان سبب نقش هذه العبارة هو الحروب التي خاضها أبو العباس للاستعادة عرشه ضد الوزير مسعود بن ماسي سنة 789هـ/1387م.

كما ظهرت أيضًا هذه العبارة على نقد للسلطان أبي فارس عبد العزيز الثاني، وعلى ظهر قطعة من النقود الفضية باسم محمد عبد الحق الثاني، نتيجة لحروبه مع نصارى البرتغال[75].

- **التوكل على الله:** سجلت على بعض النماذج من النقود الذهبية المرينية لا تحمل أسماء حكام ترجع إلى الفترة الأولى من حكمهم ضرب سبتة، كما جاءت على بعض النقود الذهبية للسلطان أبي عنان فارس، المضروبة في بِجَايَة وسِجِلْمَاسَة وفاس ومَرَاكِش ويعود السبب في نقشها هو حروبه ضد الزيانيين وبني حفص في افريقية لذا أبدى توكله على الله الذي حقق له النصر فيها، حيث استطاع الاستيلاء على ملك بني زيان واستولى على بجاية الحفصية عام 753هـ/1352م[76].
- **العزة لله:** ظهرت هذه العبارة على أولى النقود المرينية لم تحمل أسماء الحكام كما جاءت منقوشة على النقود الذهبية لأبي الحسن علي ضرب فاس حيث اتخذها كتعبير عن انتصاراته المتعددة على الزيانيين والحفصيين، حيث استولى على تلمسان سنة 737هـ/1336م [77].

كما دونت على نقود عبد الرحمن بن أَبِي يَفْلُوسَنْ عقب استيلائه على مراكش والاستقلال بها عن دولة المرينيين[78]، كما دونت أيضا على نقود أحمد المستنصر وقد نقشها عقب نجاحه في الاستيلاء على مراكش وقتله لعبد الرحمن بن أَبِي يَفْلُوسَنْ 784هـ/1382م، وسجلت أيضا على نقد ذهبي ضرب بمراكش باسم السلطان أَبي فَارِسْ عَبْد العَزِيز الثاني[79].

- **العظمة لله:** ظهرت هذه العبارة على نقود المرحلة الأولى لحكم المرينيين التي لا تحمل أسماء لحكامها، وظهرت على نقود ذهبية ضرب السلطان أبي يوسف يعقوب وكذا نقود أبي يعقوب يوسف

بن يعقوب ضرب سَبْتَة وسِجِلْمَاسَة وفاس، كما نقشت أيضا على طرازين للسلطان أبي الحسن علي[80] المضروبة بسِجِلْمَاسَة وفاس وبِجَايَة وتِلِمْسَانْ وتُونُس والجَزَائِر، وقد كان تسجيل أبي الحسن لهذه العبارة على نقوده المضروبة في تُونُس وبِجَاية وتلمسان والجَزَائر كان بعد استيلائه على ملك بني حفص وبني زيان، كما وردت على نقود السلطان أبي العباس احمد المستنصر ضرب سِجِلْمَاسَة مراكش، وسجلت تعبيرًا عن انتصاراته على الأمير عبد الرحمن بن أَبِي يَفْلُوسَنْ واستيلائه على مراكش 784هـ/ 1382م[81].

- **القدرة لله:** ظهرت على أولى النماذج النقدية المرينية قبل سقوط مراكش 668هـ/1269[82]، كما نقشت على نقد ذهبي نسب للسلطان أبي يوسف يعقوب وهذا كان تعبيرًا واضحًا لما كانت عليه الدولة من قوة حيث استطاع هذا الأخير القضاء على الموحدين وفتح مراكش[83].
- **لا غالب إلا الله:** ظهرت على نقود السلطان أبي الحسن علي[84]، ضرب فاس وسِجِلْمَاسَة وبالنظر إلى ما صاحبته فترة حكمه من أحداث نجد بأن تسجيلها راجع إلى الانتصارات المتعددة له على الزيانيين بتلمسان 737هـ/1336م من جهة، والحفصيين من جهة أخرى في 748هـ[85]، وكان ظهور هذه العبارة على نقود المغرب لأول مرة على عهد هذا السلطان وهو اقتباس لشعار دولة بني نصر وهذا ما يدل على العلاقات الحسنة التي تجمعه مع هذه الدولة على عهد الحجاج بن يوسف الأول، كما ظهر هذا الشعار فيما بعد على نقود السلطان أبي العباس أحمد المستنصر[86]، ضرب مراكش وهذا ما يعكس النفوذ الكبير لسلطان النصارى أي محمد الخامس في بلاد المغرب آنذاك[87].
- **لا قوة إلا بالله:** نقشت على نقود المرحلة الأولى من حكم المرينيين[88]، حيث استعان سلاطين تلك المرحلة بالله في بناء صرح دولتهم، كذلك دونت على نقود أبي الحسن علي ضرب أَزْمُور، ويرجح أن نقله لهذه العبارة كان نتاج تلك الحروب التي خاضها ضد الزيانيين وبني حفص إلى أن استطاع إخضاع تلمسان وبسط نفوذه عليها[89].
- **ما أقرب فرج الله:** نقش شعار الزيانيين على النقود المرينية للسلطان أبو الحسن علي (1331-1348م) وكذا نقود السلطان أبي فارس (1348-1358م) بعد نجاحه في الاستيلاء على تلمسان وإخضاع الزيانيين له 753هـ/ 1353م، ليدل هذا على سيطرته على أملاك الدولة[90].

كتبت هذه العبارة على نقود ذهبية ضرب السلطان محمد السعيد بن أبي عنان (759- 760ه/1358-1359م)، وعلى الأغلب أنه نقشها عقب خروج جيشه بقيادة الوزير الحسن بن عمر لمحاربة الزيانيين وكان النجاح من حظه إذ استولى على تلمسان وأخضعها في 760ه/1358م[91]، كما ظهرت أيضا على نقود السلطان أبي زيان محمد الثالث[92] وذلك راجع إلى حروبه مع كل من عبد المؤمن وعبد الحليم ابني السلطان أبي علي، لذلك طلب هذا السلطان الله أن ينصره عليهما، لكنهما نجحا وهزماه واستقلا بسجلماسة سنة763ه/ 1361م، كما ظهر على نقد أبي العباس أحمد المستنصر أثناء حصاره لمدينة أزمور، كما ظهرت أيضا على نقود أبي فارس عبد العزيز الثاني.

- **نعم القادر الله:** نقشت هذه العبارة على نقود السلطان أبي الحسن علي (1331-1348م)[93] وكان نقشه لها تعبيرًا منه على نجاحه في الاستيلاء على تلمسان افريقية، وبسط نفوذه على الزيانيين والحفصيين، لذا كان نقشه لها اعترافا منه بقدرة الله الذي أعانه على بسط نفوذه.

4-2- البعد الاجتماعي: لعبت النقود دورًا مهما في التعبير عن مظاهر الحياة الاجتماعية باعتبارها الأداة الإعلامية الرسمية في الدولة الإسلامية، فهي تثبت الأخبار المهمة والأحداث العظيمة التي شهدتها البلاد وقد كانت النقود تسك تخليدًا للعديد من المناسبات المهمة مثل تأسيس الدول أو اعتلاء الحكام للعرش أو الزواج والمصاهرة، وكذا حالات المرض والوفاة، بالإضافة إلى الانتصارات العسكري، والمناسبات السيئة، والمناسبات الدينية كالأعياد والاحتفالات، وكان يطلق على هذه النقود التذكارية التي تسك تخليدًا لهذه المناسبات نقود الصلة[94].

سك المرينيون نوعًا من هذه العملة والذي يعتبر نقد صلة، اختلفت هذه النقود تمامًا عما كان سائدًا آنذاك في المنطقة فقد قام السلطان أبي عنان المريني بسك دينار ذهبي كبير في مدينة مراكش يزن مئة دينار ذهبي عادي لتقديمه لبعض الشخصيات المرموقة بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف، منهم الشيخ أبي العباس العَزَفِي[95].

كما سك أبو عنان (1348-1358م) لنفسه دنانير زنة الواحدة منها دينارين عاديين، وقد وردت إشارة إلى هذه العملة في رسالة شكر بعث بها ابن حَجْلَة إلى أبي عنان ووصفها بأنها تزيد من استيفاء الوزن (أي تزيد في السبك للدينار دينارين)، بالإضافة إلى اتساع قطرها عن الدنانير الأخرى، واصفرار لونها بشكل كبير مما يدل على نقاوة معدنها وخلوصه[96].

إضافة إلى أن النقود المرينية حملت عديد العبارات والأدعية سواء كانت لمدن الضرب أو للسلاطين، فقد حملت بين سطورها قيما أخلاقية واجتماعية سامية سوف نحاول عرضها فيما يلي:

- **أمنها الله:** جاء هذا الدعاء لمدن الضرب بأن يأمنها الله من الأخطار والحروب ويبعث الطمأنينة والهدوء إلى أهلها، نقشت على العديد من النقود المرينية، فقد ظهرت على نقود السلطان أبي سعيد عثمان الثاني[97] بأَزْمُور وسَبْتَه وسِجِلْمَاسَة وفَاس، وقد سجلت كدعاء لكل من مدينة أَزْمُور وسِجِلْمَاسَة وفاس ومراكش بأن يمنها الله من القلاقل والحروب التي كان يقوم بها الأمير أبو علي ضد والده حيث دأب على الهجوم على هذه المدن.
- **الحافظ الله:** نقشت على نقد ذهبي يعود للمرحلة الأولى من حكم المرينيين للمغرب لا يحمل مكان الضرب ولا اسم الحاكم، كما نقشت على النقود الذهبية للسلطان أبي الحسن علي[98].
- **حرسها الله:** نقشت على نقود السلطان أبي العباس أحمد المستنصر في أَزْمُور وفاس ومراكش كدعاء لهذه المدن بأن يحرسها الله من الأعداء ويحفظها من الأخطار، فقد كان دعاء هذا السلطان لأَزْمُور بسبب هجوم الأمير عبد الرحمن بن أَبِي يَفْلُوسَنْ المتكرر عليها لأنها كانت منطقة حدودية مشتركة، ملكيتها تتأرجح بين الأمير والسلطان، أما دعاءه لفاس فعلى الأرجح كان عقب خروجه لحرب الأمير عبد الرحمن أو حروبه ضد الزيانيين، فدعا الله أن يحفظها في غيابه عنها، بينما نقشت على نقد مراكش في أعقاب استيلاءه عليها والقضاء على ثورة عبد الرحمن بن أَبِي يَفْلُوسَنْ، لذا دعا الله أن يحفظها بعدما نجح في إخضاعها لسلطانه[99].
- **حرسها الله بمنه:** نقش هذا الدعاء على نقود السلطان أبي سعيد عثمان الثاني في سِجِلمَاسَة وفاس، وكذا على نموذج من النقود الذهبية للسلطان أبي فارس عبد العزيز الثاني في فاس، كما سجل هذا الدعاء على نقد ذهبي للسلطان أبي سعيد عثمان الثالث ضرب سِجِلمَاسَة [100].
- **حرسها الله تعالى:** ظهر هذا الدعاء على نقود السلطان أبو الحسن علي (1331-1348م) ضرب أَزْمُور وسِجِلمَاسَة، كما ظهر على نقود السلطان أبي عنان فارس[101] في بجاية وفاس وسِجِلمَاسَة

ومراكش، فالتي ضربت في بجاية كان سبب تسجيلها بعد استرجاعها بعدما استولى عليها الحفصيون سنة 743هـ/1352م، أما دعائه لباقي المدن بأن يحفظها الله وقت انشغاله بحروبه ضد بني حفص وبني زيان شرق البلاد، كما دون هذا الدعاء على نقود السلطان أبي العباس أحمد المستنصر منها ضرب أَزْمُور، وأخرى ضرب تَطْوَان والتي ضربت ب أَزْمُور سبب تسجيل تلك العبارة عليها هو الحروب المستمرة بين هذا السلطان والأمير عبد الرحمن بن أَبِي يَفْلُوسَنْ ، أما نقد تَطْوَان فقد كان سببه الحرب التي خاضها أبو العباس في سبيل استرداد عرشه ضد الوزير ابن ماسي في 789هـ/1386م، فدعا الله أن يحفظ تَطْوَان من السقوط بأيدي أعدائه[102]، وظهرت على نقود ذهبية ضرب السلطان أبي فارس عبد العزيز في مراكش، وأبي زيان محمد الثالث بسلا، وأبي عبد اله محمد الثاني ضرب فاس[103].

- **حرسها الله تعالى بمنه:** ظهر هذا الدعاء على نقود السلطان أبي سعيد عثمان الثاني في سِجِلْمَاسَة، ويعود سبب تسجيله على نقوده حروبه ضد ابنه علي الذي جعله واليا عليها وعمد إلى إثارة المشاكل لأبيه فدعا الله أن يحفظ هذه المدينة من ثورات ابنه، كما نقشت أيضا على نقود السلطان أبو فارس عبد العزيز الثاني ضرب أَزْمُور وفاس، وكذا نقود السلطان أبي عبد الله أحمد ضرب أَزْمُور وسِجِلْمَاسَة وفاس ومراكش، كما ظهرت على نقود ذهبية ضرب السلطان أبي سعيد عثمان الثالث بسبتة وسِجِلْمَاسَة وفاس ومراكش، ومن المرجح أن سبب تسجيل هذه العبارة على نقد سبته كان سننه هو حصار البرتغاليين لهذه المدينة 818هـ/1415م، لذا دعا الله أن يحفظها من أيدي النصارى لكنها سقطت في أيدي البرتغاليين في نفس السنة، كما أن تسجيل هذا الدعاء غلى باقي النقود في باقي المدن كان دعاءًا لها بأن يحرسها الله من الأعداء[104].
- **حرسها الله بمنه وكرمه:** ظهرت على نقد ذهبي ضرب السلطان محمد السعيد بن أبي عنان ضرب فاس، ويعود سبب تسجيله لهذه العبارة إلى خروج الجيش المرينيين من فاس لغزو بني زيان سنة 760هـ/1359م، لذا دعا الله أن يحفظ مدينته في غيابه، كما استخدم أيضا هذا الدعاء السلطان أبو زيان الثالث على نقوده بسلا وفاس وذلك بعد خروجه لمحاربة ابني السلطان أبو علي، عبد الحليم وعبد المؤمن أثناء محاولتهما الاستقلال بمدينة سجلماسة في 763هـ/1362م، لذا دعا أبا زيان محمد الله أن يحفظ مدينة فاس أثناء غياب هذا الجيش عنها ويحفظ مدينة سَلاَ من السقوط في أيدي هؤلاء الثوار[105].
- **حرسها الله تعالى وأمنها:** نقش هذا الدعاء على نقود أبي الحسن علي ضرب فاس، كما سجل أيضا على نقود أبي عنان ضرب فاس ومراكش، وعلى نقد ذهبي ضرب السلطان أبو العباس أحمد المستنصر ضرب أَزْمُور، ويرجع سبب نقشه إلى هجوم عبد الرحمن بن أبي يفلوسن على هذه المدينة لذا دعا لها الله بأن يحرسها ويؤمنها[106].
- **الحمد لله:** حملت هذه العبارة معاني الحمد والثناء، وقد سجلت على العديد من النماذج النقدية المرينية التي تعود إلى المرحلة الأولى لحكم هذه الدولة والتي لم تحمل أسماء لحكامها لكنها حملت مدن ضربها منها: سِجِلْمَاسَة وسبتة وفاس وتونس، ونقشت أيضا على النقود الذهبية التي سكها السلطان أبو سعيد عثمان الثاني في سِجِلْمَاسَة وفاس، كما ظهرت على نقود السلطان أبو الحسن علي[107]، وقد عبر هذا الحمد والثناء عن اتساع الملك السلطان لدولة أبي الحسن ، حيث انه استولى على ملك الزيانيين وبني حفص، وخضع له ملك المغرب"[108].

كما نقش أيضا على نقد ذهبي ضرب فاس للسلطان أبي زيان محمد الرابع، وكان تسجيله لهذه العبارة على الأرجح بعد توليه حكم بني مرين سنة 774هـ/1372م، كما ظهرت أيضا على ثلاث نماذج من النقود ضرب السلطان أبي العباس أحمد المستنصر[109]، الأول كان ضرب أَزْمُور والأرجح أن سبب تسجيله هم انتصاره على الأمير عبد الرحمن بن أبي يفلوسن في حروبه حول هذه المدينة، والثاني كان ضرب فاس والمرجح أنه نقش عقب الانتصارات العديدة لهذا السلطان على بني زيان والأمير عبد الرحمان، أما نقده ضرب سبته فيرجح أن نقشه كان سنة 789هـ/1387م أثناء حروبه من أجل الاستيلاء على مدينة سبته وطرد ابن ماسي منها، وتحقيق الانتصارات عليه، كما كان ظهوره على نقد ضرب مراكش بعد استيلاء أبي العباس على المدينة، وقتله لعبد الرحمان بن أبي يفلوسن في 784هـ/1382م وخضوعها لسلطان المرينيين[110].

كما نقشت أيضا على نقد ذهبي باسم أبي فارس موسى[111]، ويرجح أن نقشه لها كان بعد استيلاءه على الحكم وانتزاعه من السلطان أبي العباس أحمد وقت خروجه لغزو تلمسان، كما نقشت أيضا على نماذج نقود السلطان أبو فارس عبد العزيز ضرب فاس وسِجِلْمَاسَة وأَزْمُور ومراكش، وعلى نقود السلطان أبي عامر عبد الله أحمد ضرب أَزْمُور وسِجِلْمَاسَة وفاس، وكذا على نقود أبي سعيد عثمان الثالث ضرب سَبْتَه وسِجِلْمَاسَة وفَاسْ ومَرَاكِش[112].

- **الحمد لله وحده:** ظهرت هذه العبارة على نقود السلطان أبو سعيد عثمان الثاني[113] ضرب أَزْمُور وسبتة وسِجِلْمَاسَة وفاس، حيث أن ظهر هذه العبارة على نقد أَزْمُور وفاس وسِجِلْمَاسَة انعكاسا لحروبه مع ابنه أبي علي، فقد كانت تعبيرا عن الانتصارات التي حققها، أما ظهورها على نقد سبته فقد كان انعكاسا لنجاحه في الاستيلاء على تلك المدينة وبسط سيطرته عليها، والقضاء على ثورات أبناء العزفي بها[114].

كما ظهرت على طرازان للسلطان أبي الحسن علي، وقد سجلها هذا السلطان بما تحمله من حمد وثناء عقب سيطرته على معظم بلاد إفريقية واتساع رقعة الدولة المرينية بعد ضم تلمسان وإزالة ملك الزيانيين، وكذا سيطرته على الحفصيين والقضاء على دولتهم.

كما ظهرت هذه العبارة على العديد من النماذج النقدية للباقي السلاطين المرينين منها: نقود السلطان أبي عان فارس وكذا أبو فارس عبد العزيز الأول وأبو زيان محمد الرابع، ونقود أبي العباس أحمد المستنصر[115]، وقد كان تسجيلهم لهذه العبارة كصدى للانتصارات أو التتويجات بالحكم، فقد ارتبط ظهورها بأحداث تاريخية مهمة.

- **رحمه الله :** سجلت هذه العبارة على نقود السلطان أبي سعيد عثمان الثاني ضرب فاس وقد أعطت هذه العبارة صورة عن الصفات الشخصية التي تميز بها هذا الحاكم من الحرص على العدل وإنصاف المظلوم، ولبعد عن الظلم والجور[116]، حيث قال فيه ابن أبي زرع: "رفع المظالم وحط المغارم، وسرح أهل السجون إلا أهل الفساد في الأرض منهم وأصحاب الدماء، ومن حبس في حق شرعي، وأمر بتفريق الصدقات في الضعفاء وأهل الستر من البيوت"[117]، ويتضح لنا من هذا أن هذا السلطان حرص على إرضاء الله في رعيته، وتمنى أن يرضى الله عنه فيرحمه ويعطف عليه في الدنيا والآخرة.
- **الشكر لله:** نقشت هذه العبارة على عد النقود المرينية، منها نقود المرحلة الأولى لقيام الدولة دون ذكر أسماء الحكام، كما ظهرت عل نقود السلطان أبو الحسن علي[118]، الذي سجلها بعد نجاحه في

الاستيلاء على ملك الزيانيين والحفصيين، كما ظهرت أيضا على نقود السلطان أبو العباس أحمد المستنصر[119]، وقد كان نقشه لها نتاج الانتصارات العديدة التي أحرزها على أعدائه وخاصة في مراكش وقتله لعدوه عبد الرحمان بن أبي يفلوسن، كما ظهرت على نقد ذهبي ضرب مراكش باسم السلطان أبي فارس عبد العزيز الثاني[120].

- **الملك لله :** ظهرت أيضا هذه العبارة على نماذج عدة من نقود المرينيين، ابتداء من نقود مرحلة الأولى لقيام الدولة، كذلك ظهرت على نقود أبو يوسف يعقوب بن عبد الحق الأول ويرجح أنه سجلها بعد استيلائه على مراكش 668هـ/1269م وقضاءه على الموحدين، فأقر أن الملك لله يأته من يشاء، كما نقشت على نقود السلطان أبي الحسن علي وذلك كان تعبير صادقا منه على ما منحه إياه الله من سيطرة على ملك المغرب، كما ظهرت على نقود الأمير عبد الرحمان بن أبي يفلوسن بد نجاحه في الاستيلاء على مراكش تخليدا لهذا الحدث[121].

كما سجل أبو العباس أحمد المستنصر نفس العبارة على نقوده في نفس الفترة وكان ذلك بعد نجاحه في القضاء على عدوه عبد الرحمان بن أَبِي يَفْلُوسَن واسترجاع مراكش في 784هـ، كما ظهرت أيضا على نقد ذهبي باسم السلطان أبي فارس عبد العزيز الثاني[122].

- **الملك لله وحده:** نقشت على بعض النماذج النقدية التي تعود للسلطان أبي يعقوب يوسف المضروبة في سَبْتَه وسِجِلْمَاسَة وفاس، ونقود أخرى لا تحمل مكان السك[123].
- **المنة لله:** ظهرت على نقود المرينيين منذ المراحل الأولى لتأسيس الدولة، كما نقشت أيضا على نقود السلطان أبو الحسن علي، ونظرا لما ميز فترة حكمه فإننا نجده قد سجلها عقب سيطرته على مملكة الزيانيين والحفصيين كاعتراف منه بفضل الله تعالى عليه.

كما ظهرت أيضا على نموذجين من نقود السلطان أبي العباس أحمد المستنصر، إحداهما ضرب مراكش وكان سبب تسجيل هذه العبارة عليه هو استيلاءه عليها، وقتله لأميرها عبد الرحمان بن أَبِي يَفْلُوسَن، أما نقده ضرب سِجِلْمَاسَة فقد نقشه كانعكاس لما كانت عليه دولته من قوة وما حققه من انتصارات، كما دونت أيضا على نقود السلطان أبي فارس عبد العزيز الثاني، والسلطان أبي عبد الله أحمد وكذا نقود أبي سعيد عثمان[124].

4-4-**البعد الديني:** حملت النقود المرينية عديد الآيات القرآنية التي عبرت في مجملها عن تمسكهم بدينهم الحنيف منها: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: 1)، ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: 163)، ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة: 213)، ﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ (آل عمران: 53)، ﴿الأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ (آل عمران: 154)، ﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين﴾ (الأعراف: 79)، وكذا الآية: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (1) لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا (2) وَيَنصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا (3)﴾ (الفتح)، كذلك حملت نقود االمرينيين الآية التالية: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: 3) هذا إضافة إلى عديد الآيات الأخرى[125].

كما حملت نقود بني مرين عديد الاقتباسات القرآنية منها: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ وهذا اقتباس من الآية 51، من سورة التوبة، وكذا الاقتباس ﴿وما توفيقي إلا من الله عليه توكلت وإليه أنيب﴾ من الآية 88 من سورة هود، و ﴿فالله خير حافظا وهو أرحم

الراحمين﴾ من الآية 64 من سورة يوسف، و ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ من الآية 53 من سورة النحل، و ﴿لا قوة إلا بالله﴾ من الآية 39 من سورة الكهف[126].

خاتمة:

تعدّ القطع النقدية إرثًا حضاريًا وتاريخيًا لأي دولة تساعد في الكثير من الأحيان على تزويد الباحث بمعطيات قد تثري بحثه أو ترسم بعض خطوط بحثه.

إن الوحدة الاقتصادية لبلاد المغرب قد تجاوزت الصراعات السياسية، بدليل أن التعامل في كامل بلاد المغرب، كان يتم بعملة ذهبية واحدة هي الدينار وعملة فضية هي الدرهم، وكانت قيمتهما ثابتة أو متفاوتة نسبيا، فمثل ذلك تراثًا موحديًا حافظ عليه ملوك وسلاطين الدولة المرينية بكل أمانة.

لم تقدم الحكومات المغربية على توحيد العملة داخل البلد الواحد، فالمرابطون لم يوحدوا العملة في دولتهم بل كانوا يضربونها مختلفة الوزن والعيار، وفي عصر الموحدين استمر الاختلاف حيث كنت الدراهم الموحدية الأكثر استعمالا في الأسواق تضرب في جميع الولايات بمختلف الأوزان والعيارات حتى داخل المدينة الواحدة، استمر هذا الاختلاف في الوزن العصر الذي تلا الموحدين فلم يقدم المرينيون على توحيد عملتهم، بل إن النقد لم يكن موحدا حتى داخل الإقليم الواحد.

تعدّ النقود الذهبية النقود الرئيسية في دولة بني مرين، فقد ضرب منها الدينار والدينار المضاعف، وكان الدينار يتجزأ بدوره إلى نصف لدينار، وربع الدينار، وثمن الدينار، كما ضربوا الدينار المئيني أو الكبير(المضاعف)، أما فيما يخص النقود الفضية، فقد ضربوا الدينار الفضي العشري، لدراهم اليعقوبية، الدراهم الطبرية الدراهم السبعينية، الدراهم الصغار وأنصاف الدراهم السود الوافية البغلية، كما أخذ الدينار شكلا دائريا مع المرينيين دون أن ينقص وزنه، فيما كان على عهد الموحدين مربع الشكل لمدة قرن كامل.

إن النصوص المسجلة على النقود كانت مرآة صادقة للعصر الذي ضربت به، والتغيير في تلك الكتابات يعكس التغيرات التي طرأت على المجتمع، سواء أكانت هذه التغيرات سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية أم دينية. كما تمكننا الكتابات المنقوشة على هذه النقود من التعرف على عقيدة كل حاكم ومذهبه الديني وذلك من خلال الشعارات المسجلة على النقود وهذا ما أثبتته النقوش على النقود المرينية.

قائمة المصادر والمراجع:

- إبراهيم القادري بوتشيش، إسهامات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لمدينة مكناس خلال العصر الوسيط، منشورات عمادة جامعة مولاي إسماعيل، المغرب، 1998م.
- ابن أبي زرع، الأنيس المطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار الطباعة المدرسية، 1823م.
- ابن الأحمر، أبو الوليد إسماعيل بن يوسف بن محمد (ت 807 هـ)، روضة النسرين في دولة بني مرين، المطبعة الملكية، الرباط، 1962م.
- إسماعيل بن الأحمر، روضة النسرين في دولة بني مرين، المطبعة الملكية، الرباط، 1962م.
- الحريري محمد عيسى، تاريخ المغرب الإسلامي في العصر المريني، دار القلم، ط 2، الكويت، 1997م.
- حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته من قبل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي، د.د.ن، بيروت، 1992م.
- الزركشي، أبي عبد الله محمد بن إبراهم، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تح: محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، 1966.
- شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، أزهار الرياض في أخبار عياض، تح: مصطفى السقا وآخرون، المعهد الخليفي للأبحاث المغربية ، المغرب، (د.ت.ن).

- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية على النقود الإسلامية في المغرب والأندلس، مكتبة زهراء الشرق، ط1، القاهرة، 2000 م.
- عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، ج1، دار موفم، الجزائر، 2002م.
- علي بن أبي يوسف الحكيم، الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة، تح: حسين مؤنس، معهد الدراسات الإسلامية، د ط، مدريد، 1960 م.
- العمري، بن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، السفر الرابع: ممالك اليمن والغرب الإسلامي وقبائل العرب، تح: حمزة أحمد عباس، المجمع الثقافي، (د.ط)،أبو ظبي، 2006 م.
- كريم عاتي الخزاعي، أسواق المغرب من القرن السادس إلى نهاية القرن التاسع هجري، الدار العربية للموسوعات، ط 1، بيروت، 2011 م.
- الماوردي، الحاوي الكبير، ج5، دار الفكر، د.ط، بيروت، د.ت.
- مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، تع: سعد زغلول عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق،(د.ت).
- مجهول، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تح: سهيل زكار، عبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديث، ط1، الدار البيضاء، 1979م.
- محمد ابن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح في مآثر ومحاسن مولاي الحسن، تح: ماريا خيسوس بيغيرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر،1981م.
- محمود مقديش، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تح: علي الزواري، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، مج 1، ط1، لبنان، 1988م.
- مسعود كربوع، نوازل النقود والمكاييل والموازين في كتاب المعيار للونشريسي ـ جمعا ودراسة وتحليلا ـ رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط، إشراف رشيد باقة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، (2012، 2013م).
- المقريزي، إغاثة الأمة بكشف الغمة، تح: كرم حلمي فرحات، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 2007م.
- المنوني محمد، ورقات عن حضارة المرينيين، منشورات كلية الآداب، ط3، الرباط، 2000م.
- الميلي مبارك بن محمد، محمد بن مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، تق: محمد الميلي، دار الكتاب العربي، ج3، الجزائر، 2010م.
- ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون (732، 808هـ)، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ج7، ض: خليل شحادة، مر: سهيل زكار، دار الفكر، د ط، بيروت، 2000م.

الهوامش:

[1]- للمزيد حول أصل المرينيين ينظر : ابن أبي زرع، الأنيس المطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار الطباعة المدرسية، 1823م، ص204، إسماعيل بن الأحمر، روضة النسرين في دولة بني مرين، المطبعة الملكية، الرباط،1962م، ص ص 8، 9.

[2]- مجهول، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تح: سهيل زكار، عبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديث،ط1، الدار البيضاء،1979، ص 186.

[3]- ابن الأحمر، أبو الوليد إسماعيل بن يوسف بن محمد (ت 807 ه): روضة النسرين في دولة بني مرين، المطبعة الملكية، الرباط، 1962 م، ص14.

[4]- فيما يرى ابن عذاري أن دخولهم واستقرارهم بالمغرب الأقصى كان سنة 601ه/1204م، على عكس ما ذهبت إليه جل المصادر التاريخية التي ترى أن دخولهم كان سنة 610هـ، محمود مقديش، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تح: علي الزواري، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، مج 1، ط1، لبنان ، 1988م ، ص521.

[5]- الميلي مبارك بن محمد، محمد بن مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، تق: محمد الميلي، دار الكتاب العربي، ج3، الجزائر، 2010م، ص965.

[6]- الحريري محمد عيسى، تاريخ المغرب الإسلامي في العصر المريني، دار القلم، ط 2، الكويت، 1997 م، ص10.

[7]- ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون (732، 808هـ)، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ج7، ض: خليل شحادة، مر: سهيل زكار، دار الفكر، د ط، بيروت، 2000م، ص244.

[8]- المنوني محمد، ورقات عن حضارة المرينيين، منشورات كلية الآداب، ط3، الرباط، 2000م، ص15.

[9]-الميلي مبارك بن محمد ، تاريخ الجزائر، ص266.

[10]- الموحدون من الطوائف الدينية الداعية إلى الإصلاح الاجتماعي، كان أساس دعوتهم هو الرد على معتقدات المشبهين المجسمين لذات الله، أسس هذه الطائفة المهدي ابن تومرت المغربي الذي جعل من نفسه المهدي المنتظر، حيث أمضى حياته متنقلا بين العواصم الشرقية طلبا للعلوم الدينية، تبنى فكرة المهدوية في فترة كان فيها العالم الإسلامي يمر بمرحلة التمزق والانحلال نتيجة التدهور الأخلاقي والجهل، دعا ابن تومرت للوحدة المطلقة لله لذلك لقب بالموحد، بعد أن كثرت خطبه واجتمع الناس حوله وأيدوه في أقواله، بدأ يحثهم على الجهاد ضد المرابطين وبايعه الناس فاستطاع القضاء على المرابطين، بعد وفاته تسلم القيادة عبد المؤمن الذي شن عدة غارات في المغرب تمكن من خلالها تكوين إمبراطورية إسلامية جديدة في المنطقة وأصبح سيد إفريقيا الشمالية المطلق وتلقب بأمير المؤمنين لمواجهة منافسيه في بغداد والقاهرة (العباسيين)، وكانت نهاية هذه الدولة على يد المرينيين الذين استغلوا ضعف وتفكك الدولة نتيجة الفتن والخلافات، إضافة إلى هزيمتها في موقعة حصن العقاب. للمزيد أنظر أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الزركشي، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تح: محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، ط2، 1966م، ص ص 6 ،8، عبد الواحد المراكشي (ت647هـ)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين، تح: محمد سعيد العريان، لجنة إحياء التراث، الجمهورية العربية المتحدة، د. ت، ص ص 235، 255.

[11]- والذي كان من مظاهره إقبال ممالك على عقد اتفاقيات تجارية معها كفرنسا والدويلات الإيطالية، وذلك راجع إلى مختلف الإجراءات التي اتخذتها الدولة في مجال الإصلاح النقدي.

[12]- إبراهيم السيد الناقة، دراسات في تاريخ الأندلس الاقتصادي "الأسواق التجارية والصناعية في الأندلس في عصر الخلافة الأموية والخلافة الموحدية"، مؤسسة شباب الجامعة، د ط، الإسكندرية، 2010م، ص324.

[13]- عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان، الجمهورية العربية المتحدة، لجنة إحياء التراث، (د ت)، ص ص 264، 265 .

[14]- أبي الحسين محمد بن أحمد بن جبير الكناني الأندلسي البلنسي، رحلة ابن جبير، مطبعة بريل، ليدن،1907م، ص4.

[15]- أحمد بن خالد الناصري السلاوي، الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى، تح: جعفر الناصري، ومحمد الناصري ، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954م، ص141.

[16]- بلغ وزن الدينار اليعقوبي 84 حبة من حب الشعير الوسط، في الأوقية المغربية من تلك الدراهم المربعة عشرون درهما، أبو الحسن علي بن يوسف الحكيم: الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة، تح: حسين مؤنس، معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، 1960م، ص 75، 76.

[17]- علي بن يوسف الحكيم، المصدر السابق، ص79.

[18]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية منذ بداية القرن السادس الهجري حتى نهاية القرن التاسع الهجري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2000م، ص271.

[19]- كريم عاتي الخزاعي، أسواق المغرب من القرن السادس إلى نهاية القرن التاسع هجري، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2011م، ص105.

[20]- دنيال أوسطاش، تاريخ النقود الإسلامية وموازينها في المشرق وبلاد المغارب من البدايات الأولى إلى الآن، تر: محمد معتصم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2011م، ص75.

[21]- عمل أبو يوسف يعقوب المنصور الموحدي على مضاعفة وزن الدينار والرفع من قيمته تماشيا مع ضخامة الدولة وقوتها على عهده، وهذا ما يؤكده المراكشي في قوله "ولم تزل همة المنصور تتبع جزئيات المملكة بالتفخيم.....، فرأى أن الدينار القديم يصغر عن مرأى ما ظهر بالمملكة من المنازع العالية.....فعظم جرمه ورفع قدره بالتضعيف"، ابن عذارى، المغرب، ص182.

[22]- كريم عاتي الخزاعي، أسواق المغرب، ص105.

[23]- رأفت محمد النبراوي؛ النقود الإسلامية، ص258.

[24]- علي بن يوسف الحكيم، الدوحة، 51، 52.

[25]- المهدي بن تومرت هو صاحب الدرهم المركن فبالرغم من أنه كان الزعيم الروحي للموحدين وأنه صاحب الدرهم المربع كما وصف في المقدمة، إلا أن هذا لا يوحي بأن هذه العملة ضربت في عهده، إذ بين ابن خلدون أن هذا النعت قد وصف به قبل ظهوره، هذا إضافة إلى أن المهدي لم يستقر له الأمر لينظر في ترتيب الدولة ومؤسساتها، فبذلك يكون

المسلم به هو أن هذه العملة لم تظهر في عهده، للمزيد انظر: ولي الدين عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون(732، 808ه): مقدمة ابن خلدون، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، 2004م، ج1، ص324، أبو يوسف الحكيم، المصدر السابق، ص111 .

[26]- ليس من المؤكد أن هذه دراهم أم أجزاءها لأنه إذا تتبعنا أوزان الدرهم الإسلامي منذ الفتح إلى غاية الفترة الموحدية نجدها تنحصر بين 1,9غ و2,90غ، أما القطع المحصورة ما بين 0,8غ و1,7غ ما هي إلا أجزاء دراهم، هذا ما يؤكده نص عبد الواحد المراكشي بان سكان المغرب الإسلامي اعتادوا استعمال الصروف من أجزاء الدراهم حيث قال: "بلغني من طرق عدة أن يحي بن عبد العزيز كان في مجلس عبد المؤمن بن علي فذكروا تعذر الصرف فقال يحي: أما أنا فعليّ من هذا كلفة شديدة وعبيدي كل يوم يشكون إليّ ما يلقون من ذلك، ويذكرون أن أكثر حوائجهم تتعذر لقلة الصرف، وذلك أن عاداتهم في بلاد المغرب أنهم يضربون أنصاف الدراهم وأرباعها وأثمانها والخراريب فيستريح الناس في هذا وتجري هذه الصروف في أيديهم فتتسع بياعتهم، فلما قام يحي بن عبد العزيز من المجلس اتبعه عبد المؤمن ثلاثة أكياس صروف كلها"، عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص ص 275، 276. محمد موشموش، تطور شكل السكة الموحدية من خلال أربع نماذج غير منشورة للدراهم المستديرة، دورية كان التاريخية، العدد 17، سبتمبر 2012 م، ص36.

[27]- محمد تمام، السكة الإسلامية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1984م، ص22.

[28]- محمد موشموش، تطور شكل السكة الموحدية من خلال أربع نماذج غير منشورة للدراهم المستديرة، دورية كان التاريخية، العدد 17، سبتمبر 2012 م، ص36.

[28]- محمد تمام، السكة الإسلامية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1984م، ص22.

[29]- رأفت محمد النبراوي، المرجع السابق، ص285.

[30]- إبراهيم القادري بوتشيش، إسهامات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لمدينة مكناس خلال العصر الوسيط، منشورات عمادة جامعة مولاي إسماعيل، المغرب، 1998م، ص80.

[31]- العمري، بن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، السفر الرابع: ممالك اليمن والغرب الإسلامي وقبائل العرب، تح: حمزة أحمد عباس، المجمع الثقافي، (د.ط)،أبو ظبي، 2006 م، ص125.

[32]-علي بن أبي يوسف الحكيم، الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكة، تح: حسين مؤنس، معهد الدراسات الإسلامية، د ط، مدريد، 1960 م، ص86.

[33]- مسعود كربوع، نوازل النقود والمكاييل والموازين في كتاب المعيار للونشريسي ـ جمعا ودراسة وتحليلا ـ رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط، جامعة الحاج لخضر، باتنة، (2012، 2013م)، ص95.

[34]- مسعود كربوع، نوازل النقود، ص96.

[35]- محمد المنوني، ورقات، ص128.

[36]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص334.

[37]- هو أبو سعيد عثمان بن عبد الحق المريني ولد سنة 675ه/ 1276م، تولى أمر بني مرين بعد وفاة السلطان أب الربيع، لقب بالسعيد، تمت مبايعته في أول رجب 710ه، قام بإصلاحات عديدة وتعرض في فترة حكمه لنقض بني عبد الواد للصلح مع بني مرين، توفي بعد إصابته بمرض النقرس، للمزيد ينظر ابن خلدون، العبر، ج7، ص ص 319 -322.

[38]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص ص 350،351، محمد المنوني، ورقات ، ص130.

[39]- العمري، مسالك الأبصار، ص81.

[40]-الونشريسي، المعيار، ج5، ص ص 189، 190.

[41]- الماوردي، الحاوي الكبير، ج5، دار الفكر، د.ط، بيروت، د.ت، ص117.

[42]- وقد سئل الفقيه أبو عبد الله الزواوي فيمن أقرض دراهم جديدة هل يجوز له أن يأخذ من المقترض بعضها طبرية ، وهو يدل على الانتشار المتزامن لدراهم الطبرية مع الدراهم جديدة الضرب التي أشرنا إليها سابقا وقد أفضى الفقيه بعدم جواز ذلك لاختلاف الوزن بين النقدين، الونشريسي، المعيار، ج5، ص82.

[43]-علي ابن أبي الحسن الحكيم، الدوحة، ص59، محمد المنوني، ورقات، ص136.

[44]-ا لوزان، وصف إفريقيا، ج1، ص89.

[45]-كريم عاتي الخزاعي، أسواق المغرب من القرن السادس إلى نهاية القرن التاسع هجري، الدار العربية للموسوعات، ط1، بيروت، 2011 م، ص157.

[46]-إغاثة الأمة بكشف الغمة، تح: كرم حلمي فرحات، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية،مصر،2007م، ص ص120 - 130.

[47]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص 334.

[48]- نفسه، ص335.
[49]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية على النقود الإسلامية في المغرب والأندلس، مكتبة زهراء الشرق، ط1، القاهرة، 2000 م، ص120.
[50]- مدينة قديمة كثيرة العيون والفواكه والزرع، طيبة الهواء والماء، مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، تع: سعد زغلول عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق،(د.ت)، ص137.
[51]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص338.
[52]- عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر، ص ص 166، 167.
[53]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص341.
[54]- عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، ج 1، دار موفم، الجزائر، 2002 م، ص 18.
[55]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص 346، عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص489.
[56]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص52.
[57]- نفسه، ص ص 52، 53.
[58]- نفسه، ص53.
[59]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص 346.
[60]- نفسه، ص334، ص335، ص337، ص244.
[61]-عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص84.
[62]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص338.
[63]- محمد عيسى الحريري، تاريخ المغرب الإسلامي والأندلس في العصر المرينيي، ص ص125، 126.
[64]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص85.
[65]-رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص 344.
[66]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص86.
[67]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص 347، 348.
[68]- حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته من قبل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي، د.د.ن، بيروت، 1992م، ص64.
[69]-عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص86.
[70]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص 335.
[71]- محمد عيسى الحريري، تاريخ المغرب الإسلامي في العصر المريني، ص ص102،101، 104، 105.
[72]- الزركشي، أبي عبد الله محمد بن إبراهيم، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تح: محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، 1966، ص ص100، 101.
[73]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص 342.
[74]- ابن خلدون، العبر، ج7، ص317
[75]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص 342- 348.
[76]- نفسه، ص 338، 339.
[77]-عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص ص 167، 168.
[78]- ابن خلدون، العبر، ج7، ص 340.
[79]-عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص169.
[80]- رأفت محمد النبراوي، المرجع السابق، ص 344، 337.
[81]-عاطف منصور محمد رمضان: الكتابات غير القرآنية، المصدر السابق، ص206.
[82]- رأفت محمد النبراوي، المرجع السابق، ص 334.
[83]- بن أبي زرع، المصدر السابق، ص 289.
[84]- رأفت محمد النبراوي، المرجع السابق، ص 337، 338.
[85]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص ص206، 207.
[86]- رأفت محمد النبراوي، المرجع السابق، ص345.
[87]- ابن خلدون، العبر، ج7، ص340.
[88]- رأفت محمد النبراوي، المرجع السابق، ص 334.
[89]- عاطف منصور محمد رمضان: الكتابات غير القرآنية، ص224، 229.
[90]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص ص 224- 229.

[91]- نفسه، ص238
[92]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص 342.
[93]- نفسه، ص337.
[94]- عاطف منصور محمد رمضان: النقود الإسلامية، ص230.
[95]- شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني، أزهار الرياض في أخبار عياض، تح: مصطفى السقا وآخرون، المعهد الخليفي للأبحاث المغربية ، المغرب، (د.ت.ن)،ج2، ص39.
[96]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص340.
[97]- نفسه، ص336.
[98]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص266.
[99]- نفسه، ص268، 269.
[100]- نفسه، ص ص274، 275.
[101]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص338، 339.
[102]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص278.
[103]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص 340، 341، 342.
[104]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص278، 279.
[105]- نفسه، ص ص279، 280.
[106]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص281.
[107]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية،ص336، 337.
[108]- ابن خلدون، العبر، ج7، ص 270.
[109]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية،ص344.
[110]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص ص 288، 289.
[111]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية،ص346.
[112]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص 347، ص348.
[113]- نفسه، ص336.
[114]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص495.
[115]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص337، 345.
[116]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص309.
[117]-ابن أبي زرع، الأنيس المطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار الطباعة المدرسية، د.ط، أو بسالة ، 1823م، ص ص 401، 402.
[118]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية، ص 338.
[119]- نفسه، ص345.
[120]- عاطف منصور محمد رمضان، الكتابات غير القرآنية، ص319.
[121]- نفسه، ص 352
[122]- نفسه، ص ص352 - 353.
[123]- نفسه، ص ص 352، 360.
[124]- رأفت محمد النبراوي، النقود الإسلامية،ص347، 348.
[125]- عاطف منصور محمد رمضان، النقود الإسلامية، ص ص 430 - 439.
[126]- عاطف منصور محمد رمضان: الكتابات غير القرآنية، ص ص 433 - 436.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 551-562
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الدنانير المضروبة في عهد إمارة بني مزني
- دراسة تاريخية أثرية -

Dinars minted during the era of the Emirate of Bani Muzni
- A historical and archaeological study-

د/ مصطفى سالم
Mostapha SALEM
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
مخبر دراسات في التاريخ والثقافة والمجتمع
mostapha.salem@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2023/05/09 تاريخ القبول: 2025/01/26

الملخص:
إن تعدد وانتشار دور الضرب في العهد الحفصي، على مساحة جغرافية شاسعة تقوم بدورها الفعال في مجال تطور اقتصاد الدولة، وتلبية حاجياتها من النقود لمرونة العمليات التجارية لدليل واضح على قوة الدولة الاقتصادية وفرض هيمنتها السياسية على جميع الأقاليم والمدن وإخضاعها لنظامها وبرامج سياستها، ونظرا للقيمة المصدرية التوثيقية والمعلوماتية لهاتين القطعتين النقديتين النادرتين اللتين تميطا اللثام عن بعض قضايا التاريخ والآثار سواء مركز الخلافة الحفصية، أو حتى أمارة بني مزني ارتأينا الاعتماد على المنهج التحليلي "التاريخي الوصفي" بالإضافة إلى الدراسة الأثرية وما تحمله من تفكيك وتحليل وقراءة واستنتاج من خلال الكتابات الموجودة في تلك القطع النقدية.

وتهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على نقود مدينة بسكرة التي أنتجت إصدارين من النقود الذهبية الحفصية، أحدهما ضرب في عهد أبي يحي أبي بكر 718-746هـ-1318-1346م والثاني يعود إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز 796-837هـ - 1393م-1433م، ونظرا لأهميتها السياسية والاقتصادية ارتأينا أن ندرسها على حده كما وردت على النقود نفسها حتى نتمكن من إظهار أسلوب نقشها، ودراسة نصوصها بالإضافة إلى معرفة أهمية مدينة بسكرة، ونقصد بذلك إمارة بني مزني التي كانت مستقلة في فترات مختلفة عن السلطة المركزية الحفصية بتونس.

هذا بالإضافة إلى التوصل إلى بعض الحقائق حول الفارق الزمني بين القطعة الأولى والثانية، حيث أن دار الضرب توقفت عن الإنتاج مدة خمسين سنة أو أكثر ثم العودة مرة أخرى، ثم الانقطاع النهائي وبين التوقف والانقطاع هناك أحداث كانت الإجابة عنها بدراسة بهاته النقود بالإضافة إلى الاستعانة بالتاريخ لفهم الآثار.
الكلمات المفتاحية: الدنانير الحفصية؛ بسكرة؛ بني مزني؛ دار الضرب؛ أبو يحي؛ أبي فارس.

Abstract:
The multiplicity and spread of the role of multiplication in the Hafsid era, over a vast geographical area, plays an active role in the field of developing the state's economy, and meeting its money needs for the flexibility of commercial operations is clear evidence of the state's economic strength and the imposition of its political hegemony over all regions and

cities and subjecting them to its system and policy programs, and given For the documentary and informative source value of these two rare coins that reveal some issues of history and antiquities, whether the center of the Hafsid caliphate, or even the Emirate of Bani Muzni, we decided to rely on the analytical approach "descriptive historical" in addition to the archaeological study and what it carries of decomposition, analysis, reading and conclusion through the existing writings in those coins.

This study aims to shed light on the coins of the city of Biskra, which produced two versions of the Hafsid gold coins, one of which was struck during the reign of Abu Yahya Abu Bakr 718-746 H-1318-1346, and the second dates back to Sultan Abu Faris Abdul Aziz 796-837 H - 1393 -1433. Because of its political and economic importance, we decided to study it separately as it was mentioned on the coins themselves so that we can show the style of its inscription, and study texts in addition to knowing the importance of the city of Biskra. Some facts about the time difference between the first and the second piece, as the mint stopped producing for fifty years or more and then came back again, then the final break and between stopping and breaking there is a newer answer to which this money was in addition to the use of history to understand the effects.

key words : Hafsid Dinars; Biskra; Bani Muzni; Dar Al-Darb; Abu Yahya; Abi Fares.

مقدمة:

1- التعريف بالموضوع وأهميته:

سوف نلقي في هاته الورقة البحثية الضوء على نقود مدينة بسكرة التي سكت أو ضربت إصدارين من النقود الذهبية الحفصية، أحدهما ضرب في عهد السلطان الحفصي المتوكل أبو يحي أبو بكر بن أبي زكرياء أبو ضربة (718-746هـ/ 1318-1346م)، والثاني يعود إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز (796-837هـ/1393-1433م) مبرزين أهمية الدراسة الأثرية والحضارية لهاته النقود وتطورها باعتبارها عنصرا هاما من مقومات الحيات الاقتصادية، للوقوف على ما كانت عليه مدينة بسكرة. ونقصد بذلك إمارة بني مزني التي كانت مستقلة في فترات مختلفة عن السلطة المركزية الحفصية بتونس، هذا بالإضافة إلى استجلاء ما أهمله المؤرخون عمدا أو سهوا، إذا أمطنا اللثام عن قضايا تاريخية وحضارية مازلنا نجهل عنها الشيء الكثير عن بني مزني.

2- الإشكالية الرئيسية:

ليس هناك من يشك فيما للمسكوكات الذهبية من أهمية خاصة في تشخيص ومعرفة بعض الأحداث التي تتعلق بالفترة التاريخية التي ضربت فيها، فهيا وثائق رسمية معاصرة للأحداث لا يمكن الطعن فيها بسهولة، وإن دراسة الدنانير الذهبية المضروبة في بسكرة على عهدي أبي يحي وأبي فارس تطرح إشكالية غامضة لم تنل من البحث والنقاش ما تستحقه كظاهرة نقدية، فهل تسعف المادة المصدرية المتوفرة في تحليل ودراسة القضايا السالفة الذكر؟

3- التساؤلات الفرعية

تندرج تحت الإشكالية السالفة الذكر مجموعة من التساؤلات الفرعية نذكر منها:

- ✓ من هم بنو مزني؟ وتاريخ ظهورهم على مسرح الأحداث في مدينة بسكرة؟

- ✓ فيما تكمن أهمية نقود أبي يحي أبو بكر المتوكل على الله المضروبة ببسكرة من الناحيتين السياسية والاقتصادية؟ وما طرحت من إشكاليات تاريخية حولها؟
- ✓ كيف يمكننا الوصول إلى القيمة المصدرية التوثيقية والمعلوماتية من خلال دنانير أبي فارس عبد العزيز المضروبة ببسكرة؟

4- المنهج المتبع:

أما عن المنهج الذي انتهجناه في هذا البحث فيقوم على محورين:

الأول: الجانب التاريخي والتحليلي المقارن لمضامين السكة وربطها بمسائل التاريخ.

الثاني: الجانب التطبيقي وما يحمله من تفكيك وتحليل وقراءة واستنتاج للكتابات الموجودة في تلك القطع النقدية.

5- الخاتمة:

وقد خرجنا من هذه الدراسة الأثرية والحضرية للدنانير الحفصية المضروبة ببسكرة بنتائج علمية نرجو أن تكون ذات قيمة إيجابيه في مجال البحث التاريخي والأثري لحضارة المغرب الأوسط، وخاصة منطقة الزاب الشرقي الممثل في عاصمته بسكرة .

العرض:

بنو مزني: إن منطقة الزاب وقاعدتها بسكرة، عرفت قدوم قبائل جديدة في القرن 5هـ/11م، وهم العرب الهلالية، وقد استوطن فرع منهم في لطيف من الأثبج المنطقة، واستقر بنو مزني نسبة إلى اسم أبيهم مزنة بن ديفل في قرية حياس (عبد الرحمن بن خلدون، ج6، 1992، ص 513)، ثم انتقلوا إلى - بسكرة- وانتظم كبارهم في أرباب الشورى من مشيخة بني رمان، وبعد استحواذهم على كامل السلطة المحلية في بسكرة، بعد عقد السلطان الحفصي: أبو إسحاق إبراهيم بن أبي زكرياء يحي (678هـ- 683هـ) لفضل بن علي على الزاب، ولأخيه عبد الواحد على بلد الجريد، لكن في سنة (683هـ) انتفض بنو رمان الذين يرجح أنهم من زناتة عليهم وعلى السلطان واستبدوا بالحكم إلى غاية وصول أبو زكرياء بن إبراهيم الأمير الحفصي (683-698هـ)، حيث عقد لمنصور بن فضل سنة (693هـ) (ابن خلدون، ج6، ص 513)، حيث اتسعت ولايته لتشمل جبل أوراس، وقرى ريغة وبلاد وركلي وقرى الحضنة ومقرة ولمسيلة حسب ابن خلدون، وأصبحت له استقلالية في الحكم مقابل الاستفادة العسكرية والجبائية للسلطة المركزية.

وقد استطاع منصور بن فضل تكريس الحكم الوراثي لأسرته في بني مزني، واعتمدت هاته الإمارة على سياسة مرنة مبنية على الولاء للسلطة الأقوى، فتارات للحفصيين وفتارة للزيانيين وأحيانا للمرنيين، وهذا أطال عمر إمارتهم إلى غاية أحمد بن يوسف بني مزني سنة (804هـ)، حيث يقر جميع المؤرخين بنهاية هاته الإمارة، لكن الأدلة الأثرية والمتمثلة في القطعة النقدية التي سنتناولها فيما بعد تبين غير ذلك.

إن ضرب النفوذ في هذه المنطقة النائية عن حدود الدولة الحفصية يدل على امتلاكها رصيدا ذهبيا ضخما يمكنها من سك آلاف القطع، لتغطية حاجيات هذا الإقليم، كما يدل من جهة أخرى أن خضوع دور السك في هاته الأمارة يعني قيامها بسك أو صناعة النقود الذهبية على الطراز

الحفصي وفق معايير ومقاييس معينة، وأن دنانيرها تعتبر العملة الرسمية في معاملاتها، وأن اقتصادها يسير في فلك الدينار الحفصي على الأقل خلال تلك الفترة من التبعية الاسمية والرسمية.

بعد هذه المقدمة التاريخية الموجزة نسير في هذه الدراسة على أساس نقدي فنتناول دنانير الذهب لكل سلطان وما يقابله من أمير لإمارة بني مزني، مع العلم أن تلك الدنانير فريدة ونادرة.



الحدود الجغرافية لإمارة بني مزني

النموذج الأول:

يعود هذا الإصدار للسلطان الحفصي أبي يحي أبو بكر المتوكل على الله (718-747هـ) (ابن قنفد، 1968، ص160)، ويوجد النقد بتونس (العجاجي، 1988، ص317، رقم 463 لوحة 35)، وهناك نقد مماثل بباريس (Lavoix, H, 1891.p22-23.N°=.960).

إن هذا الدينار والذي هو عبارة عن صفيحة معدنية رقيقة، تتكون من حلقتين أو دائرتين، الأولى خطية والثانية محببة أي على هيئة حبيبات متراصة، تضم بداخلها ثلاثة مربعات، المربعان المركزي والخارجي خطيان، والأوسط من حبيبات متراصة تشبه حبات اللؤلؤ، أما الكتابات المنقوشة تتوزع داخل وخارج هذه المربعات المتداخلة، ويعتبر هذا الدينار كامل سواء في حجمه أو عياره حيث بلغ 4.71غ مما يدل على الرخاء الاقتصادي الذي كانت تتمتع به إمارة بني مزني.

ولقد جاءت كتابات هذا الإصدار على النحو التالي:

القطر: 26.5 ملم، **الوزن:** 4.71غ، **المكان:** بسكرة، **الخط:** نسخ مغربي .

الوجه:

أ- الهامش:

1- بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ، 2- صلى الله على سيدنا محمد، 3- (وعلى آله)، 4- وسلم تسليما.

ب- المركز:

1- الواحد الله، 2- محمد رسول الله.

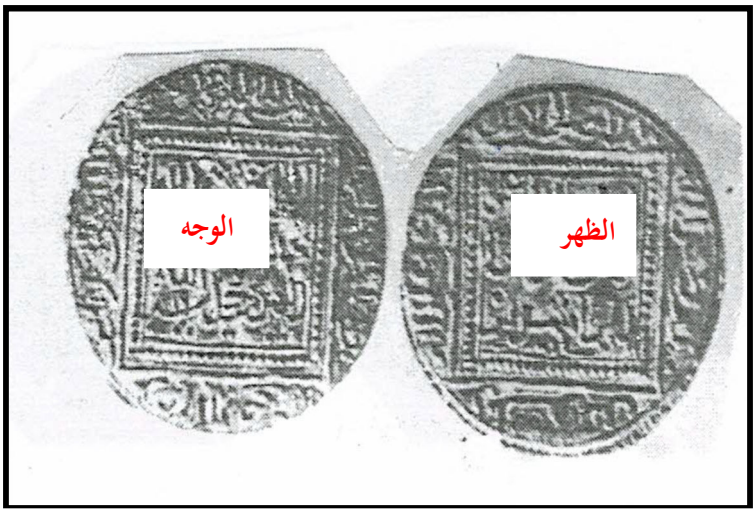
الظهر:

أ- الهامش:

1- (الأمير الأجل)، 2- المتوكل على الله، 3- الموید، 4- بنصر الله.

ب- المركز:

1- أبو يحي أبو بكر، 2- ابن الأمراء، 3- الراشدين بسكرة.



دينار أبي يحي أبي بكر المتوكل على الله المهدي خليفة الله
(حامد العجاجي، 1988، ص 327)

يطرح هذا الدينار إشكالية تأريخها، لعدم احتوائها عليه وقد رجح الأستاذ الدكتور صالح بن قربة تاريخ صدورها في الفترة الممتدة من 711هـ إلى 718هـ التي كانت فترة حروب. هذا بالإضافة تلقبه (المتوكل على الله) في نفس الفترة وعدم ظهور لقب (أمير المؤمنين) على هذا النقد (بن قربة صالح، ج2، 2011، ص170)، ونحن بدورنا نرجح أن هاته القطعة تؤرخ لفترة هامة من تاريخ حكم هذا السلطان، حيث بسط سيطرته على القسم الغربي من أملاك الدولة الحفصية وهي فترة النضال والصراع على المنافسين له وتمهيد الطريق إلى السلطة الحقيقية، فكان لابد من إصدار السكة لإعلان تنصيبه على عرش الخلافة الحفصية.

وكانت أهم المدن التي أوكلت لها مهمة إنتاج تلك النقود ببسكرة، ونقصد بذلك عهد الأمير منصور بن فضل (693هـ-725هـ)، وما يدعم كلامنا قول ابن خلدون «... إلى أن كانت حركة مولانا السلطان أبي يحي إلى تونس سنة سبع عشر (710هـ) أول حركاته إليها، وطالب حاجبه يعقوب بن عمر وهو بثغر بجاية بالأموال للنفقات والأعطيات، فبعث إليه بمنصور بن فضل...» (ابن خلدون، ج6، ص514)، إن ما يميز فترة هذا الأمير هو الرخاء والاستقرار وتوسع سلطانه كما أشرنا سابقا. وهنا سنتذكر حادثة افتداء منصور نفسه بخمسة قناطير من الذهب لما اعتقل ببلاد سد ويكش (ابن خلدون، ج6، ص514).

من هنا تتبين لنا المكانة الاقتصادية التي كانت تتمتع بها هاته الإمارة، مما يؤهلها لتكون بها دار الضرب، وللإشارة فقط بأن موقع دار السكة حسب اعتقادنا بحي باب الضرب ببسكرة القديمة

وأن هذا الباب لم يذكره البكري في القرن الخامس الهجري (البكري، 1857، ص 212) عند وصفه للمدينة ولا حتى ابن خلدون في القرن السابع الهجري.

الدراسة التحليلية لهذا الإصدار:

يمتاز هذا الدينار، بأن نقوشه قد نفذت بالحفر البارز بأسلوب الخط النسخي المغربي، الذي يتسم بعدم الجودة والإتقان، وتظهر على حروفه الخشونة وعدم التناسق مع رداءة الصناعة، وهنا يؤكد المرحوم البروفيسور بن قربة صالح أن رجوع كل هذا إلى سرعة الإنتاج والاقتصاد في النفقات، وقلة اليد الفنية ذات الخبرة العالية في صناعة النقود (بن قربة، ج2، ص168).

ومما يدعم هذا الرأي رواية ابن قنفد حيث سرد لنا فترة السلطان أبي يحي أبي بكر عندما استقل بولاية قسنطينة ثم بجاية وبسكرة، وهي تمثل مركز السلطة الحفصية الغربية أثناء الانقسام وبالتالي كان لزاما عليه سك النقود في هاته المدن باعتبارها تابعة له، كما أن هاته الدنانير تعتبر العملة الرسمية في معاملاتها، أما بالنسبة للنصوص؛ فالهامشية على الوجه تشير إلى البسملة والتصلية على الرسول وآله هكذا (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ- والتي محيت من الدينار تماما- صلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله - طمست هذه العبارة تماما- وسلم تسليما).

وحسب المرحوم البروفيسور صالح بن قربة إن أول من استعمل هذه الكتابة على النقود الحفصية، هو أبو زكريا يحي عندما استولى على إفريقية من الموحدين (بن قربة، ج2، ص168)، تتضح لنا نواحي التطور في هذا الدينار في العبارات المسجلة على مركز الوجه، حيث نقرأ هذا الشعار في ثلاثة أسطر: (الواحد الله، محمد رسول الله، المهدي خليفة الله)، وهذا الشعار ما هو إلا صياغة جديدة لشعار الموحدين على نقودهم الفضية حيث سجلوا عليها آنذاك (الله ربنا- محمد رسولنا- المهدي إمامنا) (بن قربة، ج2، ص169)، ويعتبر الحفصيون أنفسهم ورثة مذهب التوحيد للمهدي بن تومرت وبالتالي هم أوصياء على الدعوة الموحدية فاستبدلوا عبارات الموحدين السالفة الذكر بعبارات جديدة تحمل نفس المعاني السابقة، وتميز سكتهم.

أما بالنسبة للظهر فنجد الكتابة الهامشية تتضمن الإشارة إلى ألقاب صاحب السكة وهي (الأمير الأجل- محيت تماما من كثرة الاستعمال- المتوكل على الله- المؤيد بنصر الله)، إن لقب (الأمير الأجل) يؤكد لنا الحالة السياسية والعسكرية التي كان الأمير يخوض غمارها من أجل الوصول إلى الحكم، وهذا يؤكد لنا ما جاء به ابن خلدون حيث تكلم عن مبايعة الأمير أبي يحي أبي بكر البيعة الأولى بعد وفاة أخيه أبي خالد سنة 711هـ وهناك جدد مرسوم الملك في قسنطينة، ثم بسكرة وبجاية فيما بعد (ابن خلدون، ج6، ص513)، أما اللقب الثاني (المتوكل على الله) فتلقب به الأمير أبي يحي أبي بكر في نفس الفترة وهو ما أكدته السكة التي ضربها في الحواضر التي أصبحت من ممتلكاته بالإضافة إلى رواية ابن قنفد (ابن قنفد، ص165).

أما الكتابة المركزية للظهر فنجد الكتابة (أبو يحي أبوبكر- ابن (يؤكد المرحوم البروفيسور بن قربة أن همزة الوصول في (ابن) كانت ظاهرة عكس النقود السابقة لهذا الأمير)- الأمراء- (عدم إثبات النقاش الهمزة)- الراشدين- بسكرة).

إن أول ما يسترعي الانتباه في دينار هذا السلطان، ذكر اسمه مقرونا بعبارة (الأمراء الراشدين) في كتابة مركز الظهر، مع ذكر ألقابه الفخرية والخليفية في الهامش.

أما الخاصية التي تضمنتها سكة أبي يحي أبي بكر ذكر مدينة بسكرة التي أوكلت لها مهمة إنتاج النقود لهذا الأمير، حيث سجلت بحروف صغيرة أسفل عبارة الراشدين، كما أن هاته السكة لا تحتوي سنة الضرب، لقد كشف هذا النقد أن دار ضرب بسكرة بدأت تعمل منذ استقلال الأمير أبي يحي أبي بكر عن السلطة الحفصية، عكس ما ذهب إليه الدكتور أسامة أحمد مختار في مقالة (دينار حفصي نادر ضرب مدينة حامة لأبي فارس- في مجلة الأبحاث- العدد الثاني والعشرون، شعبان 1439هـ، تموز2010م، ص14)، حيث أكد أن دار الضرب بسكرة بدأت تعمل منذ سلطنة أبي فارس عبد العزيز، والمؤكد أنه لم يطلع على هذا النقد الفريد في نوعه لدار الضرب تظهر لأول مرة على النقود الإسلامية في عهد أبي يحي أبي بكر وهي دار ضرب بسكرة.

وهنا تبرز لنا السمة التي تختص بها السكة الحفصية هي أن كتابة الظهر تتغير بصفة مستعرة، يتغير الحكام والسلاطين وهي بذلك تؤرخ بداية حاكم واختفاء آخر، أما كتابات الوجه فنجدها تمتاز بالثبات والاستقرار من خلال حمل شعار الدولة الرسمي دون تعديل أو تغيير.

إن مركز سك النقود في هاته الإمارة كان مرتبطا بشخصية الأمير أبي يحي أبي بكر الذي أصدر بتأكيد عدد لا بأس به من الدنانير على الأقل في فترة حكمه، إلا أننا لا نعرف كميات الإنتاج في السنة أو في الشهر، وهذا راجع بطبيعة الحال لعدم ذكر تاريخ الضرب عليها، وهي سمة انفردت بها نقود هذا الأمير وكذلك السلاطين قبله.

وهنا نطرح الإشكالية حول مصير هاته الدار خاصة بعد وفاة أبي يحي أبي بكر سنة 747هـ وهل توقفت نهائيا عن الإنتاج، وبما أننا لا نملك أي دليل أثري حول إصدار بسكرة للنقود، خاصة في الفترة الممتدة من 747هـ إلى غاية 796هـ على الأقل، أين ظهرت قطعة نقدية ذهبية تعود إلى السلطان أبي فارس عبد العزيز، حيث نشرها حامد العجاجي (حامد العجاجي، 1966، ص327)، وهو ما يطرح إشكالاً آخر حول دار الضرب ببسكرة، هل أعيد فتحها من جديد أم حولت لمكان آخر، والأغلب أنها هي نفسها التي سك فيها الأمير أبو يحي أبو بكر نقوده، وأنها كانت متوقفة نتيجة للأحوال السياسية التي مرت بها السلطة الحفصية من تنافس على السلطة، مما أضعف دولتهم، فمرت بمرحلة من الاضطراب وعدم الاستقرار، تولى خلالها حكام ضعفاء لم يتمكنوا من إحكام السيطرة عليها، فتمزقت وحدتها وانقسمت إلى ثلاث إمارات، هي قسنطينة وبجاية وتونس وكانت إمارة بني مزني هي الأخرى مستقلة عن السلطة.

وهنا نستدل بالتاريخ لفهم الآثار، حيث نعتقد أن دار الضرب توقفت نهائيا عن سك النقود الحفصية، وذلك راجع بطبيعة الحال إلى دخول إمارة بني مزني تحت حكم المرنيين في عهد أبي الحسن المريني وابنه أبي عنان (ابن خلدون، ج6، ص 514-515)، وبالتالي فإن العملة المتداولة هي العملة المرينية، وهذا حتى سنة 772هـ من طرف السلطان الحفصي أبو العباس وسيطر على زمام الأمور (ابن خلدون، ج6، ص518)، ثم تولى بعده أبو فارس عبد العزيز بن أبي العباس (الزركشي، 1966، ص125، 129) كانت فترة حكمه (796-837هـ/1392-1433م)، حيث تمكن من استعادة

معظم البلاد التي اقتطعت من ممتلكات الدولة الحفصية، وكانت إمارة بني مزني دخلت في طاعته ابتداء من سنة 797هـ وكان أمير تلك الإمارة آنذاك أحمد بن يوسف بن مزني، حيث تولى الحكم ابتداء من 767هـ (ابن خلدون، ج6، ص518) وتميزت فترته بالانتعاش الاقتصادي والحالة السلمية التي عاشتها مملكته، وهنا يظهر لنا دينار فريد من نوعه ضرب بمدينة بسكرة، يثبت عودة سك النقود في هاته الدار ونعرض هنا الإصدار الثاني من النقود الذهبية لمدينة بسكرة.

النموذج الثاني:

إن هاته القطعة التي بين أيدينا، لم يتسن للباحث دي كانديا في مقالته حول النقود الحفصية (de candia, 1938,p269 N°45) من تفريغ الكتابة الموجودة بهذا الدينار، كذلك بالنسبة للباحث حامد العجاجي في جامعة (حامد العجاجي، 1966، ص327)، حيث لم يستطع قراءة هامش الوجه، وكذا السطر الأخير من هامش الظهر، ليأتي المرحوم البروفيسور بن قربة صالح سنة 2009م بصورة واضحة لهذا الدينار، وكنت حينها أقوم بتحضير رسالة الماجيستير تحت عنوان- الأطلس الأثري لإقليم الزاب في العهد الإسلامي- وكنا قد تطرقنا إلى دار الضرب لمدينة بسكرة، وكانت هاته القطعة جاءت متأخرة أي كنت ناقشت الرسالة، وقد أخذ بيدي المرحوم في قراءة هاته القطعة النقدية وحتى اكتمل تفريغ جميع الكتابة الموجودة بالدينار، وكانت كلمته حاول نشرها، لأني لم أقم بدراستها في كتابي المسكوكات المغربية.

ولقد جاءت كتابات هذا الإصدار على النحو التالي:

- **القطر**: 25ملم، - **الوزن:**4.61غ، - **المكان:** بسكرة، - **الخط:** نسخ مغربي.

الوجه:

أ- الهامش:

1- المنه لله، 2- الهداية من الله، 3- الاستعانة بالله، المتوكل على الله.

ب- المركز:

1- لا إله إلا الله، 2- محمد رسول الله، 3- المهدي خليفة الله.

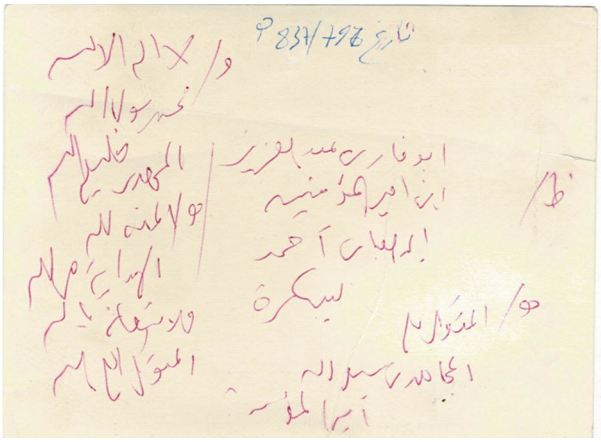
الظهر:

أ- الهامش:

1- المتوكل على (الله)، 2- المجاهد في سبيل الله، 3- أمير المؤمنين.

ب- المركز:

1- أبو فارس عبد العزيز، 2- ابن أمير المؤمنين، 3- أبي العباس أحمد بسكرة.



تفريغ الكتابة الموجودة بدينار السلطان أبي فارس عبد العزيز بخط يد المرحوم بن قربة صالح رفقة الدكتور سالم مصطفى



دينار السلطان أبي فارس عبد العزيز عن المرحوم بن قربة صالح

تمتاز نقوش هذا الدينار أنها قد نفذت بالحفر البارز بأسلوب الخط النسخ المغربي، الذي يتسم بالجودة والإتقان، مع الصناعة الجيدة مما يدل على عدم التسرع في الإنتاج وعدم الاقتصاد في النفقات، ووجود اليد الفنية ذات الخبرة العالية في صناعة هاته النقود... أما الكتابات التي سجلت على هامش الوجه فتشير إلى كلمة المنة لله والتي تعني الإحسان والإنعام، وذلك في قوله تعالي: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم ۖ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الحجرات: 17)، فالمنة لله وحده في كل شيء من نعم الدنيا والآخرة، ثم نجد كلمة (الهداية من الله والاستعانة بالله- المتوكل على الله) كما هو واضح من نصوص الظهر مدى ارتباطها بالأحداث السياسية التي مر بها هذا السلطان من كثرة التوارث والفتن التي كانت في كل من قسنطينة وبسكرة وبجاية، وهذا قبل تاريخ 797هـ.

وللإشارة فقط فإن النصوص هاته تختلف اختلافا جذريا عن النقود التي ضربت تقريبا في نفس الفترة في مدينة حامة التونسية سنة 810هـ، والتي كانت تحمل في هامش الوجه ما يلي: (بسم الله الرحمن الرحيم- صلى الله- على سيدنا- محمد لا اله الله- محمد رسول الله) وهنا نطرح إشكالية عدم مطابقة الدينار بين في هامش الوجه من خلال الكتابة ـ والذي يفتح الباب- للباحثين المختصين في هذا المجال من أجل التعمق أكثر ومحاولة الاستعانة بالتاريخ من أجل فهم الآثار.

أما الكتابة التي سجلت على المركز (لا إله إلا الله- محمد رسول الله) المهدي خليفة الله- وهذا الشعار تقليد متبع على السكة الحفصية كما أشرنا سابقا، وهذه الكتابة كذلك جاءت مغايرة للقطع المضروبة في عهد أبي فارس، حيث نجد النقود المضروبة في مدينة حامة تحمل في السطرين الأول والثاني ما يلي: (الشكر لله- والحول والقوة بالله) وقد سجلت هذه العبارة على النقود الحفصية منذ أول حكامهم السلطان أبي زكريا يحي الأول وصارت شعارا للنقود الحفصية.

أما بالنسبة لما نقش على ظهر الدينار فنجد الكتابة الهامشية تتضمن (المتوكل على الله- المجاهد في سبيل الله- أمير المؤمنين) فعبارة المتوكل على الله توضح ترك أبي فارس الأمر كله لله، وعبارة أمير المؤمنين هي لقبه وقد ورد مرتين على المركز كلقب لأبي السلطان أبي فارس والثانية على الهامش كلقب السلطان أبي فارس نفسه، أما عبارة المجاهد في سبيل الله، فتؤكد استمرار أبي فارس في الجهاد لثقته بنصر الله وتأييده له.

أما مركز الظهر فسجل عليه اسم أبو فارس عبد العزيز صاحب السكة ولقبه، ابن أمير المؤمنين، حيث أن هذا اللقب كان ينقش على النقود الحفصية، بعد أن يتولى الأمير شؤون الحكم مباشرة، ومن المحتمل جدا أن وروده على السكة الحفصية كان له مدلول ومفهوم الارتباط بالأسرة الحاكمة (بن قربة صالح، ج2، ص179)، ويفسر ظهور اللقب على هذا الدينار على أنه عبارة عن توضيح صلة القرابة بين ولي العهد- أبي فارس- وأمير المؤمنين آنذاك أبي العباس أحمد- والده.

أما الخاصية التي تضمنها هذا الدينار، ذكر مدينة الضرب – بسكرة- التي سجلت بحروف صغيرة أسفل الكتابة المركزية على الظهر، حيث تكشف النقاب على تبعية هذا الإقليم للدولة المركزية، ومكانته الاقتصادية والإدارية، خاصة إذا علمنا بأنّ في هاته الفترة عرفت منطقة الزيبان وعاصمتها بسكرة، نشاطا اقتصاديا وتجاريا متزايدا، وأصبحت المركز الذي يتحكم بين الشمال والجنوب.

أما الخاصية الثانية التي انفرد بها هذا الدينار هو عدم ذكر تاريخ الضرب، وبالتالي يصعب علينا معرفة بداية إنتاج القطع النقدية بالضبط، وبالعودة إلى كتب التاريخ، نلاحظ أن الحقبة الزمنية المشار إليها الأكثر غموضا وشحا في تاريخ المنطقة، فابن خلدون في هاته الفترة سافر إلى الإسكندرية ومن ثم إلى الحج، وكان ذلك سنة 784هـ (ابن خلدون، ج7، ص648)، وبانقطاعه عميت الأخبار، وعند العودة إلى كتاب تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، الذي حفظ للبلاد ناحية مهمة من تاريخها، لكن منقوص حول زوال دولة بني مزني سنة 804هـ (الزركشي، 1966، ص122).

حيث استولى عليها السلطان أبو فارس عبد العزيز وحمل معه أحمد بن مزني إلى تونس، وولى عليها قائدا من قادته، يدير شؤونها، وبما أن مركز سك النقود الحفصية خارج الإمارة كانت مرتبطة بشخصية مؤسس الدولة فإن السلطان أبا فارس عبد العزيز، أمر بإنتاج سك النقود بدار الضرب- بسكرة- بعد توليه هذا القائد مباشرة، فكان لابد من إصدار السكة لإعلان دخول هاته المنطقة ولإمارة تحت حكمه، لأن السكة وظيفة ضرورية للملك والسلطان، وهي الوسيلة الإعلامية الرسمية التي تؤكد هذا الحدث، أما عن توقف دار الغرب - بسكرة- عن الإنتاج فنرجح أنه كان بعد وفاة السلطان أبو فارس عبد العزيز.

خاتمة:

في إطار العرض السابق يمكن الخروج بالنتائج التالية:

- أثبتت الدراسة أن أولى المدن التي أوكلت لها مهمة إنتاج النقود في عهد السلطان الحفصي أبي يحي أبو بكر 718-747هـ هي مدينة بسكرة والتي كانت تحت حكم الأمير المزني، منصور بن فضل (693-725هـ)، وهذا الدينار يؤرخ لفترة هامة من تاريخ حكم السلطان أبي يحي من جهة ومكانة بسكرة الاقتصادية والسياسية من جهة أخرى، وهو ما أهلها لتكون بها دار الضرب.
- كما أن هذا الدينار يفند أقوال بعض الباحثين الذين يجعلون عمل الضرب بسكرة بدأ خلال حكم السلطان الحفصي، أبي فارس عبد العزيز.
- كشفت الدراسة عن عودة إنتاج النقود بدار الضرب بسكرة في عهد السلطان أبي فارس عبد العزيز (796هـ-837هـ) بعد تولية قائده حكم منطقة الزاب وعاصمتها إمارة بسكرة سنة 804هـ، وهذا بعد انقطاع دام أكثر من 75 سنة، وهذا الإصدار يعلن دخول هاته المنطقة تحت حكم الحفصيين وزوال حكم بني مزني الذي دام أكثر من 140سنة.

يتضح من مقارنة الدينارين السابقين أنهما:

1- هم عبارة عن صفيحة معدنية رقيقة تتكون من حلقتين؛ الأولى خطية والثانية محدبة، تضم بداخلها ثلاثة مربعات؛ المربعان المركزي والخارجي خطيان والأوسط من حبيبات متراصة.

2- كان انتقاء العبارات الدينية والآيات القرآنية، تتناسب تناسبا طبيعيا مع الشكل الهندسي للقطعة النقدية على طراز الموحدين.

3- تمتاز دنانير هذا النمط بأن نقوشها قد نفذت بالحفر البارز بأسلوب الخط النسخ المغربي، فالدينار الأول يتسم خطه بعدم الجودة، وتظهر على حروفه الخشونة وعدم التناسق عكس الدينار الثاني.

4- من خلال استعراضنا لقراءة نصوص القطعتين تبين لنا وجود اختلاف كبير، ففي الهامش للدينار أبي يحي يشير إلى البسملة والتصلية على الرسول ﷺ أما دينار أبي فارس فنقرأ عبارات الاستعانة والتوكل على الله، وهو ما يؤكد أهمية هذا الدينار، أما بالنسبة للهامش في الظهر فنجد كلا الدينارين، ذكر فيهم ألقاب أصحابهم الفخرية والخليفية.

أثبتت الدراسة أن الدينارين يحملان سمتين بارزتين، فكانت كتابات وجه السكة تحمل شعار الدولة الرسمي دون تعديل أو تغيير أو إضافة من طرف الحاكمين، أما السمة الثانية التي تختص بها هاته النقود الحفصية هي أن كتابات الظهر تتغير بصفة مستمرة بتغيير الحكام والسلاطين، وهي بذلك تؤرخ لنا بداية حاكم واختفاء آخر، هذا بالإضافة إلى ذكر مكان الضرب في بسكرة التي كانت تسجل بحروف صغيرة أسفل الكتابة المركزية للظهر لكن دون ذكر سنة الضرب.

يعتبر هذان الإصدارن فريدين من نوعهما لدار ضرب تظهر أول مرة على النقود الإسلامية في عهدي أبي يحي وأبي فارس، ولا شك أن ذلك يعد إضافة مميزة في التاريخ النقدي للدولة الحفصية ولمدينة بسكرة.

المراجع بالعربية:

1- عبد الرحمان بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرها من ذوي السلطان الأكبر، ج6، ج7، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ-1992م.
2- بن القنفد، الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق وتقديم، عبد المجيد التركي ومحمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1968م.
3- حامد العجاجي، جامع المسكوكات العربية بإفريقية، المعهد القومي للأثار والفنون، تونس، 1988م.
4- صالح يوسف بن قربة، المسكوكات المغربية على عهد الموحدين والحفصيين والمرينيين، خلال القرون السادس والسابع والثامن للهجرة، الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر للميلاد دراسة حضارية، ج2، مطبعة دار هومة، الجزائر، 2011م.
5- البكري أبو عبيد عبد الله، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، نشر دي سلان، الجزائر، 1857م.
6- الزركشي، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق محمد ماضو، تونس، 1966م.

المراجع باللغة الأجنبية:

1- Lavoix, H ,catalogue des monnaies muslmane de bibliothéque nationale de paris vol 2, Espagne et l'Afrique, Paris, 1891.
2- De candia, farrugia 1938, monnaies hafstes du musée du Bardo, revue Tunisienne, Tunisi, N.S.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 563-580
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الحياة الثقافية في الجزائر في العهد العثماني وعلاقتها بحواضر المشرق والمغرب خلال القرنين 1139هـ -1727م/ 1245هـ -1830م

Cultural life in Algeria during the Ottoman era and its relationship with the capitals of the East and the West during the centuries 1139 AH-1727 AD / 1245 AH-1830 AD

طالب الدكتوراه عبد الرحمان ناتش[1] المشرف: أ.د/ سامية جباري
Abderrahmane NATECHE
جامعة الجزائر 1 بن يوسف بن خدة
مخبر مناهج البحث في العلوم الإسلامية
abderrahmane038@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2023/05/09 تاريخ القبول: 2024/10/08

الملخص:
خلال العهد العثماني حمل أبناء الوطن لواء الدين والعلم في الجزائر، فكان منهم العلماء والفقهاء والمحدثين، وكان القرآن الكريم والحديث النبوي مصدر كل العلوم التي كانت تؤخذ في مختلف المؤسسات الدينية، فلا تكاد تجد قرية أو مدينة تخلو منها، حيث قصدها الطلاب رغبة منهم في تحصيل العلوم الدينية وحتى العلماء الجزائريين كان لهم دور فعال في المشرق والمغرب من خلال التدريس والتأليف في مختلف العلوم، واشتهرت عدة مدن بالعلم والفقه مثل: الجزائر، تلمسان، وهران، مازونة وغيرها.
وكان للصدقات والهبات وسائر التبرعات الدور الفعال في استمرار هذه الأوقاف، حيث وقّف الأهالي أموالهم لصالح مختلف المؤسسات الوقفية من دور ومساجد وزوايا وحوانيت وغيرها في مدينة الجزائر وخارجها، كما ساهمت المكتبات العامة والخاصة في ترقية الحياة الثقافية بالجزائر، حيث وجدت في كبرى المدن مدارس ومساجد وزوايا وأضرحة، والتي كان فيها أندر المؤلفات والمصنفات التي أتى بها العلماء من المشرق والقرويين والأندلس، وحتى البرامج المعتمدة في هذه المؤسسات التربوية أصبحت تشبه إلى حد كبير القيروان والزيتونة والأزهر.
الكلمات المفتاحية: الثقافية؛ المساجد؛ المدارس؛ المؤسسات الوقفية؛ مؤسسة الحرمين؛ العهد العثماني؛ القرآن الكريم؛ الجامع؛ الأندلس؛ المشرق؛ بيت المال.

Abstract:
During the Ottoman era, the people of the country carried the banner of religion and science in Algeria. Among them were scholars, jurists, and hadith scholars. The Holy Qur'an and the Prophet's hadith were the source of all the knowledge that was taken in various religious institutions. You could hardly find a village or city devoid of it, as students came to it willingly. Some of them were involved in the acquisition of religious sciences, and even Algerian scholars had an effective role in the East and West through teaching and writing in

[1]- المرسل المؤلف.

various sciences, and several cities became famous for science and jurisprudence, such as: Algiers, Tlemcen, Oran, Mazouna and others.

Charities, donations, and other donations played an effective role in the continuation of these endowments, as the people donated their money to various endowment institutions, such as houses, mosques, corners, shops, and others in the city of Algiers and outside it. Public and private libraries also contributed to the promotion of cultural life. In Algeria, where schools, mosques, corners, and shrines were found in the largest cities, which contained the rarest works and works brought by scholars from the East, the villagers, and even from Andalusia, and even the programs adopted in these educational institutions became very similar to Kairouan, and Zitouna, And Al-Azhar.

Keywords: cultural; mosques; schools; endowment institutions; Al-Haramain Foundation; the Ottoman era; the Holy Qur'an; the mosque; Andalusia; the Levant; the Treasury.

مقدمة:

كانت الحياة الثقافية في الجزائر خلال العهد العثماني تسير بخطى ثابتة في مختلف المؤسسات وعلى غرار المساجد والمدارس والزوايا وسائر المؤسسات التابعة للعثمانيين أو للأهالي، التي انتشرت داخل مدينة الجزائر ومدينة تلمسان ووهران وعنابة وقسنطينة ومازونة، ووجدت حتى في القرى والمداشر التي كانت تعلم الأطفال وحتى الكبار القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم، إلا أبناء الجزائر حملوا هذه المهمة على عاتقهم، وكان لمؤسسة الأوقاف أهمية بالغة في نشر الدين والقيام بأهله من علماء وطلبة، لما كان يقدمه لهم من توفير المطعم والمشرب وغير ذلك .

لم يتمتع العثمانيون بقدر كبير من الاهتمام بالعلم أو الثقافة، رغم أنهم يملكون عاطفة دينية قوية وربت نفوسهم على الولاء للعلماء وحب التقرب منهم، وتقديس العلماء والمشايخ والتبرك بزيارة القبور والأضرحة والابتعاد عن المنهج الإسلامي القويم، وانتشر التصوف والدروشة وشيوع الشروح والحواشي على أعمال المتقدمين والثقافة الموسوعية والحفظ، لذلك يلاحظ على العهد العثماني في الجزائر قلة الإنتاج الثقافي والعلمي لعدم اهتمامهم بهذا الجانب الحيوي الذي يساهم في تطور الأمم والمجتمعات، وبما اتسمت الحياة الثقافية في الجزائر أثناء الوجود العثماني؟ وهل كان للجزائريين دور في نشر الدين الإسلامي داخل الوطن وخارجه؟

أولا: أهم المؤسسات الثقافية بالجزائر في العهد العثماني

الحركة التعليمية والدينية كانت تضيء بنور معرفتها على جميع القطر الجزائري وخارجه انطلاقا من المساجد والزوايا والكتاتيب، وبعض المدارس التي حرص الناس تنظيمها، كما شهدت كل المدن الجزائرية حركات علمية وفكرية تجديدية ترأسها علماء جزائريون تركوا بصماتهم العلمية في حفظ التراث الإسلامي الجزائري، غير أنّ رجال الدولة من الأتراك آنذاك لسانهم كان عجمي لا يفقه شيئا مما ينشده الشعراء أو يتفصح به الخطباء، ونجدهم لا يهتمون إلا برجال الحرب الذين يحسنون ضرب السيف ويصيبون الهدف ويقرعون الزناد، لأنّ العصر عصر اضطراب، وجميع دول الفرنج والمسيحيين واقفون لها بالمرصاد[1]، وبهذا أخذ سكان البلد في بناء الجوامع أو المدارس أو الكتاتيب لتعليم القرآن الكريم وشيء من الفقه والسيرة ثم يقفون أوقافا لحفظ وصيانة تلك

المؤسسات، كما ساهم بعض الحكام العثمانيين في بناء وتشييد جوامع ومدارس، وأوقفوا عليها لصالح الأتراك.

وقد ارتكز التعليم على العلوم الدينية من تفسير وحديث وفقه وعقائد، حيث كانت العلوم متصلة بمفهوم الإسلامي الذي يقوم على فهم كلام الله، وتعليم القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، إضافة إلى تعليم مبادئ القراءة، والكتابة التي تعد الأساس في التعليم، ويقول الشيخ أبو القاسم سعد الله (ت2013): " تشهد كتب الرحالة الأجانب الذين زاروا الجزائر خلال العهد العثماني أن التعليم كان منتشرا وأن كل جزائري تقريبا كان يعرف القراءة والكتابة"[2]، ويصف المؤرخ محمد ابن ميمون تلك الحقبة الثقافية بأنها نتاج تغلب عليه طابع التقليد، وبعد أن نقرر حقيقة ضآلته وصغر حجمه فيقول: "لقد أصبح النتاج الثقافي في القطر الجزائري ضئيلا كما قدمنا بالنسبة إلى الأقطار الإسلامية الأخرى فالنتاج العلمي- غالبا- محصور في بعض التفاسير التي جلُّها وفي الشروح والحواشي الفقهية والعقائدية التي دُوِّن مصنفاتها القدامى أو المعاصرون لهم في غير قطرهم وقد بادر علماء الجزائر – آنذاك - إلى حذو من تقدمهم في التصنيف أيضا وكان مضمون هذا النتاج يغلب عليه طابع التقليد من حيث التفسير وتارة لعلماء المغرب الأقصى - لا سيما أهل فاس - وتارة لعلماء المغرب العربي- بما فيه تونس- وتارة لعلماء بجاية أو تلمسان، أو الأندلس، يوم أن كانت هذه الأملاك الثلاثة في غزارة وريعان علمها وأوج أدبها"[3].

1 - المؤسسات الدينية:

أ- المساجد: المسجد كل موضع من الأرض يتخذ للصلاة يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآَتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ (التوبة: 18)، ولقول النبي ﷺ: "وجُعِلَتْ لِي الأَرْضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً"[4]، وتعد المساجد من المظاهر والمنشآت المعمارية التي لا يمكن أن تخلو أي مدينة من المدن الإسلامية منها، فهي تعتبر روح وجوهر العقيدة الإسلامية لأهل المدينة، فالمساجد كانت من أبرز مميزات مدينة الجزائر التي تجلت فيها معالم الحضارة الإسلامية والتأثيرات العثمانية، وكان لهذه المساجد دورا كبيرا في حياة المجتمع، فكانت تقام بها الصلاة وتلقى حلقات الدروس اليومية، ومحطة لفنون العلوم التي كانت معروفة آنذاك، بحيث كانت بعض الجوامع والمساجد تابعة لزوايا معينة، وبعض الزوايا تابعة لجوامع ومساجد معينة، كما أن التداخل ليس في الاسم فقط بل في الوظيفة، أيضا بالإضافة إلى أنّ المساجد كانت للعبادة والتعليم.

وكان المسجد خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر هجري مكانا للعبادة ومدرسة للتعليم، ودار للقضاء، ومأوى للطلبة، وعابري السبيل، والعناية بالمساجد كانت ظاهرة وبارزة في المجتمع الجزائري، فلا تكاد تجد قرية أو حي أو مدينة تخلو من مسجد، فكان للمسجد الفضل في إلقاء الدروس، والمواعظ، وتعليم الصغار والكبار، وتحفيظهم القرآن، والكتابة، وتلقينهم مختلف العلوم من أحاديث النبي ﷺ، والفقه، واللغة العربية، ومن أشهر الجوامع الجزائرية في العهد التركي نجد جامع كتشاوة[5] الذي بني سنة 1021هـ/1612م، وبقي صامدا وقتذاك وهو تحفة معمارية تركية فريدة .

كما اشتهرت بجاية في تلك الفترة بالمساجد القديمة والحديثة ومن أحدثها الجامع الكبير الذي أمر ببنائه مصطفى باشا سنة 1212هـ، وكذلك مدينة قسنطينة كان بها عدد كبير من المساجد وأهمها

الجامع القسنطيني الكبير وهو أقدم مساجدها، وجامع سيدي الكتاني الذي بني سنة 1190هـ/1776م من طرف صالح باي وجامع حسن باشا المعروف بجامع سوق الغزل، وبمعسكر تعددت المساجد بها ومن بينها مسجد الباي محمد الكبير المعروف بجامع العين البيضاء، والجامع الكبير، ونجد بوهران عدة مساجد، وأشهرها المسجد الكبير أو مسجد الباشا الذي أسسه الباي محمد الكبير بأمر من الباي باشا حسين، تخليدا لفتح مدينة وهران[6]، وكذلك مسجد سيدي الهواري، وتذكر مختلف المصادر أنه كان في تلمسان بآخر العهد العثماني خمسون مسجدا[7]، ونجد منها جامع سيدي بومدين، والجامع الكبير، وجامع محمد السنوسي وغير ذلك.

ب- الكتاتيب: هي عبارة عن بيت صغير مجاور للمسجد أو حتى بعيد عنه، وتختلف أشكال الكتاب ويطلق عليها في الجزائر اسم مسجد، وهو محرف من تصغير كلمة مسجد، وقد خصصت لاستظهار كتاب الله الكريم، وهي أول محل يتلقى فيه الطفل الحروف الهجائية بواسطة اللوح المصلصل والقلم القصبي وتكون هذه الكتاتيب – غالبا- في أضرحة الأولياء وفي الدكاكين، والمساجد التي لا تقام فيها الصلوات الخمس[8]، وقد وجدت لإبعاد الأطفال عن المساجد، وذلك قصد الحفاظ على نظافتها ووقارها، وليجد بذلك المصلي الراحة والسكون ليطمئن ويخشع قلبه، وإلى جانب تحفيظ القرآن الكريم يتلقى الأطفال في بعض هذه الكتاتيب قواعد التلاوة والتجويد، ويحفظون بعض المتون الفقهية، واللغوية، والشرعية التي تعد الأساس الأول الذي يبدأ به الطفل الدراسة مثل: الأجرومية في اللغة، وتحفة الأطفال، وغير ذلك.

وانتشرت هذه المراكز العلمية في كل مناطق الجزائر خلال القرنين 12هـ/13هـ من الوجود العثماني بحيث لا تكاد تجد قرية إلا وبها كتاب تعلم الأطفال في سن الخامسة مبادئ القراءة والكتابة، وفي هذا يقول المؤرخ وليام شالر: "أن مدينة الجزائر تملك كثيرا من المدارس العادية، التي يتردد عميها الأطفال ابتداء من السنة الخامسة والسادسة فصاعدا حيث يتعلمون القراءة والكتابة، فكل تلميذ يحمل لوحة يمكن الكتابة عليها، ومحو ما كتب بسهولة وعلى هذه اللوحة يكتب بوضوح سورة من القرآن، ثم يقوم بقية التلاميذ بنقلها بعناية كل على لوحته والتلاميذ الذي يتعلم الكلمة، وطريقة كتابتها يقوم بتعليم ذلك للتلاميذ الآخرين، ويعلم الدرس بصوت مرتفع تلميذ كبير أو معلم يجلس في مكان مرتفع (سدة) في يده عصا يستعين بها لحفظ النظام لإثارة انتباه الطلبة، وهذا النظام التربوي لا يكلف إلا شيئا قليلا من المال، والبنات يتعلمن في مدارس من نفس النوع تشرف على إدارتها نساء"[9].

وقد بنيت هذه الكتاتيب من طرف الجزائريين وحتى من العثمانيين وذلك في أواخر العهد وقد كانت منتشرة في جميع الأحياء على قول الشيخ أبو القاسم سعد الله (ت 2013): "والكثير منها يحمل اسم الحي الواقع فيه فهناك مثلا: مسيد القيصرية، ومكتب الشماعيين، وبعضها يحمل اسم الزاوية أو الشارع مثل: مسيد كوشة الوقيد، وكتاب زاوية الجامع الكبير، ومسيد ابن السلطان"[10]، وقد تعددت هذه المؤسسات حيث يتحدث "الجامع الفاسي" في رحلته عن الكتاتيب القرآنية في مدينة الجزائر فقال: "... وقد كان بهذه الحضارة نحو 100 كتاب ملء بالأولاد، حيث أن المحل الذي لا يتسع للتلاميذ يجعلون فيه سدة يصعدون عليه الدرج يتعلمون القراءة، والكتابة، ويحفظون القرآن العظيم، وحفاظه كثيرون..."[11].

ج- الزوايا والرُبط[12]: تجلت في العهد العثماني الطرق الصوفية بمختلف أشكالها وتعددت أطيافها وأسماؤها لأن العثمانيين كان معظمهم على الطريقة الصوفية، مما ساعد ذلك على تشييد زاويا لتعليم أبناء البلد تعاليم الدين الإسلامي، كما قصدها الطلاب من أنحاء الجزائر وحتى من دول الجوار، والأمر الملفت للنظر هو أن الزوايا كانت تقام في المدن والأرياف تخليدا لأحد المرابطين، ويقام بجانبها جامع للصلاة وبئر للشرب والوضوء، وانتشرت في الشمال الجزائري من الشرق إلى الغرب وخاصة في الصحراء، ومنها مثلا: "الزاوية الرحمانية" التي تنتسب إلى الشيخ عبد الرحمان الثعالبي بمدينة الجزائر، و"الزاوية التيجانية[13] "بعين ماضي حيث يرجع منشأ الزاوية إلى محمد الحبيب التيجاني و"زاوية الجامع الكبير"، التي تقع بنهج باب الجزيرة بالقري من الجامع الكبير، وكذلك "زاوية علي دادة "، و"زاوية عبد الرحمان الجيلالي"، وزاوية "سيدي محمد الشريف"[14].

وينحصر دورها في تعليم الأتباع من الطلبة والتلاميذ في تحفيظ القرآن الكريم، وتعليم العلوم الدينية واللغوية خاصة الفقه والحديث، وانقسمت إلى قسمين على حسب المؤرخ محمد ابن ميمون: القسم الأول فيقوم بوظيفة تحفيظ القرآن الكريم، وقد يؤمه - غالبا- الغرباء الذين سبق لهم تعلم الحروف الهجائية واستظهروا بعض السور من آي الذكر الحكيم على الأقل، وأما القسم الثاني: فإنه يقوم بتدريس بعض فنون الوقت لا سيما الفقهيات، والعقائد، وقواعد النحو والصرف، وفنون البلاغة، والمنطق وبعض المبادئ العامة في الفلك[15]، ويقوم الشيخ بهذه المهمة وربما يوظف من يقوم مقامه، حيث يحمل نواب الشيخ ألقاب مثل: المقدم، والوكيل، والخليفة.

وكان للرُبط دورا بارزا في تاريخ الجزائر خلال العهد العثماني، حيث لم يكن مركز للدفاع عن الحدود وحماية البلاد من أي عدوان خارجي وملازما للجهاد، وإنما كان ملاذا للمتعبدين والزهاد ومركز دين يتعلم فيه المقيمون تعاليم الدين الإسلامي، وتقام فيه الصلوات الخمس، والجمع، والأعياد، فهو كبقية المساجد المنتشرة في الجزائر، حيث يكون الطلبة جنودا وعلماء في نفس الوقت، ويقول الشيخ المهدي البوعبدلي (ت 1992): "إنها كانت تقوم بحراسة الثغور. وهذا منذ الفتح الإسلامي وازدادت أهميتها عندما تكالبت الأطماع المسيحية على شواطئ المغرب العربي والشمال الإفريقي إثر الحروب الصليبية"[16]، والأمر المميز في هذه الرُبط أنها تشبه الزوايا، غير أنها مواقع حامية في وجه العدو، وكان الهدف من تأسيسها هو الجهاد وحماية الثغور، ويقول في ذلك عبد الكاتب الرحمان مزيان: "أن الرِباطات عبارة عن معاهد دينية لكنها لم تكن خاضعة لأي طريقة صوفية، بل كانت منفتحة على كل تعاليم الصوفية، والمجاهدات الروحية"[17].

د- المدارس: وهي مكان لإلقاء الدروس ولا توجد إلا في بعض المدن الرئيسية أمثال: معسكر، وهران وتلمسان، والعاصمة، وقسنطينة، حيث تحوي عدة أقسام للدراسة وحمام، وغرف للمبيت للطلبة الذين يقطعون مسافات طويلة، ونجد فيها الطلاب حتّى من خارج الجزائر، حيث اشتهرت مدينة الجزائر بالمدارس وقصدها الطلاب فأصبحت من المراكز العلمية الهامة. وذكر السيد بانانتي أوائل القرن الثالث عشر هجري (19م) أنه كان في مدينة الجزائر وقته ثلاث مدارس عامة، وعند دخول الفرنسيين كان بها حوالي مائة مدرسة بين ابتدائية وغيرها[18]، ومن أشهر المدارس من غير العاصمة مدرسة الخنقة، ومدرسة مازونة التي كانت قبلة للعلماء والطلبة القادمين من مختلف أرجاء الوطن، وحتى من دول المشرق والمغرب التي يقول عنها الكاتب مولاي بلحميسي (ت 2009): "أما مدرسة

مازونة ذات الشهرة المغاربية والتي شيدت نهاية القرن 9هـ/16م من طرف الشيخ محمد بن الشريف الأندلسي[19]، وقد اشتهرت هذه المؤسسات بتعليم علوم اللغة والنحو والفقه والحديث، وكانت مقصد طلبة الزيبان، ووادي سوف، والأوراس، وحتى قسنطينة، وعنابة.

ونجد أن التعليم في المدارس لا يختلف عن التعليم في الزوايا، لأنه كان من أهداف المدرسين تعليم القراءة، والكتابة، وتحفيظ شيء من القرآن الكريم وتعليم التجويد، ويشرحون مختلف كتب التفسير والحديث، والفقه، وشيئا من متون اللغة العربية، حتى خيرة الطلبة يواصلون تعليمهم في المدارس بالخارج مثل: الأزهر، وجامع الزيتونة، والقرويين، والحجاز، وقد تكفل أبناء البلد بحمل مشعل العلم رغبة منهم في الازدهار الثقافي والتقدم العلمي، وكان تقريبا كل الأهالي يحسنون القراءة والكتابة والحساب، وأن الجهل كان قليلا لكثرة الكتاتيب والمساجد التي توافد عليها الصغار في النهار والكبار مساء أو ليلا، ففي الجزائر كانت نسبة الأمية سنة 1830م أقل منها في فرنسا[20]. وأما التعليم فيمر بثلاث مراحل

أ- المرحلة الابتدائية: يلقن فيها الأطفال الحروف الهجائية، والقراءة، والكتابة، وقراءة القرآن الكريم تحت إشراف المعلمين في الكتاتيب ويدفع أجورهم الأهالي، كما يحفظون الفاتحة وقصار السور، وكيفية الصلاة.

ب- المرحلة الثانوية: تتم في المساجد والمدارس، وفيها يتعلم الطالب مبادئ الفقه، والنحو والصرف والحساب على يد فقهاء وعلماء كل حسب تخصصه، ويأخذون أجورهم من الأحباس التي تعين لأجلهم .

ج- أما المرحلة العالية: تكون في المساجد الكبيرة أو الجامعات العربية مثل: جامع الأزهر – الزيتونة ولا يدخلها إلا المتفوقون من الطلبة. وقد كانت قسنطينة، وتلمسان، والعاصمة، ومازونة من أهم المراكز الثقافية في البلاد، التي كانت شهرتها تضاهي القيروان والحجاز في مختلف العلوم والفنون، وخاصة في الفقه المالكي الذي برع فيه عدة علماء بحسب شهادة علماء المشرق والحجاز، وهذا ما يراه المؤرخ حمدان بن عثمان خوجة (ت 1333هـ) في كتابه المرآة: "أن الجزائريين اعتنوا بالعلوم والآداب، ففيهم الشعراء، والأدباء، وأساتذة التاريخ والمشرعون"[21].

هـ- المكتبات: فقد كان لها دورا تعليميا وتثقيفيا ويزورها الطلبة والمدرسين، حيث تحوي أندر المؤلفات والمخطوطات في شتى أنواع العلوم، وكانت الجزائر في مقدمة الدول من عدد المكتبات العامة والخاصة ويقول الشيخ أبو القاسم سعد الله (ت2013) في هذا الصدد: "فقد روى التمغروطي أن مدينة الجزائر كانت كثيرة الكتب، وأنه لا يضاهيها بلد في ذلك من بلدان إفريقيا ولا سيما كتب الأندلس"[22]، وكانت من بين المكتبات ذات الأهمية البالغة بمعسكر مكتبة أبي راس الناصري (ت1823م) الفخمة التي تضم أنفس الذخائر والمخطوطات النادرة وحتى المؤلفات التي ألفها أبي راس الناصري نفسه.

ومن الملاحظ في هذه المؤلفات هو طغيان الصبغة الدينية، حيث فكانت تحوي كتب التفسير والأحاديث الدينية والفقه والأصول والتوحيد والعلوم اللغوية، واشتهرت مكتبات مدارس زواوة بالأدب والنحو، والصرف واللغة، والبلاغة، والعروض، وأما التاريخ والجغرافيا والفلسفة وكتب الحساب والطب والفلك فقد كانت قليلة مقارنة بالعلوم الأخرى، وانقسمت إلى مكتبات عامة وخاصة وهي التي

كانت تضم شتات المخطوطات من مختلف فنون الوقت، كما كان يرتادها الطلبة والأساتذة في تلك الفترة من جميع النواحي للمطالعة فيها، لا سيما المكتبات العامة التي كانت وقفا وحبسا على المساجد، والزوايا، والمدارس وقد كانت هذه المكتبات العامة موزعة على القطر الجزائري حسب أهمية الأماكن من حيث الثقافة والاعتناء بتدريس العلوم، لا سيما المدن مثل: الجزائر العاصمة، وقسنطينة، وتلمسان، وما زونة[23].

ولم يمنع الجزائريين الفضول العلمي والثقافي من الحفاظ على التراث الإسلامي من الاهتمام بالمكتبات وإثرائها بالكتب النادرة والمخطوطات، فكان لكل مدرسة أو زاوية أو مسجد مكتبة خاصة، وحتى العلماء والمشايخ والأسر المثقفة كان لديهم مكتبات في بيوتهم، وحافظوا عليها وحملوها إلى أماكن آمنة وعملوا على نسخها يدويا لتبقى ذخراً للأجيال القادمة، وأصبحت مقصدا لطلبة العلم والعلماء للمطالعة والضفر بمصدر المعلومة من خلال قراءة وتصفح الكتب النادرة والمخطوطات القيمة، وكان في الجزائر علماء يشتغلون بصناعة الكتب عموما من وراقة ونسخ وخط وما إلى ذلك، وكانت عملية النسخ تلقى تشجيعا من طرف الحكام العثمانيين بالجزائر أهمهم الباي محمد الكبير، فقد شجع الطلبة وكتابه الخصوصيين على اختصار الكتب المطولة ونسخ بعض الكتب الأخرى له[24]، وحركة التأليف كانت أيضا من أهم مصادر تمويل المساجد، والزوايا، والمدارس بالكتب والمؤلفات، ومن الطرق المهمة لنمو المكتبات.

2- المؤسسات الوقفية: يعد الوقف[25] من أهم الأعمال التي يتقرب بها العبد إلى ربه، إذ ينال صاحبها الأجر والثواب بعد الممات مما دفع أغلب الحكام العثمانيين وغيرهم من الجزائريين إلى وقف على المساجد، والدور، والزوايا وعلى الفقراء، والمساكين، والمحتاجين، وساهمت هذه الأوقاف في توفير الرواتب للعلماء والمدرسين ومختلف الموظفين الذين يسهرون على المؤسسات الوقفية، وفي المجال الاجتماعي تمثلت في التخفيف من حدة الفقر ورفع الغبن عن المحتاجين من خلال وضع مختلف المؤسسات تحت تصرفهم أو تخصيص جزء من الوقفيات لصالحهم، وكذا توفير القوت للأرامل، والمعوزين، والمحتاجين، والمساكين ويذكر في ذلك المؤرخ حمدان خوجة (ت 1333هـ) في كتابه المرآة: لقد أنشئت حسب قوانينا مؤسسات خيرية وأوقاف تهدف إلى تحسين أوضاع الفقراء والتخفيف من مصائبهم[26]، وكذلك في المجال الاقتصادي عبر الإنفاق على جميع المشاريع ذات المصلحة الاجتماعية العامة من بناء العيون، والقناطر، والمستشفيات، والثكنات، والحصون لحماية البلاد من كل تهديد خارجي.

فقد تصدرت الأوقاف مكانة هامة في الجزائر خلال الحكم العثماني، وذلك بفضل تعددها وكثرتها في جل مناطق البلاد سواء القرى أو المداشر، وقد توسعت هذه الأوقاف داخل المدينة وخارجها وشملت مختلف الأرياف التابعة لدار السلطان، مثل: الجزائر، ومعسكر، ومستغانم، وعنابة، ومازونة، وقسنطينة وغيرها واستحوذت مؤسسة الأوقاف على معظم المساجد، والمدارس، والزوايا التي أصبحت تشرف على إدارتها وتسييرها من خلال وضع هيئة إدارية تضم وكلاء، وخدام، وموظفين يسهرون علي تنظيمها والحفاظ عليها وقد انتشرت عدة مؤسسات وقفية كبرى على غرار مؤسسة الحرمين الشريفين، ومؤسسة الجامع الأعظم ومؤسسة سبل الخيرات، ومؤسسة بيت المال،

ومؤسسة لأوقاف المرافق العامة وغيرها من المؤسسات التي كان لها دور بارز وفعال في مختلف مناحي الحياة للأهالي.

أ- مؤسسة أوقاف الحرمين الشريفين: تعد هذه المؤسسة من أهم المؤسسات الوقفية في الجزائر خلال العهد العثماني، لأنها كانت تحوز على معظم الأوقاف الخيرية في مدينة الجزائر وخارجها، ويعود ميول الجزائريين لوقف ممتلكاتهم لصالح مؤسسة الحرمين الشريفين وخاصة خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر إلى أمرين أساسيين:

أولا: للمكانة السامية التي كانت تحتلها الأماكن المقدسة في نفوس الجزائريين، الذين أوقفوا عليها الكثير من ممتلكاتهم داخل مدينة الجزائر وخارجها، مما جعلها في طليعة المؤسسات الخيرية من حيث عدد الأملاك التي تعود إليها أو الأعمال الخيرية التي كانت تقوم بها، فهي تقدم الإعانات لأهالي الحرمين الشريفين المقيمين بالجزائر أو المارين بها.

ثانيا: تتمثل في فتاوي العلماء في المجلس العلمي بأن الأوقاف التي لا تعرف مراجعها لأن أصحابها لم يحددوا لها مرجعا في قائم حياتهم أو لأن عقودها ضاعت ولم يعثر عليها، فإن المرجع الذي تؤول إليه تلك الأوقاف حسب تلك الفتاوي، وكانت توجه باسم داي الجزائر وترفق بقوائم تحتوي على كل أنواعها بالتفصيل ليعود الحجاج بتلك القوائم مختومة من طرف حكام الحرمين وذلك للتأكد من وصولها كاملة[27].

كانت هذه المؤسسة تخفف من معاناة المحتاجين والمعوزين والفقراء وتقدم العون لكل من ينتسب إلى الحرمين توفير المأوى والطعام واللباس لسكان إقليم الحجاز، وتساهم في كل موسم مع ركب الحج الجزائري الكثير من الأموال من ذهب وفضة ونقود وألبسة إلى خدام الحرمين الشرفين، وإلى فقراء مكة والمدينة، وقد استمدت أهميتها في ذلك الوقت من المكانة التي تحتلها في نفوس الجزائريين الذين أوقفوا عليها كثيرا من ممتلكاتهم، مما جعلها في طليعة المؤسسات الوقفية الخيرية، واستحوذت على عدد كبير من العقارات المختلفة داخل مدينة الجزائر وخارجها، وبحسب الإحصائيات فإن مؤسسة مكة والمدينة كانت تملك في أواخر العهد العثماني الأوقاف التالية: 840 منزلا، و258 دكانا، و33 مخزنا، 82 غرفة، 3 حمامات،11كوشة، 4 مقاهي فندق واحد، 57 بستانا، 62 ضيعة، 6 أرحية،201 إيجار[28].

وتشرف مؤسسة الحرمين الشريفين أولا على الأوقاف العائدة إلى المدينتين المقدستين: مكة المكرمة والمدينة المنورة، واحتفظت بحق الإشراف على العائدات التي كانت مشتركة بينها وبين مؤسسات أخرى كأوقاف الجامع الأعظم ومؤسسة سبل الخيرات، وأصبحت تدير بعض الأوقاف التي يؤول فائضها إلى فقراء المدينتين الشريفتين، وكان ركب الحج الجزائري يحمل كل سنة كمية هائلة من النقود والذهب والفضة والألبسة وغيرها إلى فقراء مكة والمدينة وخدام الحرمين الشريفين، وأضحت هذه المؤسسة مع مرور الوقت في الصدارة المؤسسات الوقفية الأخرى القائمة بالجزائر، وقد كانت أحد أبرز مظاهر التواصل بين الجزائر وبلاد الحجاز آنذاك.

ب- مؤسسة أوقاف الجامع الأعظم بمدينة الجزائر: مع بقاء العثمانيين في الجزائر عرف الجامع الأعظم نشاطا قضائيا ودينيا وتعليميا واجتماعيا وسياسيا غطى على كل الجوامع الأخرى التي بناها الولاة العثمانيون أنفسهم أمثال: الجامع الجديد، وجامع القصبة وجامع كجاوة وجامع شعبان باشا،

وجامع صفر، وجامع دار القاضي، وجامع شابرليه وغير ذلك، وشملت أوقافه جميع أتباع المذهب الحنفي من الأتراك والقليل من الجزائريين، وانتشرت أوقاف هذا الجامع في عدة مناطق من الجزائر، وقسنطينة، ومعسكر، وتلمسان، والمدية، وأصبح فيما بعد من المؤسسات الغنية في المجتمع الجزائري، وفي بعض الوقت كانت وسائل للنفوذ والإثراء لمن يتولى وكالتها من العلماء ونحوهم فقد كانت عائلة قدورة متولية وكالة أوقاف الجامع الكبير بالعاصمة مدة طويلة، واستطاع سعيد قدورة أن يبني زاوية ومدرسة من فائض أوقاف هذا الجامع[29].

ويعد الجامع الأعظم من أقدم المساجد في الجزائر وأكبر مؤسسة وقفية في الجزائر من حيث المساحة وعدد أملاكه التي توفر عليها، إذ ساهمت أوقافه في بناء عدة مساجد داخل مدينة الجزائر وخارجها، وقد احتل المرتبة الثانية بعد أوقاف الحرمين، وهذا يعود إلى الدور الذي يقوم به الجامع الأعظم، إذ لم تقتصر وظيفة الجامع الأعظم على نشر العلوم الدينية وأداء الصلاة وتقديم الدروس فيه، بل تعدى ذلك إلى إرسال الوقفيات إلى المساجد الأخرى خارج الجزائر، إذ يعد من أقدم المؤسسات الوقفية في الجزائر وأول تحبيس لهذا الجامع يعود إلى سنة 947هـ – 1540م -1541م، وانطلاقا من هذا يمكن أن نقول أن مؤسسة أوقاف الجامع الأعظم ظهرت خلال منتصف القرن السادس عشر، وما فتئت تتطور حتى القرن التاسع عشر عندما استولت عليها السلطات الاستعمارية في سنة 1840م بعد اتهام مفتيها مصطفى الكبابطي بمقاومة الاحتلال الفرنسي، وقد وصل دخلها السنوي إلى 43222.70 فرنك تدرها 1558وقفا[30].

ج- أوقاف مؤسسة سبل الخيرات: تعد هذه المؤسسة من المؤسسات الوقفية الهامة في الجزائر خلال العهد العثماني، إذ يعود تأسيسها إلى القرن السادس عشر ميلادي كما يرجحه بعض المؤرخين إلى عام 999هـ بأمر من شعبان خوجة ومهمة إدارتها هي تسيير ودفع أجور المقيمين والأئمة[31]، وبعد ذلك توسعت مؤسسة أوقاف سبل الخيرات على حساب المؤسسات الوقفية آنذاك لأنها كانت تابعة للسلطة العثمانية، ولأن معظم الواقفين فيها الطبقة الحاكمة من دايات وبايات، وأوجاق[32]، وكراغلة[33]، وتنفق هذه المؤسسة على ثمانية مساجد التي كانت تتبع المذهب الحنفي، وأورد في ذلك المؤرخ ناصر الدين سعيدون في أنها توفر مدخول سنوي يقدر ب 180 ألف فرنك، واستمر عطاء هذه المؤسسة مدة طويلة حتى الاستعمار الفرنسي للجزائر، كما جاء في التقرير الذي رفعه أوبنيوز يوم 15 أوت 1830م إلى قائد الحملة الاستعمارية دوبورمون أن دخل مشروع سبل الخيرات قد بلغ في هذه السنة 150000فرنك، ووجدت مساجد حنفية أخرى بالجزائر العاصمة يبلغ عددها أربعة عشرا مسجدا[34].

وأما إدارة هذه المؤسسة تتم بطريقة جماعية تشرف على جميع الأوقاف الموجودة في الجزائر، والمتعلقة بخدمة المذهب الحنفي من مدارس، ومساجد، وجوامع، وموظفين وفقراء هذا المذهب، حيث كانت تدير تسعة مساجد وتديرها جماعة يعينها الباشا بنفسه و يشرف على هذه المؤسسة مجموعة من الموظفين التابعين للدولة : المفتي والقاضيان الحنفيان: ويمثلان الهيئة التشريعية لهذه المؤسسة، ومهمتهم دراسة القضايا المطروحة عليه وما يتعلق بالوقف، ومنها ما يتعلق بأمور أخرى كالطلاق والميراث إلى غير ذلك من الأمور التي تحتاج معالجتها العودة إلى المجلس العلمي، ثم الوكيل ا لذي يعين من قبل الداي ويعتبر موظفا أساسي يتولى الوكيل الأمور الخاصة بمردود الأوقاف، وكانت تقوم

بالمشاريع الخيرية العامة كإصلاح الطرقات وشق قنوات الري وإعانة المحتاجين من فقراء ويتامى ومنكوبين وتعهد الثكنات وحفر الآبار وإقامة العيون[35].

د- مؤسسة أوقاف الأندلسيين: تمتع الأندلسيون بمكانة خاصة في المجتمع الجزائري وخصوصا لدى العثمانيين، حتى أن بعضهم كان يعين على أو قاف حنفية عثمانية مخصصة، مثل سليمان الكبابطي الذي عينه خضر باشا على أوقاف جامعه، ومثل محمد بن جعدون الذي عينه محمد عثمان باشا وكيلا على أوقاف جامع سوق اللوح، وبعد ذلك أسسوا جمعية لهذا الغرض أشرفت بدورها على إقامة مسجد وزاوية ومدرسة خاصة بهم، وكانت هذه الجمعية الأندلسية مكونة من ستة أشخاص كلهم من المهاجرين الأندلسيين، وقد اشتروا دارا كبيرة وحولوها بالبناء والإصلاح إلى المدرسة والمسجد المذكورين وأوقف أغنياؤهم على ذلك الأوقاف التي بلغت حسب بعض الإحصاءات ستين مؤسسة وقف، وقد عينوا لذلك وكيلا وهو الشيخ محمد الأبلي، ومما يلاحظ أن كثيرا من الأوقاف كانت مشتركة بين الحرمين والأندلس أو بين الجامع الأعظم بالعاصمة والأندلس. وظلت هذه الجمعية الأندلسية وأوقافها الكثيرة إلى الاحتلال الفرنسي الذي قضى على الجمعية واستولى على أوقافها[36].

تعتبر مؤسسة أوقاف الأندلسيين في الجزائر من إحدى المؤسسات الوقفية الهامة فهي لا تقل أهمية عن أوقاف الحرمين أو أوقاف مؤسسة سبل الخيرات، وبفضل نشاط الأندلسيين وثرواتهم التي حملوها معهم أو تحصلوا عليها من ممارسة التجارة والقرصنة ونهضت كثير من المدن من خرابها بعد أن كادت تنقرض كشرشال، والبليدة، والقلية، وهناك أوقاف أهل الأندلس التي كانت مخصصة إلى النازحين من الأندلس ومساعدة المنفيين من إسبانيا وكان دخل هذه الأوقاف حوالي 5000 فرنك سنويا[37]، كما ساهم الأندلسيين في عدة أوقاف وذلك حسب وثائق أوقاف الأندلسيين بمدينة الجزائر وضواحيها سنة 1224هـ 1225هـ/ 1809م- 1810م تتضمن جرادا بـ: 35حانوتا (دكان)، و18 دارا أو غرفة و7 طوابق علوية، و7 بساتين[38].

هـ - أوقاف الزوايا والأضرحة والأشراف: كان للزوايا والأضرحة دور في التدريس والتعليم وتحفيظ للقرآن وإقامة الصلاة والأعياد وتعدى إلى إيواء الطلبة الذين يزاولون دراستهم فيها والمعوزين والعلماء والمسافرين الذين يلتحقون بهذه المؤسسات الدينة التي تسعى إلى إقامة العدل والمساهمة في الخير بكل الطرق، ناهيك عن إيواء وإطعام الطلبة والعلماء والمعوزين الغير قادرين على الحصول على سكن يخصهم، وقد خصصت لهذه المؤسسات أوقاف كثيرة من الأهالي وحتى من الأتراك الذين غلب عليهم الوازع الديني، وتعددت الزوايا والمساجد منها الكبيرة والصغيرة في مدينة الجزائر وخارجها، وهذا ما أورده ديفولكس الذي بحث موضوع المؤسسات الدينية في مدينة الجزائر قال إنه كان بها سنة 1246هـ - 1830م تاريخ الاحتلال ثلاثة عشر مسجدا كبيرا (أو جامع خطبة) ومائة وتسعة مساجد، واثنان وثلاثون قبة (أو ضريحا)، واثنا عشر زاوية فمجموع ما فيها من المؤسسات الدينية بناء عليه، مائة وست وسبعون مؤسسة[39].

كما ساهم الحكام العثمانيين في أوقاف الزوايا والأضرحة حيث أوقف الباي حسن سنة 1173هـ وقفا على زاوية مولاي الطيب الوزاني حين اشترى لها جارا بستين مثقالا ذهبا، وفي سنة 1174هـ بنى الباي إبراهيم المليانى بأمر من باشا الجزائر ضريحا للولي محمد بن علي حفيد الولي عبد الله بن المنصور، وساهم الباي مصطفى المانزالي في تجديد سنة 1218هـ ضريح هذا الولي' كما أن فئة

الأشراف بنت زاوية خاصة بهم وبنى داي الجزائر محمد بقطاش بنى زاوية مخصصة للأشراف بشارع الجنينة سنة 1221هـ-1702م بمدينة الجزائر وأنها حظيت بأوقاف كثيرة[40]، كما بنى أهل الأندلس زاوية خاصة بهم وذلك سنة 1033هـ- 1623م، وعينوا واحدا منهم وضعوا فيه أماناتهم وثقتهم واسمه محمد الآبلي وفوضوا له العناية بهذا الوقف[41].

وكذلك خصصت للأشراف أوقاف عديدة وعين لها نقيب الأشراف الذي يتمتع بمكانة مرموقة لدى رجال الدولة والمجتمع حتى أن مبايعة الباشا لا تتم إلا بحضوره إلى جانب العلماء والديوان، ولا شك أن هذا التقليد كان إتباعا لما يجري في إسطنبول نفسها من مراسيم سلطانية، وفيما يخص فائض الوقف يوزع على فقراء الأشراف المولودين في الجزائر وأنه لا يجوز للوكيل أن يأخذ شيئا من الوقف لنفسه إلا عند الضرورة القصوى، وفي هذه الحالة يصير هو كالشريف الفقير، ولم يكن هذا الوقف خاصا بالرجال فقط وإنما النساء والأطفال أيضا، ولا يجوز لنقيب الأشراف أن يتدخل في شؤون الزاوية، ذلك أن وضعه بالنسبة إليها هو وضع أعيان الأشراف الذين عليهم أن يجتمعوا مع الوكيل مرة في السنة في الزاوية للنظر في إدارة الوكيل وأحوال الوقف، وهؤلاء كانوا يمثلون المجلس الذي له البت في كل أمور الزاوية وحاجاته[42].

و- أوقاف مؤسسة بيت المال: تعد بيت المال مؤسسة خيرية شاملة تضم جميع الأهالي وترعى شؤون الفقراء والمحتاجين والمعوزين واليتامى وغيرهم المرضى والمسنين والعاجزين عن القيام بأمورهم، ولها العديد من المهام فهي تساهم في إعانة المحتاجين من توفير لهم المطعم والملبس، وتساهم في دفن الفقراء، وتقديم الصدقات والهبات إلى سائر أفراد المسلمين، وتقوم بتشييد أماكن العبادة من مساجد وزوايا وكتاتيب وغيرها من المرافق الدينية والثقافية، كما كانت تهتم بالأملاك الشاغرة التي ليس لها ورثة فتضعها تحت تصرف الخزينة العامة وكانت هذه المؤسسة تزود خزينة الدولة بأموال طائلة شهريا مثل: المؤسسات الوقفية الكبيرة الأخرى على غرار مؤسسة الجامع الأعظم وسبل الخيرات، وهذا ما سمح صندوق بيت المال أن يزود الخزينة بأربعمائة بوجو شهريا عشية الاحتلال[43]، أي حوالي 700 فرنك آنذاك.

ز- أوقاف المرافق العامة والثكنات: تمتلك هذه المؤسسة عدة أملاك عقارية وتكفلت بجميع انشغالات الأهالي من توفير الماء والأمن والحماية وجميع حاجيات السكان، إذ تعد مؤسسة ذات صبغة اقتصادية واجتماعية وعسكرية، وهي تشمل أساسا مختلف الثكنات والتحصينات والقلاع، إضافة إلى القناطر، والطرق، والآبار، والقنوات، والسواقي والعيون، وقد اكتسبت أوقاف العيون والقنوات أهمية كبيرة مع تزايد العيون المقامة من طرف الحكام والأهالي، وقد خصص لكل مصلحة من هذه المرافق العامة وكيل خاص يرعى أوقافها ويتعهد شؤونها مثل وكيل العيون أو خوجة العيون الذي كان دخله السنوي من عائدات الأوقاف التابعة له يقدر بـ 150000 فرنك في السنوات الأولى للاحتلال[44].

انتشرت الأوقاف داخل مدينة الجزائر وخارجها خاصة أواخر القرن الثامن عشر الميلادي حتى أصبحت تستحوذ على مساحات واسعة من الممتلكات، حيث قدر بعض المؤرخين نسبتها بثلثي الأملاك الحضرية والريفية ومن ثم أخضعت الأوقاف إلى تنظيمات خاصة محكمة بهدف ضبط مواردها ومستحقيها، واتخذت في تلك الفترة شكل إدارة محلية مميزة وجهاز إداري مستقل محدد

الصلاحيات، ولعل ما عرفته الأوقاف من تطور وتوسع في الفترة العثمانية كفيل بأن يجعل المرء يطلق على تلك المرحلة من تاريخ الوقف في الجزائر مرحلة الازدهار الوقفي.

ثانيا: التبادل العلمي بين الجزائر والمؤسسات الدينية بالمغرب والمشرق العربي

عرفت الجزائر خلال العهد العثماني علاقات متميزة من الناحية العلمية والثقافية مع مختلف الحواضر العلمية الكبرى مثل: الحجاز، ومصر، والشام، وتونس، وذلك من خلال انتقال الطلبة والمشايخ بين هاته المراكز طلبا للعلم والفقه في الدين من المنابع الأولى للخلافة الإسلامية، حتى يعودوا إلى أوطانهم ويتصدروا المساجد والمدارس، وذلك لتعليم الناس أمور دينهم ودنياهم، وقد ساهم العلماء الجزائريين في نشر العلم بين مختلف الحواضر العلمية سواء في الجزائر أو المشرق أو المغرب، وذلك من خلال الاتصال فيما بينهم من ناحية المناهج العلمية وطرق التدريس، وكانت المراكز العلمية في وهران، وقسنطينة، والجزائر، ووهران لا تكاد تختلف عن الحواضر العلمية الكبرى في المغرب والمشرق، حيث قصد مختلف العلماء هذه المراكز العلمية طلبا للعلم وبحثا للإجازات، ونشطت الحركة العلمية وكثرت المكتبات وتعدد التأليف وبرز عدد كبير من العلماء في مختلف العلوم.

1- المؤسسات الدينية بالمشرق العربي:

أ- جامع الأزهر: يعد الجامع الأزهر من أهم الحواضر العلمية في العالم الإسلامي، ويعتبر مركز ثقافي متميز في المشرق العربي خلال العهد العثماني، ومن أسباب بلوغه هذه المكانة هو زوال الحضارة العربية الإسلامية بالأندلس، ووقوعه في مكان يتوسط العالم الإسلامي إضافة إلى قربه من الحجاز، لذلك قصده عدد كبير من العلماء والطلبة من المدن المجاورة وحتى من دول المغرب العربي، وقد خصص رواق خاص بهم وسمي رواق المغاربة[45]، وهو رواق مخصص لأهل المغرب الإسلامي، وقد أصبح الرواق بمثابة مؤسسة ثقافية واجتماعية تقدم خدمات لأبناء المغرب وترعاهم طوال مدة دراستهم في الأزهر أو أداء مهمتهم العلمية إن كانوا مدرسين.

وأشهر من كان لهم دور كبير في مصر أحمد المقري (ت1631م) الذي دخل مصر سنة 1619م، ونبغ علمه بالجامع الأزهر بين الناس وذاع صيته بين العلماء، وتنافس العلماء والأدباء والشعراء في مدحه بقصائد ورسائل كثيرة ويحيى الشاوي (ت1685م) الذي تصدر للتدريس بالأزهر واشتهر هناك، وقرأ هناك مختصر خليل وعقائد السنوسي وشرح الألفية للمرادي وشرح الجمل، وكذلك الشيخ حسين الورثيلاني (ت1193هـ- 1779م) الذي اجتمع مع علماء كبار بالجامع الأزهر وكان هدفه البحث عن العلم والإجازات بمصر، ويذكر الشيخ أبو القاسم سعد الله (ت 2013) الشيخ ابن الترجمان: "ثم أذن له في التدريس فصار يقرئ الطلبة برواق المغاربة وشاع أمره وذاعت أخباره لفصاحة لسانه وجودة حفظه وبعد أداء الحج سنة 1185هـ والمجاورة بالحرمين، عاد إلى مصر وأصبحت له فيها مكانة عالية، وعظم أمره حتى أشير إليه بالمشيخة في الرواق"[46].

ب- الحجاز والشام :كانت مكة والمدينة مركزين من أهم المراكز العلمية في العالم الإسلامي وكثر الوافدون على مكة خيرة الطلبة والعلماء من المغرب والمشرق، ودب نشاط الحركة العلمية بها نتيجة كثرة العلماء الذين أرادوا مجاورة بيت الله الحرام وأداء مناسك الحج والعمرة غير أن طلب العلم والتفقه في الدين كان همُّ المعظم منهم وكان المسجد الحرام من أهم المراكز العلمية في الحرمين لتعدد

حلقات الدروس به، والتي كان يلقيها كبار المشايخ والعلماء، سواء من مدن المدينة النبوية، أو الوافدين عليه من مختلف أقطار العالم الإسلامي، وعمل جل علماء الجزائر على نقل كتبهم وكتب غيرهم إلى المشرق من أجل تدريسها أو لإهدائها لشيوخ الحجاز وإما توقيفها في الخزانات العامة، وفي هذا الصدد نجد أن الشيخ الورثيلاني (ت 1193هـ-1779م) أخذ العلم عن علماء المشرق وغيرهم ممن صادفهم في طريقه : فممن أخذ عنه الصعيدي، والحفناوي والجوهري، والنفراوي، والعفيفي، والسيد البليدي، والملوي، والصباغ والعمروسي، وخليل الأزهري وعمر الطحلاوي، والزياني، والإشبيلي، وأبي القاسم الربيعي، والهاشمي وابن شعيب، والكردي، والفيومي، وأجازوه في العلمين.

واشتهرت مدينة دمشق بجامعها الأموي الذي تعددت به حلقات الدروس، كما وجدت بها عدد كبير من المدارس في مطلع القرن العاشر هجري، وكثرت المراكز العلمية الكبرى في بيت المقدس، ونابلس، وحلب وبعضها الآخر في القسطنطينية وغيرها التي كانت منارات في مختلف العلوم وخاصة الدينية[47]، وبرز عدة علماء في المدينة وحتى الوافدين عليها ومنهم العلامة عيسى الثعالبي الذي توجه للحج سنة 1652م، وحرص على طلب العلم وأعجب الناس بعلومه وذاع صيته في بلاد الحجاز، ودرس في المسجد الحرام مختلف العلوم ومن الرحالات في ذلك رحلة نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار لمؤلفها الحسين بن محمد الورتيلاني خلال القرن الثامن عشر ميلادي وهي أهم الأعمال التي كتبها الشيخ في عصره، فهي تحتوي على أحداث ومعلومات هامة لثلاث حجات حيث كان يتوقف في المدن والزوايا ليأخذ الطريق والعلم على مشايخها وعلمائها، سواء في تونس أو مصر والحجاز التي قام بها المؤلف في القرن الثامن عشر الميلادي، حيث كان يسجل كل ملاحظاته مما شاهده وسمعه خلال طريق الرحلة، ويقول سعد الله (ت 2013) عنها: يتضح أن رحلة الشيخ الورتيلاني، رغم كل ما فيها، تعتبر موسوعة أخبار عن جزء كبير من العالم الإسلامي في القرن الثاني عشر (18م)، فهي من المراجع التي لا غنى عنها في هذا المجال، وكان تكرار حجه ة إتقانه للعربية ومعرفته بعادات الشرق والغرب قد جعلت الورتيلاني حكما منصفا على العصر وأهله في كثير من المناسبات[48].

2- المؤسسات الدينية بالمغرب العربي:

أ- جامع الزيتونة: ظل جامع الزيتونة أهم مراكز التعليم في تونس وذلك لارتباطه بالمذهب المالكي ورتب به العلماء دروسهم وعين أساتذة لتدريس العلوم المختلفة، ورحل الجزائريون إلى تونس لطلب العلم عامة والتجارة خاصة كما اتصلوا بعلمائها أثناء ترددهم على المشرق ذهابا وإيابا، ونبغ كثير من العلماء الجزائريين بتونس في عدة علوم منهم الشيخ أحمد المقري الذي أجاز عدد معتبر من علماء تونس حين نزل بمدينة سوسة سنة 1618م[49]، ومن بينهم الشيخ تاج العارفين، والشيخ أبي القاسم بن جمال الدين المسراتي القيرواني، وقد ذكر لنا أبو راس الناصر إجازات علماء تونس له وأبرزهم محمد بيرم الأول وعبدالله السوسي.

واستقر البعض من العلماء الجزائريين في بتونس وساهموا في تنشيط الحركة الفكرية بها، وعرفت الجزائر هجرات طلابية توجهت في بداية الأمر إلى البلدان المجاورة ومنها تونس التي تعد معبراً ومدرسة للجزائريين الذين كان لهم السبق في أخذ مختلف العلوم التي لم تكن تدرس آنذاك في مدارسهم وزواياهم، كما حرصوا على تبادل التأليف والإجازات مع غيرهم من العلماء، وفي هذا يقول

الشيخ محمد بن حسين الورثيلاني (ت 1193هـ-1779م): وكذا العلماء وأهل المدينة فأوصافهم تجل عن العدد والإحصاء، وكذا المجتمعون في جامع الزيتونة للإقراء والتدريس فتقصر العبارة عن وصفهم وعن عددهم[50].

ب- جامع القرويين : جامع القرويين الذي تم تجديده على عهد السعديين، وأنشئت بجواره مكتبة عظيمة وظل يحتفظ بمكانته أيام العلويين، وظهرت به كراسي علمية جديدة، وقد دخله علماء كثيرون من تلمسان، والجزائر، وقسنطينة، واستقبلوا من طرف المغاربة بالتقدير والاحترام، غير أن بعض العلماء كانوا يستقرون فيها، لأن الجو العلمي في المغرب أفضل منه في الجزائر ، ولقرب المغرب من الأندلس وكثرة المراكز العلمية، وكذلك اهتمام ولاة المغرب بالعلماء كان سببا في توافدهم من كل الأقطار.

وشهد جامع القرويين نزل كبير من الطلبة من دول المغرب العربي وحتى من المشرق مما دفع بهم إلى الانشغال بالتدريس والتأليف في مختلف العلوم العقلية والنقلية، وقد شوهد تميز لدى الطلبة والعلماء الجزائريين المهاجرين في شتى أنواع العلوم من فقه، وحديث، وعلم الكلام، وتفسير، وحديث، والشعر والبلاغة، وقام الجزائريين بالمشاركة في حركة التأليف أثناء ترحالهم، ومن بينهم أحمد المقري الذي استقر بمدينة فاس سنة 1600م، حيث تولى الخطابة والإمامة والفتوى بجامع القرويين وكتب جل أعماله وهو مقيم بالمغرب الأقصى وأبو راس الناصر (ت1823م) الذي زار مدينة فاس سنة 1802م[51]، وكتب وهو في مدينة تيطوان كتابه "روضة السلوان المؤلف في مدينة تيطوان"، وابن حمادوش الجزائري الذي كانت له اتصالات بعلماء المغرب وكتب عدة مقامات وقصائد منها قصيدة في رثاء الشيخ ابن مبارك .

3- أهم الرحلات العلمية بين الجزائر والمشرق والمغرب: تعددت رحلات علماء وفقهاء المغرب إلى المشرق أو الحجاز لعدة أغراض لكن الغالب في ذلك من أجل أداء مناسك الحج أو طلب العلم على يد علماء مكة والمدينة، حيث كتبوا كل ما صادفهم في الطريق من عادات وتقاليد أهل كل بلد حلوا به، وبرجوعهم إلى أوطانهم ألفوا ذلك في عدة تصانيف ومؤلفات شملت كل جوانب حياة المدن التي زاروها، ومن بين هذه الرحلات التي استفاد منها عدة أجيال.

أ- **الروضة الشهية في الرحلة الحجازية لأحمد بن قاسم البوني**: (1139هـ/1727م) حسب الشيخ أبو القاسم سعد الله حيث تعتبر من الرحلات الضائعة، ولا شك أنه حج وتجول بالمشرق ووصف حياتهم وأنماطهم هناك، كما لا شك أنه ذكر شيوخه من مكة والمدينة[52].

ب- **رحلة نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار لمؤلفها الحسين بن محمد الورتيلاني خلال القرن 12هـ/18م:** وهي أهم الأعمال التي كتبها الشيخ في عصره، فهي تحتوي على أحداث ومعلومات هامة لثالث حجات حيث كان يتوقف في المدن والزوايا ليأخذ الطريق والعلم على مشايخها وعلمائها، سواء في تونس أو مصر والحجاز التي قام بها المؤلف في القرن الثامن عشر الميلادي، حيث كان يسجل كل ملاحظاته مما شاهده وسمعه خلال طريق الرحلة[53].

ج- **رحلة أحمد بن عمار الجزائري (ت 1790م)**: له رحلة المسماة نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب، قسم الكاتب رحلته إلى ثالث أقسام، حيث يقول المؤلف: "عزمت على تسميته...بنحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب ورتبتها على مقدمة وخاتمة[54]، وبالتالي تضمنت مقدمة وصف ابن عمار

أشواقه إلى الحرمين الشريفين وعادات أهل مكة والمدينة، كما تحدث عن الموشحات المولد الجزائر أثناء الاحتفال بالمولد النبوي الشريف أما القسم الثاني يعتبر مفقودا وهو عبارة عن الرجوع إلى الجزائر .

د- إبراهيم ابن عبد العزيز الثميني المصعبي (ت 1210م): فهي قصيدة من 111 بيت أنهاها حلال القرن الثالث عشر، فهي تحتوي على تقييدات وأخبار تاريخية هامة، وهو من أبناء المذهب الإباضي[55].

4- الإجازات العلمية بين الجزائر والمشرق والمغرب: حقيقة لم يكن في الجزائر جامعة إسلامية تدرس مختلف العلوم الشرعية، غير أن مساجدها وزواياها كانت تضاهي جامعات إسلامية من حيث عدد الطلاب وكفاءة علمائها وفقهائها، ومن جهة أخرى العلوم والبرامج التي كانت تعتمد عليها في عملية التدريس، إذ يقول الشيخ أبو القاسم سعد الله (ت 2013) في هذا الصدد: "لم يكن للجزائر جامعة إسلامية كالأزهر والقرويين والزيتونة، غير أن دروس جوامعها الكبيرة كانت تضاهي بل تفوق أحيانا دروس الجامع الأموي بدمشق والحرمين الشريفين لتنوع الدارسات فيها وتردد الأساتذة عليها من مختلف أنحاء العالم الإسلامي"[56]، وفي نهاية الدراسة في بعض هذه المؤسسات يمنح للطلبة الناجحين إجازات وهي ما يقابل اليوم الشهادات الجامعية التي تؤهل صاحبها للتدريس.

وقد تعددت الإجازات بين علماء الجزائر وغيرهم من فقهاء المشرق والمغرب من خلال رحلات الحج أو رحلات تحصيل العلم أو التجارة أو غيرها، ومن ذلك الشيخ يحي الشاوي (ت 1685م) فقد أخذ عليه عدد كبير من علماء المشرق فانتشرت إجازات بينهم: إبراهيم بن محمد الدمشقي وأبو المواهب ابن عبد الباقي الحنبلي الدمشقي، الشيخ محمد بن تاج الدين الرملي، كما أجاز في بلاد الروم القسطنطينية مجموعة من علماء دمشق من بينهم محمد أمين المحبي، وزيد العابدين البصري[57]، وكذلك أجاز علماء الحجاز بعض الفقهاء سواء من الجزائر أو المغرب ومن بينهم الشيخ محمد بن عبد المؤمن كما جاء على لسانه: أجازني أيضا العالم الماهر، العلم الظاهر، نزيل مدينة رسول الله المطهر، ومدرس حرمه المكرم المنور، أبو العباس الشيخ أحمد بن تاج الدين عن شيخ الإسلام، بالبلد الحرام، جمال الدين الشيخ محمد بن علان الصديقي الشافعي عن شيخ وقته شمس الدين محمد بن أحمد الرملي عن الشيخ زكرياء عن ابن حجر بسنده المتصل وطرقه المعروفة إلى رسول الله ﷺ[58].

وذاع صيت علماء الجزائر سواء في الجزائر أو خارجها ومن ذلك الشيخ أحمد المقري (ت 1631م) أجازه عدة علماء أمثال الشيخ أحمد بن عبد الرحمن الصديقي المالكي بمصر سنة 1619م ومن جهة أخرى كان لأحمد المقري تلاميذ درسوا عليه بمصر وأجازهم أمثال: عبد الباقي الحنبلي الدمشقي وعبد القادر بن غصين الغزى أجازه سنة 1028هـ[59]، وشملت الإجازة عدة علوم وفنون من فقه لغة عربية وحديث، ومن ذلك إجازة الشيخ علي الشرملسي لابن عبد المومن والتي جاء في نصها: وأجرته برواية ذلك وبرواية جميع ما تحل لي روايته من صحيح الإمام البخاري، وصحيح الإمام مسلم، ومن الشفا للقاضي عياض، ومن الجامع الصغير للجلال السيوطي ومن غيرها من الكتب الحديثة، كالمواهب اللدينية، ومن التفاسير والعلوم العقلية والاعتقادية ، بشرطه المفيد عند أهل الحديث والأثر نفعه الله بالعلم والعمل والتقوى[60].

الخاتمة:

من خلال الحديث عن الحياة الدينية والعلمية في الجزائر خلال العهد العثماني التي ساهم فيها أبناء الوطن والقليل من العثمانيين على تثقيف الجزائريين كبارا وصغارا، ومن خلال علاقة هذه المؤسسات بحواضر المشرق والمغرب نستنتج ما يلي:

- حمل أبناء الجزائر على عاتقهم تثقيف أبناء بلدهم وبرعوا في مختلف العلوم كل على حسب تخصصه مثل: محمد السنوسي، والونشريسي، وأحمد المقري، وسعيد قدورة، ويحي الشاوي وغيرهم.
- تنوع العطاء الثقافي في الجزائر آنذاك بين التدريس، والتأليف للكتب، ومنح الإجازات العلمية في الفنون ومختلف العلوم، وتوافد الطلبة على المؤسسات الثقافية من داخل البلاد وخارجها.
- ظهرت حركة تبادل الكتب بين العلماء والطلبة وألفت عدة كتب في مختلف التخصصات، وتعددت المكتبات وامتلأت بالمخطوطات وخاصة مكتبات المشايخ والعلماء ومكتبات الزوايا، غير أن معظمها أصبح مقبورا عليه في مكتبات الزوايا أو مكتبات العلماء والمدرسين.
- ظهور مؤسسة الوقف التي تعد من أهم المؤسسات الخيرية في الجزائر خلال العهد العثماني، والتي ساهمت في نشر العلم وتوفير جو ملائم للطلبة والمدرسين، التي اندثرت مع مرور الزمن ولم يبق لها أي أثر، رغم كثرتها وتنوعها عبر عدة قرون.
- ساهم كثير من العلماء الجزائريين مساهمة فعالة في إثراء الحقل الفكري والعلمي والأدبي، وأصبحت كتبهم ومصنفاتهم برامج تدرس في كل من الجامع الأزهر والقرويين وجامع الزيتونة.

التوصيات:

- يجب على الباحثين والدارسين أن يهتموا بدراسة سيرة علماء الجزائر خلال العهد العثماني، وتخصيص مؤلفات تحمل سيرهم ورحلاتهم العلمية.
- ينبغي للأساتذة والباحثين تخصيص جزء من أوقاتهم لدراسة كتب المتقدمين وتنظيم ملتقيات وندوات لدراستها.
- يجب على الباحثين والأساتذة التفتيش على المكتبات التي تركها علماء وفقهاء الجزائر خلال العهد العثماني ودراستها وأخذ الفوائد منها؟
- ومن خلال ما سبق يجب على واضعي البرامج الدراسية أن يعتمدوا على هذه الكتب في مختلف الأطوار الدراسية وخاصة التعليم العالي.
- ينبغي على القائمين على التعليم بكل مراحله أن يعتمدوا على طريقة التدريس التي كان يعتمد عليها علماء وفقهاء الجزائر خلال العهد العثماني تحليلا وشرحا.

الهوامش:

[1]- ابن ميمون الجزائري (محمد)، التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تق. وتح: محمد بن عبد الكريم الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981م، ص 56.

[2]- أبو القاسم سعد الله، محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، ص159.

[3]- ابن ميمون الجزائري (محمد)، التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية، تق. وتح: محمد بن عبد الكريم الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981م، ص ص 61- 62.

[4]- سنن ابن ماجة، كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في السبب، الحديث رقم 567.

[5]- هضبة المعزة التي جمعها كتشيلو باللغة العثمانية اسم كان يطلق على الحي الذي يوجد فيه الجامع، عائشة كردون، المساجد التاريخية لمدينة، الجزائر، ط1، وزارة الثقافة، ألفا alpha، الجزائر، 2011، ص 67.

[6]- يحيى بوعزيز، المساجد العتيقة في الغرب الجزائري، عالم المعرفة، طبعة خاصة، الجزائر، 2009 م، ص 95.

[7]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1500 م-1830م، دار الغرب الإسلامي، ج1، ط1، 1998م، ص250.

[8]- ابن ميمون الجزائري (محمد)، المصدر السابق، ص 58.

[9]- وليام شالر، مذكرات قنصل أمريكا في الجزائر 1816 – 1824، تعريب: إسماعيل العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م، ص 82.

[10]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع نفسه، ص277.

[11]- درقاوي منصور، الموروث الثقافي العثماني بالجزائر ما بين القرنين 10هـ -13هـ و 16م-19م بين التأثير والتأثر، رسالة دكتورة جامعة وهران 1، 1435هـ - 1436هـ /2014م-2015م، ص164.

[12]- الربط: الراء والباء والطاء أصل واحد يدل على شدّ وثبات، والرباط ملازمة ثغر العدو، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، ج2، دار الفكر، 1399هـ- 1979م، ص 487.

[13]- تيجانية: أتباع طريقة صوفية من فروع الطريقة الخلواتية تنسب إلى أبي العباس أحمد بن محمد التيجلني المغربي 1230هـ-1815م، مصطفى عبد الكريم الخطيب، المرجع السابق، ص 101.

[14]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص 263.

[15]- ابن ميمون الجزائري (محمد)، المصدر السابق، ص ص 58-59.

[16]- المهدي البوعبدلي، الرباط والفدا في وهران والقبائل، مجلة الأصالة، العدد 13، 1973م، ص22.

[17]- عبد الرحمان مزيان، طريق الذهب و طريق الثقافة، مجلة الأصالة، العدد 13، 1973م ، ص ص 18-19.

[18]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص 276.

[19]- درقاوي منصور، المرجع السابق، ص 136.

[20]- مبارك بن محمد الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج 3، مكتبة النهضة الجزائرية، بيروت، 1964م، ص317.

[21]- حمدان خوجة، المرأة، منشورات ANEP، تق تع تح: محمد العربي الزبيري، 2006 م، ص 67.

[22]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص 286.

[23]- ابن ميمون الجزائري (محمد)، المصدر السابق، ص 61.

[24]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص 292.

[25]- الوقف: الواو والقاف والفاء، أصل واحد يدل على تمكث في شيء ثم يقاس عليه، أحمد بن فارس بن زكريا، ج6، ص135، وهو أن يوقف الرجل على طائف قوسه، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، راجعه: أنس محمد الشامي، زكريا جابر أحمد، دار الحديث القاهرة، 1429ه- 2008م، ص 1774.

[26]- حمدان خوجة، المصدر السابق، ص 237.

[27]- عليوان السعيد، أوقاف الجزائر في العهد العثماني ومساهمتها الاجتماعية والثقافية، مجلة الإحياء، العدد الحادي عشر، ص 307.

[28]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص 238.

[29]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص 258.

[30]- نعيمة بوحمشوش، مؤسسة أوقاف الجامع الأعظم بمدينة الجزائر، الدولة الجزائرية الحديثة ومؤسساتها، الدولة الجزائرية الحديثة ومؤسساتها منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954م، ص 281.

[31]- الزبيري، مذكرات أحمد باي وحمدان خوجة وبوضربة، ش. و. ن. ت، الجزائر، 1973م، ص 196.

[32]- أوجاق: لقبا لأصناف الجند السلطنة الذين تشكلت منهم القوات العثمانية البرية والبحرية، مصطفى عبد الكريم الخطيب، معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، ط1، مؤسسة الرسالة، 1416هـ- 1996م، ص 53.

[33]- الكراغلة: الذين ينحدرون من أصل تركي يبلغ في البلد نحو عشرين ألفا، والكوغليون لا يتمتعون بحقوق أكثر مما يتمتع به الجزائريون فيما يتعلق بالمناصب في الدولة، وليام شالر، المصدر السابق، ص 56.

[34]- ناصر الدين سعيدون، دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ص 267.

[35]- عليوان سعيد، المرجع السابق، ص 302.

[36]- أبو القاسم سعد الله، محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، المرجع السابق، ص 161.

[37]- ناصر الدين سعيدون، دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية، المرجع السابق، ص 193.

[38]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجائر الثقافي، المرجع السابق، ص 248.

[39]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجائر الثقافي، نفسه، ص 240.

[40]- سعدية سرقين، أوقاف الزوايا والأضرحة، الدولة الجزائرية الحديثة ومؤسساتها، المرجع السابق، ص 298.

[41]- نور الدين عبد القادر، صفحات من تاريخ الجزائر من أقدم العصور إلى انتهاء العهد التركي، دار الحضارة، الجزائر، ص 170.

[42]- ناصر الدين سعيدون والمهدي البوعبدللي، تاريخ الجزائر في العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م، ص 33.

[43]- ناصر الدين سعيدون، دراسات تاريخية في الملكية العقارية، المؤسسة الوطنية للكتاب، ص98.

[44]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجائر الثقافي، المرجع السابق، ص 242.

[45]- ناصر الدين سعيدون والمهدي البوعبدللي، المرجع نفسه، ص 25.

[46]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص430.

[47]- لزغم فوزية، الإجازات العلمية لعلماء الجزائر العثمانية 1518-1830، المكتبة الجزائرية للدراسات التاريخية، ص 267.

[48]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص430.

[49]- لزغم فوزية، المرجع السابق، ص 269.

[50]- الحسين بن محمد الورتيلاني، المصدر السابق، ص 661.

[51]- أبو القاسم سعد الله، ج2، تاريخ الجزائر الثقافي 1500 م-1830م، دار الغرب الإسلامي، ج1، ط1، 1998م، ص398.

[52]- عميراوي أحميدة، دراسات في تاريخ الجزائر الحديث، دار الهدى، ط2، 1425ه-2004م، ص ص 139-140.

[53]- الحسين بن محمد الورتيلاني، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، مطبعة بير فونتانا، الجزائر، 1226هـ-1908م، ص 661.

[54]- أبو القاسم سعد الله، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، المرجع السابق، ص 182.

[55]- أبو القاسم سعد الله، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، المرجع نفسه، ص ص 187-188.

[56]- أحمد بن عمار، رحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيبة، مطبعة فونتانا، الجزائر، 1913م، ص4.

[57]- لزغم فوزية، المرجع السابق، ص ص 306-309.

[58]- مولاي بلحميسي، الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م، ص131.

[59]- لزغم فوزية، المرجع السابق، ص ص 241-242.

[60]- مولاي بلحميسي، المرجع السابق، ص136.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 581-594
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

انتخابات المفوضيات المالية لسنة 1938 بالقطاع الوهراني
بين فعاليتها والمساعي لإلغائها

The elections of the financial delegations of 1938 in Oranie
Between the effectiveness of its role and efforts to abolish it

د/ حورية جيلالي
Houria DJILALI
مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (Crasc)
djilali.houria76@outlook.fr

تاريخالإرسال:2023/04/27 تاريخ القبول:2024/11/27

الملخص:
منذ عام 1830 وحتى نهاية القرن التاسع عشر، سعى المعمّرون إلى تقليص تمثيل الجزائريين وتقييد عدد المنتخبين في مختلف المجالس، بهدف السيطرة الكاملة على الجانب السياسي، بالإضافة إلى الجانب المالي. وجاء قرار إنشاء المفوضيات المالية مع نهاية القرن التاسع عشر، في ظل الاضطرابات التي خلّفتها فئة المعمرين، ليؤدي ذلك إلى منحهم الامتيازات في تسيير الشؤون المالية للجزائر. وكان ذلك بمثابة إعلان عن تحقيق الاستقلال الذاتي المالي للجزائر، مما جعل مصير الجزائريين بيد هؤلاء المستوطنين.ليتميز القرن العشرين بزيادة الضغط على الجزائريين، وشعورهم بالاستياء الشديد، خصوصًا بين أوساط النخبة المثقفة.

سنناقش في هذه الورقة البحثية العلاقة بين النخب الجزائرية وانتخابات المفوضيات المالية لسنة 1938، التي شارك فيها نخب وأعيان ووجهاء، والعوامل الداخلية والخارجية السائدة خلال تلك المرحلة، أي عشية اندلاع الحرب العالمية الثانية، لاسيما وأنها أبرزت هذه الانتخابات حساسية الوضع في الجزائر، وضرورة اتخاذ إجراءات وإصلاحات جديدة تتعلق بهذه المجالس ومدى فعاليتها في ظل المساعي لإلغائها. وفي النهاية، أدت الأمور إلى حل هذه المفوضيات واستبدالها بالمجلس المالي عام 1945، ثم الجمعية الجزائرية عام 1948.

الكلمات المفتاحية: المفوضيات المالية؛ انتخابات الجزائريين؛ قانون جونار؛ القطاع الوهراني؛ ميزانية الجزائر.

Abstract:
From 1830 until the end of the 19th century, the colonists sought to reduce the representation of Algerians and restrict the number of elected officials in various councils to achieve complete control over both the political and financial aspects. This culminated in the granting of privileges for the management of Algeria's financial delegations, marking a declaration of the achievement of Algeria's financial autonomy and placing the fate of the Algerians in the hands of these settlers. As a result, the 20th century was characterized by increased pressure on the Algerians and intense resentment, particularly among the educated elites.

In thispaper, we will examine the relationship between the Algerian elites and the elections of the financial delegations in 1938, which involved participation from elites, notables, and dignitaries. We will also explore the connection between these elections and the prevailing internal and external conditions of the time, especially as these elections highlighted the sensitivity of the situation in Algeria and the necessity for new measures and reforms. This is

particularly relevant in light of the efforts to suppress these councils, ultimately leading to the dissolution of these commissions and their replacement by the Financial Council in 1945, followed by the Algerian Assembly in 1948.
Keywords: Financial delegations ; Algerian elections ; Jonnart law; Oranie; Algerian budget.

مقدّمة:

تعتبر مرحلة ما بين الحربين العالميتين (1919-1939) مرحلة دسمة من حيث الأحداث، ولاسيما ما تعلق بالنشاط السياسي والنيابي للجزائريين، وذلك بفضل ظهور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وتأسيس فدرالية النواب المسلمين الجزائريين، وانعقاد المؤتمر الإسلامي في 1936 و1937، وخصوصا بروز حزب الشعب الجزائري بقوة على مسرح الحياة السياسية، وعرفت عمالة وهران خلال هذه المرحلة ظهور أحزاب يمينية ويسارية فرنسية، واتجاهات ومنظّمات وطنية انقسمت على نفسها وتكتّلت فيما بينها لكسب عناصر أهلية تؤيد حركتها وبرامجها السياسية، وتمكّنت من خوض التجربة النيابية في ظل هذه الظروف في محاولة منها للحصول على الشّرعية، ومجاراة المستعمر، ولاسيما في انتخابات المجالس العامة لسنة 1937، والمفوضيات المالية لسنة 1938.

وفيما يتعلق بالانتخابات فلا يمكن الفصل بين ظروف انتخابات المفوضيات المالية التي أجريت يوم 6 فبراير 1938 وظروف انتخابات المجالس العامة بتاريخ 10 أكتوبر 1937، فالمدة الزمنية بينهما كانت جد قصيرة، لا تتجاوز الأربعة أشهر، كما أثرت الظروف السياسية العالمية ونمو الحركات الفاشية في وهران، بالإضافة الى وجود الاتجاهات السياسية الديمقراطية التي أيدت حكومة الجبهة الشعبية في فرنسا، مع تزايد نشاط كل من فدرالية النواب المسلمين الجزائريين والمؤتمر الإسلامي الجزائري، ناهيك عن ظهور حزب الشعب الجزائري ومشاركته في الانتخابات على سير وتداعيات هذه الأخيرة.

أما الإشكال الذي نسعى للإجابة عنه في هذه الورقة البحثية، فهو الدواعي والأسباب التي أحاطت بالدعوة إلى إلغاء المفوّضيات المالية من قبل مختلف الاتجاهات على غرار حزب الشّعب الجزائري والمؤتمر الإسلامي الجزائري وغيرها، مع السعي إلى تحليل دوافع وأسباب هذا الموقف، وفي نفس السياق تسليط الضوء على أهمية هذه الانتخابات وفعالياتها.

ولإيفاء الموضوع حقه، وشرح ظروف هذه الانتخابات وتحليلها، ارتأينا اتباع خطة مختصرة تناولنا فيها إصلاحات 1919 ودورها في توسيع التمثيل النّيابي لاسيما أنّها فتحت الباب للمشاركة الجزائرية في الانتخابات المختلفة، مع التعريف بالمفوّضيات المالية وأهميتها لندخل القارئ في سياق الموضوع، مع تقديم تحليل ودراسة لحالة هذه المفوّضيات والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتردّية، والتي دفعت الكثيرين للدعوة إلى إلغائها، كما استعرضنا سير هذه الانتخابات ونتائجها بالقطاع الوهراني، وفق ما توفّر لنا من مادة علمية تثري الموضوع.

وتكمن أهمية الموضوع الذي نتناوله من خلال هذا العمل في مناقشته لانتخابات المفوّضيات المالية التي أجرتها الإدارة الاستعمارية سنة 1938 بالقطاع الوهراني، وفي محاولتنا الوقوف على حيثيات هذه الانتخابات، ومناقشة صادرات وواردات الجزائر في هذه المرحلة الحرجة من تاريخها، وما رافقها من حركيّة سياسيةّ داخلية، وتطورات دولية، كان لها انعكاس كبير على مجريات الأحداث بالجزائر المستعمرة.

أولا/ دور إصلاحات 1919 في توسيع التمثيل النيابي للجزائريين

بعد الحرب العالمية الأولى تم التصويت على قانون جونار سنة 1919 وهو الحاكم العام الذي خلف لوطو Lutaud وعين من طرف وزير الحرب آنذاك جورج كليمونصو[1]، و كانت هذه الإصلاحات تهدف إلى امتصاص غضب الجزائريين وإرضاء النخبة التي لطالما طالبت بالحقوق السياسية والاعتراف للجزائريين المشاركين في الحرب العالمية الأولى بجميلهم.

1- قانون 1919: أما مضمون قانون 1919 فإن القسم الذي يتناول مرسوم تمثيل الأهالي في الجزائر الخاضعين لأحكام الشخصية الإسلامية الصادر بتاريخ 6 فبراير 1919، تنص المادتان الثانية والعاشرة منه على أن الأهالي الذين لا يرغبون في الحصول على الجنسية الفرنسية لن يُمثّلوا في أي من المجالس الاستشارية بالجزائر، وتمثّلت قرارات الإصلاح في منح حق التصويت في المجالس المحلية(البلدية، العامة والمفوضيات المالية) لبعض الجزائريين وإعطائهم الامتيازات التي يتمتّع بها كل شخص يحمل الجنسية الفرنسية بشروط منها أن يكون سنه 25 سنة ، أن يكون أعزبا أو متزوجا بزوجة واحدة ، أن لا يكون قد تعرض لأحكام قضائية، أن يكون مقيما لمدة سنتين في نفس البلدية وأن يحقق أحد الشروط التالية:

- ✓ أن يكون قد خدم في الجيش أو البحرية الفرنسية.
- ✓ أن يكون قد حصل على منحة من الدولة أو العمالة أو البلدية أو يتمتع بأجر التقاعد.
- ✓ أن يكون قد حصل على شهادة من أحد المدارس الحكومية أو صاحب لقب جامعي أو يحمل شهادة الدراسة الابتدائية.
- ✓ أن يحمل وساما أو ينعم بامتياز فرنسي.
- ✓ أن يكون حائزا على جائزة زراعية أو صناعية في مسابقة فرنسية[2].
- ✓ أن يكون قد ولد من أب حصل على الجنسية الفرنسية على أن يتعدى سن طالب الجنسية 21 سنة[3].

والملاحظ على هذه الإصلاحات المتعلّقة بالتمثيل النيابي أنها فرضت شروطا وحواجز أمام الجزائريين، ومع ذلك فقد كان هناك توسّع في قسم الانتخاب الخاص بالأهالي على مستوى القطر الجزائري الذي قفز من 57 ألف ناخب في مارس 1914 إلى 90 ألف ناخب سنة 1919 غير أن ذلك لم يكن كافيا بالنظر إلى عدد الناخبين الكولون الذي قدر ب 140 ألف .

2- قانون 1919 والتمثيل النيابي للجزائريين: لم يأت هذا القانون بتغييرات هامة بالنسبة للتمثيل النيابي لدى الأهالي الجزائريين، وكانت ايجابياته محدودة تمثلت في كونه وسّع القاعدة الانتخابية لهم وأعطى لممثليهم من النّواب حق المشاركة في انتخاب رؤساء البلدية[4]، حيث كان قد اشترط لهذه المشاركة في قانون 1884 وما قبله الحصول على الجنسية الفرنسية[5]. ارتكزت هذه الإصلاحات على جانبين بارزين هما حق المواطنة الفرنسية وحق المشاركة في الانتخابات حيث حّورتها فرنسا وجعلتها تطبّق على فئة محدودة من الجزائريين وحاولت من خلال هذه الفئة تطبيق سياستها المعروفة والمعهودة "فرّق تسد"، وجعلت المستفيد الأول من هذه الإصلاحات هم المجندون والموظفون في السلك الدبلوماسي إلى جانب بعض الملاّكين وهي فئة تمثل شريحة محدودة جدا في التّرتيب الاجتماعي للجزائريين وأصبحت تشارك في الحياة النيابية حسبما تقتضيه المصلحة الفرنسية[6].

وأصبح التّمثيل النيابي في الجزائر يعد شاهدا قويا على أساليب العزلة التي طبقتها فرنسا لإبعاد الجزائريين عن مناصب الحكم. ورغم اعتقادهم أنهم سيتحصّلون مباشرة على الحقوق الانتخابية الواسعة في الإطار الإسلامي، وبأنهم سيتساوون في الحقوق مع الفرنسيين ويكون بإمكانهم انتخاب النوّاب إلا أن ذلك لم يتحقّق[7]. وفي الوقت نفسه تخوّف الكولون من هذه الإصلاحات وذكروا بأنهم سيغرقون في ظل تدفق المنتخبين الجدد، وبأنه لم يعد هناك داع للانتخاب لأنهم سيمتنعون عن التصويت، لذلك حاول جونار التدخل وتوضيح الأمور وذكر في جريدة La Dépêche Algérienne يوم 13 أبريل 1919 بأن: "إصلاحات 4 فبراير 1919 لم تغير الكثير في الواقع وبأنها لم تكن لتمنح الأهالي الجزائريين الجنسية الفرنسية الجماعية كما هو الحال بالنسبة لسنة 1870 وأكّد بالنّسبة للجنسية بأنه لا يوجد تجنيس يحتفظ فيه الأهالي بالشخصية الإسلامية"[8]، ومع ذلك فقد أدت إلى تطور نوعي في التمثيل النيابي بالبلديات كاملة الصلاحيات، ففي عمالة وهران مثلا وصلت نسبة الأعضاء الجزائريين بالمجلس العام إلى 9 مقابل 27 فرنسي وعشرة في باقي العمالات[9]. وفي إطار هذه الإصلاحات فقد منحت الفرصة للجزائريين للمشاركة في انتخابات المجالس المحلية البلدية، المجالس العامة والمفوضيات المالية.

ثانيا/ المفوضيات المالية Les delegations financières

1- مفهومها: تأسست المفوضيات المالية (Les delegations financières) بموجب قانون 23 أوت 1898 ومرسوم 19 ديسمبر 1900، وهي تعتبر بمثابة البرلمان الجزائري وصاحبة السلطة الكبرى في القضايا المالية، وتقدّم موقفها ورأيها حول مسألة الضّرائب والرّسوم مع التطرق إلى بعض المسائل الاقتصادية والمساهمات المالية المختلفة الخاصة بالجزائريين والفرنسيين كما هو الحال بالنسبة لتنظيم الغرف التجارية، النشاطات الفلاحية والغابية، الرّي الفلاحي، نفقات الصحة دراسة التغيرات اللازمة للهيئات الانتخابية، ملفات العقار، الكراء، التجارة، تحسين نظام الموانئ، تنظيم هيئة الجماعات في الدواوير وغيرها[10].

ويتألف مجلس المفوضيات المالية من ثلاثة أقسام، ينتخب كل قسم نوّابه بشكل منفصل. القسم الأول هو قسم المعمّرين "الكولون" ينتخبون 24 نائبا على مستوى العمالات الثلاث، قسم غير الكولون هو القسم الثاني ويتكون من رجال الصّنائع والحرف من الفرنسيين، يضم 24 نائبا. أما القسم الأهلي فهو يضم المسلمين، لا ينتخب سوى 21 نائبا ينقسّمون على الشكل التالي:5 مندوبين من عمالة الجزائر،5 من عمالة قسنطينة، ثلاثة نواب من عمالة وهران، نائبان معينان من حاكم العمالة لتمثيل المناطق العسكرية وستّة نواب من القبائل[11]. وتجتمع الأقسام الثلاثة على انفراد في اليوم نفسه لدراسة المواضيع المقدمة.

2- المفوضيات المالية وميزانية الجزائرية: كانت ميزانية الجزائر تعدّ من طرف الحاكم العام تحت مراقبة وزيري الداخلية والمالية (البند السادس من قانون 19 ديسمبر 1900، والبند 21 من قانون 10 سبتمبر 1947) حيث يقدّما ملاحظاتهما وما يجب تغييره لتعرض الميزانية على الأجهزة المحلية الجزائرية وهي المفوّضيات المالية والمجلس الأعلى للحكومة تبعا للبنود 7-8-9 من قانون 13 ديسمبر 1900[12]. تعقد المفوّضيات العامة والمجلس الأعلى دورتين سنويا ، الأولى في مارس والثّانية في نوفمبر، للتّصويت على الميزانية المقدمة من طرف الحاكم العام ولها حق إقامة تعديلات وإلغاء ضرائب أو رسوم بينما لا يحق لها المساس بالمصاريف الإجبارية[13]. أما الجمعيات الجزائرية التي كانت تتشكل من المجالس المالية والمجلس الأعلى للحكومة [14] فقد ظهرت عدة محاولات لإصلاحها.

ثالثا/ حالة المفوضيات المالية والأوضاع الاجتماعية والسياسية المتردية

كانت الانتقادات الأولى للمفوّضيات المالية تتعلق بتركيبها ووظيفتها. وكانت أهم مطالب المنتقدين لها تتمثّل في إزالة ثنائية المجالس، وتوسيع السلطات، وتبسيط وإصلاح الوظيفة وتطبيق بسيط للاقتراع العام كطريقة للتسجيل[15]. وخلال انتخابات ماي 1936 تحدّث مرشح الحزب الاشتراكي لعمالة وهران ماريوس دوبوا Marius Dubois[16]فيما يتعلق بالمطالب السياسية بإلغاء المفوضيات المالية[17]، كما جعل التمييز داخل المفوّضيات أصحاب الملكيات الكبيرة يتفوّقون، حيث أن 69/53 يمثّلون أساسا وحصريا أصحاب الملكيات الفلاحية، ونفس الملاحظة سجّلها وزير الداخلية في جويلية 1945 خلال مناقشات إصلاح المجالس المالية الجزائرية[18].

1- الأوضاع الاجتماعية للجزائر خلال مرحلة الثلاثينيات: في ظل تدهور الأوضاع الاقتصادية وآثار الأزمة الاقتصادية أصبحت الجزائر تعاني بدورها، فقد كانت وضعية الفلاّحين مأساوية، حيث شهدت المحاصيل الزراعية تناقصا خلال سنوات (1935-1936)، وتحدّثت الجرائد عن مجاعة سنة 1937 لتعرف السّنة إضرابات العمّال بالمناجم والمزارع، كما ندّدت عدة اجتماعات عقدها أنصار المؤتمر الإسلامي بجمود الحكومة وعدم الاهتمام بواقع الجزائريين[19]، هذا فضلا عن أن الرّيف الجزائري قد تأثّر كعادته من جرّاء هذه الأوضاع فاليد العاملة الزراعية قد تزايدت في الفترة الممتدة من 1930 إلى 1938 مقارنة مع عدد المالكين.

رغم التحسّن الطّفيف في الميزانية الجزائرية بعد الحرب العالمية الأولى، نتيجة المجهودات المبذولة لسدّ الديون المترتّبة عن قروض الجزائر من فرنسا، حيث كان الحل هو مضاعفة الضرائب، وتمكّنت بذلك من تكوين احتياطي جديد لها[20]، إلا أن المشكل ظل قائما. ومع ذلك فبمقارنة الميزانية الإضافية لسنة 1901 التي كانت منعدمة، نجدها فيما بين سنتي (1921-1937) قدّرت بحوالي 5721 مليون وبينما انعدمت قروض الجزائر سنة 1901، فقد بلغت فيما بين (1902-1937) حوالي 6555 مليون، وبالنسبة للدّيون العامة التي كانت هي الأخرى منعدمة سنة 1901، نجدها تقدر ب 460 مليون فرنك فيما بين (1901-1937)[21]، كما تشير الإحصائيات إلى ارتفاع ميزانية الجزائر من 65 مليون فرنك سنة 1900 إلى 25 مليار سنة 1947 و110 مليار سنة 1954 وهذه الزيادة لا تفسر فقط بانخفاض قيمة الفرنك، بل لأن ميزانية الجزائر تضم كل النفقات العمومية للجزائر بما في ذلك نفقات التسيير والتجهيز[22]، مقارنة بـ 1935 فإن قيمة الواردات ارتفعت ب 234 مليون فرنك وقيمة الصادرات قد تراجعت ب 79 مليون فرنك.

وبالتالي فالجزائر كانت تشهد عجزا قيمته 544 مليون فرنك أي بنسبة 9.75%من قيمة المبادلات بينما لم يتجاوز العجز سنة 1935 نسبة 4.2%[23]، ورغم التحسن الطّفيف للاقتصاد الجزائري خلال سنة 1936 إلا أنه عاد للتراجع من جديد. في ظل هذه الأوضاع، كانت الميزانية المقترحة لسنة 1938 تقدّر ب 1.557.835.604فرنك من قيمة المصاريف بينما لم تتجاوز قيمتها لسنة 1937الـ 1.403.346.206 فرنك، أي أن قيمة المصاريف سترتفع ب 154.489.395 فرنك وفي الواقع فإن قيمتها الحقيقية ستبلغ حوالي 186 مليون فرنك، أما قيمة المداخيل المقترحة لسنة 1938 فهي 1.558.130.767 فرنك، بينما كانت حوالي 1.403.640.372 فرنك سنة 1937 أي بارتفاع قدر ب 154.490.395 فرنك، مع العلم أن ميزانية سنة1938 كانت ترتكز على قيمة الضرائب الموجودة مع فرض ضرائب جديدة[24].

أما الميزانية الإضافية فقدّرت سنة 1938 بحوالي 271.240.000 فرنك مقابل 316.156.019 فرنك سنة 1937 أي بانخفاض قيمته حوالي 44.916.019 فرنك، علما أن قيمة القروض قد بلغت سنة 1937 حوالي 260.109.067 فرنك. أمام هذا الوضع كان لابد من الموازنة بين المصاريف والمداخيل والتّقليل من مساهمة الجزائر في الميزانية الحربية لتربح ما قيمته 19.500.000 فرنك إلى جانب رفع قيمة الضرائب المباشرة وغير المباشرة، مع تقليص قيمة الأموال المخصّصة للمشاريع الكبرى مثل مشاريع السكك الحديدية لاسيما وأن عجز الميزانية العادية قد بلغ منذ 31 ديسمبر 1935 حوالي 180 مليون وستضطر الجزائر إلى التّركيز على قيمة ضرائب تقدر ب 58 مليون فرنك لتحقيق التوازن في الميزان التّجاري[25].

نشير هنا إلى أن نفقات الجزائر التي بلغت 2.173.785.338 فرنك سنة 1938، لم تعد تتوافق مع عائداتها التي قدرت بـ 2.173.848.028 فرنك، كما بلغت المديونية في هذه السنة حوالي506 مليون، وخصّص ثلث الميزانية لسداد هذه الديون، ولم تتمكن المفوضيات المالية من حل هذه المشاكل، وغالبا ما كانت الحلول تتعارض مع مصالح الجزائريين بالدرجة الأولى فقد أصبحت الضرائب ثقيلة وصار الأوربيون والمسلمون يضجّون منها لاسيما وأن الفلاحة بالجزائر كانت بيد المعمرين ولم تكن تدفع من الضرائب ما يوازي أرباحها بينما كانت الصناعة والتجارة وغيرها تدفع أضعاف ما تتحمل[26]، وفي 24 جوان 1939 صدر مرسوم نص على ضرورة مشاركة الجزائريين في نفقات الدفاع الوطني[27].

وفيما بين سنتي 1901-1935 بلغت النفقات المخصصة للأوربيين 622 مليون فرنك، ما يمثل 15%من اجمالي النفقات، بينما كانت 135 مليون فرنك و3% من مجموع النفقات فقط للمسلمين، ورغم ظهور ارتفاع طفيف للمصاريف المخصصة للدين الإسلامي والتعليم العمومي الإسلامي، إلا أن تحليل النفقات يكشف سياسة فرنسا القائمة على الفرنسة والتجنيس[28]، وفي الوقت الذي كان فيه الأوربيون يدفعون 73% من الضرائب والجزائريون يتحملون 27 % منها فليس ذلك بالأمر الغريب غير أن توزيع الضرائب كان غير عادل ولا يتوقف على مقدار ثروة كل طرف، لذلك فالجزائري يدفع أكثر من الأوربي ويتحمّل قسط كبير من الضرائب مقارنة مع ثروته القليلة[29]، وتواصل مسلسل الضّرائب خاصة بعد صدور مرسوم 24 أبريل 1939 الذي نص على إضافة 4 سنتيم إلى الضرائب العربية المفروضة على سكان الجنوب وهي ضرائب تخصّ المنتجات، الحيوانات والنخيل[30].

الجدير بالذكر أنّ نقد المفوّضيات المالية تزايد خصوصا بين الجزائريين الذين لم يكونوا ممثّلين تمثيلا كافيا بها، ذلك أن كل المفوّضيات أصبحت مكوّنة من 24 ممثلا وكان مجموع المقاعد سنة 1930 للمفوّضية الأولى حوالي 24/11 بالمقارنة مع المفوّضية الثانية لغير الكولون الذين سيطرت عليهم مجموعة أصحاب الملكيّات الكبيرة والمستثمرين في الأرياف، أما المفوّضية الثالثة الخاصة بالمسلمين فقد تكوّنت في أغلبها من ملاك الأراضي وكان 21/3 عضوا ممّن يرتبطون بالفلاحة وبالتالي فالمفوّضيات المالية كانت تجسّد أصحاب الملكيات الكبيرة[31]، وللأوربيين مفوّضين (الكولون وغير الكولون) عددهم 48 عضوا منتخبا من طرف 93000 ناخب من أجل 630000 ساكنا سنة 1901 و 800000 سنة 1945، أما السكان المسلمين الذين بلغ عددهم حوالي 3.6 مليون سنة 1901 و8 ملايين سنة 1945، فلم يكن يمثلهم سوى 21 مفوضا، ثم 24 مفوّضا منتخبا من طرف 90000 ناخب[32].

مع الإشارة إلى وجود لا مساواة حتى بين الكولون وغير الكولون، إذ كان 24 مفوضا من الكولون يمثّلون 19000 ناخبا و24 مفوضا من غير الكولون يمثلون 74000 ناخبا دون إغفال التفاوت الكبير بين

الأوربيين والمسلمين وبين القبائل والعرب[33]، كما كانت استفادة الجزائريين من الميزانية ضعيفة للغاية، مما زاد في تدهور أوضاعهم[34]، وساد الشعور بضرورة التغيير وبروز فكرة إلغاء هذه المفوّضيات، وبالنّسبة لأولئك الذين فضّلوا الإبقاء عليها فقد رأوا ضرورة إصلاحها بتحويلها إلى جمعية اقتصادية عادية [35]، أو إضافة أقسام جديدة لها تضم التّجار، المفوّضين والعمال، وذلك بسبب خضوعها لنفوذ وتسلّط الكولون وغير الكولون مع وجود غير عادل لعدد المقاعد داخلها[36]. وظهرت فكرة إلغاء هذه المجالس وإلحاق الجزائر ماليا بفرنسا وهي الفكرة التي نادى بها أصحاب اليسار في الجزائر وشاطرهم فيها العديد من الجزائريين[37].

وابتداء من 1937 زاد انتقاد المفوضيّات المالية من قبل المؤتمر الإسلامي وحزب الشعب الجزائري، حيث بدأت المطالبة بإلغائها واستبدالها ببرلمان جزائري منتخب انتخابا حرا عاما بصيغة الهيكل الانتخابي الموحد[38]، ناهيك عن معارضة الأحزاب الاشتراكية والشيوعية التي بدأت تطالب بإلغائها هي الأخرى، وأصبحت مطالب الطبقة السياسية الفرنسية على غرار جان ميليا Jean Mélia تصبّ في إلغاء تلك المجالس، وتعويضها كما يسمح بذلك قانون 9 يناير1930، باتحاد وطني يجمع المجالس العامة للعمالات الثلاث[39]، والعودة إلى نظام ما قبل 1900 أي دمج ميزانية الجزائر مع ميزانية فرنسا[40].

تزاد النقد لها مع اقتراب موعد تجديد المجالس المالية لسنة1938، وأصبحت تمثّل وسيلة لإثراء المعمرين الزراعيين على حساب الباقي، لتظهر فكرة تعديل عضوية المجالس "تعديلا ديمقراطيا بخلق أقسام نيابية خاصة لتمثيل التجار والمستخدمين والعمال والموظفين وأصحاب الحرف الحرة..."[41].

تجلّت السّلبيات في مفوّضيات الأهالي التي كانت تمثّل الجزائريين، حيث تألّفت من 21 عضوا، 15 يمثّلون العرب و6 يمثّلون القبائل، ينتخبون بطرق مختلفة وقد يعود ذلك لكون منطقة القبائل كانت تعتمد نظاما خاصا في دفع الضرائب العربية مختلف (اللّزمة القبائلية) لتمييزها عن بقية المناطق الجزائرية، فالستّة يمثلون 600000 نسمة و18 عربيا يمثلون ثلاثة ملايين حسب إحصائيات سنة 1900 ، مما يظهر بوضوح التّمييز بين المسلمين والأوربيين بناء على النظام المالي، ورغم أنّ إزالة الضرائب العربية كان لابد أن يحدث تغييرا كاملا في المجلس سنة 1919، إلا أنّ الوضع ظلّ كما هو حتى سنة 1945، حيث استمرّ التّمييز بين المفوّضيات والمجموعات داخلها مما جعل أصحاب الملكيات الكبيرة يتفوّقون حيث أن 69/53 يمثّلون أساسا وحصريا أصحاب الملكيات الفلاحية والملاحظة نفسها كان قد سجّلها وزير الداخلية في جويلية 1945 خلال مناقشات إصلاح المجالس المالية الجزائرية[42]، كل هذا سيؤدي فعلا إلى استبدالها بالجمعية المالية للجزائر في سبتمبر 1945[43].

2- الأوضاع السياسية للجزائر خلال هذه المرحلة: أما فيما يتعلق بالأوضاع السياسية، فقد عرفت انتخابات المفوضيات المالية نفس الظروف التي شهدتها انتخابات المجالس العامة، فقد سار المتطرفون من المعمرين على عكس مبادرة فيوليت لما مرّروا مشروع الإصلاح على البرلمان يوم 1 جانفي 1937، إذ رفضت فدرالية رؤساء البلديات للقطاع الوهراني مشروع القانون وأيّدت المشروع الذي قدمه بول سوران Paul Saurin[44]، وهو النّائب من وهران، حيث قدّم مشروعه يوم 31 ديسمبر 1937 والذي كان بديلا عن مشروع بلوم فيوليت ورفض فيه المساواة مع الجزائريين والانتخاب معهم في نفس القسم[45]، كما اتّخذت فدرالية رؤساء بلديات عمالة قسنطينة نفس الموقف بالإجماع[46]. ولامتصاص غضب الجزائريين،

أرسلت فرنسا لجنة لاغروزيليار La grosillière في مارس 1937 حيث قابلت المنتخبين المسلمين والأوربيين وكانت تقاريرها وخلاصة عملها لصالح إصلاحات الحكومة[47].

لقد فشلت هذه اللّجنة في تقييم الوضع الاقتصادي والاجتماعي للجزائر وبقي مشروع بلوم فيوليت الإصلاحي حبيس البرلمان ولم يصوّت عليه النّواب، وكانت آخر المناورات الفرنسية قبل الحرب العالمية الثانية هي إصدار رئيس الحكومة دلاديبه Daladier يوم 17 مارس 1938 مرسومين لرفع عدد المفوّضين الماليين المسلمين في مجلس الحكومة، واعتبرت فدرالية النواب المنتخبين المسلمين لعمالة قسنطينة المرسومين بداية إصلاح، وحاول ابن جلول العمل مجددا مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بعد عدم تمكّن المؤتمر الإسلامي من تحقيق أهدافه، ليتوّج ذلك بتأسيس حزب "التجمع الفرنسي الإسلامي الجزائري"R.F.M.A[48]، وفي جويلية 1938 أسّس فرحات عباس حزب "الاتحاد الشعبي الجزائري".

ومن جانب آخر فقد كان لنجاح اليمين في القطاع الوهراني والمتمثّل في التجمع الوطني للحركة الاجتماعية ، والفاشي في انتخابات المجالس العامة لسنة1937، دور في تحفيز عملية التحالف بين الجبهة الشعبية والمؤتمر الإسلامي عشية الانتخابات لتجديد عضوية المفوضيات المالية، وهي الفكرة التي عبّر عنها النائب باشطارزي من وهران[49]، لتبدأ عملية الدعاية لهذا التحالف في مدن الغرب بكل من تلمسان وهران ومستغانم.

رابعا/ انتخابات المفوضيات المالية بعمالة وهران 1938

جرت انتخابات التّجديد النّصفي لأعضاء المجالس المالية بالهيئة الانتخابية الخاصة بالأهالي الجزائريين يوم 6 فبراير 1938، على مستوى الدوائر الانتخابية بالعمالات الثلاث، والمنطقة العسكرية في ظل الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي ذكرناها أعلاه، وبعد أشهر قليلة فقط من إجراء انتخابات المجالس العامة.

1- تنظيم الانتخابات: عملت الإدارة على إعلان تقسيم جديد للدّوائر الانتخابية كما هو الحال في كل مرّة تسعى إلى تسهيل فوز مرشّح دون الآخر، حيث ظهر تقسيم جديد بموجب مرسوم 22 ديسمبر 1937 وتمّ تحديد تاريخ الدّور الأول من هذه الانتخابات بيوم 6 فبراير 1938، والدّور الثاني بتاريخ 13 فبراير 1938[50]، أما فيما يتعلق بالترشح لهذه الانتخابات، فقد ترشح بالدائرة الانتخابية الثانية (وهران)، خمسة متنافسين وهم كل من:

الحاج حسن باشطارزي مرشحا للحزب الاشتراكي، مع الإشارة إلى كونه مستشارا عاما ورئيسا للهلال الأحمر للقطاع الوهراني، ورشّح نفسه بصفته "ممثل لمطالب المسلمين، ومناصر لمشروع بلوم فيوليت"[51]، و"حامل علم الجبهة الشعبية"[52]. أحمد بن حليمة المفوّض المالي المنتهية عهدته، والذي عبّر عن تأييده لمرشّح الأحزاب اليمينية الفاشية، وكان حامل لقب فارس لفيف الشرف، ومستشار بلدي ومستشار مالي منتهية عهدته، إلى جانب بن قلّة علي، وهو مرشّح جمهوري مستقل للدفاع عن مصالح الأهالي، ورئيس النادي الرياضي المسلم، إضافة إلى معمر بوعلام، الذي كان يحمل لقب فارس لفيف الشرف، تاجر جملة وصاحب أملاك بسان لويSaint-Louis، وسمّاش بشير، حرفي، مرشّح حر وقدّم نفسه بصفته صديق الشعب، وبلوزّاع محمد[53] الذي كان حاجبا في بلدية وهران[54]، تقدّم ببرنامج اجتماعي اقتصره على "ضرورة توفير التعليم وتحسينه لأبناء المسلمين من بنين وبنات" متغافلا عن المواضيع السياسية[55].

2- نتائج انتخابات المفوّضيات المالية لسنة 1938: وكانت النتائج، حصول بن حليمة أحمد على 84 صوتا، باشطارزي بن عودة 48 صوتا، معمر بوعلام 45 صوتا، بن قلّة على 28 صوتا، أما نتائج انتخابات المفوضيات المالية ببلدية السانية فتمثلت في حصول باشطارزي بن عودة على غالبية الأصوات، بينما حصل معمر بوعلام على سبعة أصوات، بن حليمة أحمد على صوت واحد، بن قلّة علي على صوت واحد أيضا[56].

أما في الدائرة الانتخابية السادسة، سيدي بلعباس، فقد ترشح كل من بن شيحة يوسف[57] وهو مرشّح حر، مزارع وحامل وسام ضابط لفيف الشرف[58]، ومولاي الشيخ الذي كان ملاّك، ورشّح من طرف الحزب الشعبي الفرنسي[59]. وكانت النتائج حصول بن شيحة على 325 صوتا، ومولاي الشيخ على ثلاثة أصوات[60].

هذا وقد ترشح في دائرة تيارت التي أصبحت مستقلة عن مستغانم المفوض المالي المنتهية عهدته وشيخ زاوية سيدي عدّة غلام الله محمد تحت شعار "الوفاق الفرنسي الإسلامي" الذي كان قد فاز في انتخابات المجالس العامة ممثلا لدائرة تيارت[61]، إلى جانب قانة ميلود، وهو معلّم متقاعد وحامل وسام ضابط لفيف الشرف. وحصل غلام الله على 1753 صوت مقابل 1096 لقانة ميلود[62]، وفي بلدية أفلو تحصل الشيخ غلام الله على 31 صوت، بينما حصل قانة ميلود على 66 صوت[63].وكانت النتائج في وهران لصالح باشطارزي الذي حصل على 3196 صوت مقابل 2536 صوت لصالح بن حليمة [64]، فيما حصل معمر بوعلام على 1677 صوت، وبن قلة على 368 صوت، وصمّاش على 25 صوت، ونظرا لعدم حصول أي من المرشحين على الأصوات القانونية، وهي الأغلبية المطلقة لانتخاب مرشّح واحد في الدائرة الانتخابية الثانية.

نظّمت انتخابات الدور الثاني بتاريخ 11 فبراير من نفس السنة، ووجدت عدة تدخّلات لصالح حملة حسن باشطارزي، منها النداء الذي وجّهه كل من جمعية قدماء المحاربين المسلمين وبلاحة بن قادة[65]إلى الناخبين المسلمين لتدعيم مشروع بلوم فيوليت الإصلاحي، وذلك بالتصويت لصالح مرشّح الحزب الاشتراكي والجبهة الشعبية، كانت النّتائج تقدّم باشطارزي بن عودة ب 1604 صوت مقابل 284 صوت لبن حليمة[66]، أما النتائج العامة على مستوى كل الدائرة الانتخابية، حصول باشطارزي على 5208 صوت مقابل 2768 صوت لصالح بن حليمة[67]. وهو ما يعني فوز مرشّح الحزب الاشتراكي والجبهة الشعبية.

هكذا وعلى عكس نجاح الأحزاب اليمينية في انتخابات المجالس العامة لسنة1937، فقد تميزت انتخابات المفوضيات المالية لسنة 1938 بنجاح الأحزاب اليسارية، وما تجدر الإشارة إليه هنا هو عدم تقدّم المؤتمر الإسلامي للمشاركة في هذه الانتخابات وقد يعود ذلك إلى مطالبته بإلغاء المفوّضيات المالية، أما فيما يتعلق بنشاط النواب ومواقفهم ففي أحد جلسات المفوضيات المالية والتي افتتح فيها النواب النقاش حول اللغة العربية وقضية منع فتح مدارس جديدة، صادق القسم العربي بالإجماع على اقتراح قدّم للحكومة ومما جاء فيه: "بناء على قرار 8 مارس 1938 قدّمت عقوبات بدنية لردع من يفتح مدرسة خاصة دون الحصول على رخصة من السّلطة الإدارية.

وبناء على هذا القرار فإن كان لا يزيد عن تنفيذ قوانين يعمل بها في فرنسا منذ 30 أكتوبر 1886 وجعلها تشمل الجزائر فهو نظرا لكيفية منح رخص فتح المدارس الحرة، يعتبر عائقا جسيما في سبيل تعليم اللّغة العربية بالجزائر واقترح القسم العربي أن يتم منح رخص فتح المدارس الحرّة للتّعليم العربي

الحر بغاية التّسامح، وأن تنظر الإدارة في إحداث مراقبة خصوصية على هذا التعليم بصفة سريعة، فإن لم تستطع هذا في الوقت الحاضر فلتجعل المراقبة سائرة في مجراها الطبيعي، وكان هذا الاقتراح يحمل إمضاء النواب من الجزائريين: سيسبان، ابن تونس، شنتوف، الفضيل، ابن شيحة، عبّاسة، ابن جلول، والسايح، وتمّت المصادقة على هذا المطلب بالإجماع ليسجل النّواب بذلك موقفا مشرّفا وأظهروا للإدارة والحكومة أن مسألة اللّغة العربية والتّعليم الدّيني بالقطر الجزائري ليست مسألة حزب خاص أو جمعية معيّنة أو فريق دون آخر بل هي مسألة الأمّة جمعاء"[68].

خاتمة

أبرزت انتخابات المفوضيات المالية لسنة 1938 حساسية الوضع بالجزائر، وضرورة اتّخاذ إجراءات وإصلاحات جديدة تخص هذه المجالس ومدى فعّاليتها في ظل المساعي لإلغائها. ومن خلال تتبّعنا لسير هذه الانتخابات وفي ظل تردّي الأوضاع بشكل عام بعمالة وهران خلال هذه المرحلة، فقد وجدنا اهتماما بهذه الانتخابات ومساع لفرض طموحات السكان، وكانت الإدارة الفرنسية قد تظاهرت بحرصها على إعطاء الصّبغة الشّرعية لها بإلغاء العراقيل التي من شأنها أن تعيق العملية الانتخابية ومع ذلك فقد استمرّ استحوذ الأوربيون على السّلطة في هذه المجالس النيابية مما أعطاهم الأغلبية وبالتالي التّحكم في مسار ومضمون القرارات المتّخذة وفقا لمصالحهم، وفي الوقت نفسه سعت إلى إقصاء صوت الجزائريين في مختلف المجالس ولاسيما المفوّضيات المالية وحرصت على اختيار الشّخصيات المسلمة التي لا يمكنها التأثير في مجرى القرارات والتصويت حتى وان كانت هناك بعض الأصوات تنادي بإصلاح أوضاع الجزائريين.

ستظل المفوّضيات المالية موجودة على الساحة السياسية إلى أن يتم استبدالها سنة 1945 بموجب أمريّة 15 سبتمبر 1945 بالمجلس المالي المكوّن من 37 عضو تابع للجان المالية داخل مجالس العمالات الثلاث، وكان تمثيل المسلمين في هذا المجلس5/2 كما في المجالس العامة، وهذا حتى يتم التّصويت على ميزانية 1946، وحتى يقرّر البرلمان الفرنسي خلق تنظيم نهائي للجزائر[69]، ليستبدل هذا الأخير بالجمعية الجزائرية أو المجلس الجزائري سنة 1948، والتي ستكون نهايتها هي الأخرى بموجب النص الثاني من قرار 12 أبريل 1956 بسبب استحالة استمرار هذا المجلس في تأدية وظائفه في ظل غياب معظم أعضائه من الهيئة الثانية، وانسحابهم من مقاعدهم ثم انضمامهم إلى مجموعة 61 التي وقّعت اقتراحها لصالح الثورة، ليكون حل هذه الجمعية مرتبطا باندلاع الثورة التحريرية وانعكاساتها على المؤسسات الاستعمارية.

الملحق رقم 1: جدول لميزانية الجزائر (الوحدة مليون فرنك)

الواردات	1935	1936	**الصادرات**	1935	1936
من فرنسا	2290	2465	من فرنسا	2235	2142
من الخارج أو من المستعمرات الفرنسية	554	613	من الخارج أو من المستعمرات الفرنسية	378	392
المجموع	2844	3078	**المجموع**	2613	2534

قائمة المصادر والمراجع:

1- بوهند خالد، (2011)، النخب الجزائرية (1892-1942)، نسبها، نشأتها وحركتها، جامعة سيدي بلعباس.
2- قداش محفوظ، (2007)، جزائر الجزائريين، تاريخ الجزائر، 1830-1954، طبعة خاصة بوزارة المجاهدين.
3- المدني احمد توفيق، (1988)، حياة كفاح (مذكرات)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة الأولى.
4- بوسعادة خيرة، (2002)، التركيبة الاقتصادية، الاجتماعية، والسياسية للجزائريين ما بين (1936- 1939)، رسالة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ المعاصر، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران.
5- حمري ليلى، (2015)، الجمعية الجزائرية و قضايا الجزائريين فيما بين 1948 و1956، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في التاريخ.
6- الشافعي سعيد، (2003)، جدلية التصورات في تاريخ الصراع الأيديولوجي في الجزائر ما بين الحربين العالميتين (1920- 1940)، رسالة مقدمة للحصول على درجة دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة.
7- مهديد إبراهيم، الحركة الوطنية الجزائرية في القطاع الوهراني ما بين 1919-1939، النهضة والصراع السياسي، دار القدس العربي للنشر، 2015.
6- Depont Octave,(1928), L'Algérie au Centenaire, l'œuvre française de libération, de conquête morale et de l'évolution sociale des indigènes, Les berbères en France, La représentation parlementaire des indigènes, préface de M. Pierre Godin, ancien président du conseil municipal de Paris, Bordeaux, imprimerie Cadoret.
7- Le Beau G,(1937), Exposé de la situation générale de l'Algérie en 1936, Alger, Ancienne librairie, Victor Heinz.
8- Viard Paul Emile,(1937), Les droits politiques des indigènes d'Algérie, V1, Librairie du recueil Sirey, Paris.
9- Piquet Victor, (1919), les réformes en Algérie et statut des indigènes ,Paris Larose.
10- Melia Jean, (S.D), Le centenaire de la conquête et des reformes indigènes, ligue française en faveur des indigènes d'Algérie, Paris.
11- Abbas Ferhat,(1976), La nuit coloniale, Editeur Anep, Alger.
12- Sivan Emmanuel, (1976), Communisme et nationalisme en Algérie (1920-1962), Paris, Presses de la F.N.S.P.

أرشيف ما وراء البحار بأكس-أن-بروفانس

Aix-En-Provence

1- FR.A.N.O.M, E//249, dossier Oran, personnages politiques (1942-1955).
2- FR.A.N.O.M, Série E162, Procès-verbal, Circonscription d'Oran, 6 février1938.
3- FR.A.N.O.M, Série E //266, dossier campagne électorale, ensemble du département.

مديرية الأرشيف لولاية وهران

1- D.A.W.O, CIE, élections cantonales indigènes, 1938.
2- Statut organique de l'Algérie, Loi N47- 1853 du 20septembre 1947, in Documents Algériens, synthèse de l'activité algérienne, n30, 30 décembre 1948.

الصحف

1- البصائر، السنة الثالثة، العدد 122، الجمعة 17 جمادى الأولى 1357هـ/15 جويلية 1938،"العربية في النيابات المالية"، الشهاب الأغرّ.
2- Oran Republicain,04/02/1938.
3- Oran Républicain, 21-01-1938.

4- Oran Républicain, 25-01-1938.
5- Oran Républicain, 11-02-1938.

المقالات:

1- بوسعيد سمية، "الأحزاب الجزائرية والتجربة الانتخابية (1919-1954)"، المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس، العدد 2 جوان 2010، منشورات مخبر تاريخ ومجتمع في التاريخ الحديث والمعاصر.

الهوامش:

[1]- Gilbert Meynier, «l'Algérie et les Algériens sous le système colonial ,Approche historico historiographique », Insaniyat , Algérie , 1962, 18eme Année, numéro double, 65 – 66, juillet – décembre 2014 , p 30.

[2]- D.A.W.O, Lois, Décrets et Arrêtés concernant les reformes en Algérie (texte français avec traduction en langue arabe), Gouvernement General de l'Algérie, Alger, Fontana, 1919, p p 13-14.

[3]- Paul Emil Viard, op cit, p 17.

[4]- إبراهيم مهديد، انتخابات الأهالي، المرجع السابق، ص 18.

[5]-Piquet Victor, op. Cit, p 126

[6]- خديجة بختاوي، إصلاحات 1919 و آثارها السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية في عمالة وهران (1919-1925) ، رسالة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف الدكتور عبد المجيد بن نعمية (2001-2002)، جامعة وهران، ص 59.

[7]- Octave Dupont , op cit , p 83.

[8]- ibid , p 84.

[9]-D.A.W.O, Conseil General du département d'Oran, rapport du préfet 1919, p 120

[10]- خالد بوهند ، المرجع السابق، ص 333.

[11]- إبراهيم مهديد، انتخابات الأهالي، ص 22.

[12]- Collot Claude, Les institutions de l'Algérie durant la période coloniale, OPU, Alger, 1987, p 208.

[13]-L'Echo d'Oran, 11 novembre 1926, N 20516, Aux Délégations Financières.

[14]- Abbas Ferhat , La nuit coloniale , Editeur Anep , Alger , 2005, p 75.

[15]- Tayeb Chentouf, l'Assemblée Algérienne, 20septembre 1947- 12 avril 1956, université de Paris, faculté des lettres et des sciences humaines, 1979, p10.

[16]- عتيقة مصطفى، التنظيمات السياسية الفرنسية والثورة الجزائرية (1954- 1962)، أحزاب اليمين نموذجا، جامعة وهران، أحمد بن بلة1، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، قسم التاريخ وعلم الآثار، 2018-2019، ص4.

[17]- من المطالب السياسية التي تقدم بها أيضا إلغاء قانون الأهالي وكل القوانين الاستثنائية، وسحب مرسوم رينيRéynier الذي صدر سنة 1938 ونص على رفض كل أشكال النشاط والدعاية المناهضة لفرنسا.

[18]- Claude Collot, op.cit, p 219.

[19]- محفوظ قداش، جزائر الجزائريين ، ج 1، ص 320.

[20]- إبراهيم مهديد، الحركة الوطنية الجزائرية، ص 234.

[21]- Gallica. Bnf, G. Le Beau, op. cit., p 305.

[22]- Claude Collot, op. cit., p 212.

[23]- Gallica. Bnf, délibérations des DF, séance de novembre 1937.

[24]- العودة إلى الملحق رقم 1.

[25]- Gallica. Bnf, DF 1937, Assemblées financières Algériennes, session ordinaire de mai –juin 1937, Alger, Ancienne imprimerie administrative Victor Heinz, 41 rue Mogador, 1937, p553.

[26]- أحمد توفيق المدني، المرجع السابق، ص ص 266-267.

[27]- خيرة بوسعادة ، التركيبة الاقتصادية، الاجتماعية والسياسية للجزائريين، ص 137.

[28]- Claude Collot, op.cit., p 228.

[29]- المدني أحمد توفيق، المرجع السابق، ص 265.

[30]- خيرة بوسعادة ، المرجع السابق، ص 135.

[31]- ليلى حري، الجمعية الجزائرية، ص 9.

[32]- Claude Collot, op.cit., p216.

[33]- Ibid.

[34]- إبراهيم مهديد، الحركة الوطنية الجزائرية، ص 235.

[35]- D.A.W.O, Oran Républicain, 25/01/1938, N339.

[36] -Ibid

[37] Emmanuel Sivan, Communisme et nationalisme en Algérie (1920-1962), Paris, Presses de la F.N.S.P, 1976, p 20.

[38]- سعيد الشافعي، المرجع السابق، ص 194.

[39]- خالد بوهند، النخب الجزائرية (1892-1942)، نسبها، نشأتها وحركتها، الجزء الثاني، سيدي بلعباس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة جيلالي ليابس، (2010-2011)، ص420.

[40]- Jean Mélia, La question des délégations financières d'Algérie, Le Capital, n4668, 3 février 1939, IP.

[41]- D.A.W.O, Oran Républicain, 25-01-1938

[42]-Claude Collot, op.cit., p 219.

[43]- Ibid, p 220.

[44]- D.A.W.O, l'Echo d'Oran, 06/01/1937

[45]- D.A.W.O, Oran Matin, 01/01/1937

[46]- D.A.W.O, l'Echo d'Oran, 07/01/1937

[47]-Abbas Ferhat, la nuit coloniale, p129

[48]-R.F.M.A : Rassemblement Franco-Musulman Algérien

[49]-D.A.W.O, Oran Républicain, 14-01-1937.

[50]- Ibid., 20/01/1938, N 334

[51]- D.A.W.O, Oran Républicain, 21-01-1938.

[52]- D.A.W.O, Oran Républicain, 25-01-1938.

[53]- FR.A.N.O.M, E//249, dossier Oran, personnages politiques (1942-1955)

[54]- بلوزة محمد من مواليد 26 أكتوبر 1904 بوهران، ترشح مع كتلة الأحرار في انتخابات الجمعية الجزائرية سنة 1948.

[55]- إبراهيم مهديد، انتخابات الأهالي، ص 126.

[56]- FR.A.N.O.M, Série E162, Procès-verbal, Circonscription d'Oran, 6 février1938.

[57]- بن شيحة محمد المدعو يوسف، وهو باشآغا من أصحاب الملكيات الزراعية، ولد يوم 2 ديسمبر1903، بعين تموشنت، كان مستشار عام بسيدي بلعباس وقبلها مفوض مالي، وهو شقيق بن شيحة عبد القادر.

[58]- FR.A.N.O.M, Série E //266, dossier campagne électorale, ensemble du département

[59]- إبراهيم مهديد، الحركة الوطنية الجزائرية، ص 236.

[60]- FR.A.N.O.M, Série E162, Procès-verbal, Circonscription de Tiaret, le 6 février1938.

[61]- إبراهيم مهديد ، الحركة الوطنية الجزائرية ، ص 236.

[62]- D.A.W.O, CIE, élections cantonales indigènes, 1938

[63]- FR.A.N.O.M, Série E162, Procès-verbal, Circonscription d'Oran, 6 février1938.

[64]- D.A.W.O, CIE, élections cantonales indigènes, 1938.

[65]- D.A.W.O, Oran Républicain, 11-02-1938.

[66]- FR.A.N.O.M, Série E162, Procès-verbal, Commune D'Oran, le 11février1938.

[67]- إبراهيم مهديد، انتخابات الأهالي، ص 127.

[68]- البصائر، السنة الثالثة، العدد 122، الجمعة 17 جمادى الأولى 1357هـ/15 جويلية 1938، "العربية في النيابات المالية" الشهاب الأغرّ، ص 2.

[69]- Statut organique de l'Algérie, Loi N47- 1853 du 20septembre 1947, in Documents Algériens, synthèse de l'activité algérienne, n30, 30 décembre 1948, p33.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 595-610
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

نضال الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري (UDMA) والأحزاب الوطنية لمعاقبة المسؤولين عن مجازر ماي 1945 ولتعويض الضحايا

Struggle of The Democratic Union of The Algerian Manifesto (UDMA) and nationalist parties for the punishment of the responsible for May 1945 massacres and for the compensation for the victims

د/ عبد السلام عكاش
Abdesslam AKKACHE
جامعة محمد الشريف مساعدية - سوق أهراس
مخبر البحث والدراسات التاريخية في الموروث والحضارة، جامعة خنشلة
a.akkache@univ-soukahras.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/12 تاريخ القبول: 2024/11/27

الملخص:
بنهاية الحرب العالمية الثانية تم الإفراج عن المعتقلين السياسيين الوطنيين. في وقت لم تندمل جراح مجازر ماي 1945، باشرت الحركة الوطنية نشاطها في سبيل التخفيف من آثار تلك المجازر، بحيث ناضلت لتحرير الأسرى وإطلاق سراح كل المعتقلين تطبيقاً لمضمون قانون العفو 9 مارس 1946. وحول أحداث ماي 1945 روجت صحف الحركة الوطنية لفكرة "المؤامرة الاستعمارية" الهادفة لتحطيم الحركة الوطنية، وقتل بذرة التحرر لدى الجزائريين. ومن جهتهم لم يتوقف النواب الوطنيون في مختلف منابر سائر المجالس عن إدانة المجرمين الاستعماريين والمطالبة بإرسال لجنة تحقيق حول الأحداث، وكانوا دائماً ما يطالبون بإيقاف ومعاقبة المسؤولين عن المجازر. ولأجل التخفيف من معاناة عائلات الضحايا قامت الحركة الوطنية بتقديم المعونات المادية لعائلات المتضررين والتكفل بالأطفال اليتامى.
الكلمات المفتاحية: جرائم استعمارية؛ حركة وطنية؛ ضحايا القمع؛ يتامى مجازر ماي 1945.

Abstract:
The National Movement Newspapers were not just means of media news, but was primarily the means of political struggle and national, regarding respect to the events of May 1945 on the one hand talked about the "colonial plot" the city of the perpetrators of massacres against the Algerians, and demand the punishment of colonial officials who committed these massacres. On the other hand, it fought for the liberation of prisoners and the release of all detainees in application of the substance of the amnesty law in March 1946. In addition, in order to alleviate the suffering of the victims' families, the National Movement providing material aid to those affected and provide for orphaned children.
Key words: Genocide of May 1945; National Movement; communist press; nationalist press; orphans of 8 May 1945 massacres.

مقدّمة:

من بين القضايا التي لا تزال تثار على مستوى جدال الذاكرة بين الجزائر وفرنسا مسألة اعتراف هذه الأخيرة بجرائمها في الجزائر، ولا يزال الباحثون والحقوقيون إلى يومنا يثيرون مسائل محاسبة ومحاكمة من اقترف "جرائم إبادة جماعية" و"جرائم ضد الإنسانية" و"جرائم حرب" في حق المدنيين العزل خلال فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر، لذلك نشهد خلال كل ذكرى مجازر ماي 1945 تجدد نفس الخطاب الداعي لتحقيق شيء من العدالة فيما يخص ضحايا القمع الاستعماري، لأجل تضميد جراح الماضي المشترك والانطلاق لبناء علاقات جديدة بين الطرفين. هذه المسائل ليست بالجديدة بالنسبة للحركة الوطنية، التي منذ أن عادت للنشاط في ظل الشرعية في صيف سنة 1946، لم تتوقف عن الإلحاح على ضرورة إرسال لجنة تحقيق برلمانية لضبط المسؤوليات حول تلك الأحداث الدموية. ولما كانت الحركة الوطنية تمثل حركة نضال لتلبية مطالب الجزائريين، فإلى أي مدى تفاعلت مع موضوع ضحايا مجاز ماي 1945؟ وما مظاهر تنديدها بالجلادين الاستعماريين، لأجل الوصول إلى محاكمتهم، ولتعويض الضحايا الجزائريين؟

نسعى من خلال هذا المقال لتوضيح كيفية اجتهاد دعاية الأحزاب الوطنية لأجل إبراز الحقيقة حول أحداث ماي 45، ومنه نوضح كيف عملت على تجريم الجلادين الاستعماريين المسؤولين على مذابح شهر ماي من سنة 1945، والوصول إلى إدانتهم ومحاكمتهم، كما نقوم بتوضيح الجهود المبذولة من طرف نواب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري لأجل دفع السلطات الاستعمارية سواء في الجزائر أم في باريس لتخصيص أغلفة مالية، لتعويض الأضرار التي لحقت بالجزائريين الذين خربت بيوتهم ونهبت أملاكهم خلال الأحداث. وكيف أنه أمام عدم تحرك السلطات المسؤولة بادرت الحركة الوطنية لجمع التبرعات وإعادة توزيعها على عائلات الضحايا، فضلاً عن التكفل باليتامى المشردين، الذين لم يجدوا من يمكن أن يتكفل بهم، وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على العديد من الوثائق الأرشيفية التي تناولت الموضوع، والعديد من الصحف النطاقة باسم الأحزاب الوطنية التي كان الموضوع من أبرز انشغالاتها.

إدانة الصحافة الوطنية والشيوعية للمسئولين عن المجازر ومطالبتها بمعاقبتهم:

إثر وقوع مجازر ماي 1945 تم حضر الحركة الوطنية عن النشاط، ذلك أن حزب الشعب والحزب الشيوعي كان قد منعهما من النشاط منذ سبتمبر 1939، بينما تم حل حزب أحباب البيان والحرية مباشرة عقب وقوع أحداث ماي 1945، وتم الزج بزعمائه في السجن، وخلالها طالب بعض المعمرون بإعدام فرحات عباس ومسؤولي حزب البيان، وتحميلهم مسؤولية تلك الأحداث. لذلك لم يبق ينشط على الساحة الوطنية إلاَّ الحزب الشيوعي الجزائري، ورغم أنَّه اتخذ موقفاً سلبياً من الأحداث، بدعوته لقمع "الأقلية المحرضة" وباتهامه حزب الشعب بالهتلرية، فإنَّه حاول تصحيح مواقفه من خلال شنه لحملة إدانة للمسؤولين الاستعماريين؛ مقترفي مجازر ماي 1945 ومطالبته بمعاقبتهم من جهة، وبتطبيق قانون العفو عن المعتقلين السياسيين الجزائريين، من جهة أخرى[1].

الصحافة الشيوعية:

شنَّت الصحف الشيوعية في نهاية 1945 حملة ضد المسؤولين الاستعمارين عن المجازر المقترفة في حق الجزائريين، وأدانت أعوان الإدارة الذين أشرفوا على تلك المجازر، بحيث قامت صحيفة "الحرية Liberté" بنشر صورة لمحرقة هيليوبوليس وعنونت: "في هذا الفرن أحرق أشياري ضحاياه نحن ندينه ونتهمه[2]. وفي نهاية سنة 1945 تأسف عمار أوزقان (الأمين العام للحزب الشيوعي الجزائري) عن

وجود الآلاف من المسلمين في السجون، مع أنّه لا ينبغي البحث عن المسؤولين عن المؤامرة في أوساط المسلمين، ولكن قبل كل شيء يجب البحث عنهم في أوساط المتعاونين الفيشيين الذين كانوا يمولون رومل، فهم لم ينشغلوا فأبو (Abbo) وبورجو (Bourgeaud) وفرحات بلقاسم وبيرك (Berque Augustin) ولستراد كاربونيل (Lestrad Carbonnel)، لا يزالون أحرارًا، والقتّال أشياري (Achiary) لا يزال رئيساً لدائرة قالمة[3]. وطالب أوزقان أمام الجمعية التأسيسية بمعاقبة المسئولين الاستعماريين، خصوصاً العنصري أشياري الذي لا يزال رئيس دائرة قالمة، وقد اعترف بأنه نفذ إعدامات غير قانونية ويتم الآن تزيينه بوسام شرفي[4].

بينما عنونت ليبرتي "4000 عملية إعدام في قالمة والمسئولين عن هذه الجرائم لا يزالون يعيشون في حرية"[5]، وفي عدد آخر عنونت: "إلى السجن أيها المسئولون عن مجازر عمالة قسنطينية، يا أشياري أين هؤلاء الرجال؟" وقدَّمت قائمة اسمية لـ 98 مفقودا أوقفوا بأمر من أشياري، وتساءلت أين يوجدون؟ ماذا فعل رئيس الدائرة أشياري بهؤلاء الرهائن؟ في أي أرض، في أي منحدر، في أي يوم تم اصطياد هؤلاء الرجال وقتلهم؟ وإذا أردنا فقط أن نغالط أنفسنا نقول للإدارة: في أي سجن يوجد هؤلاء؟ القتّال أشياري اعترف أنه قتل 11 رهينة وآخرين، ومع ذلك لا يزال رئيس دائرة قالمة، بل مؤخراً تم تزيينه بوسام. كيف نريد أن يعود السلم إلى قالمة، في الوقت الذي لم يتم فيه معاقبة المسئولين عن أعمال القتل الانتقامي على الطريقة الهتلرية؟ لا يمكن للسكان المسلمين قلب الصفحة، وهم يطالبون بتطبيق العدالة، وإطلاق سراح المعتقلين المسلمين ومعاقبة المسئولين عن المجازر[6]. وذكرت الصحيفة أنها تلقت 116 رسالة مكتوبة من قبل آباء الضحايا في قالمة، وأنه تم إرسال محققين، غير أنّ المحكمة العسكرية عرقلت ذلك، وبعد نشر القائمة الاسمية لـــ98 شخص مفقود، قامت في العدد 135 بنشر قائمة جديدة تضم أسماء 142 مفقوداً[7].

الصحافة الوطنية:

إلى جانب تأكيد الصحف الوطنية على أنَّ أحداث 8 ماي كانت موجودة في مخططات الاستعمار، لتفكيك التنظيم الوطني لأحباب البيان، الذي وصفته بأنّه كان جبهة وطنية تنشِّطه عناصر ثورية، قامت بإدانة المسؤولين الاستعماريين، واتهمتهم بارتكاب أكبر مجزرة إنسانية، نشرت "الجزائر الحرة Algérie Libre" تصريح "ري"(Ray) الأمين العام لعمالة قسنطينة، الذي قال أنّ يوم 8 ماي يبقى في الضمير الدولي إحدى الجرائم الأكثر توحشاً للاستعمار الفرنسي بالنسبة للجزائر، والتي خلَّفت مجازر لم تختف، ومحاجر وأفران هيليوبوليس الحارة لا تزال شاهدة، هناك الكثير ممن مات رمياً بالرصاص، ويوجد مئات الأطفال اليتامى في شوفريل (بني عزيز)[8].

ندّدت الصحف الوطنية بالمؤامرة الاستعمارية، وطالبت السلطات العليا بأن تسلّط الأضواء على حقيقة الأحداث، وعبّرت عن الآلام النفسية للجزائريين في عدم ملاحقة مجرمي الحرب الاستعماريين، وتحت عنوان "حدثونا عن العدل فإننا نسيناه" تأسف الإبراهيمي في البصائر على العدالة الفرنسية قائلاً: "وقعت حوادث 8 ماي المروعة، فأعلنت فرنسا ثقتها بالمدربين لها ورضاها بمّا يصنعون، واهتزت الدنيا لهولها وفظاعتها، ولم تهز فرنسا إلاّ هزة الإعجاب ببطولة الهاتكين للأعراض الطاهرة..." وذكر أنّ أصواتاً تعالت تطالب فرنسا بإرسال لجنة برلمانية لتحقيق لا يرد فائتاً ولا يحي مائتاً، ولكنهم كانوا ينادون صخرة صماء[9].

وكان حزب البيان (الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري UDMA) أكثر الأحزاب مطالبة بإرسال لجنة تحقيق؛ لأنه كان يتصور نفسه بأنه كان أول وأكبر ضحايا تلك الأحداث، وكانت صحيفته "المساواة Egalité" أكثر الصحف تنديداً بالجرائم المرتكبة ضد الشعب الجزائري، لذلك ذكرت قائلة: "صحيفتنا منذ أن عادت للصدور وفرحات عباس في الجمعية التأسيسية، ونحن نصرخ في وجه حجب الحقيقة حول المؤامرة الاستعمارية التحريضية"[10]، في ذكرى الأحداث سنة 1947 حرر فرحات عباس افتتاحية المساواة تحت عنوان: "ذكرى 8 ماي - دية وقصاص"، حيث انتقد خلالها عدالة المحاكم العسكرية القائمة على الأحقاد والضغائن، والتي حكمت على المئات من الجزائريين بالسجن والإعدام، فحولت الظلم إنصافا والزور حقاً، موت ضد الأبرياء، أحكام أودت بحياة الآلاف، وكانت المجزرة بالنسبة للمعمرين وأشياعهم المرتزقة عرساً، فأمعنوا في القتل والتدمير... إن الذين قتلوا العرب وطاردوهم مطاردة الحشرات الضارية، والذين عذبوا الرجال وهتكوا حرمة النساء ورموا جثث القتلى إلى الذئاب والطيور الجارحة لابد أن يقفوا أمام المحاكم ويلقوا في السجون عقاباً على ما اقترفت أيديهم[11].

وفي أول عدد تصدره المساواة بعد عودتها سنة 1946 قامت بنشر عريضة باسم حزب البيان تطالب بتحقيق حول 08 ماي 1945، ذكّرت فيها بمختلف عمليات القمع العسكري الذي استخدمت فيه مختلف الأسلحة، من دبابات وطائرات وبوارج ضد مناطق معزولة، وتطرقت لإنشاء ميلشيا سلحت من قبل أعوان السلطة، وتم اغتيال الآلاف من المسلمين الأبرياء؛ فحسبها "قد شهدت الجزائر حالة حالكة، ساد خلالها النهب والاغتصاب والإعدام الجماعي للمعتقلين، ولم يسلم من ذلك لا النساء ولا الأطفال ولا الشيوخ، تبع ذلك إيقافات جماعية والتي لم يتوقف نطاقها فقط على عمالة قسنطينة، بل شمل الجزائر بكاملها. وبعدها بدأت لجنة تحقيق برئاسة توبير (général Tubet) عملها، قبل أن يصلها أمر من باريس بالتوقف. وزير الداخلية قام بزيارة للجزائر، خلالها لم يقم سوى بزيادة التغليط حول الأحداث والأوضاع. وما دامت المسؤوليات لم تضبط، والمذنبين لم يعاقبوا لن تكون هناك تهدئة، نأمل أن البحث عن الحقيقة لن يتوقف، ونطالب بلجنة تحقيق برلمانية"[12].

وكثيراً ما تأسفت المساواة لوقف عمل لجنة توبير للتحقيق في أحداث ماي 1945، وذلك 24 ساعة بعد بداية عملها، فحسبها فإن المليشيا في قالمة قتلت ما بين 500 إلى 700 شاب جزائري دون أن تعاقب، لذلك فإن الشعب الجزائري غير راض بقانون العفو[13].

وقدَّمت الصحف الوطنية العديد من الأدلة التي تدين المسئولين الاستعماريين، ووجهت تهماً صريحة ضد شخصيات استعمارية، فذكرت "المساواة": المسئولين عن تفجر الاضطرابات هم: لستراد كاربونيل والي قسنطينة لقيامه بقتل الرجال، وأشياري محافظ شرطة سابق[14]. واستنكرت العدالة الفرنسة- إن كانت هناك عدالة حقيقية- وعدم ملاحقتها مرتكبي المذابح، فحسبها إلى حد الآن يوجد رفض تطبيق العدالة على أشياري ودوفال ولستراد كاربونيل وغيرهم، حيث لم يتم استدعائهم أمام محاكم الجمهورية لاستنطاقهم على أعمالهم المخطّطة، واليوم يستمرون في التمتع بالحرية والاعتبار، كما يحضَون بحماية من قبل التشريعات الرسمية، فلا شك أنّهم لا يزالون يخططون لأحداث أكثر دموية في المستقبل[15]، وطالبت بإحالة مدبري المجزرة على المحاكم، وتأسفت عن كون عناصر الميلشيات وقادتها لا يزالون ينعمون بالحرية ويزاولون أعمالهم بشكل عادي[16].

وحول قيام العدالة الفرنسية بالكيل بمكيالين في تعاملها مع أطراف الانتفاضة والمتسببين في مأساتها، صرحت المساواة مُدينة الإدارة الاستعمارية بقولها: "الشعور يحبس الأنفاس حينما نتفكر في

الوضع المأساوي لهؤلاء المعتقلين الأبرياء لجرائم لتستراد كاربونيل الذي عيّن مستشاراً للحكومة، مثلما فجر الحرب منذ سنتين في عمالة قسنطينة، وهو الآن يصوت على بيانات تحرّض على الحرب الأهلية. أمّا السفّاح أشياري الذي قتل المئات من المسلمين في قالمة، نراه اليوم نائب مدير مصلحة تموين (ravitaillement) الجزائر بأسرها"[17]. وذكرت أنّ أشياري أدين من قبل قضاة محكمة العدل بالسين (La Seine)، وأنّ الصحافة الحرة تطرقت إلى مسؤولية أشاري الذي رغم ذلك لا يزال يستفيد من حماية عالية، لذلك يجب أن ينتزع منه وسام الشرف، هناك خمسة قضاة في مقاطعة محكمة السين (Seine) طالبوا بمتابعة قضائية للمحافظ أشاري، ومنذ أربع سنوات والمسلمون باسم 1000 ضحية لقالمة يطالب بالعدالة[18].

وفيما قام نواب حزب البيان في الجمعية التأسيسية بإيداع مقترح قانون لدى الجمعية التأسيسية لأجل إرسال لجنة تحقيق برلمانية حول الأحداث، لكن الحكومة عارضت إدراج ذلك ضمن جدول أعمال الجمعية، ومن هذا نفهم - مع النائب قدور ساطور- أن السكان المسلمين وممثليهم لا يتخوفون من الحقيقة، ولكن السلطات العمومية هي التي تتوجس من الحقيقة حين تركت المجال لقمع وحشي ضد الأبرياء، والآن يتم ترك القتلة الحقيقيين بدون عقوبة لأنهم أوربيين، إلاّ أنّ مسير الشعوب المستعمرة نحو التحرر لن تؤخره الإعدامات ولو كانت كثيرة[19]. واستمرت "الجمهورية الجزائرية République Algérienne" ملحة على ضرورة إبراز حقيقة الأحداث وتحديد مسؤولياتها، وذكرت قائلة: "إلى اليوم لا يزال المستعمرون - عند تذكرهم أحداث 8 ماي المحزنة - يتجرؤون للحديث عن ثورة عربية وحركة عصيان، ورغم ما كتبناه وما أثاره نوابنا في المجالس إلاّ أنّ الأضواء لم تسلّط بعد لتوضيح المؤامرة[20].

مطالبة الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري بتعويض حقيقي للضحايا الجزائريين:

رغم أن المعمرين المتضررين من انتفاضة ماي 1945 تم تعويضهم مادياً، إلاّ أنّ الأمر لم يكن كذلك بالنسبة للجزائريين، لذلك لم تتوقف الحركة الوطنية عن المطالبة بتعويض الضحايا الجزائريين ومعاقبة جلاديهم. نشط الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري لأجل توسيع نطاق قانون العفو لمحو الآثار المأساوية لأحداث ماي 1945، وكانت صحافته في مختلف المناسبات تدعو لتطبيق قانون العفو الذي بقي حبراً على ورق، وقدّمت "المساواة" بعض القصص حول حالات استمرار آثار القمع، وتحت عنوان: "لا تزال أحداث 8 ماي 1945" قدّمت "المساواة" قصة مروش الطاهر من دوار تامسقودة بلدية جيجل والذي حكم عليه بعد أحداث 8 ماي 1945 بـ 20 سنة سجن وغرامة 18000 فرنك، فقام آباؤه بدفع الغرامة وتمت آخر عملية تسديد في ماي الأخير لدى المحضر القضائي لجيجل، ولكن في 4 و5 جوان الجاري اندهش سكان الدوار حينما رءوا رجال الدرك والحرس المتنقل لبيروقوفيل (Perogoville عين كبيرة) يحاصروا منزل مروش الطاهر، وقاموا بتفتيشه فلم يجدوا سوى امرأة وأبناءها الذين أخذوا واعتقلوا لمدة 3 أيام في مقر درك شوفريل (Chevreul بني عزيز)، كما أخذوا قطيعهم المشكل من 18 خروفا و16 معزة و11 بقرة وبغل واحد، وحالياً يطالب الدرك بتسديد 30000 فرنك لإعادة القطيع، في حين العائلة كل ما تملكه هو ذلك القطيع[21].

وقدَّمت الصحيفة حالة أخرى تتعلق بعيسى حاماني وهو فلاح فقير من دوار تاركريست للبلدية المختلطة واد مرسى (شرق بجاية)، والذي خرب بيته بالكامل، وحتى قطيعه المتواضع المشكَّل من 18 معزة أخذ منه، في وقت كان يحارب تحت الأعلام الفرنسية لأجل فرنسا(خلال الحرب العالمية)، وعند عودته لم يجد شيئا يقوم به لأجل إنقاذ عائلته[22]. وفي تامنطوط ببلدية جيجل قدّمت الصحيفة القصة

التالية: "لمقتل حارس غابي واحد المئات من الأهالي كانوا ضحايا القمع العسكري والعمليات الانتقامية التي لا تزال مستمرة، ففي 9 فيفري الأخير أخذ الحرس الغابي 30 معزة من الأهالي دوار تامسقودة، وتم حجزها في مزرعة معمر وأعطيت لراعي يرعاها بقيمة 100 فرنك يومياً على عاتق مالكيها"[23].

وقدّمت المجموعة البرلمانية لحزب البيان (11 نائب على رأسهم فرحات عباس) مقترح الحصول على تعويض للضحايا المسلمين. وتم تحويله إلى لجنة الداخلية التي عينت قدور ساطور مقرراً (rapporteur) والذي قدّم مقترح مساهمة ميزانية المتروبول في نجدة منكوبي 8 ماي في الجزائر.[24] ورغم ذلك إلاَّ أن السلطات في الجزائر لم تحرك ساكناً، فحسب نواب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري فإلى غاية جانفي 1948 لم يحصل المنكوبون على أي تعويض. لذلك جدد هؤلاء النواب مطلب ضرورة مساهمة ميزانية المتروبول في تلك التعويضات[25].

وطالبت الصحف الوطنية من مصالح الحكومة العامة دراسة ملفات المنكوبين المسلمين، وأن يوزع عليهم الغلاف المالي المقدر بـ: 500 مليون فرنك الذي عرض على الجمعية الوطنية، وأن يعاد إدماج العمال المفصولين عن مناصبهم (طبقا لقانون العفو)، وأن يستعيد المسلمين أسلحتهم (بنادق الصيد)، وأن يستفيد الذين فقدوا أسلحتهم من رخص شراء السلاح[26].

كانت الجمعية المالية الجزائرية في 11 جانفي 1948 قد صوتت على بيان يطالب الحكومة والبرلمان الفرنسيين بتخصيص غلاف مالي بـ 500 مليون فرنك لمنكوبي أحداث ماي 1945. وفي 16 جانفي 1948 دعت الجمعية المالية من جديد البرلمان للتصويت على تقديم التعويضات، كما دعت الحكومة العامة لتشكيل لجنة لدراسة ملفات المتضررين. وتبع ذلك دعوة الجمعية الجزائرية للبرلمانيين الجزائريين لدفع البرلمان الفرنسي للمصادقة على مقترح 500 مليون كتعويض، ودعا بيان الجمعية الجزائريين مصالح الحاكم العام لدراسة ملفات المنكوبين، لضبط التعويضات الضرورية للمتضررين[27].

وبادر مستشارو الجمهورية لـ إ دب ج وهم: أحمد بومنجل، أحمد طاهر وأحمد يحي بتقديم مقترَحَين قانونين، الأول يدعو الحكومة لأن تسجل في ميزانية المتروبول 300 مليون فرنك لتعويض ضحايا النهب المنظم من قبل الجيش وأفراد المليشيا. الثاني تضمن إرسال لجنة برلمانية للتحقيق مع مهمة إيقاف ومحاكمة القتلة.

مقترح نواب حزب البيان في عرض الأسباب ذكّر بمقتل الآلاف من الجزائريين من دون محاكمة، وهم مسؤولين عن عائلات بقيت من دون معيل، وكيف أنه خلال الأحداث: "منازل خربت، ودواوير أحرقت ونهبت، حالة العائلات تدعو للشفقة، يتامى تائهين في القرى، أرامل، شيوخ وأطفال محرومين من كل عائل، يوجدون من دون مأوى ومن دون مأكل ولا ملبس، إنه من غير اللائق أن نترك عائلات بكاملها لشانها، بعدما تعرَّضت للخراب خلال أحداث ماي 1945. ميزانية الجزائر المحدودة حاولت تقديم بعض النجدات لأجل التخفيف من حالة البؤس، غير أنّه أمام الحجم الكبير للخراب، يظهر أن تلك الإجراءات لا تمثل شيئا يذكر. وبعد مرور 3 سنوات لم توزع أية نجدات". وخلص المقترح إلى أن التعويضات لن تكون لها أدنى فعالية طالما لم تساهم ميزانية المتروبول فيها بشكل مستعجل وفعال، ودعا البيان أخيراً لتطبيق مقترح نواب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري المقدم أمام الجمعية التأسيسية منذ جوان 1946. والمتمثل في مساهمة ميزانية الميتروبول بـ 300 مليون فرنك، لتعويض النهب والتخريب المنظم من قبل الميليشيا[28].

ولدعم المقترح قدَّم أحمد طاهر أمام مجلس الجمهورية مداخلة مطولة، وخلالها ذكَّر بالآلاف من الضحايا الجزائريين، ومن جهة أخرى تحدث عن الأضرار المادية المقدرة بالملايين والتي لحقت بآلاف العائلات البريئة، وموت رجال مسؤولين عن العديد من العائلات، وكما ذكّر بدعوة الجمعية المالية الجزائرية للبرلمان للتصويت على تقديم غلاف مالي قدره 500 مليون فرنك، على أن تساهم فيه ميزانية المتروبول بـ 80%، بينما تساهم الإدارة المحلية في الجزائر بـ 20% الباقية، غير أن البرلمان لم يقم بالمصادقة على تقديم تلك القيمة المالية[29].

وتبع ذلك تصويت مجلس الجمهورية في جلسته لـ 24 سبتمبر 1948 على لائحة يدعو فيها الحكومة لدراسة تعويض الضحايا، إثرها أنشأت الحكومة العامة والمصالح الإدارية لعمالة قسنطينة لجنة مشكلة أساساً من نواب في المجالس البلدية والمجلس العمالي عن دائرتي سطيف وقالمة. وبعد مدة قدَّمت اللجنة تقريراً حول ملفات الأضرار المادية العقارية وغير العقارية التي لحقت بالضحايا، والأرقام التالية تتضمن الملفات التي درستها حول الأضرار غير العقارية[30]:

دائرة قالمة: 680 ملف (معظمها في واد شارف)، دائرة سطيف: 582 (معظمها لبلدية تاقيطونت)، دائرة عنابة: 3، دائرة قسنطينة 603 (معظمها في فج مزال)، دائرة بجاية: 704 (معظمها في واد مرسى ولافاييت). وقدّرت اللجنة قيمة التعويضات التي ستمنح للضحايا المسلمين (الجزائريين) والأوربيين (المعمرين) بـ55.6 مليون فرنك.

بينما قدرت قيمة الأضرار العقارية بـ 89 مليون فرنك، معظمها يخص أبنية وأحياء المعمرين، وهي موزعة على الشكل التالي: بنايات خربت بشكل كامل: شوفريل: 48.9 مليون فرنك، سيليق وخراطة: 36.9 مليون فرنك.

مجموع الملفات المعنية وصل عددها إلى 2628 ملف، غير أن الإدارة الاستعمارية لم تقدم أي توضيح حول حجم الخسائر الملحقة بكل فرد أو منطقة، والتعويضات اللازمة[31]. واعتبر أحمد طاهر الأرقام التي توصلت إليها اللجنة الحكومية غير دقيقة، خصوصاً ما تعلق بدائرة قالمة، حيث لم تجر التحقيقات بشكل جيد، مما يعنى بأن عمل اللجنة لن يقوم بإصلاح الوضعية التي خلفتها مجازر ماي 1945. بينما رفضت العديد من العائلات الجزائرية التعاون مع اللجان التي شكلتها الإدارة الاستعمارية للتحقيق حول ضحايا الأحداث، سواءً توجساً من تلك الإدارة ولجنتها، أو تعبيراً من عائلات الضحايا لرفض مبدأ التعويض على مقتل ذويهم وتخريب ديارهم ونهب أموالهم، وذلك ما أكده أحد البرلمانيين الاستعماريين (جاك أوقاد Jacques Augade) الذي كان ضمن لجنة دراسة المتضررين من سكان بلدية واد مرسى (أوقاس)، الذين لحقت بهم أضرار مادية معتبرة، دون أن يحصلوا على تعويضات. الأمر الذي يصعب من حالتهم خصوصاً خلال فصل الشتاء[32].

وبذلك يكون الضحايا الأوربيون (102 ضحية، فضلاً عن الأضرار المادية) هم المستفيد الأول والأكبر من تلك التعويضات، بحيث أعيد بناء بناياتهم المخبرة وتعويض خسائرهم فيما يخص الأثاث والألبسة والأغطية التي فقدوها خلال الأحداث[33]. ومن أمثلة ذلك عائلة دوبون (Dupont Andé) وهو موظف في مصلحة المياه والغابات، والذي قتل خلال انتفاضة ماي 1945، فحصلت زوجته على تعويض على الضرر بـ 240000 فرنك، وتعويض على الخسائر المادية قيمته 480000 فرنك[34].

وتفيدنا الوثائق الأرشيفية أن بعض الضحايا الجزائريين قدَّموا شكاوى لدى المصالح الإدارية والقضائية حول ذويهم المفقودين خلال الأحداث، وأموالهم المسلوبة منهم، ومن ذلك رسالة موقعة من

طرف زغبوب علاوة، تحمل تاريخ 19 جانفي 1946، والذي طلب فتح تحقيق حول وفاة أبيه زغبوب خليفة المقتول في 13 ماي 1945، وهو تاجر من سانت أرنو (العلمة)، والذي تعرض للتعذيب وتم التنكيل بجثته، وكان بحوزته حينما أوقف من قبل الدرك 124000 فرنك. وبنفس الشكل قام جماد شريف وهو برلماني شيوعي عن دائرة سطيف بتوجيه عدة رسائل لحالات خاصة تخص أرامل قتل أزواجهن خلال الأحداث، بعدما تم تجريدهم من كل الأموال والأملاك، لذلك بقيت تلك الأرامل مع العديد من أولادهن من دون مصدر للعيش، ومن ذلك حالة أرامل عمار زية بوزيد ولحسن، قتل أزواجهن من قبل مليشيا عين عباسة من دون محاكمة، بعدما سرقت الشرطة من الضحايا مبلغا ماليا قدره 34000 فرنك، ورغم قيام السيد نايت أعراب وعمار بالتحقيق والتأكد من الأمر لدى الشرطة والدرك، إلاَّ أنه لم يقع تعويض الأرملتين (أحداهما أم لخمسة أطفال)، أو استرجاع المبلغ المالي المسروق من أزواجهن[35].

أمَّا ما يخص مطالبة النواب الوطنيين والجمعية المالية الجزائرية في العديد من المناسبات بمساهمة لميزانية المتروبول بما لا يقل عن 300 مليون فرنك في مسألة التعويضات، فإنَّها لم تجد أصداءً لدى السلطات، بفعل معارضة الإدارة الاستعمارية في الجزائر، فقد عبر الحاكم العام ناجلان (Edmonde Marcel Naégelen) في رسالة له لوزير الداخلية عن عدم الحاجة لتلك المساعدة، وذكر أنّ المساعدات المقدمة من قبل الإدارة المحلية في الجزائر كافية، لذلك نجد بأنَّ الجمعية الجزائرية (التي أوجدها ناجلان بالتزوير الانتخابي) هي أخرى سارت على خطى الحاكم العام، واعترضت على مقترح مساهمة ميزانية المتروبول في تقديم المعونة[36]. ومنه فإنّ الغلاف المالي للتعويضات المقدرة بـ 500 مليون نزل إلى نسبة 20%، وهي النسبة الخاصة لمساهمة الإدارة الجزائرية، الخُمس قدمته البلديات المعنية، والباقي قُدّم من ميزانية عمالة قسنطينة.

مطالبة الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري بإعادة إدماج الموظفين الجزائريين المفصولين عقب أحداث ماي 1945

من القضايا التي رفعها النواب الوطنيين في المجالس الفرنسية، قضية الجزائريين الموظفين في الإدارة الاستعمارية والذين تم طردهم من العمل بتهمة الضلوع في الأحداث، ذلك أن تطبيق قانون العفو لـ9 مارس 1946، يستوجب إطلاق سراح المعتقلين، ولكن لا يتضمن إلغاء كامل العقوبات، ومن ذلك طرد وتسريح الموظفين أو التنزيل من مكانتهم المهنية. ولأن معظم الموظفين لم يتم طردهم إلاّ لاعتبار انتمائهم لحركة أحباب البيان والحرية المتهمة بمسؤولية الأحداث، لذلك تدخل السيد فرحات عباس النائب في الجمعية التأسيسية ورئيس المجموعة البرلمانية لحزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري أمام الجمعية المذكورة في 26 سبتمبر 1946 مطالباً الجمعية بالتصويت على قرار بضرورة توسيع العفو ليشمل إعادة إدماج الموظفين المطرودين[37]. بينما ذكر أحمد بومنجل وهو نائب لحزب البيان في الجمعية المذكورة خلال تدخل له: أنَّه يوجد ما بين 150 و170 موظّف فصلوا من عملهم، وأنّ أُسراً كاملة تُركت لأنّ المسئول عنها يوجد في السجن، ومع ذلك لم يتدخل أحد لسد حاجيات أطفالها، وحتى اضطرت بعض العائلات لبيع أملاكها حتى تتمكن من أن تعيش[38].

كما وجه السيد فرحات عباس رسالة إلى الحاكم العام للجزائر إيف شاطينيو(Yves Chataigneau) ورسالة أخرى لوزير الداخلية (جول موك Jules Moch) في 26 و29 أوت 1946، يطلب فيهما تطبيق المادة 3 من قانون العفو، المتعلقة بإطلاق سراح الموظفين المعتقلين وإعادة إدماجهم في وظائفهم، خاصة وأن الكثير من تلك الوظائف تم شغلها من قبل موظفين جدد. إثرها قامت وزارة الداخلية بتوجيه تعليمات

إلى الحاكم العام بالجزائر والذي راسل ولاة العمالات الثلاثة مذكراً إياهم بضرورة إحصاء وإعادة إدماج الموظفين الجزائريين المسرحين والمطرودين بعد أحداث ماي 1945. وفي 28 ديسمبر 1946 وخلال بداية سنة 1947 وجه جماد الشريف - وهو نائب برلماني شيوعي عن منطقة سطيف، بجاية وجيجل- رسائل مختلفة تخص حالات خاصة، لعدة أشخاص طردوا ولم يدمجوا بعد إعلان تطبيق قانون العفو[39].

وفي المندوبيات المالية طالب أحسن بوصوف المندوب المالي لميلة عن حزب البيان بميزانية 20 مليون فرنك كتعويض للموظفين الجزائريين، الذين أبعدوا بشكل جائر في ماي 1945 اعتماداً على تقارير الشرطة، وذكر أنَّه بالرغم من أن وزير الداخلية في 9 أكتوبر 1946 أوجه أوامر للحاكم العام لإدماج الأعوان المبعدين، إلاّ أنَّ العديد من هؤلاء لم يتم إعادة إدماجهم ولم يحصلوا على أي تعويض[40].

وحينما قامت الجمعية الجزائرية بالتصويت على قانون ينص على العفو عن الموظفين المتعاونين مع نظام فيشي خلال الحرب العالمية الثانية، استغل النواب الوطنيين مبارك الجيلاني، بلهادي عن حركة الانتصار للحريات الديمقراطية وأحمد فرنسيس عن الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري المناسبة ليثيروا قضية الموظفين الجزائريين المعتقلين والمفصولين عن عملهم إثر حوادث ماي 1945، وطالبو بالتعويض. بحيث استنكر أحمد فرنسيس تطبيق القانون باتجاه واحد، خص الموظفين الأوربيين، بينما تجاهل الآلاف من المعتقلين السياسيين الجزائريين، والموظفين المسرحين بعد أحداث ماي 1945. وفي هذا الاتجاه قدم مشروع قانون للجمعية يخص الموظفين الجزائريين المعاقبين بعد أحداث ماي 1945. ولكن المشروع رفض من قبل الجمعية، بدعوى أنها ليست مخولة بذلك[41]. وأعتبر أحمد فرنسيس إجراءات التسريح غير شرعية وتعسفية وغير قانونية، وأنّه لا يمكن تسريح موظف من العمل إلا إذا ارتكب أخطاء مهنية، وتكون المعاقبة بعد المرور عبر هيئة تأديبية. وتحدّث أحمد فرنسيس عن الوضع المأساوي الذي آلت إليه عائلات هؤلاء الموظفين[42].

وخلال المناقشة امام الجمعية الجزائرية قدّم السيد بيلابون "Pélabon" الأمين العام للحكومة بعض الأرقام الرسمية والتي مفادها أن "عدد الموظفين المسرحين هو 141 منهم 44 مرسمين، و97 ملحقين، تم إعادة إدماج بعضهم، وهم أساساً من فئة القياد، الذين تم طرد 16 منهم، وأعيد إدماج 10، منهم 4 في مناصبهم الأصلية و6 في مناصب جديدة"[43]. ويكون سبب طردهم في كونهم قصَّروا في التصدي للانتفاضة، أو لاعتبارهم فقدوا هيبتهم لدى السكان. وذكر بيلابون أنه فيما يخص الموظفين الملحقين فإنهم ليس لهم أي إطار قانوني خاص، أو عقد مع الإدارة، وأنَّ العديد من الموظفين بعد إعلان قانون العفو عن المعتقلين لمارس 1946، لم تلغ العقوبات الخاصة بهم وإنما أجلت. غير أن لجنة المالية للجمعية الجزائرية رفضت المقترح المتضمن إعادة إدماج الموظفين المسرحين والمطرودين والذين تم التنزيل من رتبتهم الإدارية، إلى جانب تقديم تعويضات الضرر، وتعويضات عن المدة التي فصلوا فيها عن العمل والمقدرة بـ 6 ملايين فرنك، كما أنه حينما أحيل المقترح للتصويت، رفض من قبل الأغلبية في الجمعية[44].

مظاهر تضامن الحركة الوطنية مع ضحايا القمع:

التضامن مع المعتقلين: لم يتوقف عمل الحركة الوطنية عند المطالبة بتطبيق قانون العفو الشامل عن المعتقلين وتعويضهم، بل نشطت في اتجاه مساعدة الضحايا والتضامن مع ذويهم، من خلال جمع التبرعات وإعادة توزيعها على العائلات المعنية. وقدمت "المساواة" حالة معتقلين من خراطة تم إطلاق سراحهم من سجن البرواقية، وخلالها "تم استقبالهم من طرف فرع البليدة لـ الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري في 09 أفريل 1947، وهم في حالة جسمية هزيلة، وذكرت الصحيفة أنَّه بعد مرور 36 شهراً

على سجنهم، لا يزالون يحتفظون بآثار التعذيب في أجسادهم، وأنّه بعد أن قدّم لهم فرع الحزب الأموال التي توصلهم إلى بيوتهم، تم إرسالهم في قطار قسنطينة. وذكرت أن العديد من المعتقلين لا يزالون ينتظرون تحريرهم وعودتهم إلى منازلهم، لإعادة بناء أسرهم المشردة، وأن العدالة تتطلب أن يعوّض هؤلاء الضحايا، وأن يدفع جلاديهم جزاء جريمتهم وطغيانهم"[45].

وحول إطلاق سراح ثلاثة أفواج ممن مسهم تخفيض العقوبات، علقت صحيفة المغرب العربي بقولها: "خلال الأيام الأخيرة أطلق سراح ثلاثة أفواج من المسجونين الجزائريين، الذين صدرت بحقهم أحكاماً تعسفية من سجن وأعمال شاقة وإعدام، وذلك لسبب المذابح الوحشية التي اقترفها الاستعمار البغيض ضد أهليهم وذوي قرباهم، وضد الشعب الجزائري كله وهي مذابح 8 ماي، وكان قد صدر قانون العفو عن المسلمين المحكوم عليهم جراء هذه الحوادث، غير أن هذا القانون نائم نوم أهل الكهف، ولم يقع تنفيذه إلا في نطاق محدود، ففي يوم 7 جانفي 1948 أطلق سراح 45 من ضحايا الظلم الاستعماري، وهم من قالمة سطيف خراطة وبجاية، وكانوا في سجن البرواقية، حيث أفرج عليهم ليلاً، وكان عليهم السير مشياً على الأقدام إلى المدية[46]. وقد وصلوا وهم حفاة عراة عطشاً جياعاً، استقبلوا من طرف شبان الحركة الوطنية، فأكرموا مثواهم وقطعوا لهم تذاكر للسفر إلى البليدة، حيث استقبلهم وطنيون آخرون، ومنها انتقلوا إلى مدينة الجزائر ثم إلى قسنطينة[47].

إثارة قضية الأطفال اليتامى أبناء ضحايا مجازر ماي 1945: أثير ملف الأطفال اليتامى أبناء ضحايا مجازر ماي 1945 لأول مرة من قبل النواب الوطنيين، فباسم المجموعة البرلمانية للاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري تدخل الهادي مصطفاي مذكراً بالأحداث المأساوية لماي 1945 التي لم تترك سوى الدماء والبؤس والدمار، الأمر الذي ترتب عنه المئات من اليتامى في مراكز خراطة وشوفريل وعين عباسة وعموشة، فهؤلاء الأطفال بعد أن قتل آباؤهم وأمهاتهم بالرصاص تركوا من دون عناية ولا مأوى. وعلى السلطات العمومية التحرك والتكفل بهؤلاء الضحايا الأبرياء في مراكز اليتامى[48]. وفي 7 أوت 1946 قام البرلماني مصطفاي بتوجيه رسالة إلى وزير الداخلية يدعوه فيها لتدخل المصالح العامة لأجل إنقاذ الأطفال يتامى ضحايا أحداث ماي 1945، الذين يعانون من ويلات المجاعة والبرد ويوجدون من دون مأوى ولا مصدر للعيش، بعدما فقدوا آبائهم المقتولين أو المحتجزين. إثرها قام وزير الداخلية بإبلاغ الحاكم العام بضرورة دراسة الموضوع من قبل الإدارة في الجزائر[49].

وقامت جمعية النجدة الاشتراكية (تابعة للحزب الاشتراكي SFIO) في 12 أوت بجولة في الدواوير التي كانت مسرحاً للمجازر الاستعمارية، بحيث زارت كل من شوفريل، بيروقوفيل، عموشة، خراطة وواد مرسى، وذكرت أن عدد يتامى شوفريل يفوق رقم 250 الذي قدمته جريدة ليبرتي، وأن مجموع اليتامى يتعدى 600 طفل، وأنَّه لا يمكن القيام بإحصاء حقيقي في دواوير منذ سنوات وهي لا تتوفر على سجلات الحالة المدنية، وأكَّدت أنَّ العديد من اليتامى يوجدون حالياً لدى عائلات في ظروف جد صعبة، بحيث الفلاح الذي لديه 6 أطفال يصعب عليه إعالتهم، نجده يتكفل بثلاثة آخرين، وأنَّ بعض الأطفال تم تبنيهم والتكفل بهم من قبل عائلات أوربية[50].

بينما أثارت لجنة مبادرة قانون العفو عن المعتقلين السياسيين (تأسست بمبادرة من قبل الحزب الشيوعي الجزائري) القضية في وقت سابق وأجرت محادثات مع الحاكم العام الذي وعد برعاية هذه الطفولة وإنقاذها من الموت، بحيث استقبل وفد عن اللجنة من قبل كازان (Gazagne) الأمين العام للحكومة العامة في أوَّل أوت 1946، فعرضت عليه الوضعية وقدَّمت له رسالة طالبته فيها إعلامها بما

قامت به الإدارة لتجميع وإحصاء ونجدة تلك الطفولة، وطلبت منه الموافقة على ذهاب اللجنة إلى عين المكان، لاستقبال هؤلاء الأطفال والسماح بتبنيهم من قبل عائلات تتوفر على الشروط المعنوية والمادية الضرورية، وذكرت بأنَّها تتلقى طلبات التبني بشكل متزايد. وعند نهاية اللقاء اعترف كازان بإحصاء السلطات لأزيد من 1000 طفل يتيم، ووافق على زيارة اللجنة ودراسة مشكلة التبني من قبل الأسر التي تريد ذلك[51].

وصلت القضية إلى وزارة الداخلية التي طلبت من الحاكم العام متابعة الملف، لذلك وجَّه هذا الأخير تعليمات إلى والي قسنطينة لإحصاء اليتامى، وتقديم المساعدة الضرورية للذين لم يتكفل بهم أحد، وأفضى التحقيق إلى ما يلي:

- ✓ مجموع الأطفال اليتامى الذين تم إحصاؤهم: 1370.
- ✓ 642 يتيم، يوجدون لدى أمهاتهم.
- ✓ 709 يتيم، يوجدون لدى أقاربهم ولدى الأصدقاء.
- ✓ 19 طفل يتيم الأب والأم، لا يوجد من يعتني بهم.

وحول 19 طفلا الذين تركوا من دون عناية تذكر، ذكر والي قسنطينة أنَّه قد أمر بأخذهم إلى مركز اليتامى بسيدي مبروك بقسنطينة[52]. بينما ذكرت "ليبرتي" أن لجنة مبادرة قانون العفو أخذت مجموعة من يتامى شوفريل إلى الجزائر العاصمة، ومنها سيتم تحويلهم إلى عائلاتهم الجديدة. "تلك المجموعة الأولى مشكلة من 18 طفلا، أعمارهم ما بين 4 سنوات و12 سنة، قدِموا من قسنطينة على مثن القطار، وصلوا على الساعة 7.30 صباحاً واستقبلوا من طرف اتحاد النساء الجزائريات، الذي حضَّر لهم وجبة الفطور. وأقيمت حفلة لهم في مقر فريق المولودية (مولودية الجزائر الفريق القريب من حزب الشعب)،[53] حضره ممثلين عن الحزب الشيوعي وحزب الشعب وأحباب البيان وغيرهم. ومثّل هؤلاء الأبرياء شهود عيان على مسارح القتل العشوائي، فقد رأوا بأعينهم آباؤهم يقتلون وأكواخهم تحرق، وفيما ذكر الطفل لوني أنَّ أمّه ماتت من شدّة الصدمة والخوف"[54].

وصرَّحت المدعوة "صالح" عضو لجنة العفو لشوفريل وهي أرملة صالح الخير: "يوجد 250 يتيم في هذه القرية وحدها، ووجدنا صعوبة في إيجادهم، بحيث انتشرت إشاعة أنه سيتم بيعهم للخارج، العديد منهم تم تبنيهم من قبل عائلات في القطاع القسنطيني، الإدارة تحدَّثت عن وجود 1000 طفل يتيم والحقيقة أنهم بالآلاف. ذكر لنا بعض أصدقاؤنا أن العديد منهم ماتوا بالجوع والبرد خلال فصل الشتاء"[55]. و في مقام آخر ذكرت أنَّه يوجد الآلاف من هؤلاء الأطفال، ولأن الأنباء تقول أن العديد منهم ماتوا من شدة الجوع والبرد خلال فصل الشتاء الماضي (1945)، فقد تركت اللجنة اثنين من أعضائها هناك لجمع الكثير منهم قبل وصول فصل الشتاء (لسنة 1946-1947)[56].

وقد تم تبني 3 أطفال في مدينة الجزائر، بينما تم تحويل الباقي إلى وهران، أين حولوا إلى عائلاتهم الجديدة، ففي 17 سبتمبر 1946 وصل إلى وهران قطار من الجزائر يقل 16 طفلاً من يتامى شوفريل، كان في انتظارهم في المحطة 500 شخص نصفهم من النساء، وفي الرصيف الآخر 500 رجل، عند وصولهم استقبلوا من طرف كامي (Cami) عضو لجنة العفو، والذي رحَّب بهم وفي يده باقة من الورود، كانت الكشافة تنشد الأناشيد الوطنية، أعضاء السي جيي تي (CGT الكونفدرالية العامة للشغل) تكفلوا بالجانب التنظيمي الأمني. حضر التظاهرة مثلي حزب البيان وأعضاء من حزب الشعب، الذين صرخ

أحدهم بصوت عال: "إنَّها ليست تظاهرة فرح، بل نحن في يوم حداد". بعدها حمل الأطفال على مثن سيارات، تبعهم موكب مشكل من 1000 شخص[57].

مساعدة عائلات الضحايا مادياً: لأجل التضامن مع ضحايا الزجر الاستعماري أسس حزب الشعب وحركة الانتصار للحريات الديمقراطية (PPA-MTLD) الهلال الأحمر الجزائري (CRA)، هذا الأخير تكفّل بعملية جمع التبرعات وتوزيعها على عائلات الضحايا التي تركت دون سند اثر فقدانها لمن يعيلها سواء بالقتل أو السجن، كان الهلال الأحمر يستخدم عدة طرق لجمع التبرعات منها: تنظيم المهرجانات والحفلات وتحويل أموالها لصندوق الهلال، ومنها توجيه نداءات لأصحاب الأموال لتقديم يد المساعدة، ومنها توزيع قصاصات ورقية تحسيسية مقابل قيمة مالية. وإلى غاية ديسمبر 1948 تمكن الهلال الأحمر من جمع 5 ملايين فرنك وتوزيعها على عائلات ضحايا القمع لسطيف قالمة خراطة ودشمية، ففي سنة 1946 قام بتوزيع 1.2 مليون فرنك، وفي 1947 وزّع 2 مليون، وفي 1948 وزّع 1.5 مليون، وعلقت صحيفة المغرب العربي: أن الوطن الجزائري لا يمكنه أن يخون الذين ضحوا في سبيله، والذين يعانون في سبيله في السجون الامبريالية[58].

ونشرت ذات الصحيفة في ملحقها باللغة الفرنسية، قائمة المستفيدين من تلك المساعدات، ففي العدد 37 نشرت قائمة المستفيدين لشوفريل وضمت 82 عائلة، وفي العدد 38 نشرت المستفيدين لسانت أرنو (العلمة Saint Arnault) وعددهم عائلتين، وبيروقوفيل 58 عائلة، تاقيطونت 4 عائلات، الوريسية 5، سيليق 13، قرقور 4، عين الروى 16، عين عباسة 22. وفي العدد 39 نشرت أسماء 30 عائلة من خراطة و28 من سطيف، وفي العدد 41 نشرت أسماء 117 عائلة من قالمة و70 من بوتي و8 من كليرمان (Kellerman الفجوج) و12 من بوقرقور و12 من كلوزيل (Clauzel هواري بومدين)، 8 من قوناد (Gounod عبدي)، 6 من بوحمدان، 15 من هيليوبوليس[59].

وبذلك يكون مجموع العائلات المستفيدة من مساعدات الهلال الأحمر 590 عائلة، واختلفت القيمة المالية الموزعة حسب اختلاف عدد أفراد العائلة الواحدة بقاعدة 400 فرنك للفرد، ويكون العدد الإجمالي لأفراد العائلات الذين استفادوا من المساعدات في حدود 2500 فرد. كما أسست حركة الانتصار لجنة دعم ضحايا القمع (CSVR) سنة 1948 برئاسة المحامي عبد القادر وقواق، والتي صرفت في ذلك العام 3 160 000 فرنك لمصلحة عائلات ضحايا القمع[60].

خاتمة:

ترتب عن أحداث شهر ماي 1945 المأساوية في نواحي سطيف، قالمة وخراطة الآلاف من الضحايا، وخلَّفت المجازر آثاراً مادية ومعنوية (نفسية واجتماعية) استمرت لعدة سنوات. وبعد عودة الأحزاب الوطنية للنشاط سنة 1946 باشرت عملها في سبيل تجريم المسؤولين الاستعماريين عن المجازر، والوصول إلى تسليط الضوء على ما كانت تسميه بالمؤامرة الاستعمارية، ولم يتوقف النواب الوطنيون في المجالس المختلفة، خصوصاً نواب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري عن المطالبة بإرسال لجنة تحقيق حول الأحداث، والوصول إلى تحقيق شيء من العدالة، من خلال إيقاف مرتكبي المجازر ومحاكمتهم. كما طالب النواب الوطنيون بإعادة إدماج الموظفين الجزائريين المفصولين عن وظائفهم، وبتخصيص أغلفة مالية لتقديم تعويضات لعائلات الضحايا.

وهذا ما يعني أن الحركة الوطنية وصحافتها لم توظف مجازر ماي 1945 فقط للدعاية ضد النظام الاستعماري فحسب، وإنما عملت أيضاً لأجل محور آثار تلك الأحداث الدموية بالنسبة للجزائريين، من

خلال مطالبتها بتعويض ما لحق بهم من أضرار مادية؛ من حرق للبيوت وتخريب وتدمير للقرى ونهب للأملاك. لكن كل تلك الصيحات المعبر عنها بوسائل مختلفة، تمثلت في توجيه رسائل للسلطات في الجزائر وفي فرنسا، وفي تدخلات النواب الوطنيين في مختلف المجالس، وفي كل ما كتبته الصحف الوطنية، كل ذلك لم يجد آذاناً صاغية لدى النظام الاستعماري، الذي أراد طي تلك الصفحة الدموية ومحوها من التاريخ. مما زاد من تعميق الجراح بالتيقن من أن المستعمر لن يقبل بتحقيق أدنى أشكال العدالة لمصلحة الجزائريين.

وأمام عدم استجابة السلطات الاستعمارية لمطلب مساعدة عائلات الضحايا، شنت الحركة الوطنية حملة وطنية لجمع التبرعات وإعادة توزيعها على عائلات الضحايا، مما حقق مبدأ وحدة الشعب الجزائري وتضامن أبناءه مع ضحايا القمع الاستعماري أينما وجدوا. كما شنت الصحافة الوطنية حملة أثارت من خلالها قضية الأطفال اليتامى أبناء ضحايا مجازر شهر ماي 1945. وفي ملحمة وطنية تم تحويل العديد من الأطفال يتامى الأبوين من دون كفيل إلى عائلات في الوسط الغرب الجزائري، وذلك ما يدل على وحدة الأمة وأن ما أصاب البلاد في جهتها الشرقية ترددت آلامه كل مناطق الجزائر. تلك الأحداث الدموية لشهر ماي 1945 وآثارها وتداعياتها المأساوية كان لها وقعها لدى الشباب الجزائري لذلك الجيل وهو جيل نوفمبر 1954، الذي استخلص الدرس أنه خلال الجولة القادمة لا يجب أن يباغتنا المستعمر، من دون تهيؤ أو تحضير للمواجهة الحتمية والفاصلة. وذلك ما يعبر عن كون اعتبار أحداث ماي 1945 مثلت فجر الثورة، وبداية النهاية بالنسبة للمستعمر

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر الأرشيفية:

1- ANOM (Aix En Provence), Algérie, GGA, 40G/36, Dossier: condamnations à mort, exécutions, grâces, 1945-1954.

2- ANOM (Aix En Provence), 9h/51, dossier: orphelins musulmans des événements du 8 mai 1945.

3- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériel, 81F/874, réparation des dommages commis aux victimes des événements du 8 mai 1945.

4- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériels, 81F/873, Amnistie des sanctions administratives prises à l'encontre de fonctionnaires musulmans, après le 8 mai 1945

5- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériels, 81F/874, réparation des dommages commis aux victimes des événements du 8 mai 1945. Lettre de Jacques Augarde député de Constantine, 8 novembre 1947.

6- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériels, 81F/874, réparation des dommages commis aux victimes des événements du 8 mai 1945.

7- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériels, 81F/874, Victimes des événements de Constantine de mai 1945, Conseil de la République, Rapport, 981, 21 septembre 1948.

8- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériels, 81F/874, Victimes des événements de Constantine de mai 1945, note de renseignement de Jules Moch au président du conseil, 16 mars 1949.

9- JOA (Journal Officiel de l'Algérie), N° 49-37, 1948, proposition de décision..., pp. 803-805.

10- JOF (Journal Officiel Français), Conseil de la République, PV de la séance du 15 juin 1948, N° 542, proposition de résolution.

المصادر الصحفية:
1- البصائر، صحيفة أسبوعية، لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مديرها محمد البشير الإبراهيمي، 22 ماي 1950.
2- الجزائر الجديدة، صحيفة شهرية، لسان حال الحزب الشيوعي الجزائري، مديرها العربي بوهالي، أكتوبر 1946.
3- المغرب العربي، جريدة تابعة لحركة الانتصار للحريات الديمقراطية، رئيس تحريرها الشيخ محمد الزاهري، 23 جانفي 1948، 18 ديسمبر 1948.
4- Algérie libre, organe du PPA-MTLD, sa devise, par le peuple et pour le peuple, directeur politique Ahmed Mezerena, 15 Mai 1950, 03 octobre 1953.
5- Egalité des races et des peuples, organe du Manifeste Algérien, rédacteur en chef Aziz Kessous, 08 Aout 1947.
6- Egalité, puis de l'UDMA, directeur politque Ferhat Abbas, 20 décembre 1946, 27 Mars 1947, 31 Juillet 1947, 03 octobre 1947, 06 Février 1947, 08 Aout 1947.
7- Nation Algérienne, organe clandestine du PPA, 07 Mai 1954.
Fraternité, Hebdomadaire du parti socialiste SFIO en Algérie, fondateur Vincent Auriol, 18 aout 1946.
8- Humanité, journal hebdo, organe du PCF, directeur Louis Aragon, 09 Novembre 1945.
9- Liberté, journal hebdo, organe du PCA, 29 Décembre 1945, 27 Novembre 1945.
10- Décembre 1945, 10 Janvier 1946, 18 Avril 1946, 08 Aout 1946, 12 Septembre 1946.
11- République Algérienne, organe central de l'UDMA, directeur politique Ferhat Abbas, rédacteur en Chef; Ahmed Benzadi, 18 Juillet1948, 25 Juin 1948, 24 Décembre 1948, 29 mai 1949, 24 juin 1949, 15 juillet 1949, 05 mai 1950.
12- El-Maghrib El-Arabi, supplément français, N°37, 12 Décembre 1948, p 2. N°38, 22 Janvier 1949, p3. N° 39, 05 Février 1949, p.3. N° 41, 19 Février 1949.

مقال في مجلة عليمة:
1- عبد السلام عكاش، القمع القضائي عقب حوادث ماي 1945، وقانون العفون لـ16 مارس 1946، مجلة حوليات جامعة قالمة، العدد 13، جانفي 2016، الرابط الإلكتروني: https://www.asjp.cerist.dz/en/article/28848

الهوامش:

[1]- حول موضوع: القمع القضائي عقب حوادث ماي 1945، وقانون العفون لـ16 مارس 1946ا ، أنظر: مجلة حوليات جامعة قالمة، العدد 13، جانفي 2016، الرابط الإلكتروني: https://www.asjp.cerist.dz/en/article/28848
[2]- Liberté, journal hebdo, organe du PCA, 29 Décembre 1945.
[3]- Humanité, journal hebdo, organe du PCF, 09 Novembre 1945.
[4]- Liberté, 27 Décembre 1945.
[5]- Liberté, 27 Novembre 1945.
[6]- Liberté, 10 Janvier 1946.
[7]- Liberté, 18 Avril 1946.
[8]- Algérie libre, organe du PPA-MTLD, 15 Mai 1950.
[9]- البصائر، 22 ماي 1950.
[10]- Egalité, organe central de l'UDMA, directeur politique Ferhat Abbas , rédacteur en chef Aziz Kessous, 08 Aout 1947.
[11]- Egalité, 30 Mai 1947.
[12]- Egalité, 18 Aout 1946.
[13]- République Algérienne, 25 Juin 1948, p4.
[14]- Egalité, 15 Aout 1947.
[15]- Egalité, 08 Aout 1947.
[16]- Egalité, 03 octobre 1947.
[17]- Egalité, 31 Juillet 1947.

[18]- République Algérienne, 29 mai 1949.
[19]- Egalité, 06 Février 1947.
[20]- République Algérienne, 05 mai 1950.
[21]- République Algérienne, 25 Juin 1948.
[22]- Egalité, 13 Mars 1947.
[23]- Egalité, 20 Mars 1947.
[24]- قدَّم قدور ساطور تقريراً للجنة الداخلية والتي وافقت عليه ومما جاء فيه: "خلال الأحداث الخطيرة لماي وجوان وجويلية 1945 في العمالة القسنطينية آلاف العائلات البريئة من مختلف الأصول تعرضت لمأساة مهمة. ليس فقط الرجال من قتل، ولكن منازل خربت وقرى بكاملها نهبت وأحرقت، وحالة العديد من العائلات في وضع تعيس، يتامى تائهين في الجبال، أرامل، أطفال، شيوخ محرومين من كل أشكال المساعدة، وليس لهم حتى سقف يأوون إليه أو قماش يكسوهم. ميزانية الجزائر حاولت التخفيف من ذلك البؤس، ولكنها في حاجة ماسة لمساهمة ميزانية المتروبول لإصلاح الأضرار المتراكمة، ذلك الإجراء من شأنه أن يحدث التهدئة. قانون العفو هو قانون لأجل النسيان، والمساعدة على النسيان الكامل لا يكون والأطفال يمدون أيديهم في قرى مخربة، هذا الإجراء يساعد على خلق أجواء الأخوة التي نتمناها، لذلك فاللجنة تقترح القرار التالي: الجمعية الوطنية التأسيسية تدعو الحكومة لتسجيل غلاف مالي مهم، موجه لمساعدة عائلات الأشخاص المنكوبين خلال أحداث ماي جوان جويلية 1945 في الجزائر". Egalité, 04 octobre 1946, p2
[25]- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériels, 81F/874, Victimes des événements de Constantine de mai 1945, Conseil de la République, Rapport, 981, 21 septembre 1948.
[26]- Egalité, 23 Janvier 1948. Nation Algérienne, 07 Mai 1954.
[27]- République Algérienne, 24 décembre 1948, en marge des événements du 8 mai 1945 p1 et 4.
[28]- JOF (Journal Officiel Français), Conseil de la République, PV de la séance du 15 juin 1948, N° 542, proposition de résolution.
[29]- République Algérienne, 24 décembre 1948, en marge des événements du 8 mai 1945 p1 et 4.
[30]- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériels, 81F/874, Victimes des événements de Constantine de mai 1945, note de renseignement de Jules Moch au président du conseil, 16 mars 1949.
[31]- République Algérienne, 17 décembre 1948, en marge des événements du 8 mai 45.
[32]- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériels, 81F/874, réparation des dommages commis aux victimes des événements du 8 mai 1945. Lettre de Jacques Augarde député de Constantine, 8 novembre 1947.
[33]- طالب نواب المعمرين في مختلف المجالس في الجزائر وباريس بتعويض الضحايا الأوروبيين عن الخسائر المادية التي لحقت بهم، لذلك كان وزير الداخلية تكسييه (Adrien Texier) خلال زيارته للجزائر في كل مرة يطمئن المعمرين بأنه سيتم تعوضهم عن الخسائر التي لحقت بهم، وبالفعل تحدثت الصحف الاستعمارية عن تعويض الأوروبيين، فحسب مراسلة لعمالة قسنطينة فقد قدمت الحكومة العامة 50000 فرنكاً، بينما قامت وزارة الداخلية بعد اتفاق مع وزارة المالية باقتطاع 3 ملايين فرنك من المصرف الاحتياطي الجزائري كنجدة أخرى، لذلك دعت المراسلة الضحايا للتقدم في أقرب الآجال إلى مقر دوائرهم وتقديم طلب مرفق بالمعلومات الخاصة بحالتهم، وأنشئت لجنة لضبط قيمة الخسائر.
Dépêche de Constantine, 14 juin 1945
[34]- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériel, 81F/874, réparation des dommages commis aux victimes des événements du 8 mai 1945.
[35]- Ibid.
[36]- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériels, 81F/874, Victimes des événements de Constantine de mai 1945, correspondance du gouverneur général au ministre de l'intérieur, 22 mars 1948.
[37]- مما ذكره فرحات عباس خلال تدخله أمام الجمعية: "لا يمكن إسكاتنا، هناك عدالة لم تطبق، محاكمات المحاكم العسكرية جرت في جو مناسب لممارسة الظلم، فالأحقاد كانت منتشرة، والنظام التعسفي يراد أن يفرض علينا بالقوة... ذِكر الأموات يتطلب إصلاح حال الأحياء الذين لا يزالون يطالبون بالعدالة. أول تحقيق أجرته لجنة الجنرال توبير بأمر من الحاكم العام، لكن جاء أمر من باريس ليوقف عمل اللجنة، الأكيد أن هناك تخوف من تسليط الضوء على المؤامرة،

والتمكن من اكتشاف المسؤولين الحقيقيين. التهدئة تتطلب إعادة النظر في الأحكام، وتحقيق دقيق يقوم به مثلي الأمة، ضد من قتل العرب مثل الحيوانات البرية وفي المساء يضع جدول لأعداد صيده، من عذّب الرجال واعتدى على النساء وشوه الجثث المتروكة للذئاب، من قام بالتصفية العرقية لشبابنا، يجب أن يتم كشفهم، إيقافهم ومعاقبتهم. بالنسبة للضحايا الأوربيين فقد تم إعادة بناء منازلهم، وتعويضهم بشكل كبير عن الخسائر المادية، ولكن كيف هو الوضع الذي يوجد فيه الضحايا المسلمين؟ الأرامل واليتامى الذين مات ذويهم بشكل مأساوي في ماي 1945؟ الأغلبية يوجدون في حالة بؤس".
Egalité 27 Mars 1947.

[38]- République Algérienne, 18 Juillet1948.

[39]- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériels, 81F/873, Amnistie des sanctions administratives prises à l'encontre de fonctionnaires musulmans, après le 8 mai 1945.

[40]- Egalité, 20 Décembre 1946.

[41]- République Algérienne, 24 juin 1949. 15 juillet 1949.

[42]- Ibid.

[43]- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériels, 81F/873, op, cit.

[44]- JOA (Journal Officiel de l'Algérie), N° 49-37, 1948, proposition de décision..., pp. 803-805.

[45]- Egalité, 26 Septembre 1947.

[46]- المغرب العربي، 23 جانفي 1948.

[47]- نفس الصحيفة والعدد.

[48]- ANOM (Aix En Provence), 9h/51, dossier: orphelins musulmans des événements du 8 mai 1945.

[49]- ANOM, (Aix En Provence), Fond Ministériels, 81F/874, réparation des dommages commis aux victimes des événements du 8 mai 1945.

[50]- Fraternité, 18 aout 1946.

[51]- Liberté, 08 Aout 1946.

[52]- ANOM (Aix En Provence), Algérie, GGA, 40G/36, Dossier: condamnations à mort, exécutions, grâces, 1945-1954.

[53]- خلال عملية الاستقبال التي حضرها 200 شخص تدخل العديد من أعضاء لجنة العفو ومنهم بن مفصل الذي ذكر بالصعوبات التي أقامتها الإدارة في طريق عمل اللجنة لاكتشاف هؤلاء اليتامى الصغار، والذين قتل آباؤهم تحت أنظارهم من قبل البرابرة الاستعماريين". في حين صرح العقيد روا(Roig) عن فرع حسين داي للجنة العفو أن هؤلاء الأطفال لا يمثلون سوى الدفعة الأولى وأنه لا ينبغي التوقف عند ذلك الحد، في وقت الإدارة لا تريد القيام بأي شيء لمصلحتهم. وأدلى كوش يونس عن اللجنة بتصريح مماثل، ذكّر فيه بوجود المئات من اليتامى المرميين في الشوارع. ثم دعا للاتحاد لأجل معاقبة الخونة: أشياري وليستراد كاربونيل.
ANOM (Aix En Provence), Algérie, GGA, 40G/36, op, cit.

[54]- Liberté, 12 Septembre 1946.

[55]- Ibid.

[56]- الجزائر الجديدة، أكتوبر 1946.

[57]- ANOM (Aix En Provence), Algérie, GGA, 40G/36. Op. cit.

[58]- المغرب العربي، 18 ديسمبر 1948.

[59]- Voir El-Maghrib El-Arabi, supplément français, N°37, 12 Décembre 1948, p2. N°38, 22 Janvier 1949, p3. N° 39, 05 Février 1949, p.3. N° 41, 19 Février 1949, p.3.

[60]- Algérie Libre, 03 octobre 1953.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 611-622
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

استعدادات الزيبان التسليحية وانخراطه في تفجير الثورة ليلة الفاتح من نوفمبر 1954

The preparations of the Ziban armed group and their involvement in triggering the revolution on the night of 1st November 1954

د/ أكرم بوجمعة
Akram BOUDJEMAA
جامعة باتنة 1
مخبر دراسات في التاريخ والثقافة والمجتمع
akram.boudjemaa@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2023/05/07 تاريخ القبول: 2024/11/27

الملخص:
قد لا يختلف اثنان في أن الثورة التحريرية الكبرى هي ثورة بطولات ومآثر ودروس وعبر، متميزة في مراميها وأنظمتها وتشكيلها ورجالها عن كل الثورات خلال القرن العشرين، وقد شملت الثورة الجزائرية كافة التراب الوطني بما في ذلك منطقة الزيبان التي أكدت حضورها منذ الوهلة الأولى لإطلاقها في الفاتح من نوفمبر 1954.

وفي هذه الورقة العلمية سنحاول جاهدين أن نسلط الضوء على الدور الريادي الذي قدمه قيادات ومجاهدي منطقة الزيبان عشية الفاتح من نوفمبر المجيدة، وكذلك أهم التحضيرات اللوجستية والعمليات العسكرية التي قاموا بها من أجل إنجاح الثورة، معتمدين في هذه الدراسة على عدة وثائق وشهادات ومذكرات لضباط في جيش التحرير الوطني وعلى عدة أبحاث أكاديمية محكمة.

الكلمات المفتاحية: الزيبان؛ الاستعمار؛ التسليح؛ الثورة؛ اللوجستية.

Abstract
The Algerian liberation revolution is a revolution of heroism and lessons, distinct in its systems, formation and men from all revolutions during the twentieth century, and the Algerian revolution has included all the national territory, including the Ziban region, which confirmed its presence since the first beginning of the launch of the revolution in the first of November 1954.

In this article, we will study the role played by the leaders and Al-mujahidin of the Ziban region in the first of November, as well as the most important logistical preparations and military operations they carried out for the success of the revolution, relying in this study on several documents, testimonies and memoranda of officers in the National Liberation Army and on several academic researches.

Key words: Ziban; colonialism; armament; revolution; logistics.

مقدّمة:

تشكلت المنظمة الخاصة بعد عدة تجارب ومحاولات، حيث يمكن القول أنها لم تأت صدفة ولا من فراغ، فهي امتداد لتلك المنظمات والأحزاب السرية التي نشطت أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، والتي شكلت محاولات جادة وهادفة للإعداد للكفاح المسلح من قبل أولئك الشباب الذين سئموا روتين الخلاف والنقاش السياسي العقيم؛ فطالبوا بضرورة الإسراع في الإعداد للثورة المسلحة كمنهج وحيد لتحرير الشعب والوطن.

أولا- التحضيرات اللوجستية:

وفي بداية شهر فيفري 1947 حضر إلى بسكرة المناضل أحمد محساس المسؤول الحزبي لناحية سطيف ليبلغ محمد عصامي المسؤول الحزبي لناحية بسكرة والأوراس بضرورة حضور المؤتمر أين تم إنشاء المنظمة العسكرية في 15 فيفري 1947، حين انعقد المؤتمر الثاني لحزب الشعب الجزائري، والمنظمة هي تنظيم شبه عسكري هدفه الإعداد للثورة المسلحة كوسيلة للقضاء على النظام الاستعماري، بحيث عملوا في بداية الأمر بتشكيل أعضاء وخلايا لها في عدة مناطق، منها منطقة بسكرة التي أوجد بها المناضل محمد عصامي بأمر من المناضل محمد بلوزداد وعلى ضرورة كل عضو تابع لها أن يمتلك سلاحا له.

أ- مسألة جمع السلاح: لقد كان جلب السلاح هو الوسيلة التي اعتمدت عليها الثورة الجزائرية لتحرير البلاد وسميت بالثورة المسلحة نسبة إلى استعمال السلاح من طرف المجاهدين ضد القوات الفرنسية، ولذا فقد استرجعت الجزائر سيادتها بالسلاح في مواجهة الاحتلال، ونلاحظ أن قيادات الثورة الجزائرية قد لجأت إلى السلاح بعد أن تأكدت من فشل الوسائل السلمية الأخرى لتحقيق الحرية والاستقلال، ولذا سارعوا في جمع السلاح. وقد كانت بسكرة فعالة في ذلك بحيث كان مجاهدو منطقة بسكرة يحصلون على السلاح من الداخل عن طريق تبرعات من المواطنين أو الشراء، أما من الخارج وبالخصوص على الحدود الشرقية للجزائر من تونس وليبيا عن طريق التبرعات والشراء من بقايا أسلحة الحرب العالمية الثانية[1].

ويصرح عبد القادر العمودي أن السلاح كان يستعمل في مهمتين: سلاح لتدريب المناضلين، ويتم توزيعه بالخصوص على مناضلي بسكرة ووادي سوف وغيرها من المناطق الأخرى، وسلاح آخر لتخزينه لليوم الموعود يوم تفجير الثورة. وهنا قاموا بجلب أول كمية من الأسلحة عن طريق المنظمة الخاصة من طرابلس إلى الأوراس مرورا ببسكرة[2].

كما رسمت عدة مخططات لجمع الأسلحة وفق الطرق الآتية:

الطريقة الأولى: غنائم العدو وهي غير مضمونة وليست منتظمة بحيث يمكن أن تغنم سلاحا أو يمكن أن تخسر سلاحا آخر[3].

الطريقة الثانية: فهي عن طريق الشراء والحصول على الأسلحة من الدول العربية ودخولها على الجارتين تونس والمغرب، لذا قد كانت هي أكثر مردودية على الثورة الجزائرية وحصول الثّوار على الأسلحة أيضا من مخلفات الحرب العالمية الثانية التي كانت موجودة بليبيا وجنوب تونس وكذا الدعم المصري بالأسلحة وهي من بقايا الحرب العربية الإسرائيلية في 1948[4].

وبعد تأسيس المنظمة الخاصة في سنة 1947 كلف المناضل محمد عصامي على رأس الولاية الحزبية والتي تتكون من ناحيتين بسكرة والأوراس وما يحيط بهما، وعن هذه المهمة يقول السيد محمد عصامي: «قمنا بتأدية المأمورية واجتمعنا بالحاج يحي أزراري بحضور السادة: محمد الأمير صالحي، ومختاري محمد الصالح المعروف بـ الشيخ في أريس، ومصطفي بن بولعيد، وبوسعد الصالح، وتخلف السنوسي عبد السلام، ونصبنا القسمة كفرع للحزب في أريس وفي مخبزة الحاج اسمايحي أزراري وعينا لجنة يرأسها مختاري محمد الصالح، يجمع مالها عند الحاج أزراري وكلفنا مصطفى بن بولعيد بالتنظيم»[5]، وكذا العمل على تكوين مجموعة من الخلايا التي تقوم بجمع الأسلحة ومن ثم نقلها إلى الأوراس وحسب شهادة محمد عصامي فقد مرت في بادئ الأمر بعمليتين أساسيتين هما:

العملية الأولى:

الأكيد أن هذه النقطة من بين الأولويات التي نالت اهتمام القادة فبعد أن أصبح محمد بلوزداد رئيس المنظمة الخاصة طلب كل من مسؤول ناحية بضرورة امتلاكهم لأسلحة شخصية. ولذا فإن امتلاك كل مناضل لسلاح قد كان قبل بروز المنظمة الخاصة لكن مع تأسيسها أخذ العمل أكثر تنظيما وبناء على هذا، طلب محمد بلوزداد من محمد عصامي بضرورة البحث وكذا شراء الأسلحة وخاصة بعد أن علم بوفرة الأسلحة بكميات كبيرة بناحية وادي سوف والقريبة من الحدود الليبية والتونسية وهي من مخلفات الحرب العالمية الثانية بالخصوص[6].

وبناء على تعليمات محمد بلوزداد في 1947 تلقى محمد عصامي أول دفعة من الأموال تقدر بـ300 ألف فرنك قديم عن طريق المناضل أحمد محساس الذي تولى النيابة عن المناضل بلوزداد الذي كان مريضا، على إثر ذلك تنقل محمد عصامي إلى ناحية وادي سوف على أساس أنه في مهمة الإشراف على عقد الاجتماع بوادي سوف لكن المهمة الأساسية لهذه الجولة هي البحث عن الأسلحة والتنسيق مع قائد الناحية وهو ميلودي أحمد وعدد من المناضلين أمثال بشير بن موسى وعبد القادر العمودي[7]، وبعد فترة تمكنوا من شراء كمية من الأسلحة بأساليب مختلفة وعددها 33 بندقية فردية نصف آلية من نوع ستاتي وقد نقلت إلى ناحية بسكرة وذلك بواسطة حافلة كانت تعمل على الخط الرابط بين بسكرة ووادي سوف. وقد أُفت هذه الأسلحة في كل ثمانية منها في وسط الحصيرة وربطت بحبل ووضعت في صناديق على أنها طرود عادية. وبمجرد وصولها إلى بسكرة استلمها المناضل زقوني أحمد وقام بتخزينها[8].

العملية الثانية:

لقد كان من الطبيعي بعد نجاح العملية الأولى أن تكون محفزا للحصول على كمية أخرى من الأسلحة بعد التنسيق بين محمد عصامي والمناضل أحمد ميلودي من وادي سوف من جديد بحيث شرعوا في جمع الأسلحة وكان العنصر المحوري هو المناضل ميهي محمد بلحاج الذي كان يستأجر دليلا للقافلة التي كان يقودها بنفسه؛ وتتكون من عدد من الجمال ما بين أربعة إلى سبعة والتي تحمل معها زاد الطريق ومعدات شحن الأسلحة في صناديق من التمر والغرائر (أكياس من الشعير) وقد كانت حمولة الجمل الواحد تصل إلى أكثر من خمسين بندقية[9].

وبناء على هذا كله كانت هناك العديد من الرحلات وبالخصوص إلى ليبيا لجمع الأسلحة التي كلف بها المجاهد ميهي محمد بلحاج الذي استطاع جلب كمية معتبرة من الأسلحة والذخيرة بمساعدة الخبير بالطرق الصحراوية المدعو ضيف الله مصطفى القطاوي وقد اتجها نحو بلدة سناون شرق غدامس على بعد حوالي 200 كلم، كما قام المجاهد محمد بن الصادق برحلة أخرى لجلب الأسلحة مع نهاية 1948 وتمكن من جلب كمية معتبرة بحيث وصلت سعر البندقية الواحدة نحو 800 فرنك قديم[10].

أما عن الرحلات المتجهة إلى تونس بهدف جلب الأسلحة إلى الجزائر وبالخصوص إلى المناطق الشرقية بطلب من مصطفى بن بولعيد على ضرورة تسليح أعضاء المنظمة الخاصة. لذا فقد كانت كثيرة وقد كلف بها كل من محمد بلحاج رفقة زواوي الصادق بن البشير وبطلب من محمد عصامي على ضرورة جلب الأسلحة وكانت بالخصوص من منطقة دوز بالمزاريق وجبل بن اخداج وتمكنه من حصول كمية لا بأس بها من الأسلحة واستمرت حتى بداية 1954. ومن أهم الأسلحة التي تحصل عليها محمد عصامي من قبل مناضلي وادي سوف هي كما يلي[11]:

شكل01: جدول يوضح تنوع الأسلحة خلال رحلات المناضلين

نوع الأسلحة	الكمية المجلوبة	تاريخ الرحلة
بنادق ستاتي	103 قطعة مع الذخيرة	1947
رشاش	4 قطع، 4 صناديق ذخيرة	1947
بنادق مختلفة	100 قطعة مع الذخيرة	أواخر 1948
بنادق مختلفة	66 قطعة مع الذخيرة	1949
بنادق ستاتي	33 قطعة مع الذخيرة	بعد 1949
المجموع	300 قطعة مع الذخيرة	\

بحيث بعد تخزينها بالوادي تقرر نقل هذه الأسلحة المذكورة آنفا إلى بسكرة ومنها يتم نقلها إلى الأوراس في مرحلة لاحقة من أجل توزيعها فيما بعد عبر جميع المناطق وبالخصوص المنطقة الثانية والثالثة والرابعة[12].

وقد اتصل محمد عصامي بأحد المواطنين الذي يدعى محمودي محمد وكان يسكن بطوماس وهي واحة بين زريبة حامد وزريبة الواد بأحواز بسكرة وانتقل المناضل محمودي إلى وادي سوف بعد أن زود بكلمة السرّ وبأسماء وأماكن تواجد المناضلين على أساس أنه ذاهب لشراء الشعير ونقله بواسطة الجمال إلى بسكرة بحيث التقى بجماعة المناضلين ميلودي أحمد وعبد القادر عمودي ومحمد بلحاج وبشير بن موسى في انتظاره فتبادل كلمة السر وتسليمه لأموال من أجل دفع مستحقات الأسلحة ووضعت كل الأسلحة على ظهور الجمال وعاد بها إلى بسكرة بعد مشقة وعناء وخوف من أن تكشف العملية وخزنت بطوماس في مطامير الشعير في انتظار التعليمات الجديدة[13].

كما قام أيضا محمد عصامي حسب شهادته في محاولة أخرى لجلب الأسلحة في أواخر 1949 بعد سفره إلى تونس بتكليف من محمد بلوزداد مع مجموعة من المناضلين بناحية بسكرة أمثال محمد بن دحمان من خنقة سيدي ناجي، لكن هذه العملية فشلت، وأثناء هذه الفترة أصبح العربي بن مهيدي

هو المسؤول القيادي للمنظمة الخاصة بالشرق الجزائري. أما على المستوى المحلي – منطقة بسكرة - فقد أصبح المناضلين الهاشمي ترودي وعبد القادر العمودي هما المسؤولين عن الخلية للمنظمة الخاصة ببسكرة[14]، وبعد اكتشاف المنظمة الخاصة في 1950 وإعلان حالة الطوارئ على كامل تراب الجزائر وبالخصوص تبسة التي اكتشف فيها هذا التنظيم لكن بقي تنظيم المنظمة الخاصة قائما بناحيتي بسكرة وأريس رغم اكتشاف خلاياه عبر الوطن إلى أن أصدر حزب حركة انتصار الحريات الديمقراطية بقرار حل المنظمة الخاصة حتى التي لم تكشف بعد من طرف القوات الفرنسية ودخول الحزب في أزمة وصراع بين المصاليين وأنصار اللجنة المركزية[15].

وبالرغم من هذا كله فقد بقيت بسكرة محافظة على موقفها الريادي في جمع الأسلحة ثم نقلها إلى الأوراس فيما بعد؛ وذلك بالتنسيق مع مناضلين في وادي سوف وقيادات في الخارج أمثال أحمد بن بلة رحمه الله الذي تمكن من عقد صفقات لشراء الأسلحة من ليبيا وتونس ومن ثم نقلها إلى الجزائر عبر الحدود وأغلبها تمر على طريق غدامس بليبيا إلى وادي سوف ثم زريبة حامد ومنها إلى بسكرة ليتم نقلها إلى الأوراس[16].

بالإضافة إلى وجود مصدر آخر لتزود مناضلين منطقة بسكرة بالأسلحة وذلك عن طريق تنقل البدو والرحل بحيث قامت فرنسا بإنشاء سوق سنوية حرة بعين الملح ببوسعادة يصادف شهر أكتوبر من كل سنة ويتزامن هذا التاريخ مع عودة البدو من التل إلى الصحاري وخصوصا بدو أو قبائل أولاد زكري من أولاد جلال قبائل الزاب من طولقة وبسكرة وسيدي عقبة[17]، وشملت مختلف أنواع الأسلحة من بندقية صيد وكرابينة إيطالية (ستاتي) والموزر الألماني وبندقية 303 ب.س، أو رشاش بريتا الإيطالي[18].

ب- مسألة تنظيم الخلايا الثورية: بعد تأسيس المنظمة الخاصة في بداية 1947 كجناح ثوري تابع لحزب حركة انتصار الحريات الديمقراطية، كلف المناضل محمد عصامي المدعو سي مروان على رأس الولاية الحزبية والتي تتكون من ناحيتي بسكرة والأوراس وما يحيط بها وقد قسمت الولاية إلى عدة قسمات على رأس كل قسمة مناضل يتولى شؤون إدارتها وقد أمر محمد بلوزداد بضرورة تأطير وتنظيم قسمة بسكرة، وذلك بتعين المناضل عمر محجوب على رأس القسمة وبشير عاشوري أمين المال وخراشي بشير مسؤول التنظيم، أما في القسمة الاحتياطية لبسكرة فقد كان يترأسها العربي بن مهيدي والهاشمي ترودي والعمل على تكوين مجموعة من خلايا التي كانت تضم تسعة وثلاثين فردا ومسؤولا (39 فرد + مسؤول =40)[19].

وبعد اجتماع فيفري 1947 سعى بلوزداد لتكوين خلايا للمنظمة الخاصة بمنطقة بسكرة وكلف محمد عصامي باختيار العناصر السرية بناحية بسكرة. بعد نقاش طويل عين بن مهيدي مسؤول الخلية وأعضاؤه كلا من الهاشمي ترودي، و بحة أحمد، السيد عبد الله الذي كان له دورا بارزا في جمع الأسلحة ونقلها إلى الأوراس. هذا من جهة[20]، ومن جهة أخرى جهود مصطفى بن بولعيد في تأطير وإشراك ناحية بسكرة في الثورة التحريرية الكبرى في 1954 من الليلة الأولى لانطلاقها وخاصة بعد اجتماع أكتوبر في مسيرة الثورة الجزائرية. لذا عاد المناضل سي عبد القادر عمودي إلى بسكرة ليخبر المناضلين المعنيين بأن ساعة الكلام قد أدبرت لتترك المجال

لساعة العمل[21]، وبضرورة توعية المنطقة بوجوب الأخذ بالكفاح المسلح وضرورة دعم الثورة ماديا ومعنويا[22].

إضافة إلى ذلك حنكة بن بولعيد بحيث كلف إخوانه الإشراف على المنطقة وتوزيع المهام عليهم حتى يضمن استمرارية الثورة فيما بعد وصمودها إلى بر الأمان فإنه ركز على شقين أساسين هما:

أولا: العمل على تكوين عناصر جيش التحرير الوطني وانتشار أفواجه وتحركاته وتموينه. وهذا ما طبق في بسكرة مع شرط في ذلك أن الأولوية لمن يمتلك السلاح، وهذا راجع لحاجة الثورة للأسلحة.

أما الشق الثاني: فهي القواعد الخلفية لجيش التحرير وتنظيمه وهياكله وضمان دعمه ماديا ومعنويا وهذا يتم بالخصوص عن طريق التعبئة الجماهيرية[23]، وذلك بإعادة الثقة لدى الشعب ومحاولة نبذ الخلافات القبائلية والتي كانت متواجدة بكثرة بمنطقة بسكرة، وذلك راجع لتعدد القبائل والعروشية بها بهدف الالتفاف حول هدف واحد ومصير واحد وهي الثورة المسلحة. وقد عمل مناضلو منطقة بسكرة على ذلك أمثال محمد عصامي، وعبد القادر عمودي ونور الدين مناني والهاشمي ترودي[24].

وبعد تدريب المناضلين على الأساليب القتالية لمدة ثلاثة أشهر واقتراب اليوم الموعود لتفجير الثورة عملت قيادة الثورة بتوزيع رجالها على مناطق العمل وعددهم أكثر من 270 رجل قد قسموا إلى أنفسهم إلى مجموعات صغيرة وزمر على رأس كل مجموعة مسؤول أو قائد. على إثر هذا العمل أرسل المجاهد حسين برحايل لقيادة المغاوير ببسكرة وأسندت العمليات العسكرية إلى الطيب خراز مرفقين بنص من وثيقة أول نوفمبر إلى المنطقة للتعريف بأهداف الثورة وأساليب عملها ومنهجه [25].

ثانيا ـ العمليات العسكرية في الزيبان

بعد العمل التنظيمي والتعبئة الجماهيرية لمنطقة بسكرة وعد العدة للقتال واكتمال جميع التحضيرات المادية والمعنوية في فترة وجيزة أقل من ثلاثة أشهر لتبدأ فيما بعد بالعمليات العسكرية بالمنطقة منذ الوهلة الأولى أو أول يوم من انطلاق الثورة وفق الاستراتيجية التي رسمها لها مصطفي بن بولعيد بحيث أرسل عددا من المجاهدين بالمنطقة من أجل القيام بالعمليات العسكرية بها بعد أن رأى أنها قد أصبحت مهيأة وعلى كامل الاستعداد بفضل مناضليها. وقد لعب عبد القادر عمودي دورا رياديا في ذلك[26].

وقد تمكن بن بولعيد من تنظيم خمسة وثمانين فوجا عشية ليلة أول نوفمبر 1954 وانطلق بها في معركة التحرير الفاصلة ضد الفرنسيين وما يعنينا في الموضوع كله هي تلك العمليات التي وقعت بمنطقة بسكرة حيث أفرز لها الشهيد بن بولعيد 41 مجاهدا انطلقوا من جبال أحمر خدو موزعة على خمسة أفواج على رأس كل فوج مسؤول محدد الهدف والأماكن التي يهاجم فيها العدو بمدينة بسكرة[27].

ووفقا لهذا التنظيم الذي رسمه بن بولعيد فقد كانت كلمة السر (خالد وعقبة) تدوي في كل مكان فتمزق سكون الليل وخرج المغاوير من دار الحجاج بقيادة حسين برحايل ووصلوا في الليلة ذاتها إلى بسكرة في الساعة التي كان فيها السكان يغلفون نوافذ شرفاتهم ويحكمون إيصادها بالقضبان الحديدية[28]، وعلى إثر ذلك كلف بن بولعيد مسؤولي الأفواج التي أرسلها إلى بسكرة بضرورة القيام بالعمليات العسكرية، أهمها :

العملية الأولى: مع القائد حسين برحايل برفقة حسين بن عبد السلام وعدد من المجاهدين بالهجوم على ثكنة عسكرية.

العملية الثانية: بقيادة عبد القادر عبد السلام مع عدد من المجاهدين بالهجوم على مركز الشرطة.

العملية الثالثة: بقيادة أحمد قادة مع عدد من المجاهدين بالهجوم على محطة القطار[29].

العملية الرابعة: بقيادة عبد الرحمان عبد السلام برفقة إبراهيم جيماوي مع عدد من المجاهدين بالهجوم على مركز البريد.

العملية الخامسة: بقيادة عبد الله عقوني مع عدد من المجاهدين بالهجوم على محطة مولد الكهرباء[30].

وهلل مواطنون عموما ومنطقة بسكرة بالخصوص باندلاع الثورة التحريرية وقد دب الهلع والرعب في صفوف الفرنسيين وعملائهم وكرد فعل على ذلك قام العدو الفرنسي بنصب الكمائن بعدة مناطق ببسكرة وأهمها ما تم زرعه بناحية مشونش، لكن بفضل حنكة المجاهد برحايل تمكن من إفشال مخططات فرنسا وانسحاب أفواجه بنجاح إلى جبل فوشي[31]، وتناقلت أخبار نجاح الهجومات التي كان وقعها الشديد على الأعداء وتنفس المجاهدون الصعداء. ومع الأيام كبرت مهامهم ومسؤولياتهم وراحوا يخططون لما بعد تفجير الثورة ومواصلة الدرب وتنظيم أفواج جيش التحرير بالمنطقة وكذا تنظيم قواعده الخلفية والمنحصرة أثناء هذه الفترة مع مجموعة من مناضلين لضمان الدعم المادي واللوجستيكي للثورة[32].

ومن خلال تتبع مسيرة تنظيم جيش التحرير الوطني بناحية الصحراء من المنطقة الأولى الأوراس من ليلة أول نوفمبر 1954 حتى انعقاد مؤتمر الصومام كما هو موضح في الجدول الآتي، وكذا شهادات المجاهدين، تجمع بأن عناصر جيش التحرير قد اعتمدت على الأفواج الصغيرة لتسهيل التنقل والحركة وأسلوب المفاجأة والمباغتة في ضرب مواقع العدو في مواقعه وكذا العمل على توسيع رقعة الجهاد عبر كامل تراب المنطقة بهدف زرع الرعب في نفوس المستوطنين من جهة ومن جهة ثانية تشتيت العدو الفرنسي حتى لا يتمكن من محاصرة الثورة[33]، كما هو موضح في الجدول التالي الذي يبين لنا أهم نواحي فرع الصحراء مع ذكر أهم مسؤوليها:

قائمة الطلائع الأولى لجيش التحرير

1 نوفمبر: المنطقة الأولى – ناحية الصحراء – حتى مؤتمر الصومام 1956[34]

شكل 02: جدول يوضح توزيع قادة الطلائع على مناطق التراب الوطني بعد مؤتمر الصومام

الناحية الشرقية والشمالية	الناحية الوسطى	الناحية الغربية	الناحية الجنوبية والشرقية
المسؤولون: - محمد احمد عيدلي - الصادق جغروري - أحمد عبد الرحمان **المناطق:** مشونش، غسيرة، واد عبدي، جمورة، القنطرة، عين زعطوط، سيدي عقبة، بسكرة، أمدوكال.	**المسؤولون:** - الحسين بن عبد الباقي - الحسين برحايل - أحمد عبد الرزاق **المناطق:** **أ- بسكرة الزاب** الظهراوي: غمرة، بوشقرون، ليشانة، فرفار، طولقة، برج بن عزوز، فوغالة، العامري، العمور، أمخاليف، الدوسن، لغروس **ب- الزاب القبلي** ليوة، أوماش، أورلال، بن طيوس، أمليلي، أمخادمة، أسحيرة.	**المسؤولون:** - زيان عاشور - شنوفي محمد بن الحاج عيسى - الهاني محمد الهادي - عبد الرحمان حاشي - عمر إدريس - الطيب فرحات **المناطق:** أ- **أولاد نايل:** - أولاد رحمة - أولاد رابح - أولاد ساسي - أولاد حركات - أولاد جلال - سيدي خالد ب- بوسعادة: - أولاد سليمان - أولاد خالد - أولاد فرج - أولاد عزوز - الشرفة - الحوامد - الضحاوي - الحملات، الصوامع - الجلفة، مسعد الأغواط.	**المسؤولون:** - الطالب العربي قمودي - حمة لخضر لعمامرة - المبروك المقدم - الجيلالي بن عمر - **المناطق:** وادي سوف، وادي ريغ، جنوب تبسة، جنوب تونس. **الناحية الجنوبية:** **المسؤولون:** - محمد جغابة - مزيان صندل - محمد روينة "قنتار" -عثمان حامدي -إبراهيم حليلو **المناطق:** غرداية، منيعة، متليلي، عين صالح، ورقلة، تمنراست

وقد تمكن الثوار من ضرب المناطق الحساسة وبالخصوص ثكنة سانت جرمان التي كان يقيم فيها لواء من الرماة السنغال وانطلقت النيران وأصيب حارس المدخل بجروح بليغة كما أصيب الكومسير برتبة لواء برصاصة في فخذه، كما ألقيت قنبلة حارقة على مركز النجارة فاشتعلت فيه النيران وانتشرت الفوضى والدمار وتوقفت أجراس رنين الكنائس.

كما كانت مجموعة إشمول التي أرسلها بن بولعيد والتي تركزت بين بسكرة وباتنة بقيام مجموعة من الكمائن والسدود من الحجارة على الطرقات لإعاقة تحركات العدو من جهة ومن جهة ثانية قطع كل محاور الاتصالات هذا فيما كانت المراكب والشاحنات تتنقل بين بسكرة وباتنة، حيث تم تنفيذ العملية بكل نجاح ودقة[35].

وحسب شهادة عمار حشية قد جرح شرطيا في الحراسة بالمدينة برصاصات أصابته بينما وجهت طلقات نارية للمطار العسكري بمنطقة بسكرة وقد نفذا هذه العمليات فوج مشونش (حسين برحايل) وقد شارك فيها صالح سفيان المدعو القط وكان سلاحه الوحيد هو المنجل[36].

وبعد انسحاب المجاهدين وخصوصا فوج برحايل إلى جبال أحمر خدو هنا أعدت فرنسا التعزيزات والإمدادات العسكرية اللازمة من كل الجهات لشد الخناق على المجاهدين وقد أطلقت عمليات التمشيط الكبرى بمنطقة بسكرة وتسمى هذه العملية بالعملية البنفسجية واستهدفت جبال أحمر خدو وكان من بين المشاركين فيها رتب من قناصة جزائريين وسنغال ومن صيادين الألبيين والجبليين المغاربة من أجل إخماد الثورة ببسكرة وما جاورها[37]، وقد عبرت السلطات الرسمية الفرنسية الممثلة في وزير الداخلية وهو فرانسوا ميتران بأن هذه الأعمال هي أعمال إجرامية وحشية في حق الإنسانية وعبر عنها على أنها تمردات فقط يمكن تطويقها والقضاء عليها في مهدها في كل من بسكرة وباتنة وخنشلة[38].

وعلى إثر هذا قامت السلطات الفرنسية بالقيام كرد فعل على الأعمال الثورية التي أقيمت في بسكرة بنقل الحاكم العسكري هرتز في نهاية 1954 من الأغواط إلى بسكرة المعروف بالشدة والعنف ليتولى مهمة قمع المنطقة الممتدة من الصحراء إلى الأوراس، فعمل على إثر ذلك ببعث قانون العقوبات الجماعية، لذا أصبح أي عمل فدائي أو عسكري داخل المحيط السكاني يعتبر مسؤولية جميع المنطقة وكلما ظهر جيش التحرير الوطني في ناحية من النواحي راحت السلطات الفرنسية أو الجهات المعنية تطبق فيها قانون العقوبات الجماعية[39]، كما قام حاكم بسكرة هرتز بتعيين فرقة حركة لمحاولة تكسير الثورة بمنطقة بسكرة وراح يطبق فيها حالة الطوارئ حسب المادة (رقم: 55-386 المؤرخ في: 06 أفريل 1955) والمتعلق بتطبيق حالة الطوارئ خصوصا في المنطقة الممتدة بين بسكرة والذي قد ضيق وشد الخناق على جميع المنطقة الأولي[40]، وتحضرني مقولة المجاهد أحمد زرواق إذا قلت بسكرة فإنك تقصد الأوراس، لأن بسكرة لم تكن تابعه لها إداريا أو تنظيميا فقط بل ثوريا لذا قد عانت من الحصار بمثل ما عانته الأوراس[41].

خاتمة:

وفي الأخير يمكن تلخيص النقاط التي توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة، وهي كالآتي:

- تمكنت منطقة بسكرة من فرض وجودها بقوة خلال الثورة الجزائرية، بل كانت من بين المناطق الرائدة في هذا الصدد.
- كما تم تنظيم وتأطير المنطقة خلال الثورة بواسطة هندسة الشهيد مصطفى بن بولعيد وأعوانه.
- طبيعة المنطقة الجبلية المحصنة في بسكرة كجبال الأطلس الصحراوي والظروف المناخية القاسية للصحراء جعلت العدو الفرنسي غير قادر على تحمل دخولها وخوض الغمار فيها بسبب شدة الحرارة.
- تم تنفيذ أكثر من خمس عمليات عسكرية في مدينة بسكرة بقيادة حسين برحايل استهدفت فيها مراكز مهمة مثل محطة القطار، ومركز الشرطة، ومحطة توليد الكهرباء، والثكنة العسكرية، ومركز البريد.

قائمة المصادر والمراجع:

- أحمد الهادي دروا، الولاية السادسة التاريخية تنظيم ووقائع (1954- 1962)، دار هومة، الجزائر، 2002م.
- أحمد الهادي درواز، من تراث الولاية السادسة التاريخية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009م.
- أحمد بن بلة، مذكرات احمد بن بلة كما أملاها عليه روبير ميرل، ترجمة عفيف الأخضر، ط 3، دار الأدب، بيروت، لبنان، 2002م.
- أحمد رضوان شرف الدين، التعذيب: قراءة في جريدة المجاهد (1957 – 1962)، مجلة المصادر، يصدرها المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، مجلة سداسية، العدد 8، الجزائر، ماي 2003م.
- أمال قبائلي، قانون حالة الطوارئ بالجزائر سنة 1955، مجلة المصادر، يصدرها المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، مجلة سداسية، العدد 17، الجزائر، 2008 م.
- جمعية أول نوفمبر، مصطفي بن بولعيد والثورة الجزائرية، دار الهدى، عين مليلة، 1999م.
- خضراء بوزايد، الطريق إلى نوفمبر 54 مقتطفات من لقاء المناضل عبد القادر عمودي عضو مجموعة 22، مجلة المصادر، يصدرها المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، مجلة سداسية، العدد 4، الجزائر.
- شهادة طيب ملكمي مسجلة، حول اندلاع الثورة التحريرية، المحفوظة في قرص مضغوط تاريخ الجزائر، إعداد مجموعة من الباحثين، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954م، 2002م.
- شهادة فرانسوا ميتران مسجلة، حول ردود فعل فرنسا، محفوظة في قرص مضغوط تاريخ الجزائر، إعداد مجموعة من الباحثين، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954م، 2002م.
- عمار حشية، في الأطلس الصحراوي شهادات، ترجمة تحت رعاية دار إفريقيا للنشر، مطبعة دركي الوادي، الجزائر، 2001م.
- علي زغدود، شهادات العقيد محمود الشريف قائد ولاية الأوراس النمامشة وزير التسليح والتموين في الحكومة المؤقتة، متيجة للطباعة، الجزائر، 2010 م.
- علي غنابزية، الدور الاستراتيجي لوادي سوف في تجميع السلاح للثورة التحريرية، مجلة البحوث والدراسات، يصدرها المركز الجامعي بالوادي، العدد 9، الوادي، جانفي 2010م .
- علي عون أبو موسي، مساهمة وادي سوف في تفجير الثورة التحرير بالسلاح والعتاد، محاضرة مطبوعة قدمت بدار الثقافة بالوادي.
- مصطفى طلاس، بسام العسلي، الثورة الجزائرية، طبعة خاصة، دار الرائد للكتاب، الجزائر، 2010م.
- مصطفي الهشماوي، جذور نوفمبر1954 في الجزائر، دار هومة، الجزائر، 2010م .
- مصطفي سعداوي، المنظمة الخاصة ودورها في إعداد لثورة أول نوفمبر، مطبعة متيجة للطباعة، الجزائر.
- محمد عباس، خصومات تاريخية (في كواليس التاريخ 1)، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2010 م.
- محمد لحسن زغيدي، شخصيات نموذجية في المقاومة والإصلاح والحركة الوطنية والثورة التحريرية، ط 1، دار الحبر، الجزائر.
- محمد عباس، ثوار... عظماء، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009 م.
- محمد حربي، الثورة الجزائرية سنوات مخاض، ترجمة نجيب عياد الصالح المثلوثي، سلسلة صاد، 1994م.
- محمد الشريف عبد السلام، الطريق إلي أول نوفمبر، المنظمة الوطنية للمجاهدين، المجلد 1، ج 3.
- مقابلة مع المجاهد المداني بجاوي، بمقر منظمة المجاهدين بسكرة، بسكرة، يوم الاثنين 16 أفريل 2012، على الساعة 14 زوالا إلى 18.
- مقابلة مع المجاهد أحمد زرواق، بمقر منظمة المجاهدين مسيلة، يوم 09/ 04/ 2012 على الساعة 9 صباحا حتى 12 زوالا.

الهوامش

(1) علي زغدود، شهادات العقيد محمود الشريف قائد ولاية الأوراس النمامشة وزير التسليح والتموين في الحكومة المؤقتة، متيجة للطباعة، الجزائر، 2010م، ص35.

(2) خضراء بوزايد، الطريق إلى نوفمبر 54 مقتطفات من لقاء المناضل عبد القادر عمودي عضو مجموعة 22، مجلة المصادر، يصدرها المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، مجلة سداسية، العدد 4، الجزائر، ص 199.

(3) مصطفى طلاس، بسام العسلي، الثورة الجزائرية، طبعة خاصة، دار الرائد للكتاب، الجزائر، 2010م، ص103.

(4) مصطفي الهشماوي، جذور نوفمبر1954 في الجزائر، دار هومة، الجزائر، 2010م، ص75.

(5) محمد لحسن زغيدي، شخصيات نموذجية في المقاومة والإصلاح والحركة الوطنية والثورة التحريرية، ط1، دار الحبر، الجزائر، 2009م، ص88.

(6) محمد عباس، خصومات تاريخية (في كواليس التاريخ 1)، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2010م، ص 233، 234.

(7) مصطفي سعداوي، المنظمة الخاصة ودورها في إعداد لثورة أول نوفمبر، مطبعة متيجة للطباعة، الجزائر، ص 186، 187.

(8) علي غنابزية، الدور الاستراتيجي لوادي سوف في تجميع السلاح للثورة التحريرية، مجلة البحوث والدراسات، يصدرها المركز الجامعي بالوادي، العدد 9، الوادي، جانفي 2010م، ص 46، 47.

(9) علي غنابزية، المرجع نفسه، ص48.

(10) علي عون أبو موسي، مساهمة وادي سوف في تفجير الثورة التحرير بالسلاح والعتاد، محاضرة مطبوعة قدمت بدار الثقافة بالوادي، ص 26.

(11) علي غنابزية، الدور الاستراتيجي لوادي سوف في تجميع السلاح للثورة التحريرية، المرجع السابق، ص48.

(12) أحمد بن بلة، مذكرات احمد بن بلة كما أملاها عليه روبير ميرل، ترجمة عفيف الأخضر، ط3، دار الأدب، بيروت، لبنان، 2002م، ص96.

(13) محمد عباس، ثوار... عظماء، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009م، ص258، 259.

(14) محمد عباس، خصومات تاريخية، المرجع السابق، ص232.

(15) محمد عباس، ثوار... عظماء، المرجع السابق، ص 261، 262.

(16) أحمد بن بلة، مذكرات أحمد بن بلة، المصدر السابق، ص96.

(17) عمار حشية، في الأطلس الصحراوي شهادات، ترجمة تحت رعاية دار إفريقيا للنشر، مطبعة دركي الوادي، الجزائر، 2001م، ص11، 12.

(18) عمار حشية، المصدر نفسه، ص10.

(19) محمد لحسن زغيدي، شخصيات نموذجية في المقاومة والإصلاح والحركة الوطنية والثورة التحريرية، المرجع السابق، ص106، 107.

(20) محمد عباس، خصومات تاريخية، المرجع السابق، ص232.

(21) محمد حربي، الثورة الجزائرية سنوات مخاض، ترجمة نجيب عياد والصالح المثلوثي، سلسلة صاد، 1994 م، ص 17، 18.

(22) محمد عباس، ثوار...عظماء، المرجع السابق، ص 263.

(23) أحمد الهادي درواز، الولاية السادسة التاريخية تنظيم ووقائع (1954- 1962)، دار هومة، الجزائر، 2002م، ص41.

(24) أحمد الهادي درواز، من تراث الولاية السادسة التاريخية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009 م، ص31.

(25) مصطفى طلاس، بسام العسلي، الثورة الجزائرية، المرجع السابق، ص112.

(26) محمد عباس، ثوار...عظماء، المرجع السابق، ص264.

(27) محمد الشريف عبد السلام، الطريق إلي أول نوفمبر، المنظمة الوطنية للمجاهدين، المجلد 1، ج 3، ص 127.
(28) مصطفى طلاس، بسام العسلي، الثورة الجزائرية، المرجع السابق، ص 113.
(29) شهادة طيب ملكمي مسجلة، حول اندلاع الثورة التحريرية، المحفوظة في قرص مضغوط تاريخ الجزائر ، إعداد مجموعة من الباحثين، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، 2002م.
(30) جمعية أول نوفمبر، مصطفي بن بولعيد والثورة الجزائرية، دار الهدي، عين مليلة 1999، ص57، 58.
(31) جمعية أول نوفمبر، المرجع نفسه، ص58.
(32) أحمد الهادي درواز، الولاية السادسة التاريخية تنظيم ووقائع، المرجع السابق، ص42.
(33) مقابلة مع المجاهد بجاوي المداني، بمقر منظمة المجاهدين بسكرة، بسكرة، يوم الاثنين 16 أفريل 2012، على الساعة 14 زوالا إلى الساعة 18 .
(34) أحمد الهادي درواز، الولاية السادسة التاريخية تنظيم ووقائع، المرجع السابق، ص 44 .
(35) مصطفى طلاس، بسام العسلي، الثورة الجزائرية، المرجع السابق، ص113.
(36) عمار حشية، في الأطلس الصحراوي شهادات، ص3.
(37) عمار حشية، المصدر نفسه، ص3، 4.
(38) شهادة فرانسوا ميتران مسجلة، حول ردود فعل فرنسا، محفوظة في قرص مضغوط تاريخ الجزائر، إعداد مجموعة من الباحثين، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية و ثورة أول نوفمبر 1954، 2002 م.
(39) أحمد رضوان شرف الدين، التعذيب: قراءة في جريدة المجاهد (1957– 1962)، مجلة المصادر، يصدرها المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، مجلة سداسية، العدد 8، الجزائر، ماي 2003م، ص19.
(40) أمال قبائلي، قانون حالة الطوارئ بالجزائر سنة 1955، مجلة المصادر، يصدرها المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، مجلة سداسية، العدد 17، الجزائر، 2008م، ص 185، 186.
(41) مقابلة مع المجاهد أحمد زرواق، بمقر منظمة المجاهدين مسيلة، يوم 09 -04- 2012 على الساعة 9 صباحا حتى 12 زوالا.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 623-644
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

اجتماع العقداء الأربعة 06-12 ديسمبر 1958 من خلال مذكرات بعض المجاهدين

Meeting of the Four Colonels December 6-12, 1958 through the memoirs of some Mujahideen

طالب دكتوراه عادل فرحاني[1] د/ خميسي سعدي
Saadi KHEMISSI Adel FARHANI
المركز الجامعي سي الحواس - بريكة
مخبر الدراسات والبحث في الثورة الجزائرية – جامعة المسيلة
khemissi.saadi@cu-barika.dz adel.farhani@cu-barika.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/22 تاريخ القبول: 2025/01/29

الملخص:
تسلط هذه الدراسة الضوء على حيثيات اجتماع العقداء الأربعة المنعقد بإقليم الولاية الثانية "الشمال القسنطيني" في الفترة الممتدة ما بين 06 و12 ديسمبر 1958، بناء على ما تضمنته بعض المذكرات الشخصية للمجاهدين، إذ يعد هذا الاجتماع من بين الاجتماعات التنظيمية والاستثنائية التي انعقدت خلال مرحلة من المراحل الحاسمة للثورة التحريرية الجزائرية، وذلك لما تمخض عنه من قرارات وتوصيات أثارت ردود فعل مختلفة داخل الهيئات القيادية للثورة وعلى رأسها الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية، مع الإشارة إلى النتائج المترتبة عنه وانعكاساته على مسار الثورة التحريرية.
الكلمات المفتاحية: جيش التحرير الوطني؛ اجتماع العقداء الأربعة؛ الشمال القسنطيني؛ الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية؛ المذكرات الشخصية.

Abstract:
This study sheds light on the circumstances of the meeting of the four colonels held in the region of the second state, “North Constantine,” in the period between December 6 and 12, 1958, based on what was included in the personal memoirs of the Mujahideen, as this meeting is among the organizational and extraordinary meetings that were held during one of the stages. decisive for the Algerian liberation revolution, due to the decisions and recommendations that resulted from it that sparked various reactions within the leadership bodies of the revolution, most notably the interim government of the Algerian Republic, with reference to its consequences and repercussions on the course of the liberation revolution.
Key words: Armée deliberation national; Meeting of the four colonels; North Constantine; Interim Government of the Republic of Algeria; Personal memoirs.

[1]- المؤلف المرسل

مقدّمة:

احتضنت الولاية الثانية الشمال القسنطيني في الفترة الممتدة ما بين 06 إلى 12 ديسمبر 1958 أشغال اجتماع شارك فيه العقداء: الحاج لخضر عبيدي قائد الولاية الأولى أوراس النمامشة، عميروش آيت حمودة قائد الولاية الثالثة القبائل، امحمد بوقرة قائد الولاية الرابعة، أحمد بن عبد الرزاق قائد الولاية السادسة الصحراء، أين تدارسوا فيه أبرز المشاكل والتحديات التي تشهدها الثورة الجزائرية، وإيجاد حلول عاجلة لها من منطلق مكانتهم القيادية.

وللإحاطة بالموضوع من مختلف جوانبه، طرحنا عدة تساؤلات، أهمها:

- ماهي أبرز الظروف العامة التي مرت بها الثورة التحريرية قبيل انعقاد الاجتماع؟
- لماذا انعقد اجتماع عقداء الداخل؟
- كيف سارت أشغال الاجتماع؟ وما هي الأهداف التي سطرت له؟
- ما هي أهم القرارات والتوصيات المنبثقة عن هذا الاجتماع؟
- كيف تعاملت الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية مع الاجتماع وقراراته؟
- هل طبقت قرارات الاجتماع وما مصيرها؟

وتكتسي هذه الدراسة أهمية بالغة بالنظر إلى أنها تعالج حيثيات هذا الاجتماعk اعتمادا على ما ورد في محتوى بعض المذكرات الشخصية لمجموعة من المجاهدين الذين تطرقوا إليه، والتي كان من بينها مذكرات العقيدين علي كافي والحاج لخضر والرواد مصطفى مراردة، عبد الحفيظ امقران الحسني ومحمد صايكي، كما تهدف إلى مناقشة ظروفه وسير أشغاله وانعكاساته على الثورة الجزائرية، مع تبيان جهود قادة الداخل لحل مختلف المشاكل التي واجهتها الثورة التحريرية بعد وصول الجنرال ديغول للسلطة في فرنسا.

1- الظروف العامة للثورة التحريرية قبيل انعقاد الاجتماع:

بعد أن منيت سياسة الحكومات الفرنسية في عهد الجمهورية الرابعة بالفشل الذريع في القضاء على الثورة التحريرية، سارع أنصار فكرة "الجزائر فرنسية" للاستنجاد بالجنرال ديغول لتولي السلطة من جديد[1]، وذلك من خلال تنظيمهم لانقلاب عسكري على السلطة المركزية في 13 ماي 1958[2]، بقيادة الجنرال ماسو وبدعم من غلاة المستوطنين بالجزائر[3]، ونتيجة للضغوطات والنتائج المترتبة على هذا التمرد، استجاب الجنرال ديغول ورضخ في الأخير لدعوة هؤلاء الجنرالات العسكريين، وتولى زمام السلطة[4]، إثر انتخابه كرئيس للوزراء بتاريخ 31 ماي 1958[5]. فور ذلك مباشرة شرع الجنرال ديغول في تطبيق سلسلة من المشاريع الرامية لإخماد الثورة المسلحة، عبر استراتيجية جديدة تنوعت في أساليبها ووسائلها مست مختلف الميادين[6]، فعلى الصعيد العسكري حاول الجنرال ديغول اتخاذ العديد من التدابير الرامية لعزل وتفكيك وحدات جيش التحرير الوطني والحد من نشاطها تمثلت في:

- إسناد قيادة الجيش الفرنسي بالجزائر للجنرال صالان، شال وزيلر، مع منحهم كامل الصلاحيات.
- تطويق كامل الحدود الشرقية والغربية بأسلاك شائكة مكهربة.
- إقامة المناطق المحرمة والمحتشدات.
- تجنيد أكبر عدد ممكن من العملاء والخونة للمساهمة في العمليات المضادة لمخططات جبهة وجيش التحرير الوطني.

- شن الجيش الاستعماري الفرنسي للكثير من العمليات العسكرية في أنحاء مختلفة من التراب الجزائري[7]، بالإضافة إلى تعزيز القيادة العسكرية التي عينها في الجزائر بأكثر من خمسة وثلاثين ألف ضابط بين جنرالات وضباط ساميين وجنود بسطاء وتجهيزهم بمختلف الوسائل والأسلحة المتطورة قصد إنجاح مخطط الجنرال شال[8].

كما حاول الجنرال ديغول تجنيد كل المصالح الأمنية على رأسها رجال المخابرات ودسهم داخل صفوف جبهة وجيش التحرير الوطني لزرع البلبلة وإثارة الشكوك بين عناصرها، حيث نجح هؤلاء فعلا في تدبير مؤامرة بسيكولوجية رهيبة عرفت بعملية "لا بلويت La bluite" التي أعدت ونفذت من طرف الجنرالين "قودار وليجي" بالولاية الثالثة في شهر جويلية 1958، أسفرت عن نتائج خطيرة راح ضحيتها الكثير من إطارات الثورة التحريرية[9].

إلى جانب ذلك لجأ الجنرال ديغول إلى اتخاذ تدابير عسكرية أخرى، استهدف من خلالها جيش التحرير الوطني حيث قام بتاريخ 23 أكتوبر 1958 بتقديم مشروع جديد تحت شعار "سلم الشجعان" دعا بواسطته مجاهدي جيش التحرير الوطني لتسليم أسلحتهم والعودة لعائلاتهم مقابل أن يضمن حمايتهم وسلامتهم[10]، وذلك بهدف إحداث انشقاقات داخل صفوف الثورة بطريقة تسمح له بإرغام الحكومة المؤقتة على القبول بحلوله السياسية للمشكلة الجزائرية[11] وفق ما تمليه سياسة الإدماج التي طرحها في استفتاء 26 سبتمبر 1958[12].

أما على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي فقد تبنى الجنرال ديغول سياسة تميزت بالمراوغة والليونة جسدها في مشروعه الصادر في 3 أكتوبر1958 بقسنطينة، من أجل احتواء الجماهير الشعبية الجزائرية وعزلها عن الثورة التحريرية وقطع الصلة بينها وبين جبهة وجيش التحرير الوطني[13]. أسفرت هذه السياسة المتخذة من طرف الجنرال ديغول على نتائج وانعكاسات خطيرة على مسار الثورة سواء في الداخل أو في الخارج، هذا ما جعل من قيادة جبهة وجيش التحرير الوطني تضطر لتبني استراتيجية مضادة لإحباط هذه المشاريع من جهة والحفاظ على استمرارية الثورة والكفاح المسلح من جهة ثانية[14].

في هذا السياق وجهت لجنة التنسيق والتنفيذ سلسلة من التعليمات لفيدرالية جبهة التحرير الوطني بفرنسا، نصت على تكثيف العمليات العسكرية ضد المصالح الحيوية للعدو الفرنسي ومحاولة نقل العمل المسلح لأراضيه وفتح جبهة ثانية بها[15]، قصد التخفيف من وطأة الضغط الاستعماري على جيش وجبهة التحرير الوطني في الجزائر والتصدي لأساليبه الرامية للقضاء على الثورة التحريرية[16].

أما على المستوى السياسي، الدبلوماسي والإعلامي فقد شرعت لجنة التنسيق والتنفيذ في عقد اجتماع استثنائي بتاريخ 9 سبتمبر 1958، اتخذت من خلاله قرارا نهائيا نص على ضرورة تشكيل حكومة مؤقتة للجمهورية الجزائرية في أقصر مدة زمنية والشروع فورا بتبليغ الحكومات الصديقة بهدف الحصول على اعترافها بهذه الحكومة[17]، التي أعلن عن تأسيسها بتاريخ 19 سبتمبر1958[18]، وذلك للرد على التجاوزات الصارخة التي تمارسها الحكومة الاستعمارية الفرنسية تجاه الشعب الجزائري التي حاولت إرغامه بكل وسيلة من وسائل الاضطهاد والإكراه على إدماجه وعزله عن كفاحه التحرري، كما أنها جاءت كنتيجة للتعبير عن آمال وإرادة الشعب الجزائري من جهة، وكخيار حتمي لوضع حد فاصل لما ادعته الحكومة الفرنسية في مناسبات عدة كونها لم تجد أمامها ممثلا تفاوضه رسميا لمحاولة إيجاد حل للقضية الجزائر من جهة ثانية[19].

غير أن هذه الحكومة سرعان ما تعرضت لأزمة خطيرة مع مطلع شهر نوفمبر 1958 قادها العقيد محمد العموري ومجموعة من رفاقه[20]. أين عقد هؤلاء اجتماعا بمدينة الكاف التونسية بحضور ضباط الولاية الأولى والقاعدة الشرقية فاق عددهم 30 فردا[21]، انبثقت عنه بعض القرارات التي نصت على رفض الاعتراف بالحكومة المؤقتة والعمل على حجز الوزراء وسجنهم في مكان بعيد، إضافة للاستيلاء على مراكز الحدود التونسية وإدارتها بصفة مستقلة[22]. نتيجة لهذه القضية وتداعياتها الخطيرة على الثورة التحريرية اضطرت الحكومة المؤقتة لنقل مقرها من مصر إلى تونس بسبب تورط السلطات المصرية في هذه القضية ومحاولة تدخلها في الشؤون الداخلية للثورة الجزائرية[23]. هذا وقد أسفرت نتائجها على خلق حالة تذمر واستياء لدى بعض الكتائب العسكرية المرابطة بالحدود الشرقية أدت بهم للقيام بتمردات وانشقاقات في صفوف جيش التحرير الوطني[24].

2- انعقاد اجتماع عقداء الداخل 06-12 ديسمبر 1958:

في ظل هذه الظروف التي مرت بها الثورة التحريرية، وما ترتب عنها من نتائج وانعكاسات، حاول العقيد "عميروش آيت حمودة" التعجيل بعقد اجتماع استثنائي، يلتقي فيه جميع قادة الولايات لتدارس الأوضاع ومناقشة كل القضايا المرتبطة بالنشاط الثوري وإيجاد حلول تمكنهم من مواجهة مختلف التحديات التي أثرت سلبا على استمرارية الكفاح المسلح[25]. وتنفيذا لذلك وجه العقيد عميروش في 3 أوت 1958م رسالة لجميع قادة الولايات، أكد من خلالها على ضرورة مشاركتهم في هذا الاجتماع التنسيقي من أجل التعاون، ومناقشة مختلف القضايا المطروحة في جميع الميادين، وإعطاء نفس جديد للثورة إلى غاية تحقيق الفوز والانتصار[26].

فور استلامهم لهذه الرسالة؛ استجاب بعض قادة الولايات لدعوة العقيد عميروش والتحقوا به بالولاية الرابعة، وفي هذا الصدد يقول العقيد الحاج لخضر: "في شهر سبتمبر عام 1958 تلقيت رسالة تضمنت دعوتي إلى اجتماع ما بين الولايات فتوجهت إلى الولاية الثالثة مصحوبا بكتيبة من نحو ستين مجاهدا، وحرس شخصي من اثني عشر رجلا، وقد استغرقت شهرين تقريبا لقطع المسافة إلى غاية وصولنا للمكان الذي يتواجد به العقداء بالولاية الرابعة ومنها انتقلنا للولاية الثانية لعقد الاجتماع"[27].

بعد لقائهم بالولاية الرابعة، سلك القادة الأربعة طريقا يعبر جبال بابور وتابابور، وصولا إلى سرج الغول الحدودية ومنها إلى الطاهير، فأولاد عسكر التابعة إقليميا للولاية الثانية الشمال القسنطيني[28]، أين أعلنوا عن انطلاق أشغال ومجريات اجتماعهم بداية من 06 ديسمبر 1958[29] بحضور كل من:

- العقيد الحاج لخضر ممثلا عن الولاية الأولى "الأوراس النمامشة".
- العقيد عميروش ممثلا عن الولاية الثالثة "القبائل".
- العقيد امحمد بوقرة ممثلا عن الولاية الرابعة "الجزائر".
- العقيد سي الحواس ممثلا عن الولاية السادسة " الصحراء"[30].

ويكون بذلك الاجتماع قد سجل غياب كل من العقيد علي كافي "قائد الولاية الثانية والعقيد لطفي قائد الولاية الخامسة"[31]، هذا، وقد برر علي كافي عدم استجابته للمشاركة في هذا الاجتماع بسبب شكه في نوايا العقيد عميروش، معتقدا أنه كان يهدف للاستئثار بالقيادة الخاصة مع غياب السلطة الحقيقة للثورة المتواجدة خارج البلاد[32]. في هذا السياق يقول علي كافي: "لقد طلبت من العقيد عميروش الالتقاء به في سرج الغول على انفراد للاطلاع على المشكل والتعرف على خلفيات هذه الأزمة، ولكنه فضل الاجتماع بقيادات الولايات مجتمعة، مما جعلني أرسل إليه الدكتور الأمين خان ليعتذر عن مشاركة قادة ولايتنا في

اجتماع تحوم حوله شكوك يطمح من خلاله لقيادة الثورة، فبعد تهاني كريم وبوالصوف له، كان يريد التهنئة العامة والشاملة من جميع الولايات..."[33]، ونتيجة لذلك قرر قائد الولاية الثانية عدم الحضور كونه يرى في مشاركته تزكية لخرق قرارات مؤتمر الصومام وتزكية لعملية الزرق التي راح ضحيتها عدد كبير من خيرة أبطال الولاية الثالثة[34].

وحسب شهادة المجاهد "الطاهر بودربالة" فإن السبب الرئيسي في عدم مشاركة العقيد علي كافي في هذا الاجتماع يعود لسوء تفاهم عميق بين ممثلي الشمال القسنطيني من جهة، والعقداء الأربعة من جهة أخرى، وذلك لأن قيادة الولاية الثانية كانت لا تريد إلا معالجة مشاكل الداخل المرتبطة بالجيش، بينما أراد باقي العقداء التطرق للمسائل السياسية التي سيطرحونها على قيادة الخارج ..."[35].

في المقابل نفى الحاج لخضر ما ذهب إليه علي كافي الذي رفض المشاركة في الاجتماع بحجة أهدافه المشكوك فيها، حيث علق على غيابه قائلا: "لقد اتفقنا على عقد الاجتماع لأنّه صار ضروريا، وتم اختيار الولاية الثانية كمكان لعقد الاجتماع، ولما وصلنا وجدنا العقيد عميروش وتحدثنا معه لكن تبين أن قادة الولايتين الثانية والخامسة لم يحضرا، وإن كان قادة هذه الأخيرة خارج الحدود، فلم تجد من يمثلها بالداخل وكانت لنا فرصة خلال هذا اللقاء، درسنا فيها أهم الأوضاع التي تعيشها الساحة الوطنية، ثم قررنا الذهاب للولاية الثانية لعقد الاجتماع بحضور قادتها، فانتقلنا إلى جبل أولاد عسكر بنواحي جيجل القريب من مركز الولاية الثانية وطلبنا من العقيد علي كافي أن يحضر معنا فرفض، فبعثنا له رسالة وقعناها نحن القادة الأربعة، وقلنا له نحن نطالبك بالحضور معنا فرد علينا قائلا: "أنا لا أحضر الاجتماع إلا بأمر من بن طوبال"[36].

وخلال اجتماع العقداء العشر[37]، واجه عمر أُوصديق علي كافي الذي حاول تقديم مبررات أخرى حول مسألة غيابه في اجتماع عقداء الداخل، إذ أخبر المجتمعين بأن امتناعه شخصيا عن المشاركة فيه جاءت كنتيجة للقرارات الملزمة التي سيصدرها المشاركون فيه، فأجابه اوصديق بأنّ هناك فرق بين جدول الأعمال الذي ذهب به سي امحمد والذي رجع به من الاجتماع، فاللقاء كان فرصة لتبادل الخبرات والبحث عن وسائل وحلول، ولم تتخذ فيه أي إجراءات عقابية ضد من لا يلتزم بتطبيق القرارات التي خرج بها الاجتماع[38]، هذا وقد تأسف العقيد عميروش لعدم مشاركة العقيد علي كافي في هذا الاجتماع الاستثنائي والضروري الذي فرضته الظروف الداخلية والخارجية التي تمر بها الثورة والذي خرج بنتائج وقرارات هامة، جاءت لمعالجة كل المسائل التي تواجههم على مختلف الأصعدة من أجل توحيد الجهود وإعطاء نفس جديد للكفاح المسلح[39].

رغم تلك المبررات التي قدمها العقيد علي كافي لرفضه المشاركة الشخصية في الاجتماع، إلا أننا نجده قد شارك فيه بطريقة غير مباشرة بإعطائه رخصة الاجتماع فوق تراب ولايته وتوفير الكم الكافي من الجنود لحمايتهم، وإيفاد كل من حسين رويبح والدكتور لمين خان تمثيله، ويبدو أن غيابه كان مرتبطا بالعقيد بن طوبال، لذلك تفادى الحضور خاصة وأنه كان يدرك أن الاجتماع سيدرس قضية الحكومة المؤقتة[40].

أما بخصوص غياب العقيد لطفي؛ قائد الولاية الخامسة عن الاجتماع، فيرى المؤرخ أليستر هورن بأنه جاء كنتيجة لعلاقته بقائده السابق عبد الحفيظ بوصوف الذي كان يحتل مكانة مرموقة في الحكومة المؤقتة آنذاك؛ تتمثل في منصب وزير الاستعلامات، لذلك فضل عدم المشاركة كون هذا الاجتماع سيقود انقلابا على الحكومة المؤقتة مما يجعله في حرج مع بوالصوف[41]. غير أننا لا نتفق مع ذلك كون أن غياب

وعدم حضور العقيد لطفي لا يرجع إلى ذلك بل يتعداها لأسباب تتمثل في بعد المسافة بين الولاية التي كان يقودها آنذاك، والتي لا تسمح بتنقله خارجها[42]، خصوصا وأن مقر قيادتها كان داخل الأراضي المغربية، مما يصعب عليه إمكانية عبور الحدود التي تم تطويقها بالأسلاك الشائكة، والسير لمسافة طويلة للالتحاق بالولاية الثانية[43].

هكذا، يتضح لنا أن الغاية التي كانت وراء هذا الاجتماع، لم تكن في حقيقتها إلا محاولة فرضتها الظروف لإعادة التنسيق بين قادة الداخل من أجل معالجة مختلف القضايا الثورية المطروحة وتوحيد الجهود لمواجهة السلطات العسكرية والمدنية الفرنسية، والعمل على إيجاد حلول فورية تمكنهم من الاتصال بقيادة الثورة في الخارج[44].

3- سير أشغال الاجتماع:

شهدت مجريات هذا الاجتماع نوعا من الارتجال نظرا لعدم التحضير له جيدا، وفور انطلاق أشغاله قدم كل عقيد لمحة عن الوضعية السائدة في ولايته[45]، كما تطرق المشاركون لعرض مختلف القضايا والمشاكل الداخلية المرتبطة بالشؤون السياسية والعسكرية والاتصالات، بالإضافة إلى تدارس جملة من القرارات والاقتراحات المتعلقة بالداخل والخارج[46]، تمكنهم من إعادة التنسيق لمواجهة مختلف المخططات التي أقدم على تنفيذها الجنرال ديغول، ومحاولة اتخاذ التدابير اللازمة لحل ومعالجة جميع المشاكل والصعوبات التي يمر بها الكفاح المسلح داخل التراب الوطني[47].

والجدير بالذكر، أن المتتبع لسير أشغال هذا الاجتماع وما طرحه العقداء المشاركون فيه من قضايا، يستخلص منه تنوع وتباين الأهداف التي أدت إلى انعقاده ارتبطت في مجملها بسيرورة وتطور الثورة داخل الولايات الأربعة، حيث عبر العقيد الحاج لخضر بأن أهداف مشاركته جاءت نتيجة للوضع الخطير الذي تمر به الولاية الأولى، التي لم تتلق المساعدة والدعم من الحكومة المؤقتة رغم الاتصالات المتكررة بها لإيجاد حلول عاجلة لمسألة التسليح والتزود بالذخيرة[48]، وفي هذا الصدد يقول الحاج لخضر: "كان هدفنا من عقد الاجتماع هو دراسة الوضع بالداخل ومعرفة سبب عدم دخول الأسلحة لأننا انتظرنا كثيرا ووعدنا بإرسال الأسلحة والذخيرة لكن شيء لم يحدث، وإلى جانب ذلك فقد كان وضعنا بالداخل خلال هذه الفترة يمر بمرحلة خطيرة فنحن في الولاية الأولى مثلا كانت بحوزتنا أسلحة غنمناها أثناء المعارك والهجومات، لكنها لم تلب الطلب فاضطررنا للمشاركة في هذا الاجتماع الذي حاولنا من خلاله إيجاد حلول لبعض المشاكل التي نتخبط فيها، وندرس الوضع مع بعضنا البعض ونوحد الجهود بهدف تبادل الإمكانيات والخبرات التي تمكننا من إدخال الأسلحة من الخارج"[49].

بالإضافة إلى ذلك، فقد ساهمت عوامل أخرى أجبرت العقيد الحاج لخضر للمشاركة في أشغال هذا الاجتماع، كان من بينها محاولة الجيش الفرنسي تطويق الولاية الأولى وفرض الحصار عليها بهدف عزل جيش التحرير الوطني عن قواعده الخلفية، نتيجة للضعف السياسي والعسكري الذي شهدته الولاية الأولى خصوصا بعد استفحال وانتشار الانشقاق والتمرد على القيادة الشرعية بعد مؤتمر الصومام، مما تطلب من مسؤولها الأول اللجوء لتقديم طلب المساعدة من قادة الولايات المجاورة لفرض قيادته وإعادة تنظيم ولايته من جديد[50].

أما العقيد عميروش؛ قائد الولاية الثالثة الذي تعود له فكرة عقد هذا الاجتماع، فقد كانت أهدافه في مجملها مرتبطة بإعادة التنسيق بين قادة الداخل؛ لمواجهة نقص الأسلحة والضغط الذي تعاني منه الثورة خاصة بعد وصول الجنرال ديغول إلى الحكم والشروع في تنفيذ مخططه الجهنمي للقضاء على الثورة[51].

هذا إلى جانب إعادة ربط العلاقة بين الحكومة المؤقتة والولايات بالداخل واتخاذ موقف موحد تجاه المأزق الذي آلت إليه عملية التموين بالعتاد الحربي[52]، من جهة أخرى سعى عميروش من خلال هذا الاجتماع لتحذير القادة الحاضرين بالخطورة الكبيرة التي يمثلها المتسللون من العناصر الموالية للاستعمار داخل دواليب الثورة بهدف إفشالها[53]، خصوصا بعد عملية الاختراق المشهورة بمؤامرة الزرق التي اتخذت أبعادا خطيرة وسلبية على مسار الثورة التحريرية[54].

بالرغم من هذه الأهداف المباشرة لمشاركة عميروش في الاجتماع، فإنّ بعض الكتابات الفرنسية قد شككت في نوايا العقيد عميروش بادعائها أنه كان يحاول من خلال هذا الاجتماع الاستثنائي التأثير على القادة المشاركين معه، من أجل السيطرة على الثورة والقيام بعمل دعائي حقيقي مناهض للحكومة المؤقتة وإدانتها، كونها تخلت عن مهامها الأساسية في دعم ولايات الداخل بمختلف الأسلحة والعتاد لمواجهة العدو[55]، والعمل على توسيع نطاق سلطته على الولايات المجاورة لولايته تمهيدا للاستحواذ على القيادة في الداخل[56].

غير أن المطلع على محضر الاجتماع ومختلف الرسائل التي بعث بها العقيد عميروش للعقيد علي كافي قائد الولاية الثانية، تنفي وتفند ما ذهبت إليه هذه الكتابات، إذ يستخلص منها مباشرة الخلفيات والأهداف الحقيقية لانعقاده، كونه كان مطلبا نابعا من ضرورة ملحة فرضتها تطورات الأوضاع السائدة[57]، أجبرت العقيد عميروش على المبادرة بعقد هذا الاجتماع الذي سيضم مختلف قادة الولايات، من أجل تباحث وتدارس الحلول الممكنة، لفك العزلة المضروبة حولهم من طرف القوات الفرنسية، التي عرقلت عمليات الاتصال مع قادة الخارج[58].

أما بالنسبة للولاية الرابعة، فقد ارتبطت مشاركتها لإزالة العقبات الحدودية مع الولاية السادسة وتصفية قضية الأسلحة مع الولاية الثالثة ومحاولة إيجاد حل لمسألة إنعدام الأمن التي تسببت فيها القوات الاستعمارية والعناصر المناوئة لجبهة وجيش التحرير الوطني، والتي أدت إلى تردي الأوضاع بالولاية بمختلف جوانبها[59]، فسعى العقيد امحمد بوقرة لإيجاد حلول فورية تمكنه من الحصول على الأدوية وتموين ولايته بالسلاح والذخيرة الضرورية[60].

وبخصوص قيادة الولاية السادسة، فإن هدف مشاركتها في الاجتماع كان بالنسبة إليها أمرا حتميا أراد من خلاله العقيد سي الحواس محاولة البحث عن الطرق المناسبة للقضاء على فلول الحركات المناوئة التي تفاقمت ممارساتها الرامية إلى نشر الفوضى وزعزعة الاستقرار في إقليم ولايته[61]، كما تطرق العقيد سي الحواس إلى التحديات التي تواجهها ولايته من نقص الأسلحة والعتاد والكوادر، وضعف المستوى السياسي للمدنيين، وعدم وجود الاستعلامات التي شكلت فجوات في الاتصالات، ومن أجل تجاوز هذه الصعوبات قدم سي الحواس مجموعة من الاقتراحات التي كان يراها ملائمة ومناسبة ناشد من خلالها قادة الولايات الأخرى المجاورة للولاية السادسة بأن تترك له جبلا صغيرا تمكن وحداته العسكرية من الانسحاب خلال مواجهتها للعدو الفرنسي، كون الموقع الجغرافي لولايته مكشوفا وغير استراتيجي[62]، هذا بالإضافة إلى الإسراع في عملية التواصل مع الحكومة المؤقتة لتقديم الإسناد قبل أن يتخذ الوضع أبعادا خطيرة وكارثية تنعكس بصفة سلبية على مسار الكفاح المسلح[63].

بناء على ذلك، يمكن القول بأن الأسباب والدوافع التي كانت وراء عقد هذا الاجتماع، ترتبط في حقيقتها بضرورة معالجة وإيجاد حلول عاجلة للكثير من القضايا التي كانت عاملا في تدهور وتراجع العمل الثوري في الداخل، والتي يمكن تلخصيها في:

- معالجة الاضطرابات الداخلية في الولاية الأولى الناجمة عن أزمة القيادة وأعمال المنشقين عن السلطة الشرعية التي أقرتها لجنة التنسيق والتنفيذ المنبثقة عن مؤتمر الصومام 20 أوت 1956م.
- إيجاد الحلول لمسألة القطيعة بين قادة الداخل والقيادة في الخارج، نتيجة التطويق المفروض من طرف السلطات الاستعمارية، خصوصا بعد إنشاء خطي موريس وشال على الحدود الشرقية والغربية.
- الحد من انتشار العملاء المندسين من طرف المخابرات الفرنسية في صفوف الثورة، خصوصا بعد امتداد مؤامرة الزرق من الولاية الثالثة إلى الولاية الرابعة صيف 1958م.
- وضع حد نهائي لتنامي قوات بلونيس وتوسع نفوذه في الولاية السادسة.
- إمكانية توفير الأسلحة والذخيرة والعتاد الحربي.
- إزالة العقبات التي تفرضها قضية الحدود الجغرافية بين الولايات[64].

وعلى هذا الأساس، فإن هذا الاجتماع أعطى تقيما شاملا للأوضاع ذات الصلة بالثورة داخليا وخارجيا والتصدي لكل المخططات الاستعمارية الفرنسية الرامية للقضاء على استمرارية الكفاح المسلح[65].

4- القرارات والتوصيات المنبثقة عن الاجتماع:

بعد مناقشة مختلف القضايا المطروحة والوقوف على أوضاع كل ولاية ومشاكلها والحلول التي يمكن الوصول إليها، انبثقت عن هذا الاجتماع مجموعة من القرارات الهامة[66] تمثلت في:

- تطهير الأوراس: في هذا الشأن ترسل الولاية الثالثة فيالق عسكرية وترسل الولاية الرابعة كتيبتين عسكريتين، هذه الوحدات لا يمكنها الالتحاق بقواعدها إلا بعد إتمام مهمتها، ويتم تطبيق هذا الاقتراح بعد موافقة الحكومة وإذا لم يأت الرد بعد 20 يوما يتم الشروع في تطبيقه فورا، نظرا للحالة الحرجة التي تمر بها الأوراس.
- بعد التحقيق، ينفذ حكم الإعدام سرا في الأسرى والقومية الذين يحاولون التسرب داخل صفوف الثورة أو الذين تثبت جريمتهم وصدر بشأنهم حكم الإعدام.
- إرسال وحدات إلى الولاية الأولى منها إلى الحدود، لكي تقوم بتخريب خط موريس ولتكون هذه الأعمال منسقة ذات فاعلية تطلب مساعدة خارجية من الحكومة.
- لمقاومة عناصر الحركة الوطنية الجزائرية "N.A.M" في الولاية السادسة، ترسل الولاية الرابعة كتيبة للمساعدة في تدمير هذه العناصر، أما الوحدات المرسلة للولاية الأولى تكون مهمتها تطهير هذه الأخيرة.
- إعداد مناشير وطنية من طرف الولاية الرابعة التي تتصل بدورها عن طريق الرسائل أو المواصلات بالولايات الأولى والثالثة والسادسة.
- تكتب مصطلحات الرتب والوحدات بالعربية: كتيبة، عريف ...الخ.
- يتم إحياء ذكرى أول نوفمبر.
- الاتصال بالولايات سيصبح إجباريا كل شهرين.
- أسرى الولاية الرابعة يوجهون إلى الولاية الثالثة.
- يعقد اجتماع فيما بين الولايات كل أربعة أشهر، مع توحيد دعوات إلى الولايتين الثانية والخامسة.
- إقرار المساعدة والتبادلات الاقتصادية.

وبغية توحيد النظام تقرر ما يلي:

- تأجيل العطل.
- منع التبغ.
- لا بد من تعليق شارات الرتب.
- الزواج مسموح طبقا لبعض الشروط.
- إعداد قانون داخلي.
- المدعوون إلى الخدمة العسكرية تحت علم العدو، لا يلبون الدعوة.
- مقاومة عبادة الشخصية.
- تعزيز وتطبيق مبدأ القيادة الجماعية.
- منع تبديل المواقع داخل الولاية، منطقة ... إلخ، استعمال الأرقام.
- إقرار شفرة للمراسلات بين الولايات.
- تشجيع النقد البناء والنقد الذاتي.
- تعزيز الطاقة داخل صفوف جيش التحرير الوطني.
- تبادل الوثائق الخاصة بالتنظيم بين الولايات.
- تخريب جميع أملاك العدو الواقعة في المناطق المحرمة[67].
- تخريب وتدمير الخط المكهرب وكذلك خط أنبوب البترول، وهذه التخريبات تقوم بها الولايات المعنية.
- تحديث وتشبيب جيش التحرير الوطني ورفع مستواه الثقافي.
- تثقيف وتوجيه المقاوم في الجانب الصحي.
- إذا ما وقع سوء فهم بين الولايات فإنه يسوى في مجلس الولايات.
- تتخذ إجراءات لمكافحة نقطة ضعف الطالب حيث كانت سببا في اختراق عملية الزرق.
- تؤسس لجان ولائية لسن القوانين والنشرات ومنح الأجور لرؤساء العائلات.
- من أجل إتقان حرب العصابات يوصى بتجنب الاشتباكات، تحفيز الفدائي للجوء إلى التخريب بكل الوسائل.
- يوجه معطوبو الولاية الرابعة إلى الولاية الثالثة والسادسة.
- يقود التربصات العسكرية في الولاية الثالثة ضابطان عسكريان وضابطان سياسيان، ترسل كل ولاية 10 متربصين.
- تأسيس محكمة تضم ضابطا من مختلف الولايات في الولاية الثالثة لمحاكمة مختلف الضباط المذنبين.
- تنشر الولاية الثالثة ثلاثة كتب عسكرية وكتابا أبيض حول فرق الزواف وجماعة بلونيس.
- تمنح شهادات لعائلات الشهداء.
- عقيد الولاية السادسة مكلف بالاتصالات مع الشرق والغرب.
- يعقد اجتماع طارئ بين الولايات كلما دعت إلى ذلك خطورة حادث ما.
- ترسل الولاية الرابعة إلى الولاية الأولى والسادسة اثنين من صانعي المتفجرات والمواد التخريبية[68].

الاتفاق على إنجاز أنفاق بالحدود التونسية، تحديدا بجبل أم الكماكم الواقعة بمنطقة تبسة، كتلك الأنفاق التي أنجزت في الحدود ما بين إيطاليا وفرنسا خلال الحرب العالمية الثانية، بهدف نصب المدافع

ودخول الأسلحة والذخيرة بالقوة، وضمان توفير المؤونة وقطع الأسلاك الشائكة وحماية دوريات المجاهدين القادمة من تونس، الحاملة للأسلحة والذخيرة من وحدات الجيش الاستعماري الفرنسي[69].

أما بخصوص التوصيات والمقترحات التي خرج بها العقداء الأربعة خلال اجتماعهم فتمثلت في:

- العمل على جلب السلاح بأي وسيلة لأن الموقف يقتضي ذلك وعليه يتوقف استمرار الثورة.
- ضرورة التحاق وزير الدفاع والأخبار المتواجدان في تونس بساحة المعركة، كون وزير الدفاع هو قطب الرحى بالنسبة للثورة نظرا لدوره في عملية تنسيق المواقف والبحث عن خطط جديدة لتفويت الفرصة على العدو في عملية الإجهاز عليه في أقل فترة زمنية ممكنة، أما وزير الأخبار فمهمته التعبئة الشاملة والعمل في حقل الإعلام الموجه لإرباك العدو نفسيا، وتركه يعيش حالة من الهستيريا والهلع داخل صفوف جيشه وفي أماكن تجمع قواته[70].
- إذا عجزت القوات عن توفير السلاح، يلجأ قادة الولايات إلى اتخاذ التدابير اللازمة لتوفيره، وذلك بإيجاد قاعدة محصنة على الحدود، تكون في شكل نفق تحت الأرض، محصنة بكل التحصينات، مدعمة بالإسمنت والكتل الصخرية القوية وتكون مجهزة بمختلف الأسلحة الثقيلة والمتطورة القادرة على إفشال كل هجومات العدو حتى ولو كان الهجوم جويا، على أن تكون هذه القاعدة مصدرا للتزويد بالسلاح والذخيرة من تونس وخارج تونس بعيدا كل البعد عن السلطة المتمركزة بتونس، مع ضرورة إسنادها إلى مختصين لهم الخبرة في ذلك[71].
- إرسال بعثة رقابة إلى الداخل.
- ضرورة اطلاع قادة الداخل على كل القضايا الداخلية المتعلقة بالقيادة.
- الاحتجاج ضد إهمال الهلال الأحمر للمرضى الموجودين بالخارج.
- المطالبة بالتعرف على الأوامر التي أعطيت لمهاجمة خط موريس.
- ضرورة دخول الإطارات والجنود الموجودين في الخارج.
- توزيع الأسلحة والأشخاص بإنصاف وعدل بين الولايات.
- الشباب المرسل إلى الخارج، يجب توجيهه نحو عدة فروع واختصاصات.
- تقديم إيضاحات حول جميع الاعتقالات والتنفيذ في المسؤولين بالخارج.
- التحذير من التصريحات التي من شأنها المس بكرامة المقاومين مثل التي أدلى بها فرحات عباس حول إيقاف القتال.
- منح مساعدة مادية للطلبة بالخارج.
- تدريب الدوريات تدريبا جيدا تحاشيا للخسارة في الرجال والعتاد.
- إرسال الأطباء والمعدات والأدوية.
- التأكيد على أن الوحدة المغربية لا تتحقق ما دامت لم تنجز على الصعيد العسكري.
- التأكيد على البلدان الشقيقة بتكثيف المساعدات للشعب الجزائري.
- تأميم المصالح الخارجية والقضاء على الامتيازات.
- تكثيف وإرسال العتاد والذخيرة والمال للداخل.
- ضرورة إقامة إذاعة وطنية في الداخل.
- تكثيف النشاط الدعائي بالتركيز على التنديد بالأعمال الوحشية والإبادة واستعمال النابالم والغازات.
- تكثيف استعمال الصحافيين الأجانب لما في ذلك من أهمية بسيكولوجية.

- لابد من مراجعة ميثاق 20 أوت 1956 خصوصا في بعض النقاط التي تجاوزها الوقت أو أصبحت غير منسجمة مع الوضعية الراهنة.
- الدعوة لعقد مؤتمر وطني تشارك فيه جميع الولايات[72].
- تطوير الولايات بالإطارات والجنود.
- اختيار نشيد وطني.
- توجيه التمرينات والطوابع وبذل مجهود كبير لصالح الداخل.
- التأكيد على ترقية الضباط مع الأخذ بعين الاعتبار الكفاءة والأقدمية والأخلاق.
- تفعيل وتكثيف الاتصالات المباشرة فيما بين الولايات لحل القضايا العاجلة.
- إرسال مختصين وإطارات عسكرية ومختصين في صنع القنابل، وجنود في المدفعية والمدربين وفي الاستعلامات والمواصلات ...الخ.
- دخول لجنة التحقيق والرقابة إلى الولاية الأولى[73].
- إنشاء مدرسة عسكرية لتأطير المنتسبين للوحدات العسكرية لجيش التحرير الوطني لمدة خمسة أشهر ويتم إغلاقها بعد اختبارهم[74].

بعد مصادقة العقداء الأربعة على هذه القرارات والتوصيات المنبثقة عن اجتماعهم، أعلنوا مباشرة عن رفع جلساته ونهاية أشغاله بتاريخ 12 ديسمبر 1958، واتفقوا على ضرورة توجيه نسخة من محضر الاجتماع إلى قيادة الثورة بالخارج عن طريق كاتب الدولة في الحكومة المؤقتة عمر اوصديق[75].

5- موقف الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية من الاجتماع وقراراته:

فور استلامها لمحضر الاجتماع بتاريخ 12 مارس 1959 من طرف كاتب الدولة عمر اوصديق، أبدت الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية تخوفها من تصرفات قادة الولايات بالداخل نتيجة للقرارات والتوصيات التي انبثقت عن اجتماعهم[76]. إذ تضمنت نقدا لاذعا للطريقة التي أسست بها الحكومة، وتقاعس قيادة الخارج وتهاونها في إمداد قيادة الداخل بالسلاح، إلى جانب دعوتها إلى العودة للمبادئ التي وضعها مؤتمر الصومام خاصة مبدأ الأولويات والقيادة الجماعية[77]، ومن البديهي أن تبدي الحكومة المؤقتة قلقها تجاه ذلك خصوصا وأنها تعرضت لهزة قبلها بشهر، كان سببها العقيد العموري ورفاقه، هذا ما جعل من أعضائها يعتقدون أن وراء هذا الاجتماع عملا مريبا يدعو للتمرد عليها، ورأت في قراراته مبادرة خطيرة ومحاولة انقلابية على قيادة الثورة في الخارج[78].

فبناء على شهادة رئيس الحكومة المؤقتة فرحات عباس، فإن فحوى هذا الاجتماع جاء كمحاولة لتوحيد القرار الذي مفاده تسيير الثورة من الداخل بدلا من الخارج، بحجة أنه من غير المعقول أن يسير الثورة داخل الجزائر مجلس خارج البلاد، كما هدف لاختزال السلطة في قطبين فرحات عباس كقائد مدني في الخارج والعقيد عميروش كقائد عسكري في الداخل برتبة جنرال، أما باقي الرجال المبعوثين إلى الخارج فعليهم الدخول لحمل السلاح ومحاربة الجيش الفرنسي بدلا من التمطط الدائم حول الحكومة المؤقتة[79].

وحسب الصحفي الفرنسي إيف كوريار، فإن العقيد عميروش استغل الاجتماع للقيام بعمل دعائي حقيقي مناهض للحكومة المؤقتة مستغلا الوضع الحساس للثورة، لإقناع رفاقه بتخلي الحكومة المؤقتة عنهم التي كان من المفروض أن تكون امتدادا للداخل وليس للخارج كما اتهم قيادة الخارج بممارسة السياسة من دون حرب والتخلي عن مهامها في إرسال الأسلحة والذخيرة إلى الداخل[80]، ونتيجة لذلك

وتجنبا لأي انزلاق قد يؤدي إلى التأزم أكثر، سارعت الحكومة المؤقتة لدعوة العقداء في الداخل للاجتماع بتونس من أجل إيجاد مخرج وحل توافقي يرضي الجميع[81].

تجدر الإشارة إلى أن الثلاثي كريم بلقاسم، عبد الحفيظ بوصوف ولخضر بن طوبال حاولوا تقنين تلك المعارضة وتوظيفها لصالحهم، من خلال توجيه استياء قادة الداخل ضد سياسيي الحكومة المؤقتة وإيهامهم بأنهم تخلو عن مسئولياتهم في حل المشاكل التي يتعرض لها الداخل، وكان ذلك بمثابة مبرر لإبعادهم وتكوين قيادة جديدة، أو بالأحرى تخليص القيادة القائمة من السياسيين، ليبقى الباءات الثلاث في مواقعهم، إلى جانب رغبتهم في التخلي عن تجربة الحكومة المؤقتة والعودة إلى هيئة مصغرة تخضع لسيطرتهم[82].

وحسب فتحي الذيب فقد ناقش أعضاء الحكومة المؤقتة بعض القرارات المترتبة عن هذا الاجتماع، خصوصا فيما تعلق بضرورة دخولهم للأراضي الجزائرية فورا للعمل من الداخل والاكتفاء بممثلين لها بالخارج، حيث تباينت مواقفهم تجاه ذلك، إذ حبذ كل من الدكتور الأمين دباغين ويوسف بن خدة الدخول والانصياع لذلك القرار، أما كريم بلقاسم ومحمود الشريف وفرحات عباس وأحمد فرنسيس فقد ألحوا على تأجيل الدخول لحين تصفية المشاكل المعلقة بالخارج، في المقابل رفض بوصوف وبن طوبال فكرة الدخول للداخل بتاتا، أما أحمد توفيق المدني ومحمد يزيد فتحفظا برأيهما، ووضح بشكل قاطع ترددهم في الدخول خوفا من محاسبة الداخل لهم والإطاحة بهم[83].

وبخصوص مسألة إدخال الأسلحة والذخيرة، فقد حاولت قيادة الخارج تحسين موقفها أمام الداخل فشرعت في إدخال كميات كبيرة من الأسلحة والذخيرة المكدسة على الحدود الشرقية[84]، وقد وضح فرحات عباس على أن مسألة إدخال الأسلحة إلى جيش التحرير الوطني بالداخل لا ترتبط بإهمال الحكومة المؤقتة لذلك، بل تعود للاستحالة التامة التي فرضتها الاستراتيجية العسكرية الفرنسية على الحدود وتطويق الثورة من أجل عزلها عن قواعدها الخلفية بتونس والمغرب[85].

لم تكتفِ قيادة الخارج بالتعبير عن موقفها من الاجتماع هكذا فحسب، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك حيث خصصت جلسة 16 أوت 1959م في اجتماع العقداء العشرة لإثارة موضوع ما سمي بالمؤامرة في الداخل بشكل مبهم، غلب عليه الغموض في تحديد المقصود بالمؤامرة لأن النقاش امتد من التصفيات التي تعرض لها القادة إلى إصدار توصية وقرار حول عملية الزرق ولمّح بعض الحاضرين إلى علاقة الموضوع باجتماع العقداء الأربعة وكان على رأسهم هواري بومدين الذي اعتبر أن المؤامرة لم تمتد إلا بعد اجتماع الولايات وشكك في صحة مزاعم عميروش حول حجم الاختراق المزعوم، كما اعتبر أن ضعف قادة الداخل هوا لذي سهل من إدخال الريب في صفوف الثورة[86]، غير أن المتتبع لمضمون تلك القرارات المنبثقة عن هذا الاجتماع يجدها موضوعية، فقد جاءت طبقا لمعطيات فرضها الواقع الحربي في مواجهة السلطات الاستعمارية[87]، حيث نفى العقيد الحاج لخضر ما ذهبت إليه قيادة الحكومة المؤقتة في تفسيرها لأهداف الاجتماع وغاياته، إذ وصفته بالمبادرة الخطيرة التي تدعو للانقلاب عليها، وكمحاولة لفصل الداخل عن الخارج، مؤكدا في ذات السياق بأن العقداء المجتمعين لم يفكروا في ذلك ولم يخطر على بالهم أبدأ، بل العكس فقد كانت نواياهم طيبة تطمح لتطوير أساليب الثورة، وإعطائها دفعا جديدا في ميدان التكتيك الحربي الممنهج على أساس ربح المعركة في أيسر وقت ممكن من الزمن، وإخراج الثورة من الحصار المفروض عليها من السلطات الفرنسية[88]. وهذا ما تؤكده الرسالة المؤرخة 15 ديسمبر 1958[89]، التي بعث بها العقيد عميروش إلى العقيد علي كافي بعد انتهاء الاجتماع، شرح فيها

الغاية من وراء الاجتماع الذي يهدف لضرورة توحيد الصفوف والوقوف بجانب الحكومة المؤقتة لمعالجة مختلف المشاكل والصعوبات التي تمر بها الثورة في مختلف الميادين[90].

في نفس السياق أكد المجاهد يوسف الخطيب بأن القرارات التي تمخضت عن اجتماع العقداء الأربعة كانت قرارات مهمة، جاءت كمحاولة لإنقاض الثورة من الاختناق وتقييما لمسارها ومعالجة المشاكل والتحديات الراهنة المرتبطة بالنشاط الثوري في تلك الفترة، كما اعتبر أن الملاحظات التي صاغها المجتمعون بعد انتهاء أشغال الاجتماع ، خصوصا التي وجهت لقيادة الخارج في شكل انتقادات كانت بديهية ومن الواجب توجيهها لهم، باعتبار أن الاجتماع جاء كتقييم وتدارس مختلف الوسائل المتعلقة بالثورة ومحاولة إيجاد حلول لها[91].

ومن جهته، يرى المجاهد لخضر بورقعة بأن نوايا قيادة الداخل كانت نزيهة لما عقدوا مؤتمرهم الذي لم يكن موجها ضد أي كان، بقدر ما كان ضرورة ملحة لإعادة زمام المبادرة وتذليل العقبات التنظيمية والتمويلية لقوات الثورة ومواجهة التطورات اللوجيستيكية لقوات العدو، كما أن قيادة الداخل كانت تتحرك طبقا لمعطيات يوفرها واقعها الحربي اليومي، عكس قيادة الخارج التي كانت تخطط على الورق وتضبط حساباتها السياسية على ضوء اعتبارات سلطوية من خارج دوائر المعركة، حيث كانت الأولى بها والأجدر قبل التشكيك في نوايا هؤلاء أن تجمع القرائن من على أرض المعركة وتقيم عليها عملية تحليل، وبذلك تتصالح مع أهداف وأبعاد مؤتمر القادة في الداخل[92].

وبناء على شهادة المجاهد الطاهر سيعداني، فإنّ المبادرة التي قام بها عميروش جاءت نتيجة للوضع المأساوي الذي كان يعاني منه مجاهدو الداخل جراء الهجومات المفروضة من طرف العدو الفرنسي، وفي هذا الصدد يقول: "كنا نحن في القاعدة الشرقية نفكر مثل العقيد عميروش فيما يتعلق بسلوكيات وممارسات وزراء الحكومة المؤقتة في تونس والقاهرة، لكننا رفضنا أن ندخل في مواجهة مفتوحة ضد الحكومة المؤقتة، أو ضد أي مسؤول آخر في تونس، كان علينا أن لا نبين للعدو وللشعب مدى تجذر خلافاتنا، ومهما بلغت حدة أخطائها كنا نعتقد أن الحكومة المؤقتة هي التي تمثل الثورة الجزائرية إلى غاية الاستقلال، لذلك كان علينا أن نحل مشاكلنا بيننا دون كشف عيوبنا حتى لا نعطي الفرصة للعدو كي يحطم صفوفنا"[93].

بالتالي نستنتج: إن هذا الاجتماع لم يكتس صبغة المؤامرة والانقلاب، وإنما كان يرمي إلى التعبير عن احتياجات الداخل، وعدم رضاهم عن تراكم المشاكل وتفاقم الصعوبات التي يواجهونها في الميدان، ومحاولة إسماع صوتهم من أجل الحصول على الدعم والإعانة من المسؤولين بالخارج[94]، لمواجهة استراتيجية الجنرال ديغول التي هدفت للقضاء على الثورة وعزلها نهائيا عن قواعدها الخلفية وتحطيمها بشتى الطرق والوسائل[95].

6- تطبيق قرارات الاجتماع ومصيرها:

بعد نهاية أشغال الاجتماع، عاد العقداء الأربعة إلى مقر ولاياتهم وباشروا في تنفيذ قرارات الاجتماع وما ترتب عنه من توصيات، حيث شرع العقيد الحاج لخضر فور وصوله إلى كيمل في التحضير لاستقبال الكتائب التي ستأتي من الولاية الثالثة والرابعة من أجل التصدي للمنشقين والعمل على تخريب الأسلاك الشائكة على الحدود[96].

من جانب آخر سارع الحاج لخضر لتجسيد فكرة بناء الأنفاق التي أتفق عليها، حيث اتصل بمهندس جزائري متقاعد من الجيش الفرنسي، وطلب منه إنجاز هذا المشروع مع تدريب مجموعة من المجاهدين

على عملية حفر الأنفاق بالجبال، وتنفيذا لذلك كلف مجموعة يقدر عدد أفرادها ما بين الثلاثة مائة والخمسمائة جندي للشروع في عملية البناء ليلا تفاديا لاكتشافهم من طرف السلطات الاستعمارية[97]، وفي هذا الصدد يقول الحاج لخضر:" بعد تعيين المكان المعد للنفق الخاص بنقل الأسلحة والذخيرة بجبل بئر العاتر جنوب تبسة، شرعنا فعلا في إنجاز الفكرة حيث أرسل القائد سي محمد بوقرة فرقتين للبدء في إنجاز المشروع المتفق عليه في الاجتماع وإعداد كل الوسائل لتحقيق الأهداف المنشودة..."[98].

أما العقيد عميروش فقد عقد اجتماعا بصفة استثنائية مع أعضاء الولاية الثالثة إلى جانب ضباط المنطقة الرابعة في غابة اكفادو بتاريخ 4 مارس 1959، لاستعراض الوضع العام للولاية وتقديم التعليمات المطلوبة لمواصلة الكفاح المسلح والعمل على تطبيق بعض القرارات التي انبثقت عن الاجتماع، حيث قام بإرسال كتائب عسكرية نحو الولاية الأولى أوراس النمامشة قصد حل مشكلة المنشقين المشوشين على القيادة الشرعية من خلال إصلاح ذات البين وعودتهم إلى النظام، أو بالقضاء عليهم حتى تستعيد الولاية مسيرتها الجهادية في أحسن الظروف[99]. كما التزمت قيادة الولاية الرابعة بوفائها في تطبيق ما نصت عليه قرارات الاجتماع، ولم تتأخر في إرسالها خيرة وحداتها عدة وتدريبا إلى الولايتين الأولى والسادسة لوضع حد لبعض المشاكل القائمة هناك ومساندة قادة الولايتين إلى حين استتباب الأمن بهما[100].

بدوره قام العقيد سي الحواس هو الأخر بعقد اجتماع استثنائي مع أعضاء مجلس الولاية السادسة خلال شهر مارس 1959 تتطرق فيه لأهم قرارات الاجتماع المنعقد بالولاية الثانية وأهم التدابير التي تم اتخاذها لمعالجة مختلف التحديات والصعوبات التي تمر بها الثورة في جميع ميادينها[101]. ومن جهتها قررت الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية بعد استلامها لمحضر الاجتماع ومناقشة قراراته، استدعاء عقداء الداخل من أجل الالتحاق بتونس لعقد اجتماع فوري لمناقشة مختلف قضايا الثورة التحريرية على صعيدها الداخلي والخارجي[102]. بناء على هذه الرسالة استجاب عقداء الداخل لتلك الدعوة وحاولوا الالتحاق بقيادة الخارج بتونس مع أواخر شهر مارس سنة 1959[103]، غير أن هذه المهمة لم يكتب لها النجاح بسبب استشهاد غالبية القادة الذين حضروا الاجتماع، حيث استشهد العقيد عميروش صحبة العقيد سي الحواس وهما في طريقهما إلى تونس بتاريخ 29 مارس 1959، بينما استشهد العقيد امحمد بوقرة في 5 ماي 1959[104]، مما انعكس سلبا على تنفيذ القرارات المنبثقة عن الاجتماع وتحقيق أهدافه المسطرة، أدت في الأخير إلى فشل هذه المبادرة نتيجة لعدم تحقيقها للإجماع بسبب غياب قادة الولاية الثانية والخامسة إضافة للموقف السلبي الصادر عن الهيئات القيادية للثورة بالخارج من الاجتماع وقراراته التي وصفت بالخطيرة والانقلابية[105].

خاتمة:

من خلال ما سبق ذكره نستنتج ما يلي:

- تكتسي المذكرات الشخصية للمجاهدين الجزائريين خلال الثورة التحريرية قيمة علمية وأهمية بالغة في كتابة تاريخنا المعاصر، كونها تشكل أحد الروافد والركائز المهمة في عملية البحث التاريخي وتدوينه وذلك لما تحتويه من أحداث ومعلومات مفصلة عن الوقائع التاريخية التي لم تدرج ضمن المصادر الأخرى، حيث تساهم في الكشف عن الحقائق التي غيبت عن قصد أو عن غير قصد من طرف شخصيات شاركت أو كانت قريبة من الأحداث.

- لقد واجهت الثورة التحريرية منذ وصول الجنرال ديغول للسلطة عام 1958م الكثير من الصعوبات والأزمات التي كانت سببا مباشرا في تردي وتدهورالأوضاع، استدعت من قادتها بالداخل التعجيل بعقد

اجتماع مشترك للوقوف على إيجاد حلول لها، تمكنهم من التصدي لمختلف هذه المخططات والمشاريع الفرنسية ووضع حد نهائي لها.

- يعد اجتماع العقداء الأربعة بالشمال القسنطيني من بين الاجتماعات الاستثنائية الهامة التي جاءت لتدارس أوضاع الثورة التحريرية وكمحاولة جادة لإيجاد الحلول لمختلف الصعوبات والتحديات التي أثرت سلبا على استمرارية الكفاح المسلح.

- رغم الأهمية البالغة للتقارير التي أوردها العقيد علي كافي قائد الولاية الثانية في مذكراته الشخصية والتي لخصت لنا أهم القرارات والتوصيات التي انبثقت عن الاجتماع إلا أننا سجلنا عدم موضوعيته في نقله لحيثيات الاجتماع حيث شكك في أهدافه وغاياته، وذلك نتيجة للولاء الذي يكنه لمسؤوله السابق لخضر بن طوبال ونظرته السلبية للعقيد عميروش صاحب هذه المبادرة.

- أما مذكرات وشهادات العقيد الحاج لخضر، فقد كشفت عن مدى أهمية هذا الاجتماع التنسيقي ودوره في تطوير أساليب الثورة ، وإعطائها دفعا جديدا في ميدان التكتيك الحربي الممنهج على أسس ربح المعركة في أيسر وقت ممكن من الزمن، وإخراج الثورة من الحصار المفروض عليها من قبل السلطات الاستعمارية.

- شكلت القرارات والتوصيات المنبثقة عن هذا الاجتماع، والتي صادق عليها العقداء الأربعة تقييما شاملا للأوضاع ذات الصلة بالثورة داخليا وخارجيا، وكمحاولة لإعادة التنسيق بين قادة الداخل من أجل معالجة مختلف القضايا الثورية المطروحة وتوحيد الجهود لمواجهة استراتيجية السلطات العسكرية والمدنية الفرنسية والعمل على إيجاد حلول فورية تمكنهم من الاتصال بقيادة الثورة في الخارج.

- حسب ما ورد في مذكرات العقيد الحاج لخضر وشهاداته، فإنّ ما ذهبت إليه الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية في تفسيرها لأهداف الاجتماع وغاياته التي وصفتها بالمبادرة الخطيرة التي تدعو للانقلاب عليها وكمحاولة لفصل الداخل عن الخارج يعتبر حكما قاسيا لا أساس له من الصحة، مؤكدا في ذات السياق بأن العقداء المجتمعين لم يفكروا في ذلك ولم يخطر على بالهم أبدا التخطيط للتمرد والانقلاب، بل العكس من ذلك كانت نواياهم طيبة تطمح إلى إيجاد حلول لمختلف المسائل والتحديات التي عرقلت نشاطهم الثوري.

- بناء على ما ورد في مذكرات المجاهد لخضر بورقعة فقد تضافرت العديد من الأسباب التي أدت إلى فشل هذا الاجتماع في تحقيق أهدافه المنشودة، كان من بينها استشهاد غالبية المشاركين في الاجتماع بالإضافة إلى غياب قادة الولاية الثانية والخامسة عن أشغاله، والموقف السلبي الصادر عن الهيئات القيادية للثورة بالخارج من الاجتماع وقراراته التي وصفتها بالخطيرة والانقلابية.

- لقد أكدت المذكرات الشخصية للفاعلين الجزائريين في الثورة التحريرية، التي سلطت الضوء على اجتماع العقداء الأربعة، مدى انحياز الكثير من الكتابات الفرنسية وابتعادها عن الموضوعية في تفسيرها للأسباب والدوافع الحقيقية التي أدت إلى انعقاد هذا الاجتماع، والتي حاولت حصرها في إطار ضيق يرتبط في مجمله بالصراع عن القيادة بين الداخل والخارج، وذلك بهدف تشويه صورة الثورة ورموزها حيث تناست عن قصد مجريات الوقائع التي فرضتها الظروف المحيطة به، خصوصا تلك المرتبطة بتداعيات المشاريع الاستعمارية الفرنسية التي طبقت بعد وصول الجنرال ديغول للسلطة للحد من نشاط جبهة وجيش التحرير الوطني.

- رغم فشل هذه المبادرة التي قام بها عقداء الداخل من خلال هذا الاجتماع التنسيقي، إلا أنها قد أعطت صورة إيجابية لأهمية وضرورة العمل الجماعي في إنجاح العمل المسلح من جهة ودوره في التصدي لمختلف المخططات الاستعمارية الفرنسية الرامية للقضاء على الثورة التحريرية من جهة أخرى.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: باللغة العربية:

أ-الكتب:

1. أحمد توفيق المدني، مذكرات حياة كفاح، ج 3، عالم المعرفة، الجزائر، 2010.
2. الرائد عز الدين، الفلاقة، تقديم مراد اوصديق، ترجمة، جمال شعلال، موفم للنشر، الجزائر، 2011.
3. الشاذلي بن جديد، مذكرات 1929-1962، ج 1، تحرير عبد العزيز بوباكير، دار القصبة، الجزائر، 2011.
4. الطاهر الزبيري، مذكرات أخر قادة الأوراس التاريخيين 1929-1962، تحرير مصطفى دالع، منشورات ANEP، الجزائر، 2008.
5. سعيدان الطاهر، القاعدة الشرقية قلب الثورة النابض، دار الأمة، الجزائر، 2013.
6. دحو ولد قابلية، بوصوف والمالغ الوجه الخفي للثورة، ترجمة احمد بوذراع، دار القصبة، الجزائر، 2023.
7. شارل ديغول، مذكرات الامل والتجديد، ترجمة سموحي فوق العادة، مراجعة احمد عويدات، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1971.
8. عبد الحفيظ امقران الحسني، مذكرات من مسيرة النضال والجهاد، ط1، دارا لامة، الجزائر، 1997م.
9. علي كافي، من المناضل السياسي إلى القائد العسكري 1946-1962م، دار القصبة للنشر، الجزائر، 1999م.
10. بوداود عمر، من حزب الشعب الجزائري إلى جبهة التحرير الوطني "مذكرات مناضل"، ترجمة: أحمد بن محمد بكلي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2007م.
11. قرام عمار، الجبهة الخارجية قصة كفاح من الجزائر إلى تونس، ليبيا ومصر، تحرير مونيا ساكر، دار المنتهى، الجزائر، 2016م.
12. بجاوي محمد، الثورة الجزائرية والقانون، ترجمة علي الخش، مراجعة محمد الفاضل، دار اليقظة العربية، دمشق، 1965م.
13. صايكي محمد، شهادة ثائر من قلب الجزائر، تحرير محفوظ اليزيدي، ط 2، دار الأمة، الجزائر، 2010م.
14. بن عمر مصطفى، الطريق الشاق إلى الحرية، دار هومة، الجزائر، 2007م.
15. مراردة مصطفى، شهادات ومواقف من مسيرة الثورة في الولاية الأولى، تحرير مسعود فلوسي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2009م.
16. الذيب فتحي، جمال عبد الناصر وثورة الجزائر، ط 2، دار المعرفة، الجزائر، 2010م.
17. بلاح بشير وآخرون، تاريخ الجزائر المعاصر، ج 2، دار المعرفة، الجزائر، 2010م.
18. بن حمودة بوعلام، الثورة الجزائرية، دار النعمان، الجزائر، 2012م.
19. خليفة الجنيدي، حوار حول الثورة، ج2، المركز الوطني للتوثيق والصحافة والإعلام، الجزائر، 1986م.
20. حميسي العربي، سي الشريف المجاهد الذي ارتعشت منه عساكر فرنسا بالولاية الثالثة التاريخية، د-د-ن، الجزائر، 2022.
21. فريح خميسي، العقيد سي الحواس مسيرة قائد الولاية السادسة 1923-1959، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013.
22. لونيسي رابح، الجزائر في دوامة الصراع بين العسكريين والسياسيين، دار المعرفة، الجزائر، 2000م.
23. بزيان سعدي، دور الطبقة العاملة في المهجر في ثورة نوفمبر، دار ثالة، الجزائر، 2009م.
24. شوقي عبد الكريم، دور العقيد عميروش في الثورة الجزائر 1954، دار هومة، الجزائر، 2003م.
25. قليل عمار، ملحمة الجزائر الجديدة، ج2، دار البعث، قسنطينة، الجزائر،1991.

26. بوضربة عمر، النشاط الدبلوماسي للحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية 1958-1960، دار الحكمة، الجزائر، 2012.
27. بلحاج صالح، أزمات جبهة التحرير الوطني 1946-1965، ط 1، دار قرطبة، الجزائر، 2006.
28. الزبيري محمد العربي، تاريخ الجزائر المعاصر، ج 2، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 1999.
29. شبوب محمد، اجتماع العقداء العشر، دزاير أنفو، الجزائر، 2013.
30. زروال محمد، القيادة العسكرية العليا لجيش التحرير الوطني في الحدود الشرقية والعلاقات الجزائرية التونسية، دار هومة، الجزائر، 2017.
31. عجرود محمد، أسرار حرب الحدود 1957-1958، منشورات الشهاب، 2014.
32. زغيدي محمد لحسن، مؤتمر الصومام وتطور ثورة التحرير الوطني الجزائرية، دار هومة، الجزائر، 2009.
33. تقية محمد، حرب التحرير في الولاية الرابعة، ترجمة بشير بولفراق، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2012.
34. تقية محمد، الثورة الجزائرية المصدر الرمز والمآل، ترجمة عبد السلام عزيزي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2010.
35. بوعزيز يحي، الثورة في الولاية الثالثة 1954-1962، ط 1، دار الأمة، الجزائر، 2004.
36. الزبيري محمد العربي وآخرون، كتاب مرجعي حول الثورة التحريرية 954-1962، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، الجزائر، 2007.
37. الحاج لخضر، قبسات من ثورة أول نوفمبر1954، تحرير الطاهر حليس، منشورات الشهاب، باتنة، الجزائر، 2008.

ب- الأطروحات والرسائل الجامعية:

1. خيثر عبد النور، تطور الهيئات القيادية للثورة التحريرية 1954-1962، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه في التاريخ المعاصر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2005-2006.
2. سالمي مختار، إشكالية الصراع على السلطة في المؤسسات الانتقالية للثورة الجزائرية 1954-1962، أطروحة مقدمة نيل شهادة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، 2018 -2019.
3. سليح كمال، المشتركات والمفترقات إبان الثورة الجزائرية 1954-1962، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم، تخصص التاريخ المعاصر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر 2، 2016-2017.
4. شتواح حكيمة، المبادئ التنظيمية لقيادة الثورة الجزائرية، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر، 2000-2001.
5. شتوان نظيرة، الثورة التحريرية 1954-1962 الولاية الرابعة أنموذجا، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في التاريخ المعاصر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2007-2008.
6. عبد الستار حسين، الأزمات الداخلية للهيئات القيادية للثورة الجزائرية 1954-1962، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في التاريخ الحديث والعاصر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، أبو القاسم سعد الله، 2017 -2018.
7. مصمودي نصر الدين، الولاية الثانية وعلاقاتها بالولاية التاريخية والهيئات القيادية للثورة 1954-1962، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، أبو القاسم سعد الله، 2016-2017.

ج- المقالات:

1. أحمد مسعود سيد علي، اجتماع عقداء الداخل 06-12 ديسمبر 1958 خلال الثورة التحريرية الخلفيات والابعاد، المجلة التاريخية الجزائرية، ع 3، جوان 2017.
2. بورغدة رمضان، عرض الجنرال ديغول لسلم الشجعان وتقرير المصير وتأثيرهما على الثورة الجزائرية، حوليات جامعة قالمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ع 1، مجلد 2، 2008.

3. حباسي شاوش، من وثائق الثورة الجزائرية محاضر جلسات اجتماع لجنة العشرة 11 أوت إلى 16 ديسمبر1959، ج 2، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، عدد ديسمبر2002.
4. حربي محمد، مؤامرة العمودي، مجلة نقد للدراسات والنقد الاجتماعي، ع 14-15، 2001.
5. ماجن عبد القادر، المجاهد العقيد الحاج لخضر يتحدث عن اجتماع العقداء وعن بعض أحداث الثورة التحريرية، مجلة أول نوفمبر، العددان 110-111، نوفمبر – ديسمبر 1989.

د- الجرائد:

1. جريدة المجاهد، ع 30، الجمعة 10 أكتوبر 1958.
2. جريدة المجاهد، ع 36، الجمعة 06 فيفري 1959.

هـ. المواقع الإلكترونية:

1. https://m.youtube.com/watch%3Fv%3DDOpZ1bYbh&Q&ved=2ahUKEwjsgsTanKmdAxvbXEDHaTXB28Qjjh6BAgLEAE&usgAQvVw0xJTQRi2u2DhmHPnok2P5.

ثانيا: باللغة الفرنسية:

1. Abedelhafid Amokrane El Hassani, Mémoires de combats, éditions El Oumma, Algérie, 2010.
2. Ali Kafi, Du Militant Politique au Dirigeantes militaire, 1946-1962, édition casbah, Algérie, 2004.
3. Alistair Horn, histoire de la guerre d'Algérie, édition Albin Michel, paris, 1980 Philippe Tripier Autopsie de la guerre d'Algérie édition France Empire, paris, 1972.
4. Claude Paillat, Dossier Secret de L'Algérie, le livre contemporain, paris, France ,1961.
5. Ferhat Abbas, Autopsie d'une Guerre, Alger –livres édition, Algérie
6. Lakhdar Ben Tobbal, mémoires de l'intérieur, édités par Daho Djerbal, partie 2, Chihab édition, Algérie, 2021.
7. Mohamed Larbi Madaci, les tamiseurs de Sable, Aurès- Nememcha 1954-1959, impression ANEP, Rouïba, Algérie, 2008.
8. Mohammed Harbi, Gilbert Meynier, le F.L.N document et histoire 1954 -1962, Casbah édition, Algérie, 2004.
9. Philippe Tripier, Autopsie de la guerre d'Algérie édition France Empire, paris, 1972.
10. Saad Dahlab, mission accomplie, édition Dahlab, Algérie 1990.
11. Yves Courrière, la guerre d'Algérie, tome 3, l'heure des colonels, édition Carlo Descamps Cond, France, Mars 1983.

الهوامش:

[1]- محمد صايكي، شهادة ثائر من قلب الجزائر، تحرير محفوظ اليزيدي، ط 2، دار الأمة، الجزائر، 2010، ص 65.

[2]- حول حيثيات الانقلاب ونتائجه، انظر: رمضان بورغدة، الثورة الجزائرية والجنرال ديغول 1958-1962، منشورات دار الأمة بونة للبحث والدراسات، الجزائر، 2022، ص 180.

[3]- قام هؤلاء باحتلال دار الحكومة الفرنسية بالجزائر ثم أسسوا لجان امن عام في مختلف القطر الجزائري لتسيير البلاد مستقلة عن حكومة باريس وسرعان ما امتد عصيانهم إلى كورسيكا وأصبحت فرنسا مهددة بحرب أهلية، فاضطر البرلمان الفرنسي لدعوة الجنرال ديغول لتولي السلطة، حيث تم منحه سلطات استثنائية لتسيير النظام في فرنسا والقضاء على الثورة التحريرية،

للمزيد انظر: الجنيدي خليفة، حوار حول الثورة، ج 2، المركز الوطني للتوثيق والصحافة، والإعلام، الجزائر، 1986، ص514.

[4]- شارل ديغول، مذكرات الأمل والتجديد، ترجمة سموحي فوق العادة، مراجعة أحمد عويدات، ط 1، منشورات عويدات، بيروت، 1971، ص 25.

[5]- بوعلام بن حمودة، الثورة الجزائرية، دار النعمان، الجزائر، 2012، ص 276.

[6]- محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر لمعاصر، ج 2، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 199، ص 120.

[7]- محمد صايكي، مصدر سابق، ص 65.

[8]- محمد زروال، القيادة العسكرية العليا لجيش التحرير الوطني في الحدود الشرقية والعلاقات الجزائرية التونسية، دار هومة، الجزائر، 2017، ص 150.

[9]- يحي بوعزيز، الثورة الجزائرية في الولاية الثالثة 1954-1962، ط 1، دار الأمة، الجزائر، 2004، ص 175.

[10]- محمد لحسن زغيدي، مؤتمر الصومام وتطور ثورة التحرير الوطني الجزائرية، دار هومة، الجزائر، 2009، ص214.

[11]- رمضان بورغدة، عرض الجنرال ديغول لسلم الشجعان وتقرير المصير وتأثيرهما على الثورة الجزائرية، حوليات جامعة قالمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ع 1، مج 2، 2008، ص 100.

[12]- نتائج الاستفتاء مهزلة 98 في المئة لم يقتنع بها، جريدة المجاهد، ع 30، الجمعة 10 أكتوبر 1958، ص 04.

[13]- للمزيد من التفاصيل حول مضمون وأهداف هذا المشروع وتداعياته على الثورة التحريرية، انظر: محمد العربي الزبيري وأخرون، كتاب مرجعي حول الثورة التحريرية 1954-1962، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة نوفمبر 1954، الجزائر، 207، ص 270.

[14]- الاعتراف بخطورة الوضع العسكري في الجزائر، جريدة المجاهد، ع 36، الجمعة 6 فيفري 1959، ص 07.

[15]- بناء على هذه التعليمات استدعت قيادة فيدرالية جبهة التحرير الوطني بفرنسا رؤساء الولايات ومسؤولي المصالح الكبرى في الفيدرالية لعقد اجتماع تنسيقي للتباحث في مسألة نقل العمل المسلح وفتح الجبهة الثانية في فرنسا من خلال شن عمليات عسكرية بداية من 25 أوت 1958، للمزيد من التفاصيل انظر: عمر بوداود من حزب الشعب الجزائري إلى جبهة التحرير الوطني "مذكرات مناضل"، ترجمة احمد بن محمد بكلي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2007، ص 165.

[16]- سعدي بزيان، دور الطبقة العاملة في المهجر في ثورة نوفمبر 1954، ط 2، دار ثالة، الجزائر، 2009، ص 36.

[17]- محمد بجاوي، الثورة الجزائرية والقانون، ترجمة علي الخش، مراجعة محمد الفاضل، دار اليقظة العربية، دمشق، 1965، ص119.

[18]- عمر بوضربة، النشاط الدبلوماسي للحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية 1958-1960، دار الحكمة، الجزائر، 2012، ص47.

[19]- أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، ج3، عالم المعرفة، الجزائر، ص 484.

[20]- محمد حربي، مؤامرة العموري، مجلة نقد للدراسات والنقد الاجتماعي، ع 14-15، 2001، ص 16.

[21]- عمار قرام، الجبهة الخارجية قصة كفاح من الجزائر إلى تونس، ليبيا ومصر، تحرير صونيا ساكر، دار المنتهى، الجزائر، 2016، ص 82.

[22]- أحمد توفيق المدني، المصدر السابق، ص 588.

[23]- عمار قرام، المصدر السابق، ص 85.

[24]- كان من بين هذه التمردات ما قام به كل من علي منجلي وحمى لولو أواخر سنة 1958، للمزيد من المعلومات انظر: الشاذلي بن جديد، مذكرات 1929-1962، ج1، تحرير عبد العزيز بوباكير، دار القصبة، الجزائر، 2011، ص 133-134.

[25]- محمد تقية، الثورة الجزائرية المصدر، الرمز والمآل، ترجمة عبد السلام عزيزي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2010، ص529.

[26]- لمزيد من المعلومات حول مضمون وتفاصيل هذه الرسالة انظر: علي كافي، من المناضل السياسي إلى القائد العسكري 1946-1962، دار القصبة للنشر، الجزائر، 1999، ص 395.

[27]- Mohamed Larbi Madaci, les tamiseurs de Sable "Aurès Nememcha 1954-1959", impression ANEP, Rouïba, Algérie, 2008, p 222.

[28] عبد الحفيظ امقران الحسني، مذكرات من مسيرة النضال والجهاد، ط 1، دار الأمة، الجزائر، 1997، ص 69.

[29] عبد القادر ماجن، المجاهد العقيد الحاج لخضر يتحدث عن اجتماع العقداء وعن بعض احداث الثورة التحريرية، مجلة أول نوفمبر، العددان 110-111، نوفمبر – ديسمبر 1989، ص 42.

[30] شبوب محمد، اجتماع العقداء العشر 11 اوت – 16 ديسمبر 1959، دزاير انفو، الجزائر، 2013، ص 32.

[31] رابح لونيسي، الجزائر في دوامة الصراع بين العسكريين والسياسيين، دار المعرفة، الجزائر، 2000، ص 35.

[32] نظيرة شتوان، الثورة التحريرية 1954 -1962 " الولاية الرابعة أنموذجا "، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ المعاصر، قسم التاريخ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2007-2008، ص175.

[33] علي كافي، المصدر السابق، ص 133-.134.

[34] علي كافي، المصدر نفسه، ص 136.

[35]- Lakhdar Ben Tobbal, mémoires de l'intérieur, édités par Daho Djerbal, partie 2, Chihab édition, Algérie, 2021, p 94.

[36]- عبد القادر ماجن، المرجع السابق، ص 42.

[37]- اجتماع العقداء العشر أو اجتماع المئة يوم، انعقد هذا الاجتماع بصفة استثنائية نتيجة لفشل الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية في حل الأزمات التي أعقبت تأسيسها، فاضطرت لاستدعاء عشرة عقداء عسكريين من أجل إيجاد حلول لتلك الأزمات، حيث عقد هؤلاء اجتماعهم خلال الفترة الممتدة من 11 أوت 1959 إلى غاية 16 ديسمبر 1959، ونتيجة لعدم تمكنهم من حل تلك الأزمات وتجاوز تلك التحديات التي عرقلت استمرارية الكفاح المسلح، تم استدعاء المجلس الوطني للثورة للفصل في مختلف القضايا المطروحة و مناقشة كل المشاكل الطارئة التي أثرت على استمرارية الثورة التحريرية، للمزيد من المعلومات انظر:

Saad Dahlab, mission accomplie, édition Dahlab, Algérie, 1990, p 122

[38]- شاوش حباسي، من وثائق الثورة الجزائرية "محاضر جلسات اجتماع لجنة العشرة 11 أوت إلى 16 ديسمبر 1959"، ج 2، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، ع 1، ديسمبر، ص 281.

[39]- Mohammed Harbi, Gilbert Meynier, le F.L.N Documents et histoire 1954-1962, Casbah édition, Algérie, 2004, p 541.

[40]- كمال سليح، المشتركات والمفترقات إبان الثورة الجزائرية 1954-1962، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم، تخصص التاريخ المعاصر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر 2، 2016-2017، ص 156.

[41]- Alistair Horne, histoire de la guerre d'Algérie, édition Albin Michel, paris, 1980, p 338.

[42]- شوقي عبد الكريم، دور العقيد عميروش في الثورة الجزائرية 1954، دار هومة، الجزائر، 2003، ص 185.

[43]- العربي حميسي، سي الشريف المجاهد الذي ارتعشت منه عساكر فرنسا بالولاية الثالثة التاريخية، د-د-ن، الجزائر، 2022، 110.

[44]- حكيمة شتواح، المبادئ التنظيمية لقيادة الثورة الجزائرية، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر، 2000-2001، ص 86.

[45]- دحو ولد قابلية، بوصوف والمالغ الوجه الخفي للثورة، ترجمة: أحمد بوذراع، دار القصبة، الجزائر، 2022، ص 409.

[46]- خميسي فريح، العقيد سي الحواس مسيرة قائد الولاية السادسة 1923-1959، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ص228.

[47]- مصطفى مراردة، شهادات ومواقف من مسيرة الثورة في الولاية الأولى، تحرير مسعود فلوسي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2009، ص 101.

[48]- Philippe Tripier, Autopsie de la guerre d'Algérie édition France Empire, paris, 1972, p351.

[49]- عبد القادر ماجن، المرجع السابق، ص 40-41.

[50]- للمزيد من التفاصيل حول هذه القضايا بالولاية الأولى، انظر: مصطفى مراردة، المصدر السابق، ص 103.

[51]- رابح لونيسي، المرجع السابق، ص 36.

[52]- حكيمة شتواح، المرجع السابق، ص 86.

[53]- نصر الدين مصمودي، الولاية الثانية وعلاقاتها بالولايات التاريخية والهيئات القيادة للثورة 1954-1962، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، أبو القاسم سعد الله، 2016-2017، ص291.

[54]- عمار قليل، ملحمة الجزائر الجديدة، ج2، دار البعث، الجزائر، 1991، ص 200.

[55]- Yves Courrière, la guerre d'Algérie, tome3, l'heure des colonels, édition Carlo Descamps Cond, France, Mars 1983, p 436-437.

[56]- Philippe Tripier, op.cit. , p 350.

[57]- شوقي عبد الكريم، المرجع السابق، ص 18.

[58]- الطاهر الزبيري، مذكرات أخر قادة الأوراس التاريخيين 1929-1962، تحرير مصطفى دالع، منشورات ANP، الجزائر، 2008، ص 211.

[59] Claude Paillat, Dossier secret de l'Algérie, le livre contemporain, paris, France, 1961, p 211.

[60]- شاوش حباسي، المرجع السابق، ص 281.

[61]- أحمد مسعود سيد علي، اجتماع عقداء الداخل 06-12 ديسمبر 1958 خلال الثورة التحريرية "الخلفيات والأبعاد"، المجلة التاريخية الجزائرية، ع 3، جوان 2017، ص 211.

[62]- Claude Paillat, op. cit, p 213.

[63]- محمد تقية، حرب التحرير في الولاية الرابعة ن ترجمة بشير بولفراق، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2012، ص 118.

[64]- سالمي مختار، إشكالية الصراع على السلطة في المؤسسات الانتقالية للثورة الجزائرية 1954-1962، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف المسيلة، 2018 -2019، ص 126.

[65]- بشير بلاح وأخرون، تاريخ الجزائر المعاصر، ج 2، دار المعرفة الجزائر، 2010، ص 27.

[66]- عبد الكريم شوقي، المرجع السابق، ص 188.

[67]- Ali Kafi, Du Militant Politique au Dirigeantes militaire, 1946 -1962, édition Casbah, Algérie, 2004, p 396.

[68]- Ali Kafi, op. cit, p 397.

[69]- عبد القادر ماجن، المرجع السابق، ص 42.

[70]- الحاج لخضر، قبسات من ثورة نوفمبر 1954، تحرير الطاهر حليس، منشورات الشهاب، باتنة، الجزائر، 2008، ص166.

[71]- الحاج لخضر، المصدر السابق، ص 166.

[72]- علي كافي، المصدر السابق، ص 145.

[73]- المصدر نفسه، ص 146.

[74]- Claude Paillat, op. cit, p 214.

[75]- استنادا لما ذكره رابح زراري فإن عمر أو في البداية صديق لم يوافق على نقل محضر الاجتماع للحكومة المؤقتة إلا بعد إصرار العقيد امحمد بوقرة عليه حيث أخبره بأنه ملزم بتطبيق أوامر النظام وتنفيذ المهمة بصفة عاجلة، للمزيد من المعلومات انظر: الرائد عز الدين، الفلاقة، تقديم مراد أوصديق، ترجمة: جمال شعلال، موفم للنشر، الجزائر، 2011، ص324.

[76]- كمال سليح، المرجع السابق، ص 158.

[77]- محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، المرجع السابق، ص 127.

[78]- دحو ولد قابلية، المصدر السابق، ص 408.

[79]- Ferhat Abbas, Autopsie d'une Guerre, Alger –livres édition, Algérie, p 248-249.

[80]- لا نتفق مع هذه التصورات التي أقر بها الصحفي الفرنسي إيف كوريار الذي حاد عن الموضوعية في تفسيره لحقيقة الأسباب والدوافع المباشرة لعقد هذا الاجتماع التي قمنا بتوضيحها سابقا، وحاول من خلاله تشويه صورة العقيد عميروش بصفة خاصة والثورة التحريرية بصفة عامة، للمزيد من المعلومات انظر:

Yves Courrière, op. cit , p 437.

[81]- حسين عبد الستار، الأزمات الداخلية للهيئات القيادية للثورة الجزائرية 1954-1962، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في التاريخ الحديث والمعاصر، قسم التاريخ ن كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، أبو القاسم سعد الله، 2017-2018، ص 275.

[82]- صالح بلحاج، أزمات جبهة التحرير الوطني 1956-1962، ط1، دار قرطبة، الجزائر، 2006، ص 37.

[83]- فتحي الذيب، جمال عبد الناصر وثورة الجزائر، ط 2، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، 1990، ص 432.

[84]- حكيمة شتواح، المرجع السابق، ص 89.

[85]- Ferhat Abbas, op. cit, p 248.

[86]- عبد النور خيثر، تطور الهيئات القيادية للثورة التحريرية 1954-1962، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ المعاصر، قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2005-2006، ص 273.

[87]- محمد شبوب، المرجع السابق، ص 34.

[88]- الحاج لخضر، المصدر السابق، 167.

[89]- علي كافي، المصدر السابق، ص 35.

[90]- نصر الدين مصمودي، المرجع السابق، ص 291.

[91]- شهادة العقيد يوسف الخطيب على قناة البلاد متاحة على الرابط:

https://m.youtube.com/watch%3Fv%3DDOpZ1bYbh1Q&ved=2ahUKEwjsgsTanKmDAxVbX-EDHaTXBQjj6BAgLEAE&usgAOvVaw0xJTQ5Ri2u2DhmHPnoK2P5

تاريخ الزيارة: 18 جانفي 2023، على الساعة 16:20.

[92]- لخضر بورقعة، شاهد على اغتيال الثورة، تحرير صادق بخوش، ط 2، دار الأمة، الجزائر، 2000، ص 19 -20.

[93]- الطاهر سعيداني، القاعدة الشرقية قلب الثورة النابض، دار الأمة، الجزائر، 2013، ص 202.

[94]- مصطفى بن عمر، الطريق الشاق الى الحرية، دار هومة، الجزائر، 2007، ص 232.

[95]- محمد شبوب، المرجع السابق، ص 33.

[96]- حسب شهادة الرائد مصطفى مراردة فإن الكتائب التي وصلت إلى الولاية الأولى كانت عبارة عن فيلق متكون من ثلاث كتائب من الولاية الثالثة بقيادة محمد جلفاوي، أما وحدات الولاية الرابعة فقد وصلت إلى المنطقة الأولى ثم عادت، أما الولاية الثانية فقد أرسلت كتيبة من قبل الاجتماع في الناحية الثالثة للمنطقة الأولى، للمزيد من المعلومات انظر: مصطفى مراردة، المصدر السابق، ص 102-103.

[97]- عبد القادر ماجن، المرجع السابق، ص 42.

[98]- الحاج لخضر، المصدر السابق، ص 166.

[99]- Abdelhafid Amokrane El Hassani, Mémoires de Combats, édition El Oumma, Algérie, 2010, p102.

[100]- لخضر بورقعة، المصدر السابق، ص 22.

[101]- عبد الحفيظ امقران الحسني، المصدر السابق، ص 98.

[102]- سالمي مختار، المرجع السابق، ص130.

[103]- عمار قليل، المرجع السابق، ص 203.

[104]- محمد عجرود، أسرار حرب الحدود 1957-1958، منشورات الشهاب، الجزائر، 2014، ص 118.

[105]- لخضر بورقعة، المصدر السابق، ص 20.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 645-654
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أصالة الخط الكوفي في فن العمارة
معالم تلمسان نموذجا
The originality of the Kufic calligraphy in architecture
The landmarks of Tlemcen as an example

د/ نبيلة رزقي
Nabila REZKI
جامعة تلمسان
مخبر التراث الأثري وتثمينه
nabila.rezki@univ-tlemcen.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/15 تاريخ القبول: 2024/10/04

الملخص:
لقد عرف الخط العربي في جميع أقطار العالم الإسلامي، متنقلا من المشرق إلى المغرب حيث استخدم على نطاق واسع في جميع مجالات العمارة والفنون، مما جعل الزخرفة الخطية تغدو سمة من سمات الفن الإسلامي فبلغت درجة رفيعة من الجودة لم تبلغها أي أمة من الأمم السابقة ويرجع ذلك إلى ابتعاد الفنان عن محاكاة الطبيعة وتصوير الكائنات الحية وانصرافه عنها، مما جعله يبدع ويتفنن في إخراج زخارفه الخطية، يعتبر الخط الكوفي من أقوى ملامح الفن الإسلامي الذي برز بالمشرق وانتشر في أقطار المغرب حتى أضحى سمة رئيسية في الفن الإسلامي، إذ سنتعرض في هذا الموضوع إلى تطور الخط الكوفي بعاصمة المغرب الأوسط تلمسان من خلال دراسة بعض النماذج.
الكلمات المفتاحية: الفن الإسلامي؛ الخط الكوفي؛ المساجد؛ تلمسان؛ الزخرفة.

Abstract:
Arabic calligraphy has been widely recognized across the Islamic world, traversing from the East to the West where it was extensively utilized in various fields of architecture and the arts. This rendered calligraphic ornamentation a hallmark of Islamic art, attaining a level of quality unparalleled by any previous civilization. This achievement is attributed to the departure of artists from the mimicry of nature and representation of living beings, allowing them to innovate and excel in the execution of calligraphic motifs. Kufic script, in particular, stands out as one of the strongest features of Islamic art that emerged prominently in the East and proliferated throughout the West to become a key characteristic of Islamic art. This paper aims to explore the evolution of Kufic calligraphy in the central Maghreb city of Tlemcen, Algeria, through the examination of selected samples.
Key words: Islamic Art; Kufic Calligraphy; Mosques; Tlemcen; decoration.

1- مقدّمة:

يعتمد علماء تاريخ الحضارة في معرفتهم لأحوال وعادات الأمم وما بلغته من تقدم ورقي وما كان عليه أهلها في حياتهم ومهاراتهم الصناعية على ما تركته الأمم من مخلفات ثابتة ومنقولة فإن الحضارة الإسلامية تملك من التراث المعماري والفني ما يعد حقائق ثابتة باعتبارها سجلا ثريا، لما كانت عليه حياة الأمم الإسلامية من تقدم وازدهار، إذ ترك لنا المسلمون عمائر مختلفة، إضافة إلى العديد من أثار الفنون التي أتقنوها وبلغو بها درجة الرقي والكمال، من أجودها فن الخط، إذ عرف الخط العربي في جميع أقطار العالم الإسلامي، متنقلا من المشرق إلى المغرب حيت استخدم على نطاق واسع في جميع مجالات العمارة والفنون، مما جعل الزخارف الخطية تغدو سمة من سمات الفن الإسلامي فبلغت درجة رفيعة من الجودة لم تبلغها أي أمة من الأمم السابقة، ويرجع ذلك إلى ابتعاد الفنان عن محاكاة الطبيعة وتصوير الكائنات الحية وانصرافه عنها، مما جعله يبدع ويتفنن في إخراج زخارفه الخطية حتى أضحت ميزة في الفن الإسلامي، إذ سنتعرض من خلال هذا الموضوع إلى تطور الزخرفة الخطية الكوفية بالمغرب الإسلامي تلمسان نموذجا من خلال طرح الإشكالية التالية:

ما الروافد الفنية للخط الكوفي على معالم تلمسان؟ ما أهم تأثيراتها وأين تجلت؟

للإجابة عن الإشكالية المطروحة اتبعنا المنهج التاريخي من خلال تتبع المحطات التاريخية التي عرفها المغرب الأوسط وتطرق إلى إنجازاتهم في مجال الخط الكوفي.

كما اعتمدنا على المنهج الوصفي التحليلي من خلال وصف الخط الكوفي بالمعالم المدروسة وتحليل مضمونه وخصائصه الفنية.

تهدف هده الدراسة إلى:

- توضيح الإضافات الفنية وأهم التحسينات التي جسدها الفنان في الخط الكوفي على معالم تلمسان.
- تأكيد انتقال الزخرفة الخطية الكوفية من المشرق إلى المغرب وتطرق إليها من خلال النماذج المدروسة.
- إبراز دور الخط الكوفي في المحافظة على التراث الحضاري العربي الإسلامي.

2- تطور الخط العربي:

لقد ذهب الباحثون وعلماء اللغة في دراستهم حول نشأة الخط العربي إلى أراء مختلفة من بينها:

الرأي الأول الذي يدلي أصحابه بأنّ الخط توقيف، أي أنّه ليس من صنع البشر، الله تعالى علم آدم الكتابة فكتب الكتب كلها، فلما أصاب الأرض الطوفان وجد كل قوم الكتابة التي يكتب بها وكان من نصيب إسماعيل (عليه السلام) الكتاب العربي وهو أول من وضعه على لفظه ومنطقه وبذلك يكون أول من تكلم بالعربية. أما **الراي الثاني** فيرى أصحابه أنّ الخط اختراع وأنّ عرب الحضر قد أخذوا الخط عن الحيرة، التي أخذته عن الأنبار والتي أخذته بدورها عن اليمن. وهناك رأي آخر يؤكد أنّ الخط العربي انتقل من الحيرة إلى مكة مرورا بدومة الجندل التي تقع إلى الشمال منها فدومة الجندل شكلت حلقة وصل بين الحيرة ومكة[1].

لقد اختلفت الآراء وتباينت حول نشأة الخط العربي، فقد أحاط الغموض تاريخ بدايته نظرا لقلة الوثائق والأدلة المادية إلا أنه انتشر في مختلف الأقطار، إذ تحدث ابن خلدون في كتابه المقدمة عن حاجة الدولة إلى النهوض بالخط لما له من أهمية، إذ قال: "لما جاء الملك للعرب، وفتحوا الأمصار وملكوا الممالك ونزلوا البصرة والكوفة واحتاجت الدولة إلى الكتابة استعملوا الخط، وطلبوا صناعته وتعلمه وتداولوه فترقت الإجادة فيه واستحكم وبلغ في الكوفة والبصرة رتبة الإتقان[2]. انتشر الخط بعد تأسيس الكوفة أثناء خلافة عمر بن الخطاب ﷺ فقد طور أهل الكوفة أسلوب كتابة الحرف وشكله حتى أصبح هذا الخط متميزا بأهل الكوفة عن غيره من الخطوط كأهل الحجاز وكان من المجودين للخط الإمام علي، أمّا عثمان بن عفان ﷺ فقد دعا إلى تدوين القرآن الكريم وحفظه وضبطه، وقد اشتهر الخط الكوفي من بين سائر الخطوط الأخرى ببلوغه شأنا رفيعا من الإتقان والجودة والانتظام[3]، بانتقال مركز الخلافة إلى الشام تحول الاهتمام بالخط، فاشتغل الكثير من الناس بالكتابة وتدوين ونسخ المصاحف فأخذ الخط يسمو ويرقى، ففي زمن الخلفاء الراشدين دونت الدواوين وأصبح للخط مكانة خاصة ممّا جعل علي بن طالب ﷺ يحث على إتقانه وتحسينه، لأنّ قوة الدولة في هذه الفترة استدعت نهضة العلوم المتمثلة في البحث والتدوين وإظهار الفن الإسلامي من خلال الخط العربي، فبرز الخط كعلم وفن له قواعده وأصوله مع انتهاء الخلافة الراشدة، إذ أحرز خلال العصر الأموي تقدما ملحوظا واستطاع الخطاط وحرفته البروز إلى الوجود لأول مرة رغم أن الحروف كانت خالية من النقاط، يعتبر قطبه المحرر جليل من أشهر الخطاطين (مزج ما بين الخط الحجازي والكوفي) كما ابتكر خط الطومار وخط الثلث[4].

3- الخط الكوفي:

انتقل الخط العربي من بلاد النبط شمال شبه الجزيرة والشام إلى مكة ثم المدينة، فظلت مكة والمدينة تكتبان بالخط الحجازي، ولما اختطت الكوفة نقل العرب القادمون من المدينة خطهم الذي عرفوه إلى هذه المدينة وما لبث أن تطور وأدخلت عليه تحسينات وأصبح يسمى الخط الكوفي، وقد ساعد مركز الكوفة العسكري والسياسي والعلمي على تطور هذا الخط.

اعتمد الخط الكوفي في نسخ القرآن الكريم بأمر من الخليفة الراشدي عثمان بن عفان ﷺ، ويتميز بكونه خط غير منقوط تم استخدامه في النقوش الموجودة على الجدران والمساجد والقصور وغيرها من فنون العمارة الإسلامية ويتمثل في كونه خط هندسي زخرفي يحتاج في كتابته إلى دراية ودقة متناهية، ويكتب بقصبة ذات قطة موحدة[5].

3-1- أنواع الخط الكوفي: يقول ابن مقلى الخطاط العباسي المهور: إن للخط الكوفي طرائق كثيرة ترجع إلى نوعين أساسيين وهما الخط اليابس المبسوط الذي ليس فيه شيء مستدير والخط المستدير[6].

3-1-1- الخط اليابس: هو الخط الذي استخدم في التسجيل على المواد الصلبة كالأحجار والأخشاب لكتابة الآيات القرآنية والعبارات الدعائية. وقد أثار انتباه الدارسين إليه الذين انبهروا بجماله وشكله، إذ تميز بخلوه من النقاط وترابط حروفه والأشراف في زخرفته.

3-1-2- الخط الكوفي المستدير: هو الخط الذي جمع بين الجفاف والليونة، وقد استخدم في خط المصاحف[7].

3-1-3- الخط الكوفي المورق: يتميز بارتباطه بزخارف محورة من أوراق الأشجار تنبعث من حروفه القائمة أو حروفه المستلقية سيقان رفيعة، تحمل وريقات نباتية متنوعة الأشكال وشاع استخدامه في القرن الثاني الهجري، انتقلت نزعة التوريق من مصر إلى بقية العالم الإسلامي.

3-1-4- الخط الكوفي المزهر: وظف هذا الخط للرسم على أرضية من سيقان النبات اللولبية وأوراقه أو أرضيته مزخرفة بزخرفة نباتية تشغل جميع الفراغات المحيطة بالحروف عرف منذ القرن الثالث الهجري.

3-1-5- الخط الكوفي المضفور: سمي بالمعقد أو المترابط ،ويمتاز بتشابك حروفه كما قد تتضافر كلمتان متجاورتان أو أكثر ليتولد إطار مظفر، ظهر في القرن الخامس الهجري.

3-1-6- الكوفي الهندسي: يتميز باستقامته الشديدة وزواياه القائمة، شاع استخدامه في مساجد العراق وإيران[8].

4- الخط الكوفي بإقليم المغرب الإسلامي:

تعد العناصر الكتابية من أبرز الزخارف المميزة للفن الإسلامي، وهي من الوثائق التاريخية التي تميز العصر الذي أنجزت فيه، إضافة إلى أنها كتبت باللغة العربية التي ارتبطت بالقرآن الكريم وتأثرت حروفها به، فجاءت أغلبية الحروف والزخارف، إذ أبدع الفنان في توظيف الزخرفة الكتابية فحملت التكوينات الزخرفية الخطية الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأبيات الشعرية والعبارات الدعائية، سعى الفنان إلى تناسق حروفها وتزيين سيقانها ورؤوسها وأقواسها بالفروع النباتية والأزهار كما زخرف أرضيتها بتكوينات متنوعة مبدعا في كتاباته المتداخلة لتظهر العبارات على شكل مربع أو مستطيل وبأشكال زخرفية متنوعة وأحيانا على صور بعض الحيوانات[9]، مع الفتح الإسلامي وانتشار العرب دخل الخط العربي إلى إفريقية والمغرب والأندلس، وقد جلب الفاتحون المسلمون الخطين الذين كانا شائعين وهما الخط الحجازي والكوفي اليابس، وأكد ابن خلدون أنّ أول خط مغربي تميز عن الخط الكوفي المشرقي هو الخط القيرواني الذي ظل معروف الرسم، وكان يقرب من أوضاع الخط المشرقي، أي ظل يحتفظ بملامح الكوفي الأصلي، أما الأندلسيون فقد أبدعوا خطا جديدا عرف بالخط الأندلسي، إذ كان لهجرات الأندلسيين دور أساسي في انتشار هذا الخط في إفريقيا والمغرب[10].

لقد انتقل الخط الكوفي من المشرق إلى الغرب الإسلامي حيت نجد أقدم الأمثلة عنه في جامع القيروان وفي إطار محراب جامع قرطبة في الأندلس[11].

باعتبار تلمسان عاصمة المغرب الأوسط ونظرا للموقع الاستراتيجي الذي تميزت به فقد حفل تاريخها بالعديد من الأحداث انعكست على معالمها بالتنوع والثراء، من أبرز المعالم الدينية التي لا تزال قائمة إلى يومنا هذا المساجد التي تزينت به خاصة مع اهتمام الحكام والأمراء بزخرفة المباني فقد تجسدت أرقى اللوحات الفنية بالخط الكوفي فلا يكاد يخلو معلم من الزخرفة الخطية الكوفية خاصة مع تعدد أنماطها وقدرتها على التشكيل والابتكار في تكوين عناصرها.

5- الخط الكوفي في الفترة الإدريسية:

لقد جاء إدريس الأكبر من المشرق العربي فارا من اضطهاد الأمويين لآل البيت ودخل المغرب الأقصى سنة 170هـ وكان زعيما على قبيلة أروبه، ثم غزا منطقة تلمسان سنة 173هـ ، استقر بـ "اقادير" وبنى إدريس الأكبر مسجدا بها حيث أمر بنقش هذه العبارة على منبره "بسم الله الرحمان الرحيم هذا ما أمر به الإمام إدريس بن عبد الله بن الحسن المثنى بن علي رضي الله عنهم، وذلك في 1 صفر 174هـ الموافق 19 جوان 790 م". ولما جاء ابنه إدريس الثاني (الأصغر) إلى تلمسان أعاد بناء وترميم المسجد خلال ثلاث سنوات قضاها بها من 199هـ إلى 201هـ، إلا أن هذا المسجد اندثر ولم يبق منه إلا بعض الكتابات الموجودة بمتحف تلمسان، تتمثل في قطع جصية مختلفة الأحجام كتبت بالخط الكوفي البسيط الخالي من النقاط بتقنية النقش البارز، مضمونها أجزاء من آيات قرآنية[12].

6- الخط الكوفي في الفترة المرابطية:

إن هذا النوع من الزخرفة وجد له ميدانا واسعا في الفن المرابطي كما تشهد على ذلك الكتابات الموجودة في الجامع الكبير حيث استخدم الفنان الخط بنوعيه الكوفي والنسخي، إذ احتلت الكتابة الكوفية الصدارة بينما الكتابة النسخية تأتي بعدها.

استخدمت في مجالين، كتابات تأسيسية وأخرى قرآنية تمتزج غالبا بمراوح مضلعة تملأ الفراغات بين الحروف أو تشكل أرضية متدرجة الضلال تقوم عليها الكتابة بلون فاتح كما تمتزج الزخرفة الكتابية بزخارف هندسية من عقود مفصصه[13]، من بين النماذج، الخط الكوفي القرمطي المعروف بشكله المزهر وله أشكال مختلفة يمكن حصرها فيما يلي:

نوع تظهر فيه الكتابات على أرضية مجرّدة من كل حلية كالموجود في وزرتي المحراب ويتميز هذا النوع من الخط باستدارة حرف النون في أواخر الكلمات، واتخاذ حرف الواو[14] شكل الإجاصة، نوع ثاني ترافق الكتابة قليل من السيقان المنحنية مع احتفاظ الحرف بشكله الأصلي، نوع ثالث تبدو الكتابة فيه معزولة عن خلفيتها التي تتكون من أشكال نباتية تشتمل وحداتها على ما يمكن حدسه بأشكال الزهور والأوراق والأغصان المتشابكة، ويقدم هذا النوع الأخير من الخط ضروبا تختلف في نظامها، منها ما نجده في واجهة المحراب (الصورة رقم01)، في الإطار الذي يحتضن التقويسة، والذي يتميز بتقسيم أرضية الشريط إلى منطقتين متراكبتين، يفصل بينهما خط مستقيم وفي المنطقة السفلى التي تخلو من أية حلية نجد أجسام الحروف، وقد تمتد رؤوس البعض منها إلى المنطقة العليا وتتخذ شكل خوصة من ذوات الفص، واحد منها على هيئة مثلث والثاني معقوف وكلاهما متوجه إلى الخارج.

من بين الأمثلة عن الخط الكوفي نقوش قرآنية انتقاها الفنان المرابطي على نحو يتفق مع موقعها على جدار القبلة، وخاصة واجهة المحراب ومضمون هذه الآيات يستهدف حث المسلمين على العبادة والعمل الصالح وجاءت الآيات بصيغة كلامية واحدة تتمثل في كتابة نص الآية، نقشت آيات من سورة الأعراف في الحاشية الثانية من المحراب، قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (204) وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ

بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ (205) إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ (206)﴾[15]، وعلى يمين المحراب ويساره (الصورة رقم01) صفحتين مستطيلتين الشكل تحيط بكل واحدة منها حاشية منقوشة بخط كوفي، قوله تعالى: ﴿نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الصف: 13)، وقوله عزّ وجلّ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الحج: 77)[16].



الصورة رقم01: الكتابات الكوفية بواجهة محراب الجامع الكبير
عن: https://al-ain.com/article/great-masjid-tlemcen-algeria

7- الخط الكوفي في الفترة الموحدية:

استمر توظيف الخط الكوفي والنسخي في الزخرفة الكتابية، لكن المباني الموحدية أفقر في مجال الزخرفة الكتابية بالأخص الكتابات التأسيسية، إذ تخلو المساجد من ذكر المؤسس وتاريخ التأسيس ولهذا تم محو اسم المؤسس من جامع تلمسان المرابطي.

7-1- **الخط الكوفي**: احتلت الكتابات الكوفية واجهات مداخل المدن كأشرطة أو حشوات جصية مخزنة في قاعدة القباب المقرنصة (حروف الألف واللام) تزين الجزء العلوي للحلية بكاملها وتمتد لتشكل عند نقطة التقائها عقدا مفصصا.

8- الخط الكوفي في الفترة الزيانية:

استغل الفنان الزياني الخط الكوفي في زخرفة عمائره فأبدع في كتابة العبارات الدينية المأخوذة من القرآن الكريم إذ يتواجد الخط الكوفي موزع داخل المعينات الهندسية التي تزين جدران قاعة الصلات بالإضافة إلى الأشرطة التي تزين واجهة المحراب الذي اعتنوا به ليظهر بحلة زخرفية متنوعة تنم عن إبداع ودقة الفنان الزياني. وقد برزت مجموعة من الأشرطة الزخرفية التي تحمل الكتابات الكوفية مضمونها:

تحتوي على مضمون ديني يتوزع وفق ثلاثة أسطر كالاتي:

على يسار المحراب: بسم الله الرحمان الرحيم صلى الله على سيدنا محمد (الصورة رقم02)

فوق المحراب: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (204) وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا﴾، وعلى يمين المحراب: ﴿وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ الْغَافِلِينَ (205)﴾ (الأعراف: 204-205). نفدت الكتابة بنفس الأسلوب الذي نفدت به الكتابة الكوفية في المسجد الكبير المرابطي جسدت الكتابة الحفر البارز فوق أرضية نباتية تتشكل من سيقان ومراوح نخيلية مزدوجة اعتمد الفنان على تقسيم الأشرطة إلى مستطيلات زخرفية تتميز حروف الكتابة بالتناسق والتوازن[17].



الصورة رقم 02: الكتابة الكوفية بالافريز المحيط بواجهة المحراب (من تصوير الباحثة)



الصورة رقم03: الكتابة الكوفية بوزرتي واجهة محراب سيدي أبي الحسن (من تصوير الباحثة)

9- الخط الكوفي في الفترة المرينية:

وضف الفنان المريني بجامع سيدي أبي مدين الخط الكوفي من النوع المزهر ببيت الصلاة بجامع سيدي أبي مدين وبالجدران الجانبية لمدخله (الصورة رقم 04)، داخل اشرطه واجهة المحراب ذات مضمون ديني مستقاة كمصطلحات دينية.

عموديا جهة يسار المحراب: "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ"

أفقيا فوق المحراب: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (238) فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا...﴾ (البقرة: 238).

عموديا يمين المحراب: ﴿أَوْ رُكْبَانًا ۖ فَإِذَا أَمِنتُمْ ....﴾ (البقرة: 239)، ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ (البقرة: 196)، نفدت الكتابة من نوع الكوفي المزهر بأسلوب الحفر البارز على أرضية نباتية تتشكل من مستويين المستوى الأول قوامه زخرفة نباتية تندمج فيها المراوح النخيلية أما المستوى الثاني يتشكل من مراوح نخيلية وسيقان تنبثق من اطراف ونهايات الحروف في أشكال دائرية[18].



الصورة رقم 04: الكتابة الكوفية بمدخل سيدي أبي مدين (من تصوير الباحثة)

عموما فإنّ الخط الكوفي لعب دورا ثانويا في الزخرفة الكتابية الزيانية والمرينية فاستحوذ على بعض الأجزاء من الزخرفة، عكس الفترة المرابطية التي لعب فيها الخط الكوفي دورا أساسيا إلا أن الكوفي الزياني من أبدع الكتابات الكوفية، إذ تفّرد عن الكوفي الحمادي والمرابطي والموحدي برقة ورشاقة حروفه وتنظيم كلماته لتشكل مربعات ومستطيلات تساهم في تأطيره واستعمال أنصاف مراوح ثنائية وثلاثية الفصوص، تتخللها ثقوب لوزية الشكل تزين نهايات الحروف.

أما بالنسبة للمادة التي استغلت بكثرة في نقش الخط الكوفي على جدران معالم تلمسان هي مادة الجص باعتبارها من أفضل المواد من حيث توفرها وسهولة نقلها وسرعة تماسكها، إذ تنوعت أساليب تنفيذها من قولبة ونقش، حتى أضحت الزخرفة الجصية سمة من الفن المغربي الأندلسي.

10- خاتمة:

يعتبر الخط الكوفي من أهم الخطوط وأقدمها على الإطلاق، وقد استعمل على أوسع نطاق في جميع الكتابات التذكارية، ولم يقتصر استعماله على كتابات شواهد القبور فحسب بل شمل الكتابات التسجيلية على اختلاف أغراضها، سواء في العمارة الدينية؛ مدنية، عسكرية، انتشر في جميع أقطار العالم الإسلامي مشرقا ومغربا وحيثما حلّ المسلمون وحطوا رحالهم.

الخط الكوفي يأتي في صدارة الخطوط المتميزة بقدرتها على التشكيل والابتكار في تكوين عناصرها لكثرة زواياه وأقواسه وحسن انسجامه مع العناصر الزخرفية المضافة إليه، تميز بسرعة انتشاره وتعدد أنماطها، كان له النصيب الأوفر في الزخرفة الخطية التي تجملت بها المعالم المرابطية حيث وظف في كتابة النصوص الدينية والتاريخية والدعائية ،كما استخدم على مختلف المواد المستعملة في زخرفة المعالم، وقد تجاوز الكوفي المرابطي الشكل البسيط الذي انتشر في الفترة الإدريسية حيث أدخلت تغييرات في توزيع الحروف وأشكالها ونوعية الزخارف المرافقة لها حتّى أضحى لهم خطا كوفيا خاصا بهم أطلق عليه المختصون الخط الكوفي المرابطي، استثمر المرينيون والزيانيون خبراتهم ومهاراتهم في تجويد العمائر التي شيدوها مستفيدين من الإرث الفني الذي خلفه أسلافهم الموحدون والمرابطون ومن المدارس الأندلسية.

الهوامش:

[1]- الربيع عولمي، الخط العربي أصل وتاريخ تطوره إلى ما قبل ظهور الإسلام، مجلة الحقيقة، مجلد11، العدد 3، أدرار، ص 3-5.

[2]- عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، ج 2، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، ط1، دار الجلني، دمشق، 2004، ص344.

[3]- عادل الألوسي، الخط العربي ونشاته وتطوره، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط1، 2008، ص 32-34.

[4]- أحمد شوحان، رحلة الخط العربي من المسندالى الحديث – دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص 226.

[5]- بوسلام أنس، الخط الكوفي تطوره وخصائصه وأنواعه، مجلة الخط، المجلد 3، العدد 2، 2023، ص81.

[6]- عبد الله تاني قدور، الخط الكوفي في مساجد تلمسان من القرن 5هـ/11 مالى 9هـ/15 دراسة تحليلية مقارنة، رسالة ماجستير في الثقافة الشعبية، قسم الثقافة الشعبية جامعة تلمسان قدور، 200-2001، ص39.

[7]- زايد أحمد صبري، التكوينات الزخرفية في كتابة الخط الكوفي لأشهر الخطاطين قديما وحديثا دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2011، ص4.

[8]- الدباج رنا، عبد الكريم الحسين رنا ميري مزمل، جماليات الخط الكوفي في الخزف الإسلامي، مجلة كلية التربية للبنات للعلوم الإنسانية، العدد 12، 2013، ص248-249.

[9]- شوحان، المرجع السابق، ص 28.

[10]- عدنان محمد فايز الحارثي، عمارة المدرسة في مصر والحجاز في القرن 9هـ/15م، مكة المكرمة، 97، ص465.

[11]- عولمي لخضر، الزخرفة المعمارية في عهد المرينيين والزيانيين دراسة تحليلية ومقارنة، رسالة دكتوراه، تخصص الأثار الإسلامية، قسم الأثار، جامعة تلمسان، 2012، ص67.

[12]- داليا أحمد فؤاد الشرقاوي، الزخارف الإسلامية والاستفادة منها في تطبيقات زخرفية معاصرة، ماجستير في الفنون التطبيقية تخصص الزخرفة التطبيقية، كلية الفنون قسم الزخرفة، جامعة حلوان، 2000 ص27.

[13]- امحمد المغراوي الخط المغربي عند ابن خلدون مجلة الذخائر، ع 9، لبنان، بيروت، 2002، ص 60.

[14]- عبو يوسف، الكتابات الأثرية في منطقة تلمسان من الفتح الإسلامي إلى العهد العثماني، قسم الثقافة الشعبية تخصص فنون، جامعة تلمسان، 1999-2000، ص 26-29.
[15]- عبد العزيز لعرج، جمالية الفن الإسلامي في المنشآت المرينية بتلمسان، دار الملكية، الجزائر، 2006، ص 250.
[16]- ارنست كونيل، الفن الإسلامي، ترجمة: د/ أحمد موسى، دار صادر، بيروت، 1996، ص 12.
[17]- عبد الله تاني قدور، الخط الكوفي في مساجد تلمسان من القرن 5هـ-11م إلى 9هـ-15م، دراسة تحليلية مقارنة، رسالة ماجستير تخصص ثقافة شعبية، قسم الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان، 2001، ص 154-155.
[18]- المرجع السابق، ص162.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 655-668
الترقيم الدولي: 4350-1112 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2406-2588

رمزية زخرفة الطيور في قصر أحمد باي بقسنطينة

Symbolism of the Ottoman bird decoration in Ahmed Bey Palace in Constantine

د/ شافية عبلول[1]
Chafia ABLOUL
جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
chafia.abloul@univ-emir.dz
طالبة دكتوراه ريمة حدون
Rima HADDOUNE
جامعة عبد الحميد مهري - قسنطينة2
rima.haddoune@univ-constantine2.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/11 تاريخ القبول: 2024/10/16

الملخص:
يعتبر موضوع فن الزخرفة الرمزية من المواضيع الهامة التي يتميز بها الفن الإسلامي خاصة على العمارة، ومن بينها الزخرفة الحيوانية التي كانت في البداية غير محببة عند الكثير من الفقهاء، لكن بعد ترسيخ قواعد الإسلام في نفوس المسلمين، وبداية من العهد الأموي نجد أنها نفذت في عمائرهم وخاصة الحمامات، وواصل الفنانون تطوير هذا الفن حتى العهد العثماني وطبقوه في عمائرهم ومن بين الحيوانات الرمزية الطيور، التي طبقها الفنان العثماني بالجزائر في العمارة منها قصر أحمد باي في قسنطينة، فهل كانت محورة أو طبيعة، وما أنواعها ودلالتها الرمزية؟
الكلمات المفتاحية: رمزية؛ الطيور؛ فن عثماني؛ قصر أحمد باي؛ قسنطينة.

Abstract:
The subject of the art of symbolic decoration is considered one of the important topics that characterize Islamic art, especially architecture, and among them is animal decoration, which was initially unpopular with many jurists, but after the principles of Islam were established in the souls of Muslims, and beginning with the Umayyad era, we find that it was implemented in their buildings. Especially doves and artists continued to develop this art until the Ottoman era and applied it in their buildings. Among the symbolic animals are birds, which the Ottoman artist in Algeria applied in architecture, including the Ahmed Bey Palace in Constantine. Was it a theme or a nature, and what are its types and symbolic significanc?
Key words: Symbolism; birds; Ottoman Art; Ahmed Bey Palace; Constantine.

[1]- المؤلف المرسل.

مقدّمة:

الفن: هو وسيلة يستخدمها الإنسان للتعبير عن أحاسيسه ومشاعره وأرائه وأفكاره في الحياة، ويعد فن التصوير من الفنون التي أبدع فيها الإنسان منذ بداية نشأت الفكر الحضاري لديه ليعبر عن مكنوناته الدينية والدنيوية ويمثلها برسومات مختلفة بعضها أخذ الطابع الواقعي والبعض الآخر تمثل برمزية معينة، والفن الإسلامي أحد الفنون الذي امتاز بالرمزية كغيره من الفنون القديمة.

ولقد تنوعت الأشكال الزخرفية تنوعا كبير ما بين النباتية والهندسية والحيوانية، وهذه الأخيرة ظهرت في العمائر الإسلامية الأولى التي شيدت في حكم الدولة الأموية مثل القصور، كما حفت الفنون العباسية بالكثير من صور الحيوانات البرية والطيور، وقد انتقل هذا النوع من الرسومات حتى وصل إلى الدولة العثمانية، إذ نجد أن الفنان العثماني برع في تنفيذ هذه الزخارف على مختلف منتجاته الفنية والطيور من الحيوانات التي زخرفها. ويعتبر قصر أحمد باي بقسنطينة شاهدا من الشواهد البديعة على الحضارة الإسلامية في الجزائر، الذي يرجع تاريخه إلى العهد العثماني والظاهر أن لهذا القصر ملامح زخرفية أكدت على الانتماء للثقافة الاسلامية.

أول تساؤل: ما أنواع الطيور التي زخرفت في قصر أحمد باي؟ وفي ما تتمثل طبيعتها؟ هل هي طبيعية أو محورة؟

ما دلالاتها الرمزية التي توحى إليها؟

هل تختلف طبيعة هذه الزخارف حسب المادة المنفذة عليها؟

إن الهدف الرئيسي لبحثنا هذا هو دراسة فن من فنون الحضارة الإسلامية ممثلا في زخرفة الطيور العثمانية ورمزيتها وما أضافته هذه الأخيرة من قيمة جمالية وفنية لقصر أحمد باي بقسنطينة، وقد اعتمدنا في بحثنا على منهجين، يأتي في أولهما المنهج التاريخي حيث استوجب العودة إلى الماضي لتقصي الحقائق التاريخية المتعلقة بتعريف الرمزية والفن، ويليها ظهور الرمزية في الفنون عبر الفترات التاريخية ثم تطرقنا إلى الفن العثماني وعلاقته بالرمزية ثم المنهج الوصفي التحليلي، تناولنا فيه دراسة وصفية لنماذج الطيور في قصر أحمد باي على الجص والبلاطات الخزفية وتليها دراسة تحليلية لأنواع الطيور ورمزيتها في الفن العثماني ونختمها بأهم النتائج المتوصل إليها.

تعريف الرمزية وظهورها في الفنون:

تعريف الرمزية: الرمز هو إشارة بالشفتين، وقيل الرمز إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم، الرمز في اللغة كل ما أشرت إليه بيد أو بعين[1]، وقد ورد ذكرها في القرآن الكريم في قوله تعالي: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ (آل عمران: 41)، ومعناها في المصحف المفسر علامتك أن لا تستطيع التكلم ثلاثة أيام إلا بالإشارة[2].

ويتعرض هيجل للرمز فيقول[3]: أنه ينبغي أن تميزه بما يحويه معنى وتعبيرا؛ فالمعنى يرتبط بتمثيل أو موضوع كائنا ما كان مضمونه، والتعبير وجود حسي أو صورة ما، فالأسد على سبيل المثال يعتبر رمز الشجاعة والثعلب رمز المكر. أما الزخرفة الرمزية فهي تشكيل نوع من الزخرفة وأشكال التي ترمز إلى مدلول ما أو شيء للتعبير عن أحاسيسه وانفعالاته نحو أي شيء يمكنه أن يمس شعوره سواء من أحداث أو معتقدات[4].

تعريف الفن: يعتبر الفن في حياة الشعوب قلبها النابض بالحياة والمرآة التي تعكس تكوينها الداخلي وتشكلها الوجداني وارتباطه بالمشاعر وقد كان الفن على مدى العصور من أصدق وسائل التعبير عن حياة الأمم ومقياسا دقيقا لدرجة رقيها وتحضرها[5].

الرمزية في الفنون عبر الفترات التاريخية:

أرجع العلماء بداية ظهور الرمزية إلى عصور ما قبل التاريخ، فالإنسان جسد آنذاك على جدران كهفه صورا مختلفة لبعض الحيوانات التي كان يصادفها أو يصطادها، واتخذت بعض القبائل البدائية رسوما تمثل بعض الحيوانات أو الطيور الجارحة شعارات لها في كثير من ضروب الزخرفة والتزيين كما كانت رسوماته تحاكي الطبيعة وتظهر الحياة اليومية التي يعيشها مثل صراعه مع الحيوانات المتوحشة وبداية عملية الصيد[6]، ومن أمثلة الرسوم الرمزية ما نجده في رسوم كهوف الطاسيلي جنوب الجزائر، وكذلك في تونس وفي رسوم جبل الدوادي في نجد وغيرها[7].

وتعتبر زخرفة الطيور أكثر الحيوانات شيوعا، فهذه الزخرفة تمتد إلى السومريين الذين قاموا باستخدام الطائر في فنونهم كطائر عشتار[8]، وقد عرفت مصر القديمة الرمزية وتوسعت في استخدامها كقرص الشمس الذي يرمز لديانة التوحيد في عهد أخناتون الذي كرس بقية حياته لخدمة هذا الدين[9].

هذا ويعتبر العصر الساساني من أبهى عصور الفن، بفضل رعاية الملوك للفن، وقد تجلى في النقوش الصخرية التي تمجد العائلة المالكة، وصوروا الأشكال الحيوانية والخرافية، وتميزت رسوماتهم بالتكرار والتماثل[10].

كما أقبل الإيرانيون منذ القدم على استخدام الرموز، ولعل أكثر الحيوانات والطيور التي استخدموها في زخارفهم هي الأسد والغزال والطاووس والبط، والطائر الذي يتدلى من منقاره فرع نباتي على الطريقة الساسانية[11].

أما بالنسبة إلى قدماء الصين فرمزوا لجهة الشرق بالتنين والغرب بالنسر وللشمال بالسلحفاة، وللجنوب بالعصفور، وأما من حيث الألوان فرمزوا لجهة الشرق باللون الأزرق، وللغرب باللون الأبيض، للشمال باللون الأسود، وللجنوب باللون الأحمر، ثم أضافوا فيما بعد قسما آخر للمركز لونوه بالأصفر[12].

والملاحظ من خلال الفنون الاسلامية هو التحفظ من ناحية رسم الحيوانات أو الأدميات كون هذا الرسم لا يمكن أن يدخل إلى المساجد وغيرها من العمائر الدينية وذلك لإبعادها عن معتقداتهم الدينية، وإنما اقتصر استخدامه في العمارة المدنية لا سيما القصور والحمامات[13]، وأقدم الرسومات الأدمية والحيوانية تعود إلى العصر الأموي ووجدت بقصور بادية الشام مثل قصر عمرة، وهو قصر صغير زينت جدرانه وسقوفه برسوم الصيد[14].

كما نجد مشهد سماء مزينة بالنجوم والكواكب، وقد رسم داخل قبة قسم المشلح في الحمام، وهي صور رمزية للسماء وما فيها من أجرام تعطي دلالة على تفهم مباشر وعقلاني للظواهر الطبيعية، وقد ظهرت الرسومات في العصر العباسي وتتجلى في قصر الجوسق، وبقسم الحريم منه صور مختلفة من أبرزها صورة تمثل مشاهد صيد ومقتل ظبي[15].

الفن العثماني وعلاقته بالرمزية:

الفن الإسلامي ليس بالضرورة هو الفن الذي يتحدث عن الإسلام... إنما هو الفن الذي يرسم صورة الوجود من زاوية التصور الإسلامي، وبهذا فهو التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال

تصور الإسلام للكون والحياة والإنسان فالجمال حقيقته في هذا الكون، والحق هو ذروة الجمال ومن هنا يلتقيان في القمة والتي تلتقى عندها كل حقائق الوجود[16].

إذ تعددت الفنون الإسلامية لكل منها طابعها الخاص الذي يتميز به عن غيره من الفنون سواء في المشرق أو المغرب الإسلامي ومن بين هذه الفنون الفن العثماني، فلقد ورث هذا الأخير معظم ما وصل إليه السابقون وطبعه بطابعه الخاص، إن الأتراك العثمانيين ورثوا سلاجقة الروم في وطنهم وساروا على منهجهم في فنونهم المعمارية والزخرفية لذلك يعتبر الفن السلجوقي مصدرا رئيسا لإلهام الفن العثماني[17].

ففي القرن (9-10هـ) انتشر الفن مع توسع رقعة الخلافة العثمانية واتصالها بحضارات البلاد التي فتحتها وأخضعتها لسلطانها، كما استعان سلاطين الخلافة بفناني تلك البلاد في أعمالهم الفنية، وتسربت إلى فنونهم من تلك البلاد عناصر جديدة، وبذلك تكون لديهم مزيج من فنون شتّي، من الصين وايران والأناضول ومصر والشام ومن بعض بلاد أوروبا[18].

ومن هنا يمكن القول: إن الفن العثماني في بدايته كان مجرد تقليد عن الفنون الأخرى، كما ظهر عند العثمانيين فن جديد تميز بتعميم الزخرفة على كامل المساحة دون ترك أي فراغ، مع التركيز على الزخرفة النباتية والكتابات العربية دون إهمال الزخرفة الهندسية والحيوانية[19]، وقد تأثروا بالأساليب الأوروبية مما أدى الى ظهور طرازان فنيان في القرن (12-13هـ/18-19م) وهما الباروك والروكوكو، إذ أن هذين الأسلوبين كان إقبالهما على الخطوط الحلزونية والمنحنية والأقواس بالإضافة لاستخدام الشماعد والأصداف والقواقع الشرائط المزركشة والعقد الأوربية التي تضم باقات الزهور، وسرعان ما مزج الأتراك هذه العناصر الجديدة بعناصرهم القديمة، ووظفوها بطريقتهم الخاصة مما أخرج لنا الباروك والركوكو التركي المهجن[20].

استعمل العثمانيون الزخرفة الرمزية كثيرا حيث كانت عندهم الألوهية الممثلة في قوة الطبيعة، التي تعتبر قوة خفيه يخافون منها فقاموا بابتكار رموز وأشكال تحميهم من ذلك، إذ أنّهم حددوا الاتجاهات الأربعة برموز على شكل حيوانات وهي الخنزير البري ويمثل الجهة الشمالية والنسر ويرمز للجنوب والكبش للجهة الشرقية، والجهة الغربية يمثلها الكلب[21].

وقد أكثر الصينيون والأتراك القدماء القاطنون في شمال آسيا من استعمال الرسوم الحيوانية التي خضعت للأساليب الفنية المحورة تحويرا كبيرا، حتى أنه أصبح من العسير في كثير من الأحيان تمييزها ولما كان الأتراك العثمانيون مسلمين متعصبين لدينهم فقد نبذوا رسوم عهد الوثنية، ولكنهم لم يتخلصوا من تأثيرها كليا، بل حوروها لدرجة تعذر معها الاستدلال عليها، وصارت زخارف مجردة تدخل ضمن الطراز الرومي أو الأرابيسك، كما استعمل العثمانيون رسوم الحيوانات بصورها الطبيعية إلى حد كبير وخاصة حيوانات الصيد[22].

أما بالنسبة إلى الجزائر في العهد العثماني انتقلت إليها الأساليب الفنية العثمانية فطبقها الفنانون في عمائرهم، ومن بين هذه العمائر قصر أحمد باي في قسنطينة الذي نفذت به عدة عناصر زخرفية منها الحيوانية التي شاع استعمالها في الفن الإسلامي بصفة عامة والعثماني بصفة خاصة ومن بينها الطيور التي سنتناولها بالوصف وتحليل رمزيتها.

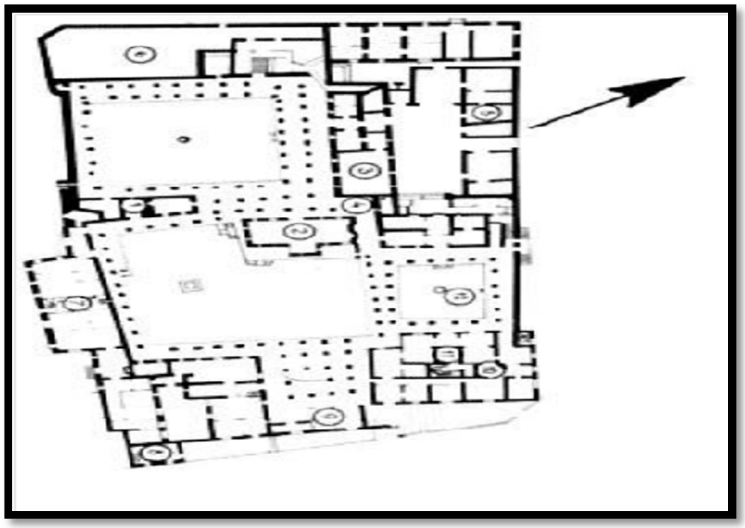
موقع قصر أحمد باي ووصفه:

موقع قصر أحمد باي: يقع القصر جنوب شرق مدينة قسنطينة بساحة سي الحواس وسط حي القصبة، تم بناؤه بأمر من الحاج أحمد باي بن محمد الشريف، الذي حكم مدينة قسنطينة سنة (1241هـ-

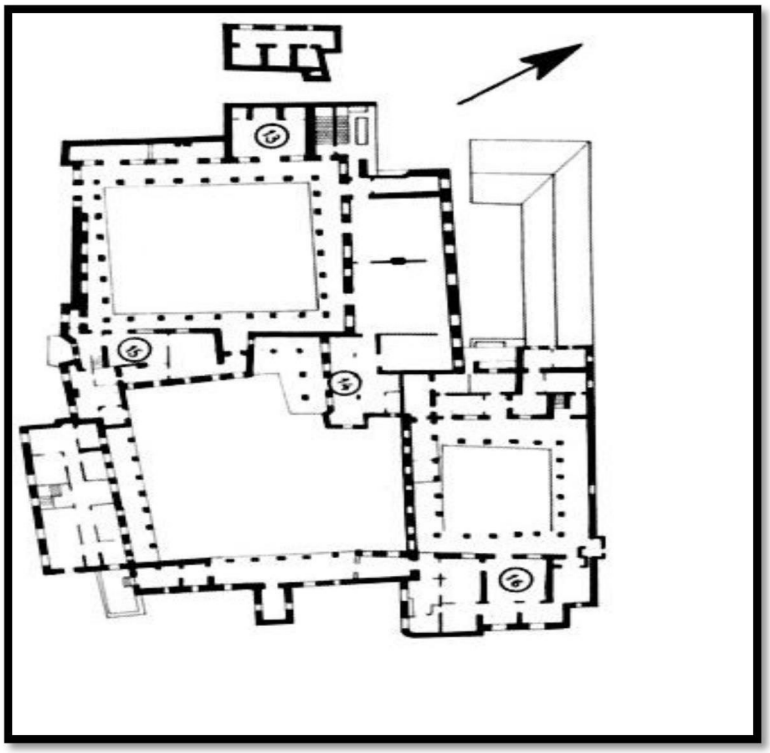
1826م)[23]، تأثرا بالنمط المعماري المشرقي الذي رآه أثناء رحلته للحج، قام باستبدال الدار التي يملكها بدار "البشماة" المجاورة لدار أم النون، ولما أصبح خليفة للباي عمد إلى تسطيح المكان وإحاطته بسور، وغرس أشجار البرتقال، ولما عين بايا شرع في بناء القصر وجعل منه مقرا لحكمه ولسكناه[24]، وحاليا قصر أحمد باي يحمل اسم "المتحف الوطني للفنون والتعابير التقليدية"، إذ صدر قرار تأسيسه في أكتوبر 2010م.

الوصف العام للقصر: يتربع القصر على مساحة حددت بـ 5600م^2، هو ذو شكل مستطيل، مظهره الخارجي بسيط، يتكون من الناحية الشرقية من ثلاثة طوابق، بينما في الناحية الغربية يتكون من طابقين فقط ، ويتم الولوج إليه عبر مدخل رئيس، يقع بالجهة الجنوبية بظلته المدعومة بعمودين مزدانين بزخارف نباتية رشيقة، يعلوها قوس حدوي، والظلة من الخشب ووظيفتها توفير الظل للمنتظر أمام الباب صيفا وحمايته من مطر الشتاء، تليها سقيفة منكسرة، تؤدي على يمين الداخل إلى رواق يلتف حول حديقة النخيل.

أما على يسار الداخل فيسير مباشرة مع الرواق الشمالي لحديقة النخيل، وبعد مسافة قصيرة يصل إلى ثلاثة أروقة متوازية مع الرواق السابق الذكر، يحدها من الناحية الجنوبية كشك الباي الذي هو عبارة عن قاعة يتصدرها إيوان ويقابله المدخل، ومن ناحية الشرق جناح خاص بابنته فاطمة، أما من ناحية الغرب فتوجد حديقة البرتقال وهي محاطة برواق من الناحية الجنوبية وقسم من الناحية الشرقية، ومن رواقين من الناحيتين الغربية والشمالية، وباتجاه هذه الأخيرة يوجد قسم الحريم المشكل من خمس قاعات، يتوسطها رواق بصفة عامة فإن القصر يضم 22 غرفة وأربع ساحات، منها حديقتي النخيل والبرتقال، بالإضافة إلى الحوض المائي وقد حلي هذا القصر بأعمدة رخامية متنوعة وزخارف جصية بديعة، وبلاطات خزفية مختلفة وعديدة ذات أشكال، وإلى جانب هذه المرافق فالقصر يحتوي على مسكن للنساء، وقسم خاص بالغسيل، وقسم خاص بالمحكمة، كما وقد قسم القصر إلى جناحين جناح غربي كان الباي يقيم فيه في فصل الصيف، أما الجناح الشرقي فكان يقيم فيه خلال فصل الشتاء، أما الطابق العلوي فهو الآخر يحتوي على عدة مرافق منها غرفة فاطمة، وغرفة عائشة، وغرف لنساء الغسيل، ومقر للباي، وفي الطابق الأرضي يوجد الاصطبل وحمام الباي ومطبخ ومقهى[25].



مخطط الطابق السفلي لقصر أحمد باي (عن دحدوح عبد القادر)



مخطط الطابق العلوي لقصر أحمد باي (عن دحدوح عبد القادر)

دراسة وصفية لنماذج زخرفة الطيور بالقصر:

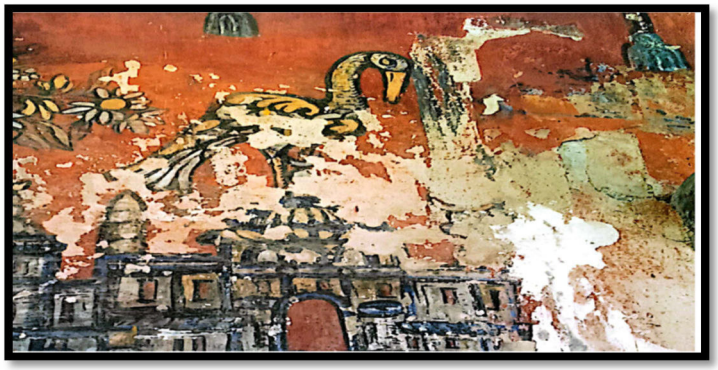
نماذج على الجداريات الجصية:

النموذج الأول: الصورة في أحد الجداريات طابق الأرضي جناح الحرملك، تم تنفيذها على الجص بتقنية الفريسكو فوق أرضية حمراء، وهي عبارة عن ثلاثة حمامات باللون الأصفر ملئ بدنها بخطوط رقيقة باللون الأسود والغرض هو إظهار ريشها، وهي جالسة على أغصان الشجرة، والملاحظ أن حمامتين منهم متقابلتين، وتم رسمهم بشكل محور ذيل طويل ورقبة تنتهي برأس ذو شكل مثلث.



الصورة رقم 1: تمثل حمام على شجرة (عن الباحثة)

النموذج الثاني: الصورة في إحدى الجداريات، الطابق الأرضي، جناح الحرملك، ولقد تم تنفيذها بتقنية الفريسكو فوق أرضية ذات اللون الأحمر الآجوري، تظهر فيها بناية معمارية باللون الأزرق بها قبة عالية، فوقها طائر اللقلق وتم تحديد رسمه من الخارج باللون الأسود، لكن لون بدنه بالأصفر لكنه ليس واضح بأكمله لتعرضه للتلف، في حين أن أرجله طويلة، وذيل طويل منساب للأسفل، ورقبة طويلة تنتهى بشكل دائرة كبيرة، تتوسطها دائرة صغيرة، والأخيرة هي العين، والأولى هي الرأس الذي ينتهي بمنقار طويل حاد باللون الأصفر.



الصورة رقم 2: تمثل طائر اللقلق (عن الباحثة)

النموذج الثالث: الصورة تقع في الغرفة الأولى في الطابق الأول الجناح العائلي، والصورة تم تنفيذها بتقنية الفريسكو فوق أرضية حمراء، قوامها قبة ذات قنوات مرتفعة واقف فوقها طائر الغراب في حالة سكون وتم رسمه باللون الأسود، وذيل طويل منساب للأسفل وأجنحة متناسبة مع البدن والرأس دائري ينتهي بمنقار.



الصورة رقم 3: تمثل طائر الغراب (عن الباحثة)

النموذج الرابع: الصورة تقع في الغرفة الأولى في الطابق الأول الجناح العائلي، وهي عبارة عن ثلاثة ديوك؛ الأول هو ديك لكن لا يظهر منه إلا الرأس الذي ينتهي بمنقار معقوف في حين أن الثاني تظهر رجلاه فقط بشكل واضح لكن الرأس والبدن لا يرى بسب التلف في حين أن الديك الثالث يظهر رأسه الذي ينتهي بمنقار معقوف وجزء من بدنه كما تظهر رجلاه.



الصورة رقم 4: تمثل مجموعة الديوك (عن الباحثة)

النموذج الخامس: الصورة تقع في الغرفة الأولى في الطابق الأول الجناح العائلي، الصورة تم تنفيذها بتقنية الفريسكو، فوق أرضية حمراء، قوامها دجاجة وصيصانها هذه الأخيرة ذات لون أبيض وهي محددة من الخارج باللون الأسود، أما الدجاجة فكانت باللون المائل إلى الرمادي مع تحديداتها الخارجية باللون الأسود مع المنقار.



الصورة رقم 5: تمثل الدجاجة وصيصانها (عن الباحثة)

نماذج على البلاطات الخزفية:

النموذج الأول: بلاطة إيطالية توجد في الجدار الأول لمدخل قصر أحمد باي، مقاس البلاطة الواحدة طولها 20 سم وعرضها 20سم من الطينة الحمراء ، وهي عبارة عن تجميعة من بلاطات قوامها

عناصر نباتية متعرجة وملتوية، وتشكيلة من الأزهار المتنوعة الكبيرة والصغيرة، كما نلاحظ غصنا تلتف حوله أزهار من البنفسج، وينتهي التصميم بطائر الطاووس بوضع جانبي واقفا على غصن غليظ باللون البني وشكله قريب من الواقع، برقبة طويلة ورأس ذي شكل نصف دائري وقد توجت قنزعته على شكل براعم نباتية منفصلة ينتهي بمنقار وقد لونت باللون الأزرق، وبدنه لون بعدة ألوان الأصفر والأخضر البني وحدوده الخارجية كانت باللون الأسود، أما ذيله طويل تبرز منه أفرع نباتية مورقة بأزهار قرنفلية رسمت دون تحوير، في حين نجد ريشه مزين بدوائر على شكل عيون وقد لون بنفس ألوان البدن.



الصورة رقم 6: الطاووس على غصن الشكل رقم 1 (عن الباحثة)

النموذج الثاني: الصورة في إحدى الغرف في الطابق العلوي، وهي بلاطة خزفية إيطالية مقاساتها 20x20 سم توضح رسم طائر فوق غصن شجرة على أرضية بيضاء، وهو يقف بوضعية جانبية ينظر إلى الخلف يظهر أنه باسط جناحيه كأنه في وضعية استعداد للتحليق، ورجلاه مشبثتين في الغصن، في حين أن ذيله طويل متوجه إلى الأسفل وبطنه منتفخ قليلا، ورأسه ذو شكل نصف دائري والعين عبارة عن دائرة صغيرة بداخلها نقطة، وقد لون الطائر بمزيج من الألوان الأزرق والأصفروالأخضر والبني.



الصورة رقم7: عصفور فوق غصن الشكل رقم 2 (عن الباحثة)

النموذج الثالث: الصورة في إحدى الغرف بالطابق العلوي، وهي بلاطة خزفية إيطالية مقاساتها 20x20 سم قوامها زخارف نفذت على أرضية بيضاء متمثلة في عصفور واقف على غصن شجرة غليظ باللونين البني والأصفر وأزرق فاتح بأجنحة منسابة إلى الأسفل مع البدن والذيل طويل عريض الشكل، في حين أن رقبته رسمت بشكل عريض، نهايته رأس نصف دائري تتوسطها دائرة تمثل العين، ويمتد من الرأس منقار يمسك بفمه فرعا نباتيا.



الصورة رقم 8: طائر بمنقاره نبات الشكل رقم 3 (عن الباحثة)

النموذج الرابع: الصورة في غرفة فاطمة بنت الباي في الطابق العلوى، بلاطة خزفية طولها 20.5 سم وعرضها 20سم، قوامها سلة دائرية ملئت بفروع مورقة ومزهرة وثمار، ويقف على حافتها نسر متشبثا برجليه ناشرا جناحيه، وهو ينقض على حية صغيرة تلتف حول مقبضها ويغلب عليه اللون الأزرق والبني.



الصورة رقم 9: نسر منقض على حية الشكل رقم 4 (عن الباحثة)

دراسة تحليلية:

الطيور: يعتبر رمز الطير في الإسلام أقدم الرموز، فهو يعتبر من جند سيدنا سليمان عليه السلام هذا لقوله تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ (النمل: 17).

كما تعتبر أيضا من العناصر الزخرفية الحيوانية الأكثر شيوعا في العهد العثماني، وقد وجدت بقصر أحمد باي بمختلف أنواعها وأشكالها ومتباينة الألوان، إذ أنه أتقن رسمها ومن هذه الطيور نذكر:

طيور الحمام: توجد في الجدارية الجصية لرحلة الحاج أحمد باي في القصر، تتخللها طيور الحمام، حيث رسمت ثلاث حمامات مجتمعة، كون الطيور في العادة تتنقل في شكل جماعي، ورسمت بشكل متقابل وهو ما يعتبر من التقاليد الساسانية في التصوير.

الحمامة رمز السلام، منذ مشهد سفينة نوح حيث كانت الحمامة الممسكة بمنقارها غصن الزيتون رسول السلام، وعرفت هذه الرمزية في عصرنا حظا كبيرا، ويكفي الإشارة إلى حمامة رمز العاشق المحب، فهي أيضا تجسد رمز المحبة والسلام عند العثمانيين، وقد نفذت على جدارية جصية وكانت متقابلة على أغصان الشجر (الصور رقم 1).

اللقلق: هو طائر طويل العنق ومعروف بأكل الحيات، ويوصف بالفطنة والذكاء، فمن ذكاء هذا الطائر أنه يتخذ عشين يسكن في كل واحد منهما بعض السنة، وإذا أحس بتغيير الهواء عند حدوث الوباء يترك عشه في أوائل التغير ويهرب من تلك الديار تاركا بيضه، تفر منه الهوام وتفزع[26]، فرمزيته بالنسبة للفنان العثماني تدل على ذكاء أحمد باي، ولقد وجدت في الجدارية الجصية (الصورة رقم 2).

الغراب: قال الله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتِي أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الغُرَابِ فأُوَارِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ (المائدة: 31).

تذكر الآية قصة الغراب مع ابن آدم حين دلّه كيف يواري جثة أخيه تحت التّراب فقد قام الغراب بحفر الأرض بواسطة كلّ من مخالبه ومنقاره ليكوّن حفرة عميقة فيها ثمّ يقوم بطيّ جناحيّ الغراب الميّت وضمّهما إلى جنبيه، ورفعه برفق لوضعه في قبره ثمّ يهيل عليه التّراب حتّى يخفي جسد الميت تماما كما يفعل المسلمون بموتاهم احتراما لهذا الجسد حيّا أو ميتا، لذلك تظهر عليه علامات الذكاء والحذر وقدرته على مهاجمة الحيوان والإنسان[27].

فقد تكون رمزية الغراب لدى العثمانيين تدل على ذكاء أحمد باي وقدرته على حل مشكلات الدولة، بالإضافة إلى بناء مجتمعات دقيقة التنظيم، وشدة يقظته وانتباهه، وشديد الحذر في التعامل، كما يرمز على قدرته في مهاجمة الأعداء، ولقد وجد في الجدارية الجصية (الصورة رقم 3).

الديك: طائر شمسي يرمز للكواكب والنور المتولد، وهو يصيح قبل شروق الشمس وبذلك فهو رمز الحيوية ، وطالما يجسد الحيوية فبالفعل أن النهوض باكرا والنوم باكرا كهذا الحيوان يعطي الصحة، كما أنه يرمز للرجولة[28]، ومن المرجح أن الديك في العصر العثماني يرمز للشجاعة والسيادة كونه ينهض قبل الفجر، وكذا تفوقه على الأعداء وتشتتهم وخوفهم من قوة العثمانيين (الصورة رقم 4).

الدجاجة: النموذج موجود في الجدارية الجصية، وهي عبارة عن دجاجة مع صيصانها، إذ أضفى الفنان العثماني عليها طابع الحركة، وبالنسبة لرمزيتها فهي تتصف بسرعة الانتباه وقلة النوم[29] وقد تكون رمزيتها بالنسبة للعثمانيين هي انتباه السلطان على رعيته .(أنظر الصور رقم 5).

الطاووس: يرجع أصله إلى الهند، وخلال الفترة العثمانية بالجزائر كان اهتمامهم به واضحا لدرجة أن هناك برجا في موقع كدية الصابون، فقد سمي برج مولاي حسن، وفيما بعد أصبح اسمه حصن

الإمبراطور، كما أطلق عليه اسم برج الطاووس، لأنه كان يستخدم مكانا لإطعام الطواويس وتربيتها، وهو يرمز إلى الكبرياء والثراء والافتخار بالجمال لمن يملكه ويكسبه[30]، ولقد جاءت معظم رسومها بشكل جانبي، ونلاحظ أيضا بعضها قريب من الطبيعة وغالبا ما تحيط بها رسوم بعض العناصر النباتية من أوراق وأزهار[31]، وهذا ما نجده في البلاطة الخزفية المدروسة (الصورة رقم 6، الشكل رقم 1)، ورمزيته هي الافتخار والاعتزاز بالدولة العثمانية.

العصافير: لا يستبعد أن يكون اهتمام الفنان العثماني برسم العصافير راجعا لجمالها، ومن مزايها أنها تطير في شكل جماعات، وأطاعت الرسل كسيدنا داوود عليه السلام، ومن رمزيتها أنه خلال هجرتها يمكن للناس معرفة تغيرات الطقس، وكذا استخدم البحارة لها كدليل سفر، فهي تدل على اقتراب اليابسة، فقد ظهرت رسوم العصافير في بلاطات قصر أحمد باي بمختلف أنواعها في حركتها المتنوعة وأشكالها المختلفة وألوانها المتدرجة، (الصورة رقم 7 الشكل 2) و(الصور 8 الشكل 3).

النسر: يعتبر النسر من الطيور البرية القوية ومن أكثر الرموز ورودا في الفن التصويري الملكي، حيث رسم برأس واحدة ملتفتا إلى اليمين أو اليسار، أو برأسين متدابرين، وإما بجناح واحد أو بجناحين مبسوطين، وهذا النوع وجد بمصر في العهد الفاطمي على الخزف ذو البريق المعدني، حيث أصبح شارة من شارات الملك والسلطان مما افقده معناه الطبيعي[32]، وقد رسم الفنان العثماني نسرا ناشرا جناحيه وهذا يرمز للقوة، وربما يرمز لقوة الدولة والسلطان وقد نفذت في بلاطة خزفية (الصورة رقم 9 الشكل رقم 4).

الخاتمة:

من خلال محاولة القيام بمعرفة رمزية الطيور التي تعود إلى الفترة العثمانية في قصر أحمد باي بقسنطينة توصلنا إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- إن الفنان العثماني استطاع أن يطبق هذه الرسومات الرمزية على نوعين من المواد، والمتمثلتين في مادة الجص والبلاطات الخزفية، إذ أن الاختلاف الوحيد هو أن الزخارف التي نفذت على الجص تعرضت للتلف على عكس البلاطات بقيت محافظة على بريقها.
- إن الفنان العثماني استطاع أن يجسد عدة أنواع مختلفة من الطيور منها الجارحة على سبيل المثال: النسر والغراب، والطيور المؤنسة مثل: الدجاجة والحمام والعصافير وغيرها.
- إن زخرفة الطيور نفذت في جداريات قصر أحمد باي والمتمثلة في فن الروكوكو والباروك الذي يعتبر من مظاهر تأثير الفن الأوروبي، إذ أن هذا الأخير اعتمد في فنه على أشكال العري ورسم النساء لكن الفن العثماني قام بتهذيبه وفق الدين الإسلامي، سواء في الجزائر بصفة عامة أم قسنطينة بوجه خاص.
- أنه بقدر ما تحمله الزخارف من إبداع وبراعة في التجسيد فهي أيضا تحمل دلالات رمزية نابعة من الدين الإسلامي، فجعل رسومات الطيور في جداريات قصر أحمد باي كانت ترمز إلى الذكاء والفطنة والقوة التي يتمتع بها أحمد باي.
- إن الزخرفة الرمزية هي أسلوب وتعبير عما يختلج في نفس الفنان، إذ جسد هذا الفنان الطيور التي لها مكانة خاصة في الدين الإسلامي منها: الغراب الذي ذكر في القرآن الكريم، وله حكمة كبرى بالإضافة إلى أنه يرمز إلى الفطنة والقوة والذكاء، وإذا نظرنا إلى اللون فهو يرمز للمجد.
- ظهور الفن الواقعي المحاكي للعناصر الطبيعية من خلال رسوم الطاووس والغراب والطائر الممزوج مع زخرفة نباتية.

قائمة المصادر والمراجع:

1- القرآن الكريم رواية ورش.
2- ابن الكثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، 2000.
3- محمد بن منظور (ت 711 هـ)، لسان العرب، ضبطه خالد رشيد القاضي، دار الصحيح، بيروت، 2006.
4- محمد الصالح بن العنتري فريدة منيسة في حال دخول الترك بلد قسنطينة واستيلائهم على أوطانها، أو تاريخ قسنطينة، مراجعة وتقديم وتعليق: يحي بوعزيز، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.
5- كمال الدين الدميري (ت 808 هـ)، حياة الحيوان الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 2004.
6- هيجل، الفن الرمزي الكلاسيكي الرومانسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986.
7- زكي محمد حسن، الفنون الإيرانية في العصر الاسلامي، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2018.
8- زكي محمد حسن، فنون الإسلام، مكتبة النهضة الشرقية، القاهرة، ط1، 1948.
9- زغلول راغب محمد النجار، الحيوان في القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2006.
10- حسن الباشا، التصوير الاسلامي في العصور الوسطي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1959.
11- حسين محمود ابراهيم، الفنون الاسلامية في العصر الفاطمي، دار غريب، القاهرة، 1999.
12- محي الدين طالو، الفنون الزخرفية، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1982.
13- مرجريت مرى، مصر ومجدها الغابر، ترجمة محرم كمال، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1957.
14- م س ديماند، الفنون الإسلامية، ترجمة أحمد محمد عيسي، دار المعارف للنشر، مصر، ط 3، 1958.
15- محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، بيروت، 1983.
16- محمد عبد العزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الاسلامية في العصر العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987.
17- سعد محمود الجادر، زخرفة الفضة والمخطوطات عند المسلمين، شركة العبيكان للطباعة والنشر، الرياض، 1988-1989.
18- سعاد ماهر ، الخزف التركي، مطابع مدكور وأولاده، قاهرة، 1960.
19- عبد الناصر ياسين، الرمزية الدينية في الزخرفة الإسلامية، زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2006.
20- عزيز سامح ألتر، الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية، ترجمة محمود علي عامر، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1989.
21- عفيف بهنسي، الفن الإسلامي، دار طلاس، القاهرة، ط2، 1998.
22- فيليب سيرنج، الرموز في الفن والأديان والحياة، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1992.
23- ربيع حامد خليفة، الفنون الإسلامية، في العصر العثماني، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط4، 2007.
24- حسين علي شريف، الرمز في الفن الشعبي التشكيلي، مجلة الفنون الشعبية والإرشاد القومي، القاهرة، العدد الثاني أبريل 1965.
25- المتحف العمومي الوطني للفنون والتعابير الثقافية التقليدية قصر الحاج أحمد باي، الحاج أحمد باي بن محمد الشريف، اشراف وتوجيه وتصحيح خلف الله شادية ، الجزائر .
26- دحدوح عبد القادر، مدينة قسنطينة خلال العهد العثماني، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الآثار الإسلامية جامعة الجزائر، معهد الآثار، 2010-2009.

المراجع الأجنبية:

1- Arseven C E, Les arts décoratifs turcs, Milli Egitim Basimevi, Istanbul, S.D.
2- Denny W, L'Art Decoratif Ottoman, De Noel, Paris, 1982.

الهوامش:

[1]- محمد بن منظور، لسان العرب، ضبطه خالد رشيد القاضي، دار الصحيح، بيروت، 2006، ج5، ص 302.
[2]- ابن الكثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، 2000 م، ص 346.

[3]- هيجل، الفن الرمزي الكلاسيكي الرومانسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986، ص 11-12. وأنظر: حسين علي شريف، الرمز في الفن الشعبي التشكيلي، مجلة الفنون الشعبية والإرشاد القومي، القاهرة، العدد الثاني، 1965، ص 96.

[4]- حسين علي شريف، الرمز في الفن الشعبي التشكيلي، مجلة الفنون الشعبية والإرشاد القومي، القاهرة، العدد الثاني، 1965، ص 96.

[5]- سعد محمود الجادر، زخرفة الفضة والمخطوطات عند المسلمين، شركة العبيكان للطباعة والنشر، الرياض، 1988-1989، ص 6.

[6]- عبد الناصر ياسين، الرمزية الدينية في الزخرفة الإسلامية، زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2006، ص 43.

[7]- محي الدين طالو، الفنون الزخرفية، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 1982، ص 14.

[8]- سعد محمود الجادر، المرجع نفسه، ص 20.

[9]- مرجريت مرى، مصر ومجدها الغابر، ترجمة محرم كمال، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1957، ص 96.

[10]- م س ديماند، الفنون الإسلامية، ترجمة أحمد محمد عيسي، دار المعارف للنشر، مصر، ط 3، 1958، ص 48.

[11]- زكي محمد حسن، الفنون الإيرانية في العصر الاسلامي، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2018، ص 210.

[12]- محي الدين طالو، المرجع السابق، ص 14.

[13]- حسن الباشا، التصوير الاسلامي في العصور الوسطي، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1959، ص 21.

[14]- زكي محمد حسن، فنون الإسلام، مكتبة النهضة الشرقية، القاهرة، ط1، 1948، ص45.

[15]- عفيف بهنسي، الفن الإسلامي، دار طلاس، القاهرة، ط2، 1998، ص 330.

[16]- محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، بيروت، 1983، ص 6.

[17]- م س ديماند، المرجع السابق، ص 23.

[18]- محمد عبد العزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الاسلامية في العصر العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987، ص 228.

[19]- Denny W, L'Art Decoratif Ottoman, De Noel, Paris, 1982, p 128.

[20]- Arseven C.E, Les arts décoratifs turcs, Milli Egitim Basimevi, Istanbul, S.D, p 95.

[21]- سعاد ماهر، الخزف التركي، مطابع مدكور وأولاده، قاهرة، 1960، ص 112.

[22]- سعاد ماهر، المرجع نفسه، ص 114.

[23]- محمد الصالح بن العنتري فريدة منيسة في حال دخول الترك بلد قسنطينة واستيلائهم على أوطانها، أو تاريخ قسنطينة، مراجعة وتقديم وتعليق: يحي بوعزيز، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص90.

[24]- المتحف العمومي الوطني للفنون والتعابير الثقافية التقليدية قصر الحاج أحمد باي، الحاج أحمد باي بن محمد الشريف، اشراف وتوجيه وتصحيح خلف الله شادية، ص85.

[25]- دحدوح عبد القادر، مدينة قسنطينة خلال العهد العثماني، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الآثار الإسلامية جامعة الجزائر، معهد الآثار، 2010-2009، ص 394.

[26]- كمال الدين الدميري، حياة الحيوان الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 2004، ص 381.

[27]- زغلول راغب محمد النجار، الحيوان في القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2006، ص 406.

[28]- فيليب سيرنج، الرموز في الفن والأديان والحياة، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ط 1، 1992، ص 184.

[29]- كمال الدميري المرجع السابق، ج2، ص 414.

[30]- عزيز سامح ألتر، الأتراك العثمانيون في إفريقيا الشمالية، ترجمة: محمود علي عامر، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1989 م، ص 181.

[31]- ربيع حامد خليفة، الفنون الإسلامية، في العصر العثماني، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط4، 2007، ص111.

[32]- حسين محمود ابراهيم، الفنون الاسلامية في العصر الفاطمي، دار غريب، القاهرة، 1999، ص 157.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 669-682
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

متطلبات، آليات وانعكاسات توظيف التراث الأثري في السياحة الثقافية

Conditions, Mechanisms and Implications of the Use of Archaeological Heritage in Cultural Tourism

نعناعة توامة

Naanaa TOUAMA

المركز الجامعي الشريف بوشوشة – آفلو - الأغواط

مخبر البحث والدراسات في قضايا الإنسان والمجتمع

T.naanaa@cu-aflou.edu.dz

تاريخ الإرسال: 2023/04/16 تاريخ القبول: 2024/04/16

الملخص:

تطرقنا في هذا البحث واستنادا إلى مجموعة من المعطيات والتجارب الدولية إلى متطلبات ومعايير استغلال التراث الأثري في صناعة ودعم السياحة الثقافية، والتي تتمحور في الأساس حول ضمان سلامة هذا التراث واستمراريته ثم ضمان استفادته من عائدات هذا الاستغلال في إطار تمويل تسييره وحفظه وترميمه، ومن ثم استعرضنا أشكال هذا الاستغلال والآليات التي يتم بها، مما سمح لنا باكتشاف الفرص المختلفة والآفاق الواسعة التي يمكن للتراث الأثري أن يمنحها للسياحة الثقافية فيساهم بفعالية في صناعتها أو على الأقل في دعم ما تتضمنه من خيارات وعروض.

بالمقابل اكتشفنا ما للالتزام بالشروط والمعايير الدولية في الاستغلال السياحي للتراث الأثري من انعكاسات وفوائد على هذا التراث، سيما حين يستفيد هذا التراث من عائدات مالية تدرج في عمليات تسيره وحفظه وحمايته وترميمه، وهو ما يضمن استمراريته وبالتالي استمرارية استغلاله. وقد أثبتت مجموعة من التجارب الدولية التي استثمرت في التراث وقدمته كمنتج سياحي فاعلية هذا التوجه إذا ما تم وفق الأسس السابقة الذكر من خلال أرقام النمو الكبيرة التي حققها قطاع السياحة في بعض الدول.

الكلمات المفتاحية: تراث أثري؛ استغلال؛ سياحة ثقافية؛ حماية؛ انعكاسات.

Abstract:

We have discussed this research, based on a range of international data and experiences, the requirements and criteria for exploiting archaeological heritage in the industry and supporting cultural tourism, which is essentially about ensuring the integrity and sustainability of this heritage and then ensuring that it benefits from the proceeds of this exploitation in the context of financing its management, preservation and restoration, Then we reviewed the forms of this exploitation and the mechanisms by which it is carried out, allowing us to discover the different opportunities and broad prospects that archaeological heritage can give to cultural tourism and contribute effectively to its industry or at least to support its options and offers, In return, we have discovered that adherence to international requirements and standards in the tourism exploitation of archaeological heritage has several benefits for the reconciliation of archaeological heritage, This heritage benefits from financial revenues

included in its operation, preservation, protection and restoration, thereby ensuring its sustainability and thus its continued exploitation, A series of international experiences have demonstrated that investment in archaeological heritage and its introduction as a tourism product can be very successful if carried out on the aforementioned grounds.
Key words: archaeological heritage; exploitation; cultural tourism; conservation; impact.

مقدّمة:

يعد التراث الأثري ثروة لا تقدر بثمن لعدة اعتبارات، أهمها ما يتعلق بكونها أبرز مظاهر الانتماء الحضاري والهوية الوطنية والثقافية، وأيضا لقيمها التاريخية والعلمية، وإذا ما أردنا تحديد أبعاد أوسع لأهمية التراث الأثري تبرز تلك الأبعاد المتعلقة بالجانب الاقتصادي، بالتحديد عندما يصبح هذا التراث وما يشكله من مواقع أثرية ومدن مبان ومخلفات إنسانية صناعية أو بدائية والبيئة التي تحتضنها إلى ما دون ذلك من مخلفات النشاط البشري المادية، أساسا ومصدرا رئيسا لصناعة السياحة الثقافية، هذه الأخيرة وبالإضافة لما تسمح به من جلب للسياح بصورة تقليدية، تسمح أيضا بإعطاء أبعاد جديدة وقيمة مضافة للأنشطة السياحية والاقتصادية الأخرى وتدعمها وتروج لها.

في المقابل تجدر الإشارة إلى أن التوجه الحديث والبارز في إطار السياحة الثقافية المرتكزة على التراث الأثري قد أصبح يستند بقوة على حماية الموروث الأثري وإفادته مما يتم تحقيقه من عوائد، وبالتالي تعزيز مصادر تمويل برامج حماية وصيانة وترميم هذا التراث بما يكفل استمراره وبالتالي استمرار إمكانية استغلاله.

انطلاقا مما سبق نطرح الإشكال التالي: كيف يمكن تفعيل استغلال التراث الأثري في صناعة وترقية السياحة الثقافية؟ وما هي نتائج هذا الاستغلال؟ وسنحاول في هذا البحث وبعد التطرق لمجموعة من الشروط والمتطلبات التي يجب توفرها قبل أي برنامج استغلال، استعراض أهم أشكال استغلال التراث الأثري في صناعة السياحة الثقافية، مع رصد نتائج هذا الاستغلال، بالخصوص تلك التي تمس التراث الأثري، وذلك استنادا إلى ما ورد في تقارير المؤسسات الدولية المختصة من رصد وتحليل لنتائج تجارب بعض الدول في هذا المجال.

أولا: مفهوم التراث الأثري والسياحة الثقافية

قبل استعراض المضامين المتعلقة باستغلال التراث الأثري سياحيا جدير بنا أولا التعرف على مفاهيم كل من التراث الأثري والسياحة الثقافية.

1- مفهوم التراث الأثري وأشكاله:

يرتبط التراث الأثري ارتباطا وثيقا بمخلفات النشاط البشري المادية وهو بذلك يتخذ عدة أشكال، من وجهة نظر علمية وبالتحديد المرتبطة بعلم الآثار، يعبر الموروث الأثري عن كل ما تركه الإنسان من مخلفات حضارية صنعها الإنسان أو وجدها واستغلها دون أدنى تصنيع، بإضافة منه أو بدونها، مستفيدا من خبرة عصره وبيئته، فهي وثيقة حضارية تسمح بالتعرف على مختلف جوانب حياة الإنسان المادية وغير المادية[1]. كما يشمل التراث الأثري كل الأماكن التي تكون محل

النشاط البشري كالكهوف والمساكن والمحاجر[2]، ويعتبر أي مخلف أثر بعد 300 سنة من صناعته أو استغلاله حسب هيئة اليونيسكو[3]، وكثيرا ما يكون أقل من ذلك بالنظر لما يحمله من أهمية تاريخية أو فنية أو رمزية، والعلم الذي يهتم بكشف ودراسة هذه الأثار هو علم الأثار، والذي يمكن تعريفه على أنه الدراسة العلمية للمخلفات البشرية المادية منذ ظهور الإنسان وحتى وقتنا الحالي، والتي تسمح بالتعرف على كل مجالات حياة الإنسان، وأيضا على البيئة التي عاش فيها وطبيعة التأثير بينهما.

والتراث الأثري يعد جزءًا هاما من التراث الثقافي، هذا الأخير في حد ذاته عرف مفهومه تطورات في معناه اللفظي وفي المجال الذي يشمله، وذلك في الاتجاه الذي يعزز أهمية التراث العلمية والثقافية الكبيرة، "فالتراث هو موروث الماضي الذي نستغله اليوم وسنحوله للأجيال القادمة، وتراثنا الثقافي والطبيعي هما مصدران غير قابلان للتعويض للحياة والإبداع"[4]، والذي يضم إلى جانب التراث المادي والمتمثل أساسا في التراث الأثري، التراث الغير مادي، والمتمثل في مجموعة من الأشكال الشفوية والفكرية والمعرفية المتوارثة عبر الأجيال كالموسيقى والأدب والطعام والصناعات التقليدية.

والتراث الأثري ينقسم بدوره إلى مجموعة من الأشكال: أولها التراث الأثري الثابت والمتمثل عموما في المواقع الأثرية باختلاف انتماءاتها الثقافية والزمنية وطبيعتها، والمدن الأثرية أو التاريخية بالإضافة إلى المباني، وثانيها هو التراث المنقول، والذي يضم كل المنتجات الصناعية والفنية والأدوات الأولية أو المصنعة جزئيا أو كليا التي يستخدمها الإنسان كالأثاث والأواني والحلي والملابس والأسلحة.

وللأثار عموما أهمية بالغة واستخدامات متنوعة، منها ما هو متعارف عليه وشائع في المفهوم العام والخاص، على غرار إسهامها المباشر في ترقية معرفتنا بالتاريخ الحضاري للإنسان، كما تسمح لنا دراستها بتفسير السلوك الإنساني، وكيف نشأ وتطور استنادا إلى الشواهد المادية، وتساعدنا الآثار على فهم البيئة الطبيعية والثقافية التي عاش فيها الإنسان، كما أن لها القدرة على وضع تصنيفات وحدود لفترات التطور الكبرى والصغرى من تاريخ الإنسانية كاستخدام اللغة واختراع الكتابة واكتشاف الزراعة[5]، غير أنه وعلى غرار علم الأثار عموما فإن أهمية واستخدامات الموروث الأثري في تطور أيضا، إذ وبالتماشي وتطور الخبرات في هذا المجال، وخاصة بالتماشي ومسايرة الأوضاع الآنية المختلفة اكتسبت الآثار وظائف جديدة بالإضافة لوظيفتها العلمية السابقة الذكر، وعلى رأس هذه الاستخدامات نجد الاستفادة منها في التنمية الاقتصادية المحلية والشاملة، ومن أكثر أمثلة هذه المساهمة تلك المتعلقة بالجانب السياحي، بالخصوص مع ظهور وترسخ مفهوم السياحة الثقافية.

2- مفهوم السياحة الثقافية وتطورها:

تعد السياحة الثقافية شكلا من أشكال السياحة عموما، والذي يركز في صناعته على المنتوج الثقافي، والسياحة **لغة** تعني الجري على وجه الأرض، فيقال: ساح الماء يسيح سيحانا إذا جرى على وجه الأرض، والسياحة هي الذهاب في الأرض للعبادة والترهب، و**اصطلاحا**: كانت تعني

السياحة أولا التعبد والترهب والتأمل في الطبيعة للتدبر، ثم تطورت لتعني تنقل الإنسان للتعرف على مناطق وأماكن أخرى توفر له عيشا أفضل، أو للكسب[6]، وفي الأخير تعرف الأمم المتحدة والمنظمات العالمية للسياحة السياحة على أنها الانتقال الطوعي من مكان الإقامة الدائم إلى مكان آخر بهدف إشباع حاجة أو رغبة، وهناك تعريف آخر لمؤتمر الإحصاء في الأمم المتحدة ومنظمة السياحة العالمية، يعرف السياحة بأنها: مجموع نشاطات الأفراد المسافرين والمقيمين في أماكن خارج البيئة المضادة لمدة لا تتجاوز العام للاستجمام أو المتاجرة أو أغراض أخرى.

فهذا التعريف الأخير يستوعب مجموعة من المتغيرات والمفاهيم الجديدة التي جاءت مع ظهور أساليب ومظاهر أخرى تتخذها السياحة، والتي يهدف السائح منها إلى التعرف على أشياء جديدة عن تاريخ الشعوب أو السياحة الأثرية، هذه الأخيرة التي تتضمن زيارة يومية لمدة معينة للمواقع الأثرية، وهناك أيضا سياحة الاهتمامات الخاصة، والمتعلقة باهتمامات معينة للسياح ذوي الاختصاصات المهنية أو الأكاديمية المعينة، وسياحة الشباب والطلاب، سياحة المسنين ورحلات التبادل الثقافي[7].

تجدر الإشارة إلى أن السياحة وكما أنها ظاهرة اقتصادية اجتماعية تطورت عبر الوقت وازدادت أهميتها مع التقدم العلمي والتقني الحديث، بالتحديد التطور الكبير في وسائل الاتصال، حيث يهتم هذا القطاع الاقتصادي بتنظيم الرحلات الترفيهية وهو أيضا مسؤول عن مجموعة الأنشطة الإنسانية المعبأة لتحقيق هذا النوع من الرحلات، فهي صناعة تتعاون على سد احتياجات السائح، لتتحول بذلك إلى جزء من الاقتصاد القومي الذي يعني باستضافة المسافرين الذين يزورون أماكن خارج المواطن التي يقيمون أو يعملون بها[8]، فهي أيضا وفي نفس الوقت تعتبر ظاهرة حضارية وثقافية بغض النظر عن التصنيف الذي تخضعه له أو الهدف منها أو المنتوج الذي تتضمنه، فالمظاهر الثقافية في وجهة نظرنا موجودة في أي نشاط سياحي أيا كان نوعه.

أما بالنسبة للسياحة الثقافية، أو الاستغلال السياحي للثقافة، فهي التي يكون النشاط الأساسي فيها الثقافة وزيارة المواقع الأثرية والمعالم التاريخية والمتاحف والتعرف على الصناعات التقليدية أو أي شكل من أشكال التعبير الفني، أو بالحضور لبعض الفعاليات الثقافية، ومنها: المعارض والمؤتمرات، والخرجات المنظمة[9]، فهي السياحة التي تقوم على زيارة أو حضور أو استهلاك منتوجات ثقافية بشقيها المادي والغير مادي.

ورغم أن الاهتمام بالمظاهر الثقافية للشعوب الأخرى من خلال الدراسة أو الزيارة يعد قديما نسبيا، إلى أن مفهوم استغلال التراث الأثري في السياحة الثقافية مفهوم حديث النشأة، حيث يمكن تأريخ ظهوره الفعلي إلى العام 1976، حين نشر ميثاق السياحة الثقافية، الذي تم فيه تعريف التأثيرات الإيجابية والسلبية للسياحة الثقافية على المواقع والمعالم التاريخية، وبناء أسس دمج الممتلكات الثقافية في برنامج اقتصادي وذلك باحترام هذا التراث الثقافي، كما سمح بترسيخ برامج حماية التراث الأثري مستقبلا، ومن بين أساليب هذه الحماية على ما يبدو هي إعطاء قيمة اقتصادية للتراث المادي، والتي بدورها تحمل أشكالا أخرى من الاستعمال له، والتي منها ربما ما يمس بسلامته وعلى رأسها السياحة، وبالتالي فقد استدعى هذا وضع خطط تسمح بإعادة توزيع

الموارد الناتجة عن هذا النشاط بين ملاك هذا التراث وبين إعادة استعمال جزء من هذا المردود في أعمال الحفاظ وصيانة التراث والتوعية بقيمته[10].

فظهور المفهوم الحديث للسياحة الثقافية أكد على آليات للحفاظ على التراث الأثري والتوعية بالحاجة إلى استدامته، وهي نظرة مستقبلية تسمح في الوقت نفسه بالحفاظ على الموروث الثقافي وديمومة الاستفادة منه، كما أنها تسمح بتقديم التراث في أحسن صورة، مما يولد نتائج غير مباشرة لصالح المجتمع والاقتصادي المحيطين بالمواقع التراثية، إذ أن موقعا مشهورا ينمي شهرته مع القيمة التجارية للمنتوج المحلي الناتجة عن شهرة الموقع.

وقد تحولت السياحة التي تستخدم التراث كمادة قاعدية أو أولية في المنتوج السياحي بدورها إلى أحد الآليات المركزية لحفظ التراث الثقافي، وهذا جلي وواضح في تطور مفهوم السياحة الثقافية ونضجه والذي كان يتماشى في نفس الوقت مع وضع الأسس الفعلية لحماية المعالم التاريخية، مما سمح بتنمية وتأطير الاستخدام السياحي للمعالم والمواقع الأثرية، ومن الواضح من العلاقة تراث- سياحة ثقافية الترابط والتداخل بين الجانبين[11].

وعليه فإن المفهوم الحديث والسليم الذي يرسخ السياحة الثقافية يقوم أولا على سلامة وترقية وديمومة الأثار ثم إعطائها بعدا اقتصاديا مما يسمح بالحصول على مردود، هذا المردود يجب الأخذ بعين الاعتبار في خضم إعادة توزيعه أن تستفيد الأثار المستغلة منه.

ثانيا: المتطلبات المبدئية لاستغلال التراث الأثري في السياحة

كما سبق وأشرنا فقد أضحت هناك ضرورات ومتطلبات قصوى تفرض الالتزام بمجموعة من الضمانات اتجاه التراث الأثري قبل توظيفه في أي عملية استغلال اقتصادي، وأبرزها:

1- ضمان سلامة التراث الأثري:

وذلك باستبعاد كل أشكال الاستغلال، من تدخل على الأثار أو نشاط سياحي التي قد تسبب تلف أو تخريب جزئي أو كلي للأثر في خضم هذا النشاط، وهذا مقرون بوضع صيانة الأثر والحفاظ عليه من أولويات هذا الاستغلال، والذي رأينا سابقا كيف أنه أصبح من ضمن الأعمدة الأساسية التي يقوم عليها مفهوم السياحة الثقافة، فأي استغلال سياحي سليم للأثار هو ذلك الذي يجعل من الحفاظ على سلامة وديمومة الأثر من أولوياته.

وهذا ما يجب ضمانه من ناحية السياسة العامة في السياحة الثقافية، والذي يجب أن يعزز بالجانب القانوني، على غرار ما نجده في بعض الدول الرائدة في الاستغلال السياحي للموروث الأثري ومنها المغرب الأقصى مثلا، حيث يشترط أن تتضمن وثائق التعمير وخاصة منها المخططات الحضرية والتنموية والتهيئة السياحية المقتضيات التي تفرضها حماية وتثمين والمحافظة على التراث الثقافي بصفة عامة والآثار المصنفة بصفة خاصة[12].

2- الالتزام بمبادئ الصيانة والترميم العلمية:

إن أية عملية صيانة وترميم يخضع لها الموروث الأثري يجب أن يحترم فيها مجموعة من المبادئ العامة للصيانة والترميم[13]، والتي تهدف في جلها إلى الحفاظ على القيم العلمية والتاريخية والحضارية والفنية والجمالية للأثار، وذلك أمام عدة وضعيات وعلى عدة مستويات، أهمها:

تقييم الأثر: يتم تحديد قيمة الأثر - خاصة عندما يتعلق الأمر بالمعالم الأثرية المعمارية المؤهلة للاستغلال السياحي- وفق مجموعة من المعطيات التي تتوفر في المعلم، وتعد هذه إحدى الإشكاليات محل الخلاف بين مختلف المتدخلين في عملية الصيانة والترميم، على رأسهم الأثريين الذين يسعون للحفاظ على أكبر عدد ممكن من الآثار ويعتبرون أن قيمة الأثر تتجلى أساسا في قيمته العلمية وما يمكن أن يقدمه من معلومات، وأي تغيير لمظهره أو لبيئته يفقده جزءا من قيمه، وبين المرممين الذين هم في أغلب الحالات معماريين من جهة أخرى، والذين يسعون لإعطاء الأثر صورة معمارية كاملة وسليمة إضافة إلى ضمان ديمومته، وعليه كان لا بد من إجراء عمليات التقييم بصورة متوازنة بين الرؤى المختلفة.

وتتمثل أهم القيم التي تحدد قيمة الأثر في: القيمة العلمية من الناحية الأثرية، والقيمة التاريخية، والقيمة الرمزية للمعلم كاحتضانه لحدث هام في التاريخ الوطني أو ارتباطه بشخصية معينة، بالإضافة للقيم المعمارية والجمالية، وبناء على هذه القيم يتم تحديد الأولوية كما يتم تحديد طبيعة الترميم، إذ أنه وإذا ما تصورنا حالة وجود تقييم لمعلم أثري ما فقد الكثير من القيم العلمية والتاريخية ثم تعرض لدرجة متقدمة من التدهور والتآكل مع وجود نماذج أخرى مزامنة تاريخيا وثقافيا له وأكثر سلامة منه، فإنه في هذه الحالة وحسب رأينا يمكن القيام بعملية صيانة وترميم كبيرة تذهب إلى حد القيام بإعادة بناء المعلم وفق طراز معماري وفني ينتمي لثقافته الأصلية، واستغلاله في مجالات مختلفة منها السياحة، وهنا من جهة سنعيد إحياء المعلم شكلا ووظيفة، وهو بدوره سيدعم السياحة بما يحمله من مظاهر ثقافية.

اختيار منهج الترميم المناسب: وغالبا ما يتم الحرص على أن يتم الترميم في حدود معينة والاكتفاء باحتياجاتنا من العملية، غير أنه عندما يتعلق الأمر بالاستغلال السياحي للآثار وخاصة المعمارية منها، فإن احتياجاتنا غالبا ما تتراوح بين الحفاظ على المبنى وبين إعادة استغلال المبنى في أنشطة أخرى، وهذا ما يتم تحديده بعد عملية التقييم، ومن ثم يجب مراعات مبادئ أخرى تتعلق أيضا بالحفاظ على العناصر الأصلية واضحة وسهلة التمييز عن المضافة، والابتعاد عن الطمس والذي يأتي من حذف أو إضافة مظاهر جديدة لا تتماشى والانتماء الثقافي-الحضاري أو التاريخي الأصلي للمعلم، فنحن ملزمون باحترام تام للانتماء الحضاري أو الثقافي للمعلم في أي عملية ترميم مهما كان نوعها[14]، ولتحقيق النقطة الأخيرة فإننا نلجأ إلى الدراسات الأثرية السابقة وبالتحديد إلى الدراسات التحليلية، التي من خلالها يمكننا الاطلاع على المميزات المعمارية والزخرفية والمواد المستخدمة في كل طراز معماري أو حضارة من الحضارات، وهذا هو المقصود هنا بقولنا تحديد الانتماء الحضاري أو الثقافي للأثر.

3- ضمان استفادة التراث الأثري من عائدات الاستغلال:

وذلك عن طريق توجيه جزء من الأرباح الناتجة عن الاستغلال السياحي الثقافي للتراث الأثري لتوظيفه في عمليات التسيير والمحافظة والصيانة والترميم والترقية المرتبطة بهذا التراث، وقد رأينا سابقا أن تطور مفهوم السياحة الثقافية في مدلوله الاقتصادي قد انتهى إلى ترسيخ هذا الجانب، فبالنظر لما تكلفه عمليات الصيانة والترميم أضحى استغلال المعالم الأثرية في الجناب

السياحي أمرا ضروريا لتحقيق عوائد مالية تعوض ما تم صرفه في عمليات الصيانة والترميم، فهناك حلقة بين الحفاظ على الأثار وترقيتها وبين واستغلالها السياحي ومردودها الاقتصادي تبدأ وتنتهي عند الحفاظ على الموروث الثقافي، والتي يمكن أن تكون مباشرة من الاستغلال السياحي عبر التذاكر وثمن زيارات المواقع والمتاحف.

وعلى كل حال وعندما يتعلق الأمر باستغلال الموروث الأثري المعماري في السياحة الثقافية وبناء على نتائج العمليات التقييمية لقيمة الأثر وأخذها بعين الاعتبار فهناك نقطتين هامتين جدا من وجهة نظرنا يجب التركيز عليهما في عمليات تأهيل الأثر ليتماشى والنشاط السياحي، الأولى تتعلق بطبيعة استغلال المعلم في النشاط السياحي والتي قد تفرض القيام بعمليات تدخل طفيفة أو جزئية تهدف فقط لتقوية وسلامة البناء لهذا الاستغلال، كما قد تصل إلى إعادة البناء الكلي للمعلم. وفي هذا الإطار تأتي النقطة الثانية والمتعلقة بتحديد الهوية الحضارية أو الثقافية للمعلم والتي يجب أن يتم التدخل في إطار إبرازها أو الحفاظ عليها، وعلى هذا الأساس فإنه وبالشكل الذي يدخل أيضا ضمن مبادئ الصيانة والترميم نحن مدعوون دائما للقيام بدراسات تحليلية للتعرف على الخصائص المعمارية والفنية والتقنية التي تميز كل ثقافة والتي وفقها يتم تحديد انتماء المعلم والخصائص المعمارية والفنية التي يجب احترامها.

ثالثا: أشكال وآليات استغلال التراث الأثري في السياحة الثقافية

تتعدد الأشكال والأوجه التي يمكن أن يدرج فيها التراث الأثري في صناعة وترقية السياحة الثقافية، كما تتعدد الآليات التي يتم بها تنفيذ هذا الاستغلال:

1- المزارات السياحة والمباشرة والعروض المتحفية:

وهي من الأشكال الأكثر بساطة وشيوعا لتوظيف التراث سياحيا، كما أنها أبسط وأكثر أوجه الاستغلال شيوعا، حيث تفتح المواقع والمعالم الأثرية لجموع الزائرين وفق مجموعة من الأطر التنظيمية، والتي غالبا ما تتضمن دفع رسوم للدخول، وتستهدف هذه المواقع جميع أشكال السياح، من السواح العاديين الباحثين عن الاستجمام والمتعة وأولئك الباحثين عن الثقافة، بالإضافة إلى المختصين في مختلف المجالات المهنية والعلمية، كالباحثين في الآثار والتاريخ ولأنثروبولوجيا والمعماريين والمصممين والفنانين التشكيليين، غير أن هذا الاستغلال في حد ذاته يمنح مجموعة أخرى من الفوائد للقطاع السياحي، فهو يدعم مجموعة العروض السياحية الأخرى بما فيها الثقافية، إذ أن وجود مواقع ومعالم أثرية سيثري برنامج الرحلات للسياح، وينوع المنتوج السياحي المقدم.

ويعد تأسيس المتاحف أولى خطوات تثمين التراث المادي[15] بالخصوص المنقول منه، وقد بدأ الدور السياحي للمتاحف يزداد موازنة مع الجانب التعليمي، وذلك لما للرسوم التي يدفعها السياح من دور في تحقيق أهداف حفظ وصيانة وتسيير المقتنيات وخاصة في ظل تراجع التمويل الحكومي أو عدم كفايته، فراحت المتاحف تبتكر وسائل ترويجية لإيصال منتجها إلى أكبر شريحة[16]، وهو الأمر الذي يسمح لها بتغطية تكاليف التسيير التي تضم مجموعة كبيرة من المستويات بدءا بالجانب الأمني لعمارة المتحف وانتهاء بعمليات الصيانة والترميم والتخزين، وهي أيضا تسمح بتغطية تكاليف مختلف الفعاليات العلمية والثقافية التي ينظمها ويشرف عليها المتحف،

وهنا نحن نرى أن استغلال المتاحف في الجناب السياحي الثقافي لا يعني أن يكون على حساب دورها العلمي، بل من الممكن دعم وتمويل مختلف النشاطات العلمية الأخرى التي يقوم بها المتحف في خضم تحوله إلى مؤسسة بحث علمي في وقتنا الحالي عن طريق استغلاله في الجانب السياحي، كما أن وجود نشاطات علمية وثقافية مختلفة على مستوى المتحف سيعزز من عروضه المقدمة أي من منتوجه الثقافي والعلمي مما سيعزز أيضا حجم الزيارات السياحية له، وفي خضم هذه الحلقة يتم تحصيل المردود المالي بطريقة مباشرة، عن طريق الرسوم التي يدفعها الزوار وغير مباشرة عن طريق استفادة المتحف من التحسن العام في الوضع الاقتصادي الذي يمكن أن تساهم فيه السياحة الثقافية مما يدعم مخصصاته المالية في الموازنات.

2- الترويج السياحي:

من الناحية النظرية فإنه يمكن أن يتعلق الترويج بجانبين، الأول هو الترويج للموروث الأثري والثاني هو الترويج للسياحة الثقافية باستخدام التراث الأثري، غير أنه ومن الناحية العميلة وعلى أرض الواقع فإن الأمر يتعلق بعملية متداخلة ومشتركة تهدف في مجملها إلى زيادة استقطاب السياح المهتمين بالجانب الثقافي باستخدام آليات ترويجية مختلفة، ومن بينها التراث الأثري في حد ذاته، فالترويج للموروث الأثري هو بالتأكيد ترويج للسياحة الثقافية والعمليات الترويجية الأخرى للسياحة الثقافية ستتضمن بالتأكيد جزءا من الموروث الأثري، وقد تأثر هذا الجانب كثيرا بالتطورات التقنية والاتصالية التي يشهدها العالم حاليا، إذ وبعد أن كان عملية مكلفة وبالغة الصعوبة صار حاليا من السهل جدا الترويج لأي منتج كان بإمكانات بسيطة وتسمح بالوصول إلى عدد كبير جدا من المستهلكين أو السياح.

ومن أساليب الترويج الأكثر حداثة نجد الترويج في وسائل الإعلام عن طريق منتجات وثائقية مختلفة تسمح بالتعريف بالموروث الأثري، وإضافة إلى أشكال التظاهرات الثقافية والعلمية التي تسمح عن قصد أو عن غير قصد بالترويج للسياحة الثقافية كالمؤتمرات، نجد حاليا حضورا قويا جدا لوسائل التواصل الاجتماعي كموقع فايسبوك وإنستغرام في عمليات الترويج، فزيادة على عمليات الترويج المباشرة التي يمكن أن تقوم بها الجهات المسؤولة عن هذا المجال عبر الموقعين، يمكن استخدام مجموعة من المعطيات والوسائل الأخرى التي توفرها هذه الوسائل، كالإحصائيات وعمليات الصبر، ومؤخرا انتشرت ظاهرة المدونين على هذه المواقع، حيث يهتم هؤلاء بمجالات مختلفة ومنها المجال الثقافي ويقومون بنشر صور مع أو بدون شروح توضيحية، وأيضا يقدمون إرشادات منها ما يتعلق بالسفر والسياحة ويحضون بمتابعة ملايين المتابعين زيادة على أن عددهم كبير.

3- هياكل سياحية:

يمكن أن يستغل الموروث الأثري المعماري كهياكل سياحية تحتضن أو تدعم النشاط السياحي والخدمات المرتبطة به، وقد يكون هذا الاستغلال استمرارا للنشاط الأصلي السابق للمعلم (المساجد، الحمامات، المسارح...)، أو أن الأثر يخضع لعميات تعديل أقل أو أكثر عمقا مع الأخذ بعين الاعتبار لعمليات التقييم، ووضع الأسس الصحيحة المتماشية والطبيعة الأثرية والثقافية للمعلم

واستخدامه المنتظر (فندق، مطعم...)، حيث أن هذا الاستغلال إذا ما تم وفق مراعاة الشروط المبدئية المنصوص عليها أعلاه سيحقق الكثير من المكاسب للقطاع السياحي عموما والثقافي على الخصوص، فوجود السائح داخل معلم أثري لغرض من الأغراض وزيادة على توفر هذا المعلم بطريقة أسهل وربما أقل تكلفة سيسمح له في الآن نفسه باكتساب ومعايشة عدد من المعلومات والمعارف بخصوص الجانب المعماري والفني وبالجوانب الأخرى.

وقد تستخدم الأثار كداعم لصورة الهياكل السياحية من الناحية الجمالية أو كديكور يعزز به قيمة المرفق وجماليته، كالإبقاء على تمثال أو حفرية أثرية مفتوحة أو جزء من جدار أو مئذنة في ساحة فندق عصري مثلا، مما سيضفي عليه أيضا وجها حضاريا، وهنا نشير إلى نقطة أخرى هامة تتعلق بإمكانية استخدام التراث الأثري لإثراء المنتوجات السياحية الأخرى في سبيل تحقيق مداخيل إضافية تأتي من زيادة الأموال التي يدفعها السياح في إطار برامج سياحية عادية.

وقد اتجهت عمليات الاستغلال العصرية إلى أبعد من ذلك عندما ذهبت في بعض الدول كفرنسا مثلا إلى استغلال بعض المعالم الأثرية كمقرات إدارية أو خدماتية أو لمؤسسات مختلفة (دار البلدية، محطة المسافرين، حضانة...)، فاستغلال هذا المعلم وما سيصاحبه من عمليات صيانة وترميم وأيضا نشاط بشري يحوله في كثير من الأحيان إلى واجهة حضارية للمدينة والمنطقة التي يوجد بها وسيسهم في الوقت نفسه في الترويج الثقافي والسياحي، بالإضافة إلى أن شغل المعالم الأثرية إذا ما روعي فيه مجموعة من الاحتياطات يساهم في الحفاظ عليها.

والأهمية القصوى لاستغلال الموروث تكمن حقا في إعطائه البعد الحضاري والتاريخي للمدن والمناطق التي يوجد بها، وهذا الأمر لا ينطبق فقط على المدن الأثرية المأهولة الكبيرة ذات الامتداد الحضاري الواضح كفاس، القدس، تلمسان، قصبة الجزائر، غرداية بل إن المواقع الأثرية والعمائر الأخرى غير المأهولة وبالإضافة لكونها مزارا سياحيا فإنها أيضا تمنح طابعا حضاريا للمناطق التي توجد بها، وهو أحد أوجه الترويج أيضا، وفي هذا الإطار يمكن استغلال أشكال أثرية هامة أو بسيطة كمعلم أو جزء منه واستغلاله في إعطاء صورة ذات أبعاد حضارية للمنطقة، كاستخدام مئذنة قلعة بني حماد كرمز للبعد الحضاري لمنطقة المسيلة مثلا، وقد أثبتت مجموعة من الدراسات على أن تحديد، إعطاء أو توسيع الهوية الثقافية للمعالم الأثرية يؤثر بصورة كبيرة على توافد السياح حسب بعض الدراسات التي أجريت في بعض المدن الأوروبية[17].

4- ترقية المحيط وتثمين الصناعات التقليدية:

ولا تزال العلاقة التي تربط بين الموروث الأثري وبيئته الطبيعية والثقافية تتعزز، حيث تشترط الأسس العلمية في حماية وصيانة التراث الحفاظ على المحيطين الطبيعي والثقافي الذي توجد به المواقع، كما تنص على أن أي عميلة توسع أو نشاط أو استحداث في محيط المواقع الأثرية يجب أن تتم مع رعاية سلامتها أولا، وأيضا مع رعاية التناسق والتناغم معها، وفي أرض الواقع من الواضح جدا أن ترقية المناطق الأثرية بالخصوص العمرانية يسمح بخلق محيط ملائم للمعيشة وتنمية محلية مستدامة، ووجود محيط ملائم وذو طبيعة حضارية ضروري جدا لدعم أي نشاط سياحي بالخصوص الثقافي، كما يسمح بخلق فرص أنشطة اقتصادية أخرى كالفنادق

والمطاعم التي تستغل هذه المناطق من جهة، ومن جهة أخرى سيسمح هذا بخلق فرص عمل للساكنة المحلية في خدمات مختلفة، وأيضا يعطي فرصة كبيرة لتسويق المنتوجات التقليدية، خاصة وأن وجود هذه المنتوجات في محيطها الثقافي سيعزز من رغبة السائح في اقتنائها.

إن دراسة الموروث الأثري دراسة ميدانية وتحليل مختلف المظاهر الفنية والمعمارية يسمح بوضع وتصنيف مختلف الطرز الحضارية الفنية والمعمارية، كما يمكن اعتمادا على هذه الدراسات وضع مجموعة من المعايير الصناعية والفنية التي يجب أن تتبع في الصناعات التقليدية لضمان انتمائها الحضاري وتعبيرها الفعلي عن هذا الانتماء، وهو ما يسمح بإعطائها قيمة إضافية لقيمتها الجمالية، مما سينعكس مباشرة على قيمتها المادية وتثمينها، ويساهم بالترويج لها، وهي بدورها ستروج للسياحة، ومن جهة أخرى فإن عمليات بيع التحف التقليدية في المناطق الأثرية يعد المكان الأمثل لتسويق هذه المنتوجات التي بدورها ستكمل الديكور الثقافي للموقع وتزيد من تعميق أبعاده الثقافية والفنية الجمالية.

وعلى العموم فإن أوجه استغلال التراث الثقافي متعددة ويصعب حصرها، كما أن مساهمة التراث الأثري في السياحة الثقافية تتفاوت من حالة إلى أخرى، وهذا التفاوت كما يأتي من طبيعة وفعالية برامج الاستغلال يأتي أيضا من طبيعة الموروث وحجمة، كما أن العوامل البشرية والاقتصادية قد لا تسمح في بعض الأحيان باستغلال جدي، باعتبار أن عمليات الاستغلال تحتاج إلى مجموعة من الشروط والتي قد تكون مكلفة من حيث تمويلها المالي، ناهيك عن ما قد تتطلبه الآثار من أعمال صيانة وترميم وتعديل وتسيير من أموال وكفاءات بشرية عالية التكوين.

كما تختلف أوجه الاستغلال حول طبيعة الأثار في حد ذاتها ما بين المنقولة والثابتة، وأيضا مكان تواجد هذه الأثار وطبيعتها الثقافية، وعمليات الاستغلال تخضع في الأساس لدراسات تحدد الجدوى الاقتصادية منها، وفي إطار حل مختلف الإشكاليات الاقتصادية بالتحديد التمويلية المطروحة في هذا الجناب فإنه يتم اللجوء بصورة متزايدة إلى استخدام تقنيات تكنلوجية حديثة على نطاق واسع، كطرق العرض والإرشاد، وأيضا فيما يخص أعمال الترميم التي أصبحت تعوض بتصاميم افتراضية تعرض بالاعتماد على تكنولوجيات مختلفة للزوار لتفادي عمليات الصيانة والترميم والإتلاف المكلفة كتقنية الواقع الافتراضي أو الواقع المعزز.

رابعا: انعكاسات استغلال التراث الأثري في النشاط السياحي الثقافي

ارتبط الهدف الأساسي من استغلال التراث الأثري في النشاط السياحي بالجانب الاقتصادي وهو في الوقت ذاته يهدف إلى ضمان سلامة واستمرارية هذا التراث بل ويمتد إلى المحيط الذي يوجد فيه، وينجر عن تحقيق هذا الهدف مجموعة أخرى من الأهداف الإيجابية في الجانبين، غير أن هذا لا يعني عدم وجود مجموعة من الآثار السلبية التي سيخلفها هذا الاستغلال على الصعيدين الاقتصادي السياحي والتراث الأثري، وهذا رغم الالتزام بمجموعة من الشروط والقواعد في إطار التطبيق والتحقيق الفعلي لمفهوم السياحة الثقافية والاستغلال السياحي للتراث الأثري.

وقد أثبتت العديد من التجارب الميدانية في عديد الدول على فاعلية استغلال الموروث الأثري كما هو الحال في فرنسا والمغرب والغنية جدا بالمواقع والمدن المصنفة، والتي خضعت لعمليات

ترقية وتطوير لتخضع لمتطلبات الاستغلال السياحي[18]، وهذا ما يمكن رصده عبر عرض مجموعة من المعطيات التي تتعلق بالمردود الاقتصادي المباشر، والمتمثل في زيادة كبيرة في عائدات دفع تكاليف الدخول وزيارة المواقع والمؤسسات الخاصة بالتراث الأثري، أو غير المباشر، والمتمثل في نمو كبير في القطاع السياحي عموما ومساهمته الفعالة في النمو الاقتصادي، بالإضافة لما حققه على صعيد التنمية المستدامة وتهيئة المحيط وتحسين ظروف العيش للسكان المحليين دون أن ننسى زيادة النشاط الثقافي وتنوعه، والذي سينعكس مرة أخرى على النشاط السياحي وما ينجم عنه من نتائج اقتصادية، فيمكن الحديث إذا عن منحى تصاعدي وعلاقة طردية تربط استغلال التراث الأثري في صناعة ودعم السياحة الثقافية وانعكاساته على الجانب الاقتصادي وأيضا على الجانب الثقافي، والعكس صحيح، أي أن الزيادة في النمو الاقتصادي يزيد من فرصة استفادة القطاع الثقافي بما فيه التراث الأثري من ميزانيات أكبر.

أثبتت مجموعة من المعطيات التي تصدرها منظمة الأمم المتحدة للثقافة والعلوم "اليونيسكو" والتي تشرف على مجموعة من البرامج الخاصة بالسياحة الثقافية، على أن منطقة البحر المتوسط تجني ثلث أرباحها من السياحة الدولية من برامج استغلال التراث الثقافي بما فيه الأثري خلال العقود الأخيرة[19]، ويؤكد نفس المصدر الأثر الإيجابي والعلاقة الطردية التي تتجسد في استغلال التراث الأثري في برامج السياحة الثقافية وفق قاعدتها الصحيحة وأثر ذلك على الجانب الاقتصادي والثقافي، فقد أثر الاستغلال وإعادة تأهيل التراث واستغلاله اقتصاديا على النشاط الاقتصادي مما أضاف قيمة جديدة للتراث ودعمه ماديا[20]، وقد أدت بعض آليات إدماج الموروث الأثري في النشاط السياحي كإلحاقه بمؤسسات ثقافية أخرى كمراكز البحث واللغات ومختلف النشاطات[21] على سبيل المثال إلى زيادة في محتواه الثقافي وبالتالي في حجم المنتوج الثقافي الذي يمكن أن يقدم للسائح.

من جهة أخرى ظهرت مجموعة من الأثار السلبية الناجمة عن هذا الاستغلال، والتي تبدأ مع مجموعة من الإشكاليات التقنية كنقص الصيانة والترميم وتدخلات الصيانة الغير صحيحة والخاطئة، وضعف الإمكانات والتجهيزات الخاصة بالفحص، ووسائل التحليل والفحص البيولوجية والكيميائية والفيزيائية الضوئية والحرارية[22] التي يستعان بها في تحديد الأضرار السابقة أو اللاحقة لاستغلال الأثر، وأيضا في تحديد برامج الصيانة والترميم، ومرورا بتسيير المواقع السياحية الأثرية، وسبل استغلالها وما يتطلبه ذلك من دراسات معمقة وإمكانيات بشرية ومادية كبيرة، وصولا إلى مجموعة من المشاكل الناجمة عن النشاط السياحي المباشر كالسرقة والتخريب المتعمد والغير متعمد.

ومن المسائل المطروحة بقوة في خضم تطور الاستغلال السياحي للمواقع الأثرية ما يتعلق بأثر هذا الاستغلال على التراث الأثري، وكيفية تسيير أي نوع من هذا الأثر على المعالم والمواقع المستغلة، بالإضافة لتلك المرتبطة بنتائج التسويق السياحي ومتطلباتها وانعكاساتها على الهوية الثقافية للمواقع الأثرية، والطرق التي يتم بها ترجمة التراث لتقديم مضامين تاريخية، سياسية أو ثقافية، وطريقة تقديم التراث في النشاط السياحي، فلا بد من إيجاد توازن بين متطلبات العناية

وترميم التراث وبين متطلبات النشاط والتسويق السياحي من جهة، التي تقوم في الأساس على رصد احتياجات وإرضاء الزبون[23]، وطبيعة الموروث الأثري وانتماءاته الثقافية والحضارية من جهة أخرى.

خاتمة:

بناء على ما سبق يبرز تشديد الجهات المختصة على إلزامية ضمان سلامة التراث الأثري في أي تصور للاستغلال في مجال السياحة الثقافية، ما يتطلب استيعاب الجهات المسؤولة والمتدخلة في عمليات الاستغلال التي تمس التراث الأثري للعلاقة ما بين الحفاظ وترقية هذا التراث واستغلاله في النشاط السياحي، ومردوده الاقتصادي واستفادة التراث الأثري من هذا المردود، إضافة إلى التعزيز المستمر لفهم علاقة المحيط الطبيعي والثقافي بالمواقع الأثرية، وإلزامية إدراجه في عمليات الحفظ والترقية، ويمكن تفعيل ذلك بالتعامل مع التراث الأثري كوعاء حضاري وتاريخي ويمس مباشرة الهوية الوطنية، وبالتالي التعامل معه كمكسب بالغ الأهمية وغير قابل للتعويض، مع التركيز واستيعاب مبدأ أن القيمة العلمية هي أكثر ما يكسب الأثر قيمه الأخرى، ففي حال قمنا بعمليات تدخل خاطئة أو نتيجة لانعكاسات سلبية لأي استغلال لهذه المواقع فإن حجم الخسائر سيكون كبيرا ومكلفا.

وعليه يمكن إدراج مجموعة من **التوصيات:**

أولها ما تعلق بضرورة اتخاذ إجراءات حماية للتراث الأثري على المستوى الإداري والقانوني والأمني، و تكثيف آليات المراقبة في الحدود والمطارات وبرامج التعاون الجمركي مع الدول أخرى، كما يجب الالتزام بالمراقبة الدورية والمستمرة للجهات المستغلة للأثار ضمن أي شكل من أشكال النشاط السياحي للاطلاع على مدى احترامهم للشروط من جهة، وأيضا الفحص والكشف المستمر عن أي أضرار بالخصوص الفيزيائية التي قد يسببها أي استغلال كان للمواقع الأثرية، ففي حالة النشاطات السياحية التي تفرض ضغطا ميكانيكيا كبيرا يجب إيجاد بدائل كبناء مدرجات مسرح حديثة وقابلة للتركيب داخل الموقع الأثري، أو استخدام طرق عرض حديثة افتراضية، مع إلزامية توفير الهياكل التي تتماشى واحتياجات السياح وتغنيهم عن أي سلوكيات قد تضر بالمواقع كالحمامات والمطاعم والمسالك المنظمة داخل المواقع الأثرية، والمراقبة المستمرة لحركة الناس داخل المواقع مع توفير نظام لافتات تسمح بتنظيم الحركة داخل المواقع الأثرية وكاميرات المراقبة.

كما **ندعو** إلى ضرورة إشراك المختصين في المجال الأثري في مختلف العمليات والمراحل المرافقة لبرنامج استغلال التراث الأثري في النشاط السياحي ذي الطابع الثقافي، والإفادة من التجارب التي قامت على المفهوم الصحيح لاستغلال التراث الأثري، والتي جاء عدد منها عن طريق المؤسسات الدولية كاليونيسكو أو عن طريق منظمات إقليمية كبرنامج الاتحاد الأوروبي، بالإضافة إلى الإفادة من الخبرات الأجنبية في مجال الصيانة والتكوين وأيضا التكنولوجيات الحديثة في مجال العرض.

قائمة المصادر والمراجع:

- أحمد أديب أحمد، تحليل الأنشطة السياحية في سوريا باستخدام النماذج القياسية، بحث أعد لنيل درجة الماجيستير في الإحصاء والبرمجة، جامعة تشرين، كلية الاقتصاد، 2006/2005.
- أكرم عاطف رواشدة، دور المتاحف الأثرية الأردنية في جذب السياحة، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 41، العدد 2، 2014.
- أماني نور الدايم محمود مسعود، حماية واستغلال الممتلكات الثقافية المادية في السودان، متحف السودان القومي نموذجا، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الآثار، جامعة الخرطوم، قسم الآثار.
- أيزيس محيي الدين عطا فهد، تجربة الترميم والحفاظ على التراث في إيطاليا "أورفيتو حالة دراسية" وإمكانية تطبيقها في فلسطين 'عراق بورين حالة دراسة"، أطروحة مقدمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة الماجيستير في هندسة العمارة، جامعة النجاح، فلسطين.
- عبد الرحيم محمد خبير، الآثار والتنمية السياحية في السودان، دراسات افريقية، العدد 33، يونيو 2005.
- شاهين عبد المعز، ترميم وصيانة المباني الأثرية والتاريخية، سلسلة الثقافة الاثرية والتاريخية، المجلس الأعلى للآثار المصرية، د.ت.
- التنمية السياحية مستقبل التراث الثقافي، التراث المتوسطي مشروع المستقبل، برنامج ممول من الاتحاد الأوروبي.
- Brahim El Fasskaoui et Andreas Kagermeier, Patrimoine et Tourisme culturel au Maroc, actes du 9eme colloque maroco-allemand Meknès 2014.
- Céline Lobart, la mise en valeur touristique de patrimoine archéologique urbain à Saint-Denis, Mémoire professionnel présenté pour l'obtention du Diplôme de Paris 1 Panthéon Sorbonne Master professionnel «tourisme ».
- Direction Archéologie de la Ville d'Aix-en-Provence, 7e rencontre de l'Anact patrimoine archéologique tourisme et attractivité des territoires, juin 2014.

الهوامش:

[1]- عبد الرحيم محمد خبير، الآثار والتنمية السياحية في السودان، دراسات افريقية، العدد 33، يونيو 2005، ص 108.

[2]- أيزيس محيي الدين عطا فهد، تجربة الترميم والحفاظ على التراث في إيطاليا "أورفيتو حالة دراسية" وإمكانية تطبيقها في فلسطين 'عراق بورين حالة دراسة"، أطروحة مقدمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة الماجيستير في هندسة العمارة، جامعة النجاح، فلسطين، ص 12.

[3]- عبد الرحيم محمد خبير، المرجع السابق، ص 108.

[4]- Brahim El Fasskaoui et Andreas Kagermeier, Patrimoine et Tourisme culturel au Maroc, actes du 9eme colloque maroco-allemand Meknès 2014, p 15.

[5]- عبد الرحيم محمد خبير، المرجع السابق، ص 108.

[6]- نفسه، ص 109.

[7]- أحمد أديب أحمد، تحليل الأنشطة السياحية في سوريا باستخدام النماذج القياسية، بحث أعد لنيل درجة الماجيستير في الإحصاء والبرمجة، جامعة تشرين، كلية الاقتصاد، 2006/2005، ص 18.

[8]- أحمد أديب أحمد، المرجع السابق، ص 5.

[9]- أماني نور الدايم محمود مسعود، حماية واستغلال الممتلكات الثقافية المادية في السودان، متحف السودان القومي نموذجا، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في الآثار، جامعة الخرطوم، قسم الآثار، ص 132.

[10]- التنمية السياحية مستقبل التراث الثقافي، التراث المتوسطي مشروع المستقبل، برنامج ممول من الاتحاد الأوروبي.

[11]- Brahim El Fasskaoui et Andreas kagermeier, Op.cit, p 16.

[12]- وزارة الثقافة المغربية، مشروع قانون يتعلق بحماية التراث الثقافي والمحافظة عليه وتثمينه، ص 20.

[13]- هناك عدة نظريات حول الأسس أو المناهج المتبعة في ترميم الآثار، والتي تمس المواد المستخدمة والصورة التي يتخذها الأثر نتيجة الترميم، وظهرت عديد المواثيق والمؤتمرات الدولية الهادفة لوضع أسس مشتركة ودقيقة تحدد طبيعة التدخل على الموروث الأثري، للمزيد أنظر: أيزيس محيي الدين عطا فهد، المرجع السابق، ص 40-50.

[14]- شاهين عبد المعز، ترميم وصيانة المباني الأثرية والتاريخية، سلسلة الثقافة الأثرية والتاريخية، المجلس الأعلى للآثار المصرية، د.ت، ص 5-8.

[15]- Direction Archéologie de la Ville d'Aix-en-Provence, 7[e] rencontre de l'Anact patrimoine archéologique tourisme et attractivité des territoires, juin 2014, p3.

[16]- أكرم عاطف رواشدة، دور المتاحف الأثرية الاردنية في جذب السياحة، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 41، العدد 2، 2014، ص 576.

[17]- Céline Lobart, la mise en valeur touristique de patrimoine archéologique urbain à Saint-Denis, Mémoire professionnel présenté pour l'obtention du Diplôme de Paris 1 Panthéon Sorbonne Master professionnel «tourisme », P 53.

[18] - Brahim El Fasskaoui et Andreas Kagermeier, Op.cit, p17-18.

[19]- التنمية السياحية مستقبل التراث الثقافي، التراث المتوسطي مشروع المستقبل، برنامج ممول من الاتحاد الأوروبي

[20]- Céline lobart, Op. cit, p 19.

[21]- IBID, p 34-39.

[22]- أماني نور الدايم محمود مسعود، المرجع السابق، ص 108.

[23]- Brahim El Fasskaoui et Andreas Kagermeier, Op. cit, p 17.

مجلة الإحياء، المجلد 25، العدد: 36، جانفي 2025، ص - ص: 683-700
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الدلالات التوثيقية للنصوص الهامشية على المخطوطات
- قيود إعارة الكتب أنموذجًا -

Documentation connotations of marginal texts on manuscripts
- Texts of lending books as a model of study-

د/ العيد حاج قويدر
Laid Hadj Kouider
جامعة أحمد دراية - أدرار
hk.laid@univ-adrar.edu.dz

تاريخ الإرسال: 2024/03/31 تاريخ القبول: 2024/11/12

الملخص:
تسعى هذه الدراسة إلى التعريف بالنصوص الهامشية التي دونت على المخطوطات، من قيود إجازة وسماع وقراءة، إضافة إلى قيود التملك، والنسخ والمقابلة والتصحيح، وغيرها من أنواع القيود الأخرى التي غالبا ما تكون مثبتة في صفحة العنوان أو في آخرها، أو ضمن صفحاتها.
ومن منطلق الأهمية المكتبية للنصوص الهامشية على المخطوطات العربية، وأثرها في توثيق عنوان المخطوط، ونسبته إلى مؤلفه تم التركيز على تقيدات الإعارة في محاولة لإبراز أنواعها ووصف وتحليل السمات الأساسية والخصائص الموضوعية لها، لما لها من دلالة علمية وتاريخية للمؤرخين والباحثين في المجالات العلمية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية. وقد اقتصرت الدراسة على نماذج من قيود إعارة الكتب المسجلة على بعض مخطوطات خزائن منطقة أدرار، دون تحديد لفترة زمنية معينة لدراستها.
الكلمات المفتاحية: المخطوطات؛ علم المخطوط؛ النصوص الهامشية؛ تقييدات الإعارة؛ إعارة الكتب.

Abstract:
This study aims to introduce the marginal notes recorded on manuscripts, including permissions, hearing, and reading notes, in addition to ownership, copying, comparison, correction, and other types of notes that are often recorded on the title page, at the end, or within its pages.

Based on the bibliographic importance of marginal notes on Arabic manuscripts and their impact on documenting the manuscript's title and attributing it to its author, the focus was placed on the record of borrowing, in an attempt to highlight its types, describe and analyze its essential features and objective characteristics. This is due to its scientific and historical significance for historians and researchers in the fields of science, culture, economy, and society.

The study focused on models of book loan records registered on some manuscripts from the libraries of the Adrar region, without specifying a certain time period for their study.
Keywords: Manuscripts; Manuscript Science; Marginal Texts; Loan Restrictions; Book Lending.

مقدّمة:

عادة ما يتم استخدام المخطوطات في البحث العلمي في اتجاهين، فالأول يتم من خلال تحقيق النص والتعليق عليه ونشره، أو على نحو ما يقوم به طلاب الدراسات العليا بالجامعات من نشر التراث في رسائلهم العلمية.

وأما الاتجاه الثاني فهو الاستفادة من النصوص الهامشية، والتقييدات المدونة هنا وهناك ضمن متن النص، والتي تحتوي على معلومات وفوائد ذات قيمة علمية كبيرة، وهي تتموضع في غالب الأحيان على الغلاف الداخلي والخارجي، أو على صفحة العنوان، وأحيانا في آخر المخطوطة عند حرد المتن.

وفي أحيان كثيرة قد نجد أن هذه التقييدات تفوق في أهميتها متن المخطوطة ذاتها، وخاصة إذا كان المخطوط من تلك المخطوطات المتداولة المطبوعة أو الشائعة أو التعليمة، مما يجعلها وثيقة فريدة رفعت هذه التقييدات من شأنها وقيمتها.

وتتعدد النصوص الهامشية المدونة على المخطوطات العربية، أو ما يسمى بخوارج النص، من قيود إجازة وسماع وقراءة ورواية ومناولة، إضافة إلى قيود التملك، والوقف، والنسخ والمقابلة والتصحيح، وقيود المطالعة والإعارة وغيرها من أنواع القيود الأخرى التي غالبا ما تكون مثبتة في صفحة العنوان، أو في آخرها، أو ضمن صفحاتها.

إن دراسة هذه النصوص من الجانب المكتبي يعد من أهم الجوانب التي يُثِيرها هذا البحث، لما له من قيمة جديرة بالاهتمام في دراسة المخطوط العربي، كما أن هذه الرؤية المكتبية، تعطي النص بعداً إضافياً، وتكشف العلاقة المتينة بين علم المكتبات، وعلم المخطوطات.

ومن منطلق الأهمية المكتبية والتاريخية لهذه النصوص المثبتة على المخطوطات العربية، وأثرها في توثيق عنوان المخطوط، ونسبته إلى مؤلفه يمكن طرح الإشكال التالي: ما الدلالة التوثيقية للنصوص الهامشية على المخطوطات؟

إن الأهداف الأساسية التي نرمي إليها في هذه الدراسة، هو التعريف بالنصوص الهامشية التي دونت على المخطوطات، في محاولة لإبراز أهم أنواعها مع التركيز على قيود إعارة الكتب من خلال وصف السمات الأساسية والخصائص الموضوعية لها، والتأكد من وجود معلومات وبيانات ضمن تلك التقييدات لها دلالة علمية وتاريخية.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة على عدد من المخطوطات بمنطقة أدرار، سبق وأن استفدت منها في مرحلة الدكتوراه أثبتت عليها أنواع متعددة من تقييدات الإعارة، وانتهجت في إخراجها إثبات صورة القيد ثم تحقيق نصها، ثم بيان ما أُشكِل بها من غريب الكلام.

وقد نقلت فحوى صور هذه القيود والبيانات كما وردت في الأصل من حيث النسخ والإملاء، وحرصت أن تكون مطابقة للأصل.

أولاً: نظرة تاريخية

يُلاحظ كُلُّ مُطّلع على تراثنا المخطوط، كمْ قيّد الأوائل فوائد ونوادر في أواخر الكتب وبداياتها، وعلى بِطانتها أو جلدتها الداخلية والخارجية؛ وفي هذه الطريقة حفظ لما يُسمَع، وتقييدٌ لما يُروى، وهو ما يوصي به عادة الأساتذة تلاميذهم بقولهم: لابد للطالب من كناش يُقيّد فيه ما يسمع، وما نقل من قول حكيم: كل علم ليس في القرطاس ضائع[1].

وقد قيل قديما: حلية الدفاتر: الحلق في حواشيها، والمغاربة يقولون: الدُّرر في الطُّرر؛ وقيل للخوارزمي عند موته: ما تشتهي؟ قال: النظر في حواشي الكتب[2].

وحكى العلامة الأديب المعافى بن زكريا النهرواني (ت: 390 هـ) في كتابه: "الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي"، قال: "حدثنا محمد بن الحسين بن زياد المقري، قال: حدثنا أبو خليفة الفضل بن الحباب: أن أبا زيد الأنصاري، رأى رجلاً حسن العلم، كثير الرواية، جيد الحفظ لمُلح الأخبار، لا يتمثل إلا بحسن، ولا يستشهد إلا بجيد، فقال: كأن علمه – والله – من ظهور الدفاتر"[3].

لذلك فإن تاريخ الكتابة على هوامش الكتب قديم، فقد جرت عادة السلف أن يسجلواْ معلومات مفيدة على ظهور الكتب عندهم، وقد أخذواْ به منذ قرون طويلة، ولا يُستبعد أن يكون في القرن الثاني الهجري، على أن الاهتمام بها غدا بعد توافرها، ويُعتقدُ أنه كان في القرن الرابع الهجري[4].

ولقد تنبه إلى ذلك قديماً القاضي أبو الحسن علي القفطي (ت: 646هـ) "... فقد جمع مقداراً وافراً من التعليقات والفوائد والطُّرَف التي تَعوَّد العلماء أن يضعوها على ظهور الكتب؛ ولمَّا اجتمع له قدر صالح منها رأى أنها تستأهل أن تكون كتاباً، فكان كتاب نهزة الخاطر ونزهة الناظر في أحاسن ما نقل من ظهور الكتب..."[5]، وهو أحد كتبه التي فقدت ولم تصل إلينا[6].

وقد تعدى اهتمام العلماء إلى جمع هذه النصوص في كتب مستقلة، فالعلامة ابن طولون الدمشقي (ت: 953هـ)، جمع سماعات وإجازات تحصل عليها هو، وعدد من العلماء وطلبة العلم وأولادهم، في كتاب عنونه بـ: "نوادر الإجازات والسماعات"[7]، تمثل نموذج عصرهم في تلقي العلوم.

وممن جمع أيضاً هذه النصوص والفوائد الخطية كذلك جميل العظم (ت: 1352هـ) في كتاب فريد، عنونه بـ: "الصبابات فيما وجدته على ظهور الكتب من الكتابات"، ذكر في مقدمته أن: "... هذا مجموعٌ جمعت فيه ما وجدته على ظهر الكتب والرسائل، من الفوائد والمسائل والأشعار، مع اختيار الأهم والعزيز دون المبتذَل..."[8].

أما حديثا فقد ظهرت مجموعة من الدراسات العلمية التي اهتمت بجمع مثل هذه القيود، ومن ذلك نشر الشيخ أحمد محمد شاكر (ت: 1377 هـ) لِمَا وجده من سماعات في مقدمة تحقيقه لكتاب الرسالة للإمام الشافعي (ت: 204 هـ)[9].

ومن ذلك أيضا ما جمعه جماعة من الباحثين لـ: 1350 سماعاً منتخباً من دار الكتب الظاهرية بدمشق، في كتاب بعنوان: "معجم السماعات الدمشقية المنتخبة من سنة 550هـ إلى 750هـ/ 1155م إلى 1249م"، وطبع بالمعهد الفرنسي الدمشقي[10].

ثم جاء محمد خير رمضان يوسف، ووضع كتاباً سماه: "الغُرَر على الطُّرر: غُرَر الفوائد على طُرَر المخطوطات والنوادر، والذي عكف على إنجاز هذا العمل مدة لمْ تَخلُ من لذّة ومشقّة فقال: "... أما اللّذة فهي الوقوف على كتابات جديدة لا عهد لبطون الكتب ببعضها، من أمور محزنة جداً، وأخرى مضحكةٍ، ومن فوائد وحكم متنوعة عميقة الأثر...، والمشقة في قراءة تلك العبارات، حيث أن أكثر ما يتعرض للتلف من المخطوطات هو أغلفتها أو صفحات عناوينها، فتبدو حروفٌ و تطمس كلمات، وتظهر كلماتٌ تختفي جملُ، فلا تصل إلى عبارة سليمة فيها إلا بعد جهد جهيد، قد تكون العين أكثر ما تتأثر منها..."[11].

كما جمع فوائد متناثرة صِيدت من طُرر مخطوطات ثمينة وكتب نادرة قديمة، دينية وتاريخية وعلمية وأدبية ولغوية، في كتابين آخرين، فالأول عنونه بـ: "فوائد حاضرة من طُرَر المخطوطات والكتب النادرة"، والثاني بعنوان: "جمال النظر فيما ورد من حكمة وفائدة وأثر على ظهر كتابٍ خُطَّ أو ندَر".

وفي نفس الموضوع أيضاً صدر كتاب: "التقييدات الشهية من ظهور وغواشي وحواشي النسخ الخطية"، لـ: صالح الأزهري.

ثانياً: ماهية النصوص الهامشية على المخطوطات

من الصعوبة تحديد مفهوم ما يسمى بـ النصوص الهامشية في المخطوط العربي تحديداً دقيقاً، بالرغم من التسميات والتعريفات المتعددة والمتناثرة في مختلف الدراسات العربية والغربية؛ لذلك يمكن تعريفه اصطلاحا على أنه: "مجموعة من النصوص المثبتة على المخطوطات تحتوي على معلومات ذات دلالة مفيدة للباحثين، ويُقصد بها كل نصٍ كُتب على صفحة العنوان في المخطوط، أو الصفحات الأولى منه، أو على هامشه، أو خاتمته، مما ليس له علاقة بنص المؤلف الأصلي، بل هو إضافة من شخص أو أشخاص آخرين، كالمالك أو الناسخ أو الواقف"[12].

كما اعتبرها البعض كـ: أحمد شوقي بنبين جزءاً من علم المخطوط، حيث يقول في تعريفه لها: "هو علم يهدف إلى دراسة كل ما هو مكتوب في الهوامش من شروح وتصحيحات، وما إلى ذلك من معلومات عن الأشخاص الذين تَملّكوه أو نسخوه أو قرؤوه، أو استعملوه، أو وقّفوه، ثم الجهة التي آل إليها، والمصدر الذي جاء منه، ثم العناصر المادية المتعلقة بصناعة المخطوط..."[13].

وتجدر الإشارة إلى أن هناك مصطلحات مرادفة لهذه النصوص الهامشية، والتي استُخْدِمت في أدبيات علم المخطوط، لذلك وجب علينا أن نلقي الضوء عليها في ما يلي:

1- **خوارج النص:** "هي كل ما عدا النص مما تجده على الغلاف، وفي الحواشي أو الهوامش، وفي الصفحة الأخيرة التي ينتهي فيها النص، حيث قيد الختام أو حرد المتن، وربما في صفحات تالية"[14].

2- **مظاهر التوثيق:** ذكر عبد الستار الحلوجي أن: "لتوثيق المخطوطات مظاهر متعددة، كلها تَصُبّ في مجرى واحد يوصلنا إلى الثقة بالنص الذي بين أيدينا، وأهم تلك المظاهر المقابلات، والسماعات، والإجازات، والتملُّكات"[15].

3- **النصوص المصاحبة:** هي مجرَّد نصوص مصاحِبة للنصوص الأصلية، يُقيّدها المؤلف، أو مالك النسخة، أو مُطالعها؛ وكثيرٌ من المخطوطات تخلو منها، وهي لا تُدرس من حيث مادتُها؛ بل من حيث مضمونها ومحتواها؛ بَيْد أنها تختلف في هذا المضمون عن النُّصوص الأصلية بالمخطوط، التي هي مقصود المؤلِّف من التأليف[16].

4- **البيانات التوثيقية:** يقصد بالبيانات التوثيقية المقابلات، والسماعات، والقراءات، والإجازات، والمطالعات، التي تَرِد في بعض المخطوطات العربية[17].

5- **النصوص الهامشية:** "وهي ما وُجد على هوامش المخطوطات من نصوص كتابية في أولها، أو آخرها، أو داخلها"[18].

6- **الفوائد:** "يعني أيَّ شيء فيه فائدة، من شِعر، أو أثَر، أو حِكمة، أو خَبر، أو تَرجمة، أو تَحديد موضعٍ، أو تأريخ حادثة، أو تصحيح خطإٍ...، وقد تكون هذه الفوائد نقلاً من كتابٍ، أو رواية عن عالم أو أديب، أو معلومة جديدة أتى بها من عنده، أو سمعها من آخرين لم تدرج في كتاب، ولا تعرف في باب من أبوابه"[19].

7- **الطُّرَر:** "هي كل ما جاء في الحواشي والهوامش من المقابلات والمعارضات والسماعات والإجازات، والتصحيحات والمطالعات والقراءات والتحشيات، والتقييدات والتعليقات والنُّكَات، وغير ذلك مما له صلة بالكتاب، أو لا صلة له به"[20].

8- التهميش والتحشية والشرح: وهو "التعليق على نصٍ في هامشه، أو بعد نهايته، بملاحظات تفسيرية أو تاريخية، يضيفها مؤلف النص، أو محققه"[21].

والمعروف أن لفظة هامش تطلق على الفراغ أو الفُسحة في أسفل المتن، وأما الحاشية فنطلقها على الفراغ حوالي المتن، وقد كانت الحاشية في المخطوطات العربية، هي " فُسحتاه اليمنى واليسرى، وكانتا تُتركان في كثير من الأحيان، لإضافة قد يراها المؤلف ضرورية إذا ما أعاد قراءة مؤلفه، كتصحيح لفظةٍ، أو شرح عبارةٍ، أو تعليق على فكرة، وقد يتولى هذا العمل أحد تلاميذ المؤلف، أو أحد العلماء الذين أجاز لهم تدريس هذا الكتاب، أو أحد المطلعين عليه من أهل العلم"[22].

9- التّوقيعات: تزخر المخطوطات العربية بتوقيعات وفوائد إضافية ذات قيمة كبيرة، سجلها المصنِّفون في آخر الكتاب، وأحيانا في الصفحة الأولى، أو في الغلافات الداخلية للمخطوطات، أو في الحواشي؛ ويجد الباحث في هذه التوقيعات معلومات شتى، منها ما يفيد عن وقت تأليف الكتاب...، ومنها معلومات عن نسخ الكتاب أو مقابلته بنسخ أو أصول صحيحة...، ومنها ما يبين زمن تملك النسخة، وتسلسل هذا التملُّك أو وقف الكتاب وحبسه لصالح جهة معينة، وهناك توقيعاتٌ أخرى تفيد الإشارة إلى المجالس العلمية التي تم فيها تدوين الكتاب، والقراءات والإجازات التي كتبها العلماء على ظهر مخطوطاتهم"[23].

10- وثائقية المخطوطات: "... ولعل عبارة وثائقية المخطوطات إنما استُعملت لمِثل هذا العمل الهادف إلى إعادة تشكيل مجموعات المخطوطات المتفرقة، وفي السياق نفسه، فإن الشروح أو الإصلاحات، والكشوط أو الإضافات التي أحدثها الناسخون أو القراء، وقيود التملك التي وضعها المالكون لنسخ المخطوط، كل هاته الأمور إنما تسجل على مادة الوثيقة، وتشكل منبعاً ثرياً لكل المعلومات عن ماضيها..."[24].

11- التقاييد التاريخية: "... تكون التقاييد التاريخية للكتاب عموماً في شكل نصوص قصيرة، وهي بالأساس: قيود الفراغ، وبدايات النصوص، ونهايات النصوص، وعلامات التملك أو الانتماء"[25].

12- الهوامش الذاتية الشاردة، أو الهوامش النصية: "... والمادة مفتقدة أيضاً للهوامش الذاتية الشاردة، والهوامش النصية التي هي ذات أهمية قصوى في تعقب أصل المخطوط، من مثل: الإجازة، والتحبيس، والمُناولة، والسماع، وعقود البيع، والشراء..."[26].

إضافة إلى التسميات السابقة، فقد أطلق عليها آخرون تسمية: "الإشارات المتعلقة بنقل النص وتداوله"[27]، "المعطيات الهامشية"[28].

من خلال التعاريف السابقة، يمكننا ملاحظة التقارب بين هذه المصطلحات، فكلها تدل على أن النصوص الهامشية على المخطوطات، هي مجموعة من المصطلحات المُثبتة على المخطوطات، والمحتوية على معلومات ذات دلالة معينة للباحثين، كالقراءة والسماع والإجازة، إضافة إلى حواشي النساخ كالمقابلة، والتصحيح والزيادة ، وتقييداتهم التاريخية، وصَباباتهم الأدبية، وقيود التملك والوقف، والبيع والهبة وغيرها.

ثالثاً: أنواع النصوص الهامشية على المخطوطات

يرى رمضان ششن[29] أن النصوص الهامشية أو خوارج النص المثبتة على المخطوطات تنقسم إلى قسمين:

أ. قسم يتعلق بنص الكتاب المخطوط: يضم قيود التأليف، والرواية والسماع والقراءة والمناولة، والمقابلة، والتصحيح، والمطالعة، والنظر.

ب. قسم يتعلق بشكل الكتاب المخطوط: يضم قيود التملك، والبيع، والشراء والوقف، والاستصحاب، والقيود المتعلقة بالحوادث الهامة.

أما "جاك لومير"[30]، فقد قسم تقييدات النصوص إلى:

أ. تقييدات تاريخية: وضمت العنوان النهائي، وحرود المتن، واستهلالات النصوص، ونهايات النصوص، وعلامات التملك أو الانتماء.

ب. تقييدات إجرائية: تتكون هذه التقييدات خصوصا من العناوين، والحواشي، وعلامات الترقيم.

ت. تقييدات تقنية: يتعلق الأمر بمجموعة من الظواهر ذات الطابع التقني، كنظام التعقيبة.

ث. تقييدات خاصة: كالأدعية، أو الأفكار الشخصية للناسخ.

رابعاً: أهمية النصوص الهامشية على المخطوطات

تُعد النصوص الهامشية المثبتة على طراز المخطوطات أحد المحاور المهمة في علم المخطوطات لما لها من أهمية كبرى في تقدير عمر الكتاب وتاريخ ومكان تأليفه وكتابته، حيث أشار بعض الباحثين إلى أهميتها، وتناولوها من بعض جوانبها بأبحاث ودراسات عديدة، وفي ذلك ما يلي:

- تعتبر دراسة النصوص المثبتة على المخطوطات، والتي لا ترتبط عادة بمحتواها الفكري، وسيلة رئيسية تسهم في الكشف عن الأطر التي تتشكل منها بنية المجتمعات[31].
- تساعد على تصويب رأي كان يُعتقد أنه الصواب، أو تسد ثغرة في قضية تاريخية كانت غير مكتملة، أو تُثبت أو تُفند معلومةً لم تكن تستند إلى دليل ملموس، وقد تثير قضية تاريخية لم يَتطرق إليها أحد من قبل[32].
- تعتبر المخطوطات مرآة للحياة التي عاصرته، بما يحمله من إشارات وبيانات توثيقية، سواءً في صلب النص، أو فيما يُذيل عليها من تمليكات وتعليقات، وإجازات، وسماعات، وعبارات وقفية، وغيرها[33].
- للنصوص الهامشية على المخطوطات قيمة عالية، فمن خلالها يتم توثيق عنوانه واسم مؤلفه، ومن كتبه؟ ومتى كُتب؟ ومن قرأه؟ ومن سمعه؟ وما هي الأيدي التي تداولته؟ ومن يملكه؟ ومن وهبه؟... وغيرها من الأمور التي لها أهمية وثائقية وتاريخية وثقافية[34].
- تُشكل دليلاً وشاهداً حيًّا على الاحتياطات التي اتخذها القدامى إزاء النساخ، وهي بذلك تمنع نسخ المخطوط وتحميه[35].
- تُعين على تحديد تاريخ المخطوطة، ومكان كتابتها، مالم تكن مؤرخة أو موثقة بنمط من أنماط التوثيق[36].
- تُساعد فاحص المخطوطة على تقدير قيمة المخطوطة من خلال عنوان الكتاب، وما يحمل صدره من إجازات وتمليكات وقراءات، وما في ثنايا النسخة مما يدل على قراءة بعض العلماء أو تعليقاتهم.
- تساعد على معرفة تاريخ المخطوط من حين كتبه مؤلفه إلى حين تناقلته الأيدي بالقراءة، والتملك، والمطالعة، أي رحلة المخطوط من يد إلى يد.
- تساعد فاحص المخطوطة في جوانب شتى يستطيع بدراستها أن يَزن المخطوطة ويقدر قيمتها، فالنسخ التي قوبلت بغيرها أحسن من التي لم تُقابل, وكذا التي عليها تعليقات العلماء وسماعاتهم.
- تُمكن دراسة النصوص الهامشية من استخراج المُمحى والمكشوط من النص، والذي غالباً ما يكون اسم المالك القديم، وباستخراج اسمه قد يكون مشهوراً فتعرف ترجمته فيعرف تاريخ النص أو قرب كتابته.

- تساعد على معرفة الموضوع الذي يتناوله المخطوط، وتاريخ ذلك الموضوع بصورة جيدة لأجل توثيق مخطوط ما، وتثبيته بشكل جيد.
- المساهمة بفاعلية في تقدير عمر المخطوط وموطنه.
- تحديد عمر الكتاب ووقت التأليف أو الفراغ منه أو مكان تأليفه، بالإضافة إلى معلومات عن مقابلته بنسخ أو أصول صحيحة.

وكلما حفلت النسخة المخطوطة النصوص الهامشية التوثيقية المختلفة، كلما حَظيت بقيمة علمية أكبر وإقبال أكثر؛ بحثاً وقراءةً وتحقيقاً ونشراً، نظراً لقيمتها العلمية، فضلاً عما فيها من حواشي وتعليقات تزيد على قيمتها وتؤكد صحة ما جاء فيها، وترتفع وتنخفض هذه القيمة في ضوء مجموعة من الأبعاد لا سيما منها:

- **البعد الكمي**: عدد الأشخاص المذكورين بالنسخة.
- **البعد النوعي**: المكانة العلمية لهؤلاء؛ علماء، طلاب، رجال الدولة.
- **البعد الجغرافي**: مدى انتشار المخطوط وتنقله في الآفاق.
- **البعد الزماني**: مدى بقاء تداول المخطوط مدة من الزمن[37].

خامساً: نماذج من قيود الإعارة على المخطوطات

تُعتبر قيود إعارة الكتب من القيود المهمة التي نجدها على صفحات عناوين المخطوطات لاحتوائها على معلومات مهمة تفيد الباحثين في مجال الدراسة التاريخية والعلمية للكتب والمكتبات، حيث جرت عادة بعض الناس أن يُسجلواْ ويُوثقواْ ما يَرَوْنَه مُفيداً في حياتهم، وعلى ما في أيديهم من كتب، لحفظها وعدم ضياعها، ولإرجاعها إلى أصحابها.

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن إعارة الكتب قديماً كانت تُثير جدلاً كبيراً، ما بين مُؤيد لها ومعارض، ومن أشهر ما قيل في هذا الشأن:

ألاَ يـــا مُســـتعير الكتـــب دعنـــي ... فـــإن إعـــارتي للكتـــب عـــارُ

فمحبـــوبي مـــن الـــدنيا كتـــابي ... وهـــل رأيـــت محبوبـــاً يعـــارُ

ومع هذا، فإن الكتاب يُعتبر من أهم الوسائل لنيل العلم وتحصيله، ولهذا فقد دأبَ العلماء على جمع الكتب، وحفظها، وصيانتها، والحث على إعارتها؛ ومنها ما ذَكره يونس بن يزيد، حيث قال لي الزُّهري: "إياك وغُلولَ الكتب، قال: وما غُلولها، قال: حبسها عن أصحابها"[38].

كما استحبواْ إعارة الكتب لمن عُلِمَ منه الانتفاع بها والمحافظة عليها، ولما في ذلك من الفضل العظيم، قال وكيع بن الجراح: "أول بركة الحديث إعارة الكتب"[39].

وعلى الرغم من هذا الجدل، فقد وُجدت نصوص هامشية على بعض المخطوطات تُوَثِّقُ إعارة الكتب ومستعيريها، شأنها شأن القيود الأخرى المثبتة على المخطوطات العربية، ومن هذه النماذج:

وُجد قيد إعارة على شكل أمانة مُودعة على ظهر غلاف النسخة المخطوطة من كتاب الإتقان والإحكام شرح تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام، لـ: محمد بن أحمد بن محمد ميارة الفاسي، والتي جاء نصه كما يلي:

"الحمد لله وحده، صلى الله على سيدنا محمد وءاله، هذا الكتاب عندي أمانة لسيدي محمد بن سيدي محمد عبد العزيز الرُّكَّاني، عبيد ربه تعالى عبد الحميد بن محمد الرُّكاني لطف الله به آمين"[40]. **ينظر اللوحة رقم: (01).**

ومما ورد على ظهر غلاف النسخة المخطوطة من كتاب " مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح" لـ: تاج الدين ابن عطاء الله السكندري، (ت: 709هـ)، ما نصه:

"هذا الكتاب عاريةٌ عند محمد بن محمد عبد الرحمن بن عز الدين"[41]. **ينظر اللوحة رقم: (02).**

ومما وُجد أيضا على أوراق متفرقة في صفحة وحيدة من النسخة المخطوطة لكتاب "فرائد القلائد في مختصر شرح الشواهد" لـ: محمود بن شهاب الدين أحمد العيني، والمحفوظة بخزانة محجوبي بأولاد ونقال، ما نصه:

"الحمد لله، فهذا السِّفر عارية بيدنا لشيخنا سيدي محمد بن شيخنا سيدي عبد الرحمن، وكتب أحمد بن عبد الرحمن بن المبروك". **ينظر اللوحة رقم: (03).**

ومن قيود الإعارة ما ورد على طُرة الصفحة الأولى من نسخة مخطوطة للقرآن الكريم ، وعليه شطبٌ، قد يدل على أن صاحب المصحف قد استرد مصحفه، وجاء نصها كما يلي:

"... وبعد فليعلم الواقف بهذا المصحف بأنه أمانةٌ للحاج عبد الرزاق بن [حمو ...] مردورة لربها، وكتب أسير ذنبه وهواه، محمد بن محمد عبد الله [...]"[42]. **ينظر اللوحة رقم: (04).**

وقد وُضع هذا القيد في الناحية اليُسرى من الصفحة الأولى، ولم أتبين من اسم المستعير كاملاً، لعدم وضوح الخط جيداً، وللبتر الموجود بطرفه.

ومما وُجد كذلك من قيود الإعارة ما جاء على أوراق متفرقة بخزانة الحاج أحمد البركاوي، بقصر البركة التابع لبلدية دلدول، وكان نصه:

"هذا الكتاب بيدي عارية لأولاد سيدي الحاج محمد المحفوظ بن سيدي محمد عبد الله الإمام، وكتب علي بن عبد الرحمن [غفر الله زلته في الدنيا والآخرة]". **ينظر اللوحة رقم: (05).**

قد حدث وأن مات المستعير المذكور أعلاه، فكتب أحدهم تحت هذا القيد ما نصه:

"الحمد لله وحده، هذا وأن المُعار في المذكور أعلاه مات رحمه الله، وتولينا كتابنا هذا وغيره، فاجعله اللهم مع الوالدين و [الأشياخ] في غرفات الجنان ونَعِّمْنا وإياهم بالنظر في وجهك يا رحمان، واغفر لنا وارحمهم مغفرةً ورحمةً عاجلة غير آجلة ترضى بها، أثب يا مولانا بحرمة هذا اليوم، وما من مومن ولا مومنة يصوم فيه ومن لم يصم فيه، إنك بالإجابة جدير وعلى ما تشاء قدير، وكتب عبيد الكريم [...] الحاج محمد المحفوظ بن محمد عبد الله غفر الله ذنبه في الماضي والآتي". **ينظر اللوحة رقم: (06).**

وهذا لدقة التوثيق عندهم قديماً، فإذا مات المُستعير لا تبطل العارية وتنتقل إلى الورثة.

وقد يقترن قيد الإعارة مع ما يشير إلى قيد التملُّك، ومن ذلك ما ورد على ظهر غلاف الجزء الثالث من النسخة المخطوطة لكتاب المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، لـ: أحمد بن يحيى الونشريسي (ت: 914هـ)، وكان نص القيد:

"الحمد لله، عارية بيد كاتبه عمر بن عبد الرحمن التنلاني، من خزانة الشيخ سيدي أبي الأنوار"[43]. **ينظر اللوحة رقم: (07).**

وقد يعترف كاتب القيد بأن الكتاب عارية على وجه النظر والمطالعة، ومن ذلك ما ورد على النسخة المخطوطة لكتاب الإعلام بنوازل الأحكام، المعروف بـ: نوازل أبي الأصبغ، لـ: عيسى بن سهل المعروف بـ: أبي الأصبغ (تـ: 486هـ)، وجاء نص القيد كما يلي:

"الحمد لله وحده، صلى الله على سيدنا محمد و ءاله، يعترف كاتبه عفا الله عنه أن هذا الكتاب المُحتوي على نوازل ابن سهل، بيده عارية على وجه النظر والمطالعة، وهو من كتب الخزانة المعروفة لآبائنا تقبل الله منهم بمنه وكرمه وجوده، إنه على ذلك قدير، أقر بذلك وكتبه عبيد ربه[...] "[44]. **ينظر اللوحة رقم: (08).**

وكلما حفلت المخطوطات بهذه الأنماط التوثيقية المختلفة، كلما حَظيت بقيمة علمية أكبر وإقبال أكثر؛ بحثاً وقراءةً وتحقيقاً ونشراً؛ لذلك فإن من يريد الوقوف على هذا النوع من النصوص الهامشية في المخطوطات لا يكفيه الاطلاع على بضعة متفرّقة من القيود الملحقة بهذه الدراسة، بل لا بدَّ أن تتوافر لديه الكثير منها، حتى تتم معالجة الموضوع على نحو علمي مدروس لأن البحث ما زال في بدايته يحتاج لمن ينفض عنه الغبار ويبعث فيه الحياة من جديد.

وما نحتاج إليه اليوم هو نشر الوعي الثقافي بين عموم الباحثين والمحققين والمفهرسين، والمختصين والمشتغلين بعلم المخطوطات لأهمية هذه النصوص، وأدوارها المختلفة، للإفادة من مضامينها العديدة.

خاتمة:

إن دراسة النصوص الهامشية التي دونها ناسخواْ المخطوطات أو مالكوها، أو مُطالعوها، تُعد بحق من الجوانب الأكثر تشويقاً في مجال علم المخطوطات والمكتبات؛ وهو ما تَبَين جلياً في هذه الدراسة من خلال ما يأتي:

- تعتبر دراسة النصوص المثبتة على المخطوطات، من أهم الدعائم الرئيسية التي تسهم في الكشف عن الأطر التي تتشكل منها بنية المجتمعات؛ إذ تعد مرآة للحياة التي عاصرتها هذه المخطوطات، بما تحمله من إشارات وبيانات توثيقية.
- ساهمت في معرفة قدر المخطوطات وعِظم فائدتها حيث أظهرت ألفاظها وعباراتها مدى دقة علمائنا، ومدى الأمانة العلمية عندهم، والتي سبقواْ بها غيرهم من الأمم، و جعلتهم الرُّواد في التوثيق العلمي.
- كشفت الدراسة على مدى عناية نُساخ وعلماء الجزائر بقيود التوثيق المتنوعة، وما لتقييدات الإعارة من أثر بالغ في حماية المخطوط من التعدي بكافة أشكاله؛ حيث يُمكن الإفادة منها في تتبُّع تأثير الكتاب في كتابات ومطالعات من استعاروه أو أعاروه .
- أظهرت تقييدات الإعارة طرق تداول المخطوطات من خلال التعرف على أسماء هواة جمع الكتب، وأصحاب المكتبات وخزائن الكتب.
- تُتيح لنا هذه التقييدات بيانات وصفية عن عنوان الكتاب، ومؤلفه؛ وتاريخ نسخه ومعرفة انتقاله ومدى انتشاره في الزمان والمكان، فتثرى القيمة العلمية للمخطوطة.

ولعله من المفيد هنا أن نشير إلى أن هناك نوعا من التقصير من جانب المحققين والمفهرسين في الاهتمام بالنصوص الهامشية المدونة في المخطوطات العربية؛ في فهارسهم وتحقيقاتهم، ولا بد من التنويه بما تحمله المخطوطات من نصوص هامشية وبيانات توثيقية ، لها علاقة بمحتواها الموضوعي، أو المادي.

كما يتعين عليهم أن يساهموا في جمع هذه العناصر التوثيقية، ويعملوا على نشرها وتحليل محتوياتها وأساليب صياغتها، إضافة إلى توفير النصوص الكاملة، مع صور فوتوغرافية لها، وإدخالها في الشبكة العالمية للإنترنت، حتى يستطيع الجميع الاستفادة من هذا التراث العظيم.

قائمة المصادر والمراجع:

المخطوطات:

1- مصحف للقرآن الكريم ، خزانة أولاد علي بن موسى بتمنطيط، ولاية أدرار، الجزائر، [دون تصنيف]، ظهرية الغلاف، (مخطوط).
2- أحمد بن يحيى الونشريسي (ت 914هـ) ، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، ج3، خزانة مولاي علي قريشي بأولاد إبراهيم، ولاية أدرار، الجزائر، [دون تصنيف]، ظهر الغلاف، (مخطوط).
3- تاج الدين بن عطاء الله السكندري (ت 709هـ) ، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح، خزانة محجوبي بأولاد ونقال، ولاية أدرار، الجزائر، [دون رقم تصنيف]، ظهرية الغلاف، (مخطوط).
4- عيسى بن سهل أبي الأصبغ(تـ 486هـ)، الإعلام بنوازل الأحكام، خزانة أولاد سيد العربي العالم، تمنطيط، ولاية أدرار، الجزائر، [دون تصنيف]، ظهر الغلاف، (مخطوط).
5- محمد بن أحمد بن محمد ميارة الفاسي (ت 1072هـ)، الإتقان والإحكام شرح تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام، خزانة برينكان تسابيت، ولاية أدرار، الجزائر، [دون رقم تصنيف]، ظهرية الغلاف، (مخطوط).

الكتب:

1- أبو الفرج المعافى بن زكريا النهرواني (ت 390هـ) ، الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تحقيق: محمد مرسي الخولي، عالم الكتب، بيروت، 1993، ج2 .
2- أبو بكر الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1989، ج1.
3- أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق: عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1992م، بيروت، ج4.
4- أيمن فؤاد السيد، الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1997، ج2.
5- تامر عادل الحسيني الكاشف، خوارج النص في الكتاب العربي المخطوط: الخزانة التيمورية الملحقة بدار الكتب المصرية أنموذجاً، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، 2020م.
6- جاك لومير، مدخل إلى علم المخطوط، ترجمة مصطفى طوبي، الخزانة الحسنية ، الرباط، 2006م.
7- جمال الدين أبو الحسن القفطي (ت 646هـ)، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1986، ج1.
8- جميل العظم، الصبابات فيما وجدته على ظهور الكتب من الكتابات، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000م.
9- ستيفن ليدر، ياسين محمد السواس، مأمون الصاغرجي، معجم السماعات الدمشقية المنتخبة من سنة 550 إلى 750 هـ، المعهد الفرنسي للدراسات العربية ، دمشق، 1996م.
10- عابد سليمان المشوخي، التزوير والانتحال في المخطوطات العربية، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2001م.
11- عبد الستار الحلوجي، نحو علم مخطوطات عربي، دار القاهرة للنشر، القاهرة، 2004م.
12- عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت 562هـ)، أدب الإملاء والاستملاء، تحقيق: أحمد محمد عبد الرحمان، مطبعة المحمودية، جدة، 1993م.
13- فرانسوا ديروش، المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي، ترجمة: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2005م.

14- قاسم السامرائي، التحقيق النقدي للمخطوطات في الماضي والحاضر والمستقبل، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2013م.
15- مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984م.
16- محمد ابن طولون الدمشقي (ت 953هـ)، نوادر الإجازات والسماعات، تحقيق: مطيع الحافظ، دمشق: دار الفكر، 1998م.
17- محمد بن ادريس الشافعي (ت 204هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، [د.ت].
18- محمد خير رمضان يوسف، الغرر على الطرر: غرر الفوائد على طرر المخطوطات والنوادر، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، 2004م، بيروت، ج1.
19- محمد شريف زكريا، مقدمة في الكتابة العربية والمخطوط العربي، دار الجوهرة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014.
20- محمود مصطفى حلاوي، منهجية البحث الأكاديمي، دار الأرقم، بيروت، 2016.
21- نادية بنت عبد العزيز اليحيا، تقييدات النجديين على المخطوطات، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2008.
22- نصر الدين محمد صالح فرفور، الجوانب التوثيقية التاريخية في المخطوطات العربية، مركز سعود البابطين الخيري للتراث والثقافة، الرياض، 2002.

الدوريات:

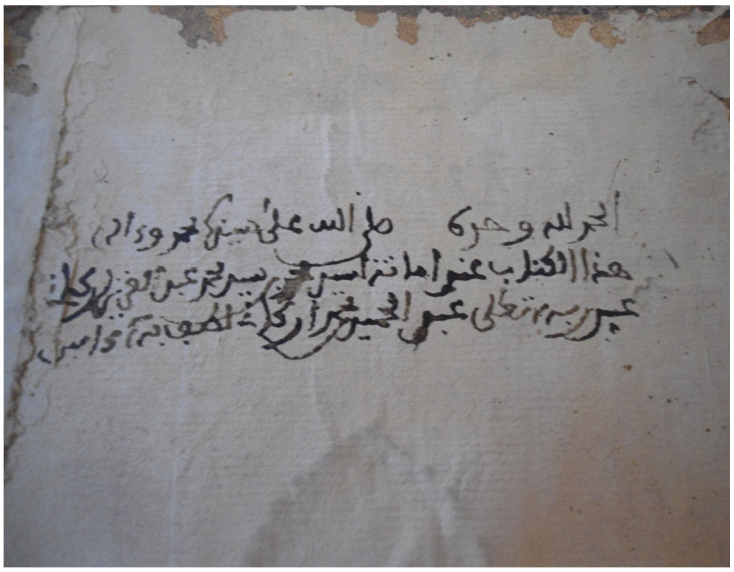
1- عبد القادر شرشار، " التراث الوطني المخطوط"، مجلة التراث العربي، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد 107، (جمادى الآخرة 1428هـ/جويلية 2007م).
2- فيصل الحفيان، "كيف نقوم المخطوط ؟"، جريدة الحياة، العدد 18355، (1434/08/27هـ/2013/07/06م).
ليندة شقرة، "علم المخطوطات أو الكوديكولوجيا"، مجلة الكتاب، تصدر عن المكتبة الوطنية الجزائرية، العدد 3، (ماي 2007).
3- محمد خير رمضان يوسف، "التوثيق العلمي من ظهور الكتب والمخطوطات"، مجلة الفيصل، تصدر عن دار الفيصل الثقافية بالرياض، العدد 365، (ذو القعدة 1427هـ).
4- محمد خير رمضان يوسف، "التوثيق العلمي من ظهور الكتب والمخطوطات"، مجلة الفيصل، تصدر عن دار الفيصل الثقافية بالرياض، العدد 365، (ذو القعدة 1427هـ).
5- محمود زكي، "نحو علم مخطوطات عربي - د. عبدالستار الحلوجي عرض و مناقشة"، مجلة الفهرست، تصدر عن دار الكتب المصرية، العدد 16، (أكتوبر 2006).
6- مصطفى الطوبي، "المخطوط العربي الإسلامي بين الصناعة المادية وعلم المخطوطات"، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد 55، ع1، (جمادى الأولى 1432هـ/ ماي 2011).
7- مصطفى الطوبي، "المخطوط العربي الإسلامي بين الصناعة المادية وعلم المخطوطات"، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد 55، ج1، (جمادى الأولى 1432هـ/ ماي 2011).
8- مصطفى الطوبي، "المخطوطات المهاجرة في مكتبة تيدسي: دراسة كوديكولوجية"، المجلة الجزائرية للمخطوطات، العدد 11، (مارس 2014).
9- يحيى محمود ساعاتي، "دلالة النصوص الهامشية في المخطوطات المتداولة في منطقة نجد في القرن الثالث عشر هجري"، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد 5، (محرم 1412هـ/يوليو 1991م).

الملتقيات:

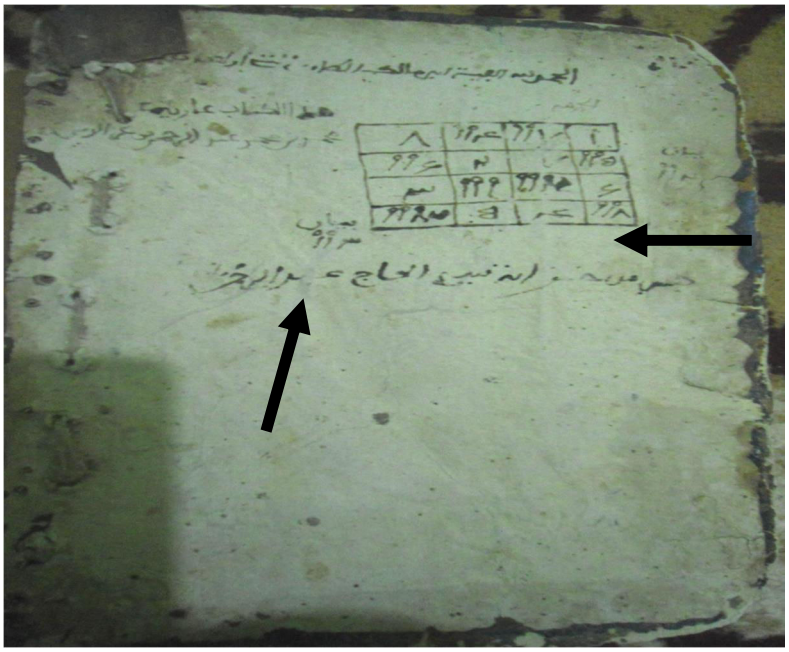
1- حسن أحمد العثمان، " خوارج النص: ظلال وارفة وقطوف دانية، أنواعها، تقسيمها، وما وراءها من فوائد" ، في الدورة التدريبية السابعة تحت عنوان: تحقيق مخطوطات الحديث وعلومه والتراجم، الرباط، (3-8 مارس2014)، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2014.
2- رمضان ششن، المخطوطات التركية ونشر فهارسها، في أعمال المؤتمر الافتتاحي لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي حول: "أهمية المخطوطات الإسلامية"، المنعقد في ديسمبر 1991، بلندن، ط2، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2011.

3- عبد الواحد ذنون طه، " الإجازات العلمية الموقعة على مخطوطات التراث العربي "، في المؤتمر الدولي الثاني حول المخطـوطات المـوقَّعة، المنعقد بتاريخ:26-28 أبريل 2005، بالإسكندرية، إعداد وتحرير :يوسف زيدان، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، 2008.

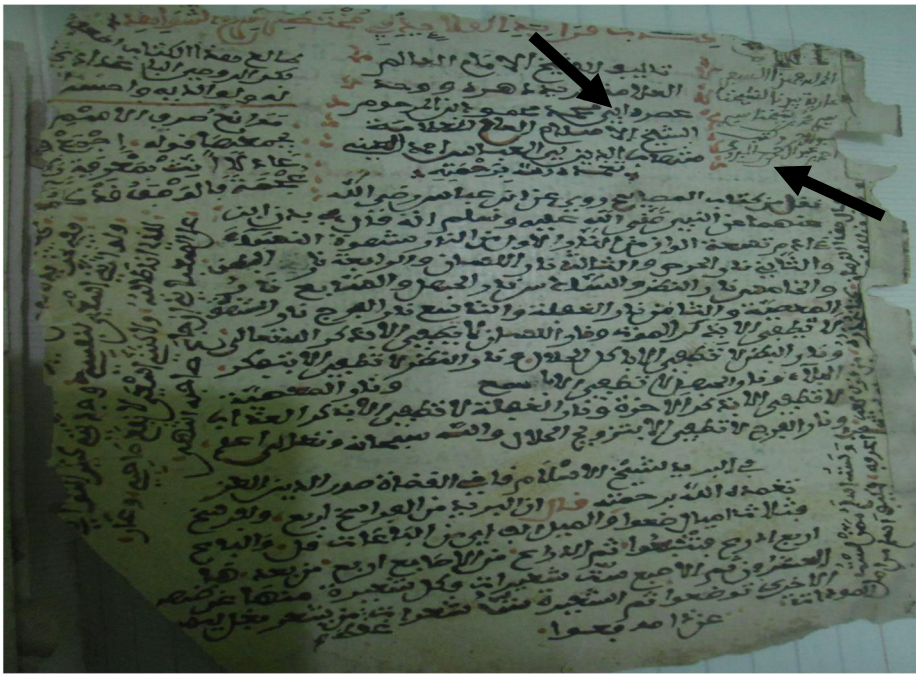
اللوحة رقم (01): مصورة لقيد إعارة، من مخطوط الإتقان والإحكام شرح تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام، لمحمد بن أحمد بن محمد ميارة الفاسي، خزانة برينكان تسابيت، ولاية أدرار، الجزائر، [دون ترقيم أو تصنيف].



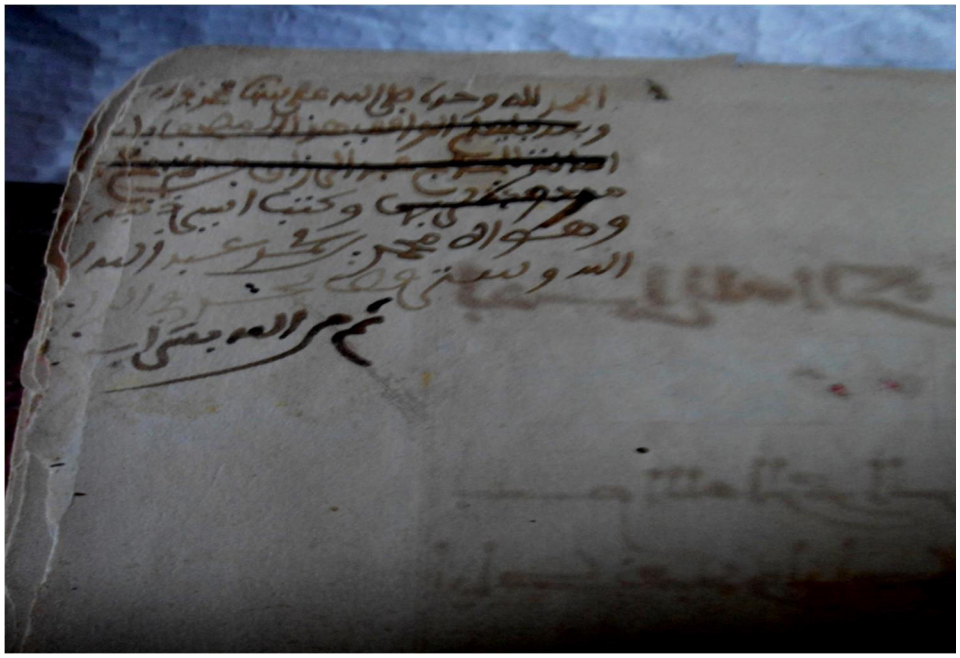
اللوحة رقم (02): مصورة لقيد إعارة، في النسخة المخطوطة من كتاب، "مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح" لتاج الدين ابن عطاء الله السكندري، خزانة محجوبي بأولاد ونقال، ولاية أدرار، الجزائر، [دون ترقيم أو تصنيف]



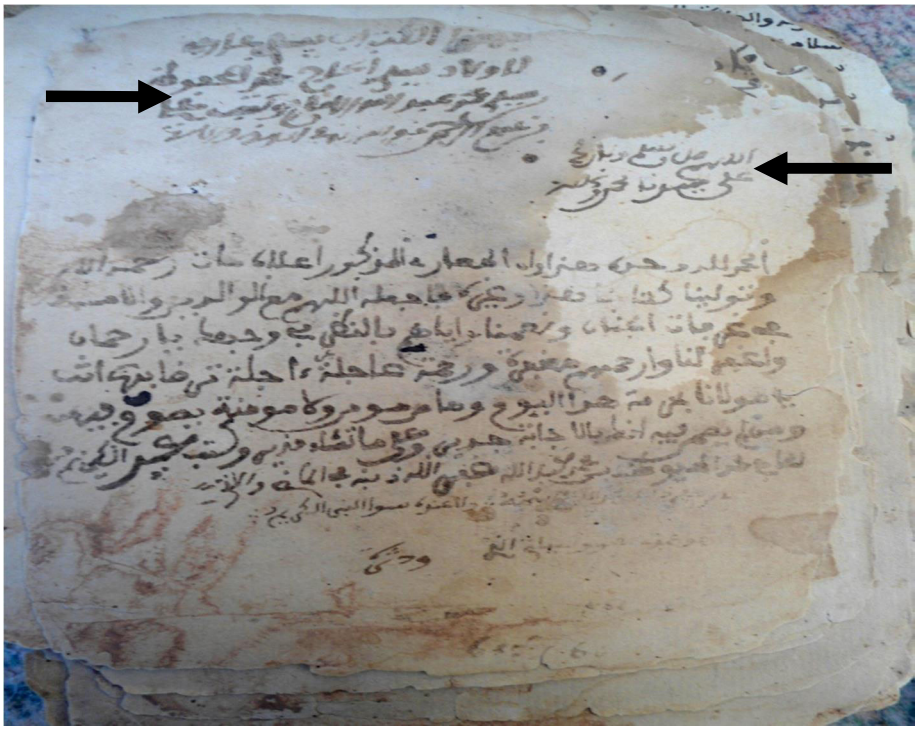
اللوحة رقم (03): مصورة لقيد إعارة، على الصفحة الوحيدة من النسخة المخطوطة لكتاب "فرائد القلائد في مختصر شرح الشواهد" لمحمود بن شهاب الدين العيني، خزانة محجوبي بأولاد ونقال، ولاية أدرار، الجزائر، [دون ترقيم أو تصنيف]



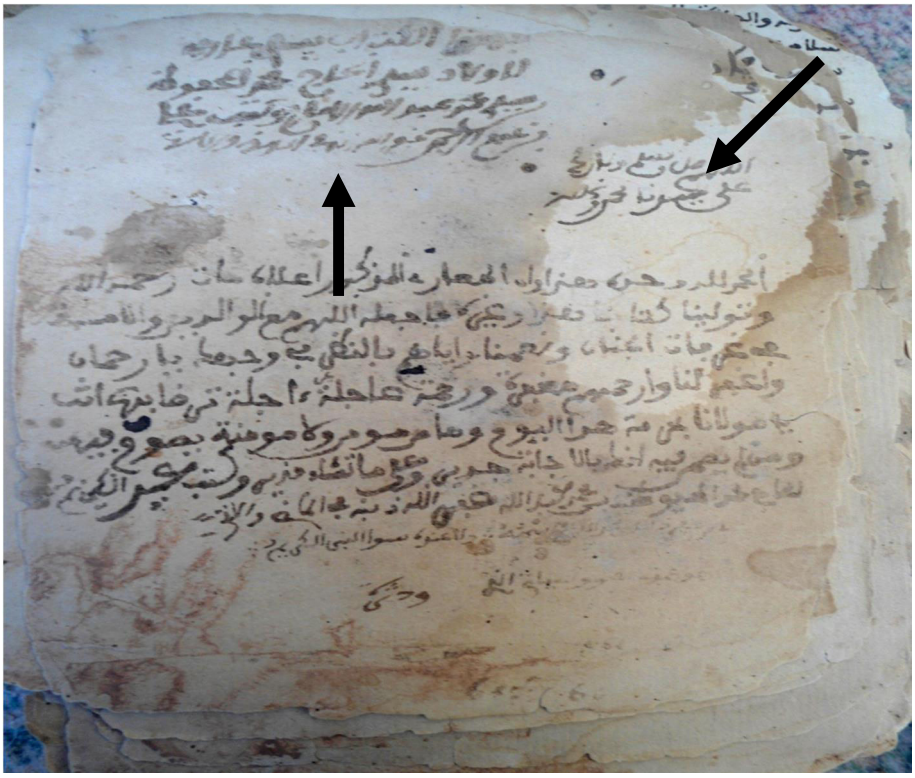
اللوحة رقم (04): مصورة لقيد إعارة، على مصحف للقرآن الكريم ، خزانة أولاد علي بن موسى بتمنطيط، ولاية أدرار، الجزائر، [دون ترقيم وتصنيف]،الصفحة الأولى



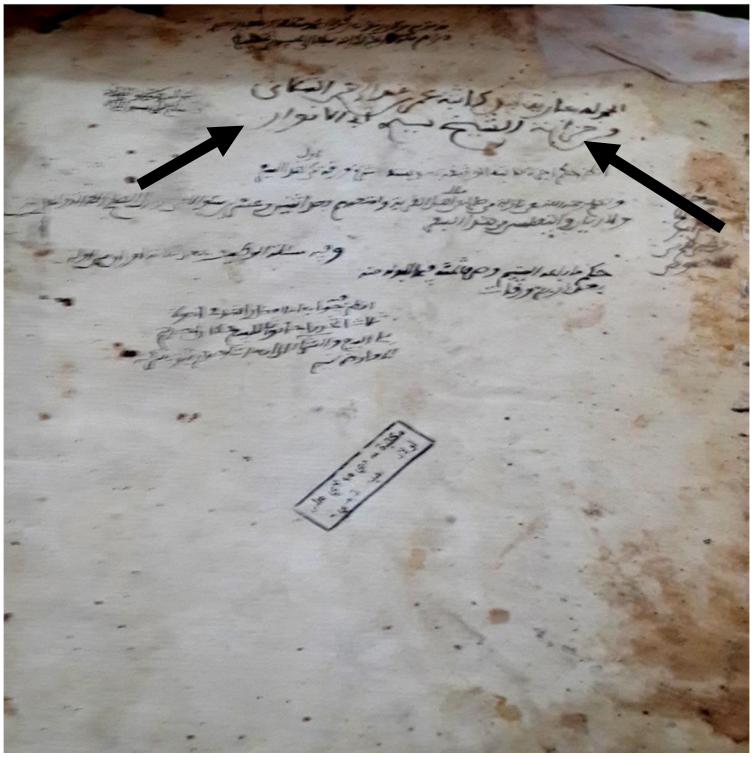
اللوحة رقم (05): مصورة لقيد إعارة، على أوراق متفرقة، بخزانة الحاج أحمد البركاوي، قصر البركة، دلدول، ولاية أدرار، الجزائر، [دون ترقيم أو تصنيف]



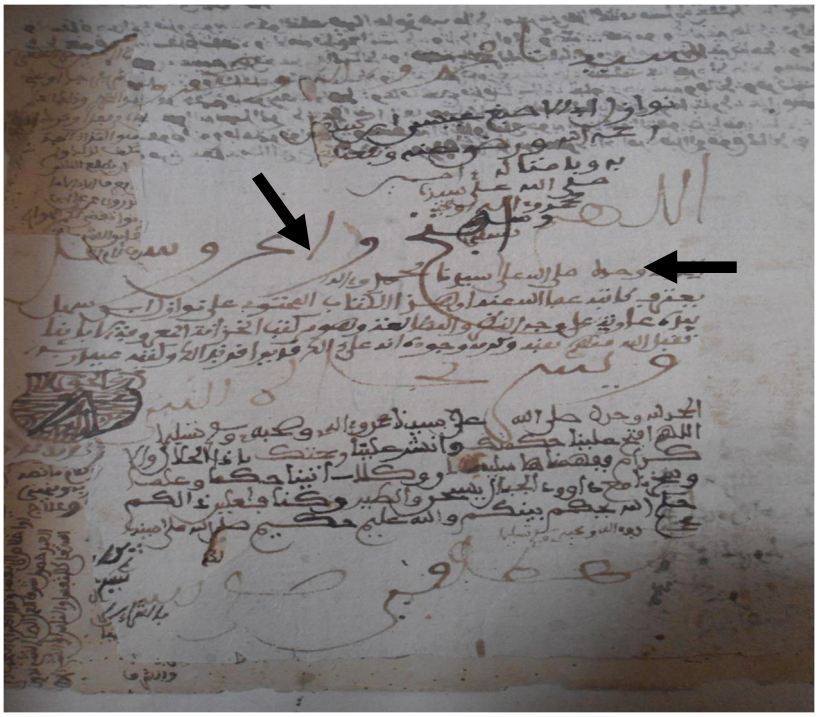
اللوحة رقم (06): مصورة لقيد إعارة، على أوراق متفرقة، بخزانة الحاج أحمد البركاوي، قصر البركة، دلدول، ولاية أدرار، الجزائر، [دون ترقيم أو تصنيف]



اللوحة رقم (07): مصورة توضيحية لقيد إعارة، على ظهر غلاف الجزء الثالث من النسخة المخطوطة لكتاب المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أحمد بن يحيى الونشريسي، بخزانة مولاي علي قريشي بأولاد إبراهيم، ولاية أدرار، الجزائر، [دون ترقيم أو تصنيف]



اللوحة رقم (08): مصورة توضيحية لقيد إعارة، على النسخة المخطوطة لكتاب الإعلام بنوازل الأحكام، المعروف بـ: نوازل أبي الأصبغ، لـ: عيسى بن سهل المعروف بـ: أبي الأصبغ ، خزانة أولاد سيد العربي العالم، تمنطيط، ولاية أدرار، الجزائر، [دون ترقيم وتصنيف]



الهوامش:

[1]- جميل العظم، الصبابات فيما وجدته على ظهور الكتب من الكتابات، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2000، ص 7.

[2]- أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق: عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1992، بيروت، ج4، ص 41.

[3]- أبو الفرج المعافى بن زكريا النهرواني (ت 390هـ)، الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تحقيق: محمد مرسي الخولي، عالم الكتب، بيروت، 1993، ج2، ص 238.

[4]- محمد خير رمضان يوسف، "التوثيق العلمي من ظهور الكتب والمخطوطات"، مجلة الفيصل، تصدر عن دار الفيصل الثقافية بالرياض، العدد 365، (ذو القعدة 1427هـ)، ص 90.

[5]- جمال الدين أبو الحسن القفطي (ت 646هـ) ، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1986، ج1، ص21.

[6]- أيمن فؤاد السيد، الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1997، ج2، ص508.

[7]- محمد ابن طولون الدمشقي (ت 953هـ) ، نوادر الإجازات والسماعات، تحقيق: مطيع الحافظ، دمشق: دار الفكر، 1998، 96 ص.

[8]- جميل العظم، الصبابات فيما وجدته على ظهور الكتب من الكتابات، المرجع السابق، ص 23.

[9]- محمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، [د.ت]، ص671.

[10]- ستيفن ليدر، ياسين محمد السواس، مأمون الصاغرجي، معجم السماعات الدمشقية المنتخبة من سنة 550 إلى 750 هـ، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1996، 660 ص.

[11]- محمد خير رمضان يوسف، الغرر على الطرر: غرر الفوائد على طرر المخطوطات والنوادر، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004، ج1، ص8.

[12]- نادية بنت عبد العزيز اليحيا، تقييدات النجديين على المخطوطات، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 2008، ص35.

[13]- مصطفى الطوبي، "المخطوط العربي الإسلامي بين الصناعة المادية وعلم المخطوطات"، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد 55، ع1، (جمادى الأولى 1432هـ/ ماي 2011)، ص11.

[14]- تامر عادل الحسيني الكاشف، خوارج النص في الكتاب العربي المخطوط: الخزانة التيمورية الملحقة بدار الكتب المصرية أنموذجاً، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، 2020، ص 18.

[15]- عبد الستار الحلوجي، نحو علم مخطوطات عربي، دار القاهرة للنشر، القاهرة، 2004م، ص 85.

[16]- محمود زكي، "نحو علم مخطوطات عربي - د. عبدالستار الحلوجي عرض و مناقشة"، مجلة الفهرست، تصدر عن دار الكتب المصرية، العدد 16، (أكتوبر 2006)، ص 133.

[17]- عابد سليمان المشوخي، التزوير والانتحال في المخطوطات العربية، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2001، ص 91.

[18]- نصر الدين محمد صالح فرفور، الجوانب التوثيقية التاريخية في المخطوطات العربية، مركز سعود البابطين الخيري للتراث والثقافة، الرياض، 2002، ص12.

[19]- محمد خير رمضان يوسف، "التوثيق العلمي من ظهور الكتب والمخطوطات"، مجلة الفيصل، تصدر عن دار الفيصل الثقافية بالرياض، العدد 365، (ذو القعدة 1427هـ)، ص 88.

[20]- حسن أحمد العثمان، " خوارج النص: ظلال وارفة وقطوف دانية، أنواعها، تقسيمها، وما وراءها من فوائد"، في الدورة التدريبية السابعة تحت عنوان: تحقيق مخطوطات الحديث وعلومه والتراجم، الرباط، (3-8 مارس2014)، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2014، ص 392.

[21]- مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984، ص125.

[22]- محمود مصطفى حلاوي، منهجية البحث الأكاديمي، دار الأرقم، بيروت، 2016، ص 125.

[23]- عبد الواحد ذنون طه، "الإجازات العلمية الموقعة على مخطوطات التراث العربي"، في المؤتمر الدولي الثاني حول المخطوطات الموقَّعة، المنعقد بتاريخ:26-28 أبريل 2005، بالإسكندرية، إعداد وتحرير: يوسف زيدان، مكتبة الإسكندرية، الإسكندرية، 2008، ص .

[24]- جاك لومير، مدخل إلى علم المخطوط، ترجمة مصطفى طوبي، الخزانة الحسنية ، الرباط، 2006، ص 25.

[25]- جاك لومير، مدخل إلى علم المخطوط ، المرجع نفسه، ص 271.

[26]- مصطفى الطوبي، "المخطوطات المهاجرة في مكتبة تيدسي: دراسة كوديكولوجية"، المجلة الجزائرية للمخطوطات، العدد 11، (مارس 2014)، ص 86.

[27]- فرانسوا ديروش، المدخل إلى علم الكتاب المخطوط بالحرف العربي، ترجمة: أيمن فؤاد سيد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن،2005، ص 523.

[28]- مصطفى الطوبي، "المخطوط العربي الإسلامي بين الصناعة المادية وعلم المخطوطات"، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد 55، ج1، (جمادى الأولى 1432هـ/ ماي 2011)، ص 53.

[29]- رمضان ششن، المخطوطات التركية ونشر فهارسها، في أعمال المؤتمر الافتتاحي لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي حول: " أهمية المخطوطات الإسلامية"، المنعقد في ديسمبر 1991، بلندن ، ط2، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن،2011، ص112.

[30]- مصطفى الطوبي، "المخطوط العربي الإسلامي بين الصناعة المادية وعلم المخطوطات"، المرجع السابق، ص44.

[31]- يحيى محمود ساعاتي، "دلالة النصوص الهامشية في المخطوطات المتداولة في منطقة نجد في القرن الثالث عشر هجري"، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد 5، (محرم 1412هـ/يوليو 1991م)، ص 540.

[32]- نصر الدين محمد صالح فرفور، الجوانب التوثيقية التاريخية في المخطوطات العربية، المرجع السابق، ص 11.

[33]- عبد القادر شرشار، "التراث الوطني المخطوط"، مجلة التراث العربي، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد 107، (جمادى الآخرة 1428هـ/جويلية 2007م)، ص 99.

[34]- فيصل الحفيان، "كيف نقوم المخطوط ؟"، جريدة الحياة، العدد 18355، (1434/08/27هـ/2013/07/06م)، ص21.

[35]- ليندة شقرة، "علم المخطوطات أو الكوديكولوجيا"، مجلة الكتاب، تصدر عن المكتبة الوطنية الجزائرية، العدد 3، (ماي 2007)، ص 44.

[36]- قاسم السامرائي، التحقيق النقدي للمخطوطات في الماضي والحاضر والمستقبل، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 2013، ص 28.

[37]- محمد شريف زكريا، مقدمة في الكتابة العربية والمخطوط العربي، دار الجوهرة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2014، ص170.

[38]- أبو بكر الخطيب البغدادي (ت 463هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1989، ج1، ص 242.

[39]- عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت 562هـ) ، أدب الإملاء والاستملاء، تحقيق: أحمد محمد عبد الرحمان، مطبعة المحمودية، جدة، 1993، ص 598.

[40]- محمد بن أحمد بن محمد ميارة الفاسي (ت 1072هـ)، الإتقان والإحكام شرح تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام، خزانة برينكان تسابيت، ولاية أدرار، الجزائر، [دون رقم تصنيف]، ظهرية الغلاف، (مخطوط).

[41]- تاج الدين بن عطاء الله السكندري (ت 709هـ)، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح في ذكر الله الكريم الفتاح، خزانة محجوبي بأولاد ونقال، ولاية أدرار، الجزائر،[دون رقم تصنيف]، ظهرية الغلاف، (مخطوط).

[42]- مصحف للقرآن الكريم، خزانة أولاد علي بن موسى بتمنطيط، ولاية أدرار، الجزائر، [دون تصنيف]، ظهرية الغلاف، (مخطوط).

[43]- أحمد بن يحيى الونشريسي (ت 914هـ) ، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، ج3، خزانة مولاي علي قريشي بأولاد إبراهيم، ولاية أدرار، الجزائر، [دون تصنيف]، ظهر الغلاف، (مخطوط).

[44]- عيسى بن سهل أبي الأصبغ (ت 486هـ) ، الإعلام بنوازل الأحكام، خزانة أولاد سيد العربي العالم، تمنطيط، ولاية أدرار، الجزائر،[دون تصنيف]، ظهر الغلاف، (مخطوط).

[8]- Omona, W. (2020), The roles of library and information services in achieving Sustainable Development Goals (SDGs) in Uganda. Library Philosophy and Practice (e-journal) [online]. 4018. Retrieved 05, 03, 2023, from: http://digitalcommons.unl.edu/libphilprac/401

[9]- American Library Association. (2018). Libraries Transform: Libraries Leads in Digital Content [online]. Retrieved 08, 03, 2023, from:
http://www.ala.org/advocacy/sites/ala.org.advocacy/Files/Content/ebook/LibrariesTransform_Lead_DigitalContent_2018pdf

[10] Allington, R.L.; McGill-Franzen, A.; Camilli, G. (2010). Addressing summer reading setback among economically disadvantaged elementary students. Reading Psychology [online]. 31(5), 411-427. Retrieved 02, 03, 2023, from:
https://www.readinghalloffame.org/sites/default/files/summer_reading_setback_rdgpsych.pdf

[11]- Omona, W. (2020), The roles of library and information services in achieving Sustainable Development Goals (SDGs) in Uganda. Op.cit.

[12]- Allington, R.L.; McGill-Franzen, A.; Camilli, G. (2010). Addressing summer reading setback among economically disadvantaged elementary students. Op.cit.

[13]- IFLA (2004). Draft statement on indigenous knowledge. IFLA Journal, 30(2), 177-178. International Federation of Library Associations and Institutions (2018). Data and the Sustainable Development Goals IFLA Briefing. Retrieved 02, 03, 2023, from: https://www.ifla.org/publications/data-and-the-sustainable-development-goals-ifla-briefing

[14]- Dada, K.S.J. (2016). The role of the library in Achieving vision 2030 Goals. Constructive Engagement of Conflict Journal Issue [online]. 2: 1 Retrieved 02, 03, 2023 from: https://www.eajournals.org/wp-content/uploads/The-Role-of-Library.pdf

[15]- Abdelhamid, Arab, (2004). Bibliothèque Nationale d'Algérie : Création et développement des origines à la veille de l'indépendance. Alger : Bibliothèque Nationale. P 181.

[16]- غزال عادل، (2019)، المكتبات العامة وتعزيز أهداف التنمية المستدامة: دراسة استطلاعية لواقع الدول العربية، في: مجلة بيبليوفيليا لدراسات المكتبات والمعلومات، مج 3، ع 3، ص 352 - 300.

[17]- شباحي مهدي؛ صابور سعيدة، (2020)، المكتبات الخضراء، مجلة علم المكتبات، مج 8، ع 1، ص 64-84.

[18]- Irenoa, K. O, Emilian, B. and Eru, J. (2019). Funding Academic Libraries in Nigeria for Effective Services: Alternative to Resource Development and Library Management. Communicate: Journal of Library and Information Science [online]. 21(1): 104-111. Retrieved 02, 03, 2023 from:
https://www.researchgate.net/publication/346524142_Funding_Academic_Libraries_in_Nigeria_for_Effective_Services_Alternatives_to_Resource_Development_and_Library_Management

[19]- الكردي سمير، (2013)، المكتبات الخضراء، مجلة الاتجاهات الحديثة في المكتبات والمعلومات، مج 20، ع 39، ص 35.

was the lack of access to accurate and timely information. This issue not only slowed down progress but also hampered effective decision-making in key areas of development. To avoid repeating the same mistakes, this study advocates for a stronger emphasis on the provision of comprehensive information and library services.

Libraries and information centers play a critical role in the dissemination of knowledge, enabling informed decision-making, innovation, and the implementation of sustainable practices. Ensuring that these services are widely available and accessible will empower communities, improve education, and support a range of development initiatives. In the context of Vision 2030, investing in information infrastructure and library services is not just an option—it is a necessity for realizing the global development goals. World leaders should recognize the urgent need to prioritize information access and begin taking concrete steps to integrate these resources into their developmental frameworks today.

References:

[1]- Abata-Ebire, B.D., Adebowale, J.A. ; Ojokuku, B.Y. (2018). Achieving Sustainable Development Goals (SDGS) in Nigeria: The roles of libraries. International. Journal of Applied Technologies in Library and Information Management [online]. 4(2), 89-95. Retrieved 07, 04, 2023, from:
https://www.researchgate.net/publication/328942559_Achieving_Sustainable_DevelopmentGoalsThe_Roles_of_Libraries

[2]- Pareek, N.; Gangrade, A. (2016). Roles of the Libraries as Information Resources in Globalisation. International Journal of Librarianship and Administration [online]. 1(2), 13-23. Retrieved 05, 04, 2023, from: http://www.ripublication.com

[3]- Seneviratne, W. (2007). Framework to measure community information literacy among rural citizens in Sri Lanka: building of a CIL model. Sri Lanka Journal of Librarianship and Information Management [online], 3(1), 14-24. Retrieved 05, 04, 2023, from: https://www.researchgate.net/publication/239546006_Framework_to_measure_Community_Information_Literacy_among_rural_citizens_in_Sri_Lanka_building_of_a_CIL_Model

[4]- UN (2016). SDGs Available at:
https://www.un.org/sustainabledevelopment/developmentagenda- retired

[5]- Seneviratne, W. (2007). Framework to measure community information literacy among rural citizens in SriLanka: building of a CIL model. Op.cit.

[6]- Harande, Y.I. (2009). Information services for rural community development in Nigeria. Library Philosophy and Practice [online]. Retrieved 07, 04, 2023, from: http://www.webpages.uidaho.edu/mbolin/harande.htm

[7]- Bradley, F. (2014). What are the UN SDGs and what do they mean for libraries? [online]. Retrieved 05, 04, 2023, from: http://eifl.net/sites/default/files/resources/201511/3._eifl-fbradley- 2030 agenda.pdf

of inclusion. The Blida Provincial Library is a notable example, offering bilingual storybooks and instructional materials that cater to the language diversity of its clients.

5. Challenges facing Libraries towards Achieving Sustainable Development Goals:

Libraries across the world face a number of problems in successfully implementing sustainable development goals. One of the most significant challenges is a lack of funds, which limits their capacity to get new resources, modernize infrastructure, and conduct SDG-aligned initiatives. This financial constraint frequently impacts the quality and accessibility of services, especially in underserved and rural communities, where libraries have the greatest opportunity to overcome education and informational gaps[17]. Another major concern is the technology divide. Many libraries, particularly in poor countries, lack access to cutting-edge digital technologies, dependable internet connectivity, and sophisticated information systems. This limits their ability to deliver technological literacy training, online materials, and innovative services that are critical of Added to resource constraints, a shortage of competent library personnel is another impediment[18]. Many library workers lack training in developing areas like digital resource management, data analysis, and community involvement, all of which are crucial to achieving sustainable development goals. This competence gap restricts libraries' capacity to respond to changing patron requirements and implement effective programs' sustainable development in a based-on knowledge society[19].

When considering the specific instance of Algeria, these broad problems become very clear. Algerian libraries face significant financial constraints, limiting their ability to extend services, update premises, and acquire digital resources. This problem is exacerbated by a disparity of resources between cities and rural areas, allowing many towns without basic library services. The technological divide is also evident in Algeria, because many libraries struggle to give entry to current digital resources and internet services. This inhibits their capacity to provide digital literacy programs, electronic databases, and e-learning tools, all of which are critical to the advancement of education and innovation. The lack of particular training for Algerian library personnel exacerbates these issues. Many employees lack the necessary abilities to handle digital resources or establish SDG-aligned projects. Furthermore, there is little cooperation with libraries and national policymakers, leading to underutilization of libraries in attaining developmental goals.

Conclusion:

Rather than waiting until 2030, world leaders should begin evaluating the progress or shortcomings of Vision 2030 now. A thorough analysis of the Millennium Development Goals (MDGs) revealed that one of the major barriers to their success

flourish academically and personally. Libraries contribute to the establishment of a solid foundation for lifetime learning and intellectual development by emphasizing early education.

4.3. School Partnerships and Outreach Programs

Libraries actively interact with schools to broaden students' educational options. These connections include sponsoring school visits, donating educational supplies to classes, and arranging reading contests. Libraries emphasize the importance of reading for its lifelong ability by bridging the gap between official education and casual learning. A good one is the Algiers Public Library, that collaborates with local schools to host yearly book fairs and workshops to promote reading as a crucial tool for academic achievement[16].

4.4. Dynamic and Experiential Learning

To make learning more enjoyable and interactive, many Algerian libraries host seminars, storytelling sessions, and cultural events. These exercises help children and young people develop their creativity and critical thinking skills. The Béjaïa City Library provides hands-on seminars on robots and technology, simplifying complicated scientific concepts for young learners. Such programs help to close the gap among theoretical understanding and actual implementation.

4.5. Literacy and support for disadvantaged groups

Algerian libraries prioritize the educational requirements of underprivileged areas. Development of literacy and reading support efforts are among the programs aimed at kids from rural or underprivileged communities. Libraries like the Tizi Ouzou Public Library offer specialized reading sessions and educational games to youngsters who struggle with basic literacy skills. These efforts seek to decrease educational inequities and guarantee that each kid has the opportunity to achieve.

4.6. Digital Literacy and Advanced Skill Development

In response to the growing relevance of technological advances in learning, Algerian libraries have established programs for digital literacy to help youngsters manage the digital world. These courses cover basic computer skills, online research, and even beginner coding. The Oran Municipal Library, for example, hosts seminars that introduce young students to digital tools, allowing students to access educational materials online and build critical 21st-century skills.

4.7. Multilingual and Multicultural Education

Due to Algeria's wide linguistic terrain, bilingual and multicultural learning is a vital part of library services. Libraries provide literature in Arabic, French, and other regional languages, like Berber, to help overcome linguistic divides and build a sense

value, relevance, and applicability of indigenous knowledge and locally produced knowledge to both non-indigenous and indigenous peoples[13].

The quest of sustainable development can benefit greatly from knowledge. The reason for this is that it forms the basis for local decision-making in a number of domains, including as agriculture, natural resource management, food preparation, healthcare, and education. Thus, in order to achieve the SDGs, libraries and librarians must put in twice as much effort to guarantee that this cultural heritage, rights, and privileges do not vanish.

According to Dada[14], libraries offer services that can significantly contribute to achieving the Sustainable Development Goals (SDGs) in several ways. First, they promote media and information literacy, along with general literacy, which empowers individuals to access, understand, and use information effectively. Libraries also play a key role in bridging information access gaps, particularly in underserved communities, ensuring equitable access to knowledge. Moreover, they support businesses, civil society, and government agencies by helping them better understand regional information needs, fostering informed decision-making.

Additionally, libraries serve as hubs for government services and activities, providing physical locations where these services can be delivered more efficiently. They also encourage the digitization of resources, ensuring that information is preserved and made accessible to a wider audience in the digital age. Through these efforts, libraries contribute directly to enhancing the outcomes of the SDGs.

4. The Role of Algerian Libraries in Achieving the 2030 Sustainable Development Goals:

Algerian libraries play an important role in reaching the Sustainable Development Goals for 2030 (SDGs) by facilitating access to knowledge, promoting education, and encouraging innovation. These libraries play an important role in improving society by providing access to information, fostering inclusive education, and meeting the different needs of their communities. Below, we discuss the function of Algerian libraries in accomplishing the various SDGs[15].

4.1. Quality of Education

Libraries in Algeria play a crucial role in improving education by providing materials and services that benefit all students. Public and university libraries play critical roles in assuring fair distribution of knowledge, encouraging lifelong learning, and promoting individuals' educational growth across the country.

4.2. Educational Resources for Early Learning

Algerian libraries offer specific services for children and youth, promoting early education and fostering a reading culture. These services are intended to meet the various requirements of young people, giving them with the resources they require to

foster a sense of community among readers. Libraries may support lifelong learning by giving users access to information and resources on a variety of topics. This category includes books, articles, and other items that assist readers learn about new topics. Libraries and information services, to use the phrases separately, play an important role in fostering a reader community by making reading materials more accessible, encouraging reading initiatives, providing guidance and support, establishing a reading culture, and fostering lifelong learning[11].

3.3. Digital Divide Gap Bridging Through Information Access:

Libraries allow people from all social, economic, and cultural backgrounds to freely and equally access knowledge and ideas, therefore library users stand to benefit the most from having access to reading materials, literacy programs, and non-formal educational activities. In addition to offering informal learning opportunities, literacy campaigns, and reading resources. Internet connectivity has an impact on everything in today's linked society, including job searching, healthcare, and high-quality education. In addition to overseeing the print resources in their collections, public libraries, according to Petuchovaite, are critical in bridging the digital divide and assisting individuals in society who are adopting digital technologies.

3.4. Guaranteeing Visibility of Research:

Gani, Kassa, and Khali argue that librarians are skilled information specialists capable of recommending reliable alternatives to dubious sources and highlighting often overlooked options. Their expertise extends beyond simply suggesting books; they actively support research efforts and help bridge communication gaps between researchers and valuable information. While showcasing the prominent content of various works is important, librarians also emphasize the importance of close coordination and collaboration. Their role is not just to display information but to facilitate comprehensive access to diverse and credible resources, ensuring that users can make well-informed decisions and advance their research effectively[12].

3.5. Preservation of cultural heritage:

Indigenous wisdom has gained widespread recognition in the contemporary, global society as a result of their attempts to disseminate knowledge. This has significantly increased worries about the necessity to protect it for the benefit of future generations. The necessity of creating, conserving, and disseminating indigenous knowledge across human society was emphasized by IFLA in 2004. The committee suggested that libraries and archives take up projects to gather, preserve, and disseminate indigenous knowledge; improve access to information sources; promote research and study of indigenous and traditional knowledge; and raise awareness of the

promote literacy and reading. Public access to a vast array of books, magazines, newspapers, and other resources is regularly provided by libraries[9].

Additionally, libraries give users access to resources like rare books, out-of-print publications, and specialty collections that might not be readily found elsewhere. In addition, libraries usually include audiobooks, e-books, and other digital resources that may be accessed remotely, including online databases. By providing access to a vast array of reading materials, libraries can aid in the growth of a community's reading culture. They might also help to promote literacy, education, and lifelong learning. Libraries can also be quite helpful for people who do not have easy access to books or who do not have the money to purchase books. The primary function that libraries often provide in order to support the development of a community of readers is the provision of reading materials.

3.2.2. Promoting Reading Programs:

To promote reading, libraries sponsor various initiatives such as book clubs, reading challenges, and other activities aimed at cultivating a passion for reading. One notable example is the summer reading program, which many libraries offer for children and teenagers. These programs encourage young readers to continue their reading habits during the summer months when school is not in session. Participants can track their reading progress and earn rewards for reaching specific goals. According to a study by the Dominican University Graduate School of Library and Information Science, summer reading programs are effective in preventing a decline in children's reading skills[10].

3.2.3. Offering Guidance and Support:

In addition to assisting readers in selecting books that align with their interests and reading levels, librarians are trained professionals who offer valuable guidance and support. They leverage their expertise to help individuals find the right materials that match their preferences, whether they are looking for a new genre, author, or subject. Librarians are skilled in recommending books that not only cater to current interests but also introduce readers to new authors and genres they may not have considered before. This personalized approach can enhance the reading experience, foster a deeper love for literature, and encourage exploration of diverse reading materials. By providing tailored recommendations and fostering a supportive reading environment, librarians play a crucial role in promoting lifelong reading habits and intellectual growth.

3.2.4. Creating a Reading Culture:

Libraries can promote reading in their communities by hosting author talks, book signings, and literary festivals. These gatherings can encourage reader interaction and

resources and services is essential for achieving universal justice, building inclusive, effective, and accountable institutions, and fostering peaceful and inclusive societies, all of which contribute to sustainable development. Therefore, ensuring access to information in rural areas is not just about development it's about laying the foundation for justice and societal growth at every level[7].

3. Information Services and the Library's Role

The importance of libraries in achieving the Sustainable Development cannot be verstated. The following are areas where the library can provide input:

3.1. Repackaging information for rural residents:

According to Omona[8], women make up more than 70% of Uganda's agricultural work force and are crucial to reaching the Sustainable Development Goals (SDGs) for nutrition and agriculture. These women need to be adept at using libraries and information sciences so they can acquire, evaluate, and use pertinent data to enhance their production processes, which will enable them to have the most effect possible. But in developing nations, where English is the primary language used to convey agricultural information, a major obstacle appears. The fact that a large number of rural farmers do not know this language makes it difficult for them to use the information effectively, which further limits their capacity to support sustainable development.

Academic, public, and special libraries should collaborate with agricultural extension agents to translate and repurpose most of the information into regional languages. This approach will enhance accessibility and utilization, making it easier to achieve the Sustainable Development Goals (SDGs) for agriculture.

Furthermore, libraries can play a crucial role by providing information services tailored to the needs of farmers and extension agents. By interpreting, translating, packaging, and customizing knowledge, libraries can offer essential information on various agricultural and nutritional topics. With these enhanced resources, meeting the SDGs for agriculture will become more achievable.

3.2. Breeding a community of readers:

The library and information services are essential to this process. They contribute in the following ways, for example:

3.2.1. Providing Access to Reading Materials:

You can find books, magazines, newspapers, and other reading materials at the library. They offer access to a multitude of resources, including those that are difficult to get in stores or online. Others in the community are inspired to read as a result. Libraries play a major role in making reading materials more accessible to the population. This is important because access to printed materials is necessary to

access to the necessary information to address their inquiries and make informed decisions, further solidifying the library's critical role in modern development.

Both developed and developing countries need to work swiftly in order to achieve the seventeen Sustainable Development Goals. These objectives include the complete eradication of poverty worldwide, as well as the advancement of sustainable agriculture, food security, better nutrition, and healthy lifestyles for people of all ages; gender equality and the empowerment of all women and girls; equitable access to high-quality education and opportunities for lifelong learning; sustainable management of water and sanitation for everyone; and accessible, high-quality healthcare.[4]

It is alarming that the UN is formulating the 2030 Agenda for Sustainable Development Goals (SDGs) without consulting libraries. As Henri Frederic Amiel aptly stated, everything necessary for success and building a better future, including the attainment of the SDGs, has already been written. The solution lies in accessing the wealth of knowledge housed in libraries all you need to do is visit one.

2. Information Services and Sustainable Development Goals:

Knowledge and information are essential anywhere opportunity arises because they enable people to make well-informed decisions that can enhance their quality of life. The SDGs include eliminating poverty and inequality, advancing agriculture, offering top-notch education, and fostering innovation, research, human health, and culture. It is claimed that communities with universal access to up-to-date and pertinent information are more suited to achieving the SDGs. The International Federation of Library Associations and Institutions (IFLA) claims that. IFLA also provides a list of library and information products and services that can be offered in order to further promote universal literacy, close gaps in information access, create a network of information delivery sites for public services, promote digital inclusion through access to ICTs, and protect and make the Internet of Things (IoT) accessible to everyone[5].

Access to information is crucial for empowering individuals, enabling decision-making, and fostering development, particularly in rural areas. For rural communities to progress, they must have access to the information needed for everyday life and active social participation. Harande emphasizes[6] that the lack of library and information services in rural regions is a significant reason for the slow or stagnant development in many African nations. Involving a government that is engaged, thoughtful, and responsive could help deliver information to off-grid areas, promoting growth.

Bradley supports this view, arguing that an informed populace is key to national development and poverty eradication. He further suggests that access to information

- Examining librarians as well as libraries as portals to the SDGs.
- Examining the role of information services in sustainable development.
- Understanding the Contribution of Algerian Libraries to Achieving Sustainable Development Goals.
- Investigating the challenges libraries face in aligning with SDGs and proposing solutions to overcome these barriers.

Research Questions

- How do libraries and librarians facilitate the achievement of the Sustainable Development Goals?
- What role do libraries play for promoting and improving the SDGs?
- What are the major challenges libraries faced in achieving the SDGs?

1. Libraries, Librarians as "Gateway" to Sustainable Development Goals:

Libraries and librarians have generated, gathered, arranged, conserved, and distributed knowledge all across the world. In actuality, no organization has ever been acknowledged by humanity with as many obligations to ensure human wellbeing as the Library. Libraries serve as vital gatekeepers of information due to the vast resources they manage. In the context of open-access publishing, librarians are better described as "gate-openers" as their role is to facilitate access to knowledge. They undergo specialized training to gather, organize, and disseminate information and expertise effectively. While alternative knowledge sources like the internet present challenges, librarians have adapted by focusing on curating collections of resources that are not readily available online, reinforcing their unique value in the information ecosystem[3].

It is crucial to remember that the Sustainable Development Goals whether they are aimed at wealthy or poor countries are meant to promote equitable global development. In keeping with Henri Frederic's dictum that "everything you need for a better future and success has already been written," librarians play a crucial part in achieving the Sustainable Development Goal Project. Academics, users, and the general public only need to have access to the library's priceless materials.

Consequently, any efforts to achieve development goals would be a significant waste of time and resources if they are undertaken without consulting a library. This idea is rooted in Luis Herrera's statement that "Libraries are more relevant than ever." Libraries act as safe havens for cultural preservation, hubs for civic and cultural engagement, spaces for personal growth and reinvention, and guides in navigating the complexities of the information age.

Libraries have earned a reputation as reliable sources of knowledge, a quality that is highly valued by societies. Librarians work diligently to ensure that patrons have

المنطلق، تم استعراض التحديات التي تواجه المكتبات وأمناء المكتبات بالإضافة إلى دور المكتبات كمراكز معلوماتية حيوية تساهم بشكل فعال في تحقيق أهداف التنمية المستدامة.

الكلمات المفتاحية: أمناء المكتبات؛ التنمية المستدامة؛ المكتبات؛ المعلومات؛ المعرفة.

Introduction:

Libraries have been acknowledged as important development catalysts over time. The reasoning behind this is that significant advancements cannot be made if they are not anchored in or related to libraries. Libraries are vital for achieving sustainable development goals because they serve as the cornerstone of development. The library uses information as a crucial resource to provide the goods and services that its customers require in order to support these development goals because it is a government-designated non-profit organization.

It has been acknowledged that information is both an essential part of decision-making and a catalyst for growth and development in general. The world's economies are divided into rich and poor, developed and developing, and highly developed and less developed countries due to a single factor. It is significant to remember that, more often than not, the factors that differentiate the economies of the first and third worlds are not the years of production, but rather the availability and patterns of information consumption for projection.

The library's primary mission is to collect, organize, and disseminate knowledge that can drive economic growth across all sectors. The failure of various global economic projections at different times can often be traced back to a lack of the necessary knowledge to actualize such developmental initiatives. Ezema and Chizoba[1] emphasize that libraries are uniquely responsible for providing the diverse formats of information, both print and electronic, essential for scholarship and research, underscoring their vital role across nearly every academic discipline. Pareek and Gangrade[2] further highlight that the exponential growth in global publications has amplified the library's function in managing, organizing, and supporting research through the availability of these resources.

In order to tackle long-term issues related to human development, the leaders of 169 countries unveiled the 17 Sustainable Development Goals (SDGs) in 2015, following the expiration of the Millennium Development Goals (MDG) deadline. The Sustainable SDGs are intended to direct development initiatives between 2015 and 2030, and libraries are seen as essential to accomplishing these goals.

Methodology:

This study uses a descriptive-analytical method to investigate the importance of information services and libraries in accomplishing the goals of the Sustainable Development Goals (SDGs). This methodology focuses on:

El-ihyaa journal, Volume: 25, Issue: 36, January 2025, p-p: 739 – 750
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Issues and Challenges Relating to the Library and Information Services Contribution of Sustainable Development

القضايا والتحديات المتعلقة بمساهمة خدمات المكتبات والمعلومات في التنمية المستدامة

Dr/ Souaad TETBIRT
سعاد تتبيرت
University of Oran 1 Ahmed ben Bella
Belonging laboratory
souaadlive@gmail.com

Received in: 07/09/2024 Accepted in: 06/01/2025

Abstract:

Libraries are the center of development and are essential to accomplishing sustainable development goals because they serve as the main source of information processing needed to produce meaningful progress. In essence, knowledge is the engine of growth and the factor that sets developed economies apart from developing ones globally. Information has been identified as the fifth component of production because it has a substantial impact on how individuals decide to allocate and use the four conventional factors of production. The availability and application of information for forecast purposes is a major factor in the economic gap between the developed and developing countries. A lot of unsuccessful global development predictions can be ascribed to the volume of data needed to meet the desired outcomes. As a result, the challenges faced by libraries and librarians were examined, along with the library's role as a crucial information hub capable of achieving sustainable development objectives. As a result, the challenges faced by libraries and librarians were examined in this article, along with the library's role as a crucial information hub capable of achieving sustainable development objectives.

Key words: Information; knowledge; librarians; libraries; sustainable development

الملخص:

تعتبر المكتبات محورًا أساسيًا للتنمية وضرورية لتحقيق أهداف التنمية المستدامة، فهي تمثل المصدر الرئيسي لمعالجة المعلومات اللازمة لإحداث تقدم ملموس. ولأن المعرفة تُعد القوة الدافعة للنمو والعنصر الفاصل بين الاقتصاديات المتقدمة والنامية على المستوى العالمي، فإن دور المكتبات في توفير هذه المعرفة يصبح أكثر أهمية لتحقيق التنمية الشاملة. ولقد تم الاعتراف بالمعلومات كعنصر خامس من عناصر الإنتاج نظرًا لتأثيرها الكبير على كيفية تخصيص الأفراد واستخدامهم للعوامل الأربعة التقليدية للإنتاج. كما أن توفر المعلومات واستخدامها في التنبؤات الاقتصادية يُعد من العوامل الرئيسية وراء الفجوة بين الدول المتقدمة والدول النامية. وقد تم ربط العديد من التوقعات التنموية العالمية الفاشلة بنقص البيانات اللازمة لتحقيق النتائج المرجوة. من هذا

9. Kristal, Efrain (2002). *Invisible Work: Borges and Translation.* Nashville: Vanderbilt UP.
10. Lewald, Ernest (1962). "The Labyrinth of Time and Place in Two Stories by Borges". *Hispania, 4(45),* pp. 630-636.
11. López Baralt, Luce (2012). "Lo que había dei otro lado dei Zahir de Jorge Luis Borges". *Revista de estudios e pesquisa da religião, V(1),* pp. 71-119.
12. Said, Edward (2013). *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo.
13. Sarlo, Beatriz (1993). ***Jorge Luis Borges: A Writer on the Edge*.** London: Verso.

Throughout this story, a foreign word from Latin American literature appeared, which is The Aleph. This term is of Arabic origin and refers to the first letter of the alphabet. In accordance with this, Jaime Alazraki expressed in his *Narrative and criticism of our Latin America* that this letter corresponds to the spiritual root of all letters and, therefore, of all human speech (Alazraki, 1977, p. 41).

Borges felt this term of El Aleph in a sphere located in the home of his friend Daneri, through which he could see the entire universe. From there, he used this word, in his story, to refer to the universe and all the things it encompasses.

Conclusion:

Finally, we confirm that culture has no borders and Islamic tradition is a universal heritage as The Thousand and One Nights have already been. Borges considers these oriental, Arabic and Islamic writings as a source of inspiration, which constitutes a determining component and support in his stories such as The Aleph.

In each of the aforementioned stories, Borges used his knowledge of Arab culture in a metaphorical and symbolic way. This gives us motivation to continue searching in this field, in future research, analyzing other Latin American works with oriental traces.

References:

1. Alazraki, Jaime (1977). *Versiones, inversiones, reversiones*. Madrid: Gredos.
2. Borges, Jorge Luis (1962). *El Aleph.* Buenos Aires: Emecé.
3. Borges, Jorge Luis (1970). *The Aleph and Other Stories, 1933-1969.* New-York: E.P. Dutton
4. Crelis, Laura Quintana (2014). *An approach to the Arabian Nights.* The University of British Columbia.
5. Di Giovanni, Norman Thomas (1973). *Borges on Writing*. New York: E.P.Dutton.
6. Echavarría, Antonio (1983). *Lengua y literatura de Borges.* Barcelona: Ariel.
7. Fishburn, Evelyn (2004). *Traces of the "Thousand and One Nights" in Borges.* Pittsburgh: Borges Center.
8. Ghafouri, Maryam (2017). *Las mil y una Noches como construcción intertextual e intercultural: sus vínculos con la literatura española*. Madrid.

In accordance with this, Djibril Mbaye expressed that Borges used, here, a part of the verse and it does not refer to the fragility of the spider's house, but rather to the spider's web, which is one of the best images of the labyrinth (Mbaye , 2016, p. 225).

In this way, both young people, within this labyrinth, tried to suggest the condition of the tragedy of the King's death, listing the following points in response:

1. First, that house is a labyrinth.
2. Second, a slave and a lion watched over him.
3. Third, a secret treasure vanished.
4. Fourth, the murderer was dead when the murder occurred.

4.4. The two Kings and the two Labyrinths

In The Two Kings and the Two Labyrinths, Borges told us the story of two kings, one of Babylon and the other of Arabia. For both labyrinths, the first is a human creation and the second is a natural creation of God.

In the story, there was a relationship between the two aforementioned kings and the two labyrinths, which began with the first King in the first labyrinth and ended with the second King in the second labyrinth. The first king of Babylon received the king of Arabia and invited him to enter the labyrinth that had been built in the courtyard of his castle. The King of Arabia was able to get out of the labyrinth with the help of God and left the King of Babylon who also had a labyrinth in Arabia that he promised to show him one day. But, when he returned to Arabia, the King led his army to Babylon, attacked the territory and imprisoned his King. Afterwards, he took him to the Arabian desert and told him that this was his labyrinth. Then, he left him in that place alone, until he died of thirst and hunger in search of a way out.

Here, in this story, Borges used Arabic place names: Babylon and Arabia. Furthermore, he referred to the “second labyrinth” with the term “desert” which is an Arabic element, too.

4.5. The Aleph

In The Aleph, Borges tells us the story of two characters, Borges and Daneri, who became friends after the death of the latter's wife. Borges visited Daneri, at his house, to talk and discuss the poems that Daneri wrote (Borges, 1962, p. 179).

story itself was a word of Arabic origin, whose transcription is "ظاهـــر". Regarding him, Borges pointed out that "Zahir:

1. In Arabic, it means notorious, visible,
2. In Islam, it is one of the ninety-nine names of God,
3. In Muslim lands, it is said of "beings or things that have the terrible virtue of being unforgettable and whose image ends up driving people crazy" (Borges, 1962, p. 160).

That's how it was, when the main protagonist of the story will end up going crazy for not thinking about anything other than The Zahir.

4.3. Ibn Hakam Al-Bokhari, Murdered in his Labyrinth

In Ibn Hakam Al-Bokhari, Murdered in his Labyrinth Borges summoned Islam, not only as a support for his aesthetic philosophy in the concept of a labyrinth, but also as an illustration of his oriental conception.

This story told the story of two young Englishmen, Dunraven and Unwin; these try to explain the dark circumstances surrounding the death of King Ibn Hakam Al-Bokhari, at the hands of his cousin Zaid.

In this story, Borges began his story with a Quranic epigraph that belongs to surah number twenty-nine, entitled The Spider, which in Arabic is called سورة العنكبوت: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾.

The translation of this Quranic verse says: "Those who take patterns, ignoring God, are like the house that uses the spider. Certainly, the weakest house is the spider web. If only the wicked knew!" (The Quran, XXIX, pp. 41-40).

Thus, Borges opened the story of him, referring to the two young men, like the spider, who built a labyrinthine web to trap their victims. So, the Labyrinth refers to the spider's web "بيت العنكبوت"

Borges used the term "Labyrinth", which Luce López Baralt said that the symbol of the infinite verbal labyrinth is central in Ibn Hakam Al-Bokhari, Murdered in his labyrinth (López Baralt, 2012, p. 119).

In accordance with this, Ernest Lewald noted that the symbol of the labyrinth has not only been adopted by Borges, but appears elaborated in many of his texts (Lewald, 1962, p. 631). In turn, Antonio Fernández Ferrer (2009) stated that the surname Borges is now inseparable from the word labyrinth (Fernández, 2009, p. 12).

another imaginable perspective of Arabic literature, to write his narrative aesthetic *The Aleph*, which included the following brilliant pieces:

4.1. Averroes's Search

In Averroes's Search, Borges told the story of a boy named Averroes who lived in Córdoba in the 12th century. First, he began his story with how Averroes played muezzin and imam with his friends in the patio. Then, he returned home and entered his own library, to begin, from there, his task of reading and writing books of wisdom.

Throughout this story about Averroes, Borges included a set of words and quotes of Arabic origin. We will see, below, some examples of that Arab presence in the story of Averroes's Search:

1. The use of striking names, of Arabic origin, for its protagonists: Averroes, whose transcription is "ابن رشد" (Ibn Rushd).
2. The use of the word *The Fetnah* "الفتنة"to refer to the violent war that took place in Córdoba, between the Caliphs in their struggle for power (Borges, 1962, p. 127).
3. The use of the poetic verse of the Arabic Zuhair Ibn Abi Sulma:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب
تمـته و من تخطـئ يعمر فيهـــرم

The literal translation of the poem was: "I have seen destinies charge like a blind camel: those who get it right they kill and those who miss it live and live long" (Borges, 1962, p. 154).

In this translation, Borges wrote "destinies" to refer to the word المنايا (manáia) and "blind camel" to refer to the word عشواء ('ashwae).

4. The introduction of the titles of Arabic works, when Borges said that: "Averroes, consulted the *Mohkam of Abensida, Tahafut Al-falasifah* of the Persian writer Al-Gazali [...], opened *Quitab ul-'ain* of Jalil thinking with pride that in all of Córdoba there was no other copy of this perfect work" (Borges, 1962, p. 155).
5. The use of Islamic words: *"There is no other god like God, Muhammad is the apostle of God"* (Borges, 1962, p. 159), which means, in Arabic, " لا إله إلا الله, محمد رسول الله" .

4.2. The Zahir

In The Zahir, Borges told us about a man's obsession with The Zahir, which refers to a twenty-cent coin from the city of Buenos Aires. The title of the

and prose, featured characters with Arabic names and, sometimes, with quotes from the Quran.

3. The Arab presence in the work of *The Aleph*

The presence of this orientalist culture is very noticeable in his work *The Aleph*, published in different Buenos Aires magazines, starting in 1949. *The Aleph* is an emblematic story of the author, who travels the world in his name and its popularity lies in what the images and affects embedded in the thirty-eight elements awaken (Fishburn, 2004, p. 146).

Here, in this work, Borges contributed to uniting two worlds, the Arab and the Latin American, because several themes stand out, metaphysics, literature, labyrinths, infinity and death, with, also, several settings, Greco-Latin Antiquity, the medieval East and of course South America.

In *The Aleph*, we find a collection of seventeen short stories and among them, we will highlight only five that deal with Arab-Islamic culture:

1. Averroes's Search
2. The Zahir
3. Ibn Hakam Al-Bokhari, Murdered in his Labyrinth
4. The two Kings and the two Labyrinths
5. The Aleph.

These, according to Echavarría, constitute solid narratives of Islamic nature (Echavarría, 1983, p. 222). Borges said that *Aleph* is the first letter of the alphabet of the sacred language and this language here is Arabic whose first letter is read *alif*.

In this way, from a first general point of view, we observe that Borges incorporated in this work several stories of an Arab character and Eastern tradition.

Echavarría pointed out that this presence of the Islamic element is done from two perspectives: On the one hand, it allows Borges to substantiate his thematic notions such as time and the labyrinth. On the other hand, it acts as a source of narrative inspiration or material to plot imaginary or real stories (Echavarría, 1983, p. 223).

4. Analysis of the five stories of *The Aleph*

The Argentine writer, Borges, went beyond the difficulties of communication between literatures, enriching his Spanish linguistics with

The choice and reading of different versions of The Thousand and One Nights allowed Borges to enrich his knowledge about Arab culture and facilitated the citation of the Arab and Islamic element in Argentine literature (Crelis, 2004, p. 19).

In turn, Ana María del Pilar Bidondo Quevedo maintained that the knowledge of the origins of this work, of its translations, of the contents that Europeans introduced into the West, are recreated by Borges in several articles, many of his stories being developed in a atmosphere similar to that of One Thousand and One Nights (Quevedo, 2013, p. 3).

Thus, Borges's interest in the Islamic tradition was born from his discovery of Eastern culture in the aforementioned work, defended in his critical studies and also reflected in his narratives. Norman Thomas Di Giovanni spoke of Borges' work, saying that it is one of the most explored and studied literary spheres inside and outside the American continent (Di Giovanni, 1973, p. 112).

The same author added that: “Borges profusely uses Eastern, Arab and Islamic sources to support his narratives. From the Alcoran to popular Arab stories, his fiction is nourished by a strong orientalism (Di Giovanni, 1973, p. 114).

In this way, we will deal with this Islamic culture that played a decisive role in the Latin American narrative, in general, and Argentina, in particular.

This contact and awareness of this culture marked his first steps in the domain of literature. In accordance with this, Djibril Mbaye expressed that the surprising images and numerous orientalist readings accompanied him from his first immersions in the world of literature, thanks to two family influences, that of his father and that of his paternal grandmother, supports that favored the conquest of the horizon of the precocious writer who would achieve the translation of a story full of images of the East, “The Happy Prince” by Oscar Wilde, which Georgie published when he was only eleven years old (Mbaye, 2016, p. 219).

Regarding this, Maryam Ghafouri shows us her disagreement, stating that Borges does not copy the stories of The Thousand and One Nights with a desire for orientalism. As an author very attached to the best Western literary tradition, he prefers to create a universe of mixture, of miscegenation, that summarizes the best of the East and the West (Ghafouri, 2017, p. 250). Thus, his texts, in poetry

Among the main causes that allowed Borges to lean towards this literary movement is the fact of being "bilingual." Borges, at the age of four, mastered two languages, first English and then Spanish. Borges himself said that "when I spoke with my paternal grandmother, I did it in a way that I later discovered was called the English language, and when I spoke with my mother or my maternal grandparents I did it in another way that later turned out to be the Spanish language" (Borges, 1970, p. 12).

In this way, his perfect command of the English language allowed him access to his father's library, which was filled with literary works, of Arabic origin, translated into the English language by the great authors of the time, which is why his early foray into Arab culture turned out to be in English. In this regard, Borges declared that this library had been the fundamental reference of his life. He added that Arab culture allowed him to admire it, embrace it and evoke it until it became one of the main references for him in Latin America (Borges, 1970, p. 14-15).

At that time, Borges traveled to the East, at first, by reading universal books. According to this, Beatriz Sarlo said that Borges' contact with Eastern culture was born in his childhood and youth, through learning the first letters, the fascination with the East, at the same time exciting and terrifying, was established forever in the imagination of Jorge Luis Borges (Sarlo, 1993, p. 27).

2. The influence of The Thousand and One Nights on Borges' thought

The first reading of oriental works, considered by Borges as the threshold of this world, was The Thousand and One Nights, a compilation of stories by anonymous authors that were discovered by Westerners, when translated into European languages (Woscoboinik, 1996, p. 63).

In turn, Evelyn Fishburn maintained that the stories of the Arabian Nights contain other stories within them and it is easy to get lost in them, as in a labyrinth (Fishburn, 2004, p. 144).

Borges read Burton's English translation. This work allowed him to delve into the oriental world and culture. Juan Goytisolo noted that Borges was the greatest reader of The Thousand and One Nights, a novel that allows the freedom of the reader. Borges, Goytisolo continued, "was fascinated to compare the different translations of the book by Mardrus, Lane, Galland and Cansinos Asséns, to discover how the translators had added or subtracted as they pleased" (In Kristal, 2002, p. 69).

Introduction:

The cultural and literary situation of the Western world advanced in the acquisition of new knowledge. The middle of the 19th century, from European countries and through contact with the cultural reality of the Arab world, awakened the interest of Western thinkers in Arab culture and its literary production.

From there, since the end of the 19th century, the great writers of the West made the effort to study orientalist works, with the translation of several fundamental works, among which we mention the Arabian Nights, considered the "soul" of the Arab people, a work that expressed the Arab culture and nation in its universal dimension.

The dissemination of these translations was an important stimulus for new philosophical and literary reflection in the Modern Age. This leads us to wonder how the Argentine Jorge Luis Borges communicated with this oriental work at the beginning of the 20th century? And what impact did his oriental thoughts leave on his Argentine work The Aleph?

To answer these questions, we will carry out an analysis of the cultural relationships between oriental literature and Argentine thought. Furthermore, we will shed light on the creative production and aesthetic fruit that the writer Borges forged around the combination of Eastern cultures in his literary work from the conformation of his curious young spirit of the most literary East to the most symbolic Eastern imprint of your book.

1. Borges' first contacts with oriental culture

In the words of Said Edward, there was, in the 20th century, "a true epidemic from the East in Europe that affected all the great poets, essayists and philosophers of the time" (Said, 2013, p. 76). Here, we are not referring to that eastern culture of Asia, but to that of Arabia, a geographical area of a cultural and moral entity whose nourishing force is Islam.

Among the great thinkers of the moment, who were affected by the Islamic East, we highlight Jorge Luis Borges, Argentine writer, poet and essayist, born in the city of Buenos Aires, on August 24, 1899.

The family environment in which the boy Borges grew up paved the way for him to join the art of Literature, through the narrative that emerged in Argentina, at the end of the 19th century.

El-ihyaa journal, Volume: 25, Issue: 36, January 2025, p-p: 729 – 738
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Purposes of the adoption of Eastern thought by Jorge Luis Borges in his book “The Aleph”

مقاصد تبني الفكر الشرقي عند خورخي لويس بورخيس من خلال كتابه "الألف"

Asma BENTAHAR
أسماء بن طاهر
University Abou Bekr Belkaid – Tlemcen
Languages, Literatures and Cultures/LLC Laboratory
asma.bentahar@univ-tlemcen.dz

Received in: 16/03/2024 Accepted in: 08/10/2024

Abstract:

This article will deal with the presence of oriental thought in narrative work of the 20th century of Jorge Luis Borges. So, throughout this work we will talk about the origin of Jorge Luis Borges' strong passion for Arab culture, which was part of his narrative. Then, we will address the role that *The Thousand and One Nights* played in changing his thinking and literary style. In addition, we will analyze in detail his work, *The Aleph*, in which the presence of the eastern Arab culture was noted. For this, our objective is to study through what Borges had contact with the Eastern world, how the culture of this world influenced his thinking and how he introduced it as a present and constant element in his literary works.

Key words: Oriental thought; The 20th century; Jorge Luis Borges; The Thousand and One Nights; The Aleph.

الملخص:

يناقش هذا المقال حضور الفكر الشرقي في العمل السردي لخورخي لويس بورخيس في القرن العشرين. لذا، سنتحدث خلال هذا العمل عن أصل شغف خورخي لويس بورخيس القوي بالثقافة العربية، والذي كان جزءًا من روايته. وبعد ذلك سنتناول الدور الذي لعبته ألف ليلة وليلة في تغيير تفكيره وأسلوبه الأدبي. بالإضافة إلى ذلك، سنحلل بالتفصيل عمله "الألف" الذي يظهر فيه حضور الثقافة العربية الشرقية بشكل ملحوظ. ولذلك، فإن هدفنا هو دراسة كيفية اتصال بورخيس بالعالم الشرقي؛ وكيف أثرت ثقافة هذا العالم في تفكيره وكيف قدمها كعنصر حاضر وثابت في أعماله الأدبية.

الكلمات المفتاحية: الفكر الشرقي؛ القرن العشرين؛ خورخي لويس بورخيس؛ ألف ليلة وليلة؛ الألف.

[15]- Kor 34, 28.
[16]- Muḥammad Arkoun. Al-fikr al-Islamī nakd wa iğtihād, p. 58.
[17]- Muḥammad Arkoun. Al-fikr al-Islamī nakd wa iğtihād, p. 235.
[18]- Muḥammad Arkoun. Al-Islam Europe al-ġarb, p. 12.
[19]- Muḥammad Arkoun. Al- Qur'an mina al-tafsīr al-mawrūṯ ila taḥlīl al-ḫitāb al-dīnī, p. 09.
[20]- Muḥammad Arkoun. Al-fikr al-ʾussūlī wa istihālat al-taʾṣīl, p. 261.
[21]- Jack Balkin. Deconstruction: a Companion to Philosophy of Law and Legal Theory. UK: Wiley-Blackwell Dennis Patterson, 2rd eds, 2010.
[22]- Muḥammad Arkoun. Al-fikr al-ʾussūlī wa istihālat al-taʾṣīl, p. 261.
[23]- Taha Abdurahmān. Rūh al-Hadaṯa: Al-madḫal ila taʾssīs al-hadaṯa al-Islamiya. ʿDār al-bayḍāʾ: al- Markaz al-ṯaqafī al-ʿarabī, 2006.
[24]- Ibn al-kayim. Iʿlām al-muwakiʿīn. Arabia Saudia: Dār ibn al- Ǧawzī, 2002.
[25]- Taha Abdurahmān. Rūh al-Hadaṯa, p. 115.
[26]- Kor 17, 70.
[27]- Al-nīfar Hamida. Al-Naṣ al-dīnī wa al- turāṯ al-Islamī. Beirut: Dār al-hādī, 2004.
[28]- Paul Ricœur. Du texte a l'action. Paris : Edition du seuil, 1986
[29]- Al-Buḫārī. Al-sahīh. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiya, n.d.
[30]- Noam Chomsky. Language and Mind. New York: Cambridge university press, 3rd eds, 2006.
[31]- Noam Chomsky. Language and Mind. New York: Cambridge university press, 3rd eds, 2006.
[32]- Ibn taymiya. Maǧmūʿ fatāwa Ibn taymiya. Cairo: Dār al-wafāʾ, 2005.

Finally, it is proved that the semiotic and linguistic study of Arkoun is not clear, because he did not understand all its methods and theoretical sides.

Conclusion:

The examination of this Semiotic Analysis study, our social approach depicts some results:

1- Arkoun misunderstood the idea that Islam increases human being's level comparing to what it was in the past, not what it is now.

2- In the application of the epistemological techniques, Arkoun opens new horizons to the human being thoughts to be interacted and interchangeable with each other mainly those expressed in the holy books.

3- We should let the holy texts speak for themselves. This is seen when dealing with the speech of the Prophet (PUH) regarding the decrease in women's mind and religion, and the text being contemporary to itself based on its historical state from one side, and to us according to our understanding and rationality. It is quite true that Islam calls for man and woman as equals, but it is far from rationality to judge Islam through social mistakes committed in a society controlled and dominated by man.

References:

[1]- Usman Khalil, Abida khan. "Islam and Postmodernity: M.Arkoun on Deconstruction," Journal of Islamic Thought and Civilization, 3 (1995): 28-57.

[2]- Umberto Eco. Semiotics and the Philosophy of Language, Indiana, Indiana university press, Bloomington: First Midland Book Edition, 1986.

[3]- Ibid.

[4]- Muḥammad Arkoun. Al-fikr al-Islamī nakd wa iğtihād,Tran by hāšim sālih. Algeria: Al-muʾsassa al-waṭaniyya li-l-kitāb,1993.

[5]- Muḥammad Arkoun, Al- Qur'an mina al-tafsīr al-mawrūṯ ila taḥlīl al-ḫitāb al-dīnī, p. 35.

[6]- Muḥammad Arkoun. Al-fikr al-ʾussūlī wa istihālat al-taʾṣīl, p. 62.

[7]- Muḥammad Arkoun. Al- Qur'an mina al-tafsīr al-mawrūṯ ila taḥlīl al-ḫitāb al-dīnī, p. 37.

[8]- Ibid.

[9]- Muḥammad Arkoun. Al-fikr al-ʾussūlī wa istihālat al-taʾṣīl, p. 335.

[10]- Muḥammad Arkoun. Al- Qur'an mina al-tafsīr al-mawrūṯ ila taḥlīl al-ḫitāb al-dīnī, p. 12.

[11]- Muḥammad Arkoun. Al-fikr al-Islamī nakd wa iğtihād, p. 31.

[12]- Ibid.

[13]- Muḥammad Arkoun. Al- Qur'an mina al-tafsīr al-mawrūṯ ila taḥlīl al-ḫitāb al-dīnī, p. 37.

[14]- Kor 7, 158.

Hence, it is clear that the prophet (PUH) aimed to show women's weakness in terms of intellectual activity in this era, due to manhood control over the general social life, for example: justice, and witnessing. For this, the prophet (PUH) fastened the weakness of women's mind with her witness.

At the same time, the problem presented here is the same one women raised in their discussion with the prophet (PUH) when they want to know his aim in: incomplete in their religion. This is what the prophet (PUH) explained as the duties of Islam, not the belief degree or the piety.

This is about the surface structure; let us deal now with the deep structure[31] of the prophet speech according to his habit in organizing words to express certain meanings, because hearing words without knowing the speaker and his habits have no indication about anything as Ibn taymiya said[32].

Now, do obscenity and hurting others seem the habit of the prophet (PUH) in dealing with people especially women? We should not go so far in digging into his conduct, the proof is just too close and within the same speech of the prophet (PUH) where the event is a feast, the day where the habit of people, among which the prophet (PUH), is to celebrate, enjoy, and have fun with each other. So, the prophet (PUH), hereby, chooses the touch of joke mixed with love and advice to give charity. This indicates that the prophet (PUH) joins woman's imperfect mind with her ability to get the mind of the resolute man, so they were in a funny happy environment, not a contempt and disgraced one.

Till now, we have studied the text (Prophet's speech) and let it talk for itself following the objectivity of the study that linked it to its special environment, place, and chronological circumstances. Then, move this text (Prophet's speech) into our time to let it be a contemporary text.

Therefore, women's rights and their duties are the main issue here and everyone who believes that Islam is against women's rights and opposed to her equality to man, they are absolutely wrong whether they are for the modern interpretation or against it. So, all what the prophet (PUH) has said was just the obligation of charity, and ordering women for not asking their rights without any consideration of the husband.

Hence, the prophet (PUH) was in front of a gradual transformation of a whole nation that had its customs and traditions. This operation is done upon justice, equality, and liberty between men and women. But its success is linked to the conscious interaction between these two members, and this is what the speech of the Prophet (PUH) has highlighted through showing the role of women in shaping man's direction toward them. This tendency has been forgotten by Arkoun in his analysis.

financial supervision and a social imitation; hereby real world fingerprints have more influence on people than the text sense and its common rhetoric[27].

At second hand, this Arabian mentality and this recitation that flips Islamic texts, takes its continuity from religious texts no doubt about them. Is not the prophet (PUH) who said that women are incomplete in their religion and mind? Is he? And they are created from a curved rib? The absolute suggestion of such texts without any legislative etymology opens the door to modern interpretations that try to adjust these texts to be compatible with the contemporary modern time. So, how can we deal with these texts to get the exact aim of the prophet (PUH)?

For this, we will rely on Arkoun's tools themselves. But instead of starting from deconstruction, we will go for the Gadamarian hermeneutics to study the Quran and let him to talk for himself, and not interrogate him[28].

In the same respect and in order to deal with the prophet's (PUH) speech about women as they are incomplete in their religion and mind, we have to analyze it with objectivity, and place it in its synchrony (in its historical moment). For this reason, the text should be apart from us, and then re-linked to us according to our understanding and thinking. Here below the text (speech) of the prophet (PUH) in quest:

Prophet (Peace Be Upon Him) left for the prayer to the mosque for the Eīd (Aḍha or Fiṭr) and then admonished the people and command them to pay charity, therefore called out "O people do pay alms" and then passed by women and called out to them: O assembly of women, do pay alms for I see you making up the majority in Fire (Hell), and he was asked why/how is that O Messenger of Allah, he replied: (You women do) excessive La'na (Cursing) and ingrate to husbands (refusing them), and Naqiṣat ʾql Wa Dīn (females decreased in religion and mind) taking away the mind of the resolute man (Translation?) and they asked what is our Nuqsān Dīn and ʾql (decrease in religion and mind) and he replied: the witness of woman half the witness of a man (in court of law), they replied yes and then he continued: the latter the Nuqsān ʾql and excuse from praying and fasting when in menses the Nuqsān Dīn[29] .

On a first look at the surface structure of the prophet's speech[30], we find at this level a logical situation when the prophet (PUH) said: incomplete in their religion and mind, and the question here is: how the mind and/ or the religion will be incomplete? This is the same question which was asked by women to the prophet (PUH). This indicates that women wanted to know what the prophet (PUH) meant by the mind, where the concept mind has a lot of responses: it may be the talent, or it is the intellectual activity which can be increased or decreased due to the surrounding circumstances.

old rules that close the discussion about the concept of the person within the Quranic verses boundaries[22].

Although, he sees that the Islamic Law has come to fulfill people's interests. So, we should observe its development and don't become fixed on rigid texts or on the old rules. And this is a safe basis, but the problem here is on the goal of Arkoun. This latter is named according to Taha Abdurahmān: law dependency[23]. But in our research it is referred as: The Islamic legislative texts dependency. In addition, law normally is legislated before the happening of events, and sets afterwards rules according to ethical values where it guides, corrects, and orients people steps. So, audience whom legislations are made for are requested to obey these legislative texts until the emergence of any clear contradiction in these texts, then comes the obligation to change this law.

When this law is the Islamic Legislation which is a wholly justice, a wholly mercy, and a wholly interest, according to Ibn al-qayim[24], its texts are too the same in every moment or place. So, where are these rigid texts that cannot surround the real world? Is it reasonable that God legislates a texts that doesn't fit time and space? Does God neglect this? No for sure it is not, because contradiction and rigidity are not in the Quran texts, but in the human mind who requested from the legislation of God: to consecrate reality, stop only to response to the requests, and praise what is present now[25]. Hence, the new basis in here becomes like this: Customs and traditions are the root and legislation of God is but a follower to the mind authority that interprets its texts for obtaining unlimited rights.

So, if Arkoun goal is to demonstrate that some legislative civil state texts are executed temporarily and they are only restricted of the era of the prophet (PUH), he has to provide the proof from the legislator Himself (God).

2- The Epistemological Discussion:

We will not generally compare human being position between the modern interpretation of Arkoun's disposal, and the Islamic legislation goal, but we will rather specify the position of human being with a specific position that is of women.

At first hand, we should differentiate between the Islamic legislation point of view that consider men and women as equal, as they are two faces of a creature who is honored by Mohammad's message without exception for women. For this God says:

<We have honoured the sons of Adam; provided them with transport on land and sea; given them for sustenance things good and pure; and conferred on them special favours, above a great part of our creation>[26].

Furthermore, the Arabian mentality that believes in women downgrading, or between some recitations that think that the protection of women by men is just a

Quran -according to Arkoun- allows the interpolation of suitable indications of various and changeable historical cases[16].

Therefore, what is the aim of Arkoun when he calls for understanding the Quranic words at their time of descent? If we take his view into consideration superficially, we will end up either in his contradiction or our misunderstanding.

Consequently, this question pushes us to arrive at the bottom line of Arkoun's analytic reading, which is his appeal to study the Quranic text and its explanatory texts through a deconstructive and/or an archeological method, following some questions that are totally different from the previous questions of the traditional linguistics, which were used in the past decades[17].

Hence, Arkoun aims to research for the Quranic language characteristics, and building afterwards its own linguistics, where he does not contrive legislative rules opposed to the Islamic scholars ones. Arkoun hereby seeks to understand how these words changed Arabic people through their internal logic. And at the same time, he investigates how Islamic scholars exploited these words for their external logic.

So, this lead to what Arkoun calls the trace of meaning through which the reader can understand things, inspirations in the text faraway from God's goal[18]. Our question now to Arkoun is: how could we know that this meaning is the real meaning of the text? Or it may be a trace of meaning that is not aimed by God? And what is the reference to know the truth?

Due to the fact that Arkoun is busy with building theories about his project where many questions are asked and a lot of windows are open, he cannot answer on these questions. Thus, scholars after him will answer these questions which are not over till now.

Among these opened windows, Arkoun insists for the necessity to clean the Quranic language with all its words and structures from the surrounding and edging denotations. For example: The Holy Inspiration, the Forbidden, and all words of belief and theology. [19] Therefore, Arkoun's aim is shaking the heritage language in order to establish a new discourse with it Muslims enter to the world of modernity with a great guarantees to success.

For this reason, Arkoun starts his procedure in the civil states field from the idea that the Holy Quran increases the human being level in comparison to what it was in the past, not what it is now. As a result, the Quranic judgment should be interpreted to be compatible with the modern mentality[20] depending on Deconstruction that settles the Quranic discourse in the middle between after and before[21].

Wherefore, the etymology of the civil states concept and all what is related to it, in the view point of Arkoun, is an impossible etymology, because the civil states are

that these interpretations tried to get legitimacy since the second century for its jurisprudence product.

Therefore, Arkoun should tune-up his historical determinations unless he practices in some of his books what he calls an invisible content to the Muslim readers, and did not do this in other books. Thus, the problem in here is that Arkoun admits the presence of an invisible content in some of his books [10] And, this is done under the influence and pressure of the beforehand ideological policies, but Arkoun denies the presence of any ideological intention in most of his books[11].

So, we are not seeking to discover the reasons behind Arkoun's writing, or mistakes in his project formation, but our goal understands his analysis paradigm picture. Hence, the linguistic analysis required by Arkoun is what he calls the synchronic and linguistic discovery of the Quranic discourse[12], when preserving the meaning of the Quranic words; and keeping each term within its meaning as it was perceived in the seventh century during the prophet (PUH) era[13].

For this reason, the question now is whether the goal of the Almighty God is that people do understand the Quranic words in their descending time or not? If the response is yes; the descent of the holy Quran then should be continued till the Day of Judgment, but why? Because Allah says:

Say: O men! I am sent unto you all, as the messenger of Allah to whom belongeth the dominion of the heavens and the earth: there is no god but he: it is he that giveth both life and death. So believe in Allah and his messenger. The unlettered prophet, who believeth in Allah and his words: follow him that (so) ye may be guided[14].

We have not sent thee but as a (messenger) to all mankind giving them glad tidings, and warning them (against sin), but most men know not[15].

According to these verses, we understand that the discourse of Allah is to all people with no exception, from the prophet era till the Day of Judgment, unless these verses unveil from their reserve in every historical reading. However, there is no need to talk about understanding words in their descending period.

Therefore, it is not important for this study that the verses of Quran are directed to a person by himself, or aimed to be addressed universally, but the goal lies in understanding the verses according to their special aim, and main axis.

It is weird that Arkoun too supports this idea when he mentioned the prophet's (PUH) work, through the following: the different Islamic legislative texts, the establishment of a new semiotic system that annuls the ignorance semiotic system, and the continuity of the new system as a way of living accordingly. This is because the

b- Is there a unified approach able to account for all these semiotic phenomena as if they were based on the same system of rules (the notion of system not being a mere analogical one)?

c- Is this approach a 'scientific' one? If there is something which deserves the name of general semiotics, this something is a discourse dealing with the questions above, and this discourse is a philosophical one. [2]

However, the second part of semiotics is the specific one which is explained hereunder:

<A specific semiotics is, or aims a t being, the 'grammar' of a particular sign system, and proves to be successful insofar as it describes a given field of communicative phenomena as ruled by a system of signification>[3].

Basing on a methodological observation regarding the common dealing with the Quranic text, Muhammad Arkoun thinks that Muslims are consuming the Quran in their daily life without a linguistic study. [4] He sees the linguistic course as: the semiotic analysis offers a great chance for us to practice a good methodological training that allows us to understand all the language levels that form the meaning. This step has also its epistemological bets that allow us to leave a critical distance between us and the Quranic discourse. [5] Among many fruits of this reading, we mention: the spiritual reaction, morals beauty, pleasure and excitement of the text, and the exploration of truth, good, and beauty values[6].

Now, if we ask Arkoun: did Muslim scholars know this form of reading (semiotic and linguistic analysis) earlier or not? He explains that Muslim scholars had a semiotic and/or denotational manipulation to move Quranic verses from their context, and forced them to be into another one that is the second, the third, or the fourth century after the migration of the prophet (Peace Be upon Him). For this reason, they legislated jurisprudence decisions to depose God legitimacy on the exegesis, the jurisprudence, and all what we call the living Islamic heritage[7].

This operation, according to Arkoun, does not distinguish between the Quran moment when it was descending and the second or the third century after the migration of the prophet (PUH). Therefore, it shows that all heritages is holy just with its quotation of Quranic verses, then for this it can be afterwards inserted into politics and intellectuality[8].

For this, Arkoun is in a clear contradiction; once he praises fundamentalists' interpretations before the fifth century after the migration of the prophet (PUH), which is the dogmatic closure period when the interpretations were a posteriori activity and/or a creative thinking that can be discussed[9]. Following the same respect, he said

Introduction:

Professor Muhammed Arkoun is a very significant secular scholar in Islamic studies supplementing modern rational Islamic restructuring. For some 30 years, he remained a reviewer of the concerns about Islam and Islamology, supporting Islamic modernism, as well as promoting secularism, and humanism[1].

Arkoun uses the tools and methodologies of history, sociology, psychology and anthropology to critically assess different belief-systems, traditions of exegesis, theology and jurisprudence to liberate reason from dogmatic constructs.

The researcher seeks to unveil a real creative critique shown in Arkoun's works, where the creativity is still in there despite its dependence to the translation; due to Arkoun's paradigm that keeps both critic's independence and creativity.

Besides the above, one of the most known stands of this arsenal is the semiotic and linguistic analysis which we do find in almost all of his works, but the question here is how did Arkoun use the semiotic and linguistic analysis to read the civil states? And how did he deal with the contradictory results during the application of this method?

The importance of this paper comes from: the importance of woman's research in the world.

We concentrate on the understanding of the semiotic and linguistic analysis as a necessity to perceive Arkoun's point of view, and readers one.

This research, however, is a Semiotic Analysis with a social approach, and analytical induction methodology.

Arkoun used Induction to check his texts about this issue.

Analysis then is utilized to discover the features of renewing without ignoring, the critique to stand on an epistemological ground that satisfies both Arkoun and the reader.

For this, the investigation is divided into two parts rather than a conclusion.

1- The semiotic and linguistic liberation effort and the overwhelming text solemnity:

Many scholars have investigated the concept of semiotics. Among them Umberto Eco who approached this science as two different poles: general semiotics, and specific semiotics.

The basic problem of a general semiotics splits into three different questions:

a- Can one approach many, and apparently different, phenomena as if they were all phenomena of signification and/or of communication?

El-ihyaa journal, Volume: 25, Issue: 36, January 2025, p-p: 719 – 728
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Woman's Mind and Religion Decrease: MUHAMMED ARKOUN's Semiotic Analysis A Social Approach

نقصان عقل ودين المرأة من خلال التحليل السيميائي عند محمد أركون مقاربة اجتماعية

Pr/ Serhan BENKHEMIS
سرحان بن خميس
Faculty of Islamic Sciences - University of Batna 1
Serhane.benkhemis@univ-batna.dz

Received in: 26/03/2024 Accepted in: 04/11/2024

Abstract:

Arkoun chose woman's mind and religion as a model to practice his semiotic analysis accordingly to shake the hereditary language. This analysis is part of Arkoun's project that consists of six main poles which are: Theological, Anthropological, Historical, Social, Semiotic, and Linguistic analysis. This is to put revelation in a questionable situation where it encounters all divine books: the Torah, the Gospel, and the Quran. Hence, the legendary layer that covers and surrounds these books has to be removed. Thus, a critical distance or space has to be established between the reader, no matter what his religion is, and these books. All this to establish a new discourse with which Muslims enter to the world of modernity with great guarantees to success; basing on the idea that the Quran increases the human being level in comparison to what it was in the past, not what it is now .

Keywords: Semiotic; Social; Analysis; Approach; Mind; Religion.

ملخص:

اختار محمد أركون عقل ودين المرأة نموذجا لتطبيق تحليله السيميائي، هذا التحليل هو جزء من مشروع أركون الذي يتأسس على ست مقاربات هي: العقدية والأنتروبولوجية والتاريخية والاجتماعية واللسانية السيميائية، وهذا لأجل خلخلة مفهوم الوحي وجعله في وضع إشكالي، مشتملا على كل الكتب السماوية: التوراة والإنجيل والقرآن.

لذلك يجب إبعاد كل التلاعبات السيميائية التي أحاطت بهذه الكتب، مما يحتم ترك مسافة نقدية بينها وبين القارئ مهما كانت ديانته. وكل هذا لتأسيس خطاب جديد يدخل به المسلم عالم الحداثة بضمانات أكيدة في النجاح، وهذا تأسيسا على فكرة أن القرآن رفع من مستوى الشخص البشري بالقياس إلى ما قبله ولكن ليس بالقياس إلى العصور الحديثة.

الكلمات المفتاحية: السيميائية؛ الاجتماعية؛ التحليل؛ المقاربة؛ العقل؛ الدين.

[8]- Hussein Majd, Regulations of Da'wah Work in the Areas of: Sermons, Debate, and Judging Others, Al-Fajr Al-Jadid Printing Press, Egypt, 1st edition, 1987, p. 7.
[9]- Muhammad Abu Al-Fath Al-Bayanouni, Introduction to the Science of Da'wah, previously cited, p. 40.
[10]- Othman Abdul Rahim Al-Qumayhi, Quality Standards in the Da'wah System, Arab Publishing and Distribution Group, Cairo, 1st edition, 2015, p. 18.
[11]- Ahmed Mohammed Badah, The Degree of Applicability of Total Quality Management Principles in Jordanian Universities, Journal of Arab Universities Union, Arab Universities Union Secretariat General, Jordan, Issue 4, April 2007, p. 55.
[12]- Ismail Shahin, Abdul Rahman Hamdi, Total Quality Management from an Islamic Perspective, Journal of Daraya, Egypt, Volume 15, Issue 15, Part 6, 2015, p. 215.
[13]- See: Badruddin Zawaka, Managing the Da'wah Process: A Renewed Perspective, Al-Akkad Publishing and Media, Annaba-Algeria, 1st edition, 2019, p. 231.
[14]- Badr Eddine Zawaka, Managing the Da'wah Process: A Renewed Vision, same reference, p. 233.
[15]- Jamal Al-Aifa and Layla Faqiri, Total Quality Management in Media Institutions: Foundations, Principles, and Implementation Mechanisms, Al-Mi'yar Journal, Prince Abdelkader University for Islamic Sciences, Constantine, Algeria, Issue 42, June 2017, p. 165.
[16]- Badr Eddine Zawaka, Managing the Da'wah Process: A Renewed Vision, previous reference, p. 234.
[17]- See: Ali Issa Mohamed, Total Quality Management in Islamic Da'wah and Its Impact on Developing Da'wah Work, Journal of Islamic Da'wah Studies, Omdurman Islamic University, Sudan, Issue 11, November 2019, p. 43.
[18]- Badr Eddine Zawaka, Managing the Da'wah Process: A Renewed Vision, previous reference, p. 235.
[19]- Omar Wasfi Aqili, Introduction to the Integrated Methodology of Total Quality Management, Dar Wael for Publishing, Amman, 2nd ed., 2009, p. 50.
[20]- See: Omar Wasfi Aqili, Introduction to the Integrated Methodology of Total Quality Management, same reference, p. 53, -with modifications-.
[21]- Badr Eddine Zawaka, Managing the Da'wah Process: A Renewed Vision, previous reference, p. 236.
[22]- Omar Wasfi Aqili, Introduction to the Integrated Methodology of Total Quality Management, previous reference, p. 56.
[23]- See: Akram Mohammed Al-Adwani, Institutional Work, Dar Ibn Hazm, Beirut, 1st ed., 2002, pp. 110-112.
[24]- See: Othman Abdul Rahim Al-Qumayhi, Quality Standards in the Dawah System, previous reference, pp. 54-56.
[25]- See: Othman Abdul Rahim Al-Qumayhi, Quality Standards in the Dawah System, same reference, pp. 67-70.
[26]- Mohamed Ali El-Khouly, Educational Dictionary, Dar Al-Ilm Lilmalayin, Beirut, 1st ed., 1980, p. 347.
[27]- See: Othman Abdul Rahim Al-Qumayhi, Quality Standards in the Dawah System, previous reference, pp. 72-77.

7. Mahmoud Abdel Fattah Radwan, Total Quality Management: A Thought and Philosophy Before It Is an Application, Arab Group for Training and Publishing, Cairo, 1st edition, 2012-2013.

8. Ma'moun Al-Dararka and others, Total Quality Management, Safaa Publishing and Distribution House, Amman, 1st edition, 2001.

9. Mohamed Ali El-Khouly, Educational Dictionary, Dar Al-Ilm Lilmalayin, Beirut, 1st ed., 1980.

10. Muhammad Abu Al-Fath Al-Bayanouni, Introduction to the Science of Da'wah, Al-Risalah Foundation, Beirut, 3rd edition, 1995.

11. Omar Wasfi Aqili, Introduction to the Integrated Methodology of Total Quality Management, Dar Wael for Publishing, Amman, 2nd ed., 2009.

12. Othman Abdul Rahim Al-Qumayhi, Quality Standards in the Da'wah System, Arab Publishing and Distribution Group, Cairo, 1st edition, 2015.

Journal article:

13. Ahmed Mohammed Badah, The Degree of Applicability of Total Quality Management Principles in Jordanian Universities, Journal of Arab Universities Union, Arab Universities Union Secretariat General, Jordan, Issue 4, April 2007.

14. Ali Issa Mohamed, Total Quality Management in Islamic Da'wah and Its Impact on Developing Da'wah Work, Journal of Islamic Da'wah Studies, Omdurman Islamic University, Sudan, Issue 11, November 2019.

15. Ismail Shahin, Abdul Rahman Hamdi, Total Quality Management from an Islamic Perspective, Journal of Daraya, Egypt, Volume 15, Issue 15, Part 6, 2015.

16. Jamal Al-Aifa and Layla Faqiri, Total Quality Management in Media Institutions: Foundations, Principles, and Implementation Mechanisms, Al-Mi'yar Journal, Prince Abdelkader University for Islamic Sciences, Constantine, Algeria, Issue 42, June 2017.

References:

[1]- Mohammed Abdul Wahab Al-Azzawi, Total Quality Management, Al-Yazouri Publishing House, Jordan, 1st edition, 2005, p. 15.

[2]- Ma'moun Al-Dararka and others, Total Quality Management, Safaa Publishing and Distribution House, Amman, 1st edition, 2001, p. 15.

[3]- Khalid bin Saeed, Total Quality Management: Applications in the Health Sector, Al-Shaqri Publishing and Distribution, Kingdom of Saudi Arabia, 1st edition, 1997, p. 74.

[4]- Mahmoud Abdel Fattah Radwan, Total Quality Management: A Thought and Philosophy Before It Is an Application, Arab Group for Training and Publishing, Cairo, 1st edition, 2012-2013, p. 25.

[5]- Fakher Aql, Education: Its Past and Present, Dar Al-Ilm Lil-Malayeen, Beirut, 1st edition, 1974, p. 345.

[6]- Abdul Karim Zaidan, Principles of Da'wah, Al-Risalah Foundation, Lebanon, 9th edition, 2002, p. 11.

[7]- Muhammad Abu Al-Fath Al-Bayanouni, Introduction to the Science of Da'wah, Al-Risalah Foundation, Beirut, 3rd edition, 1995, p. 17.

statistical tools, and administrative processes used to achieve objectives and enhance the satisfaction of both clients and employees.

- The significance of TQM for Islamic Da'wah lies in its vital role in achieving Dawah objectives effectively and systematically. This is accomplished through: achieving Da'wah goals, aligning Da'wah objectives with Shari'ah-based purposes, and transforming the vision of Dawah institutions.
- TQM is embodied in a set of principles focused on quality improvement, aiming to establish a comprehensive approach and a holistic vision. These include: clarity of the institution's philosophy, clarity of future vision, the principle of excellence and perfection, team spirit, high performance standards, and continuous training.
- Quality standards in the performance of the preacher play a crucial role in enhancing the effectiveness and impact of institutional Da'wah work. These standards aim to achieve the highest levels of efficiency and credibility in conveying the Da'wah institution's message, thereby contributing to the achievement of Da'wah goals with efficiency and sustainability.

Recommendations include:

- The necessity for Da'wah institutions to adopt Total Quality Management methodologies in all their activities to ensure the highest levels of efficiency and effectiveness in Da'wah work.
- Emphasis on continuous training for preacher according to TQM standards to improve their performance and develop their abilities to address contemporary Da'wah challenges.

List of sources and references:

The Quran

Books:

1. Abdul Karim Zaidan, Principles of Da'wah, Al-Risalah Foundation, Lebanon, 9th edition, 2002.

2. Akram Mohammed Al-Adwani, Institutional Work, Dar Ibn Hazm, Beirut, 1st ed., 2002.

3. Badruddin Zawaka, Managing the Da'wah Process: A Renewed Perspective, Al-Akkad Publishing and Media, Annaba-Algeria, 1st edition, 2019.

4. Fakher Aql, Education: Its Past and Present, Dar Al-Ilm Lil-Malayeen, Beirut, 1st edition, 1974.

5. Hussein Majd, Regulations of Da'wah Work in the Areas of: Sermons, Debate, and Judging Others, Al-Fajr Al-Jadid Printing Press, Egypt, 1st edition, 1987.

6. Khalid bin Saeed, Total Quality Management: Applications in the Health Sector, Al-Shaqri Publishing and Distribution, Kingdom of Saudi Arabia, 1st edition, 1997.

individuals. It also includes raising awareness among the audience on how to apply their knowledge and experiences in real-life situations.

6. Quality Standards for the preacher Role in Preserving Islamic Culture While Benefiting from Global Knowledge:

This encompasses adherence to the principles of Islamic civilization and its culture, represented in both material and intangible heritage. It also includes maintaining the Islamic values system and authentic Arab cultural identity, extensive awareness of different global cultures, understanding their philosophical backgrounds, and the ability to critique and judge them.

7. Quality Standards for the preacher Role in Activities Outside the Da'wah Institution:

This involves guiding the mosque community towards social activities they are inclined towards, providing opportunities for the congregation to plan, execute, and evaluate activities in a supportive and encouraging environment, and using the activities to identify and address issues faced by some members of the audience in collaboration with the dawah administration.

8. Quality Standards for the preacher Role in Promoting Tolerance and Peace:

This includes understanding human diversity and its positive values, recognizing its relevance to Islam, highlighting aspects of human partnership from the religion, and training the audience on managing religious and ethnic conflicts and how to handle them.

Additionally, quality standards for the preacher performance in da'wah work also involve achieving consistency in institutional da'wah performance, enhancing the preacher credibility, increasing the impact and spread of dawah, fostering teamwork and collaborative work, and encouraging continuous improvement.

Therefore, quality standards in the performance of a preacher play a crucial role in enhancing the effectiveness of institutional da'wah work and ensuring the achievement of its goals with high efficiency. Adhering to these standards contributes to presenting and conveying the Islamic message in a manner consistent with its noble mission, thereby increasing its positive impact and dissemination within the community.

Conclusion:

Through our study of Total Quality Management (TQM) in Da'wah institutions, with a focus on the quality standards of the preacher as a case study, we reached several conclusions:

- The concept of Total Quality Management is a modern administrative concept that encompasses a system integrating comprehensive philosophical frameworks,

4.2. The role of quality standards in the performance of the preacher in Da'wah work

Quality standards in the performance of a preacher play a crucial role in enhancing the effectiveness and impact of da'wah work. These standards aim to achieve the highest levels of efficiency and credibility in delivering the message of the Islamic institution, contributing to the effective and sustainable achievement of the outreach goals. Performance is considered the practical skill of an individual to succeed in a task and the capability to accomplish a specific objective[26].

Therefore, the process of defining standards is critically important to ensure quality in the preacher's performance and its impact on the da'wah work, as follows[27]:

A. Quality Standards for the preacher Knowledge Development in Response to Current Realities: These standards include the preacher familiarity with various knowledge sources available through the internet, positive engagement with global changes and updates, and the proactive development of the preacher knowledge and self-improvement skills. Additionally, it involves ensuring the integration of elements within dawah and educational content.

B. Quality Standards for the preacher Role in Enhancing Critical Thinking Skills Among the Audience: These standards encompass the preacher respect for their audience and the efforts they make in thinking. They also include providing successful thinking experiences that increase the audience's confidence in their own intellectual capabilities, presenting numerous issues that stimulate thought, and reducing reliance on memory.

3. Quality Standards for the preacher Role in Utilizing Information Technology in da'wah:

This involves using new and diverse programs to present da'wah and educational content within the da'wah institution. It also includes the diverse use of da'wah media to achieve the desired dawah goals and planning for the preacher use of modern technologies to model the ideal preacher for the people.

4. Quality Standards for the preacher Role as a Researcher:

These standards include consideration of diverse sources of knowledge, including both Arabic and foreign books and references according to the preacher specialization. It also involves participation in training courses, seminars, and discussions on scientific issues.

5. Quality Standards for the preacher Role in Connecting the Mosque and Dawah Institution with the Community:

This involves educating the audience about major social issues, their true dimensions, causes, and the negative impacts of unresolved problems on society and

Quality Standards for Preachers Require Several Key Considerations[24]:

A. Precisely defining who the preacher is and what his qualifications and skill sets are. It is essential to clearly identify the qualifications, both academic and practical, that a preacher must possess in order to meet the standards of excellence in delivering the message of Islam.

B. The necessity of establishing a professional hierarchy for the preacher's role. In the contemporary context, the role of a preacher is highly specialized, as it involves reviving the Islamic message within the hearts of the community. It is one of the most crucial functions within the Islamic framework. Therefore, it is imperative to propose a professional career ladder for this specialized role, with defined qualifications and requirements for each level. For example: expert preacher, consultant preacher, preacher, assistant preacher, and junior preacher.

C. Dividing preachers into specialized fields. In modern times, sciences, knowledge fields, and even professions are increasingly subdivided into precise and specialized areas to enhance expertise and quality. Within the context of da'wah reform and through the approach of total quality management, preachers can be categorized into specialized fields such as: a preacher introducing Islam, a preacher in interfaith dialogue and religious comparison, a da'wah program specialist, and a preacher focused on training and development.

With the evolving context surrounding the preacher's role, new requirements have emerged to adapt to these changes, which are as follows[25]:

A. Addressing extremism, radicalism, and narrow affiliations.

B. Promoting peaceful coexistence and shared human values.

C. Engaging in electronic dialogue and information-based communication.

D. Emphasizing the moderation of religion and developing reform programs accordingly.

E. Fostering critical thinking skills among the audience.

F. Embracing the role of the dynamic, adaptable preacher.

G. Strengthening the connection between the mosque and the community.

H. Facilitating civilizational dialogue with non-Muslims.

Accordingly, total quality standards for preachers require a commitment to deep Islamic knowledge, effective communication skills, Islamic ethics, sincerity, flexibility, patience, humility, and continuous self-improvement. These standards ensure that the preacher fulfills his role with the highest level of competence and impact, thereby enhancing the effectiveness and positive, sustainable growth of da'wah.

4. The quality of the preacher

The preacher is the central figure in implementing the Total Quality Management system in Islamic outreach (Da'wah). The quality of the preacher is one of the essential pillars for the success of institutional Da'wah work, as the preacher plays a crucial role in conveying the message of Islam and its impact on society.

4.1. Total Quality Management Criteria for the Preacher

The standards of comprehensive quality for the preacher require a commitment to a set of components and skills that enable him to convey the message of Islam effectively and influentially. They also demand an integration of various aspects of his personality and performance. These standards aim to ensure that the preacher carries out his mission with the highest levels of excellence, achieving a positive and lasting impact on the community being addressed. Below are the key comprehensive quality standards for the preacher:

A. Faith-Based Components: The faith-based components in a preacher are foundational to ensuring the quality and effectiveness of the da'wah work. These components represent the core religious values and principles that a preacher must embody to successfully convey the message of Islam in a persuasive and impactful manner. Key among these are sincerity, piety, and certainty.

B. Ethical Components: Ethics are the practical representation of Islam. By nature, people are drawn to individuals with sound moral character. The preacher is required to embody a set of essential virtues and morals to serve as a good role model, thereby achieving the desired goals of their preaching. These ethical components reflect the Islamic values the preacher advocates and help enhance their credibility and positive influence. Key virtues include honesty, patience, humility, trustworthiness, courage, compassion, generosity, and optimism.

C. Cultural and Intellectual Components: These components are essential for a preacher to respond effectively to the questions and concerns of their audience. They serve as the intellectual foundation that enables the preacher to educate people on Islamic rulings and raise awareness of contemporary realities. Additionally, they empower the preacher with the ability to present convincing arguments. Key components include knowledge and the power of reason and articulation.

D. Skill-Based Components: The importance of skill-based components lies in the practical aspect of the preacher's work. Strength in da'wah efforts emerges from the strength of its advocates. These skills enhance the preacher's effectiveness and positive influence on society. Essential skills include leadership, linguistic abilities, technical proficiency, social skills, communication, public speaking, and skills in planning and task management.

5	Principle of Excellence and Perfection	This principle emphasizes the importance of excellence and perfection in performing the required work to the highest standard, correctly, and on time, from the first attempt.
6	Team Spirit	This principle emphasizes the importance of unity and teamwork across all areas of work by fostering participation, consultation, and ensuring collective success.
7	High Standards of Performance	This principle adopts high standards for measuring and evaluating performance comprehensively, making necessary adjustments and corrections in a timely manner.
8	Encouraging initiative and creativity	This principle encourages initiative, diligence, and creativity, and discourages hesitation or fear in presenting ideas and suggestions. It emphasizes the importance of calculated risk-taking and acknowledges the principle that "failure is a learning opportunity".
9	The principle of preventive management	This theory relies on the principle of "preventive management," which means preventing errors and defects before they occur and proactively addressing them through careful attention and collective efforts by all members of the organization.
10	The principle of simplification	This principle is based on simplification in everything—whether in structure, procedures, communications, systems, or models used.
11	The value of information	This principle emphasizes the value of information, advocating for a precise database on all aspects related to the institution's operations. It should be easily accessible and shareable among relevant stakeholders and staff.
12	Effective leadership	This theory emphasizes the necessity of "effective leadership," which can provide vision, guide individuals toward goals, boost their morale, and integrate with them in all areas of work, leaving a tangible impact on the organization.
13	Continuous training	This theory is based on the necessity of continuous training for all employees during their service, equipping them with the skills, knowledge, and values that align with their responsibilities and specialties.
14	Comprehensive and continuous improvement	This theory emphasizes the comprehensive and continuous improvement of all components of the work system, including inputs, outputs, and processes, aiming for development, advancement, and adaptation to internal and external changes.

I. Commitment to Islamic Values: Total quality management in Islamic da'wah is linked to adhering to Islamic values, such as excellence and perfection in work. These values enhance the quality and impact of da'wah work. Additionally, adherence to ethical values like honesty and transparency ensures that all processes are fair and just, increasing public trust in the da'wah institution.

Thus, the total quality management system in Islamic da'wah is based on a set of pillars that ensure the effective and efficient achievement of da'wah goals. Adhering to these pillars allows da'wah institutions to improve their performance, increase their impact, and ensure that their message is conveyed in accordance with Islamic values and principles.

3.3. Principles of Total Quality Management in Da'wah Institutions

Total Quality Management (TQM) is based on a set of principles aimed at improving quality and establishing a comprehensive approach to applying TQM in da'wah institutions. When da'wah institutions effectively implement these principles, they can achieve a high level of quality. The principles, as outlined by Akram Mohamed Al-Adwani, can be summarized as follows[23]:

Table 1: Principles of Total Quality Management Theory

Number	Principles and Foundations	General Description
1	Clarity of the Organization's Philosophy	This principle emphasizes the necessity of clarity regarding the organization's philosophy by addressing fundamental questions: Who are we? (Identity), What do we want? (Mission), and how do we achieve what we want? (Method).
2	Clarity of Future Vision	This theory emphasizes the necessity of a clear future vision for the organization, including the dream it strives to achieve and the ultimate image it wishes to embody in the future.
3	Clarity of Strategic Objectives	This principle emphasizes the importance of having clear strategic objectives for the organization and the results it aims to achieve in the long term, through well-planned, gradual, and comprehensive steps.
4	People Come First (Internal and External Customers)	This principle emphasizes the importance of people both inside and outside the organization. It underscores the need to uphold their rights and responsibilities, and to prioritize the value and dignity of individuals at all times.

officials within the da'wah organization. Effective leadership provides the necessary guidance and support to achieve quality in all aspects of da'wah work. Additionally, institutional support is a crucial foundation that ensures the full implementation of quality programs by providing necessary resources, training for preacher and staff, and facilitating continuous improvement processes.

C. Ensuring Quality: Achieving and ensuring comprehensive quality in the organization involves adopting a follow-up and control approach throughout all stages of work execution, along with using monitoring and evaluation after completing each stage, and final evaluation upon project completion[19].

D. Strategic Planning: This is the cornerstone of total quality management, involving the clear and specific definition of da'wah objectives, which must align with shari'ah goals and be measurable and achievable. Strategic planning includes setting clear execution plans to achieve these objectives, identifying necessary resources, setting timelines, and assigning tasks to preacher and staff. Total quality management is a long journey requiring comprehensive and precise strategic planning.

E. Integrated Open System: Total Quality Management (TQM) views the da'wah institution as a single integrated system comprising subsystems that work collaboratively and coordinately to achieve the institution's overall goal. The general interest prevails over any other consideration, and partial perspectives and interests have no place in total quality management[20].

F. Controlling and Improving Processes: Applying total quality management requires setting clear standards and controls for da'wah work to guide institutional activities and ensure their high efficiency and continuous improvement. This includes performance review, result analysis, identifying areas for improvement, and implementing necessary changes, allowing the da'wah institution to adapt to changes and challenges.

G. Applying Scientific Methods in Problem Analysis and Decision-Making: Employing scientific methods such as content analysis, statistics, and surveys to solve problems and make decisions is a key component of total quality management[21].

H. Quality Management and Management by Objectives Philosophy: Close supervision and hierarchical command chains are incompatible with total quality management as they stifle initiative, freedom, and flexibility. The traditional military model (Theory X) is no longer effective; instead, (Theory Y), which emphasizes goal-setting and planning participation, providing sufficient information for execution, and delegating authority, is required. This approach encourages self-regulation among staff[22].

E. Enhancing Team Spirit and Group Unity: Quality management plays a significant role in fostering team spirit and group unity within the da'wah institution, through effective coordination among individuals, a sense of belonging to the institution, and the development of collective work to achieve common goals.

F. Increasing Coordination Among Departments: It improves coordination between departments and sections of the institution, contributing to quicker and easier decision-making and problem-solving[15].

G. Developing Leadership and Managerial Skills: Quality management provides ample opportunities for leadership and managerial development among staff, as adherence to international standards for evaluation helps leaders or those qualified for leadership and supervision to enhance self-development and control over "**human development skills**" such as meeting management, conflict management, communication skills, and influence techniques[16].

H. The International Commission for Ensuring the Quality of Da'wah and Performance Evaluation has outlined the following points[17]:

- Establishing a set of accurate, realistic, and approved quality standards for da'wah processes and elements, including: (the institution, the preacher, the content, the means, the staff, the procedures, the recipients, measurement, and evaluation).
- Adhering to international standards while aligning with Islamic constants and community identities.
- Reinforcing trust and appreciation in the da'wah message through coordination with global da'wah institutions, sharing experiences, and consulting.

The importance of total quality management in Islamic da'wah is not just about following predetermined procedures or written decisions but is a comprehensive approach based on continuous change and ongoing development. This comprehensive approach aims to improve all aspects of da'wah institutions by focusing on quality at every stage of da'wah work and enhancing performance effectively and sustainably.

3.2.2. Pillars of Total Quality Management in Islamic Da'wah

Total quality management in Islamic da'wah relies on several fundamental pillars that ensure the effective and efficient achievement of da'wah goals. These pillars form the foundation of total quality management and contribute to the sustainable improvement and development of institutional da'wah work:

A. The necessity for senior management to adopt quality concepts and prioritize them appropriately: this involves developing suitable plans and decisions to endorse this concept and integrate it with administrative oversight[18].

B. Leadership commitment and institutional support: The implementation of Total Quality Management (TQM) requires strong commitment from leaders and

quality is present in the Book of God and the Sunnah of His Prophet ﷺ in all its dimensions, representing an Islamic value.

In Islam, the term quality is associated with other related concepts, which researchers explore for clarification and comparison. Among these terms are Ihsan (benevolence) and Itqan (perfection)[12].

Islamic Da'wah represents the true embodiment of Islam and its requirements. Therefore, it is essential to conduct serious research into improving the performance of Da'wah, its methods, topics, and institutions, considering that wisdom is the lost property of the believer. Thus, adopting TQM in Da'wah institutions is a wise choice[13].

3.2. Importance and Pillars of Quality in Islamic Da'wah

Quality management plays a crucial role in the success of Islamic Da'wah, transcending mere standards and procedures to become a comprehensive framework that enhances the effectiveness and efficiency of da'wah efforts and ensures the achievement of its objectives. The quality of da'wah is based on fundamental pillars that serve as the foundation for achieving da'wah goals with high efficiency, thereby contributing to the optimal dissemination of the Islamic message.

3.2.1. Importance of Quality Management in Islamic Da'wah

The importance of Total Quality Management (TQM) for Islamic Da'wah lies in its crucial role in achieving the goals of da'wah effectively and systematically. It represents a transformative point in its trajectory as follows:

A. Achieving Da'wah Objectives: This requires precise planning and meticulous execution, which is facilitated by total quality management through various steps and practices that ensure clear objectives and ease of attainment.

B. Linking Da'wah Objectives with Shari'ah Goals: Through total quality management, it is ensured that the set objectives align with the shari'ah goals of Islamic da'wah. This integration enhances the commitment of those involved in da'wah to stay on the right path and directs efforts toward achieving da'wah goals.

C. Global Quality Systems as a Modern Trait: With the global recognition of quality systems like ISO, da'wah fields and institutions are encouraged to adopt these systems, tailored to their specifics. This aligns with the evolving and flexible nature of da'wah, which needs to keep pace with modern scientific, media, administrative, and civilizational developments[14].

D. Transforming the Perspective of Da'wah Institutions: When a da'wah institution commits fully to quality management programs, it leads to significant improvements in the institution's effectiveness and efficiency, enhances its credibility, and increases its impact on the community.

3. Total Quality Management in Da'wah Institutions

The pursuit of work quality is not the result of a specific time period, but rather a continuous and essential process in the behaviors and performance of individuals, groups, and institutions. The quest for quality has rapidly evolved in response to emerging changes and renewed needs. Today, total quality in Islamic Da'wah has become a critical competitive tool that no Da'wah institution can afford to overlook in order to develop and address the challenges it faces.

3.1. The Total Quality Management System in Islamic Da'wah

The Total Quality Management (TQM) system in Islamic Da'wah is a comprehensive framework aimed at improving and developing performance in the field of Da'wah through the application of TQM principles, while considering the unique aspects of Da'wah. This ensures that the Da'wah process is effective, sustainable, and achieves its goals in the best possible manner.

Quality in the Da'wah system can be defined as: "Building an integrated system of quality and excellence concepts according to established evaluation and measurement standards to ensure a valid and well-executed Da'wah process in light of the constants of Da'wah and the specifics of national identity"[10].

Islam has emphasized the concept of quality in its highest meanings in numerous Quranic verses and Hadiths. The concept of quality appears in various forms and meanings, and many practical examples from Islamic civilization demonstrate the application of fundamental principles related to TQM. Islam's focus on quality is evident through the establishment of many principles and meanings that indicate quality or are closely related to it[11].

Islam was pioneering in laying the correct and solid foundations for building a strong community by presenting the concepts and culture of TQM in daily life, emphasizing responsibility, accountability, and excellence in work. This was achieved before contemporary concepts of quality emerged.

This demonstrates that the Islamic Da'wah methodology is comprehensive and integrated, covering all areas of work without exception. However, Islamic scholars have not yet formulated a complete concept of quality in Islam as later done by the West.

The manifestations of quality are evident in all aspects of Islam, whether related to beliefs, Sharia, ethics, or transactions. Islam represents the ultimate quality and excellence as it is the complete and final religion of God, as stated in the verse: "**This day I have perfected for you your religion and completed My favor upon you and have approved for you Islam as religion**" (Surah Al-Mā'idah: 3). The concept of

Therefore, it can be said that Total Quality Management is "A system that encompasses a set of integrated philosophical concepts, statistical tools, and administrative processes used to achieve goals and enhance the satisfaction of both the customer and the employee"[4].

2.3. Definition of Da'wah Work:

The term Da'wah work is a compound phrase. To define it, we must first clarify the meaning of each word separately, and then provide an overall understanding.

A. Definition of Work : Researchers have provided various definitions of work, influenced by their intellectual backgrounds, fields of specialization, interests, and perspectives. One such definition is: "Any legitimate effort exerted by a person that brings benefit and goodness to themself or others, whether this effort is physical, such as manual labor, or intellectual, such as teaching or the judiciary"[5].

B. Definition of Da'wah: The word Da'wah has multiple meanings. It can refer to Islam itself, or it can mean conveying or a method. The context in which it is used determines its specific meaning.

In the sense of Islam, Da'wah has many definitions, including one by Abdul Karim Zaidan, who defines it as: "All that God revealed to His Prophet Muhammad ﷺ, including doctrines of belief, ethics, acts of worship, transactions, and the information found in the Qur'an and the purified Sunnah, which God commanded him to convey to the people"[6].

In the sense of conveying and method, there are several definitions. We can refer to Al-Bayanouni's definition: "Conveying Islam to people, teaching them, and applying it in real life"[7].

C. Da'wah Work as a Compound Phrase: It refers to "The complete exertion of all physical and mental effort by the preacher in conveying the Islamic message"[8].

Thus, Da'wah work involves the full application of effort -whether physical or intellectual, by word or action- to spread the teachings of the Islamic message.

2.4. Definition of the Preacher

The preacher is considered the most important element of the Da'wah process, being its first and central pillar. There are many definitions of the preacher. Al-Bayanouni defines the preacher as: "The one who conveys Islam, teaches it, and strives to apply it"[9]. This term encompasses anyone engaged in Da'wah work, whether performing all or part of it. However, the one who performs all aspects of Da'wah work is the complete preacher.

It goes without saying that Islamic Da'wah cannot thrive without a preacher who believes in it, carries its heavy responsibility, and is committed to delivering its message.

and elements of the da'wah process, by employing both the analytical and descriptive methodologies.

The researcher concluded that applying quality management can elevate the nation, strengthen its status among other nations, encourage positive values, expose negative values and attitudes, and boost the individual's confidence in themselves, their people, and their nation. Furthermore, it strengthens the nation's confidence in its citizens.

1.4. Research Methodology:

The study adopted the descriptive method, which is based on observing and tracking the phenomenon, leading to results and generalizations that help in understanding and improving the reality.

2. Explanation of Key Research Terms (Quality; Total Quality Management; Da'wah Work; Preacher)

2.1. Definition of Quality

Quality has many aspects that are difficult to confine within a narrow scope, as it encompasses various dimensions. It includes legal, administrative, economic, and social concepts, which has led researchers and thinkers to differ in defining its concept. According to Al-Azzawi, the International Organization for Standardization (ISO) defines quality as: "The degree to which explicit and implicit needs and expectations are satisfied through a set of predetermined key characteristics"[1]

The Federal Quality Institute defined it as: "A comprehensive applied approach aimed at meeting the needs and expectations of the customer, where quantitative methods are used to ensure continuous improvement in the organization's processes and services"[2].

2.2. Definition of Total Quality Management (TQM):

The concept of Total Quality Management is one of the modern administrative concepts aimed at continuously improving and developing performance by responding to customer requirements. TQM can be defined based on the individual words that make up the term as follows[3]:

A. Management: Refers to the planning, organizing, directing, and monitoring of all activities related to the application of quality. This also includes supporting quality activities and providing the necessary resources.

B. Quality: Refers to meeting the customer's requirements and expectations.

C. Total: Involves the participation and integration of all employees within the organization. Thus, effective coordination between employees is essential to solve quality issues and implement continuous improvements.

1.2. Importance of the Study

The importance of this study lies in several aspects as follows:

A. This study contributes to improving the efficiency and effectiveness of da'wah (Islamic da'wah work) by applying Total Quality Management (TQM) principles, which helps achieve the goals of da'wah at the highest levels of quality.

B. The study sheds light on the importance of establishing precise standards for the quality of the preacher, as they are the primary element in effectively delivering and conveying the message of da'wah.

C. This study assists da'wah institutions in adopting integrated methodologies that ensure continuous improvement and meet the needs of contemporary society, thereby enhancing the role of Islamic da'wah in building cohesive and strong Islamic communities.

1.3. Previous Studies:

The topic of Total Quality Management (TQM) in da'wah institutions, particularly regarding the standards of preacher quality, continues to attract the attention of researchers. In this field, numerous studies have been conducted. However, based on my review, I have not found any study that directly addresses the subject with the same title, except for certain aspects covered in some works. Some of the studies can be summarized as follows:

A. First Study: Ismail Shahin, Abdul Rahman Hamdi, Total Quality Management from an Islamic Perspective, Journal of Daraya, Egypt, Volume 15, Issue 15, Part 6, 2015.

The aim of this study was to explore the existence of contemporary Total Quality Management philosophies, concepts, and principles in Islamic thought, by exploring the following research question: To what extent are the concepts and principles of Total Quality Management (TQM) rooted in an Islamic perspective?

The study concluded with several key findings, the most significant of which was that contemporary TQM concepts and principles are deeply rooted in Islamic thought. Additionally, the meanings and implications of these concepts and principles are broader in Islamic thought than in contemporary thought.

B. Second Study: Ali Issa Mohammed, Total Quality Management in Islamic Da'wah and its Impact on the Development of Da'wah Work, Journal of Islamic Da'wah Landmarks, Omdurman Islamic University, Sudan, Issue 11, November 2019.

This research addressed issues of total quality and the necessity of linking it to da'wah work, which helps in developing da'wah activities. The study aimed to establish a realistic and accredited quality standards system for the different aspects

وخلص البحث إلى معايير الجودة في أداء الدّاعية تلعب دورًا حيويًا في تحسين فعالية وتأثير العمل الدّعوي المؤسّسي، هذه المعايير تهدف إلى تحقيق أعلى مستويات الكفاءة والمصداقية في تبليغ رسالة المؤسّسة الدّعوية، ممّا يسهم في تحقيق أهداف الدعوة بكفاءة واستدامة، وجاءت التوصيات بضرورة تبني المؤسسات الدعوية منهجيات إدارة الجودة الشاملة في جميع أنشطتها، لضمان تحقيق أعلى مستويات الكفاءة والفعّالية في العمل الدّعوي.

الكلمات المفتاحية: الجودة؛ إدارة الجودة الشاملة؛ العمل الدّعوي؛ الدّاعية.

1. Introduction

The quality of work and its excellence reflect the completeness and perfection of performance. Islamic legislation, in terms of creed, law, and ethics, embodies these qualities. Islam advocates for quality; it is a religion of excellence and perfection.

Islamic da'wah work is a true field for the application of quality systems in its methods, subjects, and institutions. Total Quality Management (TQM) in da'wah institutions is a vital topic that contributes to enhancing the effectiveness and efficiency of da'wah work while meeting societal needs according to high-quality standards. The TQM system aims to apply integrated methods and strategies to ensure the achievement of dawah goals in the best possible manner by improving performance, fostering innovation, and ensuring continuous improvement.

The preacher is one of the fundamental pillars of the da'wah process, and their quality reflects the extent of their impact and effectiveness in conveying the dawah message. Therefore, the standards of preacher quality play a crucial role in the success of da'wah work. These standards encompass multiple aspects. Focusing on TQM in institutional da'wah work and systematically applying preacher quality standards contribute to raising the level of dawah performance and enhancing the positive and sustainable impact of Islamic preaching on society.

1.1. Problematic

In the institutional framework, the quality of the Preacher is a fundamental element that aligns with the efforts of the dawah institution to achieve its strategic goals and convey the dawah message effectively and professionally. As an organized system focused on planning, coordination, and monitoring, the dawah institution requires preacher who possess high standards of quality. Accordingly, this study is based on the main question: Do the standards of preacher quality affect institutional da'wah work?

It has three sub-questions:

- What do we mean by Total Quality Management (TQM)?
- What are the principles on which the Total Quality Management (TQM) system is based?
- What are the comprehensive quality standards that a preacher must have?

El-ihyaa journal, Volume: 25, Issue: 36, January 2025, p-p: 701 – 718
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Total Quality Management in Da'wah Work Institutions
-The Standards of Quality for Preacher as a Model-
إدارة الجودة الشاملة في مؤسسات العمل الدعوي
ـ معايير جودة الداعية أنموذجاً ـ

Doctaurant Moustafa CHEBBAH[1] **Dr/ Fahima BENATMANE**

مصطفى شباح **فهيمة بن عثمان**

Faculty of Islamic Sciences - University of El Oued
Laboratory of Contributions of Algerian scholars to enriching Islamic sciences
chebbah-moustafa@univ-eloued.dz benatmane-fahima@univ-eloued.dz

Received in: 07/09/2024 **Accepted in: 06/01/2025**

Abstract:

This research paper aims to study the importance of applying Total Quality Management (TQM) in Da'wah Work institutions, with a focus on the standards of quality for preachers as a model. The research addresses the concept of TQM, its importance, and its pillars in enhancing the efficiency and effectiveness of Da'wah Work by adopting principles that ensure the achievement of Da'wah goals at the highest levels of quality. The study also emphasizes the TQM standards for preachers and their role in performing Da'wah Work.

The research concludes that the quality standards in the performance of preachers play a vital role in improving the effectiveness and impact of institutional Da'wah work. These standards aim to achieve the highest levels of efficiency and credibility in conveying the mission of the Islamic institutions, thereby contributing to the efficient and sustainable achievement of their goals. The recommendations highlight the necessity for dawah institutions to adopt TQM methodologies in all their activities to ensure the highest levels of efficiency and effectiveness in their work.

Key words: Quality; Total Quality Management (TQM); Da'wah Work; Preacher.

الملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى دراسة أهمية تطبيق إدارة الجودة الشاملة في مؤسّسات العمل الدّعوي، مع التركيز على معايير جودة الدّاعية كأنموذج. يتناول البحث مفهوم إدارة الجودة الشّاملة وأهميتها وأركانها في تحسين كفاءة وفعالية العمل الدّعوي، من خلال تبني مبادئ تضمن تحقيق الأهداف الدّعوية بأعلى مستويات الجودة. كما ركز البحث على معايير الجودة الشّاملة في الدّاعية ودورها في أداء العمل الدّعوي.

[1] - Correspondent author.

In the name of God the Merciful

Index

Title	Page
Total Quality Management in Da'wah Work Institutions... **Moustafa CHEBBAH - Dr/ Fahima BENATMANE** Faculty of Islamic Sciences - University of El Oued	**701-718**
Woman's Mind and Religion Decrease: MUHAMMED ARKOUN's… **Pr/ Serhan BENKHEMIS** Faculty of Islamic Sciences - University of Batna 1	**719-728**
Purposes of the adoption of Eastern thought by Jorge Luis Borges… **Asma BENTAHAR** University Abou Bekr Belkaid – Tlemcen	**729-738**
Issues and Challenges Relating to the Library and Information… **Dr/ Souaad TETBIRT** University of Oran 1 Ahmed ben Bella	**739-750**

ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

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 25 – Part One - Issue 36

Sha'ban 1446 A. H – January 2025 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

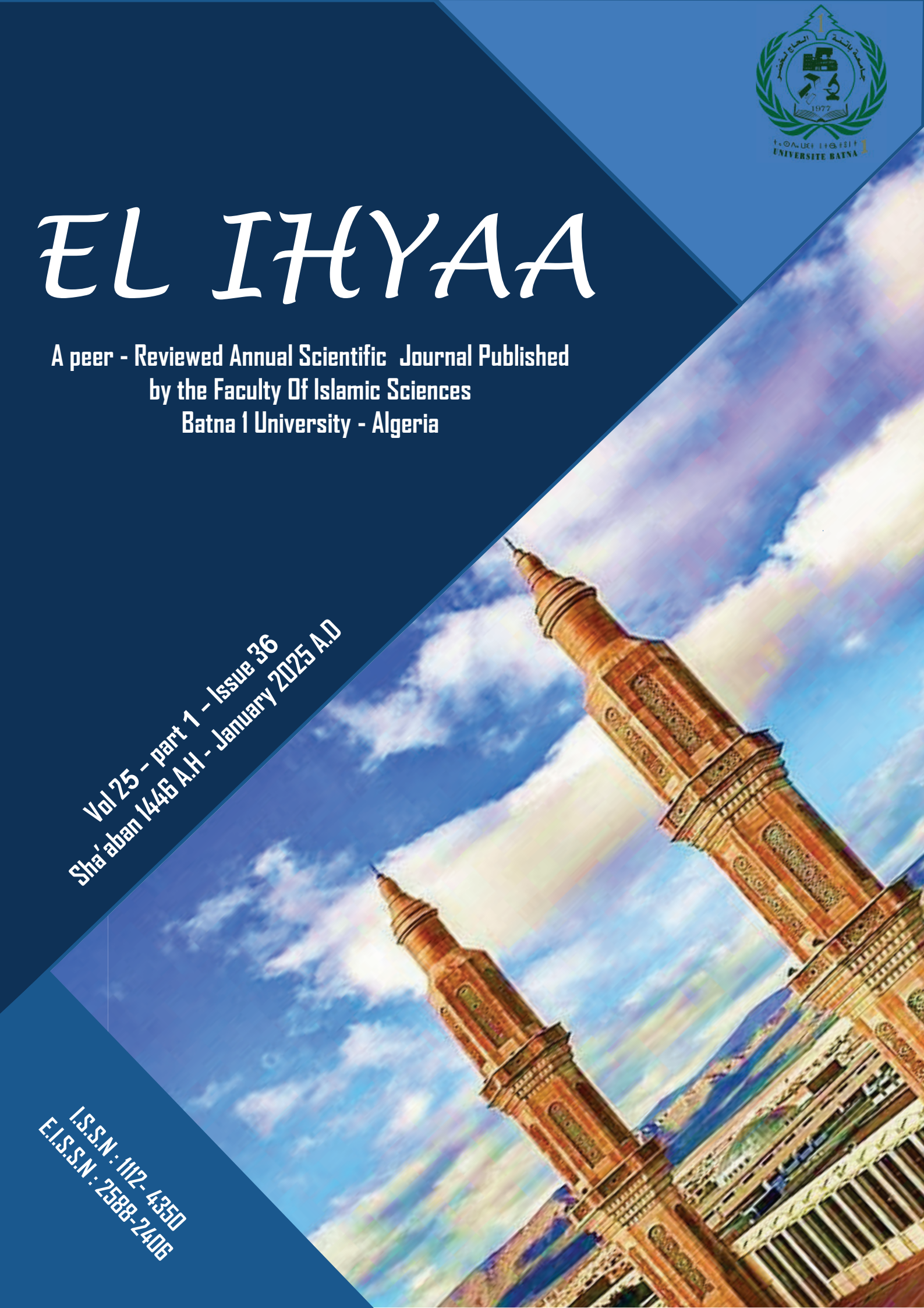
The link to submit articles to the magazine is:

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 25 – part 1 – Issue 36
Sha'aban 1446 A.H - January 2025 A.D

I.S.S.N : 1112- 4350
E.I.S.S.N : 2588-2406