



الإحياء



مجلة علمية دورية محكمة

تصدر عن كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1 - الجزائر



ر.ت.م.د: 4350-1112

ر.ت.م.د.إ: 2406-2588

المجلد: 20 - العدد: 24

ماي 2020

الإحياء

مجلة علمية دورية محكمة

تصدرها كلية العلوم الإسلامية
جامعة باتنة (1) الحاج لخضر – الجزائر

المجلد: 20 - العدد: 24
ماي 2020م / شوال 1441هـ



عنوان المراسلات

مجلة الإحياء

كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1)، الجزائر

الهاتف: 00213 33 25 33 96

الفاكس: 00213 33 25 33 95

رابط صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

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

الرابط المخصص لإرسال المقالات إلى المجلة هو:

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

قواعد وشروط النشر في مجلة "الإحياء"

- 1- تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأكاديمية المحققة لشروط وقواعد البحث العلمي المتعارفة.
- 2- أن لا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم لأي جهة أخرى للنشر، وأن يتناول قضية من القضايا التي تدخل ضمن اهتمامات المجلة وتخصصاتها العلمية.
- 3- أن لا يكون البحث مستلماً 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 - حصرياً - 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 للتمتد 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 - حصرياً - على رابط المجلة في البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

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

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

رقم الفاكس: (+213) 33 25 33 95

الإحياء

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

هيئة التحرير

مدير المجلة رئيس التحرير:
أ.د. مسعود فلوسي
عميد كلية العلوم الإسلامية

نائب رئيس التحرير:
د. عمر حيدوسي

السكرتارية:
ليندة محلي

رت.م.د: 1112 - 4350
رت.م.د.إ: 2588 - 2406
رقم الإيداع في المكتبة الوطنية الجزائرية:
1998 - 1269

المحررون المساعدون

- عبد الحليم قابة halim.gaba@gmail.com جامعة أم القرى - مكة
عبد المجيد ببيرم birem61@yahoo.fr جامعة أم القرى - مكة المكرمة
بدران بن لحسن bbenlahcene@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر
عبد الحق حميش hamichemail@gmail.com جامعة حمد بن خليفة - قطر
رشيد كهوس rachid1433@yahoo.com جامعة عبد المالك السعدي -
المغرب
رحيمة عيساني rahimaaisani73@gmail.com جامعة العين - الإمارات
عبد القادر بخوش bekhouch@qu.edu.qa جامعة قطر
حميد آيت أولحيان hamidaitoulahyane@gmail.com وزارة التربية -
المغرب
هشام يسري محمد العربي elkhallal@hotmail.com جامعة نجران -
السعودية
محمد زرمان facbatna@gmail.com جامعة باتنة 1
أحمد عيساوي d.aisawi.ahmed@gmail.com جامعة باتنة 1
حاتم باي hattim.bey@gmail.com جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
عبد الكريم حامدي Abdelkrim_2007@yahoo.fr جامعة باتنة 1
بدر الدين زواقة zaouaga@yahoo.com جامعة باتنة 1
عبد الرزاق بلعقروز abderrezak19@yahoo.fr جامعة سطيف 1
فؤاد بن عبيد fouadbenabid@yahoo.com جامعة باتنة 1
محمد بوكماش mboukemmake@gmail.com جامعة خنشلة
صحراوي مقلاتي smeguella@gmail.com جامعة باتنة 1
سليمان جارالله sdjarallah@gmail.com جامعة باتنة 1
نورة بن حسن nourabenhacene@yahoo.fr جامعة باتنة 1
عائشة غرابلي gherabli.aicha@gmail.com جامعة باتنة 1
عبد القادر بن حرز الله kharzallah@yahoo.fr جامعة باتنة 1
هلايلي حنفي hanifi_andalous@yahoo.fr جامعة سيدي بلعباس
عمر حيدوسي hidoussi.72@gmail.com جامعة باتنة 1
عبد المجيد مباركية Aboumoncef2@outlook.fr جامعة الوادي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس العدد 24

الموضوع	الصفحة
- دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبر - مقارنة بين المعاصرين والجهود الفكرية لدى علماء المسلمين أ.د. عبد الرحمن معاشي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1	9
- ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحدائثية دراسة مقارنة د. عادل مقراني - جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	47
- منهج السنة الوسطي وأثره في مواجهة الغلو والتطرف د/ طروب كامل - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1	69
- الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث د. راشد بن علي حسن حلل كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد بأبها - السعودية	91
- النبوة في فكر أبي الحسن الندوي.. الأهمية والدلائل د. جمال الأشرف - د. أحمد عامر باي معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي	129
- التكامل المعرفي بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة في تفسير أطوار العمران من خلال مقدمة ابن خلدون د/ فضيلة ترمي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1	149
- اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر عند الشيخ مُحَمَّد عَزَّ الدِّين عَبَّاسِي عنتر ساسي - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1	171
- قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة والآثار عند الثعالبي من خلال تفسيره الجواهر الحسان بلال أودني - أ.د. حسين شرفه - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1	187
- استدراقات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور - دراسة في حزب "عَمَّ" - الطيب صفية - أ.د. نورة بن حسن - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1	209

- 241 - الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري
د. عبد الحق لخذاري - كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة تبسة
- 269 - البعد التنموي للتأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة وكلياتها
مختارية بوعلی - أ.د. لخضر لخضاري
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية- جامعة وهران 1
- 293 - استدراقات الإمام الموزعي على من سبقه من أئمة المذاهب الأربعة في كتابه
"تيسير البيان"
فتحي بوغافية - أ.د. عيسى بوغكاز
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 319 - عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة في قانون الأوقاف الجزائري - تأصيل
شرعي-
عبد المالك سعدان - أ.د. محمود بوتزرعة
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 335 - الشرط الامتناعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي
دراسة لغوية في قصة يوسف عليه السلام
لزهر زغاد - د. امحمد بن نبري
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 361 - الاستشهاد بالشواهد الشعرية في المسائل النحوية
في تفسير الكرماني "غرائب التفسير وعجائب التأويل"
هشام عليان - أ.د. السعيد بوخالفة
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 373 - أهمية العلم وآدابه في تفسير ابن باديس
أمينة بن قديدح - أ.د. حسين شرفه
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 397 - التدين وجدل المصاديق المحمودة والمذمومة
هدى بونواردة - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 417 - الإعلام الجديد وتحدياته
د. نور الدين بولحية - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 443 - مركز الإنسان في الإسلام بين نزعتة الفردية ورعاية جهة التعاون
فتيحة سالمی
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية - جامعة أدرار

- 463 - تعليمية مادة التربية الإسلامية وفاعلية الخطاب الديني
أسامة بن عبدالله
كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية، جامعة الجزائر -2-
- 481 - العلاقات بين قادة الولاية الأولى والحكومة التونسية 1956-1957
سناء بوزاهر - أ.د. بوبكر حفظ الله
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة تبسة
- 507 - استراتيجية جيش التحرير الوطني في مواجهة خط موريس 1959-1960
د. عبد السلام كمون
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية - جامعة أدرار
- 529 - الاحتلال الفرنسي وأساليبه لهدم الهوية الجزائرية (الجنور والآثار)
بديس هامل - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 543 - رحلة الحج المتخيلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء"
د. ليندة خراب - كلية الآداب واللغات - جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة 1
- 569 - تمثل الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوجي"
مديحة سابق - جامعة أم البواقي - أ.د. الطيب بودربالة - جامعة باتنة 1
- 591 - تمثيلات لباس المجذوب في المجتمع المحلي
د. عبد القادر حميدة - كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة الجلفة
- خدمات المعلومات للمستفيدين في البيئة الأكاديمية:
مكتبة المدرسة العليا للتجارة بالجزائر أنموذجا
- 603 د. فاروق تمورتيير - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الجزائر 2
- 627 - الأسس المنهجية لاختيار عينة ممثلة لمجتمع البحث
محمد جبالة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة معسكر
- 647 - آثار النمو الحضري على ديناميكية المجال الحضري للمدينة الجزائرية
صلاح الدين خذري - أ.د/ إسماعيل بن السعدي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 665 - إشكالية السلوك الاتصالي داخل المؤسسة والتنشئة الاجتماعية للأفراد
فاطيمة فرحاتي - جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله
- واقع الإشراف في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية
- 685 دراسة ميدانية على المشرفين بمؤسسة سيجيكو بسكيكدة
حورية كحل - أ.د/ حكيمة بوبعويو
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة 20 أوت 55 - سكيكدة

**Realizing the Speech Act of Requeston pragmatic
competence task performance The case of third year students
at the department of English Batna2 University** 703

Sarah GHAIT -Nadir KAOULI - Batna2 University

**Formation et recherche universitaire en sociologie: dans le
cadre de la reforme LMD** 725

Dr. GUECHI Khedidja

Département de Sociologie et de Démographie, Université
Batna1

**Efficiencie de l'approche systémique dans l'enseignement
supérieur** 747

Kadidja Zerdoum - Faculté des sciences Islamiques

**Slimane Djarallah - Faculté des Science sociales et Humaines
Université Batna1**

دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبر
- مقارنة بين المعاصرين والجهود الفكرية لدى علماء المسلمين -
The Role of Creative Thinking in Developing
Understanding of the Qur'an
-An Approach between Contemporaries and the
Intellectual Efforts of Muslim Scholars-

أ.د/ عبد الرحمن معاشي
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1 الحاج لخضر

تاريخ الإرسال: 2019/11/30 تاريخ القبول: 2020/02/28

الملخص:

يتناول هذا البحث موضوع التفكير الإبداعي وأثره في تنمية ملكة التدبر؛ وذلك من خلال الكشف عن مفهوم هذا النوع المتميز من التفكير، باعتباره نشاطاً عقلياً مركباً وهادفاً، توجّهه رغبة قوية في البحث عن حلول أو التوصل إلى نتائج أصيلة لم تكن معروفة سابقاً، والعمل على ربط هذا النوع من التفكير بتدبر القرآن الكريم وتفسيره؛ طلباً للإفادة قدر الإمكان من العلوم والتجارب والخبرات الإنسانية والتكنولوجية الحديثة، واستثمارها في تدبر القرآن الكريم وتفسيره، حتى يسوق إلى المقاصد الحقيقية للتنزيل، وعلى رأسها مقصد الاهتداء والاتعاظ.

كما عرّج البحث على مقارنة مختصرة تبرز بعض النقاط المشتركة بين التفكير الإبداعي من حيث مهاراته ومراحله وبين اجتهاد علماء المسلمين في خدمة النص القرآني؛ تأطيراً وتأصيلاً وتدبراً وتنزيلاً، وختم بتقييم واقع العملية التعليمية والدعوة إلى صناعة شخصيات مجتهدة مفكرة ومبدعة في شتى الميادين ومختلف التخصصات.

الكلمات المفتاحية: التفكير؛ الإبداع؛ التدبر؛ التفكير الإبداعي؛ مقارنة.

Abstract:

The present research attempts to investigate the issue of Creative thinking and its impact on the development of reflection process, by revealing the concept of this type of distinctive thinking; as a complex mental activity and purposeful, directed by the desire to search for solutions or to reach previously unknown results, and work to link this type of thinking with the management of the Koran and interpretation; in order to benefit from modern human and technological experiences, and invested interpretation of the Koran.

The research also dealt with a brief approach showing some common points between creative thinking in terms of its skills, stages, the diligence of Muslim scholars and concluded by evaluating the reality of the educational process, and the call for the creation of hardworking and creative personalities in various fields.

Key words: Thinking; Creative thinking; Approach.

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:
فيمتيز الإنسان على غيره من سائر الكائنات الحيّة بالتفكير، ولقد حثّ الله سبحانه وتعالى البشر على التفكير في الكثير من الآيات القرآنية وكرم العقل والعلم والعلماء، وأن الأديان السماوية حثت على التفكير والإسلام أحد هذه الأديان الذي عد التفكير فريضة إسلامية وفريضة التفكير والتدبير في القرآن تشمل العقل الإنساني بكامل ما احتواه من الوظائف بخصائصها جميعاً، قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: 50).

والتفكير نعمة إلهية وهبها الله لبني البشر دون غيرهم من مخلوقاته وهو يمثل أعقد نوع من أشكال السلوك الإنساني، جعل الله تعالى الإنسان خليفته في الأرض

دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبير

وميزه بالعقل عن بقية المخلوقات وجعل عقله مدار التوافق وتحمل أعباء المسؤولية، وحته على النظر في ملكوته بالتفكير وإعمال العقل والتدبير قال تعالى في سورة الرعد: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الرعد:3)، كما حثه على النظر في كتابه المسطور فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 82).

وقد لقي مجال الإبداع في العقود الأربعة الأخيرة اهتماماً كبيراً من العلماء والباحثين في ميدان التربية وعلم النفس، حيث تناولت بحوث ودراسات عديدة طبيعة الإبداع ونموه والعوامل المختلفة التي تتدخل في تكوينه، والهدف الرئيس الذي يبطن هذه البحوث هو الوقوف على أسباب وكيفية اختلاف بعض الأفراد في طرق تفكيرهم وكيفية تنظيم إدراكاتهم وتخطيطها وتنفيذها.

والمقصود بالتفكير الإبداعي أو الابتكاري: نشاط عقلي مركب وهادف توجهه رغبة قوية في البحث عن حلول أو التوصل إلى نواتج أصيلة لم تكن معروفة سابقاً، ويتميز بالشمولية والتعقيد؛ لأنه ينطوي على عناصر معرفية وانفعالية وأخلاقية متداخلة، تشكل حالة ذهنية فريدة، ويستخدم الباحثون تعبيرات متنوعة تقابل مفهوم "التفكير الإبداعي"، وتلخصه من الناحية الإجرائية؛ مثل "التفكير المنتج Productive"، و"التفكير المتباعد Divergent"، و"التفكير الجانبي Lateral"، وقد اهتم علماء النفس بهذا النوع من التفكير وأولوه عناية فائقة، وسعوا إلى تنميته بشتى الطرق والمهارات.

وعليه فإن الإشكالية التي تناقشها هذه الورقة تكمن في الإجابة عن التساؤل الآتي:

هل هناك علاقة بين التفكير الإبداعي وتدبر القرآن الكريم؟ وهل يمكن استثمار مخرجات ونتائج التفكير الإبداعي في عملية التدبير والعملية التعليمية؟

تهدف الورقة إلى:

- تعميق آليات التدبير في القرآن الكريم وفهم معانيه.

- محاولة استثمار نتائج التفكير الإبداعي (التفكير الابتكاري: Creative Thinking) في تدبر القرآن الكريم، والوقوف على ما بينهما من علاقة.

- إمكانية الاستفادة من نتائج التفكير الإبداعي واعتباره مدخلا ومفتاحا إلى رحاب التدبر؛ ذلك التدبر المحاط بالنظر الصافي، والإدراك الواعي، والتنزه التام عن زيغ الهوى، حتى يسوق إلى المقاصد الحقيقية للتنزيل، وعلى رأسها مقصد الاهتداء والاتعاض.

أما عن الدراسات السابقة؛ فهي كثيرة ومتنوعة في كل من موضوع التدبر وموضوع التفكير الإبداعي، كل على حدته، أما الدراسات التي تتجه نحو الجمع بين الموضوعين؛ فلم أقف في حدود اطلاعي على دراسة مستقلة في هذا الاتجاه خصوصا بهذا العنوان، وأحسب أنها جديدة تضيف إلى موضوع التدبر وتوسع من مداخله لتحقيق المقصود منه، ويتمثل هذا الجديد في الاستفادة قدر الإمكان من العلوم والتجارب والخبرات الإنسانية والتكنولوجية الحديثة، واستثمارها في تدبر القرآن الكريم، ومحاولة صناعة شخصيات مفكرة ومبدعة في شتى الميادين ومختلف التخصصات.

وبناء على ما سبق تتناول هذه الورقة هذا الموضوع، في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة:

يتناول المبحث الأول مدخلا مفاهيميا لأهم العناصر الضرورية التي تخدم البحث.

ويقف الثاني عند علاقة التدبر بالتفكير الإبداعي وأثر التدبر في تنميته.

وأما المبحث الثالث فيحاول عقد مقارنة بين التفكير الإبداعي عند المعاصرين والجهود الفكرية لدى علماء المسلمين.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي

يتناول هذا المبحث بعض المداخل الأساسية لأهم مفردات وعناصر البحث الضرورية؛ تعريفاً، وأنواعاً وأهمية؛ كالتفكير، والإبداع، والتدبر وغيرها.

أولاً: تعريف التفكير الإبداعي باعتباره مركباً إضافياً

سأقوم بتعريف التفكير الإبداعي باعتباره مركباً من مصطلحين؛ التفكير والإبداع، وذلك كما يلي:

1- تعريف التفكير:

أ- **التفكير في اللغة:** التفكير من الفكر؛ بفتح الفاء وكسرهما، وهو إعمال الخاطر في شيء؛ يقال: فكَّر في الشيء وأفكر فيه وتفكَّر بمعنَى، والتفكر اسم التفكير¹.

ب- **التفكير في الاصطلاح:** تجتمع تعاريف القدامى والمحدثين على أن التفكير والتفكر نشاط عقلي منظم، يهدف إلى الكشف عن المطلوب.

قال في التعريفات: "الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"²، وذكر المناوي أن التفكير طلب الفكر؛ وهو يد النفس التي تنال بها المعلومات كما تنال بيد الجسم المحسوسات، أو هو: تصرف القلب في معاني الأشياء لدرك المطلوب³.

ويعرف التفكير عند التربويين بأنه: كل نشاط عقلي هادف مرن، يتصرف بشكل منظم في محاولة لحل المشكلات، وتفسير الظواهر المختلفة والتنبؤ بها والحكم عليها، باستخدام منهج معين يتناولها بالملاحظة الدقيقة، والتحليل، وقد يخضع للتجريب في محاولة للوصول إلى قوانين ونظريات⁴.

أو هو: عبارة عن عملية عقلية يستطيع المتعلم عن طريقها عمل شيء له معنى من خلال الخبرة التي يمر بها⁵.

ويمكن أن يقال بأنه: إعمال العقل في المعلومات والخبرات للوصول لرأي⁶.

2- تعريف الإبداع

أ- **تعريف الإبداع في اللغة:** يقال: أبدعت الشيء؛ اخترعته على غير مثال. والمبدع: المنشئ أو المحدث الذي لم يسبقه إليه أحد⁷.

ب- **تعريف الإبداع في الاصطلاح:** عرفه الجرجاني بقوله: "الإبداع: إيجاد الشيء من لا شيء، وقيل الإبداع: تأسيس الشيء عن الشيء والخلق إيجاد شيء من شيء. والإبداع أعم من الخلق و لذا قال: (بديع السموات والأرض) وقال: (خلق الإنسان)، ولم يقل بدع الإنسان"⁸، وعرفه المناوي بقوله: "الإبداع إنشاء شيء بلا

احتذاء ولا اقتداء، فإذا استعمل في الله فهو إيجاد شيء بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان"⁹.

كما عُرِّفَ بأنه: "المبادرة التي يبديها الشخص بقدرته على الانشقاق من التسلسل العادي في التفكير إلى مخالفة كلية"¹⁰، ويعرفه (سميث): العملية الإبداعية هي التعبير عن القدرة على إيجاد علاقات بين أشياء لم يسبق أن قيل أن بينها علاقات¹¹، ويعرفه (طارق السويدان ومحمد العدلوني) بـ: "عملية الإتيان بجديد"¹².

وعرفه الباحث (عبد الله هنانو) بـ: "القدرة على ابتكار الجديد، أو إيجاد علاقة جديدة بين أشياء متناثرة مبعثرة، أو إيجاد الحلول للمشكلات المعترضة بأقصر وقت وأقل جهد ممكن"¹³.

يلاحظ أن كل هذه التعريفات وإن اختلفت في الصياغة إلا أنها تتفق على عنصر الجدة والابتكار في الإبداع.

ثانياً: تعريف التفكير الإبداعي باعتباره لقباً

يمكن تعريفه بقولنا: هو إعمال العقل في مجموع الخبرات المحصلة واستثمارها في الوصول لرأي جديد غير مسبوق.

والتفكير الإبداعي أعلى مستويات التفكير قاطبة؛ إذ يتضمن قدرة على التذكر والفهم والتطبيق والتحليل والتركيب والتقويم وبعد هذا كله ابتكار مادة جديدة لم تكن معروفة من قبل¹⁴.

فهذا النوع من التفكير المبدع يتجاوز حدود التفكير أحادي الاتجاه؛ الذي لا يخرج عن الحقائق أو المعلومات المعروفة، أو المقررة من قبل، واستحضارها بإعمال الذاكرة، واستخدام المعلومات الجاهزة، وحل المشكلات في ضوء الحلول المحددة سابقاً.

ثالثاً: تعريف التدبير

1- تعريف التدبير في اللغة: د ب ر: (الدبر) و (الدبر) مخففاً ومثقلاً الظهر، ودبر كل شيء: عقبه ومؤخره؛ وجمعهما أدبار و (التدبير) في الأمر النظر إلى ما تؤول إليه عاقبته و (التدبير) التفكير فيه¹⁵.

2- تعريف التدبر في الاصطلاح: يعرف التدبر أو التدبير في الاصطلاح على

أنه: عبارة عن النظر في عواقب الأمور، وهو قريب من التفكير؛ إلا أن التفكير تصرف القلب بالنظر في الدليل، والتدبر تصرفه بالنظر في العواقب¹⁶.

رابعاً: التفكير والإبداع: الأهمية والأنواع والخصائص

1- أهمية التفكير وأنواعه: تكمن أهمية التفكير كضرورة حيوية في أنه السبيل للثروة الحقيقية لأي أمة، فأهمية الأمم ودورها يكمن في كمية الأفكار البناءة التي تخلصها من قيود الضرورات، وتعلمها حل المشكلات وإبصار دروب العقل التي تسلكها.

وعليه فإنه لا بدّ للثقافة الإسلامية أن تتخلص من كل ما يمكن أن يصيبها بالإنشائية والأطر التعبيرية والتقليدية والأساليب التكرارية واصطلاحات المهنة والأساليب الاستظهارية والتعبيرات المجردة من الابتكار والإبداع الشخصي والخالية من عناصر المعاناة والتفاعل والمعاشية¹⁷.

ولذلك لا بدّ على الأمة أن تستثمر في عمليات التفكير بكل أنواعها وفي مفكرها بقدر الإمكان، ولا يجوز لها أن تتخلى عن هذا الواجب الحضاري ولا أن تزدرية في كل زمان أو مكان.

أما عن أنواع التفكير فإنها تحدّد في ستة أنواع، وهي¹⁸:

أ- التفكير العلمي: ويقصد به ذلك النوع من التفكير الذي يمكن أن يستخدمه الفرد في حياته اليومية أو في النشاط الذي يبذله أو في علاقته مع العالم المحيط به.

ب- التفكير المنطقي: وهو التفكير الذي يمارس عند محاولة بيان الأسباب والعلل التي تكمن وراء الأشياء ومحاولة معرفة نتائج الأعمال، ولكنه أكثر من مجرد تحديد الأسباب أو النتائج إنه يعني الحصول على أدلة تؤيد أو تثبت وجهة النظر أو تنفيذها.

ج- التفكير الناقد: وهو الذي يقوم على تفصي الدقة في ملاحظة الواقع التي تصل بالموضوعات ومناقشتها وتقويمها والتقيد بإطار العلاقات الصحيحة الذي ينتمي إليها هذا الواقع، واستخلاص النتائج بطريقة منطقية وسليمة، مع مراعاة الموضوعية العملية وبعدها عن العوامل الذاتية، كالتأثير بالنواحي العاطفية أو الأفكار السابقة أو الآراء التقليدية.

د- التفكير الإبداعي: وهو أن توجد شيئا مألوفا من شيء غير مألوف وأن تحول المؤلف إلى شيء غير مألوف.

هـ- التفكير التوفيقى: وهو التفكير الذي صاحبه بالمرونة وعدم الجمود والقدرة على استيعاب الطرق التي يفكر بها الآخرون؛ فيظهر تقبلا لأفكارهم ويغير من أفكاره ليجد طريقا وسيطا يجمع بين طريقتيه في المعالجة وأسلوب الآخرين فيها.

و- التفكير التسلطي: يهدف من عرضه إلى فهمه بهدف تحسين المفكر من استخدامه، لأن هذا النوع من التفكير إذا شاع فإنه تفكير يقتل التلقائية والنقد والإبداع.

2- أهمية الإبداع

تكمن أهمية الإبداع في كونه من ضرورات الحياة، إذ يمكن تصنيف الحاجة إليه على أكثر من صعيد من خلال:

- أ- الإبداع مهم لبناء شخصية الإنسان الفردية والحصول على الرضا الذاتي.
- ب- الإبداع مهم لتوضيح الأشياء الغامضة.
- ج- الإبداع مهم لأن التقدم والازدهار على كافة المستويات وصعد الحياة مرتبط بالإبداع.

د- الإبداع مهم لأنه قادر على إيجاد الحلول المناسبة للمشاكل.

هـ- الإبداع مهم لأنه قادر على إيجاد علاقات جديدة وتوظيفها لتحقيق الأهداف¹⁹.

3- خصائص الإبداع:

أما عن خصائص الإبداع فإنها تتلخص في الآتي:

- أ- القدرة على اكتشاف الجديد.
- ب- الربط بين العلاقات الجديدة والقديمة للخروج بشيء جديد آخر.
- ج- الإحجام عن الأخذ من الآخرين إلا بالقدر الذي يخدم الإبداع.
- د- القدرة على النظر للأمور من زاوية مختلفة عن نظر الآخرين.
- هـ- القدرة على ملاحظة التناقضات والنواقص في البيئة المحيطة.
- و- لا تشترط الجدة للآخرين بل يكفي أن يكون جديدا بالنسبة للمبدع فقط.

دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبير

ل- الإبداع علم نظري تجريبي لا نهائي مسلّم به²⁰.

والتمثيل لهذه الخصائص وإعمالها يحتاج إلى تفصيل ليس هذا محلّه.

خامساً: مهارات التفكير الإبداعي ومراحله

يتميز التفكير الإبداعي بمهارات عقلية مختلفة يتوسل بها الفرد إلى الاكتشاف والإبداع، كما أن للتفكير الإبداعي مراحل مهمة، على الفرد المبدع أن يستخدمها وأن يرجع إليها في كل مرة.

1- مهارات التفكير الإبداعي: تعرف مهارات التفكير الإبداعي بأنها: "مجموعة من المهارات العقلية التي يستخدمها الفرد لإنتاج أفكار جديدة وهادفة"²¹؛ وهذه المهارات هي:

أ- الأصالة: ويقصد بها القدرة على إنتاج الحلول الجديدة، فالمبدع بهذا لا يكرر أفكار المحيطين به ولا يلجأ إلى الحلول التقليدية للمشكلات، أو هي قدرة الفرد على إنتاج استجابات أصيلة؛ أي قلبية التكرار بالمفهوم الإحصائي داخل المجموعة التي ينتمي إليها الفرد، لهذا كلما قلت درجة شيوع الفكرة زادت درجة أصالتها.

ب- الحساسية للمشكلات: يمتاز الشخص المبدع بأنه يستطيع أن يدرك الأزمات والمشكلات في المواقف المختلفة أكثر من غيره ويلتمس أكثر من أزمة أو مشكلة تلج على الباحث إيجاد حل لها.

ج- المرونة: ويقصد بها قدرة الشخص على تحويل اتجاه تفكيره أو أسلوبه في علاج المشكلة من وضع إلى آخر، والذي يعني قدرة الفرد على التكيف السريع مع التطورات والمواقف الجديدة²².

د- القدرة على التحليل: ويقصد به إنتاج إبداعي يتضمن عملية انتقاء أو اختيار أي عمل جديد إلى وحدات بسيطة ليعاد تنظيمها؛ فالشخص المبدع يمتاز بقدرته على تحليل عناصر الأشياء وفهمه واستيعابه للعلاقات بينها، وامتلاكه القدرة على إعادة تنظيم الأفكار والأشياء وفق أسس مدروسة، ويتمكن من خلال تلك القدرة على التحليل بأنه الفرد الذي يستطيع أن يتناول فكرة بسيطة أو مخططا بسيطا لموضوع ما ثم يقوم بتوسيعه ورسم خطواته التي تؤدي إلى كونه عمليا.

هـ- الطلاقة: ويقصد بها القدرة على إنتاج عدد كبير وقيم من الأفكار في وحدة زمنية معينة؛ أي أن عنصر الطلاقة يتوفر في الفرد كلما كان قادرا على استدعاء أكبر عدد ممكن من الأفكار في فترة زمنية معينة وبازدياد تلك القدرة يزداد الإبداع وترتفع درجة نموه.

ويتكون عنصر الطلاقة من العناصر التالية:

- الطلاقة الفكرية: ويقصد بها سرعة إنتاج وبلورة عدد كبير من الأفكار.
- طلاقة الكلمات: وهي سرعة إنتاج الكلمات والوحدات التعبيرية باستحضارها بصورة تدعم التفكير.
- طلاقة التعبير: وهي سهولة التعبير عن الأفكار وصياغتها في قالب مفهوم²³.

2- مراحل التفكير الإبداعي

أ- مرحلة الإلهام: وهي مرحلة البحث عن الأفكار أو توليدها، وتتميز بأنها عملية غير مكتوبة، وتتسم بالعفوية، والتجربة، والحدس وتولي المخاطر.. فالإبداع كالتنقيب عن الماس، إذ أنك وأنت تبحث عن ذلك المعدن الثمين، فإنك تطرح الكثير مما تحفره جانبا حتى تحصل على المعدن، ولكن ذلك لا يعني أن عملية الحفر كانت مضيعة للوقت، فإذا كنت لا تستطيع التفكير بأي شيء، فهذا معناه أن لديك مشكلة في مرحلة الإلهام هذه، وقد يكون مرده إلى كونك ناقدا جدا لذاتك، أو تتوقع أن تأتي الأفكار إليك بسرعة كبيرة²⁴.

ب- مرحلة التوضيح: هي مرحلة التركيز على الأهداف، وفي هذه المرحلة، يتعين عليك أن تطرح الأسئلة التالية:

ما الذي أحاول تحقيقه هنا؟ ما الذي أحاول قوله؟ ما هي المشكلة بالضبط التي أحاول حلها؟ ما هو المشكل الذي أود أن يبدو عليه العمل المنجز؟ كيف أستطيع استغلال الأفكار الموجودة بين يدي؟ إلى أين ستقودني هذه الفكرة، وما الذي أستطيع أن أصنعه منها؟

والهدف هنا هو أن توضح الغرض أو الهدف من العمل الذي تقوم به، لأنه من السهل على المرء أن يفقد شعوره بالاتجاه في زحمة التعامل مع الصعوبات الكثيرة التفاصيل في العمل الإبداعي، لذلك يلزمك بين الحين والآخر أن تتخلص من هذه

دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبير

العوائق، وتساءل نفسك: ما الذي أحاول فعله بالضبط؟ وفي هذه المرحلة تتصف فيها بأنك مركز على الهدف الذي يقع أمام ناظريك، وتتمتع بالعقلية الاستراتيجية والتفكير المنطقي، وبالتركيز على الشكل الذي سيبدو عليه العمل المنجز.

ج- مرحلة الاستخلاص (الانتقاء): هي مرحلة معاينة الأفكار المتولدة بعناية فائقة وتحديد ما هو مناسب لها للعمل. وفي هذه المرحلة يتم تمحيص الأفكار من مرحلة الإلهام، وعادة على ضوء النتائج من مرحلة التوضيح، ذلك أنه يتم اختيار أفضل الأفكار من أجل المزيد من التطوير، أو حتى يمكن دمجها في أفكار أفضل. وهذه المرحلة هي مرحلة النقد الذاتي، حيث إنها تحتاج إلى تحليل هادئ، وحكم سليم، بدلا من العفوية الاتكالية.

د- مرحلة الترشيح (التنفيذ): هي مرحلة العمل بعزم صادق على أفضل الأفكار التي تم انتقاؤها. وهنا يتم إنجاز العمل الحقيقي، فأنت مشارك هنا بالعزيمة الصادقة، والجهد الدؤوب نحو تحقيق هدفك، وستجد نفسك مشاركا مرات ومرات في مرحلة الإلهام والتوضيح.

هـ- مرحلة التقييم: هي مرحلة إعادة النظر والتدقيق في العمل قيد التنفيذ. وفي هذه المرحلة يتم فحص ومعاينة العمل بحثا عن نقاط القوة والضعف فيه، وبعدها تحتاج إلى التفكير بكيفية تحسين وتطوير العمل، والتخلص من نقاط الضعف، واستثمار نقاط القوة وتعزيزها، وقد يلزمك في هذه المرحلة العودة إلى مرحلة أخرى من الترشيح (التنفيذ) للتجاوب إيجابيا مع المقترحات من أجل التعديل والتحسين، وتبادل مرحلتا التقييم والترشيح واقعهما لتشكلا دائرة تامة. وفي حقيقة الأمر يمكن أن تكون عملية التقييم عملية مجزية، وبدونها سيكون من الصعب إنتاج أي عمل يستحق الجدارة الفعلية.

و- مرحلة تطوير الأفكار: هي مرحلة التفرغ لأعمال أخرى، وترك العمل الحالي جاريا لوحده، والتفكير به بين الحين والآخر دون أن يغيب عن بالك. فإذا استطعت التوقف عن العمل في مشروع من المشاريع لبضعة أيام، ربما للعمل في أشياء أخرى، فهذا من شأنه أن يتيح الفرصة لعقلك الباطني بالعمل على أية مشكلات تواجهها، وإبعادك قليلا عن أفكارك بحيث يتسنى لك تقييم هذه الأفكار. وهذه المرحلة مفيدة بالذات بعد مرحلة الإلهام، أو مرحلة الترشيح، أو إذا واجهتك مشكلة من المشكلات، ومن المدهش حقا أنك تجد الأشخاص المبدعين يتحلون بالصبر، ورباطة

الجأش، والرضا في السماح للأفكار غير المهيأة جداً، ولحالات عدم الثبات، بأن تختمر جيداً في عقولهم الباطنة، حتى يخرج منها شيء جديد ومفيد²⁵.

هذه هي المراحل الستة لعملية الإبداع، وعلى نحو مغاير لهذه العملية المعقدة، ذات المراحل المتعددة، تجد الأشخاص غير المبدعين يميلون إلى التشبث بالفكرة الأولى التي تخطر على بالهم، ومن ثم يقومون بإتمام العمل بسرعة دون نقد أو مراجعة أو تقييم، وحتى بدون التفكير بجديّة حول ما الذي يحاولون تحقيقه، رغم أنهم قد يكون لديهم المهارات الضرورية للعمل الأصلي. ويلزمك هنا أن تتذكر بأن عليك استخدام هذه المراحل مرات عديدة، دون التقيد بتسلسل أو ترتيب معين.

المبحث الثاني: علاقة التدبر بالتفكير الإبداعي وأثر التدبير في تنميته

يجيبنا هذا المبحث عن دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبير؛ وذلك من خلال التركيز على بعض النقاط المشتركة بين التفكير الإبداعي من حيث مهاراته ومراحله وبين اجتهاد علماء المسلمين في خدمة النص القرآني؛ تأطيراً وتأصيلاً وتدبراً وتنزيلاً.

أولاً: صلة التدبر بالتفكير الإبداعي

إنّ التفكير الإبداعي هو ذلك التفكير الذي يؤدي إلى التغيير نحو الأفضل، وينفي الأفكار الوضعية المقبولة مسبقاً ويتضمن الدافعية والمثابرة والاستمرارية في العمل، والقدرة العالية على تكوين الحل لمشكلة ما تكويناً جديداً؛ فالعقل ينضج ويتطور والفكر تتسع مداركه وتزداد قدراته على المعالجة والحفظ والتدبر والتأمل من خلال زيادة التفكير المنطقي السليم والذي ليس له محصله إلا الإبداع والتميز، وهذا ما أراده الإسلام لأتباعه وجنده، وللمتفكرين في القرآن الكريم نصيب طيب من المدح حيث ذكرهم الله تعالى في آيات كثيرة؛ قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (يونس: 24).

ويمكن ملاحظة صلة عملية التدبر بالتفكير الإبداعي في الآتي:

1- دعوة الإسلام إلى إعمال العقل والتدبير: لقد أمر الإسلام بإعمال العقل وإطلاقه من عقاله ومنحه مساحة كبيرة من حرية التفكير، لأن في ذلك منفعة للأمة وزيادة في تقدمها وتطورها وارتقائها في العلوم والمعارف، لأن العقول المعطلة تبقى

مينة لا نفع فيها؛ لذا حرص الإسلام على إطلاق تفكير الإنسان منذ نعومة أظفاره ونعى على أولئك الذين يتقيدون في التفكير بحدود ما وصل إليه أسلافهم، أو يقيدون عقولهم بعقول آخرين ربما كانوا أضعف منهم ملكة في التفكير؛ قال تعالى: ﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانْ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: 104)، وبذات الحرص الذي أبداه الإسلام تجاه الإنسان بدنا وجسدا وأعضاء حرص كذلك على حرية عقله وفكره بعيدا عن أية قيود تحد من انطلاقه وتمنعه من التفكير والتأمل والتدبر، بل إنه حض وشدد على أن يكون العقل والفكر حرا طليقا يجول في ملكوت السماوات والأرض يتدبرها ويعقلها ويتعرف على آيات الله فيها فتزديه إيمانا بالله وتكون طريقا موصلا له إلى معرفة خالقه ومولاه، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ (الروم: 08).

وقد لاحظ بعض المفكرين أن الإنسان الذي يمتاز حتى في بنيته التشريحية عن بقية الثدييات مصمم بطريقة تساعده على التفكير والتأمل فيما حوله من عجائب الكون؛ يقول الدكتور: أحمد زكي: "فإنه صمم جسم الحيوان وركب هيكله كأنه لم يرد من هذا التصميم أن يتمكن الحيوان من النظر إلى السماء وذلك لأسباب عدة من أهمها: "أنه مع عقله العاجز لا يستفيد من هذا النظر شيئا وعلى غير هذا الطراز صمم ربنا جسم الإنسان وركب هيكله، فالإنسان عقل زاهر كثير الوعي، وهو قادر كثير القدرة، فهو يستفيد من النظر إلى السماء أكبر استفادة ويلقى في سبيل هذا النظر بعض المشقة، ولكنها تهون في هذا السبيل الذي هو فيه"²⁶.

قال العقاد في هذا المنحى وهو يتحدث عن حث القرآن على التفكير: "فهو - إذن - كتاب يحث المسلم على أن يفكر في عالم النفس كما يفكر في عالم الطبيعة وأن يعرف نفسه، وأن يجد تفكيراً لتكوينه العقلي والنفسي والفسولوجي والبيولوجي، وإدراك بديع النظام والتناسق الكوني من خلال قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ (الروم: 08)، وقوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: 24)"²⁷، وهذا المعنى تكرر عشرات المرات، وهو المطالبة بالتأمل والتعقل والتدبر والتفكير، وفي هذا "تربية للإنسان على أعمال عقله، وتربية ذهنه على الاستنتاج والقياس والاستقراء، في النفس والكون، حتى يتبين لنا أنه الحق"²⁸؛ وهذا يكسب الفرد مهارات مثل: التفكير المنطقي السليم، ورؤية عظمة الله في كل ما

خلق في هذا الكون، كما أنه يربي الفكر على عدم قبول شيء بغير حجة أو برهان أو علم.

فالقارئ المتدبر يستجمع هذه المعاني والقيم التربوية التي يحترم فيها القرآن عقله بأسلوب علمي منطقي جميل، ويدعوه إلى الفهم والتأمل والتفكير، وبنداء إلهي عميق المعنى ومفهوم الدلالة، قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: 1-4).

إن مهارة التأمل في القرآن الكريم تعني أن المتعلم ينبغي له إذا تلا القرآن الكريم أن يتفكر في معانيه، وأوامره ونواهيه، ووعده ووعيده، والوقوف عند حدوده وتعني أيضاً أنه ليس العلم بمجرد صورته هو النافع، بل معناه، ومعناه لا يحدث إلا من خلال حسن توظيف المتعلم لمهارة التأمل.

ومهارة التأمل "تجعل من الكون كله ميداناً فسيحاً لها، فقد جعل الله تعالى لها الكون محراباً للفكر والتدبر والاعتبار، وأبان لها عن تصميمه وبنائه وما يقوم عليه من وحدة ونظام، وقد جعلت من الكون ميداناً واسعاً لها من أجل أن تدعو الإنسان إلى التأمل في خلق السماوات والأرض، والاستدلال على عظمة الله واستخدام كل ما سخر الله للإنسان في هذا الكون، وهذا يعني أن يعرف الإنسان سر هذه الكائنات ونظامها، ليسخرها فيما سخرها الله، ويعني أيضاً أن المتعلم يجب أن يكون ساعياً إلى الحقائق مفتوحاً على الكون كله، في جولات من التأمل الواعي الدقيق والنظر العلمي المنظم. فمهارة التأمل تساعد على توظيف الحواس واستخدامها فيما يعود علينا بالنفع والفائدة"²⁹.

إن القرآن عندما يُحْت على استخدام العقل والفكر يرمي إلى تنمية مهارة الفهم والإدراك، والإنسان لا يستطيع أن يطلق العقل من عقاله إلا بترويضه وتنميته وإعطائه القدرة على الاستيعاب، من خلال النظر والتدبر والتأمل في معاني القرآن وآياته، التي يستشعر فيها المؤمن عظمة الله وقدرته على الخلق والإبداع، فينتفع وينفع غيره بكل ما في الكون من أشياء سخرها الله له ودعاه إلى البحث والنظر والتفكير والتأمل فيها، من خلال كتابه المسطور والمنظور في الكون والأنفس والأفاق، "وينعى القرآن الكريم على الكفار أنهم إذا دعوا للإيمان احتجوا بأنهم لا يستطيعون ذلك لأن آباءهم لم يفعلوه، فهم يستهدون بهم ويسبرون على منوالهم فيتساءل في إنكار وتعجب، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا

دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبر

أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿ (البقرة: 170)، وفي هذه الآية استنكار واضح للتقليد دون تحكيم العقل والتفكير³⁰.

ولذلك يجب أن يكون قارئ القرآن هو الأقرب لمعرفة الحق والصواب؛ لأن عقله يتعود الفكر الصحيح بالاستمرار في الخضوع لله، والتفكير في عظمته، والانقياد له من خلال دلائل الآيات، وإمعان النظر فيها فكرياً وتأملاً، هذا الوعي الفكري يجعل القارئ واعياً، ومنهجياً، في جميع جوانب حياته، ولا يقوم بأداء عمل إلا ضمن خطة وتفكير.

2- القلب السليم محل التفكير والتدبر: يعتبر القلب السليم أهم العوامل المساعدة في عملية التفكير؛ فكلما كان القلب سليماً حياً كان انتفاعه بالقرآن أعظم وأكمل. يقول الإمام الغزالي: "فكم من معان دقيقة من أسرار القرآن تخطر على قلب المتجردين للذكر والفكر، تخلق عنها كتب التفسير ولا يطلع عليها أفاضل المفسرين، وإذا انكشف ذلك للمريد المراقب وعرض على المفسرين استحسونه وعلموا أن ذلك من تنبيهات القلوب الزكية وألطف الله تعالى بالهمم العالية المتوجهة إليه"³¹، والمقصود هنا ب حياة القلب حياة صاحبه بذكر الله والأعمال الصالحة³²؛ فعن أبي بردة عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مثل الذي يذكر ربه والذي لا يذكر ربه، مثل الحي والميت"³³.

إن القلب هو محل تفكير وتدبر آيات القرآن الكريم واستخلاص العبر واستجلاب العلم النافع³⁴، حيث قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: 46).

ومن جانب آخر أكدت الدراسات الحديثة أن هناك علاقة بين القلب والقدرة على الفهم والإدراك وتوصلت النتائج إلى أن هناك علاقة بين القلب وعملية الإدراك، وقد أثبت الباحثون هذه العلاقة من خلال قياس النشاط الكهربائي للقلب والدماغ أثناء عملية الفهم؛ أي عندما يحاول الإنسان فهم ظاهرة ما، فوجدوا أن عملية الإدراك تتناسب مع أداء القلب، وكلما كان أداء القلب أقل كان الإدراك أقل³⁵.

كما ترى الدراسات الحديثة أن هناك دماغاً شديداً التعقيد موجوداً داخل القلب، داخل كل خلية من خلايا القلب، ففي القلب أكثر من أربعين ألف خلية عصبية تعمل بدقة فائقة على تنظيم معدل ضربات القلب وإفراز الهرمونات وتخزين المعلومات ثم

يتم إرسال المعلومات إلى الدماغ، هذه المعلومات تقوم بدور مهم في الفهم والإدراك، ولذلك فإن بعض العلماء اليوم يقومون بإنشاء مراكز تهتم بدراسة العلاقة بين القلب والدماغ وعلاقة القلب بالعمليات النفسية والإدراكية، بعدما أدركوا الدور الكبير للقلب في التفكير والإبداع³⁶.

ويعلق عبد الدائم الكحيل قائلاً: "يتحدث العلماء اليوم عن الدور الكبير الذي يقوم به القلب في عملية الفهم والإدراك وفقه الأشياء من حولنا، وهذا ما حدثنا عنه القرآن بقوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (الأعراف: 179)؛ أي أن القرآن حدد لنا مراكز الإدراك لدى الإنسان وهو القلب، وهو ما اكتشفه علماء اليوم³⁷.

وهذه العلاقة بين القلب والقدرة على عمليات الفهم والإدراك التي أكدتها النتائج العلمية الحديثة، جديرة بالاهتمام وحسن الاستثمار، وتؤكد على الأمة الإسلامية العناية بصلاح القلوب والعقول وسلامتها وحفظها من كل ما من شأنه أن يعطل أو يعيق وظائفها وأدوارها المهمة.

3- أهمية التدبر والتأمل في القدرة على التفكير الإبداعي: يعتبر التأمل من

الطرق الصحيحة في عملية التفكير ودرك الغايات المرجوة، وهو إحدى الأمور التي يتوصل بها إلى الهدف. قال ابن القيم: "وإنما تجتني ثمرة الفكرة بثلاثة أشياء: بقصر الأمل، والتأمل في القرآن، وقلة الخلطة والتمني والتعلق بغير الله والشبع والمنام"³⁸.

ولقد أكدت الدراسات الحديثة أن التدريب على ممارسة التأمل تعزز القدرة على التفكير الإبداعي، حيث إن التأمل يزيد من قوى التشابك العصبي، ويزيد أيضاً من موجات "ألفا"³⁹ التي تنعكس على نشاط القشرة المخية مما يعمل على سرعة معالجة المعلومات في الدماغ البشري، وتصدر أيضاً نتيجة ممارسة التأمل موجة "ثيتا"⁴⁰ التي تشير إلى التوجه نحو الرضا وترميز المعلومات الجديدة، وموجة "دلتا" تشير إلى الاسترخاء العصبي وزيادة الوعي⁴¹.

وتجدر الإشارة إلى أن التأمل الذي كثر حديث الدراسات الغربية عنه، والذي ثبت أن له فوائد كثيرة على الصحة النفسية والجسمية، سبق وأن أشار إليه القرآن من أكثر من ألف وأربعمائة سنة في أكثر من آية من آيات القرآن الكريم، وكان هو عبادة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم قبل نزول الوحي في غار حراء.

كما أن هناك وجهاً من وجوه الإعجاز العلمي في هذا الأمر، ذلك أن أكثر من دراسة أكدت على أن التأمل يعمل على اكتمال نضج الدماغ البشري⁴²، وهذا ما أشار إليه الله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: 190-191)، فأصحاب العقول هم المتفكرون والمتأملون في الكون والطبيعة فهم يعلمون جيداً أن الله سخر الطبيعة في خدمة الإنسان، فيعملون عقولهم من أجل التوصل للسنن الكونية التي يسير وفقها الكون لاستفادة منها في خدمة البشرية. يقول ابن القيم: "وأما التأمل في القرآن: فهو تحديق ناظر القلب إلى معانيه وجمع الفكر على تدبره وتعقله، وهو المقصود بإنزاله لا مجرد تلاوته بلا فهم ولا تدبر"⁴³، ومن شأن تحديق النظر وجمع الفكر على التدبر والتعقل أن يعين المتفكر في آيات الله على أن تنفتح له الحُجُب وتتكشف له الأسرار للوصول إلى أسْمَى الغايات والمقاصد.

ثانياً: أثر التدبير في رفع القدرات وتنمية الإبداع

يحاول هذا العنصر إثبات مدى تأثير التدبير في رفع القدرات الفكرية وتنمية الإبداع لدى الفرد المسلم المتعلم؛ وذلك من خلال ما يلي:

1- حاجة المجتمع المسلم للمفكر المبدع: إن إنسان القرآن هو الإنسان المفكر المبدع، الذي يقود الأمة بفكره وعقله وحكمته للرقى والتقدم، ويصنع الحضارة ذات البعد الإيماني، والأخلاقي، والتفكير الإبداعي فيه يتيح الفرصة أمام المتعلم للإبداع والابتكار في مجالات تخدم المجتمع، وتخدم أهداف الأمة في المجالات المختلفة، "والتفكير الإبداعي هو تفكير مفتوح ينتج إجابات متنوعة وفي مجالات مختلفة، والمجتمع المسلم هو في حاجة إلى الإنسان المفكر المبدع الذي يميل إلى الابتكار والإبداع؛ لأن المجتمع بهذه العناصر يرقى ويتقدم، ومن هذا المنطلق فإنه لا بد أن يكتسب المتعلم المهارات التي تمكنه من الإسهام في اكتشاف الطاقات والموارد الطبيعية، والعمل على توظيفها لخدمة الإسلام والمسلمين"⁴⁴، ومما يستأنس به في هذا السياق ما جاء في الأثر: (ما اكتسب رجل مثل فضل عقل يهدي صاحبه إلى هدى، ويرده عن ردى، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله)⁴⁵؛ وهذا يدل على مكان العقل المبدع في التصور الإسلامي وضرورة توظيفه واستغلاله قدر الإمكان، لتحقيق أهدافه التي خلق من أجلها.

2- أثر البعد الإيماني والعلمي في التأمل والتدبر على النفس: إن القرآن

يربي الإنسان على أعمال عقله، وتربية ذهنه على التأمل والاستنتاج والقياس والاستقراء، كما أنه يربي الفكر على عدم قبول شيء بغير حجة ولا برهان. قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ ثَانِي عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (الحج: 08-09)، وقال أيضاً: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: 111).

فعند دراسة القرآن الكريم مثلاً، يستطيع المتعلم أن يستفيد من الكلمات القرآنية، ويمكنه استخدام هذه الكلمات في تعبيرات خارج النص القرآني، فالشخصية ذات القدرات العقلية الإبداعية والتي أشار إليها القرآن ترتقي في الاستنتاج والاستنباط والعلم والإبداع فيه على قدر عقلها وبعدها الإيماني فكراً وعقيدة وسلوكاً وأخلاقاً.

ولعلَّ هذا البعد الإيماني والعقلي والعلمي يتطابق مع قوله تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة: 11)، درجات من أعمال الفكر والعقل والنظر، ومن ثم الوصول إلى الإيمان الحق الذي لا تشوبه شائبة، هذه الرفعة أو التفضيل القرآني، كان بفضل العلم وعمق الفهم، وقوة الإدراك لتنايا الحق، ولذلك أحسوا بمعاني الإيمان تملأ صدورهم، فأصبحوا يتدوَّقون طعم العبادة، ومعاني الطاعة، يقول النحلاوي منوها بهذا البعد: "وهكذا نجد في حسن تلاوة القرآن تربية للعقل على حسن التفكير والخوف من الله والخشوع له ... وتأمل آثار عظمة الله، وتربية المشاعر والعواطف وتربية العقل بالاستدلال على ما استدل عليه القرآن ويتأمل ما يدل على عظمة الله"⁴⁶؛ فالعقل البشري يكتسب الإدراك والفكر عن طريق النظر والتأمل في الألفاظ والتراكيب القرآنية.

والتفاعل الفكري والإبداعي ينعكس أثره على النفس الإنسانية من خلال التعبير أو الإيحاء أو الإثارة أو الخيال أو القصة بألفاظ بديعة جميلة رائعة، فتراها بعين الخيال مشاهد وصوراً حية ذات أبعاد مختلفة وأحجاماً متفاوتة فيتولد -عن ذلك- إحساس ذاتي في نفس القارئ وذهنه، فتترجم المشاهد والصور إلى معانٍ وأفكار، فيشعر القارئ بالتجاوب مع القرآن، هذا التجاوب هو الذي ينمي الفكر ويشعل الذكاء ويوقد القريحة، وينمي الذوق الأدبي الرفيع لديه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ

يُلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (الأعراف: 176)، والتفكير هنا لا يتم إلا من خلال المتابعة والرصد والتحليل للقصة والموضوعات القرآنية، وبالتالي يحصل التأثير المطلوب، ومن ثم العظة والاعتبار؛ فإيقاظ ملكات السمع والبصر والفؤاد وتجاوبها ركن ركين في الإسلام، بل هو المطلوب الآن، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: 24)، لندرك البعد الإيماني والحضاري لأنفسنا وأمتنا وواقعنا، ونتذوق الجمال ومعاني الإبداع الرباني لحقائق الكون والأنفس والآفاق من خلال الآيات، فتمتلك القدرة على التفاعل الفكري معها، ونحس بقيمة الأشياء وخصائصها وفهم معانيها.

ولا جرم أن الإسلام يحث أتباعه ويدفعهم على "الابتكار والاختراع والإبداع واستخدام العلم وسيلة للنهوض والارتقاء، ويدعو إلى أن يتبنى المجتمع الكشف عن الموهوبين والمتفوقين، ويتعهدهم بما يعود على الأمة الإسلامية وعلى البشرية جمعاء بالخير والفائدة وتعميق اعتقاد المتعلم بهذه المفاهيم"⁴⁷، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ص: 29)؛ فهناك شخصيات إسلامية مشهورة أبدعت عبر تاريخ الإسلام - وسيأتي إيراد بعض الأمثلة والنماذج المبدعة-، فهتمت القرآن وتفاعلت معه، فأدركت البعد الإيماني والحضاري للأمة من خلاله، فاهتدت إلى طريق الخير والرشد والهدى والنجاح، كالصحابية والتابعين والعلماء الذين عاشوا في أزهى عصور الإسلام، عزاً وإشراقاً، وفتحاً ونصراً، وتبصراً وإدراكاً لثنايا الحق ومعالم طريق الإبداع.

والقرآن يربي العقل والعاطفة معاً، لأنه يفرض الإقناع العقلي من خلال إثارة العواطف والانفعالات، والشعور النفسي والوجداني العميق؛ بمعنى أنه يطرق العقل مع العاطفة، فإنسان القرآن إنسان وهبه الله نعمة العلم، ليبرز -من خلالها- قدرة الله في الخلق والإبداع في الأنفس والآفاق، ويؤكد له من خلالها أنه يسمو ويرتفع بفضيلة هذا العلم، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: 09)، وقال: بل إن الله يخص قارئ القرآن أن يسأله زيادة العلم والتوسع فيه، وقال تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: 114).

فكل هذه الآيات تقف على المعاني والقيم التي ينادي بها القرآن؛ فكأنه يطلق مؤثرات للقارئ عن طريق الحواس التي وهبها الله إياه، يدعوه إلى التفكير والتأمل بقدر ما يقرأ، وأن يحاول استعادة أفكاره مرات ومرات، حتى يقف على الآيات التي

تحته على ولوج أبواب التقدم والمعرفة، واكتشاف وسائلها وإلا فما المغزى من تكرار كلمة العلم والعقل والفكر والنظر مئات المرات في القرآن الكريم؟

إن مما لا ريب فيه أن التدين الصحيح يسعف صاحبه على التفكير المبدع؛ فترتفع قدرات ومهارات الاستخلاف في الأرض استكشافاً واستعماراً وتنمية وازدهاراً، مع الرحمة والشفقة والإحسان والتكريم والعدل وعدم الإكراه والشنآن، وميزة التصور الإسلامي أنه يمتلك القدرة على إعطاء التمارين العقلية، والتدريبات النفسية، والمعالجات السلوكية، عمقاً ومعنى وقيمة وجمالاً، وهذه القيم وما يتولد منها يحملها الفرد معه أينما كان وحيثما حل، ولكن ما هي التمارين العقلية والتدريبات النفسية والمعالجات السلوكية التي يوفرها هذا الدين لأتباعه؟ وما هي طبيعتها؟ وما مدى ملاءمتها للظفرة الإنسانية؟ هل يمكن للعلوم الإنسانية من اجتماع وآداب وعلم نفس بأخر ما توصلت إليه من حقائق حول الطبيعة البشرية أن ترفد وتغذي وتنعش هذه التمارين والتدريبات والمعالجات؟ علماً بأن تصيد الحكمة أين ما كانت جنسيتها أو ديانتها تعتبر مركزية من مركزيات التصور الإسلامي⁴⁸؛ و(الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها)⁴⁹.

وقد وردت كلمة الإبداع ومشتقاتها في القرآن الكريم في أربعة مواضع، في قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (البقرة: 117، الأنعام: 101)، وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ (الأحقاف: 09)، وفي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ﴾ (الحديد: 27).

وتؤكد الحقائق العلمية التي جاءت بها نظريات البرمجة اللغوية العصبية: "أن الإنسان كلما استنشق كمية من الأوكسجين استعاد الجهاز الليمفاوي حيويته ونشاطه"⁵⁰، فذلك الحقائق القرآنية تؤكد أن الإنسان كلما قرأ وفكر وتدبر، استعاد نشاطه الذهني وطور قدراته العقلية، واكتسب مهارات التفكير السليم، من خلال الآيات التي تحث على ذلك، بالإضافة إلى تنمية روح الإبداع والإتقان، فإله هو المبدع والمنتقن والصانع لكل شيء، قال تعالى: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَضَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل: 88).

وإذا كان الإبداع عبارة عن عملية تطوير الاستعدادات والقدرات والميول والاتجاهات الشخصية للأفراد، فإن القرآن الكريم له القدرة على صناعة الإبداع

دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبر

ورعاية المبدعين، من خلال تطوير القدرات والمهارات التأملية والتدبرية المنهجية والمعرفية.

المبحث الثالث: مقارنة بين التفكير الإبداعي عند المعاصرين والجهود الفكرية لدى علماء المسلمين

من أهم القواعد التي ذكرها "الميداني" في قواعد التدبر "النظر فيما توصلت إليه البحوث العلمية الإنسانية في موضوع النص القرآني"⁵¹؛ بمعنى أنه ينبغي لمتدبر النص القرآني بعمق أن ينظر إلى ما توصلت إليه البحوث العلمية الإنسانية الذي يعالجه النص، ليكون على علم بنتائج تلك البحوث وبمدى صدقها من خطئها.

وهذا الأمر في غاية الصحة؛ إذ لا تعارض بين صريح المعقول وصحيح المنقول، وفي هذا السياق يمكن الاتكاء على قاعدة "الميداني" وإضافة عبارة أخرى على القاعدة وهي: "و ما له علاقة بالنص القرآني"، لتصبح القاعدة كما يلي: "النظر فيما توصلت إليه البحوث العلمية الإنسانية في موضوع النص القرآني و ما له علاقة بالنص القرآني"، وذلك حتى تصحَّ هذه المقاربة التي أحاول فيها الجمع بين التفكير الإبداعي كما يراه المعاصرون وأصول التفكير (التدبر) ومظاهره عند علماء المسلمين.

لقد خُفَّ علماء المسلمين من خلال اجتهاداتهم في العلوم الشرعية عموماً وفي فهم النص القرآني وتدبره على وجه الخصوص تراثاً ثراً ومبدعاً من النظريات، والأصول، والقواعد والضوابط، وهذا إن دل على أمر فإنما يدل على ممارستهم لمهارات التفكير الإبداعي والتزامهم بخصائصه ومراحله التزاماً منهجياً وعلمياً منظمين، ولو عقدنا نوعاً من المقاربة بين التفكير الإبداعي كما يراه المعاصرون اليوم وبين ما توصل إليه علماءنا السابقون لتبيَّن لنا مقدار تلك الممارسة.

ولإثبات ذلك نكتفي بإيراد بعض مظاهر التفكير الإبداعي عند علماء المسلمين من خلال بعض جهودهم الأصولية والتفسيرية، وذلك فيما يأتي:

أولاً: مبحث العلة

يعدُّ مبحث العلة من المباحث الأصولية التي أصَّلَ له علماءنا وأسألوا فيه أقلاماً كثيرة، وإن الناظر في بحث العلة عند الأصوليين يقف على عقلية إبداعية

منقطعة النظر. والعلة المقصودة عندهم ما يغير العلة الغائية، بمعنى الوصف الظاهر المنضبط الذي هو مظنة تشريع الحكم، ويترتب عليه مصلحة مقصودة.

1- طرق إثبات العلة: لا يخفى أن العلة تثبت بعدة طرق، منها طريق

الاستنباط، وله صور، من ذلك:

أ- السبر والتقسيم: ومعناه: أن الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل

ويتتبعها واحدا، واحدا ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به إلا واحدا يراه ويرضاه⁵².

أو هو: حصر الأوصاف التي تحتل العلية في الأصل، ثم إبطال بعضها

بدليل واختيار الباقي⁵³.

هذه العملية –السبر والتقسيم- التي يقوم بها الأصوليون في إثبات العلل، هي في الحقيقة محاكاة لمراحل التفكير الإبداعي التي سبق الحديث عنها، وهي مرحلة الإلهام: هي مرحلة توليد أعداد كبيرة من الأفكار وهي مرحلة البحث عن الأفكار أو توليدها، والأصولي يقوم بذات العمل؛ أي يحصر جميع الأوصاف التي يمكن أن يُعدى من خلالها الحكم ويصح التعليل بها، ثم يقوم بدراسة هذه الأوصاف ويستوضح بذلك –أي مرحلة التوضيح والتركيز على الأهداف- ملائمة تلك الأوصاف عن طريق التقسيم لينتهي بعد ذلك إلى انتقاء واستخلاص - مرحلة الانتقاء- الأوصاف المناسبة بالدليل، وهذه المرحلة لمعاينة الأفكار المتولدة بعناية فائقة وتحديد ما هو مناسب لها للعمل.

زد على ذلك ما يميز هذه العملية –السبر والتقسيم- من مهارات التفكير الإبداعي، والمتمثلة في: (مهارة الحساسية للمشكلات)؛ فالأصولي يحس بهذه المشكلة الموجودة في أصول الأحكام ويحاول الإجابة عنها، محاولا إنتاج حلول جديدة (مهارة الأصالة)، ويحرص على التكيف السريع مع التطورات في بحث العلة (مهارة المرونة)، ويراعي في ذلك تحليل عناصر الأشياء –الأوصاف- وفهمه واستيعابه للعلاقات بينها (مهارة القدرة على التحليل)، مع ما يمتاز به من القدرة استدعاء أكبر عدد ممكن من الأفكار في فترة زمنية معينة (مهارة الطلاقة: الفكرية، التعبيرية، طلاقة الكلمات: المصطلحات).

دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبير

ب- المناسبة: من مسالك إثبات العلة المناسبة، ويسمى بعضها بالإخالة⁵⁴ أو تخريج المناط.

وهي: تعيين الوصف للعلة بمجرد إبداء المناسبة بينه وبين الحكم لا بنص ولا بغيره - كأن يكون مقصوداً لجلب منفعة أو دفع مضرة - من غير نص عليه ولا إجماع.

والمناسب: وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصوداً من شرع الحكم من حصول مصلحة أو دفع مفسدة⁵⁵.

وهذا المسلك عند الأصوليين يمثل مرحلة التقييم في مراحل التفكير الإبداعي، وهي - كما سبق - مرحلة هي مرحلة إعادة النظر والتدقيق في العمل قيد التنفيذ، أين يتم فحص ومعاينة العمل بحثاً عن نقاط القوة والضعف فيه؛ فلكذلك الأصولي يبحث عن الوصف المناسب لإثبات العلية، ويتحقق من مدى كون الحكم المترتب عليه مقصوداً من شرع الحكم جلباً لمنفعة أو دفعاً لمفسدة، وهذا يحتاج إلى تقييم للعمل.

هذا، دون إغفال المهارات الإبداعية التي يبديها الأصولي أثناء بحثه عن المناسب وقيامه بالتقييم والتحقيق.

2- مجاري الاجتهاد في العلة: تتضح مراحل التفكير الإبداعي أكثر عند

الحديث عن مجاري الاجتهاد في العلة؛ فقد ذكر الغزالي رحمه الله وغيره أن الاجتهاد في العلة ثلاث صور⁵⁶:

أ- تخريج المناط: وهو استخراج المجتهد علة الحكم بمسلك من المسالك المذكورة. ويمكن التعبير عن هذه المرحلة في التعليل بمرحلة الإلهام وهي المرحلة الأولى في التفكير الإبداعي.

ب- تنقيح المناط: وهو تهذيب المجتهد العلة من جملة أوصاف الحكم بإلغاء ما لا يصلح منها للعلة. وهذه المرحلة الثانية من مراحل التفكير الإبداعي المسماة بمرحلة التوضيح والتركيز على الأهداف.

ج- تحقيق المناط: وهو إثبات العلة الثابتة نصاً أو اجتهاداً في المحل غير المنصوص وخصص بعضهم بالمناسبة وحدها⁵⁷، ويمكن تسمية تحقيق المناط بمرحلة الترشيح والتنفيذ أو الاستخلاص والانتقاء.

جاء في المحصول: "واعلم أن الجمع بين الأصل والفرع تارة يكون بإلغاء الفارق، والغزالي يسميه تنقيح المناط، وتارة باستخراج الجامع وهاهنا لا بد من بيان أن الحكم في الأصل معطل بكذا ثم من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع"⁵⁸.

وكل المهارات الإبداعية السابقة الذكر (الأصالة، الحساسية بالمشكلات، الطلاقة، المرونة، القدرة على التحليل وغيرها)، تحضر في هذه العمليات الأصولية ويصطبغ بها المجتهد الأصولي أثناء بحثه هذا، بل هي جزء لا يتجزأ من شروط الفقيه والمجتهد وكذا المفسر الذي يقوم باستنباط المعاني القرآنية وتدبرها.

ثانياً: اعتبار المآلات

يؤصل الإمام الشاطبي لهذا الأصل بقوله: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"⁵⁹.

فالمجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي، عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وأن يقدر عواقب حكمه وقتواه، وأن لا يعتبر أن مهمته تنحصر في "إعطاء الحكم الشرعي"، بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يستحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره، فإذا لم يفعل؛ فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد أو مقصر فيها.

وهذا فرع عن كون "الأحكام بمقاصدها"؛ فعلى المجتهد الذي أقيم متكلاً باسم الشرع، أن يكون حريصاً أميناً على بلوغ الأحكام مقاصدها، وعلى إفضاء التكاليف الشرعية إلى أحسن مآلاتها⁶⁰.

وفي السنة النبوية تطبيقات هادية في هذا الباب؛ فقد امتنع النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل المنافقين، مع علمه بهم ومع علمه باستحقاقهم القتل، وقال: (لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه)⁶¹، وتخلّى عن إعادة بناء البيت الحرام، حتى لا يثير بلبلة بين العرب، وكثير منهم حديثو عهد بالإسلام، وقال مخاطباً عائشة رضي الله عنها: (ألم تري أن قومك حين بنوا الكعبة، اقتصروا عن قواعد إبراهيم)، قالت: فقلت يا رسول الله، أفلا تردّها على قواعد إبراهيم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت)⁶².

دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبير

وعندما بال أعرابي في المسجد وقام الصحابة لجزره ومنعه، قال عليه الصلاة والسلام: (لا تزرموه، دعوه)⁶³.

والخلاصة أن الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية، ولولا مراعاة المآلات والنتائج، لوجب قتل المنافقين، وإعادة بناء البيت على قواعد إبراهيم، ومنع الأعرابي من إتمام عمله المنكر الشنيع، ولكن الأول كان سيفضي إلى نفور الناس من الإسلام؛ خشية أن يقتلوا بتهمة النفاق، والثاني يؤدي إلى اعتقاد العرب أن النبي يهدم المقدسات ويغير معالمها، والثالث ليس فيه إلا أن ينجس البائل جسمه وثوبه، وربما نجس مواضع أخرى من المسجد، وربما كان ضرر صحي عليه⁶⁴.

إن اعتبار المآلات في حقيقة الأمر يمثل لمن تأمل- مرحلة التقييم الحقيقية في التفكير الإبداعي؛ وهي مرحلة إعادة النظر والتدقيق في العمل قيد التنفيذ، وفي هذه المرحلة يتم فحص ومعاينة العمل بحثاً عن نقاط القوة والضعف فيه، وبعدها تحتاج إلى التفكير بكيفية تحسين وتطوير العمل، والتخلص من نقاط الضعف، واستثمار نقاط القوة وتعزيزها؛ إذ قد يفضي العمل -الحكم المفتى به مثلاً- إلى نقيض مقصوده، فلا يترتب منه المصلحة المرجوة أو لا يدفع عنه المفسدة المتوقعة، فلا ينفذ هذا الحكم إلا بعد التأكد من سلامته وخلوصه من العواقب (نقاط الضعف).

هذا، دون الغفلة - طبعاً- عن المهارات التي يضطلع بها المجتهد -المفتي- من الحساسية بالمشكلة (النازلة محل الفتوى)، والمرونة التي تقتضي التكيف مع الواقع الذي هو محل حدوث النازلة، والقدرة على التحليل وتجزئة عناصر الواقعة وترتيبها ثم تركيبها، وكذا الطلاقة وهي جزء من علم الموهبة التي تعد من شروط المفسر⁶⁵ والمجتهد على حد سواء.

ثالثاً: الاجتهاد

تسمى المرحلة السادسة من مراحل التفكير الإبداعي مرحلة تطوير الأفكار والتفرغ لأعمال أخرى، وفيها يتم ترك العمل الحالي جارياً لوحده، والتفكير به بين الحين والآخر دون أن يغيب عن البال.

هذه المرحلة تمثل مرحلة الاجتهاد عموماً عند علماء المسلمين؛ إذ يتم فيها توظيف العلوم والمعارف والأدوات المنهجية المساعدة في مختلف المجالات؛ كتفسير

أي القرآن الكريم مثلاً، أو استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة السمعية، وفيها يتم تطوير الأفكار إلى نظريات وقوانين وقواعد تعين على الفهم والتدبر، مع ما يسبب الاجتهاد من مهارات إبداعية تمثل شرائط المجتهد الذي يحق له أن ينبري لمثل هذا العمل.

ومن أمثلة ذلك في مجال فهم القرآن الكريم وتدبره: القواعد والقوانين المختلفة التي توصل إليها العلماء في تفسير كتاب الله عز وجل، من ذلك: قاعدة أو قانون الترجيح في الرأي، والتي تكشف -لمن تأمل- عن العقلية الإبداعية لدى المجتهد والمهارات العلمية التي يمتاز بها على غرار مهارات التفكير الإبداعي وخصائصه.

قانون الترجيح في الرأي: أجمع كلمة قيلت في بيان هذا القانون، هي الكلمة التي ذكرها الإمام الزركشي في البرهان، ونقلها عنه صاحب الإتيان وغيره، وفيها من التفرع والتفريع ما ينم عن براعة ومهارة في تطوّر الأفكار ونضجها واستيعاب المسائل وجزئياتها، لتلتئم في قانون أو قاعدة تفسيرية تختصر أمام الباحث مسافات البحث وجهد العناء.

قال الزركشي رحمه الله تعالى: "كل لفظ احتمل معنيين فصاعداً هو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي، فإن كان أحد المعنيين أظهر، وجب الحمل عليه، إلا أن يقوم الدليل على أن المراد هو الخفي، وإن استويا والاستعمال فيهما حقيقة، لكن في أحدهما حقيقة لغوية أو عرفية، وفي الآخر شرعية، فالحمل على الشرعية أولى، إلا أن يدل دليل على إرادة اللغوية، كما في قوله: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (التوبة: 103)، ولو كان في أحدهما عرفية، والآخر لغوية، فالحمل على العرفية أولى، وإن اتفقا في ذلك أيضاً؛ فإن تنافى اجتماعهما ولم يمكن إرادتهما باللفظ الواحد، كالقراء للحيض والطهر، اجتهد في المراد منهما بالأمارات الدالة عليه، فما ظنه فهو مراد الله تعالى في حقه، وإن لم يظهر له شيء يتخير في الحمل على أيهما شاء؟ أو يأخذ بالأغلب حكماً؟ أو بالأخف؟ أقوال. وإن لم يتنافيا وجب الحمل عليهما عند المحققين، ويكون ذلك أبلغ في الإعجاز والفصاحة، إلا إن دلّ دليل على إرادة أحدهما"⁶⁶.

هذا، وإن ما تقدّم من أمثلة يبين مدى اضطلاع علماء المسلمين بخصائص التفكير الإبداعي ومهاراته ومراحلها كما يراه المعاصرون اليوم؛ من خلال تأسيسهم للعلوم والفنون، ومعالجتهم لمشكلات واقعهم وواقع من بعدهم -الواقع الذي لم يقع- أو

دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبر

ما يسمى بالفقه الافتراضي، ومرونتهم في التفكير والاجتهاد وكيفية إعمال النص والعقل، وطلاقتهم الفكرية والتعبيرية من خلال إنشاء ثروة في المصطلحات وتطويرها عبر التاريخ، بالرغم من قلة الإمكانيات، ومحدودية المعرفة الإنسانية والاجتماعية حينها.

بل لا أرنو من هذه المقاربة التسوية بين المتقدمين والمعاصرين، كلا، بل لا مبالغة إذا قلنا أن علماء المسلمين أثبتوا تفوقهم العلمي وريادتهم الفكرية، ولا أدلّ على ذلك من بعض المهارات والخصائص التي يعوز إليها التفكير الإبداعي عند المعاصرين، من ذلك **علم الموهبة**: وهو أحد شرائط الناظر في كتاب الله تعالى والمتدبر فيه (المفسر)، وعلم الموهبة ليس أمرا كسبيا وإنما هو علم يُورثه الله تعالى - لمن عمل بما علم، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: 282).

قال السيوطي بعد أن عدّ علم الموهبة من العلوم التي لا بدّ منها للمفسر: "ولعلك تستشكل علم الموهبة وتقول: هذا شيء ليس في قدرة الإنسان، وليس الأمر كما ظننت من الأشكال، والطريق في تحصيله ارتكاب الأسباب الموجبة له من العمل والزهد"⁶⁷، ثم استدل بكلام للزركشي: "وقال في البرهان: اعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي ولا تظهر له أسرارها، وفي قلبه بدعة، أو كبر، أو هوى، أو حب دنيا، أو هو مُصرٌّ على ذنب، أو غير متحقق بالإيمان، أو ضعيف التحقيق، أو يعتمد على قول مفسر ليس عنده علم، أو راجع إلى معقوله، وهذه كلها حُجُب وموانع بعضها أكد من بعض"⁶⁸؛ وهذا الذي ذكره كل من الزركشي والسيوطي من التنويه بعلم الموهبة وإظهار فضل الله على من أوتيتها، هو ما يفتقده علماء المادة اليوم.

رابعاً: واقع العملية التعليمية وعلاقتها بالتفكير الإبداعي

إن الناظر في وضع العملية التعليمية، يرى أنها اليوم وفي وقتنا الحالي تنسم بالروتين العاجز عن تنمية مهارات التفكير العليا من (التحليل، والتركيب، والتقويم)، والمناهج التعليمية في جميع المراحل الدراسية لا تستطيع أن ترتقي بعقل الطالب لكي تنمي قدرته على التفكير التحليلي والإبداعي والناقد، بل تقتصر على تنمية المستويات المعرفية الدنيا القائمة على التلقين من (التذكر، والفهم، والتطبيق) التي تمثل محور العملية التعليمية في وقتنا المعاصر، مما أدى إلى جمود فكر كثير من المتعلمين وأصبح المتعلم مجرد متلقي للمعرفة ولا يستطيع إنتاج المعرفة.

ولعل السبب في ذلك يرجع إلى انخفاض مستوى الموضوعات التي تحتوى عليها المناهج التعليمية والتي لا تثير عقول الطلاب بعمق دراستها والتفكير فيها وأيضاً لبعدها عن مشكلات حياة الطلاب المجتمعية واليومية، مما أدى إلى هدر طاقات بشرية إذا تم الاعتناء بها بتقديم برامج تساعد على تنمية مهارات الإبداع لديهم، لأسهمت في تقدم أمتنا وإفادة البشرية⁶⁹.

لذا ينبغي أن تكون أولى خطوات تنمية المجتمعات وتقدمها، هي الاهتمام بالعملية التعليمية وجعلها هادفة تسعى لبناء العقلية العلمية المفكرة المبدعة التي تستطيع الإتيان بجديد، بدلا من أتباع الثقافات الأخرى دون أعمال عقل وانتقاء ما يتناسب مع مبادئنا وقيمنا، وهذا سوف يتم من خلال دمج برامج تنمية الإبداع داخل المناهج التعليمية، في جميع المراحل الدراسية بحيث يكون الإبداع هو السمة الغالبة على المجتمع، كما كان عصر ازدهار الحضارة الإسلامية، الذي كان يشمل كثيراً من العلماء المسلمين والمبدعين في مجالات مختلفة حيث كانوا يتفكرون ويدرسون القرآن الكريم للتعرف على السنن الكونية فاستطاعوا بذلك استغلال قدراتهم العقلية العليا وإفادة البشرية بما توصلوا إليه من اكتشافات.

ولقد اعترف بذلك مؤرخو العلم والحضارة من أمثال "بريفولت" و "جورج سارتون" وغيرهم، أن الارتباط بين مداومة الفكر في كون الله الواسع كعبادة راقية وبين تقدم العلم، أمر يؤكد تاريخ تقدم العلم التجريبي للأمة الإسلامية، ولا صلاح ولا سعادة للبشرية إلا إذا أقامت نهضاتها بجناحين متوازنين بين الجهد البشري العلمي وهدى السماء⁷⁰.

وبناء على ما سبق نلاحظ أهمية وضع برامج للتفكير في آيات القرآن الكريم وللإجتهد في شتى المجالات الشرعية؛ باستخدام أساليب عملية تتجه إلى التدريب على توليد الأفكار، وتقوم على خطط ومبادئ محددة لحل مشكلات ذات طابع عملي وعلمي.

كما يُعنى في هذه الأساليب بتنشيط العمليات المعرفية التي تقوم عليها عمليات الإبداع؛ وتضم القدرات والأساليب المعرفية المرتبطة بالإبداع؛ فضلا عن خصال الشخصية الأخرى المميزة للشخص المبدع، وأهمها السمات المزاجية، والوجدانية، والاتجاهات النفسية الاجتماعية، والدافعية الإبداعية.

دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبير

كما يمكن أن تقدّم بعض هذه الأساليب في صورة جماعية (اجتهاد جماعي، تدبير جماعي، بحث جماعي...)، في مواقف تنمية إبداع المجموعات من الأفراد؛ بواسطة مدربين (مكونين) متخصصين، وبعضها الآخر أساليب فردية (ذاتية)؛ يمكن لأي فرد استخدامها دون حاجة إلى مكون خاص.

يمكن الاستفادة من الأساليب الحديثة في عملية التدبير والاجتهاد للتعرف على مدى تأثيرها في تنمية مهارات التفكير الإبداعي (الطلاقة، والمرونة، والأصالة) لدى المتكويين عموماً وطلبة المراحل الأولى على وجه الخصوص.

خاتمة:

بعد هذه الجولة المتواضعة في أطراف هذا الموضوع، أخلص إلى مجموعة من النتائج والتوصيات، كما يلي:

أولاً/ النتائج: من النتائج المسجلة في هذه الدراسة:

- 1- تكمن أهمية التفكير كضرورة حيوية في أنه السبيل للثروة الحقيقية لأي أمة.
- 2- لا بدّ للثقافة الإسلامية أن تتخلص من كل ما يمكن أن يصمها بالإنشائية والأطر التعبيرية والتقليدية والأساليب التكرارية والتعبيرات المجردة من الابتكار والإبداع الشخصي والخالية من عناصر المعاناة والتفاعل والمعاشية.
- 3- يدعو الإسلام إلى حرية الفكر بعيداً عن أية قيود تحد من انطلاقه وتمنعه من التفكير والتأمل والتدبير.
- 4- التفكير الإبداعي هو أن توجد شيئاً مألوفاً من شيء غير مألوف وأن تحول المألوف إلى شيء غير مألوف، وهو مفتاح من مفاتيح التدبير والتفكير في القرآن الكريم.
- 5- يعتبر القلب السليم أهم العوامل المساعدة في عملية التفكير؛ فكلما كان القلب سليماً حياً كان انتفاعه بالقرآن أعظم وأكمل.
- 6- للتدين أثر في غاية الأهمية في رفع القدرات وتنمية الإبداع.
- 7- لقد اضطلع علماء المسلمين بخصائص التفكير الإبداعي ومهاراته ومراحلها كما يراه المعاصرون اليوم، من خلال تأسيسهم للعلوم والفنون، ومعالجتهم لمشكلات واقعهم وواقع غيرهم.

8- إن الناظر في وضع العملية التعليمية، يرى أنها اليوم تتسم بالروتين العاجز عن تنمية مهارات التفكير العليا، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى انخفاض مستوى الموضوعات التي تحتوى عليها المناهج التعليمية والتي لا تثير عقول الطلاب بعمق دراستها والتفكر فيها.

ثانياً: التوصيات: وأهمها:

- 1- أهمية الدراسات الحديثة والنتائج العلمية وضرورة استثمارها في الدراسات الإسلامية عموماً وفي تفسير القرآن الكريم وتدبره خصوصاً.
- 2- ضرورة وضع برامج للتفكير في آيات القرآن الكريم وللإجتهاد في شتى المجالات الشرعية؛ باستخدام أساليب عملية تتجه إلى التدريب على توليد الأفكار، وتقوم على خطط ومبادئ محددة لحل مشكلات ذات طابع عملي وعلمي.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- 1- الألباني: محمد ناصر الدين، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، أشرف على طبعه: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، د.ت.
- 2- الأمدي: سيف الدين، الأحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، د.ط، د.ت.
- 3- البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، تح: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1407هـ-1987م.
- 4- بكار عبد الكريم، فصول في التفكير الموضوعي، منتديات مكتبتنا العربية، دار القلم، دمشق، ط5، 1429هـ-2008م.
- 5- الجرجاني: علي بن محمد، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ.
- 6- الجويني: عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ-1997م.
- 7- جيوقري، كيف تنمي قدرتك على التفكير الإبداعي، نقل إلى العربية: فريق بيت الأفكار الدولية، إشراف: سامي تيسير سلمان، د.ط، 1422هـ.
- 8- حاتم علي حسن رضا، الإبداع وعلاقته بالأداء الوظيفي، رسالة ماجستير في العلوم الإدارية، المملكة العربية السعودية، 2003م.

دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبر

- 9- خير الله جمال، الإبداع الإداري، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009م.
- 10- الذهبي: محمد السيد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، د.ت.
- 11- الرازي: محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ت: محمود خاطر، د.ط، 1415هـ- 1995م.
- 12- الرازي: محمد بن عمر فخر الدين، المحصول في أصول الفقه، تح: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ- 1997م.
- 13- الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، دن، ط2، 1412هـ- 1992م.
- 14- الزاهدي ثناء الله، تلخيص الأصول، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، ط1، 1414هـ- 1994م.
- 15- زكي أحمد، في سبيل موسوعة علمية، دار الشروق، القاهرة، د.ط، 1971م.
- 16- السمالوطي نبيل، الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، دار الشروق، جدة، ط1، 1980م.
- 17- السويديان طارق والعدلوني محمد، مبادئ الإبداع، دن، ط3، 1425هـ- 2004م.
- 18- سيد قطب: إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط17، 1412هـ.
- 19- السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دن، د.ط، 1394هـ- 1974م.
- 20- الشاطبي: إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ- 1997م.
- 21- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل، دار القلم، دمشق، بيروت، ط1، 1400هـ- 1980م.
- 22- العسقلاني: أحمد بن حجر، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، 121/12، تح: مجموعة من الباحثين، دار العاصمة، دار الغيث، السعودية، ط1، 1420هـ - 2000م.
- 23- العسكري: الحسن بن عبد الله أبو هلال، معجم الفروق اللغوية، تح: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1412هـ.
- 24- العقاد: عباس محمود، الفلسفة القرآنية، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د.ط، 1970م.
- 25- عويس عبد الحليم، فقه التاريخ في ضوء أزمة المسلمين الحضارية، دار الصحوة، القاهرة، ط1، 1414هـ- 1994م.

- 26- الغزالي: محمد بن محمد أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
- 27- الغزالي: محمد بن محمد أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تح: محمد عبد السلام عبدالشافى، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ-1993م.
- 28- ابن قيم الجوزية الزرعي: محمد بن أبي بكر ، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي – بيروت، ط2، 1393هـ-1973م.
- 29- محمد كريم حسن سعيد، علاقة القيادة التحويلية بالإبداع الإداري لدى رؤساء الأقسام الأكاديمية في الجامعة الإسلامية بغزة، رسالة ماجستير في إدارة الأعمال، كلية التجارة، فلسطين، 2010م.
- 30- المحيسن: إبراهيم بن عبد الله، تدريس العلوم: تأصيل وتحديث، مكتبة العبيكان، الرياض، د.ط، 1999م.
- 31- مركز البحوث والتطوير التربوي، معوقات تعليم مهارات التفكير في مرحلة التعليم الأساسي - دراسة تطبيقية-، فرع عدن، اليمن، د.ط، 2008م.
- 32- مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- 33- المقدسي: محمد بن مفلح شمس الدين، أصول الفقه، تح: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، ط1، 1420هـ-1999م.
- 34- المناوي: محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، تح: محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط1، 1410هـ.
- 35- المنجد: محمد صالح، التفكير، مجموعة زاد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1430هـ-2009م.
- 36- ابن منظور الأفرقي: محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، د.ت.
- 37- النحلاوي عبد الرحمن ، أصول التربية الإسلامية، دار الفكر، دمشق ، د.ط، 1981م.
- 38- هنانو عبد الله محمد، مهارات العصف الذهني ودورها في تنمية التفكير الإبداعي عند الطلاب، دن، د.ط، 2008م.

المجالات

- 1- الحدابي: داود عبد الملك وآخرون، مستوى مهارات التفكير الإبداعي لدى طلبة المعلمين في الأقسام العلمية في كلية التربية والعلوم التطبيقية، المجلة العربية لتطوير التفوق، مج2، ع3، سنة: 2011م.

دور التفكير الإبداعي في تنمية ملكة التدبير

- 2- المالكي: عبد الرحمن عبد الله، طرق تدريس التربية الإسلامية، كتاب الأمة العدد 106.
- 3- مجلة العلوم: الترجمة العربية لمجلة سانتيفياك أريكان، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، مجلد: 26، ع7، يوليو/ أغسطس 2010م.

مواقع الإنترنت:

- 1- حمزة حسن سليمان صالح، أثر القرآن في بناء القدرات والتصورات العقلية: دراسة تطبيقية على البرمجة اللغوية العصبية، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، ذو القعدة: 1435هـ: تاريخ الدخول: 2019 /05 /02
<http://www.tafsir.net/article/4783>
- 2- قسطاس النعيمي: القلب والعقل، تاريخ الدخول: 2019 /05 /2
http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1176
- 3- عبد الدائم الكحيل، روائع الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، موسوعة الكحيل للإعجاز العلمي، تاريخ الدخول: 2019 /05 /2
<http://www.kaheel7.com>
- 4- موقع البرمجة العصبية اللغوية: تاريخ الدخول: 2019 /05 /02
http://www.annajah.net/arabic/scat_websites.shtml?c_id=34
- 5- هند السيد درويش، العلاقة بين التفكير في القرآن والإبداع - أبحاث ونظريات، أثر برنامج مقترح للتفكير في آيات القرآن الكريم على تنمية مهارات التفكير الإبداعي لدى طالبات المرحلة الإعدادية-، إشراف: أ.د عبد الفتاح محمد دويدار، أستاذ علم النفس بكلية الآداب- جامعة الإسكندرية: تاريخ الدخول: 2019/05/02
<http://ahramag.com/modules/publisher/item.php?itemid=1960>
- 6- هند عادل، موجات الإبداع داخل مخك، تاريخ الدخول: 2020 /01 /29
<https://m-youm7-com.cdn.ampproject.org/v/s/m.youm7.com/amp/2019/11/11>

الهوامش:

- ¹ - ابن منظور الأفرقي: محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، 5/65، مادة (فكر).
- ² - الجرجاني: علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403هـ-1983م، ص217.

- 3- المناوي: محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ-1990م، ص194.
- 4- بكار عبد الكريم، فصول في التفكير الموضوعي، منتديات مكتبتنا العربية، دار القلم، دمشق، ط5، 1429هـ-2008م، ص14.
- 5- مركز البحوث والتطوير التربوي، معوقات تعليم مهارات التفكير في مرحلة التعليم الأساسي - دراسة تطبيقية-، فرع عدن، اليمن، د.ط، 2008م، ص11.
- 6- السويدان طارق والعدلوني محمد، مبادئ الإبداع، ط3، 1425هـ-2004م، ص39.
- 7- الرازي: محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، ت: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، د.ط، 1415 - 1995، 1/ 73.
- 8- خير الله جمال، الإبداع الإداري، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009م، ص55.
- 9- المناوي، مصدر سابق، ص29.
- 10- السويدان و العدلوني، مرجع سابق، ص18.
- 11- المرجع نفسه.
- 12- المرجع نفسه، ص16.
- 13- هناتو: عبد الله محمد، مهارات العصف الذهني ودورها في تنمية التفكير الإبداعي عند الطلاب، د.ط، 2008م، ص03.
- 14- المحيسن: إبراهيم بن عبد الله، تدريس العلوم: تأصيل وتحديث، مكتبة العبيكان، الرياض، د.ط، 1999م، ص117.
- 15- ابن منظور، مصدر سابق، 4/ 268.
- 16- العسكري: الحسن بن عبد الله أبو هلال، معجم الفروق اللغوية، ت: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ص121، والجرجاني، مصدر سابق، ص54.
- 17- عويس عبد الحليم، فقه التاريخ في ضوء أزمة المسلمين الحضارية، دار الصحوة، القاهرة، ط1، 1414هـ-1994م، ص133.
- 18- خير الله، مرجع سابق، ص54-55.
- 19- السويدان وغيره، مبادئ الإبداع، مرجع سابق، ص26.
- 20- المرجع نفسه، ص27.
- 21- الحدابي: داود عبد الملك وآخرون، مستوى مهارات التفكير الإبداعي لدى طلبة المعلمين في الأقسام العلمية في كلية التربية والعلوم التطبيقية، المجلة العربية لتطوير التفوق، مج2، ع3، سنة: 2011م، ص43.
- 22- حاتم علي حسن رضا، الإبداع وعلاقته بالأداء الوظيفي، رسالة ماجستير في العلوم الإدارية، المملكة العربية السعودية، 2003م ص35-38، و محمد كريم حسن سعيد، علاقة القيادة

- التحويلية بالإبداع الإداري لدى رؤساء الأقسام الأكاديمية في الجامعة الإسلامية بغزة، رسالة ماجستير في إدارة الأعمال، كلية التجارة، فلسطين، 2010م، ص40.
- ²³- المرجعان نفسهما.
- ²⁴- جيوقري، كيف تنمي قدرتك على التفكير الإبداعي، نقل إلى العربية: فريق بيت الأفكار الدولية، إشراف: سامي تيسير سلمان، دط، 1422هـ، ص18-22.
- ²⁵- المرجع نفسه، ص22.
- ²⁶- زكي أحمد، في سبيل موسوعة علمية، دار الشروق، القاهرة، دط، 1971م، ص169-170.
- ²⁷- العقاد: عباس محمود، الفلسفة القرآنية، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، دط، 1970م، ص11.
- ²⁸- السمالوطي نبيل، الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، دار الشروق، جدة، ط1، 1980م، ص116.
- ²⁹- المالكي: عبد الرحمن عبد الله، طرق تدريس التربية الإسلامية، كتاب الأمة العدد 106، ص102.
- ³⁰- سيد قطب: إبراهيم حسين الشاربي، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط17، 1412هـ، 1/155.
- ³¹- الغزالي: محمد بن محمد أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، دط، دت، 1/71.
- ³²- سيد قطب، مرجع سابق، 4/2193.
- ³³- متفقٌ عليه واللفظ للبخاري. أخرجه البخاري، كتاب الدعوات، باب فضل ذكر الله عز وجل، رقم: 6044. البخاري محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، ت: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407-1987، 5/2353، وأخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة النافلة في بيته، رقم 779. مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1/539.
- ³⁴- محمد صالح المنجد، التفكير، مجموعة زاد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1430هـ-2009م، ص16-17.
- ³⁵- مجلة العلوم: الترجمة العربية لمجلة سانتيفياك أريكان، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، مجلد: 26، ع7، يوليو/ أغسطس 2010م، ص65. وانظر: قسطاس النعيم، بحث القلب والعقل، تاريخ الدخول: 2/05/2019.

http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1176

³⁶- المرجع نفسه.

³⁷- الكحيل عبد الدائم، روائع الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، تاريخ الدخول: 2 / 05 /

<http://www.kaheel7.com> 2019.

³⁸- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد حامد الفقي،

دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1393هـ-1973م، 1 / 449.

³⁹- موجات ألفا هي من موجات الدماغ، تقع في منتصف طيف الدماغ، ينتج العقل هذه الموجات

في مرحلة باكورة عند استرخاء العقل، وتساعد العقل على الاستجابة لأنشطة مثل التأمل

والراحة التي يمكن أن تقلل من مستويات التوتر. انظر: هند عادل، موجات الإبداع داخل

مخك، الصفحة: تاريخ الدخول: 29 / 01 / 2020

<https://m-youm7->

com.cdn.ampproject.org/v/s/m.youm7.com/amp/2019/11/11

⁴⁰- موجات (بيتا) هي من موجات الدماغ، ينتج العقل موجات (بيتا) عندما يكون مستريحاً للغاية.

انظر: الموقع والصفحة نفسها.

⁴¹- الكحيل عبد الدائم، روائع الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، تاريخ الدخول: 2 / 05 /

<http://www.kaheel7.com> 2019

⁴²- المرجع نفسه.

⁴³- ابن القيم، مصدر سابق، 1 / 451.

⁴⁴- المالكي عبد الرحمن عبد الله، مرجع سابق، ص 117.

⁴⁵- أخرجه ابن المُجبر في العقل وَعنه الخارث بن أبي أسامة، وذكره ابن عراق في تنزيه

الشريعة (1 / 213) (86) ونسبه للهارث. والحديث موضوع، داود متروك، وعباد متروك

اتهم بالكذب. انظر: العسقلاني: أحمد بن حجر، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية،

121/12، تح: مجموعة من الباحثين، دار العاصمة، دار الغيث، السعودية، ط1، 1420هـ -

2000م، 121/12.

⁴⁶- النحلاوي عبد الرحمن، أصول التربية الإسلامية، دار الفكر، دمشق، دط، 1981م، ص

93 - 95.

⁴⁷- المالكي، مرجع سابق، ص 118.

⁴⁸- حمزة حسن سليمان صالح، أثر القرآن في بناء القدرات والتصورات العقلية: دراسة تطبيقية

على البرمجة اللغوية العصبية، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، ذو القعدة:

1435هـ: <http://www.tafsir.net/article/4783> تاريخ الدخول: 02 / 05 / 2019.

⁴⁹- الحديث ضعيف لكن معناه صحيح. أخرجه الترمذي في العلم، باب ما جاء في عالم المدينة،

رقم (2688)، ورواه أيضاً ابن ماجة في الزهد، باب الحكمة، رقم (4169) من حديث إبراهيم

بن الفضل المخزومي عن سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه، وقال الترمذي: هذا

حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإبراهيم بن الفضل المخزومي، ضعيف في الحديث.

وقال الألباني في "ضعيف الجامع": (4302) ضعيف جداً. انظر: الألباني محمد ناصر الدين،

- ضعيف الجامع الصغير وزيادته، أشرف على طبعه: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، د.ت، ص625.
- ⁵⁰- موقع البرمجة العصبية اللغوية، تاريخ الدخول: 2019 /05 /02
http://www.annajah.net/arabic/scat_websites.shtml?c_id=34
- ⁵¹- الميداني: عبد الرحمن حسن حبنكة، قواعد التدبير الأمثل لكتاب الله عز وجل، دار القلم، دمشق، بيروت، ط1، 1400 هـ- 1980م، ص109.
- ⁵²- الجويني: عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418 هـ- 1997م، 2 /35.
- ⁵³- المقدسي: محمد بن مفلح، أصول الفقه، تح: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، ط1، 1420 هـ- 1999م، 3 /1268.
- ⁵⁴- الأمدي: سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق، د.ط، د.ت، 4 /04.
- ⁵⁵- ابن مفلح، مصدر سابق، 3 /1279.
- ⁵⁶- الغزالي: محمد بن محمد أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413 هـ- 1993م، ص281- 282.
- ⁵⁷- الزاهدي: حافظ ثناء الله، تلخيص الأصول، مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، ط1، 1414 هـ- 1994م، ص41- 42.
- ⁵⁸- الرازي: محمد بن عمر فخر الدين، المحصول في أصول الفقه، تح: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418 هـ- 1997م، 5 /20.
- ⁵⁹- الشاطبي: إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تح: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417 هـ- 1997م، 5 /177.
- ⁶⁰- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412 هـ- 1992م، ص353.
- ⁶¹- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: (سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم) ، رقم: 4622، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، رقم: 2584. الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، 4 /1861. و الجامع الصحيح، مسلم، 4 /1998.
- ⁶²- أخرجه البخاري في: كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، رقم: 1506. ومسلم، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم: 1333. صحيح البخاري، 2 /573، وصحيح مسلم، 2 /968.
- ⁶³- البخاري، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، رقم: 5679. و مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات، رقم: 284. صحيح البخاري، 5 /2242، وصحيح مسلم، 1 /236.

- ⁶⁴- الريسوني، مرجع سابق، ص354.
- ⁶⁵- الذهبي: محمد السيد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، د.ت، 191/1.
- ⁶⁶- الذهبي، مرجع سابق، 1/ 199.
- ⁶⁷- السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1394هـ- 1974م، 4/ 216.
- ⁶⁸- المصدر نفسه.
- ⁶⁹- هند السيد درويش، العلاقة بين التفكير في القرآن والإبداع - أبحاث ونظريات: أثر برنامج مقترح للتفكير في آيات القرآن الكريم على تنمية مهارات التفكير الإبداعي لدى طالبات المرحلة الإعدادية، تاريخ الدخول: 2019/05/02.
- <http://ahramag.com/modules/publisher/item.php?itemid=1960>
- ⁷⁰- المرجع نفسه.

ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحداثية دراسة مقارنة

The Regulations of Reading the Qur'anic Script between Rationalism and Modernism: A Comparative study

د. عادل مقراني

كلية أصول الدين - جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة
adel.mokrani25@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/10/02 تاريخ القبول: 2020/02/25

الملخص:

تهدف هذه الدراسة للإجابة عن الإشكالية الآتية: ما هي الضوابط المعتمدة في قراءة النص القرآني عند كل من المدرسة العقلية والحداثية؟ والتي جليتها من خلال الوقوف على الدلالة اللغوية والاصطلاحية لمفردات عنوان المقال، وبعدها بينت ضوابط قراءة النص المشتركة بين المدرستين، ثم فصلت القول في ضوابط قراءة النص المختلف فيها بينهما، ثم ذكرت أسباب اختلافهما في ضوابط قراءة النص القرآني، وختمت المقال بذكر نتائج وتوصيات البحث.

الكلمات المفتاحية: ضوابط؛ نص؛ عقلية؛ حداثية؛ مقارنة.

Abstract

This study aims to answer the following problem: What are the considerable regulations in reading the Quranic script at both schools: the rationalist and the modernist school? Which I have clarified through defining the Linguistic significance of the

terminological of the title of the article. Then, the researcher explained the common rules of text reading in the two schools, Then, the contrastive rules of the reading text have been investigated and the reasons for the differences in the Quranic script. Finally, in the conclusion the researcher provided findings and recommendations of the study.

Key words: Rules, Script, Rationalism, Modernism, Comparison

مقدمة:

لقد حظي النص القرآني بعناية متميزة، ومن أخص صور عناية العلماء والباحثين به جهودهم في قراءته وتجليه دلالات ألفاظه، ومن أجل ذلك وضعوا منهجا رصينا في التعامل معه ليسلم من دخيل الآراء والمناهج، وتسان مقاصده وهداياته ودلالاته.

وفي ظل التغير الحاصل في المناهج والمصادر وتقارب الثقافات العالمية؛ بدأ النص القرآني يقرأ من بعض أبنائه بخلفية تستمد آلياتها من خارج نطاق التداول الإسلامي، متجاوزة بذلك لكل ما تعارفت عليه الأمة في تعاملها مع كتاب ربها من جهة الأصول والقواعد والضوابط وغيرها؛ لأن القراءات الحدائثة المعاصرة للنص القرآني ترعرعت في كنف عرف بمخالفاته للموروث الأثري، حيث سعت إلى تحقيق قطيعة معرفية مع القراءات التراثية التأسيسية أو التجديدية، ما أدى إلى حدوث خلاف جوهري حقيقي في العملية التأويلية بين المدرسة الحدائثة والتراثية بجميع اتجاهاتها ومدارسها دون استثناء.

والتأمل في الخلاف الحاصل بينها يجد الصلة بين المدرستين مقطوعة متعذرة لافتراقهما في المصادر والمناهج، غير أن الظن قد ينصرف لوجود علاقة بين المدرسة الحدائثة والمدرسة العقلية في تعيين حدود قراءة النص القرآني بينهما، والتي رأيت تجليتها من خلال الإشكالية الآتية؛ ما هي ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة الحدائثة والعقلية؟ وما هي أسباب اختلافهم في هذه الضوابط؟

وأما أهمية هذه الدراسة فتكمن في إدراك ضوابط قراءة النص القرآني، وموقعها في البناء المعرفي للاتجاهات الفاعلة في حقل الممارسات التدبرية؛

==== ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحداثية

لذا كان الكشف عنها في شكل دراسة مقارنة بين المدرسة العقلية والحداثية ذا أهمية بالغة؛ لأنه وقوف على المرجعية التأسيسية لكل اتجاه، خاصة إذا قرن ببيان أسباب هذا الاختلاف التي تعد تجلية للدوافع الحقيقية لكلتا المدرستين.

أما عن الدراسات السابقة في الموضوع؛ فيمكن تقسيمها إلى نوعين:

فالأول منها: الدراسات التي كتبت في الموضوع استقلالا، وهذه لم أقف في حدود اطلاعي على من كتب في تأصيل ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحداثية دراسة مقارنة.

والثاني: الدراسات التي فيها إشارات للموضوع، وهذا النوع يشمل الدراسات التي فيها نوع إشارات إلى المواضيع والمباحث ذات الصلة بمضمون بحثي، سواء ما تعلق منها بالاتجاه الحداثي أو العقلي، وهي كثيرة متنوعة.

وكما هو معلوم فإن لكل جهد علمي غايات يصبو إليها، تعد بمثابة المرشد المعين الذي يدل على القيمة المرجوة منه، ولعل من أخص أهداف هذا البحث:

1. تجلية ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحداثية.

2. بيان أسباب اختلافهم في ضوابط قراءة النص القرآني.

ولبيان المقصود بهذه الورقة البحثية رأيت قولبة البحث في جملة من المطالب، والتي صدرتها بمقدمة، ثم مطلب تمهيدي خصصته لبيان مصطلحات عنوان المقال، ويليه المطلب الثاني: لتجلية ضوابط قراءة النص القرآني المشتركة بين المدرستين، والثالث: لضوابط ضوابط قراءة النص القرآني المختلف فيها بينها، والرابع: لأسباب اختلافهم في ضوابط قراءة النص القرآني، وخاتمة: ذكرت فيها نتائج وتوصيات البحث.

المطلب التمهيدي: بيان لأهم مصطلحات عنوان المقال

يعد الكشف عن دلالات مصطلحات عنوان المقال "ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحداثية دراسة مقارنة" من طرائق تجلية المقصود منه، وعلية سأقتصر على ما يحصل به الغرض.

المصطلح الأول: التعريف بالضوابط

أ- الضابط في اللغة: الضوابط جمع ضابط، من ضَبَطَ، والضَبُطُ: لزوم الشيء وحبسه، والضَبُطُ الحفظ بالحزم، ورجل ضابط أي حازم، قوي شديد البطش، ورجل أضبَط: يعمل بيديه جميعاً، وأسد أضبَط: يعمل بيساره كعمله بيمينه، والضبط إحكام الشيء وإتقانه¹.

ب- الضوابط في الاصطلاح: اختلف العلماء في تعريف الضابط حسب اختلاف وجهات نظرهم في علاقة الضابط بالقاعدة، بين قائل بالتسوية بينهما، وقائل بخصوصية القاعدة وعمومية الضابط، وقائل بأن الضابط قسم من أقسام القاعدة. الأول: قول الفيومي: "القاعدة في اصطلاح بمعنى الضابط"، وعرفه بأنه: "الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته"².

الثاني: قول الحموي: "صورة كلية تعرف منها أحكام جميع جزئياتها"³. الثالث: قول المرادوي: "فمنها ما لا يختص بباب، كقولنا: اليقين لا يرفع بالشك، ومنها ما يختص، كقولنا: كل كفارة سببها معصية فهي على الفور، والغالب فيما يختص بباب، وقصد به نظم صور متشابهة ويسمى ضابطاً، وإن شئت قلت: ما عمّ صوراً"⁴.

والمقصود بالضابط في عنوان البحث: الأسس العلمية والمعرفية المعتمد في قراءة النص القرآني.

المصطلح الثاني: مفهوم النص

أولاً/ النص لغة: تدل كلمة نص في اللغة على جملة من المعاني، وهي: الرفع، والتحريك، والتقصي، والوقف، والمنتهى⁵. وهذه المعاني تدل كلها على البروز والظهور وغاية الأمر ومنتهاه.

ثانياً/ النص اصطلاحاً: اختلفت تعاريف العلماء والمختصين لمصطلح النص

لأمرين:

الأول: بحسب الاختصاص.

الثاني: بسبب الإيديولوجية.

ومن جملة هذه التعاريف:

1- أما في اللغات الأجنبية فالنص (TEXT) مشتق من الفعل TEXTERE في

ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحدائية

اللاتينية، والذي يعني الحياكة، والنسيج.

2- في حين أن تعريفه في قاموس LAROUSSE (الفرنسي) (النص) هو مجمل المصطلحات الخاصة التي نقرأها عن كاتب.

3- وتعريفه في قاموس (ROBERT) الفرنسي (النص) مجموعة من الكلمات والجمل التي تشكل مكتوباً أو منطوقاً.

4- والنص بتعريف قاموس الألسنية (لاروس) هو المجموعة الواحدة من الملفوظات (ENONCES) أي الجمل المنفذة، حين تكون خاضعة للتحليل، تسمى (نصاً) فالنص عينة من السلوك الألسني، وإن هذه العينة يمكن أن تكون مكتوبة أو منطوقة.⁶

5- عند علماء الأصول: "اللفظ الذي يفيد معناه بنفسه من غير احتمال"⁷.

6- وعرفه حامد نصر أبو زيد: "في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة"⁸.

والمقصود بمصطلح النص في بحثنا: كلام الله المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المعجز بلفظه المتعبد بتلاوته المنقول بالتواتر المكتوب في المصاحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر الناس، المسمى بالقرآن الكريم.

المصطلح الثالث: المدرسة العقلية

هي مدرسة سعت في صياغة تفسير للقرآن الكريم بصيغة عقلية خالصة ونظرة حضارية غربية، وإن تفاوت أصحاب هذه المدرسة في قدرها وحدودها، والمدرسة العقلية المعاصرة امتداد للمدرسة العقلية القديمة.

المصطلح الرابع: مدرسة الحدائين

هي تلك المدرسة التي تبنى أصحابها فلسفات ومذاهب غربية حديثة، وحاولوا تطبيق أصولها ومناهجها في تفسير القرآن الكريم، متجاوزين الأدوات العلمية التفسيرية المعروفة عند أهل الاختصاص، ومن أبرز أعلام هذه المدرسة الذين نظروا وباشروا العملية التأويلية: محمد أركون، ومحمد شحرور، ونصر حامد... وغير.

المطلب الثاني: ضوابط قراءة النص القرآني المشتركة بين المدرستين

إن المتأمل في مرتكزات وضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحدائثية سواء من جهة تأصيلاتها أو ممارستها العملية لا يكاد يجد ضوابط مشتركة بينها غير الأصل الوحيد الموجب للتأويل عندهما، وهو العقل، في أعظم مرتكزاته، وهي:

المرتکز الأول: عد العقل أساسا أوليا في قراءة النص القرآني: وهو المنطلق الأول للنظر في النص المقدس، وكان عمدة المدرستين:

أولا/ المدرسة العقلية: قال الدكتور علي عبد الفتاح المغربي: «وهكذا ينتهي متأخروا الأشاعرة إلى جعل العقل أصلا للشرع، وأنه لا يصح الاستدلال على الأصول الاعتقادية، كمعرفة الله تعالى، وصفاته بالسمع، بل يستدل عليها بالعقل، وأن صحة السمع متوقفة على العقل، وأن يكون العقل هو الأصل والسمع هو الفرع، ولا يجوز الاستدلال بالفرع على الأصل، لأن في ذلك دور واضح وهو نفس ما انتهى إليه المعتزلة»⁹.

وقال محمد فريد وجدي عند تفسيره لبعض الآيات: «كل هذه الآيات تتناولها القاعدة الأصولية التي انفرد بها هذا الدين، وهي أنه لو تعارض نص، وعقل، أو علم صحيح أول النص، وأخذ بحكم العقل أو العلم، وقد أول أباؤنا من هذه المروييات ما خالف عقولهم، أو ناقض العلم الصحيح، ونحن نجري على سنتهم فنؤول ما يخالف عقولنا منها...»¹⁰.

ثانيا/ مدرسة الحدائثيين: وهو ما يسمى عندهم بـ "عقلنة النصوص الشرعية" ومقصودهم به: "إعطاء الأولوية للعقل في تفسير النصوص الشرعية، وإنتاج الأحكام، وتحريره من إصر القواعد الأصولية التي تلغي كل حرية للتفكير والتعبير عن الرأي"¹¹.

قال محمد أركون: "فالعقل لوحده قادر بنفسه وبإمكانياته الخاصة على تحقيق التقدم للبشرية، وفهم كل الأشياء والسيطرة عليها"¹²

ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحدائية

المرتکز الثاني: تقديم مرتبة العقل في الحجية على بقية المصادر الأصلية أو الدخيلة
أولاً/ المدرسة العقلية: القاضي عبد الجبار: «فإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر: فإن كان موافقا لحجج العقول قبل واعتقد موجبه لا لمكانه بل للحجج العقلية، فإن لم يكن موافقا لها فإن الواجب أن يرد»¹³.

ثانياً/ مدرسة الحدائين: تقوم دعوى الجابري في عقلنة النصوص الشرعية" على جعل العقل ميزانا تحكم إليه في التعامل معها؛ بحيث يجب أن تكون هذه النصوص مطابقة لما أجرى، الله عليه العادة أو ما يسمى اليوم بلغة العلم: قوانين الطبيعة وظواهر علم الاجتماع أو ما أطلق عليه ابن خلدون اسم طبائع العمران، وكل النصوص التي لا تتوافق معها يجب تأويلها بما يتوافق مع هذه القوانين والظواهر"¹⁴. ويقول خليل عبد الكريم" يجب قراءة التاريخ الإسلامي بدءاً من سيرة محمد صلى الله عليه وسلم بعقل ناقد وعين يقظة وبصيرة مفتوحة، وأفق واسع، وفكر منطلق لا يحده قيد من أي نص، أو شخص، مع طرح العواطف والوجدانيات، ونبد أي قداست تكبل التقييم، وتعيق السبر، وتزييف الأخبار، وتلبس الأمر"¹⁵.

المرتکز الثالث: تقديم حجية العقل في التأويل على ظاهر النص

أولاً/ المدرسة العقلية: قال فخر الدين الرازي: «قيل: الدلائل النقلية لا تفيد اليقين؛ لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك، وعدم التخصيص وعدم النسخ، وعدم المعارض العقلي، وعدم هذه الأشياء مظنون للمعلوم، والموقوف على المظنون مظنون، وإذا ثبت هذا: ظهر أن الدلائل النقلية ظنية، وأن العقلية قطعية، والظن لا يعارض بالقطع»¹⁶.

ثانياً/ مدرسة الحدائين: قال حسن حنفي: "ومن ثم التأويل ضروري لأي نص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به... حتى النصوص الجلية الواضحة التي لا تحتاج إلى فهمها إلى تأويل... حتى هذه النصوص لفهمها حدسا تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساسه الحدس"¹⁷.

تشبيه مهم: وهذا الاشتراك الظاهر في هذا الضابط لا يستلزم منه المطابقة أو المساواة في هذه المرتكزات، فهناك فوارق فاصلة فارقة بين المدرستين؛ لأن الاشتراك في الأسماء لا يستلزم منه الاشتراك في المسميات.

المطلب الثالث: ضوابط قراءة النص المختلف فيها بين المدرستين

إن المتأمل لضوابط التأويل بين المدرستين يجد فرقا بينا بينهما، وذلك راجع

لأمرين:

الأمر الأول: بواعث ومنطلقات قراءة النص عند كل منهما.

الأمر الثاني: مآلات القراءة المقصودة عند أصحاب المدرستين.

لذا رأيت من المناسب التطرق لضوابط قراءة النص المختلف فيها بين المدرستين كل على حدة.

الفرع الأول: ضوابط القراءة الخاصة بالمدرسة العقلية¹⁸¹

إن أهم ضوابط التأويل عند أصحاب المدرسة العقلية هي :

الضابط الأول: قبول اللفظ للتأويل واحتماله للمعنى الذي صرف إليه لغة أو عرفاً أو شرعاً.

الضابط الثاني: أن يدل تركيب الكلام والسياق على ذلك التأويل ويحتمله.

الضابط الثالث: أن يقوم الدليل – من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القرينة – على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه.

الضابط الرابع: سلامة دليل التأويل من المعارض المقام.

فإذا تحققت هذه الضوابط والشروط ساغ التأويل، وصار المنهج التأويلي محموداً وعدّ منهجاً شرعياً سليماً، أمّا إذا فقد أحد هذه الشروط والضوابط أو جلها وهو الحال الغالب عند المؤولة فإن هذا من قبيل التأويل الفاسد، والمنهج التأويلي المرذود.

ومن المهم أيضاً أن يُعلم أن الخلاف الواقع بين الاتجاهات المختلفة من داخل المدرسة العقلية ليس قاصراً على توفر هذه الشروط من عدمه، وإنما في التعامل ومدى اعتبار هذه الشروط.

الفرع الثاني: الضوابط الخاصة بمدرسة الحدائين

والملاحظ أن الحدائين قد وضعوا جملة من الأصول والقواعد تميزوا بها عن المدرسة العقلية ؛ ليصلوا إلى بغيتهم في قراءتهم الحدائية للنص القرآني، وبتتبع أقوالهم يمكن صياغة هذه الضوابط الخاصة بهذه المدرسة، وهي:

الضابط الأول: لا نهاية المعنى

وهو ضابط جوهري في القراءة الحداثية للنص القرآني، وبه يفتح الباب لجميع القراءات، قال حامد أبو زيد: "فإذا مات المؤلف، وتعددت القراءة انفتح الفضاء التأويلي إلى ما لانهاية، وهو ما يسمى بلا نهاية المعنى، فليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة جوهرها الذي تكشفه في النصوص"¹⁹.

وهذا الضابط وضع أساسا لنفي وجود ضوابط لقراءة النص القرآني؛ لأنه تأسيس لنظرية التأويل المفتوح للنص القرآني حيث "يصبح القرآن بذلك عجيبة يصنع منها ما يشاء من الأشكال والألوان، وتصبح مهمة القرآن في هذه الحالة ليست مهمة معيارية تربوية، وإنما مهمة ترويجية تبريرية، وعلى كل إنسان أن يختار معتقده وسلوكه أولا، ثم يبحث في القرآن عما يبارك له في ذلك، وهو ما لن يعدمه إذا ما أحسن استخدام المداخل الأنفة التي يسلكها الخطاب العلماني"²⁰.

الضابط الثاني: عدم وجود معاني وحقائق قرآنية ثابتة

وهذا ضابط متمم للذي قبله؛ لأن دلالة النص ليست تابعة منه، وإنما تنطلق من قارئ النص، وهذه دعوة لقراءة غير متناهية، وناسخة لكل القراءات القبلية، قال حامد نصر: "وبناء على هذا المبدأ ستنتهي هذه القراءة إلى أن لا يكون للنصوص الشرعية معنى ثابت؛ فما يفهم عند أهل زمن على أنه مطلوب يصبح عند غيرهم غير مطلوب، وما يفهم عندهم على أنه غير مطلوب يفهم عند غيرهم على أنه مطلوب، ونتيجة تغير الثقافات بين الأجناس"²¹.

وقال أركون: "فالقرآن هو نص مفتوح لجميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي"²².

فلا وجود لفهم متفق عليه ولو كان إجماعا، قال أركون: "إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات؛ إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها"²³.

فالقراءة الحداثية للنص القرآني إنتاج لنص جديد، لقابلية النص القرآني للمعاني المضافة إليه مطلقا، كما قال حامد نصر أبو زيد: "ويظل إنتاج الدلالة فعلا مشتركا بين القارئ والنص، ويظل النص متجددا بتعدد القراء من جهة، وباختلاف الظروف من جهة أخرى"²⁴.

الضابط الثالث: رفع عائق القداسة عن النص القرآني

لأنه يتنافى مع إمكانية قراءة البشر له، قال الطيب تزيني: "أن كلمة القرآن تفرض نفسها على الباحث المسلم بكل هيبة التقديس التاريخية، وتسحقه تحت وطأتها فلا يعود يجرؤ على طرح أي سؤال عليها؛ ولذا فلكي نستطيع أن نفهم القرآن فإنه ينبغي علينا مسبقاً أن نتخلص من الهيبة اللاهوتية الهائلة عندئذ، وعندئذ فقد نستطيع أن نرى القرآن في ما ديته اللغوية، وتراكيبه النحوية، والمعنوية، ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئة شبه الجزيرة العربية"²⁵.

وعد ذلك ضابطاً لأن القول بالهيئة هذه النصوص يؤول بنا للعجز عن إدراك معانيها، وقراءتها قراءة صحيحة، كما علل بهذا حامد نصر أبو زيد بقوله: "إن القول بالهيئة النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم"²⁶.

وتطبيقاً لهذا الضابط تم حذف جميع المصطلحات الشرعية التي تدل على التقديس والتعظيم، واستبدالها بمصطلحات جديدة تدل على المادية، كاستبدال نزول القرآن بالواقعة القرآنية، والقرآن بالمدونة الكبرى، أو المتن القرآني، والآيات بالعبارات، وغيرها كثير؛ بل صارت كلمة القرآن غير مرغوب فيها، كما قال محمد أركون: "إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة - الطقسية- الشعائرية الإسلامية المعاصرة منذ مئات السنين، إلى درجة يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات المعنى التي طمست من قبل التراث التقوي الورع"²⁷.

الضابط الرابع: القطيعة مع جميع القراءات التراثية؛ سواء كانت تأسيسية أو تجديدية

لعدم التسليم بوجود قراءة قبلية ثابتة أو بريئة؛ لأن قطيعتهم مع القراءات التأسيسية فتمثلت في تخليهم عن طرق ومصادر التفسير الأصلية العتيقة، وهي: القرآن، والسنة، وأقوال الصحابة والتابعين، واللغة العربية الحقيقية، وأما قطيعتهم للقراءات التجديدية فتمثلت في قطع الصلة مع جهود وفهوم علماء الإسلام، والتجاؤهم إلى فهوم فلاسفة الغرب، وغيرهم، قال حامد نصر أبو زيد: " فالقراءة البريئة التي

ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحداثية

دامت طيلة عصور طويلة للنص ماتت مع الحداثة، ولا يملك بعض بسطاء النقاد إلا البكاء على قبرها، فقد ولي - اندثر - عصر القراءة البريئة للنص إلى غير رجعة²⁸.

بل تعدى الأمر إلى اتهام القراءات القديمة للنص القرآني، كما قال حامد نصر أبو زيد: "إذ لا بد من التسليم بأنه لا توجد ثمة قراءة بريئة²⁹؛ لأن التسليم بذلك يجبرهم على ضرورة مراعاتها واعتبارها، وهذا يتنافى مع مبدأ القراءة الحداثية للنص القرآني.

وبين الجابري كيف يجب أن يكون فهم القرآن الكريم قائلاً: "... لقد كنا نطمح إلى أن نوضح كيف أن فهم القرآن ليس هو مجرد نظر في نصّ مُلئت هوامشه وحواشيه بما لا يحصى من التفسيرات والتأويلات، بل هو أيضاً فصل هذا النص عن تلك الهوامش والحواشي، ليس من أجل الإلقاء بها في سلة المهملات، بل من أجل ربطها بزمانها ومكانها، كي يتأتى لنا الوصل بيننا نحن في عصرنا، وبين النص نفسه كما هو في أصالته الدائمة"³⁰.

الضابط الخامس: إنطاق الصوامت لا ما يقوله النص

لأن هدف القراءة الحداثية إنتاج نص آخر، وليس مسابرة النص القرآني من خلال بيانه، وكشف معانيه، فهذا غير مراد في التأويلية المعاصرة، قال حامد نص أبو زيد: "لذا يلتفت في الخطاب إلى ما يسكت عنه النص، وما يحجبه من بدايات ومصادر، ولا ينظر إلى امتلائه وإحكامه واكتماله؛ بقدر ما ننظر إلى نقصه وتصدعه وفجواته"³¹.

قال حامد نصر أبو زيد: "التأويل هو الذي يمثل الوجه الآخر للنص في فهمنا المعاصر"³²، فمن يقول ما يراد في النص فهذه قراءة ميتة، كما قال علي حرب: "فالقراءة التي تقول ما يريده المؤلف لا مبرر لها أصلاً، فثمة قراءة تلغي النص، تقابلها قراءة تلغي نفسها، وهي أشبه بالآراء، ونعني بها القراءة الميتة، أما القراءة الحية إنها قراءة تكون ممكنة وفاعلة منتجة في الاختلاف عن النص، وبه أو له"³³.

وقال أيضاً: "القراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه، وأيضاً القراءة الخلاقة هي التي تتجاوز المنصوص عليه والمنطوق به"³⁴؛ لذا فمهمة الحداثي إنطاق الصوامت أو ما يسمى بـ "الفراغات" أو "ما بين السطور"، كما قال عبد العزيز

حمودة: "إنطاق الصوامت، أي قراءة المعنى بين السطور، وليس في السطور ذاتها؛ لأن الناقد البنيوي لا يناقش ما يقوله النص، بل ما لا يقوله ويصمت عنه"³⁵.

المطلب الرابع: أسباب اختلافهم في ضوابط قراءة النص القرآني

من أظهر أسباب اختلاف المدرسة العقلية والحداثية في قراءة النص القرآن ما يلي:

السبب الأول: اختلافهم في مصادر التأويل:

فهناك اختلاف جوهري في المصادر المعتمدة بينهما في التأويل وجوهر الخلاف فيها اعتماد الحداثيين على مصادر غربية، واعتماد المدرسة العقلية على مصادر غير غربية، وبيان ذلك:

أ- مصادر التأويل عند المدرسة العقلية: المعلوم أن المصادر عندهم على مرتبتين أصلية وفرعية، فالعقل أصل وما دونه من السنة والإجماع والقياس فرع تابع له، ومن أشهر أقوالهم:

✓ قال القاضي عبد الجبار: «فاعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل»³⁶، وقال: «أولها دلالة العقل، لأنه به يميز بين الحسن والقبح، ولأنه به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع، وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع فهو الأصل في هذا الباب»³⁷.

✓ وقال الزمخشري: «يحتاج إليه في الدين، لأنه القانون الذي تستند إليه السنة والإجماع والقياس بعد أدلة العقل»³⁸.

ب - مصادر التأويل عند الحداثيين: وهي مما تميزت به التأويلية المعاصرة عن التأويلية القديمة، ومن أهمها: علم اللسانيات والسميائية.

قال أركون: "هناك ثلاثة اتجاهات معرفية متداخلة ينبغي أن تمزج بينها من أجل أن تتماشى مع المنظور الجديد... فهناك ثلاث بروتوكولات متداخلة أو متفاعلة لقراءة القرآن كنص: القراءة التاريخية - الأنثروبولوجية-، القراءة الألسنية السيميائية، القراءة اللاهوتية التفسيرية"³⁹.

ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحداثية

وقد حث على التزود بأخصها وهي علم اللسانيات والسيمايا الحديثة، فقال: "فعلى أي قارئ أن يتزود بالتكوين العلمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسيمايات الحديثة"⁴⁰.

وتوظيف هذين المصدرين الغربيين في قراءة النص القرآني للتأكيد "أن القرآن موضوع لغوي ليخلص إلى جملة إجراءات تعيد النظر في كونه كلاما لا يمكنه أن يقد، ومن ثم وعطفا على ترتيب المسائل التي أسس بها لمقاربتة اللغوية، فإن اعتبار القرآن موضوعا لغويا ثم دراسته، ينتهي إلى امتناع تقليد القرآن، ولعله هو الأهم في المقاربة على الإطلاق"⁴¹.

وهذا التوظيف يتبعه الاستعانة والاعتماد عليهما باعتبارهما من مصادر التفسير، قال أركون: "إن أجدى السبل المتبعة اليوم بكثرة من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى، مثل هذا هو ذلك الذي دشنته اللسانيات والسيمايولوجيا... فإن اللغة هي أداة للاتصال ضمن هذا المعنى، فإننا نجد أن الألسنيات والسيمايوجيا أمر لا بد منه من أجل جعل الروابط مفهوما بين الدين والتاريخية"⁴².

وهذا المصدر - اللسانيات والسيمايا - يراد به نزع هيبة القرآن الكريم لإخضاعه للتاريخانية وهذا ما ذهب إليه محمد أركون بقوله: "إن دراسة القرآن دراسة ألسنية لغوية محضة؛ الغاية منها التحرر من هيبة النصوص اللاهوتية، وتجلية حقيقتها؛ لأنها تبدو فوق الزمان والمكان والمشروطيات اللغوية، وهذه الدراسة تبين أنها نصوص كغيرها من النصوص اللغوية تنطبق عليها القوانين النحوية والصرفية نفسها التي تنطبق على غيرها"⁴³.

وبذلك إخضاع القرآن الكريم لنظريات النقد الغربية، ما يدل على عدم قدسيته كما هو حال التوراة والإنجيل المحرفتين عند الغرب.

ويتجلى أثر اعتمادهم على علم اللسانيات والسيمايا كمصدر أساسي من خلال توظيفهم للمصطلحات اللسانية السيمائية، وإحداث القطيعة الكلية مع المعارف السابقة، لاعتقاده بضلالها وانحرافها، وعدم مناسبتها للعصر، فالمصطلح نابع من روح الأمة وعقيدها، ومعبر عن فكرها وثقافتها، قال أركون: "إننا نستخدم المصطلحات التقنية الصعبة والجافة والتجريدية لعلم السيمائيات (علم العلامات، والرموز اللغوي) ليس حبا في التعقيد أو جريا وراء الموضة الباريسية... وإنما من أجل انجاز مهمة فكرية خصوصية... فإننا مضطرون لأن نتحاشى كليا تلك المفردات

الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جدا بضلال المعاني اللاهوتية المفقودة، والمستمرة عبر القرون"⁴⁴.

السبب الثاني: اختلاف المرجعيات الإيديولوجية للمدرستين، و من أهمها:

الاتجاه الأول: المدرسة العقلية

الملاحظ أن المرجعية الإيديولوجية للمدرسة العقلية تتجلى في تصنيفات العلماء والباحثين لهذه المدرسة حسب التصنيف العقدي للتفاسير، فهناك الاتجاه الأشعري، والمعتزلي، والإباضي، وغيره، ولكل اتجاه إيديولوجيته التي يركز عليها في العملية التأويلية، وهو ما يعرف بالأصول العقدية للفرق، ما يبرر وجود تفاسير خاصة بكل اتجاه من هذه الاتجاهات.

الاتجاه الثاني: مدرسة الحدائين: ويمكن حصر المرجعية الإيديولوجية لهذه المدرسة فيما يأتي:

أولاً: الإيديولوجية المادية الماركسية الجدلية

وهي جزء من الأنسنة؛ لأن من أصولها المقررة " أن الدين وليد الأرض، وليس وليد السماء " و"الإنسان هو الذي يخلق الدين وليس العكس"، وقد اعتمد عليها المهندس محمد شحرور اعتماداً كلياً في كتابه "الكتاب والقرآن" حيث عقد باباً خاصاً سماه "جدل الكون والإنسان" وضع في فصله الأول: "قوانين جدل الكون"، وقال في هذا المبدأ الماركسي: "وسنبدأ بالحديث عن الجدل المادي الداخلي - جدل هلاك الشيء باستمرار - وعن الجدل المادي الخارجي - جدل تلاؤم الزوجين -"⁴⁵

وفسر كثيراً من الآيات وفق مبدأ صراع المتناقضات من ذلك: ﴿مُخَلِّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلِّقَةٍ﴾ (الحج: 5)، ﴿صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ﴾ (الرعد: 4)، ﴿مُنْتَسَابِهِا وَغَيْرِ مُنْتَسَابِهِا﴾ (الأنعام: 141)، ﴿مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرِ مَعْرُوشَاتٍ﴾ (الأنعام: 141).

كما فسر بعضها وفق قانون نفي النفي⁴⁶ الذي هو امتداد لقانون المتناقضات من ذلك لفظة "التسبيح" حيثما وقعت.

وقد سار على هذا المصدر الدخيل أغلب رواد الحداثة العرب، قال حسن حنفي: "كلام الله إذن استجابة لكلام البشر... فالوحي والواقع صنوان على مستوى الصياغة اللغوية، وعلى مستوى الاهتمامات الفعلية"⁴⁷.

ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحداثيّة

وبهذا التّأصيل يصير الوحي مجرد اقتراحات قابلة للصواب والخطأ، كما قال أركون عن القرآن الكريم: "يقترح معنى للوجود وهو معنى قابل للمراجعة والنقض"⁴⁸، وقال أيضا: "فالتّبيعة هي الوحي، والوحي هو التّبيعة، وكل ما يميل إليه الإنسان هو الوحي، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتّجاه في التّبيعة، الوحي والتّبيعة شيء واحد، ولما كانت التّبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر، والنبوة دائمة، ولكننا أنبياء من التّبيعة"⁴⁹، فالوحي من صنع أفكار الإنسان تبعاً للمرجعية المادية الجدلية.

ثانياً: الإيديولوجية الداروينية⁵⁰

وتجلى هذا المصدر في كتابات المهندس شحورر جليا من خلال تصريحه أو تطبيقه لهذا المصدر في تفسيره للآية ﴿وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ (الشورى: 29)، الذي اصطلح عليه "بالبث" حيث قال: "أساس الحياة العضوية النباتية والحيوانية واحد، وتم الانتشار والتغير في الأنواع عن طريق البث الذي جاء نتيجة لقانون التطور والارتقاء ولا زال عمل القانون مستمرا دون توقف"⁵¹.

وقد صرح بحاجة التّأويل المعاصر لهذا المصدر بقوله: "وخير من أول آيات خلق البشر عندي هو العالم الكبير تشارلز داروين... فقد كان داروين يبحث عن الحقيقة في أصل الإنسان، والقرآن أورد حقيقة أصل الإنسان - كذا-، فيجب أن يتطابقا إن كان داروين على حق، وأعتقد أن نظريته في أصل البشر في هيكلها العام صحيحة لأنها تنطبق على تأويل آيات الخلق"⁵².

وقال في معرض ثناءه على نظرية النشوء والارتقاء: "وحيث يمكن استنتاج نظريات علمية جديدة تعتبر قفزات هائلة في المعرفة الإنسانية مثل نظرية النشوء والارتقاء لداروين؛ لأنها تعد نموذجا حيا ممتازا للتأويل"⁵³.

ثالثاً: إيديولوجية أنسنة النص القرآني، أو دنيوية النص القرآني

ومضمونها رفض كل معرفة خارجة عن الإنسان، ولو كانت من قبيل الوحي أو الدين، وغرض هذه المرجعية رفع عائق القداسة عن النص القرآني، واعتبار النص وضعاً بشرياً، قال ناصر حامد أبو زيد: "إن القرآن نص مقدس من ناحية منطوقه؛ لكن يصبح مفهوما نسبياً والمتغير أي: من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني يتأسس النص منذ لحظة نزوله الأولى؛ أي قراءة النبي له [لحظة الوعي] تحول من

كونه نصا إلهيا وصار فهما نصا إنسانيا"⁵⁴.

وقال حامد نصر أبو زيد: "النص منذ لحظة نزوله الأولى تحول من كونه نصا إلهيا، وصار فهما إنسانيا؛ لأنه تحول من التأويل إلى التنزيل"⁵⁵.

قال حامد نصر أبو زيد: "إن النصوص الدينية نصوص بشرية، بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية"⁵⁶.

كما سعى في نزع القداسة عن القرآن، كفعل الغرب مع النصوص الدينية- المحرفة، وصرح بذلك فقال: "إن الحركات الأصولية جاءت لكي تزيد التقديس قداسة أو قتامة، وتجعله يضغط أكثر فأكثر على الأذهان والعقول، في حين أن الغرب يمشی نحو حضارة نزع التقديس عن الأشياء"⁵⁷.

كما يعمل أبو زيد لهذه الأيديولوجية بقوله: "إن القول بالهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم"⁵⁸.

رابعا: إيديولوجية أرخنة النص القرآني

ومفهوم ذلك أن النص القرآني موجه لأناس بأعيانهم في القرون الماضية، وثقافته تتناسب مع ثقافة هذه العصور الغابرة، وبذلك نفي استمرارية مرجعية النصوص القرآنية في باب العقائد أو الأحكام أو الأخلاق لأنها "تأرخت"، وسيؤدي ذلك للتخلص من عدة أمور، كما قال أركون:

- التخلص من الوظيفة الشعائرية للنص المقروء.
- التخلص من الوظيفة المعيارية للنص المكتوب، يعنى انتهاء دور معيارته للحق والباطل، والخطأ والصواب وتتكسر النسبية"⁵⁹.
- التخلص من العودة إلى النموذج النبوي، لتاريخيته"⁶⁰.

وهذا ما صرح به حامد نصر أبو زيد بقوله عن القرآن: "خطاب تاريخي... لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا"⁶¹، وبذلك تصير أحكامه العملية مرحلية تاريخية، وليست دائمة، كما قال خليل عبد الكريم: "إنها سوف ترفع الحرج والعنت عن المخاطبين بتلك النصوص اليوم؛ لأنها نصوص تاريخية"⁶².

==== ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحداثية

ونصوص القرآن الكريم بحسب تصورهم لها إطارها الاجتماعي التاريخي الذي ولى إلى غير رجعة، كما قال أركون: "تعبّر عن روح ثقافة بأكملها، أي ثقافة منغلقة ضمن إطار زمني مضي وانقضى"⁶³، وبذلك إخضاع آيات الأحكام لهذه المرجعية المقوضة للأعظم جانب من مقاصد القرآن الكريم.

خاتمة:

من خلال ما سبق بيانه، يمكن تعداد نتائج هذا البحث كما يلي:

- يتجلى لنا بوضوح أن ثمة بونا شاسعا بين ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحداثية.
- لا تعد المدرسة الحداثية امتدادا للمدرسة العقلية؛ بل مختلفة عنها في جل الأصول والمنطلقات القرآنية للنص القرآنية من جهة المصادر والمناهج.
- هناك اشتراك بين المدرسة العقلية والحداثية في ضابط حجية العقل على ظاهر النص شكلا لا من جهة مضمون الشرط ومآلاته.
- ضوابط قراءة النص القرآني عند المدرسة العقلية اعتمدت لمحاولة تأسيس فهم سليم للنص القرآني، ولمجانبة الخطأ والشذوذ الذي قد يطرأ على الفهم إذا لم ينضبط بضوابط تعصمه من ذلك.
- ضوابط قراءة النص القرآني عند الحداثيين وضعت بقصد مجاوزة النص، وإحداث قطيعة مع التراث التأويلي بجميع مدارسه واتجاهاته.
- ضوابط قراءة النص القرآني عند الحداثيين دخيلة على العملية التأويلية، بخلاف ضوابط المدرسة العقلية ففيها الأصيل.
- وعليه أوصي في ختام هذه المقال بـ:
- دراسة معمقة لضوابط قراءة النص القرآني عند الحداثيين سواء باعتبار مدارسهم، أو بأعيانهم.
- تجلية مآلات التأويلية المعاصرة على مضمون النص القرآني، أو مناهج قراءته.
- الكشف عن المقاصد الحقيقية للقراءات الحداثية للنص القرآني.

هذا ما تم جمعه وبيانه في هذا المقال ونتائجه وتوصياته.

والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ - 1997 م .
- 2- ابن منظور (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- 3- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحنفي (المتوفى: 1098هـ)، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1405هـ- 1985 م.
- 4- أبو القاسم جار الله الزمخشري (المتوفى: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ.
- 5- أحمد ادريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخ النص، دار ابن حزم، ط1، 2008م.
- 6- أحمد بن محمد الفيومي المقرئ، المصباح المنير، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1415 - 1995.
- 7- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (المتوفى 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1414هـ - 1994م.
- 8- تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، لبنان.
- 9- الجابري محمد عابد، مواقف (إضاءات وشهادات)، ط1، مايو 2003.
- 10- حامد نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.
- 11- حامد نصر أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م.
- 12- حامد نصر أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، 2005م.
- 13- حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، مقال بعنوان "الوحي والواقع، دراسة في أسباب النزول"، مكتبة الأنجلو المصرية.
- 14- حسن حنفي التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، دت.
- 15- خليل عبد الكريم، شدو الرماية بأحوال مجتمع الصحابة، دار سينا للنشر-القاهرة والانتشار العربي، بيروت، ط2، 1998م.
- 16- الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان بيروت، 1415هـ- 1995م.
- 17- زكريا بورياح الداروينية وأثرها في القراءات المعاصرة، ماجستير نوقشت في

ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحداثية

- جامعة الجزائر "1"، سنة 2013-2-2013م، قسم العقائد والأديان .
- 18- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، عدد رقم 232، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1998م .
- 19- عبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420 هـ- 1999م.
- 20- عبلة عميرش، محمد أركون وموقفه من تأويل القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، تخصص: العقيدة، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة المناقشة: 2012م- 2013م.
- 21- علاء الدين المرادوي (المتوفى: 885هـ)، التحبير شرح التحرير، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراج مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ - 2000م.
- 22- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2005م.
- 23- علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة، مصر، ط1، 1407هـ - 1986م .
- 24- فخر الدين الرازي، معالم أصول الدين (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: طه عبد الرزاق سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر.
- 25- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط1، 1384هـ- 1965م .
- 26- القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية، 1393هـ.
- 27- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999م.
- 28- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط1، 1986م، بيروت.
- 29- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تحقيق: هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998م.
- 30- محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية-، ترجمة: هشام صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996م .
- 31- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، (المتوفى 1250)، تحقيق محمد سعيد البدري أبو مصعب، دار الفكر، بيروت، 1412 - 1992.
- 32- محمد شحور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، دار الأهالي، دمشق، ط1، 1992م.

- 33- محمد عابد الجابري، فهم القرآن - التفسير الواضح حسب ترتيب النزول - دار النشر المغربية الدار البيضاء، ط1، 2008م.
- 34- محمد فريد وجدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح، مكتبة الكليات الأزهرية، 1389هـ.
- 35- نصر حامد أبو، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م .
- 36- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.
- 37- J.Dubois, et all, Dictionnaire de Linguistiques, ed Larousse, Paris, France, 1972.

الهوامش:

- ¹- ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ضبط)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ (340/7)، والرازي، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1415هـ- 1995م، (158/1).
- ²- أحمد بن محمد الفيومي المقرئ، المصباح المنير، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1415 - 1995، (510/2).
- ³- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحنفي، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1405هـ- 1985م، (5/2).
- ⁴- ينظر: علاء الدين المرادوي (المتوفى: 885هـ)، التحبير شرح التحرير، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ- 2000م، (125/1)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ- 1997م، (30/1).
- ⁵- ينظر: لسان العرب لابن منظور، (97/7-98)، ومعجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (5/356-357).
- ⁶- J. Dubois, et all, Dictionnaire de Linguistiques, ed Larousse, Paris, France, 1972, p 486.
- ⁷- عبد الكريم النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420هـ- 1999م، (1175/3).
- ⁸- حامد د نصر أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1990م، ص27.
- ⁹- علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة، مصر، ط1، 1407هـ- 1986م، ص44.
- ¹⁰- محمد فريد وجدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح، مكتبة الكليات الأزهرية، ط 1389هـ، ص92.
- ¹¹- ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط1، 1986م، بيروت، ص184.

ضوابط قراءة النص القرآني بين المدرسة العقلية والحدائية

- ¹² - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تحقيق: هشام صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998م، ص320.
- ¹³ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط1، 1384هـ- 1965م، ص88.
- ¹⁴ - ينظر: الجابري محمد عابد، مواقف (إضاءات وشهادات)، ط1، مايو 2003، ص51.
- ¹⁵ - خليل عبد الكريم، شذو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، دار سينا للنشر، القاهرة والانتشار العربي، بيروت، ط2، 1998م، ص37.
- ¹⁶ - فخر الدين الرازي، معالم أصول الدين (المتوفى: 606هـ)، تحقيق: طه عبد الرزاق سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ص24.
- ¹⁷ - حسن حنفي التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مديولي، القاهرة، دت، ص112.
- ¹⁸ - ينظر: أبو الحسن الأمدي (المتوفى: 631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، لبنان، (54/3)، ومحمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، (المتوفى 1250)، تحقيق محمد سعيد البدر أبو مصعب، دار الفكر، بيروت، ط1412- 1992، (34/2)، وبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (المتوفى 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1414هـ- 1994م، المهدب في علم أصول الفقه المقارن، لعبد الكريم، (1207/3).
- ¹⁹ - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م، ص49.
- ²⁰ - أحمد ادريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، تاريخ النص، دار ابن حزم، ط1، 2008م، ص623.
- ²¹ - حامد نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995م، ص139.
- ²² - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هشام صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط3، 2003م، ص145.
- ²³ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1999م، ص76.
- ²⁴ - نصر حامد أبو، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1990م، ص200-201.
- ²⁵ - المصدر نفسه، ص29.
- ²⁶ - نقد الخطاب الديني، ص206.
- ²⁷ - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص24.
- ²⁸ - حامد نصر أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، 2005م، ص91.
- ²⁹ - المصدر نفسه، ص228.
- ³⁰ - محمد عابد الجابري، فهم القرآن - التفسير الواضح حسب ترتيب النزول -، دار النشر المغربية الدار البيضاء، ط1، 2008م، ص7.
- ³¹ - نقد الخطاب الديني، ص130.
- ³² - المصدر نفسه، ص159.
- ³³ - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2005م، ص20.
- ³⁴ - المصدر نفسه، ص20.

- ³⁵ - عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من النبيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، عدد رقم 232، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، 1998، ص 209.
- ³⁶ - شرح الأصول الخمسة، ص 88.
- ³⁷ - القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية، ط 1393هـ، ص 139.
- ³⁸ - أبو القاسم جار الله الزمخشري (المتوفى: 538هـ)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407هـ، (248/2).
- ³⁹ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص39.
- ⁴⁰ - المصدر نفسه، ص5.
- ⁴¹ - عيلة عميرش، محمد أركون وموقفه من تأويل القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، تخصص: العقيدة، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، سنة المناقشة 2012م- 2013م، ص320.
- ⁴² - محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية-، ترجمة: هشام صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996م، ص 121.
- ⁴³ - القرآن من التفسير الموروث، ص102.
- ⁴⁴ - المصدر نفسه، ص 36.
- ⁴⁵ - محمد شحرور، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، دار الأهالي، دمشق، ط1، 1992م، ص220.
- ⁴⁶ - ينظر: المصدر نفسه، ص223.
- ⁴⁷ - حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، مقال بعنوان "الوحي والواقع" دراسة في أسباب النزول، مكتبة الأنجلو المصرية، (23/1).
- ⁴⁸ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 85.
- ⁴⁹ - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، (465/2).
- ⁵⁰ - هناك رسالة ماجستير للطالب: زكريا بورياح نوقشت في جامعة الجزائر 1، سنة 2012-2013م، قسم العقائد والأديان بعنوان: الداروبينية وأثرها في القراءات المعاصرة، وقد بين فيها هذه المرجعية جيدا.
- ⁵¹ - الكتاب والقرآن، ص 228.
- ⁵² - الكتاب والقرآن، ص106.
- ⁵³ - المصدر نفسه، ص194.
- ⁵⁴ - نقد الخطاب الديني، ص93.
- ⁵⁵ - المصدر نفسه، ص126.
- ⁵⁶ - المصدر نفسه، ص206.
- ⁵⁷ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هشام صالح، دار الساقى، بيروت، ط 1999م، ص24.
- ⁵⁸ - نقد الخطاب الديني، ص206.
- ⁵⁹ - ينظر: محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية للنشر، ص 90-94 بتصرف.
- ⁶⁰ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص86.
- ⁶¹ - النص، السلطة، الحقيقة، ص33.
- ⁶² - خليل عبد الكريم، شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، ص68.
- ⁶³ - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص71.

منهج السنة الوسطي وأثره في مواجهة التطرف والغلو
The approach of the Sunnah of the Prophet in moderation
and its impact on confronting extremism and extremism

د/ طروب كامل
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
tarobdz@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 2019/10/03 تاريخ القبول: 2020/03/07

الملخص:

لقد جاءت هذه الدراسة لبيان منهج الشريعة الإسلامية الوسطي وأهم تطبيقاته بغية تنزيلها في الواقع الإسلامي ذي المشارب المختلفة. في وقت اتخذ التطرف والتعصب أوجهاً متعدداً في عصرنا الحاضر، وأضحى يشكل ظاهرة غير صحية تعيق تواصل أبناء المجتمع الواحد، وتحدث التفكك فيه، وتهدد السلم المدني. فمنهج السنة الذي تقوم أصوله على ما يحفظ السلم والسلام ويقوم العدل، والأمن في العالم أجمع وبين أبناء البشر، ويوفق بين حاجاتهم وواجباتهم، ويكفل لهم الحقوق الإنسانية ومقومات الحياة المادية والاجتماعية، وفق آليات مضبوطة ترتكز على منهج قوي.

Résumé:

The purpose of this study is to illustrate the method of moderate Islamic Sharia and its main applications in order to apply it in Islamic reality in its different forms. In our time when extremism and fanaticism have taken many forms, it has become an unhealthy phenomenon that interferes with the communication of members of a society, disintegrates and threatens civil peace. The approach of the Sunnah, whose origins are based on the preservation of peace, justice and security in the world and between human beings, reconciles their needs and duties and guarantees them human rights and foundations of material and social life, using appropriate mechanisms based on a solid approach.

الكلمات المفتاحية :

السنة ; التطرف ; منهج ; الوسطية

مقدمة:

لقد اتخذ التطرف والتعصب أوجهاً متعدّدة في عصرنا الحاضر، وأضحى يشكل ظاهرة غير صحيّة تعيق تواصل أبناء المجتمع الواحد، وتحدث التفكك فيه، وتهدد السلم المدني.

والملاحظ تنامي هذه الحالة بشكل مطرد يندّر بالكثير من العواقب الوخيمة؛ مما يستدعي تكاتف الجهود لتداركها، ولا يكون ذلك إلا وفق آليات مضبوطة تركز على منهج قويم هو منهج السنة.

هذا المنهج الذي تقوم أصوله على ما يحفظ السلم والسلام ويقيم العدل، والأمن في العالم أجمع وبين أبناء البشر، ويوفق بين حاجاتهم وواجباتهم، ويكفل لهم الحقوق الإنسانية ومقومات الحياة المادية والاجتماعية.

وقد جاءت هذه الدراسة للإجابة على التساؤل الآتي: ما هي الآليات التطبيقية للسنة في التصدي لظاهرة الغلو؟ والتطرف وكيف شكلت الوسطية المنهج الصلب والقويم لهذه الآليات؟

وللإجابة على الإشكال المطروح اعتمدت المنهج الاستقرائي؛ حيث تتبعت نصوص القرآن، والسنة النبوية الشريفة في موضوع البحث وعرضت لأقوال الفقهاء، واستنباطاتهم لأهم الأحكام التي تؤصل للوسطية، وتحذر من الغلو والتطرف للوصول إلى المدلولات المقصودة من هذه النصوص.

ويهدف البحث إلى:

توضيح منهج الشريعة الإسلامية الوسطي وبيان أهم تطبيقاته بغية تنزيلها في الواقع الإسلامي ذي المشارب المختلفة.

إبراز العواقب الناجمة عن الابتعاد عن منهج الوسطية؛ حيث ينشأ التشدد والفرقة فالتناحر.

وفي المقابل بيان الآثار الإيجابية لتطبيقات المنهج الوسطي في المجتمعات الإسلامية.

وقد قسمت الموضوع إلى العناصر التالية:

مفهوم الوسطية في اللغة والاصطلاح ومدلولاتها في ضوء نصوص الشريعة بينت مفهوم الغلو والتطرف وتعرضت لأهم مظاهره.

وأخيراً قمت بدراسة بعض الآليات التطبيقية للمنهج الوسطي للتصدي لظاهرة الغلو والتطرف والتي استخلصتها من منهج الوسطية الغني بالحلول والإسقاطات التي تحتاج إلى مزيد بحث وتقص.

المبحث الأول: مفهوم الوسطية في اللغة والاصطلاح ومدلولاتها في ضوء نصوص الشريعة

الوسطية ليست مفهوماً مستقلاً بذاته وإنما هي وصف لمنهج يعمل المسلمون من خلاله لتطبيق الإسلام، وقد اضطربت المفاهيم في الفترة الأخيرة فأصبحت تدل في كثير منها على معنى شمولي بينما هي جزء من المنهج أو وسيلة له، ومن هذه المفاهيم التي أصبح البعض يضيفها لـ "الإسلام" و يستخدمها للدلالة على معنى جزئي في الإسلام، أو لتمييزه عن مصطلحات ومسميات أخرى، تم إطلاق مصطلح "الإسلام الوسطي" حيث شاع هذا المصطلح في وسائل الإعلام، كما استخدمته بعض مراكز البحوث المتخصصة وبعض الباحثين، والواقع أن مصطلح "الإسلام الوسطي" ليس دقيقاً في التعبير عن المفهوم المقصود، إذ أن القول بـ "الإسلام الوسطي" يفترض بمفهوم المخالفة وجود "إسلام غير وسطي" أو "إسلام متطرف" أو غير ذلك من المصطلحات التي شاعت في السنوات الأخيرة، مثل مصطلح "الإسلام السياسي" إذ أن هذا التقسيم يدل على وجود "إسلامات" أو وجود أنواع من الإسلام كالإسلام الاجتماعي أو الإسلام الاقتصادي أو الإسلام التربوي، وحتى الإسلام الديني.

وبالعودة لمصطلح "الوسطية" فإنه يدل على المنهج الذي يجب أن يسلكه المسلمون في كافة شؤون حياتهم⁽¹⁾.

المطلب الأول: المعنى اللغوي والشرعي للوسطية

الوسطية ترجع في أصل وضعها اللغوي إلى مادة وسط، وهي دالة على جملة من المعاني تتقارب من حيث دلالتها، ومنها: العدل، والخيار، والتوسط بين الجيد والرديء، وبين القادمة والآخرة، والإصبع الوسطى، والصلاة الوسطى، والوساطة، والإكرام، وواسط وهو لفظ يطلق على مواضع متفرقة من البلاد الإسلامية أشهرها واسط وهي مدينة بالعراق بين البصرة والكوفة⁽²⁾. ويعرف الفيروز ابادي الوسط بأنه عدلاً فيقول: "الوسط، من كل شيء أعدله"⁽³⁾.

وأما في الاصطلاح الشرعي فإن الوسط لا يخرج عن مقتضى اللغة، ويمكن القول إن الوسطية اصطلاحاً: "سلوك محمود - مادي أو معنوي - يعصم صاحبه من الانزلاق إلى طرفين متقابلين - غالباً - أو متفاوتين، تتجاذبهما رذيلتا الإفراط والتفريط، سواء في ميدان ديني أم دنيوي"⁽⁴⁾. وكذا يمكننا تعريف الوسطية بأنها منهج يقوم على الفهم الصحيح لمقاصد الإسلام وغايته دون إفراط أو تفريط أو غلو أو تقصير، فهي منهج وسط بين طرفين متضادين⁽⁵⁾.

المطلب الثاني: مرجعية الوسطية في ضوء نصوص الشريعة

إنه من الضروري لتحديد مفهوم الوسطية في الشرع أن نقف على مرجعه في

نصوص الكتاب والسنة؛ كونها الأصل الذي يستند عليه في كل جانب من جوانب الحياة الإنسانية، وهذا التأصيل يستدعي استقراء هذه النصوص للوقوف على استعمالها لهذا المفهوم من حيث الألفاظ والمعاني، وقد جاء الحديث عنه في إطار التصريح تارة وفي إطار التلميح تارة أخرى، وهذا يجعلني أتتبع المواضع المتعلقة بهذا المفهوم من أجل الخروج بمعنى كلي للوسطية.

الفرع الأول: الوسطية في ضوء النصوص القرآنية:

وردت كلمة وسط في القرآن الكريم في إطار التصريح في خمسة مواضع:

1- قوله تعالى: **(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا)** [البقرة: 143]

وقد جاء تفسير هذه الآية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى ذلك البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يدعى نوح يوم القيامة فيقول: لبيك وسعديك يا رب. فيقول: هل بلغت؟ فيقول: نعم. فيقال لأمته هل بلغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذير. فيقول: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته، فيشهدون أنه قد بلغ **(وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا)** [البقرة: 143] فذلك قول الله جل ذكره.

(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) [البقرة: 143]، والوسط العدل⁽⁶⁾، وهو أحد المعاني المرادة وهناك معانٍ أخرى.

قال الطبري في سياق تفسير هذه الآية: "وأنا أرى أن الوسط في هذا الموضع هو الوسط الذي بمعنى: الجزء الذي هو بين الطرفين مثل (وسط الدار) محرّك الوسط مثقله، غير جائز في سينه التخفيف. وأرى أن الله تعالى ذكره إنما وصفهم بأنهم وسط؛ لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلوّ فيه غلوّ النصارى الذين غلوا بالترهب، وقولهم في عيسى ما قالوا فيه، ولا هم أهل تقصير فيه، تقصير اليهود الذين بدّلوا كتاب الله، وقتلوا أنبياءهم، وكذبوا إذ كان أحبّ الأمور إلى الله أوسطها"⁽⁷⁾. وقد جرى على منواله القرطبي⁽⁸⁾، وابن كثير⁽⁹⁾، والسعدي⁽¹⁰⁾، وابن عاشور⁽¹¹⁾، ومن المعاصرين من جعل الوسطية التي قصدتها الشارع دائرة مع عنصرين لا بد من توافرها: الخيرية - البيئية، فالجمع بين هذين العنصرين يثمر لنا الوسطية التي مدحها الله تعالى⁽¹²⁾.

2- قوله تعالى: **(حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ)**

[البقرة: 238]، قال الخلوّتي الحنفي: "والصلاة الوسطى أي المتوسطة بينها على أن تكون الوسطى صفة مشبهة، أو الفضلى منها على أن تكون أفعل تفضيل تأنيث الأوسط وأوسط الشيء خيره وأعدله وهي صلاة العصر؛ لأنها بين صلاتي ليل وصلاتي نهار، ولقوله عليه الصلاة والسلام يوم الأحزاب: (شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملاً الله قبورهم وبيوتهم ناراً) وفضلها لكثرة اشتغال الناس في وقتها بتجارتهن ومكاسبهم واجتماع ملائكة الليل وملائكة النهار"⁽¹³⁾، وقد نقل القول

بكون الصلاة الوسطى هي صلاة العصر ابن الجوزي في تفسيره ونسبه إلى جماهير أهل العلم، وذكر منهم علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وأبي بن كعب، وأبا أيوب، وابن عمر في رواية، وسمرة بن جندب، وأبا هريرة، وابن عباس في رواية عطية، وأبا سعيد الخدري، وعائشة في رواية، وحفصة، والحسن، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير، وعطاء في رواية، وطاووس، والضحاك، والنخعي، وعبيد بن عمير، وزر بن حبيش، وقتادة، وأبا حنيفة، ومقاتل في آخرين⁽¹⁴⁾.

3- قوله تعالى: (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ) [المائدة: 89]، والمراد بالأوسط هنا على الراجح المنزلة بين منزلتين، والنصف بين طرفين، وإن كان أصل اللفظ دائراً مع الأعلى والخيار والعدل، وقد أجمع العلماء على أن الوسط بمعنى الخيار هاهنا متروك⁽¹⁵⁾، على الرغم من كون سياق الآية قد جعل معنى الأوسط مغايراً لمعناها اللغوي، فإنه من جهة أخرى يؤكد ما تقدم من كون اللفظ في أصله اللغوي يدور مع العدل والخيار.

4- قوله تعالى: (قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ) [القلم: 28]، والأوسط هنا بمعنى الأحسن، والأرجح عقلاً ورأياً، أو الأوسط سناً، أو الأعدل والأفضل⁽¹⁶⁾.

5- قوله تعالى: (فَوَسِّطُنْ بِهِ جَمْعًا) [العاديات: 5]، والمعنى توسط جموع الأعداء⁽¹⁷⁾.

فهذه الآيات جاء فيها لفظ الوسط صريحاً، وهي لا تخرج عن المعنى اللغوي لأصل الكلمة، وهو معنى توافق عليه الشرع كذلك كما هو مقتضى السياقات القرآنية المتعلقة باللفظ المعنى، إلا أن هناك نصوصاً كثيرة جاء فيها معنى الوسطية في إطار ألفاظ أخرى؛ لتدل على هذا المعنى وفق منهجية قرآنية واضحة وهذه بعض منها:

1- قوله تعالى: (إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) [الفاتحة: 6، 7]، وجه دلالة الآية أنه سبحانه وصف الصراط المستقيم بأمرين: الأول أنه مستقيم، والثاني أنه غير صراط المغضوب عليهم وهم اليهود، وغير صراط النصارى، وهم أهل الغلو في الرهبانية والتعبد، حتى خرجوا عن حدود الشرع، ليس فقط في العبادة بل حتى في الاعتقاد، فإذا كان الصراط المستقيم غير صراط اليهود والنصارى، وكان صراطهم صراط غلو في الدين، دل ذلك على أن الصراط المستقيم الذي شرعه الله عز وجل صراط لا غلو فيه، فهو بين طرفين إفراط وتفریط، وهذا هو معنى الوسطية التي هي منهاج الدين الإسلامي⁽¹⁸⁾.

2- والمعنى نفسه يظهر جلياً كذلك في قوله تعالى: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى

صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ [البقرة: 213].

3- قوله تعالى: (وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ) [لقمان: 19]، قال ابن كثير: "أي امش مقتصدًا مشياً ليس بالبطيء المتنبط، ولا بالسريع المفرط، بل عدلاً وسطاً بين بين" (19).

وهذه الآيات بعد بيانها يظهر بجلاء أنها تصب في إطار المنهج الوسطي الذي دل عليه القرآن الكريم، مع العلم أن الآية المركزية التي يدور معها مفهوم الوسطية هي قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) [البقرة: 143].

المطلب الثاني: الوسطية في ضوء نصوص السنة النبوية

إن المتتبع لنصوص السنة النبوية يظهر له أن السنة أتت بلفظ الوسط في إطاره الصريح، نبهت عليه كذلك في سياق ألفاظ أخرى لا تخرج عن مقتضى معناه ومقصده وإن اختلفت معه في اللفظ، ولذلك سأقف على بعض هذه النصوص؛ من أجل بيان مقاصد السنة حول هذا الموضوع.

1- فمن الأحاديث التي جاء فيها لفظ الوسط صريحاً قوله عليه الصلاة والسلام: "إذا سألتكم الله فاسألوه الفردوس فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة" (20)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا وضع الطعام، فخذوا من حافته، وذروا وسطه، فإن البركة تنزل في وسطه" (21)، فهذان حديثان جاء ذكر الوسط فيهما صريحاً ومعناه ظاهر وإن اختلف سياقه في الحديثين، فالمراد بالأوسط في الحديث الأول الأعدل والأفضل (22)، فيكون موافقاً لقوله تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) [البقرة: 143]، أما الحديث الثاني فعلمته ظاهرة المعنى حيث جاء التصريح بكون البركة تنزل في وسطه أو في ذروته وأعلىه.

2- قوله عليه الصلاة والسلام: "عليكم هدياً قاصداً فإنه من يشاد هذا الدين يغلبه" (23)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا" (24)، والمعنى لا يتعمق أحد في الأعمال الدينية ويترك الرفق إلا عجز وانقطع فيغلب، ولا شك أن هذين الحديثين فيهما علم من أعلام النبوة كما أشار إلى ذلك ابن المنير، فالشواهد الحسية أظهرت أن كل متنطع في الدين ينقطع، وليس المراد منع طلب الأكمل في العبادة فإنه من الأمور المحمودة، بل المراد منع الإفراط المؤدي إلى الملل، أو المبالغة في التطوع المفضي إلى ترك الأفضل، أو إخراج الفرض عن وقته (25).

فالصراط المستقيم يقتضي معنى الوسطية والخيرية التي بين طرفي التفریط والإفراط. قال ابن تيمية: "أصل الدين أن الحلال ما أحله الله ورسوله، وأن الحرام ما حرمه الله ورسوله والدين ما شرعه الله ورسوله ليس لأحد أن يخرج عن الصراط المستقيم الذي بعث به الله رسوله" (26).

3- حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم، فلما

أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: أين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبداً، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: (أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني)" (27). قال ابن بطال في شرح هذا الحديث: "في هذا الحديث من الفقه أن النكاح من سنن الإسلام، وأنه لا رهبانية في شريعتنا، وأن من ترك النكاح رغبة عن سنة محمد عليه السلام فهو مذموم مبتدع... وفيه الاقتداء بالأئمة في العبادة، والبحث عن أحوالهم وسيرهم في الليل والنهار، وأنه لا يجب أن يتعدى طرق الأئمة الذي وضعهم الله ليقتدى بهم في الدين والعبادة، وأنه من أراد الزيادة على سيرهم فهو مفسد، فإن الأخذ بالتوسط والقصد في العبادة أولى حتى لا يعجز عن شيء منها، ولا ينقطع دونها" (28).

المبحث الثاني: مفهوم الغلو والتطرف ومظاهره.

وقد اتخذ الغلو والتطرف أوجهاً متعدداً في عصرنا الحاضر، فمن التطرف الديني وحالة الأصولية المتنامية بين الأديان، إلى التطرف المذهبي والسياسي الذي يعيق تواصل الجماعات السياسية ويعزز من حالة الاستبداد والقمع، إلى التطرف الفكري الذي يلغي الآخر ويتعامل معه من موقع النفي والإبعاد. قبل الحديث عن أهم مظاهر التطرف ومسبباته يجدر بنا أولاً التطرق إلى بيان مفهوم الغلو والتطرف ومدولات هذه الكلمات في اللغة واصطلاح الشرع.

المطلب الأول: مفهوم الغلو و التطرف

بالرجوع إلى المعاجم والمصادر اللغوية تبين أن الغلو هو: مجاورة الحد وتعديه.

قال الجوهري في الصحاح: "غلا في الأمر يغلو، أي جاوز فيه الحد" (29).

وقال الفيومي في المصباح المنير:

وغلا في الدين من باب قعد: تصلب وتشدد حتى جاوز الحد، وفي التنزيل (لا

تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ) (النساء 171) وغالى في أمره مغالاة: بالغ (30).

مما سبق يتبين ان الغلو في سائر استعمالاته يدل على الارتفاع والزيادة

ومجاورة الأصل الطبيعي أو الحد المعتاد.

التطرف: هو تفعل من الطرف، ومن قولهم للشمس إذا دنت للغروب تطرفت.

ومن تجاوز حد الاعتدال وغلا يصح لغويا تسميته بالتطرف، جاء في المعجم

الوسيط مادة طرف: تطرف: "جاوز حد الاعتدال ولم يتوسط" (31).

فالتطرف والغلو لفظان متقاربان جدا في المعنى حتى أننا نجد ان التطرف هو

بمثابة وصف أو مظهر من مظاهر الغلو.

الغلو في اصطلاح الشرع هو تجاوز الحد الشرعي بالزيادة.

و"الحدود: هي النهايات لما يجوز من المباح المأمور به، وغير المأمور به"⁽³²⁾.

عرف ابن حجر الغلو بأنه المبالغة في الشيء، والتشديد فيه بتجاوز الحد⁽³³⁾، وبمثل هذا التعريف عرفها الشاطبي. كما عرفه ابن تيمية بقوله: "الغلو مجاوزة الحد بأن يزداد في الشيء في حمده، أو في ذمه على ما يستحقه ونحو ذلك"⁽³⁴⁾. ويوضح سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب الغلو وذلك بتحديد ضابطه فيقول: "وضابطه تعدي ما أمر الله به، وهو الطغيان الذي نهى الله عنه في قوله: (وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي) (طه 81)⁽³⁵⁾.

ويمكن بيان ملامح الغلو وتصنيفه بحسب متعلقه إلى ما يلي:

أ_ أن يكون الغلو متعلقاً بفقهاء النصوص وذلك بأحد أمرين:

أ_ تفسير النصوص تفسيراً متشدداً يتعارض مع السمة العامة للشريعة ومقاصدها، فيشدد على نفسه وعلى الآخرين.

ب_ تكلف التعمق في معاني التنزيل لما لم يكلف به مسلم، ومن هنا نشأت الفرق كلها أو أكثرها⁽³⁶⁾.

ج_ إلزام النفس أو الآخرين بما لم يوجبه الله تعالى عبادة وترهباً وهذا معياره الذي يحدده الطاقة الذاتية، حيث إن تجاوز الطاقة، وإن كان ممارسة شيء مشروع الأصل يعتبر غلواً، يقول الإمام الشاطبي: "الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة، أو التي تعد مشقة، هو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، أو وقوع خلل في صاحبه في نفسه، أو ماله، أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد، وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يعد في العادة مشقة"⁽³⁷⁾ وطاقت الناس مختلفة، وقدراتهم متفاوتة، فمن ألزم نفسه فوق طاقتها، أو أدى استمراره على العمل إلى انقطاع عنه، أو أعمال شرعية أخرى من الحقوق المتعلقة بالإنسان فقد غلا.

د_ تحريم الطيبات التي أباحها الله تعالى على وجه التعبد، فهذا من الغلو كما يتضح ذلك من بعض روايات حديث النفر الثلاثة حيث حرم بعضهم على نفسه أكل اللحم.

هـ_ ترك الضرورات أو بعضها، وذلك كالأكل والشرب والنوم والنكاح، فتركها يعتبر غلواً، ويتضح ذلك من قصة النفر الثلاثة أيضاً.

و_ أن يكون الغلو متعلقاً بالموقف من الآخرين؛ حيث يقف الإنسان من البعض موقف المادح الغالي الذي يوصل ممدوحه إلى درجة العصمة.

ويقف من البعض الآخر موقف الذام الغالي الذي يصف مخالفه بالكفر والمروق من الدين مع أنه من أهل الإسلام⁽³⁸⁾.

المطلب الثاني: مظاهر الغلو.

الفرع الأول: الغلو في الاعتقاد.

الغلو في الاعتقاد هو مجاوزة الحد فيما شرع الله تعالى من الأمور الاعتقادية، وهو من أخطر أنواع الغلو؛ ذلك بأن الاعتقاد درجة عالية من جزم القلب بما فيه من رأي أو فكر أو شرع، ومعلوم أن الغالي إنما يعتقد ما يتوهم أنه شرع الله وهو ليس كذلك بل إنما يعتقد فكراً أو رأياً مصدره الهوى. ومن هنا كان تحذير العلماء من أهل البدع والأهواء أكثر من تحذيرهم من أهل المعاصي والفسوق، فالضرر الحاصل بالغلو في الاعتقاد أعظم من الضرر الحاصل بالغلو في العمل⁽³⁹⁾.

قال ابن تيمية " اقتضاء الصراط المستقيم " ⁽⁴⁰⁾ هذا عام في جميع أنواع الغلو في الاعتقادات والأعمال، وسبب هذا اللفظ العام: رمي الجمار، وهو داخل فيه مثل: الرمي بالحجارة الكبار، بناء على أنه أبلغ من الصغار، ثم علله بما يقتضي مجانبته هدي من كان قبلنا، إبعاداً عن الوقوع فيما هلكوا به. وان المشارك لهم في بعض هديهم يخاف عليه من الهلاك، وغلو أهل الكتاب من النصارى في دينهم واضح حيث نص الله تعالى عليه في قوله: (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ) [النساء 171].

وقد قاد الغلو النصارى إلى ابتداع البدع في دينهم، والتعبد لله بها، كما قال تعالى (وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا) [الحديد 27].

فكل من غلا من هذه الأمة، واتبع هواه وحكمه في دين الله، أو زاد على ما شرعه الله، ففيه شبه من أهل الكتاب، ومن تشبه بقوم فهو منهم، ومآله إلى الهلاك في الدنيا والآخرة؛ لأن الغلو هو سبب هلاك من مضى من أهل الكتاب باختلافهم وتقاتلهم وتباغضهم، وفي الآخرة هم الأخسرون. ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هلك المتنطعون" ⁽⁴¹⁾ قالها ثلاثاً.

قال الخطابي في "معالم السنن" ⁽⁴²⁾ المتنطع: المتعمق في الشيء، المتكلف للبحث عنه على مذاهب أهل الكلام الداخليين فيما لا يعنيه، الخائضين فيما لا تبلغه عقولهم، فهذا خبر عن هلاك من وقع في التنطع الذي هو ضرب من الغلو في الكلام ونحوه، فدل على أن عقوبة الغالين من المتقدمين، والمتأخرين هو: الهلاك، ولهذا لا يقوم لأهل الغلو دولة، ولا تجتمع الأمة عليهم.

الفرع الثاني: الغلو في العمل.

الغلو في العمل: تشديد المسلم على نفسه في عمل طاعة من غير ورود الشرع بذلك: كالذي يجعل حبلاً يتعلق به إذا فتر عن قيام الليل ونحوه، فإن هذا العمل غير ناتج عن عقيدة فاسدة، وإنما قد يظن المكلف أن ذلك زيادة في خير. ولما كان هذا

النوع من الغلو قد يدخل في نفس بعض المجتهدين في العبادة عالجه صلى الله عليه وسلم في سنن الترمذي (43) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (إن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إنني إذا أصبت اللحم انتشرت للنساء، وأخذتني شهوتي، فحرمت علي اللحم، فأنزل الله (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) [المائدة 87] قال الترمذي هذا حديث حسن غريب. وحسنه الشاطبي في "الاعتصام" (44). ومثل هذه الحادثة كثير فيوجه النبي صلى الله عليه وسلم من وقع منه ذلك إلى البعد عنه، والحذر منه. وقد روى ابن جرير الطبري في "تفسيره" (45) عن أبي قلابة قال: "أراد أناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أن يرفضوا الدنيا، ويتركوا النساء ويترهبوا. فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فغلظ فيهم المقالة، ثم قال: إنما هلك من قبلكم بالتشديد، شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم، أولئك بقاياهم في الديار والصوامع، اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، وحجوا واعتمروا، واستقيموا يستقم لكم" قال: "ونزلت فيهم (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) [المائدة 87] قال الشاطبي في "الاعتصام" (46) الاقتصار على البشع في المأكول من غير عذر تنطع. والاقتصار في الملبوس على الخشن من غير ضرورة من قبيل التشديد والتنطع المذموم، وفيه أيضاً من قصد الشهرة ما فيه. وأدلة الشرع في النهي عن الغلو العملي كثيرة جداً، فالوقوع فيه ارتكاب للنهي، ومعارضة لمقاصد الشريعة التي بنيت على التيسير والتخفيف.

وقد جرت سنة الله تعالى في هؤلاء الغالبية في العمل: أن ينقطعوا عن العمل بالكلية، إلا من أراد هدايته فوفقه للرجوع إلى الطريق المستقيم، وهذا بينه صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخاري (47) عن أبي هريرة رضي الله عنه: (إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا ويسروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة) (48).

قال ابن حجر في "الفتح" (49) المشادة بالتشديد المغالبة، والمعنى: لا يتعمق أحد في الأعمال الدينية ويترك الرفق إلا عجز وانقطع؛ فيغلب. قال ابن المنير: في هذا الحديث علم من أعلام النبوة، فقد رأينا ورأى الناس قبلنا أن كل منقطع في الدين ينقطع وتلافينا للوقوع في هذا المزلق الخطير: أمر الشارع الحكيم بالقصد وهو الوسط في العمل فقد بوب البخاري في صحيحه باب القصد والمداومة على العمل في كتاب الرقاق، وذكر فيه حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: (سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الأعمال أحب إلى الله؟ قال: "أدومها وإن قل" وقال: اكلفوا من الأعمال ما تطيقون) (50).

الفرع الثالث: الغلو في الحكم على الناس

وأما الغلو في الحكم على الناس: فهو مجاوزة الحد في إلحاق الحكم عليهم بالكفر أو البدعة أو الفسوق. فإن الحكم بهذه الأمور على أحد من الناس إنما هو إلى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم فمن دلّ الدليل القاطع على إلحاق هذه الأحكام

به ؛ لحقت به، ومن لم يدل الدليل على لحوقها به ؛ فإن تنزيلها عليه من تعدي حدود الله تعالى، والقول عليه بغير علم، وهو الغلو الفاحش الذي أوردى الأمة، ونحر جسمها، وفرق جماعتها، بل إن أول الغلو في الأمة إنما هو هذا. ومثل هذا يقال في التبديع بغير حق، والتفسيق بغير حق فإنه يقود إلى التقاطع، والتباغض، وهو سبيل إلى التكفير بغير حق، وإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم كما جاء في صحيح البخاري منع من تنزيل الحكم العام على شارب الخمر بأن تحل لعنة الله على الشخص المعين لما قام به من إيمان بالله ورسوله، فكيف يتسارع المغالون إلى تنزيل أحكام الكفر، وفسق العامة على الأشخاص المعنيين دونما روية وتؤدة؟ ونص الحديث كما في صحيح البخاري عن عمر ابن الخطاب (أن رجلا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد جلده في الشراب، فأتى به يوما، فأمر به فجلد فقال رجل من القوم: اللهم ألعنه، ما أكثر ما يؤتى به فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تلغوه فوالله ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله⁽⁵¹⁾.

فتنزيل هذه الأحكام على الشخص المعين لا بد لها من شروط تتوفر، وموانع تنتفي، كما أجمع على ذلك العلماء، ومن هذا المنطلق تتابعت نصوصهم على أن المتصدي للأحكام على الناس في عقائدهم أو عدالتهم لا بد أن يكون من العلماء وأهل الورع: من ذلك قول الذهبي⁽⁵²⁾: والكلام في الرجال لا يجوز إلا لتام المعرفة تام الورع.

إن اجتهاداً جديداً لطبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم وفق المنهج الوسطي – سيعيد هذه العلاقة إلى أصولها الشرعية وسيحقق رسالة الإسلام في الوصول إلى الناس ودعوتهم إليه بالحكمة والموعظة الحسنة ويجعل للمسلمين حضوراً إنسانياً وعالمياً واضحاً في العلاقات الإنسانية الدولية، إن ذلك لا يعني أن يذوب المسلمون في غيرهم أو يكونوا تبعاً لهم أو يغيروا من معتقداتهم وعباداتهم وأخلاقهم بل يعني أن ينقل المسلمون رسالتهم إلى الناس كافة تنفيذاً لقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) . "

المبحث الثالث: آليات المنهج الوسطي للتصدي لظاهرة الغلو والتطرف

إنّ منهج الإسلام جاء متفرد في علاج قضية الغلو؛ إذ يجمع بين الارتقاء بالإنسان في وجوده الحضاري بأن وصف له منهجا يعمل من خلاله لتطبيق الإسلام، وذلك باعتبار الواقع الذي يعيشه وجعل التيسير ورفع الحرج آلية لمسيرة هذا الواقع والتعايش فيه مع من حوله في يسر ورفع حرج وسلام وتسديد ومقاربة، وتكليفات لا تتجاوز حدود طاقته البشرية.

لكن المشكلة لدى أبناء هذا العصر نتيجة غلوهم وانحرافهم عن منهج الوسط جنحوا إلى أحد تطرفين:

تطرف الذين تضخم لديهم الواقع حتى حكموه في شريعة الله المنزلة، وقرروا

أن الواقع له أولوية على كل نص وهذا ليس مجالهم. يقابله طرف الذين اختزلوا الإسلام في مواقف اعتبروها من المثالية، ومن ثم حكموها على الواقع ومشكلتهم هو عدم استيفاء الصورة المثالية التي تمكنهم من استصدار الحكم. فنتج عن ذلك رفضهم واعتزالهم للواقع، وإنكارهم عناصر الخير فيه وأعلنوا للأسف الحرب ضده.

وقد نتج عن ذلك أيضا تطرفهم في التعامل مع المخالف الذي وصل بهم لحد تكفيره ومحاربتة.

وهذا مخالف لمنهج السنة الذي أرسى القواعد وبين المنهج المناسب للتعامل مع الآخر المخالف، سواء في الرأي أو في الديانة، وهذا من مقتضيات المنهج الوسطي الذي سبق وأن فصلت فيه.

وسأركز من خلال هذا المبحث على أهم آليات السنة النبوية للتصدي لظاهرة الغلو والتي مرتكزها مبدأ الوسطية وهي في نظري: اليسر ورفع الحرج، وقواعد التعامل مع المخالف.

المطلب الأول: اليسر ورفع الحرج

إن الله تعالى وضع هذه الشريعة المباركة حنيفة سمة سهلة، حفظ فيها على الخلق قلوبهم، وحببها إليهم بذلك، لو عملوا خلاف السماحة والسهولة لدخل عليهم فيما كفوا به ما لا تخلص به أعمالهم قال تعالى: **وَاعْلَمُوا أَن فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَإِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزِينَةً فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ** [الحجرات 7]

فقد أخبرت الآية كما يقول الشاطبي أن الله حبب إلينا الإيمان بتيسيره وتسهيله وزينه في قلوبنا بذلك، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه⁽⁵³⁾.

فالتيسير صفة عامة للشريعة الإسلامية في أحكامها الأصلية، وكذا في أحكامها الطارئة عند الأعذار، فلا توجد فيها مشقة غير معتادة لأن "الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعناء فيه"⁽⁵⁴⁾ لكن ليس معنى اليسر والسماحة في الدين ترك العمل والتكاسل عن الطاعات والعبادات، كما ليس معنى التشديد فيه الأخذ بالأكمل فيها، بل المراد الالتزام بالتوسط فيها بلا إفراط ولا تقريط، وهو المنهج الوسط فلا ميل إلى جانب الإفراط والتعمق والتشديد على النفس وعلى الآخرين، ولا إلى جانب التيسير الشديد والتساهل الذي يصل إلى حد التحلل، والانسلاخ من الأحكام⁽⁵⁵⁾.

وفي هذا الصدد يقول الشاطبي: " فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في طرف آخر".

فطرف التشديد _وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر _ يوتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين.

وطرف التخفيف _ وعامة ما يكون في الترجي والترغيب والترخيص _ يوتى

منهج السنة الوسطي وأثره في مواجهة التطرف والغلو

به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لأثاء، ومسلك الاعتدال واضحا، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعدل الذي يلجأ إليه⁽⁵⁶⁾.

الفرع الأول: أدلة السماحة واليسر في الكتاب والسنة

أولاً: من القرآن: هناك آيات كثيرة أفادت بصريح اللفظ أو دلالة اليسر ورفع الحرج عن الأمة.

فمن الآيات المصرحة على دلالة اليسر ورفع الحرج قوله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) [البقرة 186] يقول أبو حيان " وظاهر اليسر العموم في جميع الأحوال الدنيوية والأخروية " ⁽⁵⁷⁾

وقوله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا) [النساء 28]. والآية في معرض إباحة نكاح الأمة عند عدم طول الحرية إلا أن أغلب المفسرين على أن ذلك عام في جميع أحكام الشرع، ويؤيده آخر الآية⁽⁵⁸⁾.

وقوله تعالى: (وَتُسِّرْكَ لِلْيُسْرَى) [الأعلى 8] أي نسهل عليك يا محمد أعمال الخير نشرح لك شرعا سهلا سمحا⁽⁵⁹⁾.

والآيات المصرحة بأن الله لا يكلف العباد إلا بما في وسعهم:

قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) [البقرة 286].

وقوله تعالى: (لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) [الأنعام 152] [الأعراف 42]. ونحوها من الآيات.

والوسع: قال الزمخشري: هو ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه أي لا يكلفها إلا ما يتسع فيه طوقها، ويسير عليها دون مدى الطاقة والمجهود⁽⁶⁰⁾. وقال الرازي: " إنه ما يقدر الإنسان عليه في حال الضيق والشدة...، وأما أقصى الطاقة فيسمى جهدا، لا وسعا، وغلط من ظن أن الوسع بذل المجهود " ⁽⁶¹⁾ وكذا قال الإمام الشوكاني عند تفسير هذه الآية: " الوسع ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه " ⁽⁶²⁾. ومن هنا قرر الفقهاء أن ما عجز عن أدائه سقط وجوبه، كما صرح ابن تيمية بأن الواجبات كلها تسقط بالعجز عن أدائها⁽⁶³⁾.

ثانياً: أدلة السماحة من السنة النبوية

تعددت الأدلة من السنة والتي تدل على اليسر والسماحة، وسأكتفي بذكر أبرزها وهي:

قوله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي هريرة قال: (إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة، وشيء من الدلجة)⁽⁶⁴⁾ والمعنى لا يتعمق أحدكم في الأمور الدينية ويترك الرفق إلا عجز وانقطع فيغلب، وليس المراد منع طلب الأكل في العبادة فإنه من الأمور المحمودة بل منع الإفراط المؤدي إلى الملل، أو المبالغة في التطوع المفضي إلى ترك الأفضل، "فسددوا" أي الزموا الصواب وهو الصواب من غير إفراط ولا تفريط⁽⁶⁵⁾.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (إن أعرابيا بال في المسجد فثار إليه الناس ليقعوا به، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوه، وأهريقوا علي بوله ذنوبا من ماء، أو سجلا من ماء، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين)⁽⁶⁶⁾.

قال الباجي عند شرح هذا الحديث: هذه سنة من الرفق في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا سيما لمن قرب عهده بالإسلام، ولم يعلم منه الاستهانة به، فيعلم أصول الشرائع، ويعذر في غيرها حتى يتمكن الإسلام من قلبه؛ لأنه إن أخذ بالتشديد في جميع الأحوال خيف عليه أن ينفر قلبه من الإيمان، ويبغض الإسلام فيؤول ذلك إلى الارتداد والكفر الذي هو أشد مما أنكر عليه⁽⁶⁷⁾.

ومن الأحاديث الأمرة بالتيسير والناهية عن التشديد والتعمق، منها: حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه ومعاذًا إلى اليمن فقال لهما: (يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا، وتطاوعا)⁽⁶⁸⁾. وعن عائشة رضي الله عنها: (أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحتجر حصيرا باليل فيصلي ويبسطه بالنهار فيجلس عليه، فجعل الناس يثوبون إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيصلون بصلاته حتى كثروا، فأقبل، فقال: يا أيها الناس خذوا من الأعمال ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا، وإن أحب الأعمال إلى الله ما دام وإن قل)⁽⁶⁹⁾.

حديث عائشة رضي الله عنها قالت: (ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا أخذ وفي رواية اختار - اختار أيسرهما ما لم يكن إثما فإذا كان إثما كان أبعد الناس منه)⁽⁷⁰⁾.

قال ابن عبد البر: "في هذا الحديث دليل على أن المرء ينبغي له ترك ما عسر عليه من أمور الدنيا والآخرة، وترك الإلحاح فيه ما لم يضطر إليه، والميل إلى اليسر أبدا، فإن اليسر في الأمور كلها أحب إلى الله ورسوله"⁽⁷¹⁾. إن أي تشدد زائد في تطبيق أحكام هذا الدين وتكاليفه، وأي تجاوز لمبدأ الوسطية الذي وضعه الله تعالى نهجا لعباده، سيعرض صاحبه للوقوع في الحرج والمعصية، وقد بين ذلك رسول الله عليه الصلاة والسلام لأولئك النفوس الذين حاولوا أن يكلفوا أنفسهم ما لا تطيق.

فمن أجل ترسيخ مبدأ اليسر والسماحة في تطبيق هذا الدين أسرع النبي صلى الله عليه وسلم لإحضار هؤلاء النفوس وبيان الخطأ الكبير الذي حاولوا أن يقعوا فيه، وأخبرهم بعد ذلك أنه عليه الصلاة والسلام أحشاهم لله وأتقاهم له، ولكنه لا يفرط في شيء على حساب آخر، فينام ويصلي ويتزوج النساء ويصوم ويفطر، وهذا هو الاعتدال والسماحة والسعة التي جاء بها هذا الدين العظيم.

إن الذي يتجاهل منهج التيسير والمسامحة في الإسلام يولد لديه قصور في فهم الدين، لأنه لم يفهم هذا الدين كما أراده الله - تعالى - لعباده، وكما بيّنه لهم رسوله

منهج السنة الوسطي وأثره في مواجهة التطرف والغلو

صلى الله عليه وسلم، وهذا الفهم الخاطئ مع مرور الزمن يمتد ليغوص في مجمل أمور الدين ومجالاته، فلا يتوقف عند بعض العبادات أو أحكام معينة وإنما يتغلغل إلى الداخل حتى يتولد لدى صاحبه تصورات وأفكار بعيدة عن روح هذا الدين، ويدعو الناس إليها، ويحسب أنه يحسن صنعاً كما أن التشدد في غير موضعه ينفّر الناس من الدين، ويجعلهم يسلكون مناهج أخرى في الحياة غير منهج الله، وهذه هي طبيعة البشر، تريد اليسر والسعة والسماحة ولا تطيق غيرها.

ومن الآثار الخطيرة القول على الله تعالى، وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم لما لم يقل، وتحميل الشرع ما لا يحتمل وفي هذا من الغلو والتطاول على الدين ما جعل النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (فمن رغب عن سنتي فليس مني).

المطلب الثاني : قواعد التعامل مع المخالف

نلاحظ أن شريعة الإسلام لا تحصر هذا المنهج في المنتمين إليه فقط وإنما تعم برحمته العالمين كلهم: _ يقول تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) [الأنبياء: 105]. لذلك يجدر بي أيضاً في هذا المقام أن أبين الآلية السليمة في التعامل مع المخالف والمستنبطة من منهج الوسطية.

كان من سنن الله تعالى في خلقه أن جعلهم مختلفين في أشياء كثيرة: في ألسنتهم وألوانهم، وفي طبائعهم وميولهم النفسي العقلي والعاطفي، وفي آرائهم ونظراتهم في الدين والنفس والمجتمع وما يحيط بهم.

قال سبحانه وتعالى: (وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [البقرة: 148]

والمخالف المقصود هنا هو: كل من خالفك في أي شيء ؛ فهو الوثني والملحد والكتابي والمرتد والمنافق والمبتدع بدعة اعتقادية والمبتدع بدعة عملية، وهو المنازع في المسائل الفقهية القطعية والظنية، وكذلك في المناهج المختلفة، سواء كانت دعوية أو سياسية أو عملية أو في أي صعيد. فكل من لا يرى رأيك أو عمك فهو لك مخالف.

وكل هؤلاء المخالفين ينبغي أن يعاملوا بقواعد العدل التي دلت عليها الشريعة. وهذا ابن القيم الجوزية يُفَعِّدُ لنا عدة أصول وقواعد في التعامل مع المخالف؛ ويضرب لنا أروع المثل في التجرّد للحق، والنزوع إليه. والمتأمل لمنهج ابن القيم في مصنفاته يجده يُفَرِّرُ عدة قواعد تأصيلية في التعامل مع المخالف، ومن أبرزها:

التعامل مع الخلاف على كونه جبلة بشرية: قال الإمام ابن القيم: في كتابه: (72) "ووقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بُدَّ منه لتفاوت إرادتهم وأفهامهم، وقوى إدراكهم، ولكن المذموم بغي بعضهم على بعض وعدوانه، وإلا فإذا كان الاختلاف على وجه لا يُؤدِّي إلى التباين والتحزب، وكل من المُخْتَلَفِينَ قصده طاعة الله ورسوله لم يضر ذلك الاختلاف؛ فإنه أمر لا بُدَّ منه في النشأة الإنسانية، ولكن إذا كان الأصل

واحدًا، والغاية المطلوبة واحدة، والطريق المسلوكة واحدة لم يكذب يقع اختلاف، وإن وقع كان اختلافًا لا يضر؛ كما تقدّم من اختلاف الصحابة؛ فإنّ الأصل الذي بنوا عليه واحد وهو كتاب الله وسنة رسوله، والقصد واحد وهو طاعة الله ورسوله، والطريق واحد وهو النظر في أدلة القرآن والسنة، وتقديمها على كل قول ورأي وقياس وذوق وسياسة".

والناظر في هديه صلى الله عليه وسلم يظهر بجلاء أنه لم يقدّم أحكام الكفر على من ظهر منه ذلك سواء كان من المؤمنين؛ كحاطب بن أبي بلتعترضي الله عنه، حين وُجِدَتْ منه مظاهره للمشركين على المؤمنين؛ بل إن آية البراءة من المشركين التي كُفِّرَ به كثيرون قد نزلت فيه رضي الله عنه، أو كان من المنافقين الذي بدت منهم مقالات الكفر؛ كقولهم: ليخرجن الأعز منها الأذل، وكقولهم: هذه قسمة ما أريد بها وجه الله (73).

ومما لا شك فيه أن التكفير بغير دليل صريح انحراف في الفكر خاصة حين يعتقد صاحبه أنه يمتلك الحق وعليه يقاس الناس وأنه المتولي للحكم عليهم بالإيمان أو الكفر على الرغم من تحذير النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك بقوله (من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما) (74).

وفي صحيح البخاري: أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ومن رمى مؤمناً بكفر، فهذا ما حذرّ منه صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع، حين قال: (لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض)).

كذلك فقد بين الإمام ابن تيمية قائلًا: (75) سبب الخطأ والانحراف في هذه المسألة بتقريره أن القائلين بالكفر بمجرد فعل ذلك أو قوله قد أصابهم في ألفاظ العموم في كلام الأئمة ما أصاب الأولين في ألفاظ العموم في نصوص الشارع، وأنهم كلما رأوه قالوا: من قال كذا فهو كافر اعتقد المستمع أن هذا اللفظ شامل لكل من قاله، ولم يتدبروا أن التكفير له شروط وموانع، قد تنتفي في حق المعين، وأن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين؛ إلا إذا وُجِدَتْ هذه الشروط، وانتفتت تلك الموانع.

وأوضح أن الإمام أحمد والأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات لم يكفروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه، وأيد هذا بأن الإمام أحمد باشر الجهمية الذين دعوه إلى خلق القرآن وذكر دعوتهم للكفر وإكراههم للناس عليه ثم قال: ومعلوم أن هذا من أغلظ التجهم؛ فإن الدعاء إلى المقالة أعظم من قولها، وإثابة قائلها وعقوبة تاركها أعظم من مجرد الدعاء إليها، والعقوبة بالقتل لقائلها أعظم من العقوبة بالضرب، ثم إن الإمام أحمد دعا للخليفة وغيره ممن ضربه وحبسه، واستغفر لهم وحلّهم مما فعلوه به من الظلم والدعاء إلى القول الذي هو كفر، ولو كانوا مرتدين عن الإسلام لم يجز الاستغفار لهم (76).

إنّ فالوسطية في كل الأمور من أهم مزايا المنهج الإسلامي، فأمة الإسلام أمة

منهج السنة الوسطي وأثره في مواجهة التطرف والغلو

الوسط والصراط المستقيم؛ بمعنى أنها تستغل جميع طاقاتها وجهودها في البناء وال عمران المادي والتربوي والعلمي والثقافي من غير إفراط ولا تفريط، فهي تحقق التوازن بين الفرد والجماعة، وبين الدين والدنيا وبين العقل والقوة وبين المثالية والواقعية وبين الروحانية والمادية

فخيار الوسطية هذا في ظل الظروف التي نعيشها هو الخيار الأمثل للحفاظ على الاستقرار، فهو وحده المؤهل لإعادة الثقة بين أبناء الأمة الواحدة، وبينهم وبين محيطهم الحضاري، وهو وحده المؤهل لإعادة منظومة التوازن من خلال المشاركة في العمل والبناء، واعتماد الإصلاح بناء على منهج إسلامي راشد، وحل الخلافات والنزاعات بالحوار، ورفض الصدام والعنف مهما كانت أسبابه ومبرراته.

خاتمة

إن مظاهر الوسطية كثيرة ومتعددة تشمل نواح عدة من الحياة فأمة محمد صلى الله عليه وسلم جاءت وسطاً بين الأديان بمنهجها، وتوازنها في العلاقة بين المادة والروح بين الواقعية والخيال بين الإيجاب والسلب بين الحب والكره، بين جميع خطوط النفس البشرية.

وسطية الإسلام ليست شعاراً يحمل مدعوه بل هي ممارسة عملية في واقع الحياة.

من أهم تطبيقات الوسطية قاعدة اليسر ورفع الحرج وكذا قواعد العدالة في التعامل مع المخالف وهي قواعد منافية ومناهضة لظاهرة الغلو والتطرف. السماحة والتيسير من أبرز سمات هذا الدين وقد استنبط منها العلماء قاعدة المشقة تجلب التيسير، وغيرها من القواعد التي بنى عليها الفقهاء أحكاماً لفروع فقهية عديدة.

التوازن بين الأطراف المختلفة، واتساع الصدر لاستيعاب المخالف فيما يصوغ من خلاف، وعدم الحكم على المعين بالكفر والفسوق قواعد مضبوطة مستنبطة من الهدى النبوي في التعامل مع المخالف.

إن اجتهاداً جديداً لطبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم وفق المنهج الوسطي سيعيد هذه العلاقة إلى أصولها الشرعية وسيحقق رسالة الإسلام في الوصول إلى الناس، ودعوتهم إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، ويجعل للمسلمين حضوراً إنسانياً وعالمياً واضحاً في العلاقات الإنسانية الدولية.

قائمة المصادر والمراجع.

- 1- أحكام القرآن، أبو بكر ابن العربي، ط3، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 2- أدلة الوسطية في القرآن والسنة، د. محمد بن عمر بازمول، بحث منشور ضمن بحوث ندوة أثر القرآن الكريم في تحقيق الوسطية ودفع الغلو. عن موقع

[/https://d1.islamhouse.com](https://d1.islamhouse.com)

- 3- إغائة اللهفان، ابن القيم الجوزية، الرياض، مكتبة المعارف.
- 4- البحر المحيط، ابن حيان، ط1، الناشر دار الكتب العلمية، 1413_1993.
- 5- بيان النظم في القرآن الكريم، محمد فاروق الزين، ط1، دمشق، 1424هـ-2003م.
- 6- تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، ط1، الكويت، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، 1421هـ-2000.
- 7- التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، تونس، الدار التونسية للنشر.
- 8- تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، الطبري، ط2، القاهرة، مكتبة ابن تيمية.
- 9- التفسير الكبير، الرازي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1425-2004.
- 10- تفسير روح البيان، إسماعيل الخروتي الحنفي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- 11- تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الوهاب، ط1، بيروت، دمشق، المكتب الإسلامي، 1423هـ-2002م.
- 12- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ط2، الكويت، جمعية إحياء التراث، 1422هـ-2001م.
- 13- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1427هـ/2006م.
- 14- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير الدمشقي، ط2، الرياض، دار السلام، دمشق، دار الفيحاء، 1418هـ/1998م.
- 15- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين الألوسي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- 16- زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، ط3، بيروت، المكتب الإسلامي، 1404هـ-1984م.
- 17- السراج في غريب القرآن، د. محمد عبد العزيز الخضير، ط1، مجلة البيان، 1429هـ-2008م.
- 18- شرح صحيح البخاري، ابن بطال البكري القرطبي، ط2، الرياض، مكتبة الرشد، 1423هـ-2003م.
- 19- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، ط4، بيروت، دار العلم للملايين، 1407_1981.
- 20- صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي.
- 21- صحيح البخاري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1426_2005.
- 22- صحيح سنن ابن ماجة، الألباني، الرياض، مكتبة المعارف.

منهج السنة الوسطي وأثره في مواجهة التطرف والغلو

- 23- الصواعق المرسلّة، ابن القيم، ط3، الرياض، دار العاصمة، 1418-1998.
- 24- فتح القدير، الشوكاني، دار المعرفة، لبنان، 1423_2004.
- 25- القاموس المحيط، الفيروزبادي، (دار الجيل).
- 26- الكشف، الزمخشري، ط:3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407).
- 27- مجمع الزوائد، الهيتمي، ط:1، (دار الكتب العلمية، 1422_2001).
- 28- المصباح المنير، الفيومي، ط:2، (مصر: المطبعة الأميرية).
- 29- مظاهر الغلو في الاعتقاد والعمل والحكم على الناس، عبد السلام بن برجس ندوة أثر القرآن في تحقيق الوسطية ودفع الغلو. [/https://d1.islamhouse.com](https://d1.islamhouse.com)
- 30- معالم السنن، الخطابي، ط:1/ (حلب: المطبعة العلمية، 1351_1932).
- 31- المعجم الأوسط، الطبراني، ط:1، (دار الحرمين، 1415_1995).
- 32- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، (بيروت: دار المعرفة).
- 33- مفهوم الغلو في الكتاب والسنة، صالح بن غانم السدلان، نقلا عن كمال أبو المجد، التطرف غير الجريمة، ندوة أثر القرآن في تحقيق الوسطية ودفع الغلو. [/https://d1.islamhouse.com](https://d1.islamhouse.com)
- 34- مفهوم اليسر والسماحة وأدلتها في الكتاب والسنة، ندوة أثر القرآن الكريم في تحقيق الوسطية ودفع الغلو [/https://d1.islamhouse.com](https://d1.islamhouse.com)
- 35- المنتقى، الباجي، ط:1، (مصر: مطبعة السعادة، 1332).
- 36- ميزان الاعتدال، الذهبي، ط:1، (بيروت لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1382_1963).
- 37- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري، (المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م).
- 38- الوسطية في القرآن الكريم، د. محمد علي الصلابي، (بيروت: دار المعرفة).
- 39- الوسطية مفهومًا ودلالة، د. محمد ويلالي، بحث منشور على موقع الألوكة. <https://www.alukah.net>
- كتب إلكترونية:**
- سنن الترمذي، عن موقع: <http://hadith.al-islam.com>.
- صحيح مسلم، عن موقع: <http://hadith.al-islam.com>.
- سنن النسائي، عن موقع: <http://hadith.al-islam.com>.
- الهوامش:**

- (1) دور الوسطية في مواجهة الغلو والتطرف، عنوان مقال للدكتور سعيد حارب، عن موقع <http://wasatyea.net>.
- (2) تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الحسيني الزبيدي، 20/ 167-182.
- (3) القاموس المحيط، باب الطاء فصل الواو، 648.
- (4) الوسطية مفهومًا ودلالة، د. محمد ويلالي، بحث منشور على موقع الألوكة. <https://www.alukah.net>
- (5) دور الوسطية في مواجهة الغلو والتطرف، عنوان مقال للدكتور سعيد حارب.
- (6) أخرجه: البخاري، كتاب التفسير، باب وكذلك جعلناكم أمة وسطاً، 3/903.
- (7) جامع البيان عن تأويل القرآن، الطبري، 3/142.
- (8) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 2/433.
- (9) تفسير ابن كثير، 1/260.
- (10) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ص72.
- (11) التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، 2/17.
- (12) الوسطية في القرآن الكريم، محمد علي الصلابي، ص34.
- (13) تفسير روح البيان، إسماعيل الخروتي الحنفي، 1/305.
- (14) زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، 1/282.
- (15) أحكام القرآن، أبو بكر ابن العربي، 2/157.
- (16) زاد المسير، 8/238، المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص522.
- (17) بيان النظم في القرآن الكريم، محمد فاروق الزين، 4/347، السراج في غريب القرآن، محمد عبد العزيز الخضير، مجلة البيان، 1429هـ/2008م، ص416.
- (18) أدلة الوسطية في القرآن والسنة، د. محمد بن عمر بازمول، بحث منشور ضمن بحوث ندوة أثر القرآن الكريم في تحقيق الوسطية ودفع الغلو، ص16. موقع: <https://islamhouse.com/>
- (19) تفسير القرآن الكريم، ابن كثير، مرجع سابق، ج3، ص589.
- (20) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب درجات المجاهدين في سبيل الله، 2/569_570.
- (21) أخرجه ابن ماجه، كتاب الأطعمة، باب النهي عن الأكل من ذروة الثريد، رقم 3275، وقد صححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه، ص120.
- (22) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، 6/12.
- (23) أخرجه: ابن خزيمة في صحيحه، باب الأمر بالاقتصاد في صلاة التطوع، 1/581.
- (24) أخرجه: البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، 1/21.
- (25) فتح الباري، ابن حجر، 1/93.
- (26) مجموع الفتاوى ابن تيمية، (10/388، 389).
- (27) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، 3/1066.
- (28) شرح صحيح البخاري، ابن بطال البكري القرطبي، 7/150.
- (29) الصحاح، الجوهري، مادة غلا، 6/2448.

- (30) المصباح المنير، الفيومي، كتاب الغين مع اللام، 182.
- (31) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري، 74/5.
- (32) الفتاوى، ابن تيمية، 326/3.
- (33) فتح الباري، ابن حجر، 378/13.
- (34) الفتاوى، ابن تيمية، 362/3.
- (35) تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبد الوهاب، 256.
- (36) الموافقات، الشاطبي، 82/2.
- (37) الموافقات الشاطبي، 89/2.
- (38) مفهوم الغلو في الكتاب والسنة، صالح بن غانم السدلان، 136، نقلا عن كمال أبو المجد، التطرف غير الجريمة، 36_37.
- (39) عبد السلام بن برجس العبد الكريم، مظاهر الغلو في الاعتقاد والعمل والحكم على الناس، 161.
- (40) (1_210_347) ونقله عنه الشيخ سليمان في تيسير العزيز الحمي، (1/289).
- (41) أخرجه مسلم، كتاب العلم، باب هلك المتنطعون، حديث رقم 2670.
- (42) 13_12/7.
- (43) أخرجه: الترمذي، أبواب التفسير، باب في تفسير سورة المائدة، 255/5.
- (44) الاعتصام الشاطبي، 196/2.
- (45) ابن جرير، تفسيره، 608/2 دار هجر.
- (46) الاعتصام الشاطبي، 228/2.
- (47) أخرجه: البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، 21/1.
- (48) أخرجه: النسائي، كتاب الإيمان وشرائعه باب الدين يسر، 5034.
- (49) فتح الباري، ابن حجر، 94/1.
- (50) أخرجه: البخاري، كتاب الرقاق باب القصد والمداومة على العمل 4/1314.
- (51) أخرجه: البخاري كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر، وأنه ليس بخارج عن الملة، 4/1371.
- (52) ميزان الاعتدال، الذهبي، 46/3.
- (53) الموافقات، 136/2.
- (54) المصدر نفسه، 121/2.
- (55) مفهوم اليسر والسماحة وأدلتها في الكتاب والسنة، ناصر بن عبد الله الميمان، بحث منشور في ندوة أثر القرآن في تحقيق الوسطية ودفع الغلو. عن موقع: <https://dl.islamhouse.com/>
- (56) الموافقات، 168_167/2.
- (57) البحر المحيط، ابن حيان، 43/2.
- (58) تفسير الرازي، 70/10، تفسير ابن كثير، 490/1.
- (59) تفسير ابن كثير، 4/535.
- (60) الكشف، الرازي، 172/1.

- (61) تفسير الرازي، 14 / 84.
- (62) فتح القدير، 1 / 307.
- (63) مجموع الفتاوى، 26 / 203 و 243.
- (64) أخرجه: البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، 1 / 21.
- (65) فتح الباري، ابن حجر، 1 / 117.
- (66) أخرجه: البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "يسروا ولا تعسروا
"، 3 / 1253.
- (67) المنتقى، 1 / 129.
- (68) أخرجه: البخاري في كتاب الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم "يسروا ولا
تعسروا، 3 / 1253. ومسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر حرام، 3 / 1586
- (69) أخرجه: البخاري، كتاب اللباس، باب الجلوس على الحصيرة ونحوه، 3 / 1212.
- (70) أخرجه: البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم "يسروا ولا تعسروا
"، 3 / 1253.
- (71) التمهيد، 8 / 146.
- (72) الصواعق المرسله، 2 / 519.
- (73) راجع في ذلك التفسير الكبير لابن كثير، الآية 9 من سورة التوبة.
- (74) رواه أحمد في مسنده، 2 / 112.
- (75) مجموع الفتاوى " (487/12).
- (76) مجموع الفتاوى " (487/12).

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

The narrators, whom Ibn Saad said many hadiths

د. راشد بن علي حسن حلل

كلية الشريعة وأصول الدين – جامعة الملك خالد بأبها - السعودية

dr.rashed.a.h@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/08/31 تاريخ القبول: 2020/01/06

ملخص

يهدف هذا البحث الذي أسميته: "الرواة الذين قال عنهم ابن سعد: "كثير الحديث"، إلى بيان لفظة من ألفاظ الجرح والتعديل وهي قول ابن سعد في كتابه "الطبقات": "كثير الحديث"، وهو من علماء النقد، وذلك من خلال الاستقراء لهذا القول، وبيان أقسام الرواة الذين قال عنهم ذلك، واستنباط الأسباب التي دعتهم لوصفهم بهذا الوصف، وضرب أمثلة ببعض الرواة، ومقارنة قوله مع أقوال نقاد الحديث للخروج بنتيجة في هذا الراوي، ثم ذكر أهم الثمرات والنتائج والتوصيات في خاتمة البحث.

ABSTRACT

This research, which I entitled: "The narrators whom Ibn Saad said about: Famous Narrators of Hadith" is aimed at clarifying a word from the Invalidation and Rectification words which is Ibn Saad's statement in his book "Ibn Sa'd's Kitab Al-Tabaqat": "Famous Narrators of Hadith", who is a scholar of criticism, and this is through extrapolation of this saying and demonstrating categories of narrators who said that about them and eliciting the reasons that led them to describe them with this description and set examples for some narrators and compare his saying with the sayings of modern critics to come up with a result in this narrator

and then mentioned the most important outcomes, conclusions and recommendations in the conclusion of the research.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحابه أجمعين:

أما بعد: فإن البحث في أقوال علماء الجرح والتعديل من أهم الأمور التي تعطي الباحث ملكةً في الحكم على الرواة، ومن هذا المجال فقد قمت بتحرير لفظة وردت من أحد علماء الرجال ألا وهو محمد بن سعد رحمه الله وهذه اللفظة قد تميز بها لكثرة ورودها عنده ألا وهي " كثير الحديث"، وذلك من خلال الاستقراء لبيان المراد بها.

أهمية الموضوع:

تبرز أهمية الموضوع من جلالته من صدر عنه، فقد صدر هذا الحكم من عالم، حافظ، إمام، ومن كون هذا المصطلح ذاع وانتشر، واستدل به جمهور المحدثين لإثبات كثرة الحديث للراوي الذي تم وصفه بهذا المصطلح، فكان لا بد من بيان مقصوده وذلك بجمع الرواة الذين ورد فيهم هذا الوصف من خلال كتاب الطبقات الكبرى ودراستهم، ثم الخروج بنتيجة عامة في نهاية البحث.

وأما سبب اختيار الموضوع:

- 1- معرفة مدلولات ألفاظ الجرح والتعديل.
- 2- مقارنة أقوال الأئمة النقاد في الراوي الواحد للخروج بنتيجة مرضية في هذا الراوي.
- 3- الاهتمام بهذا النوع من الأبحاث لمعرفة أسباب ورود هذه الألفاظ.

وأما الهدف من هذه الدراسة:

فإن المبادرة إلى معرفة أقوال العلماء في الرواة سواءً كان جرحاً أو تعديلاً مما يسهل الحكم على الراوي، ومن ثم معرفة منزلته ليتسنى الحكم على الأسانيد لمعرفة درجة الحديث، وهذا يُعد خدمةً لسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

الدراسات السابقة:

هناك بعض الدراسات السابقة حول طبقات ابن سعد ومنها: مشروع حول تحقيق الأحاديث والآثار الواردة في الطبقات في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، "رسائل دكتوراه"، لمجموعة من الباحثين. وهذا المشروع يتعلق بالأحاديث والآثار الواردة في الكتاب والحكم على أسانيدھا من حيث القبول والرد.

ومنها: منهج ابن سعد في نقد الرواة من خلال الطبقات الكبرى، رسالة دكتوراه، للطالب: محمد أحمد الأزوري، جامعة أم القرى، كلية الدعوة و أصول الدين، قسم الكتاب والسنة، وهذه الأطروحة تعنتي بالمنهج النقدي لابن سعد للرواة على وجه العموم، ولم أجده قد تعرض لقول ابن سعد "كثير الحديث" على وجه الخصوص.

ومنها: دور الصحابييات في المجتمع الإسلامي من خلال كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد رسالة دكتوراه، عصمة أحمد فهمي أبو سنة، جامعة أم القرى، كلية الشريعة.

ومنها: الطبقة الرابعة ممن أسلم عند فتح مكة وما بعد ذلك من كتاب الطبقات الكبرى، عبد العزيز بن عبد الله السلومي، جامعة أم القرى، كلية الشريعة.

ومنها: تحقيق الطبقة الخامسة من الصحابة من طبقات ابن سعد، محمد بن صامل السلمي، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، وهذه الأطروحات الثلاث تتعلق بتراجم الصحابة.

ومن خلال النظر في هذه المؤلفات السابقة لم أجد بحثاً يتعلق بقول ابن سعد "كثير الحديث" وأسباب هذا القول، فقامت بجمع الرواة الذين وصفهم بهذا الوصف لمعرفة المدلول من هذه اللفظة، والأسباب التي قيلت من أجلها، ثم الاستقراء لتراجم بعضهم لمعرفة الأسباب الداعية لهذا الوصف، مساهمة مني لخدمة هذا الكتاب.

وقد سرت في البحث وفق الخطة التالية:

المقدمة وفيها أهمية الموضوع وسبب اختياره، والهدف من هذه الدراسة، والدراسات السابقة.

د. راشد بن علي حسن حلل

الفصل الأول: ترجمة ابن سعد، وثناء العلماء عليه وعلى كتابه الطبقات ويحوي
مبحثين، هما:

المبحث الأول: ترجمة ابن سعد، وتحتوي الترجمة على: اسمه، ومولده، وأشهر
شيوخه، وتلامذته، وثناء العلماء عليه، وفاته.

المبحث الثاني: ثناء العلماء على كتاب الطبقات، ومنهج ابن سعد فيه.

الفصل الثاني: دراسة الرواة الذين قال فيهم ابن سعد: "كثير الحديث" فقط دون
زيادة على هذا اللفظ، وأهم الأسباب الداعية للوصف بكثرة الحديث، ويحوي
مبحثين، هما:

المبحث الأول: دراسة للرواة الذين وصفهم بقوله "كثير الحديث" فقط دون تعديل
أو تجريح.

المبحث الثاني: الأسباب الداعية للوصف بكثرة الحديث.

منهج البحث:

سرت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي والتحليلي وفق الآتي:

- جمعت الرواة التي قال فيهم ابن سعد "كثير الحديث"، وقد أوردتهم بعدة صيغ،
وهي:

من قال عنهم كثير الحديث فقط دون تعديل ولا تجريح، وعددهم خمسة عشر راوياً.

من قال عنهم ثقة كثير الحديث، وعددهم مائة وسبعة وعشرون راوياً.

من قال عنهم وصفاً زائداً على كثرة الحديث والتوثيق، وعددهم ستة وخمسون راوياً.

من قال عنهم كثير الحديث، وقال فيهم صدوق، وعددهم خمسة رواه.

من قال عنهم كثير الحديث، ووصفهم بالضعف، وعددهم ثمانية وثلاثون راوياً.

من قال عنه كثير الحديث ووصفه بالإرسال، راوٍ واحد.

من قال عنهم ثقة كثير الحديث ووصفه بالتدليس، ثلاثة رواه.

من قال عنهم كثير الحديث وقال فيه بدعة، وعددهم سبعة رواه.

وقد اقتصرنا على دراسة القسم الأول فقط، وذلك لخشية طول البحث.

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

- ذكرت كلام ابن سعد الذي يذكره كما ورد دون زيادة أو نقصان في بداية الترجمة.
- ثم أذكر كلام الأئمة النقاد في هذا الراوي للنظر في منزلته بين الرواة.
- ثم ذكر أهم النتائج من هذا البحث.

وأخيراً هذا جهد المقل ولا أدعي أنني أوفيت الموضوع حقه، بل ما ذكرته مجرد إشارات تفتح الطريق لمن أراد أن يستوفي الموضوع، وأقر بالعجز والتقصير، غير أن ما يشفع لي أنني بذلت جهدي، وإن قصرت فأسأل الله أن يغفر لي تقصيري وزللي والله أعلم وأحكم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد.

الفصل الأول:

ترجمة ابن سعد، وأشهر شيوخه وتلاميذه، وثناء العلماء عليه وعلى كتابه الطبقات
المبحث الأول: ترجمة ابن سعد

إن ترجمة هذا العلم قد استفاضت، وسارت بها الركبان وذلك لشهرته ولكثرة من بحث في كتابه المشهور "بطبقات ابن سعد"، ولكن بما أن البحث يتعلق بلفظة في هذا الكتاب وبما جرت به العادة من أن البحث إذا كان يتعلق بكتاب معين فإنه يُبدأ بترجمة مصنفه، كان لزاماً عليّ أن أذكر ترجمته.

1- اسمه ونسبه⁽¹⁾: محمد بن سعد بن منيع الهاشمي مولاهم، أبو عبدالله البصري، المعروف بابن سعد، وبكاتب الواقدي⁽²⁾: يقال له البغدادي، ويقال له البصري حيث ولد بها وتوفي ببغداد رحمه الله.

وقد نسبته بعض المصادر فقالت الزهري "فلعله قد انتسب هو وأبوه من قبله إلى زهرة من قريش".

2- مولده: ولد الإمام ابن سعد في البصرة سنة ثمان وستين ومائة من الهجرة.

3- أشهر شيوخه: تنقل ابن سعد في طلب العلم بين أشهر المراكز العلمية في عصره، فمن البصرة حيث كانت نشأته الأولى، إلى بغداد التي أخذت من عمره الوقت الكثير، ورحل إلى المدينة، ومكة، والكوفة، ومن أشهر الشيوخ الذين سمع منهم في رحلاته:

سعيد بن سليمان الضبي الواسطي البزاز، المعروف بسعدويه، وسفيان بن عيينة الكوفي ثم المكي، وسليمان بن حرب البجلي البصري قاضي مكة، وشعيب بن حرب الخراساني البغدادي ثم المدائني، وعبدالله بن مسلمة بن قعنب القعنبي، وعبدالله بن وهب بن مسلم المصري الفقيه، ومحمد بن عمر بن واقد الواقدي، ويحيى بن سعيد القطان البصري⁽³⁾.

4- أشهر تلامذته: بالرغم من كثرة شيوخ ابن سعد وسعة مروياته في كتاب الطبقات الكبرى، إلا أننا نجد قلة في تلامذته، ولعل السبب يرجع إلى أن ابن سعد - رحمه الله - لم يكن متصديراً للتحديث والإملاء، ولو كان كذلك لما خفيت حاله على طلبة العلم في عصره، أضف إلى قدم زمن وفاته، وقربه من زمان وفاة شيوخه، فلم يُحتج إليه لجمع حديثهم؛ ولذا فقد شاركه بعض تلامذته في جماعة من شيوخه، ولأنه قد عُني بالأخبار والمغازي والسير، في زمن كانت رغبة أكثر طلبة العلم هو تحصيل الحديث، وكان من أبرز من سمع منه:

أحمد بن عبيد بن ناصح البغدادي النحوي المعروف بأبي عَصيدة، وأحمد بن يحيى جابر البلاذري المؤرخ صاحب "فتوح البلدان"، وأبو بكر بن أبي الدنيا عبدالله بن محمد البغدادي، والحارث بن محمد بن أبي أسامة البغدادي أحد رواة "الطبقات الكبرى" عن ابن سعد، والحسين بن محمد بن عبد الرحمن بن فهُم البغدادي راوية "الطبقات الكبرى" عن ابن سعد.

5- مكانته العلمية وثناء العلماء عليه: بدأ اهتمام محمد بن سعد بالعلم في سن مبكرة حيث أنه رحل للقاء الشيوخ لأخذ العلم وتلقيه من مصادره الأصلية، ولم يكتف بالأخذ عن الشيوخ سماعاً، بل كان يستعين بما في الكتب والصحف، ويصرح هو بذلك بقوله: "نظرت في كتاب... و..."، وكانت مؤلفات هشام بن محمد الكلبي، وموسى بن عقبة، وابن إسحاق، وعبدالله بن عمارة الأنصاري، مما اعتمد عليها واستخدمها في كتابه الطبقات الكبرى، لكل هذا لم يكن غريباً أن يوصف "ابن سعد" بأنه كثير العلم، كثير الحديث والرواية، كثير الكتب⁽⁴⁾، (ونستطيع أن نقول إن محمد بن سعد كان على اتصال بأكبر رجال الحديث في عصره، سواء أكانوا شيوخاً أم تلامذة، ومن يطلع على الطبقات، يجد له شيوخاً كثيرين منهم: سفيان بن عيينة، وأبو الوليد الطيالسي، ومحمد بن سعدان الضرير، ووكيع بن الجراح، وسليمان بن حرب، والفضل بن دكين، والوليد بن مسلم، ومعن بن عيسى، وعشرات غيرهم، ولو راجع

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

القارئ تراجم هؤلاء الشيوخ في كتب الرجال، لوجد معظمهم ممن لا يشك في عدالته، وهذا ما يجعلنا نعتقد أن المادة التي نقلها ابن سعد قد وجهت بالنقد الضمني لأنه تحرى قبل نقلها أن تكون في الأكثر مأخوذة عن العدول الثقات⁽⁵⁾، قلت: ولم يقتصر على الحديث والأخبار والسير، بل كان له اهتمام بالفقه والغريب، واللغة وعلم القراءات، والتبحر في علم الأنساب؛ ولا أدل على ذلك من العلم الذي سطره لنا في كتابه الطبقات، الذي ينم عن علم غزير قد حباه الله به، ووجد قبولاً واسعاً في الأمة، فرحم الله محمد بن سعد وأسكنه فسيح الجنان.

6- ثناء العلماء عليه: من خلال النظر في ترجمته نجد أن الكثير ممن ذكره قد

أثنى عليه خيراً، وأحسن في ذكره:

قال الحسين بن فهم: كان كثير العلم كثير الكتب، كتبت الحديث والفقه والغريب⁽⁶⁾، وقال الخطيب البغدادي: كان من أهل العلم والفضل والفهم والعدالة⁽⁷⁾، وقال ابن خلكان: كان صدوقاً ثقة، وكان أحد الفضلاء والنبلاء الأجلاء⁽⁸⁾، وقال أبو الفرج ابن الجوزي: كان كثير العلم كثير الحديث كثير الكتب، من الثقات⁽⁹⁾، وقال الذهبي: الحافظ العلامة البصري⁽¹⁰⁾، وقال ابن حجر: أحد الحفاظ الكبار الثقات المتحررين، صنف كتاباً كبيراً في طبقات الصحابة والتابعين إلى وقته فأجاد فيه وأحسن⁽¹¹⁾، وقال عبد الحي بن العماد الحنبلي: الإمام الحبر أبو عبد الله محمد بن سعد الحافظ⁽¹²⁾.

7- وفاته: الراجح في وفاته أنه توفي في سنة ثلاثين ومائتين يوم الأحد لأربع

خلون من جمادى الآخرة⁽¹³⁾.

المبحث الثاني: الثناء على كتابه الطبقات، ومنهجه فيه:

1- الثناء على الكتاب: نجد أن الكثير من العلماء قد أثنى على كتاب

الطبقات، وممن أثنى عليه ابن عساكر بقوله: صنف كتاب الطبقات فأحسن تصنيفه، وأكثر فائدته، وأتى فيه بما لم يوجد في غيره وروى فيه عن الكبار والصغار⁽¹⁴⁾، وقال ابن الصلاح: له كتاب حفيظ كثير الفوائد وهو ثقة⁽¹⁵⁾.

2- منهجه في كتابه الطبقات: كتاب الطبقات الكبرى فيه نحو أربعة آلاف

وسبعمائة وخمس وعشرون ترجمة، وفيه فوائد كثيرة تتعلق بتاريخ الجاهلية وآدابها، وفيه الكثير عن الحياة الاجتماعية، ويكشف كثيراً عن النواحي الثقافية، والأحكام

الفقهية، والصراع بين السنة والأهواء، وقد اقتفى فيه أثر أستاذه "الواقدي"، الذي ألف أيضًا في "الطبقات"، إلا أن طبقات "ابن سعد" أكمل وأوسع، ثم هي من أقدم ما ألف في هذا الموضوع، لم يسبقه إليه إلا "الواقدي"، ويعد مرجعًا في السيرة والتراجم والتواريخ، حيث تناول فيه مصنفه السيرة النبوية المطهرة، عارضًا لمن كان يفتي بالمدينة، ولجمع القرآن الكريم، ثم قدم تراجم الصحابة ومن بعدهم من التابعين وبعض الفقهاء والعلماء، ومن منهج المصنف في الكتاب أنه يذكر اسم العلم المترجم له، ونسبه، وإسلامه، ومآثره، وما ورد في فضله، ويعتبر هذا الكتاب من أقدم الكتب التي وصلت إلينا من كتب التواريخ الجامعة لرواة السنة من ثقافت وضعفاء، وهو مرتب على الطبقات، وقد تكلم على الرواة جرحًا وتعديلًا.

وقد سار فيه حسب التقسيمات التالية:

في القسم الأول من الكتاب ذكر أخبار النبي صلى الله عليه وسلم، وقد توسع أكثر من شيخه الواقدي في تنظيم مادته وتبويبها وفي إعطاء مجموعة أوفى من الوثائق، وقد اهتم بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم، كما أن القسم الذي يتناول فترة ما قبل الإسلام عبارة عن مقدمة لفترة الرسالة، وقد توسع في الحديث عن شمائل النبي صلى الله عليه وسلم وفضائله، ثم ذكر نسبه، وقد عمل على وضع هيكل تاريخي للسيرة، ورتب كتابه ترتيبًا جمع به بين عدة مناهج؛ فرتبه على الطبقات، وجعل أساس ذلك النظر إلى السابقة والفضل، ثم رتب من ترجمهم في كل طبقة على الأنساب، خاصة في طبقات الصحابة، أما طبقات من بعد الصحابة فلم يتقيد في ترتيبهم دائمًا داخل الطبقة بالأنساب، وإنما رتبهم على المدن التي سكنوها واستقروا بها، وأعاد ذكر الصحابة الذين سكنوا هذه المدن، ما عدا أهل المدينة، وبعد أن ذكر طبقات الصحابة، ذكر طبقات التابعين من أهل المدينة، وجعلهم سبع طبقات، وقد يرتبهم في داخل كل طبقة حسب الأنساب، ثم ذكر من سكن مكة من الصحابة، وذكر طبقات التابعين من أهل مكة، وجعلهم خمس طبقات، ثم ذكر من نزل الطائف من الصحابة، وأتبعهم بالفقهاء والمحدثين من أهل الطائف، وعلى هذا المنوال سار في تعداد المدن الإسلامية ومن سكنها من الصحابة، ثم من جاء بعدهم ممن يروى عنه العلم، وقد لاحظ في ترتيبه للمدن الموقع الجغرافي مع النظر إلى الأهمية العلمية للمدينة، فذكر بعد المدينة مكة، ثم الطائف، ثم اليمن، ثم اليمامة، ثم البحرين، وهذه كلها بالجزيرة، ثم ذكر الكوفة، والبصرة، وواسط والمدائن، وبغداد وخراسان، والري، وهمدان، وقم، والأنبار، وهي من بلاد المشرق، ثم ذكر المدن في مغرب

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

الخلافة، فذكر بلاد الشام، ثم بلاد الجزيرة، ثم أهل العواصم والثغور، ثم مصر، ثم أيلة، ثم إفريقية، ثم الأندلس، وقد خصص القسم الأخير من كتابه للنساء؛ فبدأ ببنات النبي صلى الله عليه وسلم وعماته، ثم زوجاته، ثم المهاجرات، ثم نساء الأنصار، ثم النساء اللواتي روين عن أزواج النبي وغيرهن من التابعيات، ولم يفصل ابن سعد بين طبقات التابعين وأتباع التابعين ومن بعدهم بفواصل واضحة، ولكنه لاحظ عنصر الزمن في ترتيب الطبقات في كل مدينة، ولم يحدد عمر الطبقة بسنوات معينة، وإنما لاحظ اللقي خاصة دون المعاصرة.

الفصل الثاني:

دراسة الرواة الذين قال فيهم ابن سعد: "كثير الحديث" فقط دون تعديل أو تجريح،
وأهم الأسباب الداعية للوصف بكثرة الحديث

المبحث الأول: الرواة الذين قال فيهم ابن سعد: "كثير الحديث" فقط دون تعديل أو
تجريح

1- عطاء بن يزيد الليثي من كنانة من أنفسهم يكنى أبا محمد وكان كثير الحديث⁽¹⁶⁾، نزل الشام، وحدث عن تميمي الداري، وأبي هريرة، وأبي أيوب الأنصاري، وأبي ثعلبة الخشني، وأبي سعيد الخدري، وعنه: أبو صالح السمان، وأبنة سهيل بن أبي صالح، والزهرري، وأبو عبيد الحajib، وآخرون. وعمر الثننين وثمانين سنة، وكان من علماء التابعين وثقاتهم، وقال النسائي أبو يزيد عطاء بن يزيد شامي ثقة، وقال ابن أبي حاتم: كان يسكن الرملة وكان ثقة⁽¹⁷⁾، وقال العجلي: مدني تابعي ثقة⁽¹⁸⁾، قلت: وهو متفق على توثيقه، حديثه في الكتب الستة⁽¹⁹⁾.

2- إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة، ويكنى أبا سليمان، وكان أبو فروة مولى عثمان بن عفان، ويقولون: إن عبيد الحفار جاء بأبي فروة عبداً مكانه فأعتقه عثمان بعد ذلك وكانت لإسحاق بن عبد الله حلقة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلس إليه فيها أهله وهم كثير بالمدينة. وكان إسحاق مع صالح بن علي بالشام. فسمع منه الشاميون. ثم قدم بالمدينة. فمات بها سنة أربع وأربعون ومائة في خلافة أبي جعفر، وكان إسحاق كثير الحديث، يروي أحاديث منكرة ولا يحتجون بحديثه⁽²⁰⁾، قال البخاري: تركوه، وقال أحمد: لا تحل عندي الرواية عنه⁽²¹⁾، وقال مسلم: ضعيف الحديث⁽²²⁾، وقال الدوري: سمعت يحيى يقول إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة، وعبد الحكيم بن أبي فروة، وعبد الأعلى بن عبد الله بن أبي فروة، وصالح بن عبد الله بن أبي

فَرَوَةَ، كُلِّهْم تَقَاتَ إِلَّا إِسْحَاقَ⁽²³⁾، وكذبه ابن خراش، وقال أبو زرعة، وأبو حاتم، والنسائي، وغيرهم: متروك الحديث⁽²⁴⁾، وزاد أبو زرعة: ذاهب الحديث، وقال ابن أبي حاتم: حدثنا عبد الرحمن أنا إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني فيما كتب إلي قال سمعت أحمد بن حنبل يقول: لا تحل الرواية عندي عن إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة، قلت يا أبا عبد الله لا تحل؟ قال: عندي، قال ابن عدي: لا يتابعه أحدٌ على أسانيده ولا على متونه وسائر أحاديثه مما لم أذكره تشبه هذه الأخبار التي ذكرتها، وهو بين الأمر في الضعفاء⁽²⁵⁾، وقال ابن حجر متروك⁽²⁶⁾.

3- خَالِدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَكَانَ كَثِيرَ الْحَدِيثِ وَالرَّوَايَةِ⁽²⁷⁾، قال الترمذي بعد روايته لحديث فيه خَالِدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ⁽²⁸⁾، قال سمعت محمدا يقول لخالد بن أبي بكر مناكير⁽²⁹⁾، وقال ابن أبي حاتم: سمعت أبي يقول ذلك وسمعه يقول: يكتب حديثه⁽³⁰⁾، وذكره ابن حبان في كتاب "الثقات"، وَقَالَ يَخْطِي⁽³¹⁾.

4- كثير بن زيد ويكنى أبا محمد، وهو مولى ليني سهم من أسلم، وكان يقال له: ابن صافية وهي أمه، وكان كثير الحديث⁽³²⁾، قَالَ أَحْمَدُ: مَا أَرَى بِهِ بِأَسَاءَ، وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ: لَيْسَ بِالْقَوِيِّ، وَقَالَ النَّسَائِيُّ: ضَعِيفٌ⁽³³⁾، وقال ابن أبي خيثمة: وَسُئِلَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ: عَنْ كَثِيرِ بْنِ زَيْدٍ، رَوَى عَنْهُ عَبْدِ الْمَجِيدِ الْحَنْفِيُّ؟ قَالَ: لَيْسَ بِذَلِكَ الْقَوِيِّ، وَكَانَ قَالَ أَوْلَى: لَيْسَ بِشَيْءٍ⁽³⁴⁾، وقال ابن أبي حاتم: سئل أبي عن كثير بن زيد فقال: صالح ليس بالقوى يكتب حديثه، وقال سئل أبو زرعة عن كثير ابن زيد فقال هو صدوق فيه لين⁽³⁵⁾، وذكره ابن حبان في المجروحين وقال: سَمِعْتُ الْحَنْبَلِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ زُهَيْرٍ يَقُولُ سُئِلَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ عَنْ كَثِيرِ بْنِ زَيْدٍ فَقَالَ لَيْسَ بِذَلِكَ الْقَوِيِّ وَكَانَ قَالَ لَا شَيْءَ ثُمَّ ضَرَبَ عَلَيْهِ⁽³⁶⁾، قال أبو بكر: وكان قال أولاً: ليس بشيء، وَقَالَ الْمَفْضَلُ بْنُ غَسَّانِ الْغَلَابِيِّ وَمَعَاوِيَةَ بْنُ صَالِحٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ: صَالِحٌ، وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ الدُّورَقِيِّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ: لَيْسَ بِهِ بِأَسٍ⁽³⁷⁾، وَقَالَ يَعْقُوبُ بْنُ شَيْبَةَ: لَيْسَ بِذَلِكَ السَّاقِطِ، وَإِلَى الضَّعْفِ مَا هُوَ، وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ: صَدُوقٌ، فِيهِ لِينٌ⁽³⁸⁾، وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ: صَالِحٌ، لَيْسَ بِالْقَوِيِّ، يَكْتُبُ حَدِيثَهُ⁽³⁹⁾.

5- عبد الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَثْمَانَ بْنِ حَنِيفِ بْنِ وَاهِبِ بْنِ الْحَكِيمِ بْنِ ثَعْلَبَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ مَجْدَةَ بْنِ عَمْرٍو وَهُوَ الَّذِي يُقَالُ لَهُ: الْحَنِيفِيُّ وَكَانَ ذَاهِبَ الْبَصْرِ وَكَانَ عَالِمًا بِالسِّيَرَةِ وَغَيْرِهَا وَكَانَ كَثِيرَ الْحَدِيثِ، مَاتَ سَنَةَ اثْنَتَيْنِ

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

وستين ومائة وهو يومئذ ابن بضع وسبعين سنة⁽⁴⁰⁾، قال ابن أبي حاتم في ترجمة عثمان بن حكيم، قال: نا عثمان بن سعيد قال سألت يحيى بن معين قلت عثمان بن حكيم عن عبد الرحمن بن عبد العزيز من هذا؟ قال شيخ مجهول⁽⁴¹⁾، وقال: شيخ مديني مضطرب الحديث⁽⁴²⁾، وقال ابن عدي: عبد الرحمن بن عبد العزيز رأيت خالد بن مخلد يروي عنه وليس هو بذلك المعروف كما قال ابن معين⁽⁴³⁾، وقال ابن الجوزي: عبد الرحمن بن عبد العزيز الأنصاري، عن الزهري، قال الرازي: مُضْطَرَبُ الْحَدِيثِ⁽⁴⁴⁾.

6- العلاء بن عبد الجبار العطار، كان من أهل البصرة فنزل مكة، وكان كثير الحديث⁽⁴⁵⁾، قال النسائي: ليس به بأس⁽⁴⁶⁾، قال ابن أبي حاتم: سئل أبي عنه فقال صالح الحديث⁽⁴⁷⁾، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: مات سنة اثنتي عشرة ومئتين⁽⁴⁸⁾، وقال العجلي ثقة⁽⁴⁹⁾، كذا ذكر البخاري⁽⁵⁰⁾، قال ابن حجر: نزيل مكة ثقة من التاسعة⁽⁵¹⁾.

7- المَعْرُورُ بْنُ سُؤَيْدِ الْأَسَدِيِّ أحد بني سعد بن الحارث بن ثعلبة بن دودان بن أسد، وكان كثير الحديث⁽⁵²⁾، سمعت يحيى يقول المَعْرُورُ بْنُ سُؤَيْدِ كُنِيَّتِهِ أَبُو أُمِّيَّة⁽⁵³⁾، قال الأعمش: رأيت المَعْرُورُ بْنُ سُؤَيْدِ ابن عشرين ومئة سنة أسود الرأس واللحية⁽⁵⁴⁾، وقال أبو حاتم الرازي هو ثقة⁽⁵⁵⁾، وذكره ابن حبان في كتاب "الثقات"⁽⁵⁶⁾، روى له الجماعة، قال الذهبي: من الثقات المعمرين⁽⁵⁷⁾.

8- سلمة بن كهيل الحضرمي، وكان سلمة كثير الحديث⁽⁵⁸⁾، قال ابن الجنيدي سمعت يحيى بن معين يقول: سلمة بن كهيل يكنى أبا يحيى⁽⁵⁹⁾، قال عبدالله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي قال: بلغني أن سُفْيَانَ قَالَ لِحَمَادِ بْنِ سَلْمَةَ يَا أَبَا سَلْمَةَ كَتَبْتَ عَنْ سَلْمَةَ بْنِ كَهِيلٍ؟ كَانَ شَيْخًا كَيْسًا⁽⁶⁰⁾، وقال: سألت أبي عن سلمة ابن كهيل، وحبيب بن أبي ثابت، أيهما أحب إليك وأثبت حديثًا؟، فقال: سلمة بن كهيل أثبت حديثًا من حبيب بن أبي ثابت⁽⁶¹⁾، قال العجلي عنه: كوفي تابعي ثقة ثبت في الحديث وكان فيه تشيع قليل وهو من ثقات الكوفيين⁽⁶²⁾، قال ابن أبي حاتم: لما ورد شعبة البصرة قالوا له حدثنا عن ثقات أصحابك قال: إن حدثتكم عن ثقات أصحابي فإنما أحدثتكم عن نفيير من هذه الشيعة، سلمة بن كهيل، والحكم بن عتيبة، وحبيب بن أبي ثابت، ومنصور⁽⁶³⁾، قال ابن حجر: قال يحيى بن سلمة بن كهيل ولد أبي سنة سبع وأربعين ومات يوم عاشوراء سنة إحدى وعشرين ومائة وكذا قال غير واحد⁽⁶⁴⁾.

9- حَمَّادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ، وَيَكْنَى أَبُو إِسْمَاعِيلَ مَوْلَى إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ، قَالُوا وَكَانَ حَمَّادٌ ضَعِيفًا فِي الْحَدِيثِ فَاخْتَلَطَ فِي آخِرِ أَمْرِهِ، وَكَانَ مُرْجِيًّا، وَكَانَ كَثِيرَ الْحَدِيثِ⁽⁶⁵⁾، قَالَ الْبَخَارِيُّ: حَمَادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ وَهُوَ حَمَادُ بْنُ مُسْلِمٍ، سَمِعَ أَنَسًا⁽⁶⁶⁾، رَوَى ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: عَنْ بَقِيَّةٍ قَالَ: قُلْتُ لَشُعْبَةَ: حَمَادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ؟ قَالَ: كَانَ صَدُوقَ اللِّسَانِ، وَقَالَ أَيْضًا: عَنْ شُعْبَةَ قَالَ: كَانَ حَمَادٌ أَحْفَظَ مِنَ الْحَكَمِ، رَوَى ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ بِسَنَدِهِ عَنْ شُعْبَةَ قَالَ: كَانَ حَمَادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ لَا يَحْفَظُ، قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ كَانَ الْغَالِبَ عَلَيْهِ الْفَقْهَ وَأَنَّهُ لَمْ يَرِزُقِ الْآثَارَ⁽⁶⁷⁾، وَذَكَرَهُ ابْنُ حَبَانَ فِي الثَّقَاتِ وَقَالَ: يَخْطِئُ وَكَانَ مَرَجْنَا سَمِعَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ وَأَكْثَرَ رَوَايَتِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ وَالتَّابِعِينَ وَكَانَ لَا يَقُولُ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ⁽⁶⁸⁾، قَالَ سَعِيدُ ابْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْأَرَاطِيُّ: سَأَلْتُ أَحْمَدَ ابْنَ حَنْبَلٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ، قَالَ: رَوَايَةُ الْقَدَمَاءِ عَنْهُ تَقَارِبُ الثَّوْرِيِّ وَشُعْبَةَ وَهَشَامَ، وَأَمَّا غَيْرُهُمْ فَجَاءُوا عَنْهُ بِأَعْجَابٍ⁽⁶⁹⁾، وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ قُلْتُ لِأَحْمَدَ: مَغْيِرَةٌ أَحَبُّ إِلَيْكَ فِي إِبْرَاهِيمَ، أَوْ حَمَّادٌ؟ قَالَ: أَمَا فِيمَا رَوَى سَفِيَانَ وَشُعْبَةَ، عَنْ حَمَّادٍ، فَحَمَّادٌ أَحَبُّ إِلَيَّ، لِأَنَّ فِي حَدِيثِ الْآخَرِينَ عَنْهُ تَخْلِيطًا⁽⁷⁰⁾، وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ: سَمِعْتُ أَحْمَدَ مَرَّةً أُخْرَى يَقُولُ: حَمَّادٌ مَقَارِبُ الْحَدِيثِ، مَا رَوَى عَنْهُ سَفِيَانَ وَشُعْبَةَ وَالْقَدَمَاءَ⁽⁷¹⁾، وَقَالَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي حَاتِمٍ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: وَذَكَرَ حَمَّادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ فَقَالَ: هُوَ صَدُوقٌ، وَلَا يَحْتَجُّ بِحَدِيثِهِ، هُوَ مُسْتَقِيمٌ فِي الْفَقْهِ، وَإِذَا جَاءَ الْآثَارُ شَوْشَ⁽⁷²⁾، قُلْتُ: لَا يَحْتَجُّ بِحَدِيثِهِ يَعْنِي: إِذَا انْفَرَدَ وَلَكِنْ يَصْلِحُ لِلْمَتَابَعَةِ، وَيَعْتَبَرُ بِهِ، وَهَذَا يَعْنِي أَنَّهُ مَعْدُودٌ فِي الضَّعْفَاءِ عِنْدَهُ.

قال شعبة: كان حَمَّادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ، لَا يَحْفَظُ الْحَدِيثَ⁽⁷³⁾، وَقَالَ الدَّارِ الْقَطْنِيُّ: ضَعِيفٌ⁽⁷⁴⁾.

قلت: وقولهم، ضعيف هكذا مجرداً في الراوي، مقبولة في إطاره العام ومجمله، وفي حالة قد تُكَلِّمُ فِي الرَّاوي بِجَرَحٍ مَفْسُورٌ، وَنَسَبٌ إِلَى الضَّعْفِ وَسُوءِ الْحَفْظِ وَقِلَّةِ الضُّبْطِ، كَمَا هُوَ حَالُ ابْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ هَذَا، أَوْ فِيمَنْ لَمْ يُوَثِّقِ الْبِتَّةَ، قَالَ ابْنُ عَدِي: وَحَمَّادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ، كَثِيرُ الرَّوَايَةِ خَاصَّةً عَنْ إِبْرَاهِيمَ، الْمَسْنَدِ وَالْمَقْطُوعِ، وَرَأَى إِبْرَاهِيمَ يَحْدُثُ عَنْ أَبِي وَائِلٍ، وَعَنْ غَيْرِهِمَا بِحَدِيثِ صَالِحٍ، وَيَقَعُ فِي أَحَادِيثِهِ إِفْرَادَاتٌ وَغَرَائِبٌ، وَهُوَ مَتَمَّاسِكٌ، فِي الْحَدِيثِ، لَا بَأْسَ بِهِ⁽⁷⁵⁾.

الخلاصة أنه ضعيف، مضطرب الحديث، مقبول إذا توبع، أفضل حديثه ما رواه عنه شعبة وسفيان والقدماء، وما أجمل ما قاله الإمام الناقد ابن حبان «رحمه

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

الله: «الفتية إذا حدث من حفظه وهو ثقة في روايته، لا يجوز عندي الاحتجاج بخبره، لأنه إذا حدث من حفظه فالغالب عليه حفظ المتن دون الأسانيد، وهكذا رأينا أكثر من جالسناه من أهل الفقه، كانوا إذا حفظوا الخبر لا يحفظون إلا متته، وإذا ذكروا أول أسانيدهم يكون قال رسول الله فلا يذكرون بينهم وبين النبي أحداً، فإذا حدث الثقة من حفظه ربما صحف الأسماء وأقلب الإسناد، ورفع الموقوف وأوقف المرسل، وهو لا يعلم لقلّة عنايته به، وأتى بالمتن على وجهه، فلا يجوز الاحتجاج بروايته إلا من كتاب، أو يوافق الثقات في الأسانيد، وإنما احتزرنا من هذين الجنسيتين⁽⁷⁶⁾.

قلت: المؤكد أنّ هذه القاعدة، لا تنطبق على كلّ الفقهاء من أهل الحديث، وأما وصفه بالإرغاء، فالرواية عن صاحب البدعة تقبل بشرط، أن لا تكون مكفرة مخرجة من الملة، وعلى هذا الأساس قبلها كثير من الأئمة وأهل العلم، يقول الذهبي، في ترجمة أبان بن تغلب: شيعي جلد، لكنه صدوق، فلنا صدقه وعليه بدعته⁽⁷⁷⁾.

وكذلك يقول الحاكم: كان ابن خزيمة يقول: حدثنا الثقة في روايته، المتهم في دينه، ويقصد عباد بن يعقوب⁽⁷⁸⁾، وكان بعض أهل العلم لا يتركون الراوي لبدعته، ولكن يتمنعون عنه، تضيقاً عليه، وتنكيلاً به، وإزراء عليه بين أقرانه وعقوبة له، وسخطاً لفعله، وزجراً لغيره، وبعضهم يروي عنه خفية كما في ترجمة حماد بن أبي سليمان.

وأما أن يقال في حماد كذاب، فهذه مجازفة بعيدة، ولا يجوز مثل هذا الكلام، وهذا نقل من غير توضيح، فقد جاء عن ابن الجوزي، وغيره، عن المغيرة، تكذيبه، أقول: هذا جرح أقران، لا يؤخذ به دائماً، ولا يعول عليه مطلقاً، أو يعتمد عليه، كما صرح به الأئمة، وهذا الغالب عند أهل العلم، فقد يكون من الحسد أو الغيرة، سلمنا الله وإياكم من ذلك، قال الذهبي: كلام الأقران يطوى ولا يروى، فإن ذكر تأمله المحدث، فإن وجد متابعاً، وإلا أعرض عنه⁽⁷⁹⁾.

قلت: لو كان كذاباً، ما سكت عنه كبار النقاد الأئمة الجهابذة، من أهل الحديث والعلل، كابن المديني وابن معين.

10- نوفل بن مطهر ويكنى أبا مسعود الضبي من أنفسهم. روى نوفل عن زهير وأبي الأحوص وشريك وابن المبارك وغيرهم، وكان كثير الحديث، وتوفي بالكوفة قبل أن يكتب عنه⁽⁸⁰⁾.

قال ابن أبي حاتم : سمعت أبي وسألته عن نوفل الكوفي، فقال: صاحب حديث، صدوق وكان مثل يحيى بن آدم، وكان صاحب حديث، وهما يحفظان الحديث ويعقلانه⁽⁸¹⁾.

11- خالد بن مهران الحذاء، ويكنى أبا المبارك مولى لقريش لآل عبدالله بن عامر بن كريز، ولم يكن بحذاء ولكن كان يجلس إليهم، قال: وقال فهد بن حيان القيسي: لم يحذ خالد قط وإنما كان يقول: احذوا على هذا النحو، ولقب الحذاء، قال: وكان خالد ثقة رجلاً مهيباً لا يجترئ عليه أحد، وكان كثير الحديث، وقال: ما كتبت شيئاً قط إلا حديثاً طويلاً فإذا حفظته محوته، وكان قد استعمل على القتب⁽⁸²⁾ ودار العشور⁽⁸³⁾ بالبصرة، وتوفي خالد سنة إحدى وأربعين ومائة في خلافة أبي جعفر المنصور⁽⁸⁴⁾، قال ابن أبي حاتم: سمعت أبي يقول: خالد الحذاء يكتب حديثه ولا يحتج به⁽⁸⁵⁾.

وأورد ابن أبي حاتم قبل هذا في الترجمة نفسها "قال الأثرم: سمعت أبا عبدالله أحمد بن حنبل يقول: خالد الحذاء ثبت، قال عبد الرحمن ابن أبي حاتم: ذكره أبي، عن إسحاق بن منصور، عن يحيى بن معين أنه قال: خالد الحذاء ثقة، وذكره ابن حبان في "الثقات"⁽⁸⁶⁾، وقال العجلي: بصري ثقة⁽⁸⁷⁾، وحكى العقيلي من طريق يحيى بن آدم، عن أبي شهاب، قال: قال لي شعبة: عليك بحجاج بن أرطاة ومحمد بن إسحاق، فانهما حافظان، قال يحيى: وقلت لحمام بن زيد: فخالد الحذاء؟ قال: قدم علينا قدمة من الشام، فكأنه أنكرنا حفظه، وقال عباد بن عباد: أراد شعبة أن يقع في خالد فاتيته أنا وحمام بن زيد، فقلنا له: مالك؟ أجننت؟! وتهددناه فسكت، وحكى العقيلي من طريق أحمد بن حنبل: قيل لابن علي في حديث كان خالد يرويه، فلم يلتفت إليه ابن علي، وضعف أمر خالد⁽⁸⁸⁾، وقال النسائي: ثقة، وقال ابن حجر: قرأت بخط الذهبي: ما خالد في الثبت بدون هشام بن عروة وأمثاله، قلت - القائل ابن حجر -: والظاهر أن كلام هؤلاء فيه، من أجل ما أشار إليه حماد بن زيد، من تغير حفظه بأخره، أو من أجل دخوله في عمل السلطان، والله أعلم"⁽⁸⁹⁾، فلم يلتفت الحافظ الذهبي ولا ابن حجر هنا⁽⁹⁰⁾، إلى قول أبي حاتم فيه، كيف وقد وثقه المعروفون بالتشدد، كابن معين والنسائي، كما وثقه أحمد والعجلي، وقال الحافظ الذهبي في ترجمة (خالد الحذاء)⁽⁹¹⁾: "هو الحافظ الثبت، محدث البصرة، حدث عنه محمد بن سيرين شيخه، وشعبة، وبشر بن المفضل، وأبو إسحاق الفزاري، وإسماعيل بن علي، وسفيان بن عيينة، وخلق، ووثقه أحمد بن حنبل وابن معين، واحتج به أصحاب الصحاح. وقال أبو حاتم: لا يحتج

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

به، فأورد الذهبي هنا كلام أبي حاتم مورد الإنكار والنقد والاستدراك على أبي حاتم رحمهما الله تعالى، وقال الذهبي أيضاً، في ترجمته: الحافظ، ثقة إمام⁽⁹²⁾، وقال أيضاً في "المغني في الضعفاء"⁽⁹³⁾، ثقة جبل، والعجب من أبي حاتم يقول: لا أحتج بحديثه، وفي نسخة من "الكاشف" "لا يحتج به. وإذا كان (ثقة جبلاً)، فإن الذهبي لم يذكره في "الضعفاء" إلا ليرد على أبي حاتم قوله فيه: "لا يحتج به"⁽⁹⁴⁾.

12- خلف بن سالم المخرمي، ويكنى أبا محمد مولى المهالبة، وقد كان صنف المسند عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان كثير الحديث، وقد كتب الناس عنه، وتوفي ببغداد في شهر رمضان سنة إحدى وثلاثين ومائتين⁽⁹⁵⁾، قال أبو حاتم: ثقة⁽⁹⁶⁾، وقال أبو حاتم البستي: من الحفاظ المتقنين⁽⁹⁷⁾، وقال أحمد بن حنبل: لا يشك في صدقه⁽⁹⁸⁾، وقال ابن حجر: ثقة حافظ صنف المسند عابوا عليه التشيع ودخله في شيء من أمر القاضي⁽⁹⁹⁾، وقال الذهبي: الحافظ⁽¹⁰⁰⁾.

13- عروة بن رويم اللخمي، مات سنة اثنتين وثلاثين ومائة، كان كثير الحديث⁽¹⁰¹⁾، قال ابن حبان: عروة بن رويم اللخمي من متقني الشاميين مات بذي حشب سنة خمس وثلاثين ومائة فحمل ودفن بالمدينة⁽¹⁰²⁾، وقال في الثقافات: من أهل الشام يروي عن أبي نعلبة الخسني روى عنه الأوزاعي وأبى شبرمة⁽¹⁰³⁾، وقال في موضع آخر: يروي عن أنس بن مالك وعبدالله بن قرط روى عنها أهل الشام⁽¹⁰⁴⁾، وقال أيضاً: يروي عن هشام بن عروة روى عنه أهل الشام⁽¹⁰⁵⁾، وقال أبو الحسن بن جوصى: ذكرت أبا إسحاق البرلسي، يعني: إبراهيم بن أبي داود - وكان من أوعية الحديث بحديث عروة بن رويم اللخمي، فقال: هذا أول ما يجب على الشامي أن يجمعه ويحفظه⁽¹⁰⁶⁾، قال ابن أبي حاتم: عن أبيه عامة أحاديثه مرسلة، سمعت إبراهيم بن موسى يقول لبيت شعري أن أعلم عروة بن رويم ممن سمع، فإن عامة حديثه مراسيل⁽¹⁰⁷⁾، وقال أيضاً: أنا يعقوب بن إسحاق فيما كتب إلي، قال أنا عثمان بن سعيد قال: قلت ليحيى بن معين عروة بن رويم؟ فقال ثقة، وقال سئل أبي عن عروة بن رويم، فقال: تابعي عامة حديثه مراسيل لقي أنسا وأبا كبشة⁽¹⁰⁸⁾، قال عثمان بن سعيد الدارمي عن يحيى بن معين وعن دحيم: ثقة، وكذلك قال النسائي⁽¹⁰⁹⁾، وقال الدارقطني: لا بأس به⁽¹¹⁰⁾، وقال ابن حجر في "التقريب": صدوق يرسل كثيرا⁽¹¹¹⁾، قلت: إن توثيق ابن معين والنسائي له في أحاديثه عن لقيهم.

14- النعمان بن المنذر الغساني من أهل دمشق وكان كثير الحديث⁽¹¹²⁾، ذكره ابن حبان في الثقات وقال: لَا أَنْكَرُ أَنْ يَكُونَ أَدْرَكَ الصَّحَابَةَ إِلَّا أَنْ رَوَيْتَهُ عَنِ التَّابِعِينَ⁽¹¹³⁾، قَالَ عُثْمَانُ بْنُ سَعِيدِ الدَّارِمِيِّ عَنْ دَحِيمٍ، وَأَبِي زُرْعَةَ: ثِقَةٌ⁽¹¹⁴⁾، زَادَ دَحِيمٌ: إِلَّا أَنَّهُ يَرْمِي الْقَدْرَ، وَقَالَ هِشَامُ بْنُ عَمَرَ: ذَلِكَ يَرَى الْقَدْرَ⁽¹¹⁵⁾، وَقَالَ أَبُو عُبَيْدٍ الْأَجْرِيُّ: سَمِعْتُ أَبَا دَاوُدَ يَقُولُ: ضَرَبَ أَبُو مَسْهَرٍ عَلَيَّ حَدِيثَ النُّعْمَانِ بْنِ الْمُنْذِرِ، فَقَالَ لَهُ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ: وَفَقَّكَ اللَّهُ. قَالَ أَبُو دَاوُدَ: كَانَ دَاعِيَةً فِي الْقَدْرِ وَضَعُ⁽¹¹⁶⁾، كَتَابًا يَدْعُو فِيهِ إِلَى قَوْلِ الْقَدْرِ، وَقَالَ النَّسَائِيُّ: لَيْسَ بِذَلِكَ الْقَوِيُّ⁽¹¹⁷⁾.

قلت: وتوثيق ابن حبان ودحيم وأبي زرعة له في روايته للحديث، وتضعيف من ضعفه إنما كان لمذهبه الذي كان يدعوا إليه وهو القول بالقدر، قال الزركلي: كان يدعو الناس إلى مذهب القول بالقدر ووضع فيه كتاباً وهو من الثقات في الحديث⁽¹¹⁸⁾

15- يحيى بن حمزة، ويكنى أبا عبد الرحمن، وكان كثير الحديث صالحه⁽¹¹⁹⁾، قال ابن أبي شيبة: وَسَأَلْتُ عَلِيًّا عَنْ يَحْيَى بْنِ حَمَزَةَ الدَّمَشْقِيِّ فَقَالَ: كَانَ عِنْدَ أَصْحَابِنَا ثِقَةً⁽¹²⁰⁾، وَسُئِلَ عَنْهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ فَقَالَ: لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ⁽¹²¹⁾، قَالَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ: يَحْيَى بْنُ حَمَزَةَ قَاضِي دِمَشْقَ يُرْمَى بِالْقَدْرِ⁽¹²²⁾، قَالَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ: سَأَلْتُ أَبِي عَنْهُ فَقَالَ: صَدُوقٌ⁽¹²³⁾، وَذَكَرَهُ ابْنُ حَبَانَ فِي الثَّقَاتِ⁽¹²⁴⁾ وَكَذَا وَثَقَهُ النَّسَائِيُّ⁽¹²⁵⁾، وَالْعَجَلِيُّ⁽¹²⁶⁾، وَقَالَ عُثْمَانُ بْنُ سَعِيدِ الدَّارِمِيِّ، عَنْ دَحِيمٍ: ثِقَةٌ عَالِمٌ⁽¹²⁷⁾، قَالَ ابْنُ حَجْرٍ: يَحْيَى بْنُ حَمَزَةَ الْحَضْرَمِيُّ ثِقَةٌ رَمِيَ بِالْقَدْرِ مِنَ الثَّامِنَةِ⁽¹²⁸⁾، وَقَالَ عَمْرُو بْنُ دَحِيمٍ: أَعْلَمُ أَهْلَ دِمَشْقَ بِحَدِيثِ مَكْحُولٍ وَأَجْمَعُهُ لِأَصْحَابِهِ: الْهَيْثَمُ بْنُ حَمِيدٍ، وَيَحْيَى بْنُ حَمَزَةَ⁽¹²⁹⁾.

المبحث الثاني: أهم الأسباب الداعية للوصف بكثرة الحديث

من خلال الاستقراء لبعض الرواة الذين وُصفوا "بكثير الحديث" سأذكر بعض الأسباب الداعية للوصف بذلك أعني "كثرة الحديث"، وهذه الأسباب التي سأذكرها على وجه العموم سواءً فيمن اقتصر فيهم على الكثرة فقط، أو ذكر فيهم تعديلاً أو تجريحاً، لأن الهدف من هذا المبحث هو بيان سبب الكثرة، ومن هذا المنطقتين لي أن أهم هذه الأسباب هي:

أولاً: كثير الحديث بسبب كثرة الشيوخ، أو الإكثار عن شيخ، ومن الأمثلة على ذلك:

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

1- عمرو بن مرزوق الباهلي، قال ابن سعد: وكان ثقة كثير الحديث عن شعبة⁽¹³⁰⁾.

2- قبيصة بن عقبة، ويكنى أبا عامر من بني سواة بن عامر بن صعصعة، توفي بالكوفة في صفر سنة خمس عشرة ومائتين في خلافة المأمون، وكان ثقة صدوقاً كثير الحديث عن سفيان الثوري⁽¹³¹⁾، وقال الفضل بن سهل الأعرج: "كان قبيصة يحدث بحديث الثوري على الولاء درساً درساً حفظاً"، فمن كان بهذه المثابة في حديثه من حفظه، لا يستبعد أن يقع في بعض الأغلاط بالنسبة لغيره ممن هو أحفظ منه، لاسيما وقد كان كثير الحديث عن الثوري، فذكر الحافظ ابن حجر عن الحسن بن معاوية بن هشام أنه كان عند قبيصة عن الثوري سبعة آلاف حديث⁽¹³²⁾.

3- يونس بن عُبيد، ويكنى أبا عبدالله مولى لعبد القيس. وكان ثقة كثير الحديث، أسند عن أنس بن مالك، وعكرمة، والحسن، وابن سيرين، وكان عالماً، زاهداً، عابداً، ورعاً، ثقةً، كثير الحديث، ومات سنة أربع وثلاثين، وقيل: سنة تسع وثلاثين ومئة⁽¹³³⁾.

4- عمرو بن دينار المكي، أبو محمد الأثرم كان ثقة ثباتاً كثير الحديث⁽¹³⁴⁾، قال البخاري: قال صدقة أخبرنا ابن عُبيدة قال: ما أعلم أحداً أعلم بعلم ابن عباس رضي الله عنهما من عمرو، سمع ابن عباس وسمع من أصحابه⁽¹³⁵⁾، وقال يعقوب بن سفيان: قال علي بن المدائني: كان أصحاب ابن عباس ستة: عطاء، وطاوس، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وجابر بن زيد، وعكرمة فكان أعلم الناس بهؤلاء عمرو بن دينار ولقبهم كلهم، وأعلم الناس بعمرو وهؤلاء سفيان ابن عُبيدة وابن جريج⁽¹³⁶⁾.

ثانياً: كثرة الحديث بالنسبة لمن حدثهم وأخذوا عنه، ومن الأمثلة على ذلك:

1- أبو صالح السَّمَانُ وهو الزيات واسمه ذكوان مولى غطفان، ويقال مولى جويرية امرأة من قيس، وكان أبو صالح ثقة كثير الحديث⁽¹³⁷⁾، أخذ عنه مالك والكبار⁽¹³⁸⁾، وقال المزي: أسند عن جماعة من الصحابة، وروى عنه خلق كثير، وكان ثقةً كثير الحديث⁽¹³⁹⁾.

2- محمد بن إسحاق بن يسار مولى قيس بن مخرمة بن المُطَّلِبِ بن عَبْدِمَنَافِ بْنِ قصي ويكنى أبا عبدالله، وكان كثير الحديث، وقد كتبت عنه العلماء ومنهم من يستضعفه⁽¹⁴⁰⁾.

3- العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب مولى الحرقة من جهينة، وكانت له سن، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ قَالَ: أَخْبَرَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، قَالَ: كَانَتْ عِنْدَ الْعَلَاءِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْقُوبَ صَحِيفَةٌ يُحَدِّثُ بِمَا فِيهَا، قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ: وَصَحِيفَةُ الْعَلَاءِ بِالْمَدِينَةِ مَشْهُورَةٌ، وَكَانَ ثِقَةً كَثِيرَ الْحَدِيثِ ثَبَاتًا وَتَوْفِيًّا فِي أَوَّلِ خِلَافَةِ أَبِي جَعْفَرٍ (141)، روى له البخاري في كتاب "القراءة خلف الإمام"، وفي كتاب "رفع اليدين في الصلاة"، والباقون (142).

ثالثاً: كثرة الحديث بسبب اتساع الرواية، ومن الأمثلة على ذلك:

1- مُحَمَّدُ بْنُ عَثْمَانَ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ، أَبُو جَعْفَرِ الْعَبْسِيِّ الْكُوفِيِّ، كَانَ كَثِيرَ الْحَدِيثِ وَاسِعَ الرَّوَايَةِ ذَا مَعْرِفَةٍ وَفَهْمٍ، وَلَهُ تَارِيخٌ كَبِيرٌ، تُوْفِيَ سَنَةَ (297 هـ) (143).

2- الزُّهْرِيُّ وَاسْمُهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَصْغَرَ بْنِ شَهَابِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ زَهْرَةَ بْنِ كِلَابِ بْنِ مَرَّةٍ وَأُمِّهِ عَائِشَةُ بِنْتُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَكْبَرَ بْنِ شَهَابٍ، وَيَكْنَى أَبُو بَكْرٍ، كَثِيرَ الْحَدِيثِ وَالْعِلْمِ وَالرَّوَايَةِ فَقِيهًا جَامِعًا (144).

3- عبد الخالق بن علي بن عبد الخالق بن إسحاق المؤذن المحدث أبو القاسم الشافعي النيسابوري، مشهور ثقة، كثير الحديث والرواية مبارك الأحقاد سديد الطريقة أمر بالمعروف، شديد في النهي عن المنكر (145).

4- زيد بن أبي أنيسة، وكان ثقة كثير الحديث فقيهاً راوية للعلم (146).

رابعاً: كثرة الحديث بسبب كثرة العلم وسعة الإطلاع، ومن الأمثلة على ذلك:

1- عبدالله بن محمد بن جعفر بن حيّان، الأصبهاني، كنيته أبو محمد، ولقبه: أبو الشيخ، صاحب التصانيف، كان حافظاً، عارفاً بالرجال والأبواب، كثير الحديث إلى الغاية، صالحاً، عابداً، قانتاً لله (147).

2- محمد بن إسحاق بن يسار، مولى عبدالله بن قيس بن مخزومة بن المطلب بن عبد مناف بن قصي، ويكنى أبا عبدالله، وقال محمد بن عمر: هو مولى قيس بن مخزومه، وكان من أهل العلم بالمغازي، مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبأيام العرب وأخبارهم وأنسابهم، راوية لأشعارهم، كثير الحديث غزير العلم طلبة له، مقدما في العلم بكل ذلك ثقته (148).

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

3- أبو عمرو الأوزاعي، واسمه عبد الرحمن بن عمرو، والأوزاع بطن من همدان وهو من أنفسهم، وكان ثقة مأموناً صدوقاً فاضلاً خيراً كثير الحديث والعلم والفقہ حجة⁽¹⁴⁹⁾.

4- الوليد بن مسلم ويكنى أبا العباس، وكان الوليد ثقة كثير الحديث والعلم، حج سنة أربع وتسعين ومئة في خلافة محمد بن هارون ثم انصرف فمات بالطريق قبل أن يصل إلى دمشق⁽¹⁵⁰⁾.

خامساً: كثرة الحديث بسبب المبادرة إلى الرحلة لطلب الحديث، ومن الأمثلة على ذلك:

1- أحمد بن نصر بن زياد، أبو عبدالله القرشي النيسابوري المقرئ الزاهد، ورحل إلى أبي عبيد على كبر السن متفقها، فأخذ عنه، وكان يفتي، على مذهبه، وعليه تفقه ابن خزيمة قبل أن يرحل، وكان ثقة نبيلاً مأموناً صاحب سنة، تُوقى سنة خمس وأربعين، وكان كثير الرحلة إلى الشام، والعراق، ومصر، قال الحاكم: كان فقيه أهل الحديث في عصره، كثير الحديث والرحلة، رحمه الله، وقال ابن تقي الدين السبكي: المقرئ الزاهد الرحال⁽¹⁵¹⁾.

2- أبو الفضل الرملي البزاز الحافظ، سمع هشام بن عمار، وابن ذكوان، ودحيماً، وعبد الجبار بن العلاء، وعبد الملك بن شعيب بن الليث، وطبقتهم، وكان كثير الحديث، واسع الرحلة⁽¹⁵²⁾.

3- عبد الباقي بن قانع بن مرزوق بن واثق الحافظ العالم المصنف أبو الحسين الأموي مؤلهم البغدادي صاحب مُعْجَم الصَّحَابَةِ وَاسِع الرحلة كثير الحديث⁽¹⁵³⁾.

سادساً: كثرة الحديث بسبب التأليف والتصنيف، ومن الأمثلة على ذلك:

1- روح بن عباد بن العلاء بن حسان، أبو محمد القيسي، كان من أهل البصرة، ثم قدم بغداد فحدث بها، وكان كثير الحديث، وصنف الكتب في الأحكام والسنن، وجمع التفسير، وكان ثقة⁽¹⁵⁴⁾.

2- خلف بن سالم المخرمي أبو محمد المهلبي، مولاهم البغدادي الحافظ السندي، قال ابن السمعاني: كان من الحفاظ المتقنين، وخرج الحاكم حديثه في «مستدرکه»، وفي «تاريخ بغداد» للخطيب، قال ابن سعد: قد كان صنف المسند، وكان كثير الحديث، وقد كتب الناس عنه، وذكره ابن شاهين في «الثقات»⁽¹⁵⁵⁾.

سابعاً: بسبب السماع من كبار المحدثين، ومن الأمثلة على ذلك:

1- لوين محمد بن سليمان، أبو جعفر الاسدي البغدادي ثم المصيبي، سمع مالكا، وحماد بن زيد، والكبار، وعمر دهرًا طويلاً جاوز المئة، كان كثير الحديث ثقة⁽¹⁵⁶⁾.

2- مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمَارِ بْنِ سَوَادَةَ، قَالَ الْحَافِظُ أَبُو بَكْرٍ الْخَطِيبُ: كَانَ أَحَدَ أَهْلِ الْفَضْلِ الْمُتَحَقِّقِينَ بِالْعِلْمِ، حَسَنَ الْحِفْظِ كَثِيرَ الْحَدِيثِ، وَكَانَ تَاجِرًا، قَدِمَ بَغْدَادَ غَيْرَ مَرَّةٍ، وَجَالَسَ بِهَا الْحَافِظَ، وَذَكَرَهُمْ وَحَدَّثَهُمْ⁽¹⁵⁷⁾.

ثامناً: بسبب كثرة الإنشغال بالحديث وحفظه، ومن الأمثلة على ذلك:

1- رُوحُ بْنُ عَبْدِ الْقَيْسِ، مِنْ بَنِي قَيْسِ بْنِ ثَعْلَبَةَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ. وَيَكْنَى أَبَا مُحَمَّدٍ، كَانَ ثِقَةً إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَقَالَ يَعْقُوبُ بْنُ شَيْبَةَ: كَانَ رَوْحٌ أَحَدَ مَنْ يَتَحَمَلُ الْحَمَالَاتِ، وَكَانَ سَرِيًّا، كَثِيرَ الْحَدِيثِ جَدًّا، سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ الْمَدِينِيِّ يَقُولُ: مِنْ الْمُحَدِّثِينَ قَوْمٌ لَمْ يَزَالُوا فِي الْحَدِيثِ لَمْ يَشْغَلُوا عَنْهُ، نَشِئُوا، فَطَلَبُوا، ثُمَّ صَنَفُوا، ثُمَّ حَدَّثُوا مِنْهُمْ رَوْحُ بْنُ عَبْدِ الْقَيْسِ⁽¹⁵⁸⁾.

2- ابن مرار الشيباني، أبو عمرو إسحاق بن مرار الشيباني النحوي اللغوي، هو من رمادة الكوفة ونزل إلى بغداد، وهو من الموالي، وجاور شيبان للتأديب فيها فنسب إليها، وكان من الأئمة الأعلام في فنونه، وهي: اللغة والشعر، وكان كثير الحديث كثير السماع ثقةً، وهو عند الخاصة من أهل العلم والرواية مشهور معروف⁽¹⁵⁹⁾.

3- وهيب بن خالد بن عجلان الباهلي، مولاهم، أَبُو بَكْرٍ الْبَصْرِيُّ، قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ: كَانَ قَدْ سَجَنَ فَذَهَبَ بِصْرَهُ، وَكَانَ ثِقَةً، كَثِيرَ الْحَدِيثِ، حَجَّةً، وَكَانَ يَمْلِي مِنْ حِفْظِهِ، وَكَانَ أَحْفَظَ مِنْ أَبِي عَوَانَةَ، وَمَاتَ وَهُوَ ابْنُ ثَمَانَ وَخَمْسِينَ سَنَةً، وَكَذَلِكَ قَالَ أَبُو دَاوُدَ وَغَيْرُهُ فِي مَبْلَغِ سَنَةِ⁽¹⁶⁰⁾.

تاسعاً: كثرة الحديث بسبب المقارنة بغيره من الرواة، ومن الأمثلة على ذلك:

1- هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ الْفَرْدُوسِيُّ، مِنَ الْأَزْدِ، وَكَانَ ثِقَةً إِنْ شَاءَ اللَّهُ كَثِيرَ الْحَدِيثِ، وَقَالَ أَبُو عُبَيْدٍ الْأَجْرِيُّ: سَأَلَ أَبُو دَاوُدَ عَنْ دَيْلَمِ بْنِ غَزْوَانَ، فَقَالَ: لَيْسَ بِنَاسٍ. فَقِيلَ:

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

أيما أحب إليك هو أو هشام بن حسان؟ فقال: هشام فوقه بكثير. ثم قال: ديلم شويخ، وقال الأجرى أيضا: سمعت أبا داود يقول: هشام أثبت من مبارك، وقال الأجرى أيضا: سألت أبا داود عن هشام وعوف؟ فقال: هشام أعلم بمحمد، وذكره ابن حبان في كتاب "الثقات" وقال: مات في أول يوم في صفر سنة سبع أو ثمان وأربعين ومئة، وقال ابن حجر في "التقريب": ثقة من أثبت الناس في ابن سيرين وفي روايته عن الحسن وعطاء مقال لأنه قيل كان يرسل عنهما (161).

2- زهير بن معاوية بن حديج بن الرحيل بن زهير بن خيثمة بن أبي حمران، واسمه الحارث بن معاوية بن الحارث بن مالك بن عوف بن سعد بن حريم بن جعفي ابن سعد العشيرة من مذحج. قال ابن سعد: توفي بالحربية آخر سنة اثنتين وسبعين، وكان ثقة ثبتا مأمونا كثير الحديث، وذكره أبو حاتم البستي في «جملة الثقات»، وقال: توفي سنة ثلاث، أو أربع وسبعين ومائة، في رجب، وكان حافظا متقنا، وكان أهل العراق يقولون في أيام الثوري: إذا مات الثوري ففي زهير خلف، كانوا يقدمونه في الإتيان على غيره من أقرانه (162).

3- يحيى بن سعيد بن قيس بن عمرو بن سهل بن ثعلبة بن مالك بن النجار. وكان ثقة كثير الحديث حجة ثبتا، قال ابن المديني: له نحو ثلثمائة حديث، وقال أبو حاتم: يوازي الزهري في الكثرة، وقال أحمد يحيى بن سعيد: أثبت الناس قال القطان مات سنة ثلاث وأربعين ومائة (163).

4- مالك بن إسماعيل بن زياد بن درهم أبو غسان النهدي مولاهم الكوفي، وذكر أبو أحمد الحاكم فقال: قال يحيى بن معين: أبو غسان أجود كتابة وأثبت من أبي نعيم، وذكر ابن الأعرابي وغيره عن عباس الدوري، عن ابن معين قال: وأبو غسان أثبت من أبي نعيم، قلت له: أثبت منه في زهير؟ قال: أثبت منه في زهير وفي غيره، فراجعت في أبي غسان وأبي نعيم، فثبت على أن أبا غسان أثبت من أبي نعيم، قال: هو أجود كتابا وأثبت، وذكره أحمد بن عبدالله بن صالح الكوفي فقال: وكان كثير الحديث عن زهير بن معاوية، وكان راوية لعبد السلام بن حرب الملائى، وكان ثبتا في الحديث، وكان صحيح الكتاب (164).

عاشراً: كثرة حديث الراوي بسبب صحة كتابه، ومن الأمثلة على ذلك:

1- عفان بن مسلم بن عبدالله، مولى عزرة بن ثابت الأنصاري. ويكنى أبا عثمان، قال ابن سعد: وكان ثقة كثير الحديث صحيح الكتاب (165)، وقال في موضع

آخر: وَكَانَ ثِقَةً ثَبَتًا كَثِيرَ الْحَدِيثِ حُجَّةً⁽¹⁶⁶⁾، وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا قَطُّ فِي مِثْلِ حَالِهِ أَقْدَمَهُ عَلَيْهِ، يَعْنِي عَلَى عِفَانٍ، وَقَالَ أَحْسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الصَّبَاحِ: سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدِ الْقَطَّانِ يَقُولُ: مَا أَبَالِي إِذَا وَافَقَنِي عِفَانٌ مِنْ خَالَفَنِي، وَذَكَرَهُ ابْنُ حِبَّانٍ، وَقَالَ ابْنُ خِرَاشٍ: ثِقَةٌ مِنْ خِيَارِ الْمُسْلِمِينَ. وَقَالَ ابْنُ قَانِعٍ: ثِقَةٌ مَأْمُونٌ. وَقَالَ ابْنُ حَجْرٍ فِي "التَّقْرِيبِ": ثِقَةٌ ثَبَتَ⁽¹⁶⁷⁾.

2- أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري أبو إسحاق الثعلبي ويقال له: الثعالبي أيضاً، وكلاهما لقب لا نسب العلامة المفسر، حدث عن أبي محمد المخلدني وغيره، وكان إماماً حافظاً، متين الديانة، كثير الحديث، كثير الشيوخ، صحيح النقل، توفي سنة سبع وعشرين وأربع مائة⁽¹⁶⁸⁾.

الخاتمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد:

فبنتبع الرواه الذين ذكرهم ابن سعد بقوله "كثير الحديث":

- وجدت أنهم مئتان واثنان وستون راوياً بصيغ مختلفة، وقد قمت بدراسة صيغة واحدة وهي: من قال عنهم "ثقة كثير الحديث فقط دون توثيق أو تجريح".

- من قال عنه "كثير الحديث" فهذا اللفظ ليس من ألفاظ التعديل، بل منهم الثقة كعطاء بن يزيد الليثي، والعلاء بن عبد الجبار، ومنهم الضعيف كخالد بن أبي بكر بن عبيد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، ومنهم من لا يحتج بحديثه كإسحاق بن عبد الله بن أبي فروة.

- من خلال الاستقراء لبعض الرواة الذين وُصفوا بهذا الوصف "كثير الحديث" تبين لي أن ذلك يعود لعدة أسباب وهي:

كثرة الحديث بسبب كثرة الشيوخ، أو الرواية عن شيخ بكثرة.

كثرة الحديث بالنسبة لمن حدثهم وأخذوا عنه.

كثرة الحديث بسبب إتساع الرواية.

كثرة الحديث بسبب كثرة العلم وسعة الإطلاع.

كثرة الحديث بسبب المبادرة إلى الرحلة لطلب الحديث.

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

كثرة الحديث بسبب التأليف والتصنيف.

كثرة الحديث بسبب السماع من كبار المحدثين.

كثرة بسبب الإنشغال بالحديث وحفظه.

كثرة الحديث بسبب المقارنة بغيره من الرواة.

كثرة حديث الراوي بسبب صحة الكتاب.

- أهمية الدراسة الموضوعية لأقوال العلماء في الجرح والتعديل حتى يتسنى للباحث الحكم على الأسانيد.

- الحث على التعرف على جهود العلماء في خدمة سنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وتوريثها للأجيال حتى يسيروا على ما سار عليه أسلافهم من خدمة السنة.

- اعتماد كثير من النقاد الذين جاءوا بعد ابن سعد على حكمه في قوله "كثير الحديث"، بدليل قولهم في التراجم لهؤلاء الرجال "قال ابن سعد: كثير الحديث".

وصلى الله وسلم على نبينا محمد

المصادر والمراجع:

- إِتْحَافُ الْمُتَرَقِّي بِتَرَاجِمِ شُيُوخِ الْبَيْهَقِيِّ، محمود بن عبد الفتاح النحال، قَدَّمَ لَهُ: الشَّيْخُ مُصْطَفَى الْعَدَوِيُّ، إشراف ومراجعة وضبط وتدقيق: الفريق العلمي لمشروع موسوعة جامع السنة، دار الميمان للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، 1429 هـ.

- أخبار المكيين من كتاب التاريخ الكبير لابن أبي خيثمة، أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة، تحقيق: إسماعيل حسن حسين، دار الوطن، ط 1، 1997م.

- الأعلام، خير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، ط 15، 2002م.

- إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مغلطاي بن قليج بن عبدالله الحنفي، تحقيق: عادل بن محمد- أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط 1، 2001م.

- الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد من الرجال سوى من ذكر في تهذيب الكمال، المؤلف: شمس الدين أبو المحاسن محمد بن علي الدمشقي الشافعي (المتوفى: 765هـ)، حققه ووثقه: د عبد المعطي أمين قلجعي، الناشر: منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، باكستان.

- الأنساب، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي اليماني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط 1، 1382هـ.
- البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1408هـ.
- بغية الطلب في تاريخ حلب، عمر بن أحمد بن هبة الله ابن العديم، تحقيق: د. سهيل زكار، دار الفكر.
- بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة الضبي، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967 م.
- بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، علي بن محمد الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، ط 1، 1997م.
- البيان والتوضيح لمن أخرج له في الصحيح ومس بضر من التجريح، الحافظ أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الجنان للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1990م.
- تاريخ ابن معين (رواية الدوري)، يحيى بن معين، المحقق: د. أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط 1، 1399هـ.
- تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي)، يحيى بن معين، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث، دمشق.
- تاريخ أبي زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو المشهور بأبي زرعة الدمشقي، رواية: أبي الميمون بن راشد، دراسة وتحقيق: شكر الله نعمة الله القوجاني، مجمع اللغة العربية، دمشق.
- تاريخ إربل، المبارك بن أحمد بن المبارك الإربلي، المعروف بابن المستوفي، تحقيق: سامي بن سيد خماس الصقار، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980م.
- تاريخ أسماء الثقات، أبو حفص عمر بن أحمد البغدادي المعروف بابن شاهين، المحقق: صبحي السامرائي، الدار السلفية، الكويت، ط 1، 1984م.
- تاريخ الإسلام، محمد بن أحمد بن الذهبي، تحقيق: الدكتور بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 2003م.

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

- تاريخ التراث العربي، الدكتور فؤاد سزكين نقله إلى العربية: د. محمود فهمي حجازي، راجعه: د. عرفة مصطفى، د. سعيد عبد الرحيم، أعاد صنع الفهارس: د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411 هـ.
- تاريخ الثقات، أحمد بن عبدالله العجلي الكوفي، دار الباز، ط 1، 1405 هـ.
- التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل البخاري، أبو عبدالله، الطبعة: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان.
- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، تحقيق: الدكتور بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 2002 م.
- تاريخ دمشق، علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، 1995 م.
- تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد علي النجار، مراجعة: علي محمد الجاوي، المكتبة العلمية، بيروت.
- تذكرة الحفاظ، شمس الدين الذهبي، دار الكتب العلمية، ط 1، 1998 م.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك، للقاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: ابن تلويت الطنجي، عبد القادر الصحراوي، محمد بن شريفة، سعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط 1.
- التعديل والتجريح، لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، تحقيق: د. أبو لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1406 هـ - 1986 م.
- تسمية شيوخ أبي داود، أبو علي الحسين بن محمد الجبائي الغساني الأندلسي، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية (طبع مع كتاب التعريف بشيوخ حدث عنهم البخاري)، ط 1، 1418 هـ - 1998 م.
- تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المحقق: محمد عوامة، دار الرشيد، ط 1، 1406 هـ.
- تلخيص تاريخ نيسابور، أبو عبدالله الحاكم محمد بن عبدالله النيسابوري، تلخيص: أحمد بن محمد المعروف بالخليفة النيسابوري، الناشر: كتاب خانة ابن سينا، طهران، عربيه عن الفرسية: د. بهمن كريمي.

- تهذيب الأسماء واللغات، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، يطلب من: دار الكتب العلمية، بيروت.
- تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط 1، 1326هـ.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1400هـ.
- جامع التحصيل في أحكام المراسيل، صلاح الدين بن كيكلي، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1986م.
- الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1271هـ.
- جواب الحافظ أبي محمد عبد العظيم المنذري المصري عن أسئلة في الجرح والتعديل، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بـحلب.
- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط 1، 1967م.
- خلاصة تذهيب تهذيب الكمال، المؤلف: أحمد بن عبدالله بن أبي الخير اليمني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، دار البشائر، ط 5، 1416هـ.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون اليعمرى، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
- ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: حماد بن محمد الأنصاري، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، ط 2، 1387هـ.
- ذيل ميزان الاعتدال، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1995م.

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

- رجال صحيح مسلم، أحمد بن علي ابن منجويّه، تحقيق: عبدالله الليثي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1407هـ.
- السابق واللاحق في تباعد ما بين وفاة راويين عن شيخ واحد، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: محمد بن مطر الزهراني، دار الصميعة، الرياض، ط 2، 2000م.
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
- سنن الدار قطني، علي بن عمر الدار قطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارناؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1424هـ.
- سوالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد علي قاسم العمري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط 1، 1403هـ.
- سوالات البرقاني للدار قطني رواية الكرجي عنه، أحمد بن محمد بن أحمد بن غالب، أبو بكر المعروف بالبرقاني، تحقيق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقرى، الناشر: كتب خانة جميلي، لاهور، باكستان، ط 1، 1404هـ.
- سوالات حمزة بن يوسف السهمي، أبو القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم السهمي القرشي الجرجاني، تحقيق: موفق بن عبدالله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، ط 1، 1984م.
- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1985م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، حققه: محمود الأرنؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، ط 1، 1986م.
- شرح علل الترمذي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب تحقيق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط 1، 1987م.
- الشمائل المحمدية، محمد بن عيسى الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الضعفاء الضعفاء والمتروكون، علي بن عمر الدار قطني، تحقيق: د. عبد الرحيم محمد القشقرى، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

- الضعفاء الكبير، محمد بن عمرو العقيلي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلجعي دار المكتبة العلمية، ط 1، 1984م.
- الضعفاء والمتروكون، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط 1، 1396هـ.
- طبقات الحفاظ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1403هـ.
- طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.
- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب السبكي، تحقيق: د.محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلوة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1413هـ.
- الطبقات الكبرى، حمد بن سعد الهاشمي بالولاء، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب، ط 1، 1410هـ.
- طبقات المفسرين للداوودي، محمد بن علي بن أحمد الداوودي المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- طبقات خليفة بن خياط، خليفة بن خياط الشيباني، رواية: موسى بن زكريا التستري، محمد بن أحمد الأزدي، تحقيق: د سهيل زكار، دار الفكر، 1993م.
- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تقي الدين محمد بن أحمد الحسيني الفاسي المكي، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط 1، 1998م.
- علل الترمذي الكبير، محمد بن عيسى الترمذي، رتبته على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، تحقيق: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط 1، 1409هـ.
- العلل الواردة في الأحاديث النبوية، علي بن عمر الدارقطني، المجلدات من الأول، إلى الحادي عشر، تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، ط 1، 1985م، والمجلدات من الثاني عشر، إلى الخامس عشر، علق عليه: محمد بن صالح بن محمد الدباسي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط 1، 1427هـ، كتب الحواشي السفلية، عدا مقدمة التحقيق: محمود خليل.
- العلل لابن أبي حاتم، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية: د. سعد بن عبدالله الحميد و د. خالد بن عبد الرحمن الجريسي، مطابع الحميضي، ط 1، 1427هـ.

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

- العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني، الرياض، ط 2، 2001م.
- العلل، لعلي بن المدني، تحقق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1980م.
- غاية النهاية في طبقات القراء، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، مكتبة ابن تيمية، الطبعة: عني بنشره لأول مرة عام 1351هـ، ج. برج ستراسر.
- قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، الطيب بن عبدالله بن أحمد الهجراني الحضرمي الشافعي، عني به: بو جمعة مكري، خالد زواري، دار المنهاج، جدة، ط 1، 1428هـ.
- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: محمد عوامه، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن، ط 1، 1413هـ.
- الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد بن عدي الجرجاني تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، عبد الفتاح أبو سنة، الكتب العلمية، ط 1، 1997م.
- كتاب الضعفاء، محمد بن إسماعيل البخاري، المحقق: أبو عبدالله أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين، مكتبة ابن عباس، ط 1، 2005م.
- الكشف الحثيث عن رمي بوضع الحديث، برهان الدين الحلبي، تحقيق: صبحي السامرائي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1987م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، تحقيق: محمد شرف الدين يالتقيا، الناشر: دار إحياء التراث العربي.
- الكنى والأسماء، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط 1، 1404هـ.
- اللباب في تهذيب الأنساب، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير، الناشر: دار صادر، بيروت.
- المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، محمد بن حبان البُستي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط 1، 1396هـ.
- مختصر تاريخ دمشق، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور الانصاري، تحقيق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، ط 1، 1402هـ.

- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، عفيف الدين عبدالله بن أسعد اليافعي، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، ط 1، 1417هـ.
- مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، شمس الدين أبو المظفر يوسف المعروف بـ «سبط ابن الجوزي»، تحقيق وتعليق: بأول كل جزء تفصيل أسماء محققه، محمد بركات، كامل محمد الخراط، عمار ربحاوي، محمد رضوان عرقسوسي، أنور طالب، فادي المغربي، رضوان مامو، محمد معتز كريم الدين، زاهر إسحاق، محمد أنس الخن، إبراهيم الزبيق، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، ط 1، 1434هـ.
- مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، محمد بن حبان البستي، حققه ووثقه وعلق عليه: مرزوق علي إبراهيم، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط 1، 1991م.
- مشيخة ابن طهمان، أبو سعيد إبراهيم بن طهمان بن شعبة الخراساني الهروي، تحقيق: محمد طاهر مالك، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1403هـ - 1983م.
- المعجم المشتمل على ذكر أسماء شيوخ الأئمة النبل، ابن عساكر، تحقيق: سكينه الشهابي، دار الفكر، 1980م.
- معرفة الرجال عن يحيى بن معين وفيه عن علي بن المديني وأبي بكر بن أبي شيبة ومحمد بن عبدالله بن نمير وغيرهم، رواية أحمد بن محمد بن القاسم بن محرز، أبو زكريا يحيى بن معين بن عون المري بالولاء، البغدادي، تحقيق: الجزء الأول: محمد كامل القصار، الناشر: مجمع اللغة العربية، دمشق، ط 1، 1405هـ-1985م.
- المعرفة والتاريخ، يعقوب بن سفيان بن جوان الفارسي الفسوي، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1981م.
- المعلم بشيوخ البخاري ومسلم، أبو بكر محمد بن إسماعيل بن خلفون، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1.
- معاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الغيت أبي الحنفى بدر الدين العيني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2006م.
- المغني في الضعفاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق: الدكتور نور الدين عتر.

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

- المقصد الأرشدي في ذكر أصحاب الإمام أحمد، إبراهيم بن محمد بن ابن مفلح، أبو إسحاق، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط 1، 1410هـ - 1990م.
- المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، تقي الدين، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الصريفي الحنيلي، تحقيق: خالد حيدر، دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، 1414هـ.
- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط 1، 1992م.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد بن الذهبي، تحقيق: علي محمد البجوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط 1، 1963م.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي الحنفي، أبو المحاسن، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر.
- نزهة الألباب في الألقاب، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز محمد السديري، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1989م.
- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، دار الكتب العلمية، ط 1، 1420هـ.
- الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، أحمد بن محمد بن الحسين بن الحسن، أبو نصر البخاري الكلاباذي، تحقيق: عبدالله الليثي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1407هـ.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول، 1951م، أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان الإربلي، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.
- موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلمه، جمع وترتيب: السيد أبو المعاطي النوري، أحمد عبد الرزاق عيد، محمود محمد خليل، دار النشر: عالم الكتب، ط 1، 1997م.

الهوامش:

- (1) مصادر ترجمته: الطبقات 364/7، الجرح والتعديل 263/7، الفهرست لابن النديم 145، تاريخ بغداد 321/5، الأنساب للسمعاني 470، الكامل في التاريخ 18/7، تهذيب الأسماء واللغات 6/1، وفيات الأعيان 351/4، سير أعلام النبلاء 664/10، تذكرة الحفاظ 11/2، الكاشف 174/2، ميزان الاعتدال 63/3، العبر في خبر من غير 32/1، تهذيب التهذيب 155/9، التقريب 79/2، مرآة الجنان 100/2، البداية والنهاية 303 / 10، النجوم الزاهرة 258 / 2، شذرات الذهب 69/2، كشف الظنون 1103-1099/2، طبقات القراء 142/2، طبقات الحفاظ 183.
- (2) سُمي بذلك لكونه لازم شيخه محمد بن عمر الواقدي زمناً طويلاً، وكتب له.
- (3) ينظر مصادر ترجمته.
- (4) تاريخ بغداد 321 / 5، تذكرة الحفاظ 425/2.
- (5) مقدمة الطبقات 3/1.
- (6) تاريخ بغداد 321 / 5، تذكرة الحفاظ 425/2.
- (7) تاريخ بغداد 321 / 5.
- (8) وفيات الأعيان 351.
- (9) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم 161 / 11 - 162.
- (10) تذكرة الحفاظ 425 / 2.
- (11) تهذيب التهذيب 161 / 9.
- (12) شذرات الذهب 68/2.
- (13) محمد بن سعد وكتابه الطبقات 55.
- (14) تاريخ دمشق 63 / 53.
- (15) علوم الحديث 398.
- (16) الطبقات 192/5.
- (17) والجرح والتعديل 338/6.
- (18) تاريخ الثقات العجلي، 334.
- (19) للاستزادة من ترجمته يُنظر ابن طهمان: الترجمة 99، وطبقات خليفة: 248، وتاريخه: 338، وعلل ابن المديني: 68، وتاريخ البخاري الكبير: 6، الترجمة 2990، وتاريخه الصغير: 34/2-36، وسؤالات الأجري: 3، الترجمة 315، والمعارف لابن قتيبة: 443، والمعرفة والتاريخ:، وتاريخ أبي زرعة الدمشقي: 347، وتاريخ واسط، 167، وثقات ابن حبان: 200/5، وثقات ابن شاهين: الترجمة 1019، ورجال صحيح مسلم لابن منجويه، الورقة 137، والجمع لابن القيسراني: 385/1، والكامل في التاريخ: 138-126/5، والكاشف: 2، الترجمة 3866، وميزان الاعتدال: 3، الترجمة 5653، وتاريخ الإسلام: 154/4، وتذهيب التهذيب: 3 / الورقة 42، ومعرفة التابعين، الورقة 32، ونهاية السؤل، الورقة 243، وشرح علل الترمذي لابن رجب: 271، وتهذيب

الرواة الذين قال عنهم ابن سعد كثير الحديث

- التهذيب: 217/7، والتقريب: 23/2، و خلاصة الخزرجي: 2/الترجمة 4865، وشنرات الذهب: 125/1، تهذيب الكمال 123/20.
- (20) الطبقات 428/5.
- (21) التاريخ الكبير 396/1.
- (22) الكنى والأسماء 372/1.
- (23) تاريخ ابن معين (رواية الدوري) 227/3.
- (24) انظر الضعفاء والمتروكون 19/1، الجرح والتعديل 227/2، تهذيب الكمال 86، وتهذيب التهذيب 240/1.
- (25) الكامل 326/1.
- (26) وتقريب التهذيب 59/1.
- (27) الطبقات 461/5.
- (28) قال الإمام الترمذي رحمه الله: أَخْبَرَنَا بِهِ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ الْخَارِجِيِّ، قَالَ: أَنْبَأَنَا أَبُو الْكَارِمِ اللَّبَّانُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحَدَّادُ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو نَعِيمٍ الْحَافِظُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ حَيَّانٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ فَارِسٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ حُمَيْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَعْنٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: الْبَابُ الَّذِي يَدْخُلُ مِنْهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ مَسِيرَةَ الرَّكَّابِ الْمَشْحُودِ ثَلَاثًا، ثُمَّ إِنَّهُمْ لَيَضْغَطُونَ عَلَيْهِ حَتَّى تَكَادَ مَنَاقِبُهُمْ تَزُولُ.
- (29) جامع الترمذي 648/4.
- (30) والجرح والتعديل 323/3.
- (31) والثقات لابن حبان 254/6.
- وللاستزادة في ترجمته انظر: تاريخ خليفة 437، وتهذيب الكمال 33/8، 34 رقم 1597، والكاشف 201/1 رقم 1316، والمغني في الضعفاء 201/1 رقم 1836، وميزان الاعتدال 1/ 628 رقم 2413، وتهذيب التهذيب 81/3، 82 رقم 152، وتقريب التهذيب 211/1 رقم 13، و خلاصة تذهيب التهذيب 99، وتذهيب التهذيب: 186/1، وإكمال مغطاي: 309/1، ونهاية السؤل 81، و خلاصة الخزرج: 1، الترجمة 1741.
- (32) الطبقات 461/5.
- (33) الضعفاء والمتروكون 8789/1.
- (34) التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة 336/2.
- (35) الجرح والتعديل 151/7.
- (36) المجروحين 222/2.
- (37) الكامل لابن عدي 13/3.
- (38) الجرح والتعديل 7، الترجمة 641.
- (39) المرجع السابق.
- (40) الطبقات 479/5.
- (41) الجرح والتعديل 147/6.

- (42) الجرح 260/5، والعلل 352/1.
(43) الكامل 469/5.
(44) الضعفاء والمتروكون 96/2.
(45) الطبقات 44/6، التاريخ الكبير 518/6.
(46) تهذيب التهذيب 187/8.
(47) الجرح والتعديل 358/6.
(48) الثقات 503/8.
(49) تاريخ الثقات 243/1.
(50) التاريخ الكبير 518/6.
(51) تهذيب التهذيب 18/8، التقريب 435.
(52) الطبقات 172/6.
(53) تاريخ ابن معين (رواية الدوري) 357/3.
(54) التاريخ الكبير 39/8.
(55) الجرح والتعديل 416/8.
(56) الطبقات 457/5.
(57) تذكرة الحفاظ 54/1.
(58) الطبقات 314/6.
(59) سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين 273/1.
(60) العلل ومعرفة الرجال 181/1.
(61) المرجع السابق 67/2.
(62) الثقات للعجلي 197/1.
(63) الجرح والتعديل 144/1.
(64) تهذيب التهذيب 156/4.
(65) الطبقات 324/6.
(66) التاريخ الكبير 18/3.
(67) الجرح والتعديل 137/1.
(68) الثقات 160/4.
(69) الجرح والتعديل 147/3، وانظر تهذيب الكمال 272/7.
(70) تهذيب الكمال 272/7.
(71) المرجع السابق.
(72) الجرح والتعديل: 147/3-148.
(73) ضعفاء العقيلي: 323/1، الكامل لابن عدي 7-6/3.
(74) العلل 269/3، 167/5.
(75) الكامل 8/3.

- (76) المجروحين 87/1.
- (77) ميزان الاعتدال 49/1.
- (78) سير أعلام النبلاء 537/11.
- (79) سير أعلام النبلاء: 275/5.
- (80) الطبقات 372/6.
- (81) الجرح والتعديل 488/8، وانظر تاريخ الإسلام 471/5.
- (82) القتب: الإكاف الصغير على قدر سنام البعير جمع أقتاب، القاموس 157، والإكاف: البرذعة: الحلس يلقى تحت الرجل القاموس 907.
- (83) في الحديث: "لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ عُشُورٌ إِنَّمَا الْعُشُورُ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى"، الْعُشُورُ: جَمْعُ عُشْرٍ، يَعْنِي مَا كَانَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ لِلتَّجَارَاتِ دُونَ الصَّدَقَاتِ، وَالَّذِي يَلْزَمُهُمْ مِنْ ذَلِكَ، عِنْدَ الشَّافِعِيِّ، مَا صُوِّلُوا عَلَيْهِ وَقْتَ الْعَهْدِ، فَإِنْ لَمْ يُصَالِحُوا عَلَى شَيْءٍ فَلَا يَلْزَمُهُمْ إِلَّا الْجَزِيَّةُ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: إِنْ أَخَذُوا مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِذَا دَخَلُوا بِلَادَهُمْ أَخَذْنَا مِنْهُمْ إِذَا دَخَلُوا بِلَادَنَا لِلتَّجَارَةِ. وَفِي الْحَدِيثِ: "أَحْمَدُوا اللَّهَ إِذْ رَفَعَ عَنْكُمْ الْعُشُورَ" النهاية في غريب الحديث والأثر 239/3، لسان العرب 570/4.
- (84) الطبقات 192/7.
- (85) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم 353/3.
- (86) الثقات 253/6.
- (87) الثقات للعجلي 242/1.
- (88) الضعفاء 4/2.
- (89) تهذيب التهذيب 12/3.
- (90) تقريب التهذيب 191.
- (91) تذكرة الحفاظ 149/1.
- (92) الكاشف 274.
- (93) المغني في الضعفاء 206.
- (94) جواب الحافظ أبي محمد عبد العظيم المنذري المصري عن أسئلة في الجرح والتعديل 97/1.
- (95) الطبقات 253/7.
- (96) الجرح والتعديل 371/3.
- (97) الثقات 228/8.
- (98) موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله 343/1.
- (99) التقريب 194/1.
- (100) سير أعلام النبلاء 149/11.
- (101) الطبقات 320/7.
- (102) مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار 182.
- (103) الثقات 197/5.
- (104) الثقات 198/5.

- (105) المرجع السابق 287/7.
- (106) تهذيب الكمال 10/20.
- (107) الجرح والتعديل 396/6.
- (108) المرجع السابق.
- (109) تاريخه، الترجمة 632.
- (110) سوالات البرقاني، الترجمة 413.
- (111) التقريب 389.
- (112) الطبقات 321/7.
- (113) الثقات 530/7.
- (114) الجرح والتعديل 447/8.
- (115) المعرفة والتاريخ 396/2.
- (116) قال برهان الدين الحلبي في: (الكشف الحثيث 267): وَالَّذِي ظَهَرَ لِي مِنْ عِبَارَةِ أَبِي دَاوُدَ أَنَّهُ لَا يُرِيدُ بِالْوَضْعِ الْوَضْعَ الْمَعْرُوفَ وَهُوَ الْكُذِبُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَوْلًا أَوْ فِعْلًا أَوْ تَقْرِيرًا وَإِنَّمَا أَرَادَ اللَّهُ أَنَّهُ صَنَفَ.
- (117) سوالاته 5، الورقة 21، وانظر تهذيب الكمال 462/29.
- (118) الإعلام 457/10.
- (119) الطبقات 325/7.
- (120) سوالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني 160.
- (121) العلل ومعرفة الرجال 36.
- (122) تاريخ ابن معين (رواية الدوري) 441/4.
- (123) الجرح والتعديل 137/9.
- (124) الثقات 614/7.
- (125) تاريخ دمشق 30/18.
- (126) تاريخ الثقات 470.
- (127) تهذيب الكمال 278/31.
- (128) التقريب 589.
- (129) تاريخ أبي زرة الدمشقي 396.
- (130) الطبقات 222/7.
- (131) الطبقات 370/6.
- (132) تهذيب التهذيب 218/10، الثقات، ص 93.
- (133) الطبقات 192/7، وحلية الأولياء 23-15/3.
- (134) طبقات ابن سعد 480-479/5، وتاريخ الدوري 422/2، وتاريخ الدارمي، الترجمة 294، وتاريخ خليفة: 368، وطبقاته: 281، وعلل ابن المديني: 36، 38، 44، وعلل أحمد 20/1، 31،

- 46، 72، 242، وتاريخ البخاري الكبير 6، الترجمة 2544، و4 الترجمة 2441، وترتيب علل الترمذي الكبير، الورقة 33، 38.
- (135) تاريخه الكبير 6، الترجمة 2544.
- (136) المعرفة والتاريخ 713/1-714.
- (137) الطبقات 230/5.
- (138) شذرات الذهب 192/2.
- (139) ينظر تهذيب الكمال 514/8-51.
- (140) الطبقات 450/5.
- (141) الطبقات 420/5.
- (142) تهذيب الكمال 524/22.
- (143) تاريخ بغداد 42/3، والأنساب 116/4، وتذكرة الحفاظ 661/2.
- (144) الطبقات 348/5.
- (145) المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور 393/1.
- (146) الطبقات 334/7، وانظر: التاريخ الكبير 3، ترجمة 1292، المعرفة والتاريخ ليعقوب الفسوي 527/1 و451/2 و43/3، الجرح والتعديل 3، ترجمة 2517، تاريخ الإسلام 76/5، تذكرة الحفاظ 1، ترجمة 131، الكاشف 1، ترجمة 1740، ميزان الاعتدال 98/2، تهذيب التهذيب 397/3، خلاصة الخزرجي 1، ترجمة 2143، وشذرات الذهب 166/1.
- (147) تاريخ الإسلام 305/8، نزهة الألباب 264/2.
- (148) الطبقات 433/5، تاريخ دمشق 654/11.
- (149) 339/7 تاريخ دمشق 150/35.
- (150) الطبقات 326/7.
- (151) التاريخ الكبير للبخاري 6/2 رقم 1507، والجرح والتعديل 79/2 رقم 173، والمعجم المشتمل 61 رقم 91، وتهذيب الكمال 503-498/1 رقم 117، وسير أعلام النبلاء 12/239 رقم 82، وتذكرة الحفاظ 2/540-541، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي 286/2، وغاية النهاية 145/1 رقم 675، وتهذيب التهذيب 85/1-86 رقم 148، وتقريب التهذيب 27/1 رقم 132، تاريخ الإسلام 151/18.
- (152) تاريخ نيسابور 53/1.
- (153) طبقات الحفاظ 362/1.
- (154) الطبقات 217/7، وانظر: طبقات المفسرين للداودي 174/1، التاريخ الكبير للبخاري 309/2، تاريخ بغداد 401/8، تاريخ التراث العربي 254/1، تهذيب التهذيب 293/3، تذكرة الحفاظ 349، الجرح والتعديل 498/2.
- (155) الطبقات 253/7، إكمال تهذيب الكمال 203/4، ذيل ميزان الاعتدال 118/1.
- (156) العبر في خبر من غير 352/1.

- (157) الجرح والتعديل 7، الترجمة 1641، الثقات 113/9، الكامل لابن عدي 3، الورقة 101، تاريخ بغداد 416/5، والمعجم المشتمل، الترجمة 868، وسير أعلام النبلاء 469/11، الكاشف 3، الترجمة 5038، الضعفاء، الترجمة 3807، والمغني 2، الترجمة 5673، تذهيب التهذيب 3، الورقة 219، نهاية السؤل 335، تذهيب التهذيب 265/9-266، التقريب 178/2.
- (158) الطبقات 217/7، تاريخ بغداد 403/8-404.
- (159) وفيات الأعيان 201/1.
- (160) الطبقات 211/7، تاريخ الدارمي، الترجمة 65، 66، 660، 661، 840، تاريخ الدوري 637/2، تاريخ خليفة 445، علل أحمد 22/1، 65، 145، 146، 183، 191، و70/2، 212، تاريخ البخاري الكبير 8، الترجمة 2613، الصغير 162/2-163، الكنى لمسلم 11، ثقات العجلي 57، سؤالات الأجرى 3، الترجمة 285 و6/5، 12، 23، المعرفة ليعقوب 130/2-132، 182، الجرح والتعديل 9، الترجمة 158.
- (161) الطبقات 200/7، تاريخ الدارمي التراجم 846، 847، 848، 904، تاريخ الدوري 615/2، وابن طهمان، الترجمة 20، تاريخ خليفة 424، وطبقاته 219، وثقات العجلي 55، وسؤالات الأجرى لأبي داود 279/3، 284، 316، 318، 349، و7/3، 9، و2/5، 10، 11، تاريخ أبي زرعة الدمشقي 155، 450، 655، 683، الكنى للدولابي 63/2، ضعفاء العجلي 224، الجرح والتعديل 9، الترجمة 229، ثقات ابن حبان 566/7، تذهيب التهذيب 34/11-37، التقريب 318/2.
- (162) الطبقات 354/6، إكمال تذهيب الكمال 92/5.
- (163) الطبقات 423/5، خلاصة تذهيب تذهيب الكمال في أسماء الرجال 424/1.
- (164) المعلم بشيوخ البخاري ومسلم 320/1.
- (165) الطبقات 242/7.
- (166) الطبقات 218/7.
- (167) ابن محرز 39، الجرح والتعديل 7، الترجمة 165، الثقات 522/8، سؤالات البرقاني، الترجمة 585، تاريخ بغداد 276/12، التقريب 393.
- (168) وفيات الأعيان 79/1، سير أعلام النبلاء 435/17، تاريخ الإسلام 185/29، طبقات الشافعية الكبرى 58/4، البداية والنهاية 485/12، شذرات الذهب 127/5، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر 366/3.

النبوة في فكر أبي الحسن الندوي
الأهمية والدلائل

Prophecy in the thought of Abu Hassan
al – Nadawi (evidence and Importance)

د. جمال الأشراف⁽¹⁾ د. أحمد عامر باي

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي

beyahmedameur@gmail.com lachrafdjamel@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/11/26 تاريخ القبول: 2020/03/27

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى بيان مكانة النبوة وضرورتها، من خلال مكتوبات علم من أعلام الفكر الإسلامي، وهو الشيخ أبو الحسن الندوي خاصة، وراهن الأمة الفكري يعرف بعض الإغضاء من قيمتها. وقد تناول المقال تحديدا أهمية النبوة في فكر الشيخ أبي الحسن الندوي ودلائلها ووجوه الحاجة إليها ماضيا وحاضرا ومستقبلا. الكلمات المفتاحية: أبو الحسن الندوي، النبوة، الفكر.

Abstract:

This article aimed to demonstrate the status and necessity of the prophecy through the Islamic thought scholar: Sheikh Abu Hassan al-Nadawi, especially the intellectual nation positions suffering a lot.

The article dealt with the importance of prophecy in the thought of Abu Hassan al-Nadawi and its indications and faces of the need for past, present and future.

key words: Abu Hassan al-Nadawi, prophecy, Thought.

1 – المؤلف المرسل.

مقدمة:

كانت النبوة هدفا للتناول من خصوم الإسلام ولا تزال، لكن اللافت للنظر في هذه الفترة هو انخراط عدد من المنتسبين للإسلام في هذا العمل، تحت مسمى التنوير والحداثة، فحاضوا في إنكار عصمة النبي صلى الله عليه وسلم والتعامل مع تراث النبوة كاجتهاد بشري وتجربة يحكمها الزمان والمكان والسياقات المختلفة، فردّ بعضهم كثيرا من الأحاديث النبوية الصحيحة بدعوى مخالفتها العقل، وأنكر بعضهم حجية السنة والاكتفاء بالقرآن وحده، إلى غير ذلك من الأفكار التي تظهر بجلاء عدم تقدير النبوة حق قدرها.

ولا يخفى خطورة هذا التوجه كونه يقدر في مصدر أصيل من مصادر التشريع والتوجيه والقيادة الفكرية في الحياة الإسلامية.

ذلك ما اقتضى التنويه بمقام النبوة وخطورته والمنافحة عنه بتزييف كل طرح من شأنه التهوين من قيمة النبوة فضلا عن التكب لها، وإحلال الفكر البشري محلها. وقد اضطلع بهذه المهمة علماء أجلاء كثر؛ من بينهم الشيخ أبو الحسن الندوي الذي كانت له عناية خاصة بهذا الموضوع.

إشكالية البحث:

ونطرح هنا التساؤل التالي: كيف نظر الندوي إلى النبوة؟ وما الدلائل التي قدمها على وقوعها؟ وما وجه الحاجة إليها؟

هذا المقال محاولة للإجابة عن تلك التساؤلات باستعراض وتحليل أبرز آرائه من خلال مؤلفاته العديدة.

أهداف البحث: يهدف المقال إلى:

- 1- بيان أهمية مبحث النبوة في فكر أبي الحسن الندوي.
- 2- كيف استدلل الندوي على إمكان ووقوع النبوة.
- 3- بيان حاجة الإنسانية المعاصرة للنبوة في فكر أبي الحسن الندوي، والوقوف على خطورة المسلك الحداثي في التعامل مع النبوة.

منهج البحث:

اعتمد الباحثان منهجا تركيبيا؛ جمع بين الاستقراء بتتبع آراء الندوي المبنوثة في كتبه العديدة، وتشريح آرائه في مبحث النبوة وصفا وتحليلا .

الدراسات السابقة:

لم نعثر في حدود اطلعنا على دراسة في هذا الموضوع سوى؛ مقال بعنوان: مناهج الفهم والفكر والاستدلال للقضايا الدينية بين الأستاذ النورسي والشيخ الندوي، النبوة أنموذجاً؛ للمؤلفين: محمد نعمت الله، ومحمد روح الأمين، مجلة كالي كوت، إصدار قسم اللغة العربية جامعة كالي كوت، كيرالا-الهند، المجلد: 06، العدد: 02، ماي 2016م، والذي عقد مقارنة بين رؤية النورسي والندوي في جملة من الجوانب المتعلقة بالنبوة، حيث تناول مبحث النبوة من زاوية مغايرة تمثلت في جوانب مناهج الفهم والاستدلال.

في حين أن مقالنا تناول بالبيان أهمية النبوة والحاجة إليها في عصر تغافل فيه الناس عن نعمة النبوة وفضلها.

كما تجدر الإشارة إلى أننا لم نقف على هذه الدراسة إلا بعد انجازنا للمقال وإرساله لهيئة التحرير في مجلة الإحياء.

أولاً: أهمية النبوة عند أبي الحسن الندوي

كرّس الندوي قدراً كبيراً من جهده البياني في التأكيد على دور النبوة وأهميتها، وشدة حاجة البشرية إليها، وعدم كفاية قوى الإنسان الإدراكية في الإجابة عن أسئلة الإنسان الخالدة التي طرحها قديماً ولا يزال، ويؤكد على أن هذه المهمة يضطلع بها الدين، والوسيلة في ذلك إنما هي الوحي والنبوة.

وما كان تأكيد الندوي وإحاحه المتواصل على محدودية العقل وتوسله بكل وسيلة لإثبات ذلك، وما كان حديثه عن الحواس وعدم كفايتها، وذمه اقتصار الحسيين عليها وحدها طريقاً للمعرفة، وإنكار ما لا تدركه هذه الحواس، وما كان تأكيده على عدم خلوص المعرفة الكشفية وتأثرها بالمعقولات السائدة والميول والأهواء، واعتبارها حاسة إنسانية محدودة كغيرها من الحواس، ما كان كل ذلك إلا ليمهد الطريق ويهيئ النفوس ويقنع العقول بضرورة النبوة ومكانتها ويؤكد مسيس الحاجة إليها.

ويمكننا الجزم بأن هذا الموقف يمثل قناعة راسخة، وركيزة أساسية في فكر الشيخ الندوي، حتى أن عدداً معتبراً من كتبه يمكن ردها إلى هذا الأصل وبمحاولة استعراضية سريعة يمكن إثبات ذلك.

إن من كتب الندوي الأثيرة، المحببة إليه "النبوة و الأنبياء في القرآن" الذي خصه لبيان حاجة البشرية إلى النبوة، و سمات الأنبياء و خصائصهم من خلال القرآن الكريم كما تحدث فيه عن مآثرة الرسالة المحمدية، و دافع فيه دفاعا مجيدا عن خاتمية الرسالة المحمدية¹، وفيه تعريض بتقشير المناهج الكلامية في تقدير النبوة، وإنزالها المنزلة اللائقة بها.

ومن كتبه المحببة "الأركان الأربعة"، وهو بحث في أسرار الشريعة، قصد فيه إلى بيان أوجه الحكمة في أركان الإسلام الأربعة العملية مما يقوي ثقة الجيل الجديد في النبوة المحمدية، ويمتّن الصلة بصاحبها عليه الصلاة والسلام، ويدفع إلى القيام بها بتمثل معناها و روحها، والتحقق بمقاصدها².

ومن كتبه الأثيرة "الطريق إلى المدينة" قصد به إشعال عاطفة الحب والشوق إلى صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم في عصر تملأت فيه عوامل عدة على تجفيف منابع هذا الحب و إضعافه³.

أما كتابه الرابع فهو "بين الدين والمدينة" وهو نقد للمدنيات الحسية والعقلية والإشراقية و بيان عجزها عن إرواء غلة الإنسان بإجابات شافية عن أسئلته الكبرى، وانفراد النبوة وحدها بهذه المهمة⁴.

أما الكتاب الخامس "القادياني والقاديانية" فهو رد علمي يبطل فيه الندوي دعوى نبوة القادياني من خلال مكتوبات القاديانيين وأعمالهم، انتصارا لعقيدة ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم⁵.

أما كتاب السادس "صورتان متضادتان" فهو دفاع عن جهود النبي صلى الله عليه وسلم التربوية التي نالت منها الشيعة الإثنا عشرية، لقد اعتبر الندوي موقفهم من الصحابة طعنا في نتائج غراس النبوة الخاتمة التي لم تسفر - حسبهم - إلا عن عدد قليل جدا من النفوس الكاملة⁶.

فألف الندوي هذا الكتاب و ساق فيه من الأخبار و الروايات والشهادات ما يزيّف به عقيدتهم في الصحابة و ينافح به عن عرض رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أما الكتاب السابع "الإمام الدهلوي" فأشاد من خلاله بجهود الإمام الدهلوي في نشر السنة بالديار الهندية في وقت كادت تنقطع صلتها بها، وهي مآثرة عظيمة من مآثره، ومن جهة ثانية كان اهتمامه به باعتباره عالما محققا سعى إلى تعزيز الثقة

النبوة في فكر أبي الحسن الندوي.....

بالنبوة المحمدية من خلال كتابه الفريد في أسرار التشريع "حجة الله البالغة" خاصة و أن المرحلة التي عاش فيها تعتبر إرهابا لعصر النهضة و فتننة العقل⁷.

أما كتابه الثامن "الإمام السرهندي" فهو بحث تناول فيه الندوي حياة الإمام الرباني مجدد الألف الثاني وأبرز من خلاله جهده في الحيلولة دون تحويل وجهة الإمبراطورية المغولية إلى الكفر و الإلحاد ووحدة الأديان و تثبيت قدم الشريعة وإعادة الثقة بها في بلاد الهند. كما أن مآثرته الكبيرة التي احتفى بها الندوي وأفاض الحديث عنها، هي تحقيق الإمام السرهندي في مسألة محدودية العقل والكشف معاً، وضرورة الاعتماد على الوحي والنبوة في المعارف المتعلقة بالغيبات والأحكام والأخلاق، علماً بأن عصر السرهندي عرف افتتاحاً كبيراً بالإلهامات و الاتصال بعالم الغيب⁸.

أما الكتاب التاسع "الحافظ ابن تيمية" فهو في مقصده الأساسي احتفاء بمدرسة الحديث وإشادة بجهود ابن تيمية في مقارعة المتكلمين و الفلاسفة وإعلاءً لشأن النص⁹.

أما كتابه العاشر "رجال الفكر والدعوة" فيالجزء الأول منه، إشادة بدور الغزالي و مكانته باعتباره صاحب عبقرية فذة استطاع أن يحد الفلسفة و يكسر طلسمها، و يذهب الروعة و المهابة التي كانت تملأ بها النفوس¹⁰.

وفيه أيضاً إشادة بدور الإمام أحمد و ثباته أمام رغبة الدولة في فرض عقيدة خلق القرآن، و اعتبر الندوي "مآثرته الكبرى التي أكسبته منصب التجديد هو أنه وقف سدا منيعاً في اتجاه هذه الأمة إلى التفكير الفلسفي المتهور، الذي لو سيطر على هذه الأمة لانقطعت صلتها بالتدرج عن منابع الدين الأولى و عن النبوة المحمدية"¹¹.

ويمكن اعتبار كتابه "المدخل إلى الدراسات القرآنية" بحثاً يعني بإثبات النبوة والرسالة، وتقديم الدلائل على وقوعهما الفعلي عن طريق إثبات صحة النص القرآني، بإثبات صحة النقل والنسبة أولاً، ثم عن طريق مضمونه المعجز الذي لا يتأتى لغير نبي ثانياً، ومقارنة هذا الكتاب بالصحف السماوية السابقة عليه ومحاولة إثبات أنها لم تلق من الحفظ و الرعاية وما يثبت أصالتها كما ثبت للقرآن الكريم¹².

ومن كتبه التي تخدم هذا الغرض أيضاً وتقصد إليه قصداً "السيرة النبوية" و"السيرة النبوية للأطفال" و"قصص النبيين" هذا عدا كتبه ورسائله ومحاضراته الأخرى التي جاء حديثه عن النبوة عرضاً لا قصداً ومفارقاً ميثوثاً لا مجموعاً مركزاً.

إن هذا الاستعراض العجّل لمؤلفات الندوي رحمة الله عليه يدل بما لا يدع مجالاً للشك مركزية هذه العقيدة عنده و أهميتها، بل و اعتباره أنها لم تول ما تستحقه من الاعتبار والعناية سواء من المتكلمين قديماً أو في هذا العصر الذي فتن فيه المسلمون بالحضارة الغربية اللادينية، وحاكموا عقائد الإسلام وأحكامه إلى العقل الإنساني المحدود.

من أجل ذلك دعا الندوي المدارس والمؤسسات العلمية التي نشأت و تنشأ في بلاد الإسلام إلى أن تعنى قبل كل شيء بفهم نعمة النبوة وتقديرها حق قدرها، وأن تجتهد في سلك أفرادها في سلك أنصار النبوة ودعاتها، وأن ينضموا إلى معسكرها في حياة انتشرت فيها ألوية الجاهلية في مجالات عديدة، فكرية و اعتقادية وسلوكية و خلقية، ودورها هو أن تربي أبناءها و متخرجيها على أن يكون هدفهم الأسمى إثبات النبوة و مناجها وحقائقها على كل فلسفة و منهاج و على كل أسلوب في التفكير و الحياة¹³.

ويرى الشيخ أن هذه المهمة أهم من دراسة العلوم و المواد التي تعني المدارس و الجامعات الإسلامية بدراستها و التوسع فيها لأن المعركة الأساسية الخالدة كانت ولا تزال بين الجاهلية و النبوة، و كل معركة غيرها فهي معركة شكلية هامشية¹⁴.

لقد كان اهتمام الندوي بالنبوة باعتبارها مركز القيادة و التوجيه و الروح الذي تحيي به الإنسانية و ضميرها الذي تميز به بين الخير و الشر فليس "شقاء الإنسانية و أزمة المدنية الحاضرة- مع تملكها لجميع أسباب السعادة و السلام و الرفاهية و الهناء – إلا ثورة قادتها على تعاليم الأنبياء و تخطيطهم للمدنية و الحياة على غير الأسس التي جاء بها المرسلون، و استغنائهم و بالأصح – استكبارهم – عما أكرم الله به النبي العربي الأُمي"¹⁵.

هكذا يبين الندوي أهمية النبوة و ضرورة إذاعة فضلها في الجيل الجديد الذي لم يعد يقدرها حق قدرها.

ثانياً: إمكان النبوة

من المباحث المعتادة في الدرس العقدي بحث مسألة إمكان الوحي و النبوة ، و قد دعا إلى إدراجها في باب النبوات، و بذل الجهد في تقريرها، و محاولة الاقتناع بها، و بيان أنها ليست من محالات العقول، و وجود المنكرين لظاهرة الوحي و المتشككين فيه، و الحق أن هذه النزعة لا يزال لها أنصار و أتباع خاصة من أدياء الفكر الحر

ومؤلهي العقل، ذلك ما حدا بالندوي إلى السير في هذا الاتجاه وحاول بيان إمكان النبوة، وأن الاعتقاد بوجود الوحي والإعلام الإلهي ليس فيه ما يناقض العقل وقوانينه، مع إقراره المبدئي بأن الحواس والتجارب الإنسانية بشكل عام لا تصلح أن تكون محكا للنبوة يمكن بها تصديقها أو تكذيبها، لأنها خلقت لممارسة أعمال طبيعية محدودة وقضاء حاجات بشرية عادية، لكنها تساعد في فهم الطور الذي يبلغه الأنبياء ومدى التفاوت بينهم وبين غيرهم.

يبدأ الندوي بالتساؤل عن السبب الذي يدعو إلى التشكك في اصطفاء الله عبدا من عباده بالنبوة، وهل في ذلك ما يتنافى مع العقل السليم ويناقض قوانينه؟¹⁶.

ويجب الشيخ بثلاثة أجوبة يستلهمها من الآية الكريمة:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنعام: 91).

أما الجواب الأول: فهو أن المنكر للنبوة لم يقدر الله حق قدره ولم يعرفه المعرفة التامة، ولم يعرف شيئا عن ربوبيته ورحمته وعدله ولطفه وعنايته بالإنسان.

إن الربوبية الرحيمة العادلة، العالمة بضعف البشر وحاجتهم وافتقارهم إلى الهداية والدلالة، العالمة بتفاوت مداركهم ومستويات فهمهم وعقولهم لهي أرحم من أن تتركهم هملا في الجهالة والغواية، وإنما تجلت عليهم بنعمة النبوة والرسالة لإسعادهم وإراحتهم وبلوغهم الغاية التي خلق الله استعدادها في نفوسهم¹⁷.

أما الإجابة الثانية: فهي أن النبوة سنة ماضية في كل أمة ضلت و تاهت، وكانت بحاجة إلى إرشاد وتوجيه، واستقراء التاريخ يسفر عن شهادة صادقة بتسلسل النبوات في الأمم الماضية، وما أخبار الأنبياء وكتبهم وشرائعهم وأمهم إلا شاهد على ذلك. ومنها أخبار موسى عليه السلام، فنبوته محمد صلى الله عليه وسلم ليست بدعا من القول لم يسبق له نظير.

ويسترشد الندوي بالقرآن الكريم في رده على هؤلاء المنكرين قديما وحديثا الذين قالوا "ما أنزل الله على بشر من شيء".

يقول الندوي: "وهنا يتساءل القرآن فيقول: "قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس" وخبر نبوة موسى من الأخبار المستفيضة المتواترة التي لا تقبل الجدل، وقد كان من هؤلاء المستغربين للنبوة المحمدية وفي مقدمتهم يهود المدينة، فقال تعالى مخاطبا نبيه: "قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس، تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفونها كثيرا"¹⁸.

فاعتراف أهل الكتاب بنبوة موسى ومن قبله إبراهيم وإسحاق ويعقوب وغيرهم من الأنبياء المذكورين في كتبهم، دليل على وقوع النبوة، كما أن مشركي كانوا على علم بنبوة إبراهيم ومن بعده من الأنبياء عليهم السلام جميعا، فهذا الإقرار منهم حجة كافية على إمكان الوحي والنبوة، بل على وقوعها الفعلي.

أما الإجابة الثالثة: على هذا الاعتراض، فهي ما قدمه الندوي كتعليق على آخر الآية السابقة الذكر: "وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم" ويقول الندوي: "ثم قدم [أي القرآن] حجة حسية وتجريبية على إمكان النبوة، وهو تدرج الإنسان من الجهل إلى العلم، ومن الأمية إلى الثقافة والتوسع في المعلومات والتضلع من العلم والانتقال من درجة إلى درجة، حتى يكون بين الأمي والمتعلم وبين متوسط العلم ومشارك فيه، وبين متبحر ضليع وإمام مجتهد من البون الشاسع والفرق الواسع ما لا يبلغه قياس كثير من الأذكياء"¹⁹.

ويتنقل الندوي من بيان هذا الترتيب في التعلم واختلاف أقدار الناس فيه لي طرح إمكانية وجود طور آخر فوق وسائلنا الإدراكية المعتادة ويتساءل بقوله: "فما هو المانع من أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام حصلت لهم معارف وعلوم هي أسمى وأدق وأصح من علومنا المكتسبة بالتعليم الإلهي وبواسطة الملك ونزول الوحي؟!"²⁰.

يخلص الندوي أخيرا إلى أن ليس في القول بإمكان النبوة واختصاص بعض البشر بالوحي والرسالة أي استحالة عقلية، ومناقضة لمبادئ العقل.

والحق أن الإجابة الأخيرة التي قدمها الندوي قريبة جدا مما طرحه حجة الإسلام، الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال" تسويغا للقول بإمكان النبوة.²¹

كما تعتبر هذه الإجابة قريبة أيضا مما أجاب به الشيخ محمد عبده في "رسالة التوحيد"²².

لم يكتف الندوي بمحاولة تسويغ القول بإمكان النبوة وإنما عرض جملة من الدلائل لإثبات صحة الرسالة المحمدية كما فعل سلفه من علماء الإسلام عامة والمتكلمين خاصة.

ثالثاً: دلائل النبوة عند أبي الحسن الندوي

يحسن بنا أن نذكر بداية أن أدلة الندوي لا تخرج عما قرره العلماء قبله من الاستدلال بالمعجزة، وبسيرة النبي وكماله، والاستدلال بمضمون الرسالة التي جاءوا بها ودعوا الناس إليها.

1- دلالة السيرة الذاتية لمُدَّعي النبوة: تعارف الناس منذ القديم على أن وسيلة التحقق من صدق الأخبار والمعلومات التي لا يشهدونها بأنفسهم إنما يكون ببحث الشروط الخلقية والعقلية للناقل، فإذا كان معروفاً بصحة العقل وسلامة التفكير بعيداً عن التوهّمات والتخيلات، وإذا كان حسن السيرة معروفاً بالصدق والأمانة وكمال الخلق أمكن تصديقه فيما ينقل ويبلغ بل لا يوجد حينها مبرر لتكذيبه ورد كلامه. وقد اعتبر الندوي هذا المسلك أحد طرق الوثوق بالأنبياء وعلومهم؛ يقول متحدثاً عن الشروط الأخلاقية التي تحلّى بها الأنبياء: "إنهم كانوا على جانب عظيم من سمو الأخلاق ونزاهة السيرة، لا مغمز في حياتهم ولا مأخذ من المآخذ التي تكثرت في حياة غيرهم. لم يسجل عليهم كذب أو تزوير في أتفه الأمور، فضلاً عن ماله شأن وخطر، ولم يرو عنهم قط أنهم خدعوا أحداً، وقد احتج بهذا الماضي المشرق النزاهة والرصيد الغني، الذي أقرت الفطرة السليمة والعقول المستقيمة في الأمم المعتدلة قديماً وحديثاً بقيمته ومكانتها آخر الأنبياء صلى الله عليه وسلم، فقال: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمراً مِنْ قَبْلِهِ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾" (يونس: 16)²³، كما وقف الندوي عند حادث جمع النبي الكريم بطون قريش عند الصفا حينما أمر بالجهر بالدعوة، وأخذ منهم اعترافاً بأنه مصدق فيهم، بقولهم: "ما جربنا عليك كذبا قط"²⁴.

أما عن الشروط العقلية وسلامة المدارك من التخريف والوهم وجميع العلل القادحة فيقول: "إنهم يمتازون بكمال العقل وسلامة الفطرة وإصابة الرأي في جميع الأمور، والاعتدال والاتزان في كل ما يأتون ويذرون، لا يؤثر عنهم شيء يشكك في رجاحة عقولهم ونباهتهم وصحة قواهم الفكرية، وقد نفى عنهم خالقهم الذي أرسلهم كل ظنة ومرض عقلي، فقال: ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ (القلم: 3)²⁵، ويزيد الندوي هذا المسلك تأكيداً فيقول: "ولكن أكبر شهادة لهم هي شخصيتهم وسيرتهم التي هي

معجزة متصلة ممتدة على فترة زمنية طويلة، بل هي مجموع معجزات قد بلغ عددها إلى مئات وآلاف وهي المعجزة التي آمن بها أكبر عدد من أتباعهم²⁶.
ويعتبر هذا المسلك من المسالك الهامة التي هدى الله بها طائفة معتبرة في القديم والحديث.

2- دلالة المعجزة: اعتاد العلماء على اعتبار المعجزة دليل صدق الرسل وحثهم في إثبات صحة دعواهم، وعلامة اتصالهم الحقيقي بالخالق و اعتبار هذه الخوارق علامة تأييده وتصديقه لهم فيما يبلغوه للناس، وكتب العقيدة قديمها وحديثها طافحة بالحديث عن المعجزات ودلالاتها على صدق الأنبياء، هذا عدا كتب التفسير وشروح الحدث النبوي فضلا عن أفردته بالتصنيف كما فعل الإمام البيهقي في "دلائل النبوة". وقد أولى الندوي هذا الموضوع أهمية بالغة وتحدث عنه إجمالاً وتفصيلاً فهي هو حين يستعرض خصائص الأنبياء كما وردت في القرآن يلفت النظر إلى أن النظام الكوني الصارم الذي وضعه الله تعالى وأدار على أساسه العالم يكون جندياً في خدمتهم إذا دعت الظروف، وذلك بأمر الله وإرادته يقول الندوي رحمه الله: "إنهم على صلة وثيقة استثنائية بالله تعالى، يساندهم تأييد الله ونصرته، وقوى الكون كله تبدو مسخرة لهم، وقد تظهر في توثيقهم وتصديق نبوتهم أحداث غريبة تبدو معارضة لنظام الكون الطبيعي وأسبابه، يقصر ذهن الإنسان وتجربته عن فهمها وإدراك علتها، غير أنها تظهر بقدرة الله وتبرهن على أنهم من أوليائه"²⁷.

والندوي مع إيمانه الكامل بكل المعجزات التي ورد ذكرها في القرآن وصح بها النقل في السنّة، ودعوته السافرة إلى عدم رد أو تأويل شيء منها مما يبدو غير معقول ومخالف لنواميس الطبيعية²⁸، إلا أنه يعتبر معجزة النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم الكبرى والخالدة هي القرآن الكريم، فهي المعجزة الحية التي تتفرع عنها معجزات عدة يقول رحمة الله في معرض بيان شهادات صدقهم والقرائن الدالة عليه: "والشهادة الثانية الكبيرة هي تعليمهم وصحيفتهم التي هي معجزة حية خالدة، والتي تتضمن مئات من المعجزات البيانية البلاغية والمعنوية والتربوية، منها ما هي داخلية فيها ومنها ما هي نابعة منبثقة عنها..."²⁹.

ويعد هذا البيان المجمل لإعجاز القرآن يفصل الندوي القول فيه ويبين جوانبه المتعددة؛ والتي يمكن حصرها في جوانب خمسة:

أ- **الإعجاز البياني:** والذي تحدى به العرب المتشككين في أنه كلام الله وطلب منهم أن يأتوا بمثله أو ببعضه، وأثنى الندوي على علماء البلاغة المتقدمين الذين كشفوا هذا الجانب من إعجاز القرآن وتركوا ثروة ضخمة في هذا الموضوع ليس من السهل الزيادة فيها ويحسن الرجوع إلى مؤلفاتهم للاستفادة منها³⁰، مما يحقق اليقين بمصدرية القرآن وصحة النبوة المحمدية.

ب- ومن وجوه إعجازه **الإعجاز التشريعي** فقد تضمن القرآن دستوراً مدنياً تحقّق بالممارسة التطبيقية، وثبت وجوه حكمته وصلاحه لمرافقة الحياة وقيادتها، برئ من الغلطات الإنسانية والسقطات البشرية، وقصور التقنين البشري يقول الندوي: "وكم من قضايا ومشاكل اقتصادية وسياسية لا يعرفها الإسلام ولا تنشأ في مجتمعه إطلاقاً، وكم من حلول علمية وفكرية وصل إليها العقل البشري بعد تجارب آلاف من السنين كشف عنها النبي الأمي بكتاب ربه قبل أربعة عشر قرناً من الزمن"³¹.

إن الكشف عن جوانب الحكمة في الأحكام التشريعية وبيان أسرارها والتعبير عنها بأساليب معاصرة تتذوقها الأجيال الحاضرة وإقناع الجيل الجديد بالحقائق الدينية وصلاحيّة أحكام الإسلام لهما واجب الوقت وأكد الفروض في هذه المرحلة كما يرى الندوي، واعتبر هذا العمل عملاً تجديدياً. ونبه إلى أن العالم الإسلامي تعوزه حركة علمية قوية تعرّف بنخائر الإسلام العلمية وتنفتح في العلوم الإسلامية روحاً من جديد، وتثبت للعالم المتمدن أن الفقه الإسلامي وقانونه من أرقى القوانين وأوسعها في العالم، وهو يقوم على أساس المبادئ الخالدة، التي لن تبلى ولن تفقد صلاحيتها في يوم من الأيام، وهي تصلح لمسايرة الحياة الإنسانية في كل زمان ومكان وتغنيها عن كل قانون وضعته أيدي الناس"³².

ج- **إعجاز القرآن بما حواه من العلوم والمعارف والحقائق:** وهو الوجه الذي تستحق فيه كل حقيقة أن تعد معجزة برأسها³³، ورغم تحذيره رحمة الله من الجهود التلفيقية بين حقائق القرآن والنتائج المتغيرة للبحوث والمعارف المعاصرة التي قد تفقد النص القرآني يقينته وقطعيته - رغم إخلاص القائمين عليه-³⁴، إلا أنه يقبل هذا العمل إذا كان مستنداً إلى حقائق العلم وقطعيته وهذا من شأنه أن يوقف الدارس على حقيقة "وهي أن هذا الكتاب رغم كونه قد نزل على رسول أمي قبل أربعة عشر قرناً من الزمن في البيئة العربية المحدودة المنعزلة عن دنيا العلم والمدنية، احتوى على عدد من الحقائق التي تتعلق بالتاريخ والجغرافية والطبيعة والفلك والأجرام السماوية وعلم الحياة، والطب، وخلق الإنسان وتكوينه وتركيب أعضائه وغيرهما من كثير من

المعارف والعلوم التي انكشفت عنها في القرون الأخيرة معلومات وحقائق. وتغيرت أوضاع العلم البشري تغيراً جذرياً، وليس فيه ما أثبت العلم الحديث، وكشوفه، خلفه ومنافاته للواقع، بل قد وردت فيه حقائق ولفئات لم يكشف عنها العلم إلا قريباً ولم يبلغ إليه إلا بالأمس³⁵.

ويستند الندوي في التدليل على هذا الحكم إلى شهادة العالم الفرنسي "موريس بوكاي" في دراسته التي قام فيها بمقابلة وموازنة بين القرآن الكريم وصحف أهل الكتاب في ضوء المكتشفات الجديدة من حقائق العلوم والفلك والتاريخ³⁶، وبعد استعراض جملة من أقواله واستنتاجاته ينقل الندوي عنه قوله: "ولا يستطيع الإنسان تصور أن كثيراً من المقولات ذات السمة العلمية كانت من تأليف بشر، وهذا بسبب حالة المعارف في عصر محمد صلى الله عليه وسلم- لذا فمن المشروع تماماً أن ينظر إلى القرآن على أنه تعبير الوحي من الله، وأن تعطى له مكانة خاصة جداً حيث إن صحته أمر لا يمكن الشك فيه وحيث إن احتواءه على المعطيات العلمية المدروسة في عصرنا تبدو كأنها تتحدى أي تفسير وضعي، عقيدة حقا المحاولات التي تسعى لإيجاد تفسير للقرآن بالاعتماد فقط على الاعتبارات المادية"³⁷.

د- نبوءات ماضية ومستقبلية: أما الوجه الرابع من وجوه إعجاز القرآن كما يعرضه الندوي فهو أخباره التي تحدث فيها عن الماضين ونبوءاته الصادقة. لقد أبان الندوي أنه لم يكن بمقدور رجل أمي في صحراء جزيرة العرب الاطلاع على تفاصيل قصص الأنبياء السابقين والأمم التي أرسلوا إليها وقد كان العلم بها خاصاً بالأحبار وكبار رجال الدين، ولم يتيسر للنبي صلى الله عليه وسلم الاتصال بهم، مع الأخذ في الاعتبار اختلاف اللسان واختلاف التفاصيل في عرض القصص ومقاصده³⁸.

والقسم الآخر هو النبوءات التي أعلنها القرآن وتحقق وقوعها حسبما أعلنه وتحقق الناس وقوعه وشهوده ومن بين هذه النبوءات غلبة الروم على الفرس، واستخلاف المؤمنين، وظهور الدين وغلبيته، وفتح مكة، ودخول الناس في الإسلام أفواجا³⁹.

هـ - الإعجاز التربوي: ويتمثل في هذا الانقلاب البناء المبارك الذي أحدثه رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا القرآن إذ أخرج من مجتمع يعتبر حضيض المجتمع الإنساني في تلك الفترة خير أمة أخرجت للناس، كانت مثلاً في الحب

والتفاني والزهد، والرغبة فيما عند الله والأمانة والعدل والشجاعة والوفاء بالعهد وسائر مكارم الأخلاق وهو ما لم يشهد التاريخ البشري في أي بقعة من بقاع الأرض مثله أو قريباً منه، ومن جوانب هذا الإعجاز أنه تم في محيط لا تتوفر فيه الإمكانيات التي يعتمد عليها المرءون والمصلحون عادة ويشير الندوي إلى هذا المعنى بقوله: "ومن جوانب الإعجاز في هذه المعجزة أن هذا الانقلاب الشامل المحيط تحقق من دون تلك الوسائل والأدوات التي عرفها ويعرفها البشر، والتي استخدمها عامة المجددين والمصلحين في عهودهم وفتراتهم، وأعني حركة العلم والدراسة والتدريس ونشر التعليم والتأليف والتصنيف وإقامة المدارس والمراكز التربوية والمطابع ودور النشر والتوزيع. وقد أشار القرآن نفسه إلى هذا الجانب من الإعجاز إشارات لطيفة، انظر كيف تحول الأعداء الألداء الذين كان كل واحد منهم يظماً إلى دم الآخر أصدقاء ودودين يعيشون المحبة الأخوية الصادقة والود الطيب الكريم، الذي لم يكن ليحرز ولو أنفق كل ما في الأرض"⁴⁰.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِبَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (62) وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: 62-63).

ولا تكتمل معالم هذه الصورة التي تشكلت من وجوه إعجاز القرآن المتعددة حسب رؤية الندوي، والوقوف على آيات صدقه والوثوق بما فيه واعتباره معجزة النبي صلى الله عليه وسلم الخالدة دون الإشارة إلى جهد الندوي في التأكيد على صحة نسبة هذا الكتاب إلى مصدره وبقائه سليماً من كل تحريف وتبديل وتغيير، ومقارنته بالكتب المقدسة، وبيان المجهودات التي بذلت من أجل تدوينه والمحافظة عليه، وتقديم شهادات المنصفين من العلماء الأوربيين⁴¹.

رابعاً: الحاجة إلى النبوة

تمكن الحاجة إلى النبوة من خلال مكتوبات الندوي في:

1- النبوة هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة الصحيحة و العلم اليقيني بالله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله يقول الشيخ: "لذلك يلح القرآن على أن الأنبياء هم الأديلاء على ذات الله وصفاته الحقيقية، وهم الوسيلة الوحيدة لمعرفة الله تعالى المعرفة الصحيحة، التي لا يشوبها جهل ولا ضلال، ولا سوء فهم ولا سوء تعبير، ولا سبيل إلى معرفة الله تعالى الصحيحة إلا ما كان عن طريقهم، لا يستقل بها العقل، ولا يغني

فيها الذكاء، ولا تكفي سلامة الفطرة وحدة الذهن والإغراق في القياس والغنى في التجارب"⁴².

ويمضي الندوي في التأكيد على هذه الحاجة، معتبرا هذا النوع من العلم الذي لا تتلقاه البشرية إلا من الرسل وحدهم هو "علم النجاة" الذي تتناقص دونه العلوم و المعارف يقول: " تكفل الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وانفردوا بالعلم النافع، وبالعلم الذي لا سعادة للإنسان ولا نجاة له بغيره، وهو العلم الذي يعرف به الإنسان خالقه وفاطر هذا الكون، ومدبر هذا العالم، وصفاته العالية، والصلة التي بينه وبين عبده، وموقف الإنسان في هذا العالم، وموقفه من ربه، ومبدأه ومصيره، وما يرضيه تبارك وتعالى وما يسخطه، وما يشقي الإنسان في الدار الآخرة وما يسعده، وخواص عقائده وأعماله وأخلاقه، وجزائها وما يترتب على ما يصدر منه من قول واعتقاد وعمل من الثواب والعقاب والنتائج البعيدة الطويلة المدى، وهذا هو العلم الذي يستحق أن يسمى (علم النجاة)"⁴³.

انطلاقا من هذا القناعة وجه الندوي سهام نقده للفلاسفة والمتكلمين الذين خاضوا غمار البحث في ذات الله وصفاته دون امتلاك أدوات هذه البحث ومؤهلاته واعتبر هذا النقد المنهجي أمضى سلاح يمكن توجيهه للتأثيرين على النبوة و تساءل كيف ذهل عنه المنافحون عن العقائد الدينية⁴⁴.

2- تربية النفوس وتزكيته وضبطها من الاندفاع وراء الغرائز والشهوات، والكشف عن الفضائل الإنسانية والكمالات الخلقية.

يرى الندوي أن التمرد على قوى الشر ونوازهه والاندفاع إلى الخير، والجهاد في سبيله كانت العامل الأساسي الأكبر في ما حققه البشر من مآثر وهي غراس الأنبياء ونتاج تربيتهم⁴⁵، فما من نبي بعث في أمته إلا ويبعث في تلك الأمة حب الخير و كراهية الشر والانتصار للحق و محاربة الباطل والفساد، وقد ساد بتعليمهم الفاضل وجهادهم المتواصل روح المحبة و البذل والإيثار والعدل والمساواة⁴⁶.

ويلح الندوي على أن الوسائل و المواد و المؤسسات محايدة وهي خاضعة لإرادة الإنسان وعزمه فإذا رُبي هذا المخلوق وزكت نفسه وأراد الخير عادت تلك الوسائل و المواد و المؤسسات أدوات خير و عطاء و زيادة ونماء، وإذا نزلت الطبيعة الإنسانية إلى طبيعة بهيمية أو سبعية تحولت تلك الوسائل و الموارد إلى وسائل إفساد وإضرار. ويرى الشيخ أن كل ما تعرفه البشرية اليوم من بقايا هذه التربية في النفوس، والتوجيه

للعقول، إنما هو قيس من مشكاتهم و أثارة من علمهم يقول الندوي: "إن كل ما يوجد في هذا العالم من المعاني الإنسانية الكريمة، والأحاسيس الرقيقة اللطيفة، والأخلاق العالية الفاضلة، و العلوم الصحيحة النافعة، ومن القوة والعزم على محاربة الباطل والفساد، إنما يرجع فضله وينتهي تاريخه إلى وحي السماء، وتعليمات الأنبياء، وتبليغهم ودعوتهم وجهادهم، وإلى أصحابهم والتابعين بإحسان، وما زال العالم ولا يزال يأكل من رفدهم، ويمشي في ضوئهم، ويعيش في البناء المحكم الذي بنوه"⁴⁷.

ويلح الندوي كثيراً أن تزكية الإنسان و تنمية قواه الروحية وتكميله بالأداب والأخلاق وتوجيهه إلى الأهداف الصالحة، وبناء كل ذلك على أساس من الإيمان بالله وصفاته والإيمان بالدار الآخرة مقصد من مقاصد بعثة الأنبياء⁴⁸ وحاجة ماسة من حاجات البشرية لا تصلح ولا تسعد إلا بها.

وقدم الندوي نماذج إنسانية كثيرة عرض سيرها ومواقفها وجلائل أعمالها واعتبرها أمثلة لخريجي مدرسة النبوة، وقابل هذه الصورة بصور عديدة لعطاء المرابين والحكماء في القديم والحديث تمثل هبوط الإنسانية وتقهقراها وانحطاطها في الروح و الخلق وإن ارتفعت في القوة والعلم كما هو الشأن في الحضارة الغربية المعاصرة⁴⁹.

3- الحاجة إلى إقرار المبادئ المحكمة الثابتة والتشريعات الحكيمة العادلة التي تقوم عليها المجتمعات الفاضلة والحياة الإنسانية السعيدة.

يرى الندوي أن المجتمع البشري وقع ضحية المجربين والمجازفين من المشرّعين والحكماء الذين بنوا صرح المدنية على شفا جرف هار وعلى قياس واختبار وهانت عليهم الحياة الإنسانية وطاقتها ومواهبها وما أودع الله فيها من طبيعة الطاعة والتقليد والتفاني والاعتماد على القادة، فاتخذوها مطية لشهواتهم وقنطرة إلى سيادتهم، وتحقيق أغراضهم، وقد جر جهل هؤلاء القادة حيناً، وعدم اعتصامهم من الخطأ وسوء الفهم، وإتباع الشهوات حيناً آخر، قد جر ذلك على الإنسانية البائسة شقاءً طويلاً، ولا تزال شعوب عديدة في الشرق والغرب تحت رحمة هؤلاء القادة العابثين، يجرون عليهم عمليات وتجارب جديدة، قد يعترفون بخطئها وإخفاقها بعد قليل وقد يفضحها من يتسلم القيادة بعدهم، وقد يعلنه التاريخ للأجيال لاحقاً⁵⁰.

يقول الندوي: "فمست الحاجة إلى قادة أمناء معصومين من الضلال والأوهام والأخطاء، مبرئين من كل طمع ومساومة، وطلب مكافأة ومقابل وربح مادي، لا

تتغلب عليهم الشهوات، ولا تؤثر فيهم النزعات، لا يصدرون على رأيهم ومعلوماتهم الناقصة، وتجاربهم القاصرة ومصالحهم الخاصة، وإذا صدر منهم خطأ في الاجتهاد و التقدير، نبههم الله على ذلك فلم يمكثوا عليه ولم يتمادوا فيه⁵¹.

4- تعيين الغايات والأهداف:

يعتبر الندوي أن من أجل ما استفاده البشر من نعمة النبوات تعيين المسارات الصحيحة للإنسان في دار الدنيا، وهدايته إلى الغايات النبيلة والأهداف الفاضلة التي يصرف فيها قواه ويستثمر فيها مواهبه، يقول الشيخ: وهو يستعرض عطاءات البعثة المحمدية ومنحها الجليلة "كان الإنسان قبل البعثة المحمدية جاهلاً لهدفه الحقيقي، لا يدري إلى أين يتجه وإلى أين المصير؟ وما هو المجال الأفضل والحقيقي لمواهبه وطاقاته وجهوده؟ إنه وضع لنفسه مقاصد وهمية صناعية وحصر نفسه في دوائر ضيقة محدودة، كانت تستنفذ قواه وطاقاته وذكاءه، وكان المثل الأعلى عنده للرجل الناجح واللامع من يكون أكثر جمعا و مالا، وأوسع بقعة من بقاع المعمورة"⁵².

وقدم رحمه الله صورا أخرى لضلال الإنسان وجهله بنفسه وغاية وجوده وتعلقه بمتع زائلة وأهداف مبتذلة تافهة بذل فيها الإنسان نبوغه وذكاءه وناضل من أجلها طول عمره، ثم بين الندوي عظم مئة الله على البشرية بنعمة النبوة ممثلة في النبي الخاتم -عليه أفضل الصلوات والتسليمات- وتعيينه المجالات الحقيقية لكفاح الإنسانية يقول رحمه الله: "فجاء محمد صلى الله عليه وسلم، وجعل غايته الأخيرة الحقيقية، وهدفه الأعلى المنشود نصب عينه، وأرسخ في قلب الإنسان، أن المجال الحقيقي لجهده واجتهاده، ومواهبه وأشواقه، وطموحه وسموه وطيرانه وتحليقه، هو معرفة فاطر السماوات والأرض واطلاع على صفاته، وقدرته وحكمته، وسعة ملكوت السماوات والأرض وعظمتها وخلودها، والحصول على الإيمان واليقين، والفوز برضوان الله وحده، والرضا به وبقدره، والبحث عن وحدة تؤلف بين الأجزاء المتناثرة أحيانا أخرى، وتنمية قواه الباطنة، ومداركة الروحية، للوصول إلى درجات القرب و اليقين، والحث على خدمة الإنسانية، والإيثار والتضحية، و الوصول بذلك إلى مكان لا تصل إليه الملائكة المقربون، وتلك هي السعادة الحقيقية للإنسان، ونهاية كماله، ومعراج قلبه وروحه"⁵³.

وأخيرا نوجز وجوه الحاجة إلى النبوة في منظور الندوي في كونها مصدر المعرفة الصحيحة، وسبيلا للإنسان لتحقيق تركية النفس، وتنظيم المجتمع، وتعيين الأهداف والغايات المرجوة منه على وجه الاستخلاف الفردي والجماعي.

خاتمة:

بعد هذه الجولة في فكر الندوي ومحاولة الوقوف على معالم رؤيته لقضية النبوة نجمل أهم النتائج التي توصلنا إليها في النقاط التالية:

- 1- نظر الندوي للنبوة كنعمة إلهية جليلة لم تُقدَّر حق قدرها، من خلال التعامل النظري، وحرص من خلال كتبه المتعددة على التنويه بها، ورد الاعتبار إليها، بما يصحح التصورات ويساعد على تحديد مواقف أكثر إيجابية في التعامل معها.
- 2- يؤكد الندوي على مسألة إمكان النبوة، في معرض الرد على المشككين في وقوعها؛ بوجوه أبرزها؛ أن المنكرين للنبوة لم يقدروا الله حق قدره، ولم يعرفوا شيئا عن رحمته ولطفه وعنايته بعباده، ومن جهة أخرى استخدم شهادة التاريخ التي تؤكد أن النبوة سنة ماضية في سالف الأمم، كما بين أن الاختلاف في التراتب المعرفي والعلمي بين الناس دليل على إمكانية وجود طور آخر فوق وسائل الإدراك المعتادة.
- 3- في سبيل التأكيد على صدق النبوة وتحقق وقوعها الفعلي قدم الندوي جملة من الدلائل يمكن إجمالها في محورين أساسيين: أولهما؛ الاستدلال بالسيرة الكاملة للنبي صلى الله عليه وسلم التي كانت مصدر هداية لعدد من المؤمنين زمن البعثة وبعدها؛ أما المحور الثاني فهو دلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم وهنا ركز الندوي على إعجاز القرآن، باعتباره المعجزة الخالدة وأفاض في الحديث عن جوانب منه، أهمها إعجازه البياني، والتشريعي، وأحكامه العلمية الصحيحة التي لا تتناقض فيها، وأخيرا نبوءاته الصادقة.
- 4- من أجل التأكيد على أهمية النبوة وضرورتها للفرد والجماعة، بين الندوي وجوه الحاجة إليها في النقاط الآتية:

* المعرفة الصحيحة بالله تعالى وعلم مرضاته

* التربية وصياغة النفوس الكاملة التي هي قوام كل رقي وتحضر.

* إقرار المبادئ والنظم الحكيمة والعادلة التي يصلح بها الاجتماع الإنساني.

* تعيين الغايات والأهداف التي تستحق أن تبذل فيها المواهب وتصرف فيها الأعمار.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أبو الحسن الندوي، الأركان الأربعة، دار القلم، دمشق، ط1، 1999م.
- 2- أبو الحسن الندوي، الإمام الدهلوي، دار القلم، الكويت، ط3، 1999م.
- 3- أبو الحسن الندوي، الإمام السرهندي حياته وأعماله، دار القلم، الكويت، ط3، 1999م.
- 4- أبو الحسن الندوي، الحافظ ابن تيمية، دار القلم: الكويت، ط: 1997، 5م.
- 5- أبو الحسن الندوي، الطريق إلى المدينة، دار الشامية: دمشق، ط: 1999، 1م.
- 6- أبو الحسن الندوي، القادياني والقاديانية، الدار السعودية، الرياض، ط5، 1983م.
- 7- أبو الحسن الندوي، المدخل إلى الدراسات القرآنية، المجمع الإسلامي العلمي: الهند، ط2، 1994م.
- 8- أبو الحسن الندوي، النبوة والأنبياء في القرآن، دار القلم، دمشق، ط7، 2000م.
- 9- أبو الحسن الندوي، بين الدين والمدينة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1987م.
- 10- أبو الحسن الندوي، رجال الفكر الدعوة، دار القلم، الكويت، ط11، 1997م.
- 11- أبو الحسن الندوي، صورتان متضادتان عند أهل السنة والشيعة الإمامية، المطبعة الأهلية، دوحه، ط3، 1988م.
- 12- أبو الحسن الندوي، أحاديث صريحة في أمريكا، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط3، 1984م.
- 13- أبو الحسن الندوي، أحاديث صريحة مع إخواننا العرب والمسلمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1987م.
- 14- أبو الحسن الندوي، الإسلام وأثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1999م.
- 15- أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكر الإسلامية والفكر الغربية، دار القلم، الكويت، ط5، 1985م.
- 16- أبو الحسن الندوي، دور الإسلام الإصلاحي الجذري في مجال العلوم الإنسانية، دار الصحوة، القاهرة، ط1، 1408هـ.
- 17- أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مكتبة رحاب، الجزائر، ط10، 1987م.
- 18- أبو حامد الغزالي، المنفذ من الضلال، تح: عبد الحلیم محمود، دار الكتب الحديثة: بيروت، دت.
- 19- محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط5، 1985م.

الهوامش:

- ¹- ينظر أبو الحسن الندوي، النبوة والأنبياء في القرآن، دار القلم، دمشق، ط7، 2000م، ص11-30، 31-52 وما بعدها.
- ²- ينظر أبو الحسن الندوي، الأركان الأربعة، دار القلم، دمشق، ط1، 1999م، ص5-9.
- ³- ينظر أبو الحسن الندوي، الطريق إلى المدينة، دار الشامية، دمشق، ط1، 1999م، ص6.
- ⁴- ينظر أبو الحسن الندوي، بين الدين والمدينة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1987، ص5، ص40 وما بعدها.
- ⁵- ينظر أبو الحسن الندوي، القادياني والقاديانية، الدار السعودية، الرياض، ط5، 1983م، ص14-16.
- ⁶- ينظر مقدمة المؤلف؛ أبو الحسن الندوي، صورتان متضادتان عند أهل السنة والشيعية الإمامية، المطبعة الأهلية، الدوحة، ط3، 1988م، ص8-10.
- ⁷- ينظر أبو الحسن الندوي، الإمام الدهلوي، دار القلم، الكويت، ط3، 1999م، ص135، 186.
- ⁸- ينظر (م. ن)، ص165 وما بعدها.
- ⁹- ينظر أبو الحسن الندوي، الحافظ ابن تيمية، دار القلم: الكويت، ط5، 1997م، ص195 وبعدها.
- ¹⁰- ينظر أبو الحسن الندوي، رجال الفكر الدعوة، دار القلم، الكويت، ط11، 1997م، ج1، ص173 وبعدها.
- ¹¹- (م. ن)، ج1، ص115.
- ¹²- ينظر أبو الحسن الندوي، المدخل إلى الدراسات القرآنية، المجمع الإسلامي العلمي، الهند، ط2، 1994م، ص135، 186.
- ¹³- ينظر الندوي، النبوة والأنبياء، (م س)، ص11-12.
- ¹⁴- (م. ن)، ص12.
- ¹⁵- (م. ن)، ص12-13.
- ¹⁶- ينظر: الندوي، بين الدين والمدينة، (م س)، ص83-84.
- ¹⁷- (م. ن)، ص86.
- ¹⁸- المرجع نفسه.
- ¹⁹- (م. ن)، ص86-87.
- ²⁰- (م. ن)، ص85.
- ²¹- يرى الغزالي أن الإنسان في رحلة تحصيله للمعرفة ينتقل من طور المحسوس إلى طور المعقول فيدرك الواجبات والممكنات والمستحيلات، وهو ما يمتنع على غير الراشد ثم يطرح الغزالي إمكان وجود طور آخر فوق طور العقل وهو "النبوة" حيث تنفتح في العبد عين أخرى يبصر بها الغيب، ويحاول تقريب هذا الأمر بتمثيله بالأحلام والرؤى التي يدركها النائم. ينظر: أبو حامد الغزالي، المنفذ من الضلال" تح. عبد الحلیم محمود، دار الكتب الحديثة، دت، ص182.
- ²²- ينظر محمد عبده، رسالة التوحيد، ط5 بيروت: دار إحياء العلوم، 1985م، ص104-105.
- ²³- الندوي، بين الدين والمدينة، (م س)، ص75.
- ²⁴- أبو الحسن الندوي، النبوة والأنبياء، (م س)، ص18.
- ²⁵- (م. ن)، ص75-76.
- ²⁶- (م. ن)، ص83.
- ²⁷- (م. ن)، ص82 وينظر أيضا: النبوة والأنبياء، (م س)، ص72.
- ²⁸- (م. ن)، ص48-49.

- 29- الندوي، بين الدين والمدنية، (م س)، ص83.
- 30- ينظر: الندوي، المدخل إلى الدراسات القرآنية، ط2، المجمع الإسلامي العلمي، 1994م، ص21-25.
- 31- (م. ن)، ص38.
- 32- الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، (م س)، ص196.
- 33- الندوي، المدخل إلى الدراسات القرآنية، (م س)، ص39-40.
- 34- ينظر: (م. ن)، ص45.
- 35- (م. ن).
- 36- ينظر: (م. ن)، ص45-46.
- 37- (م. ن)، ص47.
- 38- ينظر تفاصيل هذا الموضوع: الندوي، المدخل إلى الدراسات القرآنية، (م س)، ص56-84.
- 39- ينظر تفصيلها: (م. ن)، ص85-112.
- 40- (م. ن)، ص114.
- 41- ينظر: (م. ن)، ص118-138. ويشكل هذا المبحث مدخلا مهما في إعجاز القرآن من حيث ثبوت صحة نسبة القرآن إلى متلقيه ﷺ ونفي كل تدخل بشري بالزيادة أو النقص. ينظر في الموضوع: محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، فقد خصص ثلثه الأخير لدراسة هذه النقطة.
- 42- الندوي، النبوة والأنبياء، (م س)، ص20-21.
- 43- (م. ن)، ص23، 95-96.
- 44- ينظر الندوي، بين الدين والمدنية، (م س)، ص23.
- 45- ينظر: أبو الحسن علي الحسيني الندوي، أحاديث صريحة مع إخواننا العرب والمسلمين، ط2: بيروت: مؤسسة الرسالة 1987م، ص57.
- 46- ينظر: أبو الحسن علي الحسيني الندوي، الإسلام وأثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، ط1، دمشق، دار ابن كثير 1999م، ص137-141.
- 47- الندوي، النبوة والأنبياء، (م س)، ص30.
- 48- ينظر: الندوي، دور الإسلام الإصلاحي الجذري في مجال العلوم الإنسانية، ط1، القاهرة، دار الصحوة، 1408هـ، ص42.
- 49- ينظر: الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، (م س)، ص90 وما بعدها، ص216 وما بعدها، وبين الدين والمدنية، (م س)، ص108 وما بعدها، والنبوة والأنبياء، (م س)، ص104 وما بعدها.
- 50- الندوي، النبوة والأنبياء، (م س)، ص56-57.
- 51- (م. ن)، ص57، وينظر أيضا: دور الإسلام الإصلاحي، (م س)، ص40.
- 52- الندوي، النبوة والأنبياء، (م س)، ص484-485؛ وينظر أبو الحسن علي الحسيني الندوي، أحاديث صريحة في أمريكا، ط3، بيروت، مؤسسة الرسالة 1984م، ص25-27.
- 53- الندوي، السيرة النبوية، (م س)، ص485. وينظر أيضا الندوي: بين الدين والمدنية، (م س)، ص95 وما بعدها.

**التكامل المعرفي بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة في تفسير
أطوار العمران من خلال مقدمة ابن خلدون**

**Cognitive Integration between the intents of the Qur'an and
the Intents of Sharia in the Interpretation of Phases of
Urbanism through Ibn Khaldun's Introduction**

د. فضيلة تركي
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
terkifadila@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/07/11 تاريخ القبول: 2020/01/26

ملخص

أبدع ابن خلدون في بناء منهج معرفي جديد، وكان ثورة معرفية تجاوز بها الرجل عصره، ساعده في ذلك خلفيته القرآنية، وثقافته الموسوعية، واعتمد التكامل المعرفي بين علمين جليلين: أحدهما كلي وهو مقاصد القرآن، والآخر جزئي وهو مقاصد الشريعة الإسلامية، في نسج خيوط علمه الجديد.

وتأتي هذه الدراسة للوقوف على آثار مقاصد القرآن و تجلياته في تحديد معالم علم "العمران البشري"، وإبراز دور مقاصد الشريعة في نحت مراحل.

الكلمات المفتاحية: التكامل المعرفي، مقاصد القرآن، الشريعة، تفسير، العمران، مقدمة ابن خلدون.

Abstract

Ibn khaldun created a new cognitive method considered as a cognitive revolution in which he exceeded his age. This was due to his Qur'anic background and his encyclopedic culture. Nevertheless, he adopted the cognitive integration between two great and noble sciences: The one which is global deals with the intents of the Qur'an whereas the other is partial; deals with the

intents of islamic law basing to his new science. The present study is an attempt to investigate the effects of the intents of the Qur'an and its manifestations in defining the features of the science of "human urbanism" and to highlight the purposes of the Shari'a in the carving of its stage.

Keywords: integretion; knowledge; makassed; Quran; Sharia; urban; introduction; ibn khaldon

مقدمة:

اجتهد ابن خلدون في بناء منهج معرفي جديد يستمد جذوره المعرفية من القرآن الكريم فأمدّه بالنظرة الكلية التوحيدية التي تعتمد التكامل المعرفي، ومن خلال تتبع المقدمة يظهر التعاون والتعاقد بين علمين جليلين أحدهما كلي وهو مقاصد القرآن والآخر جزئي وهو مقاصد الشريعة، ساهما في نسج خيوط علم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

لقد تمكن ابن خلدون من خلال مقاصد القرآن من الإمساك بفلسفة تفسير أحداث التاريخ، والكشف عن السنن الحاكمة في قيام المجتمعات والأمم والحضارات، واعتبر مقصد العمران المقصد الأهم على الإطلاق، وكذلك مكنه فقهه العميق بمقاصد الأحكام الجزئية من تعميق النظر في حقيقة العمران وأحواله وتقلباته.

ويبدو أن ابن خلدون نسج علمه الجديد "علم العمران البشري" من خلال الممازجة بين علمي: مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة، الذي يدرس السنن الحاكمة لقيام الحضارات وسقوطها.

وتتم هذه الدراسة من خلال ثلاثة محاور:

أولاً: الدلالة المفاهيمية لمصطلحات الدراسة.

ثانياً: تجليات مقاصد القرآن في المقدمة.

ثالثاً: مراحل العمران: تفسير مقاصدي.

ومن النتائج التي تستشرفها هذه الدراسة الكشف عن محورية مقصد العمران باعتباره مقصدا قرآنيا في الفكر الخلدوني، وعلاقته ببقية المقاصد القرآنية باعتبار أن ابن خلدون يرى أن الاستخلاف هو العمران، وأن الأمة إذا تمثلت مقاصد وقيم القرآن عمرت والعكس صحيح.

التكامل المعرفي بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة

وكذلك تبين مدى تأثير ابن خلدون في مقدمته بمراسيم الشريعة في رسم مراحل العمران أو دورة الحضارة، باعتبار أن جلب المصالح ودرء المفسدات في العاجل والأجل للفرد والمجتمع تمثل روح مقاصد القرآن والشريعة.

أولاً: الدلالة المفاهيمية لمصطلحات الدراسة

1- مفهوم التكامل المعرفي: التكامل المعرفي مركب وصفي يقتضي تعريف شقيه: أما التكامل في اللغة فأصله من فعل كمل ومادة الفعل تدور حول التمام والجمال، جاء في تاج العروس: "الكمال التمام وكمله أتمه وجمله"¹، وتكامل الشيء أي أجملته وأتممته وسمي كاملاً لأنه كلما كملت أجزاؤه وحركاته²، والتكامل هو تمام الشيء وخلوه عن النقص.

والمعرفة أصلها من الفعل الثلاثي عرف، قال الراغب في تبين معناها "إدراك الشيء بتفكير و تدبر لأثره فهي أخص من العلم، لأنها تستعمل في العلم القاصر المتوصل إليه بتدبر³، وعليه فالمعرفة هي إدراك الأشياء بالتفكير والتدبر والاجتهاد.

وعرف التكامل المعرفي اصطلاحاً عبد المجيد النجار بقوله: "أن تكون المعارف التي يصل إليها الإنسان بالبحث متكاملة فيما بينها لا يناقض بعضها بعضاً... كما تكون متكاملة في تأديتها فيما يريد الإنسان أن يحقق من هدف، والشأن في الوضع المعرفي الإسلامي ألا تكون المعارف فيه إلا متكاملة سواء ما حصل منها بالوحي أو بالعقل أو بالحس، وذلك اعتباراً لمعنى الوحدانية الذي تقوم عليه الحياة الإسلامية"⁴.

أما حسان الشهيد فحدد مفهومه بقوله: "التكامل العلمي ذلك التماثل في الخدمات والتبادل في المنافع العلمية بين العلوم، أي هو ما يعبر عنه بتناهي الإمداد والاستمداد في كل علم مستند إليه في بناء معرفة مفيدة، تعود على الإنسان والكون بالصالح والنفعة"⁵.

إن توظيف نتائج ومناهج العلوم المختلفة واستثمارها من أجل مقارنة النص القرآني وفهمه، فتعددت مناهج الاستمداد من الوحي، وتنوعت طرائق الاستنباط ووسائل الفهم والتأويل، كل ذلك لأجل إدراك مراد الله عزّ وجلّ من خطابه على نحو سديد، هذا ما أدى إلى ثراء العلوم والفنون في الحضارة الإسلامية، ونتج عنه ظهور الموسوعية في التعليم والتكوين والتأليف جميعاً، وهذه الخاصية التي تميز النسق

المعرفي الإسلامي باعتبار أن المعرفة نتاج الرؤية العقدية للإنسان، لذا فالفنون الكونية و الاجتماعية والدينية كلها متعاونة و مترابطة بعضها ببعض⁶، وهذا التعاون يؤدي إلى معرفة كلية جامعة بين الوحي و الوجود.

ويمكن ملاحظة هذا التكامل بين العلوم الإسلامية فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث الأصولية والمقاصدية، ونجد الفقه له علاقة وطيدة بالحديث والتفسير، وفقه الواقع الذي نعبر عنه اليوم بالعلوم الاجتماعية والإنسانية والسياسية... له علاقة وطيدة بفقه التنزيل، وهكذا يظهر جليا التكامل بين معارف الوحي و المعارف الإنسانية، وقد ساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون بعضها لبعض وفي توجيه بعضها مسار البعض الآخر، بل أدى ذلك التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم كما سنرى التداخل بين علم العمران ومقاصد القرآن ومقاصد الشريعة.

أما ابن خلدون "فقد دلت مقدمته على تمكن كامل من ناصية العلوم وتاريخها في زمانه⁷، وكان واعيا ومدركا لأهمية و فائدة التعاون والتمادد بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، بل أقر في مقدمته بأن العلم الذي ابتكره علم العمران البشري، تتداخل فيه فنون ومعارف مختلفة من بينها مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن والتاريخ وعلم الكلام وأصول الفقه، يقول في هذا السياق: "وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب: مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في إثبات النبوة من أن البشر متعاونون في وجودهم، فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع، مثل ما يذكر في أصول الفقه في باب إثبات اللغات، أن الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع، وتبيان العبارات أخف. ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع، وأن القتل أيضا مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران، فكان لها النظر فيما يعرض له، وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل الممثلة"⁸.

والجدير بالملاحظة أن الأمر لا يتوقف عند هذا الكم الهائل من المعارف الإسلامية المتنوعة المسخرة لخدمة علم العمران البشري، بل أشار بأنه استفاد من معارف إنسانية من خارج النسق الإسلامي وذكر هذا المعنى قائلا: "وكذلك أيضا يقع

التكامل المعرفي بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة

إلينا القليل من مسائله في كلمات متفرقة لحكماء الخليفة لكنهم لم يستوفوه"⁹، فهذا العلم الوليد تمازجت وتداخلت فيه معارف إسلامية وأخرى إنسانية من ثقافات مغايرة، إلا أننا يمكن أن نشير أن أغلب مسائل هذا العلم مستوحاة من القرآن أو المعارف المتفرعة عنه كما سيتوضح ذلك لاحقاً.

2- تعريف مقاصد الشريعة: المقاصد في اللغة جمع مقصد، وهو اسم مكان من الفعل قصد، ويأتي بمعنى الاعتزام والتوجه، والقصد النهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور، والاستقامة دون الميل¹⁰.

لم يعرف القدامى مقاصد الشريعة كالجويني، والغزالي، والعز بن عبد السلام، والشاطبي، فجاء تعريفها متأخراً لدى بعض المعاصرين، نذكر منها:

تعريف علال الفاسي قال: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"¹¹.

عرفها الريسوني بأنها: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"¹².

3- تعريف مقاصد القرآن: وقد سبق تعريف المقاصد، أما القرآن في اللغة أصله الفعل قرأ، ومادة الفعل تدور حول الجمع والضم، وسمي القرآن لأنه يجمع السور ويضمها¹³.

أما في الاصطلاح عرفها عبد الكريم حامدي: "الغايات التي أنزل القرآن لأجلها تحقيقاً لمصالح العباد"¹⁴.

وعرفها الريسوني بأنها: "المقاصد العامة الجامعة، التي أنزل القرآن لأجل بيانها للناس وتوجيههم إليها وحثهم على إقامتها ورعايتها بحيث نجد العناية بها والقصد إلى تحقيقها في عامة سورته وأجزائه سواء أكانت في عقائده أم في أحكامه وآدابه أم في قصصه أم في أي صنف في آياته"¹⁵.

4- علاقة مقاصد القرآن بمقاصد الشريعة: إن مقاصد الشريعة تدرس مقاصد الأحكام العملية، وتتبع مقاصد الأحكام الجزئية التي حددها الغزالي في خمسمائة حكم، لذا نجدها تعتني وتركز على جلب المصالح ودرء المفسدات المتعلقة بالفرد بعيداً عن قضايا الأمة وغاية الاستخلاف، لذا بقي علم المقاصد ضامراً بعيداً عن التنظير لفقهاء الأمة حتى جاء ابن عاشور وأضاف بعد الأمة لهذا العلم من خلال طرحه لأصول

النظام الاجتماعي وهي مجموعة من الأصول الاجتهادية تسهم في حفظ مصالح الأمة ومقاصدها الجماعية، وبهذه النظرة التجزيئية عزلت مقاصد الشريعة عن بقية مقاصد الخطاب القرآني على اختلاف أغراضه وتنوع قضاياها.

أما مقاصد القرآن فهي أرحب وأعم إذ تتعلق بمقاصد الخطاب القرآني الرحبة التي تمنح المتأمل فيها نظرة كلية للوجود ومفرداته التي تمكنه من الاجتهاد الحضاري والتمكين الاستخلافي، في حين بقي النظر المقاصدي مختزلا في الاجتهاد الفقهي خاصة.

وتبقى مقاصد الشريعة مستمدة من أصل التشريع الأول: القرآن الكريم، وهي لذلك متضمنة في مقاصده العامة¹⁶، فالعلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص.

ويمكن أن نلاحظ التكامل بين مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن من الصفحات الأولى للمقدمة، بل نجده يجعل المقاصد الجزئية خادمة للمعنى الكلي، والمقصد الجوهري من وجود الخليفة، فيذكر ابن خلدون عند حديثه عن تعليل الفقهاء للأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع، وأنا لقتل مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران¹⁷، فالزنا حكم جزئي يؤدي إلى هدم كلية النسل، والقتل يؤدي إلى هلاك الأنفس، فراعى هنا كليتين من الكليات الخمس وربطهما بأهم مقصد من مقاصد القرآن بحسب ما جاء في المقدمة وهو العمران، فلاحظ كيف ربط بين مقاصد الشريعة ومقاصد القرآن للحفاظ عن مقصد القرآن الأعظم وهو العمران أو الاستخلاف أو الحضارة، وهذا يدل عن مدى وعي واستيعاب ابن خلدون للمقاصد الشرعية والقرآنية.

5- مفهوم العمران عند ابن خلدون: العمران في اللغة مصدر الفعل الثلاثي عمر يقال عمر الناس الأرض عمارة بمعنى عمّرت الأرض، والمعمورة من عمّرت الأرض، ومنها قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61)، أي جعلكم الله عمارها، واستعمر الله الناس في الأرض ليعمروها¹⁸، والمقصود من العمران هو تعمير الأرض واستصلاحها والسكن فيها.

لقد سلك ابن خلدون في تأليف مقدمته مسلكا غريبا جديدا في بابها، مبتكرا في منهجه، مكنه من الوقوف على سنن الاستخلاف وفقه نواميس الحضارة، وقد أطلق اسم "العمران البشري" على علمه الجديد، يقول في هذا السياق: "وكأن هذا علم

التكامل المعرفي بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة

مستقبل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى و هذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا¹⁹.

والمقصود بالأحوال والعوارض وهي طابع العمران أو سنن الله في الاجتماع الإنساني من صعود وتزول، فحقيقة علم العمران البشري الكشف عن أصول منهجية وقواعد لدراسة الظاهرة الاجتماعية الحضارية في كل تنوعاتها، "وهكذا يشرح المنهج الاجتماعي على المنهج التاريخي، ويلتقيان دون برزخ، ويبدو المنهج التاريخي في الفكر الخلدوني، محصورا في رصد (تاريخ المجتمعات كما كانت فعلا)، بطريقة علمية، تكشف قوانين حركتها الداخلية، التي تسير هي الأخرى، في نشأتها وتطورها، ومختلف أحوالها، حسب قوانين ثابتة مطردة"²⁰.

ثانيا: تجليات مقاصد القرآن في المقدمة

إن المتنبع للمقدمة يجدها مشبعة بالحديث عن مقاصد القرآن والسنن وأحوال الأمم السالفة، وهذا الأمر يستدعي النظر في الخلفية الثقافية لابن خلدون أو المصادر المعرفية التي استمد منها رؤيته السننية المقاصدية، فشكلت لديه نسقا متكاملًا يعتمده في تفسيره لمراحل العمران و مقاصده، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعتبر ابن خلدون مقصد العمران مقصدا محوريا تدور أغلب المقاصد القرآنية على خدمته وتقويته، بل يذهب بعيدا عندما يعد مقاصد الأحكام الجزئية كمقصد تحريم الزنا والقتل والظلم مثلا غايتهم تحقيق العمران والمحافظة عليه، لذا سيكون التركيز في النقاط التالية على مقصد العمران خاصة ومقصدي: التلاحم والترابط الاجتماعي (العصبية)، وإقامة العدل.

1- مرجعية ابن خلدون المعرفية: قرأ ابن خلدون مالا حصر له من الكتب في معارف النقل وعلى رأسها علوم القرآن والحديث والفقه والأصول، وكان ذا عقل موسوعي شامل لمختلف العلوم النقلية والعقلية، ولقد كان ينظر للقرآن نظرة سننية اعتبارية تستخلص سنن قيام الأمم وسقوطها ونواميس الكون.

اهتم ابن خلدون بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة باعتبارهما مصدرين لكل المعارف الإسلامية، بل اعتبر الوحي هو النقطة الجامعة لكل المعارف النقلية والكونية، والبوصلة التي تحدد غايات العلوم وأهدافها، لذا كان عميقا في قراءته للقرآن، فنظر في هو تدبره، واعتمد عليه وانطلق منه في رؤيته العمرانية، وقد

حرص وهو يبسط نظرية العمران على تأصيل رؤيته الاجتماعية الجديدة بالآيات والأحاديث.

لقد جعل القرآن مصدرا أساسيا ورئيسيا يقتبس منه ما يعينه على فهم الظواهر الاجتماعية، وتتبع السنن والأحوال التي تتحكم في نشأة العمران وتطوره وأفوله.

فالنظر في الوحي المتبصر مكنه من اكتشاف الرؤية السننية الكلية الدائرة حول حفظ الإنسان وإصلاحه وتزكيته، وجلب مصالحه الدنيوية والأخروية في آن واحد، بل استفاد من منهج القرآن النقدي "لنماذج مستفيضة البشرية ونماذج كثيرة من السلوكات الفردية المتنوعة مركزا على استخلاص المؤثرات السننية العامة التي كانت وراء الحركة التاريخية البشرية الصاعدة، وتلك التي كانت وراء حركة التاريخ المتقهرة"²¹.

ونهج ابن خلدون هذا المنهج القرآني في قراءة التاريخ، واستلهم من القرآن منطق النقدي فأعاد قراءة التاريخ بمنهج مغاير لبقية المؤرخين، فكان له الفضل في وضع أسس علم "فلسفة التاريخ".

2- مقصد العمران وأهميته: كما سبقت الإشارة أن ابن خلدون أسس لعلم فلسفة التاريخ الذي يهتم "باستخلاص السنن الكلية المؤثرة على حركة التاريخ البشري والمؤطرة لصيرورتها الحضارية، وترسم الخرائط الكلية التي تنتظم فيها هذه السنن، وتؤدي من خلالها دورها المحوري في حياة الأفراد والجماعات والأمم والحضارات"²²، ويبدو أن علم فلسفة التاريخ أو علم العمران البشري كلاهما مشترك في محاولة معرفة العوامل التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية، والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال²³.

ولم يستخدم ابن خلدون تعبير (فلسفة التاريخ) طبعا كاسم لدراسته، وإنما أطلق عليها اسم "العمران البشري"، ويبين في المقدمة أن "العمران البشري" هو علم مستقل مبتكر لم يسبق إليه يدرس تقلبات الاجتماع الإنساني وأحواله، والعوارض التي تطرأ عليه فتأثر فيه صعودا ونزولا، وهنا يلتقي مع فقه الحضارة الذي يدرس فلسفة التاريخ.

التكامل المعرفي بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة

إن علم التاريخ وفقه الحضارة يدرسان وجهين لحقيقة واحدة فبينما يحقق التاريخ في الأحداث من الظاهر، يوضح لنا علم الحضارة طبيعة وأسباب هذه الأحداث من الباطن، وتماشيا مع منطق الأشياء لا بد لدراسة الحضارة أن تسبق دراسة التاريخ، ويظهر أن العلاقة متداخلة بين علم العمران وفلسفة التاريخ وفقه الحضارة حتى لا نكاد أن نفصل بينهم.

يرى ابن خلدون أن المقصد الأهم من مقاصد القرآن: هو تحقيق العمران الذي يأتي مرادفا للاستخلاف، ونلاحظ أن كلا المصطلحين قرآني، مما يدل على أصالة فكره، فالاجتماع "ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراد الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم"²⁴، وهذا المعنى ينسجم تماما مع المنطق القرآن الذي جعل الإنسان خليفة في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة:30)، فالاستخلاف هنا يأتي بمعنى إصلاح الأرض وإعمارها لا بقصد إفسادها وخرابها²⁵.

ويوضح العلواني معنى العمران الذي "يقوم على إعمار الكون وإحياء مواته، والاستفادة من كل ما أتاحه التسخير الإلهي من النعم الظاهرة والكامنة فيه، وجعل كل شيء فيه داخلا في دائرة التسبيح لله سبحانه... الفعل الذي ينطلق من التوحيد، ويدل على قوته ومثاقته في ضمير الإنسان، ويكون في الوقت نفسه منبثقا من نفس إنسانية مزكاة، وتكون غايته ونتيجته متصلة بدائرة العمران، وتصب فيها"²⁶.

والاستخلاف هو أن الله "أناب الجماعة البشرية في الحكم وقيادة الكون وإعمارها اجتماعيا وطبيعيا وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم وشرعية ممارسة الجماعة البشرية الحكم بوصفها خليفة عن الله والخلافة"²⁷، هي تكليف إلهي للإنسان ليباشر مهمة الإعمار والبناء في الأرض وفق إرادة الله لتتحقق بذلك العبودية الكاملة لله في هذا الكون"²⁸.

3- محورية مقصد العمران ضمن مقاصد القرآن: يمتاز الفكر الخلدوني

بنظرته الاستقرائية لنصوص القرآن وتدبره لقصص الأمم الغابرة لإدراكه العميق أن القرآن يحتوي على "منظومة سننية كلية متكاملة توّطر حركة الاستخلاف البشري في الأرض"²⁹، وغاية علمه الجديد هي الكشف عن السنن التي تتحكم في تغلب المجتمعات والأمم والحضارات لتفادي علل الأمم السابقة وعدم تكرار الأخطاء... فلم يكن الدافع لبحثه في العمران الترف الفكري، بل دفعه واقعه المتردي للتفكير في تقديم

مشروع إنقاذ أمة، فألف المقدمة فكانت بمثابة صفارة إنذار، ولكن لا حياة لمن تنادي، فالعالم الإسلامي آنذاك دخل مرحلة الهرم والأفول الحضاري.

وكان مدركا لفوائد النظر في "أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الإقتداء في ذلك"³⁰، فقد رام من خلال تتبع أحوال الأمم الغابرة في القرآن وسير الأنبياء الكشف عن المقاصد القرآنية التي تتحكم في حياة الأفراد والجماعات، قصد الاعتبار والاقْتداء حتى لا تهدر الطاقات سدى ولا تقع الإنسانية في الضنك المعنوي والمادي كما حدث للأمم السالفة، ويحدث اليوم للحضارة الغربية التي فقدت فطرتها وإنسانيتها، فأصبح عالم الأشياء، عام لشقاء لا سعادة.

إن ابن خلدون وهو ير مقال تاريخ بنظرة ثاقبة سعى لتبيين "مقاصد الإصلاح المدني... كغايات ضرورية لصالح المجتمعات وسداد الدول بتحسينها من أسباب الضعف والاندثار"³¹.

ويبدو من تتبع المقدمة أن ابن خلدون يعتبر مقصد العمران مقصدا كليا يوجد ويقويه مقاصد جزئية فما "يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنسب مفسد للنوع، وأن القتل أيضا مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران"³²، فهذه المقاصد الجزئية للأحكام هي منشئة وخادمة لمقصد كلي قرآني، فإذا كان الزنا يؤدي إلى خلل في علاقات المجتمع وترهل روابطه وضعف العصبية، فمعناه أنه يهدم ويقوض الحضارة لذلك وقع تحريمه والنهي عنه، وكذلك الأمر بالنسبة للقتل فإنه يؤدي لهلاك النفوس وفناء البشرية فلا عمران ولا استخلاف بدون إنسان لذا حرم القتل، وكذلك الأمر بالنسبة لبقية الممنوعات الشرعية، ويظهر أن ابن خلدون قد وظف جيدا المنطق الأصولي والمقاصدي في خدمة مقصد العمران الكلي.

وانطلاقا من هذه الرؤية المتكاملة بين المقاصد الجزئية للأحكام والمقاصد الكلية القرآنية قسم ابن خلدون قسم الأحكام إلى قسمين، قسم من الأمور التي يقيم العمران من جانب الوجود كالعدل والتعاون وإتقان العمل والصدق... فكل هذه الأحكام تقيم العمران وتقويه، وقسم آخر يؤدي إلى هدم العمران ونقضه وهي المنهيات كالزنا والقتل والظلم والجور...، هذا ما فقهه جيدا من قراءته للوحي وتجارب الأمم البائدة،

التكامل المعرفي بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة

واستفادته من علماء الأصول والمقاصد في تصنيف الأحكام، إلى أحكام توجد الكليات وتقيمها وتقويها لذا طلبها الشارع، وأحكام هادمة للكليات ومقوضة لها، لذا منعها الشارع الحكيم و حرّمها، وهذا توظيف بديع في المكاملة بين الكلي للجزئي لتحقيق الرؤية التوحيدية الكلية.

4- مقصد التلاحم والترابط الاجتماعي: يعتبر مصطلح العصبية مصطلحا

محوريا في قيام الدولة (حضارة) وسقوطها في فكر بن خلدون، إذ مزج ابن خلدون "الظاهرة الحضارية (بالدولة) مع أن الحضارة كيان (عام)، والدولة كيان (خاص)، وهذا ملحظ على النظرية... ومفتاح (الدولة) عنده التي يكاد يساويها بالظاهرة الحضارية هي العصبية"³³، ويخطأ الكثير في فهم هذا المصطلح، لكن مالك بن نبي الذي قرأ مقدمة ابن خلدون عدة مرات و استفاد منها كثيرا في تأسيس فكره، استوعب مصطلح "العصبية" جيدا وعبر عنه بشبكة العلاقات الاجتماعية التي اعتبرها مرحلة ضرورية في بداية كل حضارة، وعرفها بأنها العلاقة التي تربط أفراد المجتمع فيما بينهم، وتوجه ألوان نشاطهم المختلفة في اتجاه وظيفة عامة، هي رسالة المجتمع الخاصة به، ويصرح ابن خلدون في مناحي مختلفة من المقدمة أن العصبية هي المحرك للمجتمعات، وهي وراء عملية التغيير الاجتماعي و الانتقال من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضرة، لأنه بالعصبية واتفق الأهواء على المطالبة و جمع القلوب وتآليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة الدين، فالعصبية توحد صفوف الأمة وترصها وذلك من خلال جمع القلوب وتآليفها ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: 63)، فهي نظرية في البناء الاجتماعي، يفسر على ضوءها نشوء الدول و سقوطها، فبقدر قوة العصبية تقوم الدولة وتتطور، وبقدر انحلال العصبية، في الأجيال التالية المترفة، تسقط الدولة وتنحل.

والعصبية تزداد قوة بالفكرة الدينية لأنها تذهب بالتنافس و التحاسد الذي في أهل العصبية و تفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة و المطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه، فكلمة قويت الفكرة الدينية في المجتمع كلما زاد تماسكه، لأنه يبعد عن الإخلال بالقيم الدينية، وكلمة حدث إخلال بالقانون الخلقي في مجتمع معين حدث تمزق في شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح له أن يصنع تاريخه³⁴.

فالعصبية توحد جسم المجتمع و توحد الوجهة و الهدف، وعندما تبدأ دورة الحضارة والعمران كالنهر الجارف، هذا ما وقع للعرب صدر الإسلام في الفتوحات، فكانت جيوش المسلمين بالقادسية و اليرموك بضعا وثلاثين ألف في كل معسكر، وجموع فارس مئة وعشرين ألفا بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمئة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزمهم وغلّبهم على ما بأيديهم³⁵.

ويرى ابن خلدون أنه إذا نقص الوازع الديني تضعف العصبية وتتداعى القلوب إلى أهواء الباطل و الميل إلى الدنيا ويحصل التنافس ويفشو الخلاف، و تنفرد السبل فيدب الضعف إلى جسم الأمة.

ويخلص إلى محورية العصبية في قيام الدول والمجتمعات و الحضارات، وأيضا في سقوطها بتحلل العصبية نتيجة الابتعاد عن الله، وعليه يتأكد أن مقصد الترابط والتلاحم الاجتماعي أو العصبية خادما مقصد العمران من جانب الوجود إذ يقويه و يعضده و يكمله.

5- مقصد إقامة العدل: يؤكد ابن خلدون على أهمية العدل في تحقيق العمران واستمراره، وأن الظلم يضعف النفس، ويذهب الأمل، ويؤدي ذلك إلى التوقف عن الكسب، وتكسد مجالات العمران "أعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بأمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يروونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت أموالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك... فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتفضت الأحوال وابتذع الناس في الأفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخف ساكن القطر، وخلت دياره، للعمران نفسد بفساد مادتها ضرورة³⁶.

ويعلل ابن خلدون تحريم الظلم أنه يؤدي إلى خراب العمران، وإذا خرب العمران فإن هذا يؤدي إلى هلاك النفوس و انقطاع النوع البشري، وإذا هلك النفوس زالت و هدمت بقية المقاصد، لذا فقد راعى الشارع عند تحريمه الظلم الحفاظ على مقصد العمران، لأن بحفظه تحفظ بقية الكليات من دين وعقل ونفس ونسل ومال، وبخرابه تنقض بقية الكليات، إن "الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة

التكامل المعرفي بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة

العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل و المال، فلما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهما وأدلته من القرآن والسنة أكثر من أن يأخذها قانون الضبط و الحصر"³⁷.

ونلاحظ كيف تلافى ابن خلدون التفكير الجزئي، وطرح رؤية أرحب تجمع بين مصلح الفرد ومصالح الأمة، فجعل العمران مقصد الكليات الخمس، وهذه قفزة في الفكر المقاصدي ذهل عنه الفكر الأصولي ردحا من الزمن.

هكذا يوظف ابن خلدون مقاصد الشريعة الجزئية لخدمة مقاصد القرآن الكلية، ويمكن القول أنه خالف الفكر السائد آنذاك الذي تميز بخدمة الفقه الفردي بعيدا عن مفهوم الجماعة، نتيجة ظروف تاريخية وسياسية، إذ انطلق من الجزء إلى الكل، فبعد أن بين مقاصد تحريم الزنا والقتل والظلم و"غير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران"³⁸، قرأها قراءة من منظور استخلافي، وهذا ما يعد تجديدا منهجيا إذ انتقل ابن خلدون من الرؤية الفردية للمقاصد إلى المفهوم الجمعي المقاصدي، وما محاولات علال الفاسي وابن عاشور في هذا السياق إلا نتائج منطقية لانطلاقة ابن خلدون في هذا السياق، و اليوم تثمر جهود ابن خلدون أكثر إذ أن هناك دعوات تنادي باعتبار العمران مقصدا كليا قرآنيا³⁹، وبدأ الحديث عن ربط المقاصد بعلم العمران.

ثالثا: الدورة الحضارية تفسير مقاصدي

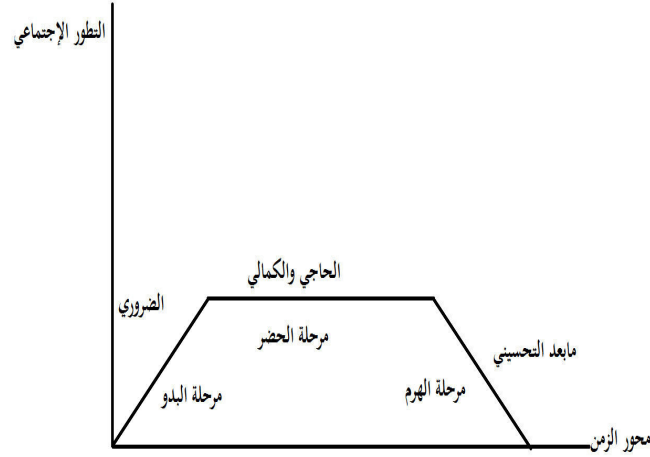
قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص:77)، ينطلق ابن خلدون من هذه الآية ليحدد مقاصد الشارع من جلب المصالح ودرء المفاسد إذ يرى أن المقاصد الأخروية تتمثل في "صلاح آخرتهم (الناس)، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم"⁴⁰، كما يرى من جهة المقاصد الدنيوية: "أن هذا العمران ضروري للبشر، وأن رعاية مصالحه كذلك ليلا يفسد إن أهملت"⁴¹، فالمصالح الأخروية لا تستغني عن المصالح الدنيوية، لأن الدنيا مزرعة الآخرة، والمصالح الدنيوية لا تتحقق إلا "بالاجتماع الإنساني" فهو ضروري" وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء، ولا تتم حياته، لما ركبه الله تعالى فيه من الحاجة إلى الغذاء في حياته، ولا

يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات، ويبطل نوع البشر، وإذا كان التعاون حصل له القوت و السلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه، فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم، فالمصالح الدنيوية لا تتحقق إلا بالاجتماع الإنساني الذي يترتب عليه الاستخلاف والعمران.

1- المصالح و نحت مراحل العمران: المستقرى للمقدمة يجد فيها مادة مقاصدية غزيرة، فمصطلحات: كالضروريات والحاجيات والتحسينات والكليات الخمس... نلمسها من الصفحات الأولى للمقدمة، فمثلا عند حديثه عن الظلم يبين أن "الحكمة المقصودة للشارع في التحريم، هو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل و المال، فلما كان الظلم كما رأيت مؤذنا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهما" فالمقاصد التي هي عبارة عن المصالح عند ابن خلدون الغاية منها تحقيق الاستخلاف و العمران، وكأن الرجل نحت علم العمران من المقاصد.

لقد انطلق ابن خلدون من علم المقاصد لرسم حركة المجتمع و تفسير دورة الحضارة وفقا لسلم مقاصدي راعى فيه الأهم فالمهم، فالمرحلة الأولى مرحلة البدو فيتحقق فيها الضروري من المأكل والملبس....، أما المرحلة الثانية فمرحلة الحضر وتتميز بتوفر ما فوق الضروري من حاجي وكمالي والمرحلة الأخيرة مرحلة الترف تمتاز بما وراء التحسيني، فهي مرحلة التحلل من الدين والقيم.

إن الحضارة عند ابن خلدون تمر بثلاثة مراحل: البدو والحضر والهرم وقد فسر كل مرحلة تفسيراً مقاصدياً، ويبين الرسم الآتي ما رامت هذه الدراسة تحقيقه.



2- مرحلة البدو: وكما يظهر في الرسم البياني لدورة الحضارة فالمرحلة

الأولى هي مرحلة البدو وتمتاز باقتصارها على الضروري من المعاش واللباس والصنائع وقد فصل ابن خلدون هذه المعاني في مواقع مختلفة من المقدمة فيرى أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه، وأن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها.

وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والفتن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمرا ضروريا لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت ولكن والدفاعات إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك⁴²، فالضروري في فكره هو المقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد؛ أي ما لا

تقوم الحياة إلا بها، وهي المصالح الأساسية في حياة الإنسان التي بدونها لا يستقيم العيش.

إن ابن خلدون يحصر معيشة أهل البدو في الضروري "من الأقوات والملابس والمساكن و سائر الأحوال والعوائد، ومقصرون عما فوق ذلك من حاجي و كمالى يتخذون البيوت من الشعر، والوبر أو من الشجر أو من الطين و الحجارة غير منجدة، إنما هو قصد الاستظلال والكن لا ما وراءه وقد يؤوون إلى الغيران و الكهوف، وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيرا بعلاج أو بغير علاج البتة إلا ما مسته النار" ويضيف بان عمران البادية ليس ناقصا من عمران الحواضر في جانبه الحاجي والكمالي من المساكن والأقوات فقط، بل هو ناقص عنه في الصنائع، إذ هذه "ليست كلها موجودة لأهل البدو... فلا توجد لديهم معظم الصنائع بالكلية من نجار وخباط و حداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلح وغيره"⁴³.

كما يرى من جهة تنقلهم أن من كان معاشه منهم الفلاحة كان المقام به أولى من الظعن، ومن كان معاشه في السائمة فهم ظعن في الأغلب، وأكثر ظعنا وأبعد في القفر مجالا ومن كان معاشهم في الإبل "فكانوا لذلك أشد توحشا، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه، والمفترس من الحيوان العجم"⁴⁴.

وأهل البدو يمتازون بخلال الخير وأقرب للدين من غيرهم "فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته بعد عن الشر"⁴⁵، فهذه بحق مرحلة الروح كما سماها مالك بن نبي.

والخلاصة أن هذه المرحلة يقتصر أهلها على الضروري من المعاش واللباس والمسكن والصنائع لذا كانوا اقرب للتوحش منهم للحضارة.

ولهذا السبب اصطلحت على هذه المرحلة في الرسم البياني بمرحلة الضروري، ومما سبق يتأكد التفسير المقاصدي القيمي، فهذه المرحلة تقتصر على الضروري، ولكننا لا يمكن الجزم أنه يريد المعنى الأصولي، لأن الإقتصار على الضروري بالمعنى المقاصدي يوقع المكلف في حرج و ضنك شديدين يصعب معه استمرار الحياة، لكن الذي نجزم به أثر المقاصد القوي في صياغة علم الاجتماع الإنساني.

3- مرحلة الحضرة: يمكن اعتبار هذه المرحلة هي مرحلة العقل كما سماها فيلسوف الحضارة مالك بن نبي، وسماها ابن خلدون مرحلة الحضرة ففي هذه المرحلة تظهر الثمار المادية للمرحلة الأولى فيظهر الترف وتنتشر الصنائع ويتفنن الناس في الاستمتاع بالمباحات والكماليات، وتمتاز بـ "تحول حالهم بالملك والترفة من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب"⁴⁶، وتحدث هذه المرحلة ببداية الملك "إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال، والحضارة إنما هي تقنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر العوائد المنزل وأحواله فلكل واحد منها صنائع في استجاداته والتأنق فيه... فاختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ و التمتع بأحوال الترف، وما تتلون به من العوائد فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة"⁴⁷، فهذه مرحلة جني الثمار، والانتقال من الضروري إلى الحاجي والتحسيني، فعلى مستوى المأكل تتمثل في "خصب عيشهم وكثرة مآكلهم، وقلة اقتصارهم على نوع واحد من الأغذية وعدم توقيتهم لتناولها، وكثيرا ما يخلطون بالأغذية من التوابل والبقول والفواكه..."⁴⁸، وهكذا الأمر بالنسبة للملبس والمسكن.

أما الصنائع فيرى بأنها مختصة بأهل الحضرة كالخياطة والحياسة والطب والخط والكتابة وصناعة الوراقة فكل هذه الصنائع ضرورية لأهل الحضرة.

والخلاصة أن مرحلة الحضرة هي مرحلة الحاجي والكمالي التي تضعف فيها إرادة الرجال وينتابهم الكسل وتضعف فيهم العصبية وتؤنس منهم المهانة والخضوع والابتعاد عن الدين والأخلاق ويعود ذلك على العمران بالضعف بسبب بلوغ الترف غايته.

ونلاحظ هنا أيضا كيف استحضرت ابن خلدون المقاصد وانطلق منها عند تخطيطه لحركة المجتمع أو العمران في مرحلة الحضرة.

4- مرحلة الهرم والترف: وهي المرحلة الأخيرة من مراحل الحضارة، وتتميز بنسيان "عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية... ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه من النعيم وغضارة العيش فيصيرون عيالا على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم... فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعتهم..."⁴⁹، ويرصد لنا ابن خلدون مظاهر الانحطاط النفسي والاجتماعي إذ يرى أن إنسان هذه المرحلة فاقد لقيم الحضارة ويصبح عالة على التاريخ نتيجة

انغماسه في الشهوات والملذات التي تفقده قيمه وأخلاقه الدينية، وتفقده عصبية، إذ العصبية في الفكر الخلدوني تقوى بالدعوة الدينية، فإذا ضعف الدين وطغت الذاتية وانتفخ الأنا، وأصبح الفرد لا يحكمه الدين وإنما الشهوات، عندها يضعف المجتمع وتتمزق شبكة علاقات، عندئذ تدق ساعة أفول الحضارات.

ويوضح ابن خلدون خصائص هذه المرحلة أكثر بقوله: "ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفا لما جمع أوله في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته ومجالسه واصطناع أذنان السوء وخضراء الدمن، وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها... فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسونه وهاهما لما كانوا يبنون، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستوي المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برئ"⁵⁰.

وقد سميت هذه المرحلة بمرحلة ما بعد التحسيني بناء على ما ذكره جمال الدين عطية بأن هذه المرتبة تتمثل في التوسع بأكل الحرام⁵¹، وقد بين أن "أهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا... قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير... حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم، فتجد الكثير منهم يقدعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم، لا يصددهم عنه وازع الحشمة، لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً"⁵²، وأن مرحلة الترف هي مرحلة الهرم الذي إذا حل بعمران، "تسقط الدولة و يتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب، ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته"⁵³.

وهذه سنة الله الحاكمة في صعود الأمم ونزولها، فكلما زادت الأمم ابتعاداً عن الدين وايعالاً في الملاذ زادت هزماً وضعفاً، وتنداعى عليها الأمم كما تنداعى الأكلة إلى قصعتها.

خاتمة

يعتبر ابن خلدون ابناً شرعياً للثقافة الإسلامية الأصيلة، فقد تبحر في العلوم النقلية وعلى رأسها القرآن الكريم، فأكتسب منه عقلية سننية مقاصدية تمكن من خلالها المزاجية بين علم العمران الإنساني ومقاصد القرآن ومقاصد الشريعة، فاكتمت النظرة الكلية الشاملة للكون التي نزلها على الواقع الإنساني فتمكن من فهم الظواهر الاجتماعية وكيفية تغييرها، وهذه الخلفية المعرفية الموسوعية مكنته من اكتشاف علم جديد سماه بعلم "العمران البشري".

التكامل المعرفي بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة

وهذه الموسوعية والإحاطة بالمعارف العقلية والعقلية ساعدته على الكشف عن مقاصد القرآن وعلى رأسها مقصد العمران أو الاستخلاف الذي عده محور مقاصد القرآن.

ونخلص مما سبق أن ابن خلدون تمكن من ضبط علم الاجتماع الإسلامي بمصالح الخلق، وأسس تأسيساً قرآنياً لعلم العمران، مما مكّنه من دراسة الظواهر الاجتماعية في إطار قيمي وعالج هذه الظواهر من خلال قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد، ما جعل أغلب النتائج التي توصل إليها متلائمة ومنسجمة مع مقاصد الشارع وغاياته، فغاية العمران في نظر ابن خلدون تحقيق الكليات الخمس على مستوى المجتمع والأمة لا الفرد فقط، كما كان شائعاً قبله في الفكر الأصولي والمقاصدي.

وفي الأخير أود أن أشير إلى أن التفاعل المعرفي بين علم العمران الاجتماعي ومقاصد القرآن والشريعة تداخل داخلي⁵⁴، يتعلق بتفاعل العلوم الإسلامية مع بعض، وقد مثل هذا التكامل المعرفي الداخلي ابن خلدون أحسن تمثيل.

ويمكن أن نخلص إلى النتائج الجزئية التالية:

- أن التداخل المعرفي بين المعارف يتمثل في تعاون العلوم والمعارف وتعاونها للوصول إلى نتائج تتوافق والنظرة التوحيدية.
- أن ابن خلدون بتدبره للقرآن اكتشف العديد من مقاصد القرآن، واستعان بها في تفسير العديد من أحوال العمران وتقلباته بين صعود ونزول.
- اعتبر ابن خلدون أن الاستخلاف والعمران واحد.
- يرى ابن خلدون أن كل مقاصد أحكام الشريعة الجزئية والكليات خادمة لمقصد العمران ومعضدة ومكملة له.
- أن العمران يمر بمراحل ثلاث البدو والحضر والتريف.
- قرأ ابن خلدون هذه المراحل من خلال الضروريات والحاجيات والتحسينات وحكم الشريعة.

المصادر و المراجع:

- 1- أحمد الريسوني، مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014، ط2.
- 2- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ-1995م، ط4
- 3- جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر، 2001، ط1.

- 4- زينب الحصري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، القاهرة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1409هـ-1979م.
- 5- زين الدين الرازي، مختار الصحاح، بيروت، المكتبة العصرية، 1420هـ، ط5.
- 6- سامية الساعاتي، ابن خلدون مبدعا قراءة جديدة لفكرة ومنهجه في علم الاجتماع، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2006م، ط1.
- 7- طه جابر العلواني، تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1433هـ-2011م.
- 8- مقاصد الشريعة، بيروت، دار الهادي، 2001م.
- 9- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2007.
- 10- الطيب برغوث، المدخل السنني إلى خريطة المقاصد الكلية من القرآن الكريم، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1437هـ-2016م، ط1.
- 11- عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1416هـ-1996م، ط1.
- 12- عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، لبنان، دار الكتب العلمية، 2009م، ط1.
- 13- عبد الرحمان العضاوي، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، بيروت، مركز نماء للبحث والدراسات، 2015م، ط1.
- 14- عبد الكريم حامدي، مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، بيروت، دار ابن حزم، 1429هـ-2008م، ط1.
- 15- فريدة زمرد، مقاصد القرآن وأثرها في التفسير، الدور العلمية عن مقاصد القرآن الكريم، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مركز الدراسات مقاصد الشريعة، 1437هـ-2016م، ط1.
- 16- مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المؤلفين، دار الهداية، دبت.
- 17- مسفر بن علي القحطاني، سؤال التدبير رؤى مقاصدية في الإصلاح المدني، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014م.

دوريات

- 18- محمد زرمان، وظيفة الاستخلاف في القرآن الكريم ودلالاتها وأبعادها الحضارية، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، 1419هـ-1998م، العدد السادس عشر، جامعة قطر.
- المواقع الإلكترونية
- 19- شهيد الحسان، التداخل المعرفي بين العلوم الشرعية والعلوم الكونية، مجلة المسلم المعاصر، عدد 150، Almuslimalmuaser

التكامل المعرفي بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة

20- عبد المجيد النجار، التكامل المعرفي عند ابن خلدون، مجلة الكلمة،

WWW.KALIMA.NET

الهوامش:

- 1- الزبيدي مرتضى محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المؤلفين، دار الهداية، دبت، ج 30، ص 353.
- 2- الرازي زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، بيروت، المكتبة العصرية، 1420هـ، ط5، ص 273.
- 3- الزبيدي، مصدر سابق، ج 24، ص 133.
- 4- النجار عبد المجيد، التكامل المعرفي عند ابن خلدون، مجلة الكلمة، WWW.KALIMA.NET
- 5- الحسان شهيد، التداخل المعرفي بين العلوم الشرعية والعلوم الكونية، مجلة المسلم المعاصر، عدد 150، almuaserAlmuslim150
- 6- طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2007، ط 3، ص 90.
- 7- طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 91.
- 8- ابن خلدون عبد الرحمان، مقدمة ابن خلدون، لبنان، دار الكتب العلمية، 2009م، ط1، ص 30.
- 9- المصدر نفسه، ص 30.
- 10- ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص 379.
- 11- علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، ص 7.
- 12- الريبسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ- 1995م، ط4، ص 19.
- 13- الرازي، مختار الصحاح، ص 249، ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص 128.
- 14- عبد الكريم حامدي، مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، بيروت، دار ابن حزم، 1429هـ- 2008م، ط1، ص 29.
- 15- الريبسوني أحمد، مقاصد المقاصد الغابات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014، ط2، ص 24.
- 16- فريدة زمر، مقاصد القرآن وأثرها في التفسير، الدور العلمية عن مقاصد القرآن الكريم، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مركز الدراسات مقاصد الشريعة، 1437هـ- 2016م، ط1، ص 217.
- 17- ابن خلدون، المقدمة، ص 30.
- 18- الرازي، مختار الصحاح، ج4، ص 141.
- 19- ابن خلدون، المقدمة، ص 29.
- 20- عبد الحليم عويس، التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1416هـ- 1996م، ط1، ص 89.
- 21- برغوث الطيب، المدخل السنني إلى خريطة المقاصد الكلية من القرآن الكريم، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1437هـ- 2016م، ط1، ص 35.
- 22- المرجع نفسه، ص 35.
- 23- زينب الحصري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، القاهرة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1409هـ- 1979م، ص 70.
- 24- ابن خلدون، المقدمة، ص 34.

- 25- الساعاتي سامية، ابن خلدون مبدعا قراءة جديدة لفكرة ومنهجه في علم الاجتماع، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2006، ط1، ص38.
- 26- العلواني طه جابر، تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1433هـ-2012م، ص24.
- 27- نقلا عن العضاوي عبد الرحمان، مدخل تأسيسي في الفكر المقاصدي، بيروت، مركز نماء للبحث والدراسات، 2015م، ط1، ص90.
- 28- زرمان محمد، وظيفة الاستخلاف في القرآن الكريم ودلالاتها وأبعادها الحضارية، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، 1419هـ-1998م، العدد السادس عشر، جامعة قطر، ص198.
- 29- برغوث الطيب، المدخل السنني، ص40.
- 30- ابن خلدون، المقدمة، ص8.
- 31- القحطاني مسفر بن علي، سؤال التدبير رؤى مقاصدية في الإصلاح المدني، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014، ط1، ص34.
- 32- ابن خلدون، المصدر السابق، ص35.
- 33- عويس، التأسيس الإسلامي، ص92.
- 34- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، الجزائر، دار الفكر، 1405هـ-1986م، ط3، ص14.
- 35- ابن خلدون، المقدمة، ص225.
- 36- ابن خلدون، المقدمة، ص225.
- 37- المصدر نفسه، ص224.
- 38- العلواني، طه جابر، مقاصد الشريعة، بيروت، دار الهادي، 2001، ص135 وما بعدها.
- 39- ابن خلدون، المقدمة، ص225.
- 40- المصدر نفسه، ص388.
- 41- المصدر نفسه، ص34.
- 42- ابن خلدون، المقدمة، ص96.
- 43- المصدر نفسه، ص97.
- 44- المصدر نفسه، ص97.
- 45- المصدر نفسه، ص97.
- 46- ابن خلدون، المقدمة، ص135.
- 47- المصدر نفسه، ص136.
- 48- المصدر نفسه، ص180.
- 49- المصدر نفسه، ص135.
- 50- ابن خلدون، المقدمة، ص135.
- 51- جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، دار الفكر، 2001، ط1، ص56.
- 52- ابن خلدون، المصدر السابق، ص98.
- 53- المصدر نفسه، ص133.
- 54- مصطلح استعترته من طه عبد الرحمن يدل على التداخل للمعارف الإسلامية فيما بينها.

اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر عند الشيخ محمد عز الدين عباسي

Considering sharia's purposes in contemporary diligence of
Sheikh Muhammad Izz al-Din Abbasi

عنتر ساسي

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
Sacianter3@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/07/02 تاريخ القبول: 2020/05/11

الملخص:

يَهْدَفُ هَذَا الْبَحْثُ إِلَى تَجْلِيَةِ أَثَرِ الْمَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ فِي فِتَاوَى وَأَرَائِ الشَّيْخِ مُحَمَّدَ عَزِّ الدِّينِ عَبَّاسِي، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ دِرَاسَةِ لِبَعْضِ اجْتِهَادَاتِهِ الْمُدَوَّنَةِ فِي مُصَنَّفِهِ الْمَوْسُومِ بِ: "تُحْفَةُ السَّالِكِ إِلَى خَيْرِ الْمَسَالِكِ"، وَهُوَ مَا دَعَانِي بِدَوْرِهِ إِلَى صِيَاغَةِ الْإِشْكَالِيَّةِ الرَّئِيسِيَّةِ عَلَى النَّحْوِ الْآتِي: "مَا مَدَى اعْتِبَارِ الْمَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ فِي فِتَاوَى النُّوَازِلِ الْفَقْهِيَّةِ عِنْدَ الشَّيْخِ مُحَمَّدَ عَزِّ الدِّينِ عَبَّاسِي؟"
وَتَكْمُنُ أَهْمِيَّةُ الْبَحْثِ فِي ارْتِبَاطِهِ بِأَحَدِ أَهَمِّ مَعَالِمِ النَّظَرِ الشَّرْعِيِّ قَدِيمًا وَجَدِيدًا، وَالَّذِي ظَهَرَ الْاهْتِمَامُ بِهِ بِشَكْلِ أَوْسَعِ فِي الْعُقُودِ الْأَخِيرَةِ، أَلَا وَهُوَ: "مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ"؛ إِذْ يُعَدُّ مِنَ الْمَسَالِكِ الْاجْتِهَادِيَّةِ الدَّقِيقَةِ. بِالْإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ تَعَلَّقُ الدِّرَاسَةُ بِأَحَدِ أُبْرَزِ فُقَهَاءِ وَلايَةِ وَادِي سُوفِ الْمَعَاصِرِينَ، وَهُوَ فَضِيلَةُ الشَّيْخِ "مُحَمَّدَ عَزِّ الدِّينِ عَبَّاسِي".

ومن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث أن هناك حضوراً لافتاً لمقاصد الشريعة في كثير من الفتاوى والآراء التي اجتهد فيها الشيخ، بالإضافة إلى وجوب إعادة النظر والتحصيص لثراث الشيخ ليستفاد منه في هذا الجانب، وفي جوانب أخرى متعلقة بالاجتهاد والفتوى.

الكلمات المفتاحية:

مقاصد الشريعة - الفتوى - الاجتهاد - المصلحة - المفسدة - محمد عز الدين عباسي.

Abstract:

This study aims to clarify the effect of Sharia's purposes in Fatwa of Sheik Mohamed Ezzeddine Abbassi, through a survey of his opinions in the book entitled "Tohfah Essalek Ela Kheir Elmasalek". This prompted me to formulate the main issue as follows: To what extent are Sharia's purposes considered in Fatwa of Sheik Ezzeddine Abbassi.

The importance of research lies on its link with one of the most important features of Sharia, which is the purposes of Sharia, in the past and present. However, the interest to this issue has been increased in recent decades.

The current subject is considered as one of the precise ways in Ijtihad of the scholars. Additionally, the study is related to one of the prominent scholar in Eloued city, who is Sheik Ezzeddine Abbassi.

The most important findings reached by the researcher is that there is a significant presence of the purposes of Sharia in Fatwa of Sheik Abbassi. Besides, it's high time to review and examine the heritage of Sheik so as to get benefit from it.

key words Purposes of Sharia, Fatwa, Ijtihad, Advantage, Corruption.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، ثم الصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فلا يخفى على كل باحث في مجال العلوم الشرعية عظم الدور المنوط بمقاصد الشريعة الإسلامية، والذي يُعتبر عند المتقدمين والمتأخرين أحد أهم أعمدة الاجتهاد والفتوى، وهو ذاته ما أكد عليه كثير من المعاصرين، سواء من خلال التنظير له، أو من خلال تطبيقه وتفعيله في الفتاوى والاجتهادات المعاصرة.

كما أن بعضاً ممن كان لهم حضور في باب الاجتهاد -العلمي والمحلّي- ما كانوا يُصرّحون بإعمالهم لمقاصد الشريعة في آرائهم وفتاويهم، إنمّا كانوا يملونه - غالباً- دون إفصاح أو إشارة منهم لهذا الجانب، وهو ما يُحتم على من جاء بعدهم العمل من أجل إبراز تلك الجوانب، ليكون هذا المسلك معلماً يُستأنس به لمن يلحق بعدهم في هذا الميدان.

===== اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر عند الشيخ محمد عز الدين عباسي

وعليه، فقد اكتسب هذا البحث أهمية من خلال ارتباطه بعنصرين أساسيين، لهما صلة كبيرة بما ذكر سابقاً، وكل واحدٍ منهما شكّل ركناً من أركان هذا الجهد المتواضع، وهما:

أولاً: مسألة اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر، والتي لا تخفى أهميتها عند أي واحد من أهل العلم والمعرفة.

ثانياً: ارتباطه بشخصية ذات حضور قوي في الساحة المحلية، وذو مرجعية مالكية لها مكانتها ومقامها العلمي، ألا وهو فضيلة الشيخ محمد عز الدين عباسي.

لقد برزت أممي جملة من الأسباب، والتي بدورها دعيتي للكتابة في هذا الموضوع، ومن أهم تلك الأسباب أذكر الآتي:

1- رغبتني في أن أسهم في إحدى أبرز المجلات العلمية وطنياً، والذي بدوره سنح لنا الفرصة في البحث عن موضوع مناسب يليق بهذه المجلة.

2- عدم وجود كتابات -حسب علمي- متعلقة بهذا الجانب، والتي تدارس بعضاً من فتاوى فقهاء المالكية بولاية وادي سوف⁽¹⁾.

3- رغبتني في معالجة بعض مما جادت به قريحة الشيخ عباسي من خلال مقال علمي دقيق.

4- تشجيع بعض الزملاء الباحثين لي، إذ أنه كان حافزاً للمضي قدماً في تحرير هذا المقال.

انطلق الباحث في تأطير هذا المقال وهو برمق جملة من المعالم والأهداف، متشوّفاً -من خلال جزئياته- إلى تحقيقها، وقد سجّلت أبرز تلك الأهداف وفق النقاط الآتية:

1- إبراز الدور المنوط بمقاصد الشريعة الإسلامية، والمتمثل تحديداً في تقويم وتصويب الاجتهاد المعاصر.

2- التعريف بالشيخ محمد عز الدين عباسي عموماً، وبعرض اجتهاداته في القضايا المعاصرة خصوصاً.

3- التقدير في مدى حضور مقاصد الشريعة في اجتهادات فقهاء سوف عموماً، والاجتهادات المتعلقة بالشيخ عباسي خصوصاً.

وقد جاء هذا الإسهام -وبشكل مُحدّد- ليُجيب على عدد من الاستفهامات الجزئية المتعلقة خصيصاً بالعنوان العام لها، والتي تضمنتها الإشكالية الآتية:

"ما مدى اعتبار مقاصد الشريعة في الاجتهادات المعاصرة للشيخ محمد عز الدين عباسي؟"

اعتمدت في مقالي هذا على المنهج التاريخي، وذلك أثناء تعريفي بالشيخ محمد عز الدين عباسي، بالإضافة إلى اعتمادي على المنهج التحليلي الاستنباطي عند النظر في فتاوى الشيخ؛ والمتعلقة بالقضايا المعاصرة تحديداً.

كما لا يفوتني الإشارة إلى عثوري على مقال مقلّق بالشيخ عباسي، وهو للباحث محمد لعويني، والدكتور محمد مزياني، وقد عنونا هذه المقالة بالعنوان الآتي: "الشيخ محمد عز الدين عباسي ومنهجه في الفتوى من خلال كتابه تحفة السالك إلى خير المسالك"، وقد نشر هذا المقال بمجلة الشهاب، الصادرة عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الشهيد حمّـة لخضر بالوادي، ع7، رمضان 1438هـ/يونيو-جوان 2017م. وقد تميزت مقالتي هذه عمّا جاء في تلك المقالة بكونها ركزت في استنطاق أثر مقاصد الشريعة في الفتاوى المعاصرة بشكل محدّد للشيخ عباسي، أما دراستهما فكانت حول منهجه الذي سار عليه في استصدار فتاويه سواءً كانت من المسائل المعاصرة أم غيرها.

ومن أجل الوصول إلى المبتغى من هذه الدراسة من ناحية، وللإجابة عمّا تضمنه الإشكال من استفساراتٍ من ناحيةٍ أخرى، جاءت خطة البحث وفق الترتيب الآتي:

- مُقدمة

- المطلب الأول: التعريف بمفردات البحث.

الفرع الأول: مقاصد الشريعة الإسلامية.

الفرع الثاني: أهمية اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر.

الفرع الثالث: التعريف بالشيخ محمد عز الدين عباسي.

- المطلب الثاني: اعتبار المقاصد في اجتهادات الشيخ عباسي.

الفرع الأول: تنظيم النسل.

الفرع الثاني: أخذ القرض من البنك لبناء مسكن.

الفرع الثالث: التبرع بأعضاء الجسم.

- خاتمة.

والله أسأل السداد والتوفيق.

المطلب الأول: التعريف بمفردات البحث.

يسعى الباحث من خلال المطلب الأول إلى تقديم صورةٍ ولو مُختصرةٍ-

لمركّبات عنوان المقال، وقد جاءت وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: التعريف بمقاصد الشريعة الإسلامية.

بما أنّ التعريف بمقاصد الشريعة لم يعد خافياً على أحدٍ من الباحثين، وذلك

لانتشار البحوث المتعلقة به -استقلالاً وتضميناً-، وتوسّع دائرة استعماله في كثيرٍ من

أبواب الفقه، وعليه رأيتُ أن أقتصر على المهمّ ممّا ارتبط بحقيقته من الناحية اللغوية

والاصطلاحية. وأردها على النحو الآتي:

===== اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر عند الشيخ محمد عز الدين عباسي

1- المقاصد لغة: جمع مقصد وهو مصدر ميمي، مأخوذ من الفعل "قصد"، ويُطلق في اللسان العربي على عدد كبير من المعاني؛ أبرزها: الاستقامة، والاعتدال، والنهوض، والاعتزام، والتوجه نحو الشيء، وطلب الشيء⁽²⁾.

وجميع هذه المعاني -عند التدقيق- لها ارتباط بالمعنى الاصطلاحي لمقاصد الشريعة، إما بشكل مباشر أو غير مباشر.

2- المقاصد اصطلاحاً: وردت عدة تعاريف وتوصيفات -من قبل الفقهاء القدامى والمعاصرين- لمقاصد الشريعة الإسلامية⁽³⁾، يمكن الاكتفاء بنقل أوضحها -حسب رأيي-، وهو الذي استخلصه الدكتور أحمد الريسوني بعد عرضه لعدد منها، فيقول مُعرِّفاً لمقاصد الشريعة، أنها: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"⁽⁴⁾.

ومن هذا التعريف، واستيناساً بكلام الفقهاء، يتأكد من أن مقاصد الشريعة مبناهما ومركزها في الأساس قائم على جلب المصالح للخلق وتكثيرها، ودفع المفاسد عنهم وتقليلها، وفي هذا يقول ابن عبد السلام: "وَمَنْ تَتَّبَعَ مَقَاصِدَ الشَّرْعِ فِي جَلْبِ الْمَصَالِحِ وَدَرْءِ الْمَفَاسِدِ، حَصَلَ لَهُ مِنْ مَجْمُوعِ ذَلِكَ اعْتِقَادٌ -أَوْ عِرْفَانٌ- بِأَنَّ هَذِهِ الْمَصْلَحَةَ لَا يَجُوزُ إِهْمَالُهَا، وَأَنَّ هَذِهِ الْمَفْسَدَةَ لَا يَجُوزُ قُرْبَانُهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا إِجْمَاعٌ وَلَا نَصٌّ وَلَا قِيَاسٌ خَاصٌّ، فَإِنَّ فَهْمَ نَفْسِ الشَّرْعِ يُوجِبُ ذَلِكَ"⁽⁵⁾.

الفرع الثاني: أهمية اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر.

مما أصبح معلوماً من الفقه بالضرورة الأهمية الكبرى لمقاصد الشريعة الإسلامية، والدور البارز لها في تقويم النظر الاجتهادي على مقتضى ما يريده الشارع الحكيم، وهذه الأهمية تنسحب على جميع جوانب العلوم الشرعية عموماً، وعلى ما يتعلق بالاجتهاد خصوصاً، والتي جاءت هذه الأسطر لبيان جانب منها. ونظراً لأهمية المقاصد في النظر الشرعي عموماً نجد عدداً ليس بالقليل -من علماننا يشترطون على المجتهد معرفة المقاصد الشرعية، والتمكين منها، وكل ذلك من أجل ممارسة سليمة لاستنطاق الأحكام الشرعية.

فمن بينهم -على سبيل المثال لا الحصر- ابن تيمية (ت: 728هـ)، إذ حصر فقه الدين في معرفة مقاصد الشريعة وحكمها، فيقول: "الفقه في الدين هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها"⁽⁶⁾، أما تقي الدين السبكي (ت: 756هـ)، إذ يفرز ذلك صراحةً عند تعداد شروط المجتهد، فيقول: "أَنْ يَكُونَ لَهُ مِنْهُ الْمَمَارَسَةُ وَالتَّبَعُ لمقاصد الشريعة، ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشارع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل، وإن لم يُصرح به"⁽⁷⁾. وقد وافقهما في هذا الشرط الشاطبي (ت: 790هـ)، وذلك عند قوله: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفتين،

أَحَدُهُمَا: فَهْمُ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ عَلَى كَمَالِهَا. وَالثَّانِي: التَّمَكُّنُ مِنَ الإِسْتِنْبَاطِ بِنَاءً عَلَى فَهْمِهِ فِيهَا⁽⁸⁾.

وعليه سارَ كثيرٌ من المعاصرينَ على نفسِ الدربِ الذي خطَّهُ العلماءُ المتقدِّمين؛ ممَّنْ نصُّوا على اشتراطِ معرفةِ المقاصدِ وفهمِها في أهليَّةِ الاجتهادِ أو صحَّتِهِ⁽⁹⁾.

وإذا ما نظرنا إلى كونِ الاجتهادِ ما هوَ إلاَّ بذلُّ اللُّوعِ والجهدِ الفكريِّ في استنطاقِ حُكْمِ الواقعةِ، وذلكَ وفقَ مراميِ الشَّرِيعَةِ وجوهرها، كانَ إزامًا على الناظرِ في هذا الاجتهادِ أن يكونَ ذا معرفةٍ ودرايةٍ بالمقاصدِ الشرعيةِ، والتي يجبُ أن تُراعى في عمليةِ الكشْفِ عن الحُكْمِ الشرعيِّ للمسائلِ، ومن وجهةِ نظرٍ أخرى فإنَّ هذه النظرةَ كفيلاً بأن تُظهرَ أن الاجتهادَ بحدِّ ذاته- ما هوَ إلاَّ استثمارٌ أمثلٌ لمقاصدِ الشَّرِيعَةِ ومحاسنها، فمن خلاله تُظهرُ ثمرتهُ، وتتحقَّقُ غايتهُ، وتحصلُ نتيجتهُ. ثمَّ إنَّ مُراعاةَ مقاصدِ الشَّرِيعَةِ بشكلٍ عامٍّ وخاصٍّ- أثناءَ الاجتهادِ في القضاياِ المعاصرةِ يُسهِّمُ بشكلٍ كبيرٍ في تقليلِ الخطأِ والزَّلَلِ، ويعصمُ من الوقوعِ في الاجتهاداتِ والتأويلاتِ التي تتصادمُ مع كُليَّاتِ الشَّرِيعَةِ، أو على الأقلِّ لا تتوافقُ معها، كما يجبُ أيضاً من فلتاتِ اتباعِ الهوى والشهوةِ عندَ تحديدِ الحُكْمِ المناسبِ للقضاياِ الفقهيةِ، وهو ما يدفعُ بدوره إلى تتبعِ الشرعِ الحنيفِ.

الفرع الثالث: التعريفُ بالشيخِ محمَّدِ عز الدين عَبَّاسي⁽¹⁰⁾.

هو الشيخُ محمدُ عزَّ الدين بن مسعود بن محمد بن سالم بن المكيِّ عَبَّاسي، وُلِدَ بولايةِ الوادي، وبالتحديدِ بإحدى القرى التابعةِ لبلديةِ حسَّاني عبد الكريم سنةَ 1930م. ترعرعَ في أحضانِ عائلةٍ محافظةٍ، عُرِفَتْ بالعلمِ والأخلاقِ الكريمةِ، والتي كانت -بالنسبةِ إليه- حجرَ الأساسِ في طلبِ العلمِ والمعرفةِ. إذ مثَّلَ له والدهُ -بالإضافةِ إلى واجبِ الأبوَّةِ- أحدَ أهمِّ الشيوخِ الذين تتلمذَ على أيديهم في بداياتِ حياته، فقد حفظَ على يديه القرآنَ الكريمَ منذُ نعومةِ أظفاره، كما أخذَ عنه مبادئَ علومِ العقيدةِ، والفقهِ، واللغةِ، وغيرها.

انتقلَ إلى تونسَ لِيستكملَ طلبهَ للعلمِ وذلكَ سنةَ 1948م، وبعدَ جِدِّ واجتهادٍ استطاعَ الشيخُ اجتيازَ مسابقةِ الدُّخولِ كطالبٍ بجامعِ الزيتونة، واستمرَّ فيه إلى أنْ تحصَّلَ على شهادةِ التطويعِ، وكانَ ذلكَ سنةَ 1954م، وعادَ سنةَ 1955م إلى وطنه، ليُلبِّيَ نداءَ الوطنِ وبِشْراكِ في ثورةِ التحريرِ المجيدةِ بالسَّلاحِ واللِّسانِ، ناشراً العلمَ بين أوساطِ الجزائريينَ كأحدِ المدرِّسينَ بمدارسِ جمعيةِ العلماءِ المسلمينَ الجزائريينَ، حيثُ نزلَ بعدَ عودتهِ بالجزائرِ العاصمةِ، ليلتقيَ فيها بثلةٍ من رموزِ جمعيةِ العلماءِ المسلمينَ، ثمَّ ما لبثَ أن انتقلَ إلى وهرانَ للتدريسِ بإحدى المدارسِ التابعةِ للجمعيةِ. للشيخِ عَبَّاسي العديدُ من الشيوخِ، والذي كانَ لهم فضلٌ كبيرٌ في تكوينهِ العلميِّ، وقد كانَ أغلبهم من جمهوريَّةِ تونسِ الشقيقةِ. ومن أبرزهم: الشيخُ إبراهيم بن سليمان

اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر عند الشيخ محمد عز الدين عباسي

كلكامي (ت:1957م)، ومحمد الطاهر بن عاشور (ت:1973م)، ومحمد البشير النفير (ت:1974م)، والطاهر القصار (ت:1988م)، ومحمد الشاذلي النفير (ت:1997م)، ومحمد العروسي المطوي (ت:2005م). ومحمد الحبيب بن الخوجة "بلخوجة" (ت:2012م).

تنقل الشيخ عباسي عبر العديد من الوظائف؛ فقد عُيِّنَ إماماً أوَّلَ سنة 1963م، بالإضافة إلى تكليفه بمنصب نيابة المفتش الجهوي لوزارة الشؤون الدينية، ثم ما لبث أن عُيِّنَ مفتشاً جهوياً للأوقاف بالوحدات سنة 1965م، وفي 1981م عُيِّنَ مفتشاً رئيسياً للشؤون الدينية بالجنوب. وبعد ذلك التَّطَوَّفَ حِصْمَنَ مَنَاصِبِ وزارة الشؤون الدينية عُيِّنَ مديراً ولائياً لها بعدد من الولايات، وهي: ورقلة، وعنابة، وتمنراست، والأغواط، حتى استقر به المطاف بولاية الوادي.

وقد حظي بشرف التدريس والإفتاء بالحرم المكي والمدني، وذلك أثناء وجوده على مستوى البعثة الوطنية الجزائرية للحج لسنوات ذات عدد.

وبعد تقاعده سنة 1992م، نُصِبَ على رأس المجلس العلمي لمديرية الشؤون الدينية والأوقاف بالإضافة إلى أنه لم ينقطع عن حلق التدريس والإفتاء في مساجد الولاية، وعبر أثير إذاعتها المحلية. كما تفرغ خلال تلك الفترة ليجمع ما جادت بها قريحته من فتاوي واجتهادات، فأنمر هذا الجهد ليخرج لنا مُصَنَّفًا في خمس مجلدات، وسمه ب: "تُحْفَةُ السَّالِكِ إِلَى خَيْرِ الْمَسَالِكِ - فِتَاوَى وَإِرْشَادَاتٍ فِي رِحَابِ الدِّينِ وَالْحَيَاةِ"، وقد بزغ إلى النور في طبعته الأولى سنة 2008م. وكتكريم لمجهوداته المبذولة في هذا الجانب، ونظراً لأعداله ووسطيته في الاجتهاد والفتوى، تم توزيع مصنّفه عبر كامل مساجد ولاية الوادي، ليكون مرجعاً يستأنس به الأئمة والدعاة.

وبعد مسيرة حافلة بالجد والاجتهاد، والبذل والعطاء توفي الشيخ عن عمر بلغ أربعة وثمانين عاماً، ووافته المنية يوم السبت الفاتح من شهر ربيع الثاني 1435هـ، الموافق للفتح من شهر فيفري 2014م.

فرحم الله الشيخ، وجعل جهده وما قدمه في ميزان حسناته.

المطلب الثاني: اعتبار المقاصد في اجتهادات الشيخ عباسي

احتوى هذا المطلب ثلاثاً من القضايا المعاصرة، والتي عرضت على الشيخ عباسي، فأبدى رأيه فيها، واجتهد فيما يظن أنه أوفق لروح الشريعة ومقاصدها، كما أنوه قبل الشروع في معالجة هذه المسائل - إلى نقطتين، وهما:

1- قمت باختيار هذه المسائل الثلاثة من بين العديد من القضايا المطروحة على الشيخ، وذلك لكونها - حسب رأبي - أظهر من غيرها في هذا الجانب، والمتعلق تحديداً باعتبار مقاصد الشريعة في الاجتهاد المعاصر.

2- سأكتفي من خلال هذه الدراسة - بإبراز أثر مقاصد الشريعة في القضايا التي عالجها الشيخ، وعليه، فالباحث ليس معنياً بمدى صواب تلك الاجتهادات من عدمها.

وقد سيقت تلك القضايا المنتفاة وفق الفروع الآتية:

الفرع الأول: مسألة تنظيم النسل.

يتضمن هذا الفرع إحدى المسائل التي عرّضت على الشيخ عباسي عبر عدد من الأسئلة المختلفة⁽¹¹⁾، وقد أدلى فيها بدلوه، وهي ما يُعرف حالياً بتنظيم أو تحديد النسل، فاجتهد فيها الشيخ، وبيّن خلالها وجهة نظره.

أولاً: صورة المسألة.

بدايةً يمكن القول بأن جوهر هذه المسألة ليس جديداً، إنما الجديد المتعلق بها يكمن في صورها ووسائلها، فمن المعلوم أنّ فقهاءنا القدامى تحدّثوا عن مسألة العزل⁽¹²⁾، واختلفوا فيها اختلافاً بيّناً⁽¹³⁾، وهو شبيهة -إلى حد كبير- بما يُعرف حالياً بتنظيم أو تحديد النسل⁽¹⁴⁾، غير أنّ الوسائل تنوّعت وتعدّدت، وبقي جوهر المسألة قائماً كما كان.

وقبل الحديث عن هذه المسألة، وبيان موقف الشيخ عباسي منها، يُستحسن الإشارة إلى صورتها؛ والتي تتمثل في اتخاذ الزوجين باختيارهما وقناعتهما الوسائل التي يريّانها كقيلة بتباعد فترات الحمل، أو إيقافه لمدة مُعيّنة من الزمان، يتفقان عليها فيما بينهما. ومرادهما من ذلك تقليل عدد أفراد الأسرة بصورة تجعل الأبوين يستطيعان القيام برعاية أبنائهما رعاية متكاملة بدون عسر، أو حرج، أو احتياج، أو من أجل الحفاظ على صحّة الزوجة والأبناء⁽¹⁵⁾.

وقد وردت مجموعة من الأسئلة على الشيخ عباسي تصبّ جميعها في هذا الجانب، فكان له فيها رأي واجتهاد.

ثانياً: رأي الشيخ عباسي في مسألة تنظيم النسل.

قبل أن يبدي الشيخ موقفه من هذه المسألة -أكّد على أهميّة النسل، وبيّن أنّه أحد الكليات التي رعّتها الشريعة الإسلامية، كما أكّد أيضاً على حرمة قطع النسل ومنع الحمل نهائياً، واستثنى في ذلك حالات الضرورة القصوى، والتي يؤكّدها طبيب ثقة مختصّ فإن زالت هذه الدواعي وانتفت الحاجة أو الضرورة زالت الرخصة عنهم. كما أنّه لا يرى حرجاً من تنظيم النسل وتباعد الولادات، خاصة إذا كان لهذا الإجراء دواعٍ إيجابية متيقّنة من حصولها⁽¹⁶⁾.

وقد ذهب الشيخ إلى هذا رغم أن المشهور عند المالكية عدم تجويزهم لما يقطع ماء الرجل بحيث لا يلد أصلاً، أو أن يستعمل ما يقلّ نسلاً⁽¹⁷⁾. وهذا ما أوضحه الونشريسي (ت: 914هـ) في المعيار بقوله: "إنّ المنصوص لأئمتنا المنع من استعمال ما يبرّد الرّحم أو يستخرج ما هو داخل الرّحم من المنى"⁽¹⁸⁾.

ثالثاً: أثر مقاصد الشريعة في اجتهاد الشيخ

يتجلى أثر مقاصد الشريعة في الرأي الذي انتهى إليه الشيخ في هذه المسألة من خلال النظر إلى ما أفتى به من عدّة أوجه، منها:

اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر عند الشيخ محمد عز الدين عباسي

1- تأكيدُه مبدئيًّا- على حرمة قطع النسل ومنع الحمل نهائيًّا، وهذا تماشيًا مع العديد من نصوص الشريعة، والمؤكدة على مقصد حفظ النسل، والعناية به من جانب الوجود والعدم.

2- كما أفتى -مع ذلك- بجواز التوقف عن الولادة بسبب تعرض المرأة لأحد الأمراض التي تسبب لها عند الحمل أضراراً خطيرةً، وهذا طبعاً- بعد معاينة الطبيب لها، ونصحها -من طرفه- بالتوقف عن الإنجاب. وقد استند الشيخ في إجابته هذه إلى إحدى القواعد الفقهية⁽¹⁹⁾، وهي قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"⁽²⁰⁾، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:78]. وهذا في الحقيقة ما تفرضه الحالة على الشخص، كما أنه من باب حفظ مقصد آخر مرعي في الشريعة، وهو مقصد حفظ النفس من الهلاك.

3- كما استثنى -الشيخ أيضاً- من الحكم الأصلي جواز تنظيم النسل، والمباعدة بين الولادة بالنظر إلى عدم مصادمتها لمقصد حفظ النسل من ناحية، ومن ناحية أخرى نظر إليها من باب جلب المصلحة ودفع المفسدة على الوالدين، ومعلوم أن مقاصد التشريع قائمة على هذين العنصرين، فمن جملة تلك المصالح المرعية -وفق ما أورده الشيخ- عند إصدار هذا الاستثناء ما يأتي⁽²¹⁾:

أ- من أجل أن تحافظ المرأة على قواها الجسمية والنفسية، وتستعيد عافيتها بعد الولادة.

ب- أن يتمكن الزوجان من تربية أبنائهما، وتنشئتهم على الفضيلة والاستقامة، والصلاح، وحب الخير.

ج- أن يتمكن الأبوان من توفير احتياجات الأبناء من الناحية المادية. والنظر إلى الأوضاع الاجتماعية، والإمكانات المادية.

بالإضافة إلى أن هذا التوجيه داخل في ما يعرف -عند العلماء- بالنظر للمآلات ونتائج التصرفات، وهو مقصد معتبر شرعاً. وقد جاء كلام الشاطبي (ت:790هـ) -في الموافقات- صريحاً في التوجيه إلى هذا الأمر، إذ يقول: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موفقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروفاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تُدرأ"⁽²²⁾.

وعليه، يظهر بجلاء مدى اعتبار الشيخ عباسي للبعد المقاصدي، وإعماله عند النظر لهذه القضية.

الفرع الثاني: أخذ القرض من البنك لبناء مسكن.

يحتضن هذا الفرع مسألة من المسائل المعاصرة، والتي طرحت بشكل كبير فيما يتعلق بالجاليات المسلمة في غير ديار المسلمين، إلا أنها هنا وردت على

الشَّيْخِ (23) باعتبارِ كونها في دارِ الإسلام، وقد كان للشَّيْخِ اجتهادهُ وتقديرُهُ الخاصُّ في هذه النَّازِلَةِ.

أولاً: صورةُ المسألةِ.

يقفُ المسلمُ في العصرِ الحاليِّ أمامَ العديدِ من المشاكلِ الحياتيةِ، ومن أبرزها مشكلةُ الحصولِ على سكنٍ -شراءً أو بناءً- يؤويهُ وأسرتهُ، وتزدادُ هذه المشكلةُ صعوبةً عندما ينشأ الفردُ في أسرةٍ متواضعةٍ الحالِ من الناحيةِ الماديةِ، حيث تُغلقُ أمامَهُ في بعض الأحيان -كُلُّ الأبوابِ.

وقَدْ وَضَعَتِ الدُّوَلُ الحديثةُ بعضَ التسهيلاتِ في هذا المجالِ، وذلك كمسلكِ من مسالكِ التنفيسِ على غيرِ القادرين، تمكَّنهم من الحصولِ على قرضٍ من طرفِ البنوكِ والمؤسساتِ التقليديةِ، والتي تُعنى بهذا الجانبِ، غيرَ أنَّها تُضمَّنُ في دفترِ شروطها تحديدَ زيادةٍ ماليةٍ على تلكِ القروضِ.

وعليه، فقد لا تتاحُ الفرصةُ للعديدِ من النَّاسِ لتوفيرِ سكنٍ لهم من غيرِ فرصةٍ أخذِ القرضِ من تلكِ المؤسساتِ. وقد طرَحَ هذا الإشكالَ على الشَّيْخِ عَبَّاسِي، فوافاهم بإجابةٍ على هذا السؤالِ.

ثانياً: رأيُ الشَّيْخِ عَبَّاسِي في مسألةِ أخذِ القرضِ من البنكِ لبناءِ مسكنٍ.

افتتحَ الشَّيْخُ فتواه بالتأكيدِ على أنَّ الأصلَ في القرضِ الذي يجرُّ نفعاً المنعُ والحرمةُ، إلاَّ أنه استثنى ورودَ الحاجةِ الماسةِ والضرورةِ القصوى، والتي قد تحلُّ بالشخصِ، وعليه فقد أجازَ فضيلتهُ هذه الوسيلةَ له باعتبارها رخصةً، على أن يقتصرَ في الأخذِ بها على قدر ما دعت إليها الضرورةُ (24).

ثالثاً: أثرُ المقاصدِ في اجتهادِ الشَّيْخِ عَبَّاسِي

يظهرُ من خلالِ هذه الفتوى مدى اعتبارِ الشَّيْخِ لمقاصدِ الشريعةِ الإسلاميةِ من خلالِ هذه الفتوى، وقد تجلَّى ذلكَ الاعتبارُ وفق البيانِ الآتي:

1- تأكيدُهُ بأنَّ الأصلَ في حكمِ القرضِ الذي يجرُّ نفعاً هو الحرمةُ، وذلك لكونه مخالفاً للمقاصدِ والغاياتِ الخيريةِ والنبيلةِ، والتي شرعَ من أجلها القرضُ؛ مثل: التعاونِ بين أفرادِ الأمةِ، وفعلها للبرِّ والتقوى، والتشارِكِ في السراءِ والضراءِ. بالإضافةِ إلى أنَّ منعَ التعاملِ بهذه العقودِ أصالةً هو أحدُ الدواعي لحفظِ أموالِ الناسِ، وهو مقصدٌ ضروريٌّ من مقاصدِ التشريعِ.

2- قولهُ بجوازِ أخذِ القرضِ ولو بزيادةٍ، لمن اشتدَّت حاجتُهُ لمسكنٍ يُكنُّه ويسرُّه وعائلتهُ، وقد سُدَّت في وجهه الأبوابُ المشروعةُ، ولم يجدَ من يقرضُهُ قرصاً حسناً. فيه مراعاةٌ للحاجةِ الماسةِ لهذا الشخصِ، وتقديرٌ للظروفِ الصعبةِ المحيطةِ به، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَمِنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 173]، ومثله ما جاءَ في القاعدةِ الفقهيةِ المشهورةِ: "الحاجةُ تنزلُ منزلةَ الضرورةِ، عامَّةٌ كانت أو خاصةً" (25).

اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر عند الشيخ محمد عز الدين عباسي

هذا التوجيه من الشيخ -حسب رأيه- فيه تحقيق لمقصد التيسير ورفع الحرج، والذي أكدت عليه الشريعة الإسلامية في العديد من النصوص الصريحة. كما أن فيه جلباً لمصلحة تلك الأسرة، والمتمثلة في حفظها من الضياع والتشرد.
كما ختم الشيخ فتواه هذه بأن الأولى اتقاء الشبهات قدر المستطاع، فهو أسلم للعرض والدين بأي حال.

الفرع الثالث: التبرع بأعضاء الجسم.

اشتملت عناصر هذا الفرع واحدة من القضايا المتعلقة بالمسائل الطبية المستجدة، وهي ما يُعرف بقضية التبرع بالأعضاء، وقد وردت عدة أسئلة للشيخ في هذا الجانب⁽²⁶⁾، فما كان منه إلا أن يجتهد حسب وجهة نظر الشرع، ويعطي رأيه فيها.

أولاً: صورة المسألة.

طُفِت على الساحة الفقهية العديد من المسائل المستجدة في كثير من جوانب الحياة، ومعلوم أن من أبرز الأبواب الفقهية توسعاً في هذا الإطار، باب المعاملات المالية، وما تعلق بالمسائل الطبية⁽²⁷⁾.

ومن بين القضايا الطبية حضوراً في هذا الزمن، ما يُعرف بمسألة التبرع بالأعضاء البشرية، إذ تكمن حقيقة المسألة -اختصاراً- في الصورة الآتية:

تتعرض بعض أعضاء جسم الإنسان -أحياناً- إلى تلف، بسبب مرض أو حادث، وقد يؤدي ذلك إلى فقدانها القدرة على أداء وظيفتها بشكل كامل، أو توقفها كلياً. فيستدعي الأمر ضرورة استبدالها بعضو من شخص آخر مُفَارِق للحياة. ونظراً للتطور المذهل والذي شمل العديد من المجالات الحياتية، فقد تمكّن الطب الحديث من النجاح في نقل الأعضاء البشرية من شخص لآخر، وهذا ما حتم على الباحثين والفقهاء إيجاد الحكم الشرعي لمثل هذه النوازل.

وفي سياق ورود العديد من المسائل القديمة والحديثة على الشيخ، جاءت مثل هذه المسألة كإشكال من طرف بعض المستفتين، فكان له فيها -كالعادة- نظر واجتهاد.

ثانياً: رأي الشيخ عباسي في مسألة التبرع بأعضاء الجسم.

ذهب الشيخ إلى أن الأصل هو حرمة دم الأدمي وماله وعرضه عصمتها، وتبعاً لذلك حرمة إيدانه وإهانته حياً كان أو ميتاً. ولهذا يُمنع إيذاؤه والاعتداء عليه بأي نوع من أنواع الإيذاء وصنوفه. واستثنى من ذلك ما استثنته الشريعة، وذلك عند تعلق الأمر بحق من حقوق آدمي آخر كالفصاص... وغيره. كما ألحق الشيخ بذلك مسألة التبرع بعضو من الأعضاء بعد الوفاة إذا ترنّبت مصلحة ملحة لأدمي آخر⁽²⁸⁾. وقد وافق بذلك فتوى الشيخ أحمد حمّاني (ت:1998م)، والشرباصي (ت:1980هـ).

ثالثاً: أثر المقاصد في اجتهاد الشيخ عباسي

تبيّن من خلال الفتوى التي استقرّ عليها رأي الشيخ عباسي أنّها ذات بعدٍ مقاصديّ، والذي ظهر جلياً من خلال الإشارات الواردة في هذا القول، أسجل ذلك على النحو الآتي:

1- إبرازه لما تعارف عليه الفقهاء من أنّ الشريعة حرّمت الاعتداء على دم ومال وعرض الإنسان بلا مسوّغ شرعيّ، وهذا في حدّ ذاته قائم على أساس أنّ المقاصد الضرورية حفظت للإنسان دمه وماله وعرضه، بالإضافة إلى دينه وعقله ونسليه، ومنه لا يجوز بأيّ وسيلة من الوسائل الاعتداء عليه وإهانته أصالةً.

2- ذهب الشيخ عباسي إلى جواز التبرّع بالأعضاء من شخص ميّت إلى آخر حيّ، وهذا إذا اشتدت حاجته لهذه العملية، وذلك بما يُحقّق له مصلحةً مُتيقّنة، أو يدفع عنه مفسدة مُتيقّنة، وهذا هو جوهر مقاصد التشريع الإسلاميّ، والقائمة -أساساً- على جلب المصالح ودرء المفاسد قدر المستطاع.

3- رؤيته إلى كون الشخص الحيّ -صاحب الضرورة- أولى بالاستفادة من ذلك العضو من أن يترك ليفنى في الأرض. وذلك كما أشار- لأنّ دفع الضرر عن المصابين مقصدٌ جليلٌ لا تآباه الشريعة التي دعت للتداوي والعلاج.

4- اعتماده في فتواه على عدد من القواعد المتعلقة بعنصر درء المفسدة؛ مثل: "الضرورات تبيح المحظورات"⁽²⁹⁾، "والضرر يزال"⁽³⁰⁾، وهي من القواعد المستنبطة من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»⁽³¹⁾ كما أنّه يرى أنّ هذه المسألة -إذا تحققت الدواعي- ليست من قبيل الاعتداء والإهانة للأدمي. كما أنّه اشترط للقيام بهذه العملية عدداً من الشروط، وهي:

- أ- عدم التوسّع والاكتفاء بمحلّ الحاجة.
 - ب- التحقّق من وفاة الشخص المنقول منه العضو.
 - ج- الإذن من المُتبرّع قبل وفاته، أو من أوليائه، أو من الوليّ العام.
- وفي خاتمة هذا المطلب، يتبيّن للقارئ في فتاوى الشيخ عباسي أنّه يستند إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، وهذا بالإضافة إلى النصوص والقواعد المدعّمة لما يذهب إليه، وسواء كانت الإشارة لهذا الاعتبار جليّة أم خفيّة، إلا أنّها بارزة على وجهٍ يمكن من استنتاجها بمجرد النظر الحصيف في تلك الآراء.

خاتمة:

بعد هذا العرض، والذي تعلّق بأثر مقاصد الشريعة الإسلامية في الاجتهاد المعاصر لفقهاء وادي سوف عموماً، وتطبيقاته في اجتهادات الشيخ عز الدين عباسي خصوصاً، يمكنني تسجيل الآتي:

===== اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر عند الشيخ محمد عز الدين عباسي

أولاً: النتائج:

- 1- تُعتبر مقاصد الشريعة الإسلامية من أبرز المرتكزات التي يقوم عليها الاجتهاد قديماً وحديثاً، والذي ينبغي للمجتهد عدم إغفاله عند النظر في ما يعرض له من قضايا ومسائل معاصرة.
- 2- يُعدُّ النظر للمسائل من خلال مقاصد الشريعة ومحاسنها المتعددة من بين أهم العوامل المؤدية إلى جعل الآراء الفقهية مواكبةً لمجريات الحياة المستجدة، مراعيةً في ذلك- جلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها.
- 3- تجلّى من خلال المسائل المعروضة مدى اعتبار مقاصد الشريعة في ما تمّ اختياره من مسائل- عند الشيخ محمد عز الدين عباسي.

ثانياً- التوصيات:

أكتفي هنا بتسجيل توصية منفردة، تتمثل -اختصاراً- في توجيه الباحثين لزيادة إجاله النظر في المخزون الفقهي والاجتهادي لفقهاء وادي سوف عموماً وللشيخ عباسي من خلال مقاصد الشريعة وغاياتها أو من خلال بعض الاعتبارات الاجتهادية الأخرى، لتكون منهجاً يُستأنس به في هذا الجانب. هذا، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م.
2. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م.
3. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقق: محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ/2004م.
4. ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1399هـ/1979م.
5. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
6. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412هـ/1992م.
7. أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للملكة المغربية، 1401هـ/1981م.
8. بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ط2، وزارة الأوقاف الكويتية، 1405هـ/1985م.

9. تقي الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1416هـ/1995م.
10. محمد سيد طنطاوي، تنظيم النسل ورأي الدين فيه، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة الخامسة، ع5.
11. زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1400هـ/1980م.
12. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ.
13. عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، البرهان في أصول الفقه، ت: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1418هـ، 1997م.
14. العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ت: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ/1991م.
15. علاء الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م.
16. الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.
17. مالك بن أنس، الموطأ، تحقق: محمد مصطفى الأعظمي، ط1، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، 1425هـ/2004م.
18. مجموعة من العلماء، الموسوعة الفقهية الكويتية، إشراف ونشر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط2، دار السلاسل، الكويت.
19. محمد بن أحمد بن محمد عليش، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة.
20. محمد بن عبد الله الخرشبي، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت، لبنان.
21. محمد عز الدين عَبَّاسِي، تُحْفَةُ السَّالِكِ إِلَى خَيْرِ الْمَسَالِكِ فِتَاوَى وَإِرْشَادَاتٍ فِي رَحَابِ الدِّينِ وَالْحَيَاةِ، ط1، مطبعة مُزَوَّارَ للطباعة والنشر والتوزيع، ولاية الوادي، الجزائر، 2008م.
22. محمد لعويني، ومحمد مزياي، الشيخ محمد عز الدين عباسي ومنهجه في الفتوى من خلال كتابه "تحفة السالك إلى خير المسالك"، مقال منشور بمجلة الشهاب، الصادرة عن معهد العلوم الإسلامية بجامعة الشهيد حمَّه لخضر بالوادي، ع7، رمضان 1438هـ/يونيو-جوان 2017م.
23. مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

اعتبار المقاصد في الاجتهاد المعاصر عند الشيخ محمد عز الدين عباسي

24. يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط1، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1417هـ/1996م.

الهوامش:

- (1) - ولاية الوادي: تقع ولاية الوادي في الجنوب الشرقي للجزائر، تتميز بمناخ صحراوي، تتربّع على مساحة تقدّر بـ: 44.585 كلم²، وتتكون هذه الولاية من منطقتين، تعرفان بـ: وادي سوف، ووادي ريغ. ينظر: تقديم ولاية وادي سوف، أخذته يوم: 2018/06/18م من موقع "مديرية التجارة لولاية الوادي" على الشبكة العنكبوتية، من الصفحة الآتية: http://dcommerce.eloued.dz/?page_id=16.
- (2) - يُنظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة: قصد، 95/5-96. وابن منظور، لسان العرب، مادة: قصد، 353/3. والفيومي، المصباح المنير، مادة: قصد، 504/2. ومرتضى الزبيدي، تاج العروس، مادة: قصد، 35/9.
- (3) - من بين تلك التعريفات المشتهرة في كتب المقاصد: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها"، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية. 21/2. "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" علل الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص: 7. وغيرها من الاجتهادات التي تدور جميعها في فلك واحد.
- (4) - الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص: 6-7.
- (5) - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 160/3.
- (6) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 354/11.
- (7) - تقي الدين السبكي، الإبهاج، 8/1.
- (8) - الشاطبي، الموافقات، 42-41/5.
- (9) - ومن هؤلاء: محمد الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 15-17، وعبد الوهاب خلاف في كتابه علم أصول الفقه، ص: 217. ومحمد الخضري بك في كتابه أصول الفقه، ص: 369. وعلي حسب الله في كتابه أصول التشريع الإسلامي، ص: 95. ومحمد أبو زهرة في كتابه أصول الفقه، ص: 362. وغيرهم ممن كتبوا في هذا الجانب.
- (10) - ينظر: محمد عز الدين عباس، تحفة السالك إلى خير المسالك، 1/الإهداء. العيد بلالي، برنامج "الدين والحياة"، إذاعة الجزائر من الوادي، تاريخ الحلقة: 2014/2/6م. محمد لعويني، ومحمد مزياي، الشيخ محمد عز الدين عباسي ومنهجه في الفتوى من خلال كتابه "تحفة السالك إلى خير المسالك" (مقال)، ص: 99-106. ومحمد أوليدير، برنامج "أعلام الجزائر"، يبيث على القناة الجزائرية الخامسة للقرآن الكريم، سنة 2010م، فيديو منشور على موقع اليوتيوب، بعنوان: "صفحات من حياة مفتي الديار السوفية الشيخ محمد عز الدين عباسي-رحمه الله-"، من الصفحة الآتية: <https://www.youtube.com/watch?v=aoOf2xuXOpk> تاريخ التصفح: 2018/03/30م.
- (11) - ينظر: عباسي، تحفة السالك إلى خير المسالك، 476-467/1.
- (12) - العزل: هو أن يجامع الرجل حليلته، فإذا قارب الإنزال نزع وأنزل خارج الفرج. يُنظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، 81/30. أما في العصر الحالي، فقد أصبحت مسألة العزل لا تعدوا عن كونها إحدى وسائل تنظيم النسل، وليست هي في حد ذاتها جوهر المسألة كما كانت سابقاً.
- (13) - يُنظر: مجموعة من العلماء، الموسوعة الفقهية الكويتية، 81/30.

- (14) - غير أنّ هناك من يفرق بين مصطلح التنظيم ومصطلح التحديد، فالتنظيم يقتضي عدم إيقاف الإنجاب إنما تنظم وفئة فترات الولادة، بينما التحديد يحمل مدلولين يختلفان عمّا يراد بالتنظيم، وهما: إما تحديد عدد الأولاد مبدئياً، ويعزم الزوجين على عدم تجاوز ذلك العدد. أو إيقاف الإنجاب نهائياً في وقت من الأوقات، وعدم السماح للمرأة بالإنجاب بعده بأي وسيلة من الوسائل.
- (15) - يُنظر: محمد سيد طنطاوي، تنظيم النسل ورأي الدين فيه، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة الخامسة، ع5، 152/1.
- (16) - ينظر: عَبَّاسِي، تحفة السالك إلى خير المسالك، 467/1.
- (17) - ينظر: عليش، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، 400-399/1، والخرشي، شرح مختصر خليل، 226/3.
- (18) - الوئشريسي، المعيار المعرب، 449/1.
- (19) - ينظر: عَبَّاسِي، تحفة السالك إلى خير المسالك، 468/1.
- (20) - الزركشي، المنشور في القواعد الفقهية، 317/2. والسيوطي، الأشباه والنظائر، ص:84.
- (21) - ينظر: نفس المصدر، 467/1.
- (22) - الشاطبي، الموافقات، 178/5.
- (23) - ينظر: عَبَّاسِي، تحفة السالك إلى خير المسالك، 51-49/3.
- (24) - ينظر: نفس المصدر، 49/3.
- (25) - ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص:91. السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ص:88. الجويني، البرهان في أصول الفقه، 606/2. الزركشي، المنشور في القواعد، 24/2.
- (26) - ينظر: عَبَّاسِي، تحفة السالك إلى خير المسالك، 69-68/5.
- (27) - يُنظر: القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص:102-106.
- (28) - ينظر: عَبَّاسِي، تحفة السالك إلى خير المسالك، 69-68/5.
- (29) - الزركشي، المنشور في القواعد الفقهية، 317/2. والسيوطي، الأشباه والنظائر، ص:84.
- (30) - يُنظر: السبكي، الأشباه والنظائر، 41/1. وابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص:72. والسيوطي، الأشباه والنظائر، ص:83.
- (31) - رواه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في المرفق، حديث رقم:31، 745/2.

قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة والآثار عند الثعالبي من خلال تفسيره "الجواهر الحسان".

طالب دكتوراه بلال أودني¹ / أ.د/ حسين شرفة
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
bilal.oudni@univ-batna.dz
ch.hacen@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/08/20 تاريخ القبول: 2020/03/19

الملخص:

يندرج هذا البحث ضمن الدراسات القرآنية التي تهتم بقواعد الترجيح وتطبيقاتها عند المفسرين؛ ويتناول على وجه التخصيص، علما من أعلام الجزائر في التفسير وهو: عبد الرحمان الثعالبي الذي اعتمد على قواعد كثيرة في ترجيحاته من خلال تفسيره الجواهر الحسان، ويأتي هذا المقال ليكشف عن بعض تلك القواعد المتعلقة بالسنة والآثار، مع بيان طريقته في ذلك والقواعد التي يقدمها عند التنازع.
الكلمات المفتاحية: الترجيح؛ الثعالبي؛ التفسير؛ الجواهر الحسان.

Abstract:

This research is part of the Quranic studies that deal with the rules of tarjeeh (outweighing) and its applications among Quran interpreters. It deals specifically with one of the most famous interpreters scholars in Algeria, namely: Abderrahmane al-Tha'alibi, who relied on many rules in his outweighings through his interpretation Al Jawahir Al Hissane fi Tafsir Al Koran (The fine pearls in the exegesis of the Quran). This article reveals some of these rules related to the Sunnah and traditions, showing his method and the rules that he used in case of Tanazu'

¹ المؤلف المرسل

the conflict in identifying the relation between a pronoun and its referent.

مقدمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده جلّ وعلا رب الأرض والسموات، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله المبعوث رحمة للبريات، صلوات ربي وسلامه عليه وعلى آله وصحبه ومن سار على هديه واقتفى أثره إلى يوم الدين وبعد:

فإن أنفس ما شُغلت به الأعمار؛ العناية بكتاب الله تعالى حفظا وتلاوة وفهما وعملا، وقد تعالت همم العلماء منذ زمن النبي صلى الله عليه وسلم، فتشرّفوا بذلك، واعتنوا به أيما عناية، واهتموا بتفسيره اهتماما بليغا، فكثرت تفاسيرهم وتعدّدت أقوالهم ووقع الاختلاف بينها، مما قد يجعل القارئ لها يقف محتارا في تمييز القول الصحيح من المردود، خاصة إذا كان الاختلاف تضادا، ومن ثمّ برزت العناية ببيان ضوابط يُعرف بها الصحيح من السقيم والرّاجح من المرجوح، ومن أهم تلك القواعد ما تعلق بالسنة والآثار التي تندرج ضمن التفسير بالمأثور، ولعل من أهم التفاسير التي اعتنت بهذا الجانب؛ تفسير: "الجواهر الحسان" لعبد الرحمان الثعالبي الجزائري، الذي لخص فيه مهمات تفسير ابن عطية وزاد عليه فوائد جمّة، خاصة في تفسير القرآن بالسنة والآثار وهو المجال الذي برز فيه الثعالبي، وتأتي هذه الدراسة لتؤكد جانبنا من ذلك.

أسباب اختيار البحث ودوافعه: وقع اختياري لهذا الموضوع لجملة من الأسباب، أهمها ما يلي:

1- الرّغبة الملّحة في دراسة كل ما له علاقة بالتراث الجزائري؛ فالاشتغال بمآثر علمائنا وإظهار جهودهم ودراساتها أقلّ ما يمكن بذله لتأكيد خلق الوفاء الذي ينبغي أن يحمله الخلف للسلف.

2- إبراز جانب من جهد الثعالبي من خلال ترجيحه بين الأقوال انطلاقا من قواعد معروفة، لا كما ذكر بعض الدارسين بأنّ الثعالبي ليس له بعد الجمع والترتيب إلا عمل قليل وأثر فكري ضئيل¹!

أما فيما يخص أهمية الدراسة فتتمثل أساسا فيما يلي:

قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة والآثار عند الثعالبي

1/ أنها تتناول مجالا مهما في تفسير كتاب الله تعالى، وبقدر تمكن المفسر منه تظهر أهمية تفسيره.

2/ أنها تسهم في إبراز جانب من جهود المدرسة الجزائرية في التفسير.

أما الإشكالية التي يسعى البحث للإجابة عليها؛ فتتمثل أساسا فيما يلي:

1/ ما أهم القواعد الترجيحية المتعلقة بالسنة والآثار التي اعتمد عليها الثعالبي؟

2/ عند تنازع هذه القواعد، ما القواعد التي يُقدّمها؟

وللوصول للإجابة عليها، جاءت خطة البحث كالتالي:

مبحث تمهيدي؛ وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم قواعد الترجيح، تطرقت من خلاله إلى تعريف جزئي المركب الإضافي من حيث اللغة والاصطلاح، ثم بمجموعهما.

المطلب الثاني: عناية الثعالبي بالسنة والآثار، تطرقت من خلاله إلى ما يوضح ذلك من الناحية التنظيرية خاصة.

المبحث الأول: قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة من خلال تفسير الجواهر الحسان؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تفسير النبي صلى الله عليه وسلم مقدم على غيره

المطلب الثاني: إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له عما خالفه

المطلب الثالث: لا يصح حمل الآية على تفسيرات لأمر مغيب لا دليل عليها من القرآن والسنة

المبحث الثاني: القواعد المتعلقة بالآثار من خلال تفسير الجواهر الحسان، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تفسير الصحابة للآية مقدّم على من جاء بعدهم

المطلب الثاني: تفسير جمهور السلف مقدّم على كل تفسير شاذ

وقد بيّنت من خلال كل مطلب مما سبق في المبحثين الأول والثاني صورة القاعدة، ثم ذكرت نماذج من تطبيق الثعالبي لها.

وفيه الأخير خلصت إلى خاتمة ضمّنتها أهم النتائج المتوصل إليها مع تسجيل بعض التوصيات.

والله الموفق.

المبحث التمهيدي:

المطلب الأول: مفهوم قواعد الترجيح

قواعد الترجيح مركب إضافي، وتعريفه يقتضي تناول كل من جزأي المركب على حدة، ثم باعتبار مجموعهما، وسأتناول ذلك لغة واصطلاحاً.

الفرع الأول: تعريف القاعدة لغة واصطلاحاً

أ- القاعدة لغة: ذكر ابن فارس أنّ: القاف والعين والذال أصل مطّرد وهو يُضاهي الجلوس، ولهذا يُطلق على أساسات البيت القواعد². وجاء في مختار الصحاح: «القَاعِدُ من النساء» التي قَعَدَت عن الولد والحِيض، الجمع القَوَاعِدُ وقَوَاعِدُ البيت أساسه³. فالمعنى اللغوي لهذه المادة هو الاستقرار والثبات، وإذا أمعنا النظر في هذه المعاني المتعدّدة، وجدناها تؤول كلّها إلى معنى واحد يجمعها وهو الأساس، فقواعد كل شيء: أسسه وأصوله التي يبني عليها⁴.

ب- القاعدة اصطلاحاً: عرّفها الجرجاني بأنّها: «قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»⁵، وقريباً منه تعريف التفتازاني بأنّها: «حكم كليّ ينطبق على جزئياته ليتعرّف على أحكامها منه»⁶، واستدرك الحموي على التعريف السابق؛ بأنّ الأصح أن يُقال: «حكم أكثرى أو أغلبي لا كلي؛ لوجود استثناءات تشدُّ عن بعض القواعد»⁷.

ويرى الباحث أن الخلاف صوري؛ إذ أنّ كل منهما يقرّر أنّ لكل قاعدة مستثنيات لا تدخل تحت حكم القاعدة، والملاحظ أنّ هذه التعريفات وإن أطلقها بعضهم على القواعد الفقهيّة؛ إلا أنّها تشمل تعريف القاعدة بمدلولها العام، فيدخل فيها كل ما يُطلق عليه قاعدة في العلوم كافة.

الفرع الثاني: تعريف الترجيح لغة واصطلاحاً

أ- الترجيح لغة: قال ابن فارس: «الرّاء والجيم والحَاء أصل واحد، يدل على رزّانة وزيادة، يُقال: رَجَحَ الشّيءُ، وهو رَاجِحٌ إذا رَزَنَ، وهو من الرُّجْحان⁸، وزاد

قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة والآثار عند الثعالبي

الحموي معنى: التفضيل والتقوية، يُقال: رَجَّحْتُ الشَّيْءَ أَي فَضَّلْتَهُ وَقَوَّيْتَهُ»⁹، وفي تاج العروس: «رَجَّحَ الشَّيْءَ بِيَدِهِ: وَزَنَّهُ وَنَظَرَ مَا ثَقَّلَهُ، وَالرَّجَاحَةُ: الْحِلْمُ وَهُوَ مُجَازٌ، وَالرَّاجِحُ: الْوَازِنُ. وَمِنَ الْمَجَازِ: رَجَّحَ أَحَدٌ قَوْلِيهِ عَلَى الْآخَرِ، وَتَرَجَّحَ فِي الْقَوْلِ: تَمَيَّلَ بِهِ»¹⁰. فهو بهذا يحمل معنى التقوية والتفضيل.

ب- **الترجیح اصطلاحاً:** يُعرفه الأصوليون بقولهم: تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى بدليل ولا يكون إلا مع وجود التعارض¹¹. وأما عند المفسرين فليس للترجیح عندهم حدّ أو تعريف متفق عليه، واستعمالهم للترجیح في تفاسيرهم يدلّ على توسعهم في إطلاقه، فهو عندهم يشمل كلّ تقديم لقول على آخر، سواء كان تقديمًا يلزم منه ردّ الأقوال الأخرى، أو كان تقديمًا لا يلزم منه ذلك¹²؛ وانطلاقًا من هذا، عرفه الحربي بقوله: «تقوية أحد الأقوال في تفسير الآية لدليل أو قاعدة تقويه، أو لتضعيف أو رد ما سواه»¹³.

ويرى الباحث أنّ هذا التعريف في محلّه؛ لأنّه مطابق للجانب التطبيقي في كتب المفسرين.

الفرع الثالث: تعريف المركب الإضافي "قواعد الترجيح"

إذا كان المفسرون لم يضعوا حدًا أو تعريفًا للترجیح - كما مرّ سابقًا-، فذلك الشأن بالنسبة للقواعد الخاصة بذلك، وإن كانت هذه القواعد بارزة في ترجيحاتهم، وانطلاقًا من استقرار جهودهم عرفها الحربي بقوله: «ضوابط وأمور أغلبية يتوصل بها إلى معرفة الرّاجح من الأقوال المختلفة في تفسير كتاب الله»¹⁴. وهذا التعريف في الحقيقة جامع مانع، حيث تضمّن معنى القاعدة من الناحية الاصطلاحية، وخصّها بما يتعلّق بتمييز الأقوال المختلفة في التفسير وتقديم بعضها على بعض انطلاقًا من تلك الضوابط.

المطلب الثاني: عناية الثعالبي بالسنة والآثار

سأحاول من خلال هذا المطلب أن أبين ما يدل على عناية الثعالبي بالسنة والآثار، خاصة ما تعلّق بالناحية التنظيرية؛ وذلك من خلال بعض أقواله الدالة على ذلك، ليكون كتمهيد لبيان ذلك من الناحية التطبيقية في المبحث الأول والثاني.

الفرع الأول: عنايته بالسنة

إشادة الثعالبي بالسنة النبوية والحرص على بيان منزلتها، أمر بارز لكل من تأمل في مؤلفاته، ومنها تفسيره الجواهر الحسان، ومما يؤكد ذلك ما نقله عن الحافظ ابن عبد البر في بيان أهمية السنة للمشغل بالقرآن حيث قال: «وأولى الأمور بمن نصح نفسه، وألهم رشده؛ معرفة السنن التي هي البيان لمجمل القرآن، بها يُوصل إلى مراد الله تعالى من عباده فيما تعبدهم به من شرائع دينه الذي به الابتلاء، وعليه الجزاء، في دار الخلود والبقاء، التي لها يسعى الألباء العقلاء، والعلماء الحكماء، فمن من الله عليه بحفظ السنن والقرآن، فقد جعل بيده لواء الإيمان، فإن فقه وفهم، واستعمل ما علم؛ دُعي في ملكوت السموات عظيماً، ونال فضلاً جسيماً». وهذا الكلام الذي نقله عن حافظ المغرب، أوردته بعد أن بيّن بعض مصادر الحديثية التي اعتمدها في تفسيره، ليطمئن القارئ لذلك، حيث قال: «وما نقلته من الأحاديث الصحاح والحسان عن غير البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي في باب الأذكار والدعوات - فأكثره من "النووي" و"سلاح المؤمن"، وفي الترغيب والترهيب وأحوال الآخرة فمعظمه من "التذكرة" للقرطبي، و"العاقبة" لعبد الحق، وربما زدت زيادات كثيرة من "مصابيح البغوي" وغيره كما ستقف عليه - إن شاء الله تعالى - كل ذلك معزو لمحاله، وبالجملة فكتابي هذا محشو بنفائس الحكم، وجواهر السنن الصحيحة والحسان المأثورة عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم»¹⁵. فتأمل كيف جعل تفسيره محشواً بنفائس الحكم، نظير ما ضمّنه من السنن.

وقد أكد بعد أن ساق حديثاً في التزهيد في الدنيا، عند تفسير قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ﴾ [آل عمران: 14]، أكد على أهمية تفسيره؛ انطلاقاً من الأحاديث التي اعتمد عليها من صحيح وحسن منتقاة من كتب السنن الموثوقة، وقد وصفها بأصول الإسلام تأكيداً على علو شأنها، وفي هذا الصدد يقول: «وقد جاءت أحاديث كثيرة في التزهيد في الدنيا، ذكرنا من صحيحها وحسنها في هذا المختصر جملة صالحة لا توجد في غيره من التفاسير، فعليك بتحصيله، فتطلع فيه على جواهر نفيسة، لا توجد مجموعة في غيره كما هي بحمد الله حاصلة فيه، وكيف لا يكون هذا المختصر فائقاً في الحسن، وأحاديثه بحمد الله مختارة، أكثرها من أصول الإسلام الستة: البخاري، ومسلم، وأبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، فهذه أصول الإسلام، ثم من غيرها كصحيح ابن حبان، وصحيح الحاكم، أعني: المستدرک على الصحيحين، وأبي عوانة، وابن خزيمة، والدارمي، والموطأ،

قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة والآثار عند الثعالبي

وغيرها من المسانيد المشهورة بين أئمة الحديث حسبما هو معلوم في علم الحديث، وقصدي من هذا نصح من اطلع على هذا الكتاب أن يعلم قدر ما أنعم الله به عليه، فإن التحدث بالنعم شكر، ولنرجع إلى ما قصدناه من نقل الأحاديث»¹⁶.

فتأمل كلامه يُنبئك عن اعتزازه بالسنة وعنايته بها، فقد جعل ما ينقله من أحاديث منتقاة علامة على تميز تفسيره، وأن من اطلع عليه فقد حصل نعمة وجب عليه شكرها، وبعد تقريره لهذا عاد ليسوق أحاديث انتقاها في التزهيد من الدنيا، وجعل ذلك من جملة مقاصده، والمتتبع لتفسيره يقف على وضوح هذا المقصد؛ والمتمثل في بثّ الوازع الديني في القارئ عن طريق الترغيب والترهيب، مستغلا أدنى مناسبة في الآية لتطعيم معناها بما جاء في السنة، فقد توقف عند آيات كثيرة تناولت بعض الفضائل يسوق لها أحاديث تبين عظم الأجر المنوط بها¹⁷.

ومما يؤكد عنايته بالسنة، انتقاؤه للأحاديث كما صرح بذلك، واهتمامه بتخريجها وتلك سمة بارزة في تفسيره يقف عليها كل قارئ متأمل، بل إنها علامة فارقة بين تفسيره وتفسير ابن عطية، ولذلك ذهب الكثير ممن تناول تفسير الثعالبي بالدراسة إلى إبراز تفوقه على ابن عطية في الجانب الحديثي.

الفرع الثاني: عنايته بالآثار

أولى الثعالبي آثار الصحابة والتابعين أهمية بالغة، ويظهر ذلك فيما نقله في مقدمة تفسيره؛ حيث ساق ما تعلق بخطورة الكلام في تفسير القرآن والجرأة عليه، وحتى لا يفهم القارئ أنّ الأمر يعمّ كلّ مفسر استثنى أئمة التابعين حيث قال: «... وأما الذي روي عن مجاهد وقتادة وغيرهما من أهل العلم أنّهم فسروا القرآن، فليس الظن بهم أنّهم قالوا في القرآن أو فسروه بغير علم، أو من قبل أنفسهم، وقد روي عنهم ما يدل على ما قلنا: إنّهم لم يقولوا من قبل أنفسهم بغير علم، حدثنا الحسين بن مهدي البصري، حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن قتادة قال: « ما في القرآن آية، إلا وقد سمعت فيها بشيء» وحدثنا ابن أبي عمر حدثنا سفيان بن عيينة عن لأعمش، قال: قال مجاهد: «لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود، لم أحتج إلى أن أسأل ابن عباس عن كثير من القرآن مما سألت»¹⁸. فكلامه هذا يبيّن احتفائه بآثار السلف ومدى أهميتها عنده.

ومما يؤكد اهتمامه بذلك؛ ما نقله عن ابن عطية في بيان مراتب المفسرين، حيث جعل الصحابة الكرام في مقدمتهم، يتلوهم المبرّزون من أئمة التابعين ممن أخذ

عنهم، وفي هذا الصدد يقول: « فأما صدر المفسرين والمؤيد فيهم، فعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، ويتلوه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، وهو تجرد للأمر وكمله وتتبعه العلماء عليه كمجاهد، وسعيد بن جبير وغيرهما، والمحفوظ عنه في ذلك أكثر من المحفوظ عن علي بن أبي طالب، وقال ابن عباس: ما أخذت من تفسير القرآن، فعن علي بن أبي طالب، وكان علي بن أبي طالب يثني على تفسير ابن عباس، ويحض على الأخذ عنه، وكان عبد الله بن مسعود يقول: « نعم ترجمان القرآن عبد الله بن عباس»، وهو الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اللهم، فقهه في الدين، وعلمه التأويل»، وحسبك بهذه الدعوات، ويتلوه عبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمرو بن العاصي، وكل ما أخذ عن الصحابة، فحسن مُتقدّم، ومن المُبرزين في التابعين الحسن بن أبي الحسن، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وعلقمة، وقد قرأ مجاهد على ابن عباس قراءة تفهم ووقوف عند كل آية...¹⁹ فتأمل كيف نقل ما يشيد بهؤلاء المفسرين، وجعل كل من أخذ عن الصحابة من التابعين مقدّم على غيره، ونقل أنّ مجاهد قرأ عن ابن عباس قراءة تفهم وتدبر؛ تأكيدا على علو شأنه في التفسير.

فإذا كان هذا كلام الثعالبي في بيان عنايته بالسنة والآثار، فما مدى تطبيقه للقواعد المتعلقة بذلك؟ هذا ما سآبئته من خلال المبحث الأول والثاني.

المبحث الأول: قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة من خلال الجواهر الحسان

من خلال هذا المبحث سأتناول القواعد المتعلقة بالسنة؛ والتي استند إليها الثعالبي في بعض ترجيحاته، ممثلا لها بأمثلة للتوضيح، مع التعليق عليها باختصار إن اقتضى ذلك.

المطلب الأول: تفسير النبي صلى الله عليه وسلم مقدّم على غيره

الفرع الأول: صورة القاعدة

قد نقف على حديث صحيح في تفسير آية، كما قد نجد أقوالا أخرى، فإذا ثبت الحديث في تفسيرها وكان نصا فيها، وجب الرجوع إليه ولا يقدم عليه قول أحد كائننا من كان، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أعلم بما يوحى إليه من ربه ووظيفته بيان ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]²⁰.

الفرع الثاني: أمثلة من تطبيق الثعالبي للقاعدة

طبّق الثعالبي هذه القاعدة كثيرا واعتمد عليها في ترجيحاته، فمتى وقف على حديث صحيح - حسب اجتهاده - في تفسير آية قال بذلك واعتبره الصحيح، وما عداه لا يعتمد عليه، ومن الأمثلة ما يلي:

1- عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الرعد: 87]، ذكر خلاف المفسرين في السبع المثاني حيث قال: «ذهب ابن مسعود وغيره أنها السبع الطوال: البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام والمص والأنفال مع براءة، وذهب جماعة من الصحابة ومن بعدهم إلى أن السبع هنا: آيات الفاتحة وهو نص حديث أبي بن كعب وغيره وهذا هو الصحيح»²¹. والملاحظ أنه صحّ القول الثاني استنادا إلى الحديث الصحيح الوارد في ذلك.

2- ذكر الثعالبي الخلاف الوارد في المسجد الذي أسس على التقوى في قوله تعالى: ﴿مَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ﴾ [التوبة: 108]؛ حيث ذهب ابن عباس وفريق من الصحابة والتابعين إلى أن المراد به مسجد قباء، وروي عن ابن عمر وأبي سعيد وزيد بن ثابت أنه مسجد النبي صلى الله عليه وسلم، ونقل كلام ابن عطية بأن القول الأول يليق بالقصة التي أوردها المفسرون في حسد بعض المنافقين لمن بنى مسجد قباء، ومحاولة تنفير الناس عنه ببناء مسجد الضّرار، إلا أن القول الثاني مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا نظر مع الحديث، وبعد أن أورد الثعالبي كلام ابن عطية ساق الحديث الدال على القول المختار نقلا عن ابن العربي، وعلّق عليه قائلا: «قال أبو عيسى: هذا حديث صحيح، وخرجه مسلم»²². والمتأمل في صنيعه يظهر له وضوح هذا المنهج في ترجيحه؛ اعتمادا على ما ورد في السنة، واستئناسا بنقله عن ابن العربي الذي يعتبر من كبار أهل العلم، حتى يوضّح أنّ ما اختاره هو مسلّك ثلّة من الأعلام، ولم يكتف بإيراد الحديث بل بيّن درجته حتى يطمئن القارئ لما ذهب إليه.

3- عند تطرّقه لتفسير قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: 14]، نقل كلام ابن عطية: «يحتمل أن يريد: لِتَذَكَّرَنِي فِيهَا، أو يريد: أَذْكَرُكَ فِي عِلِّيَّيْنِ بِهَا، فالمصدرُ محتمل الإضافة إلى الفاعل، أو المفعول. وقالت فرقة: معنى قوله لِذِكْرِي أَي: عند ذِكْرِي، أَي: إذا ذكرتني، وأمرني لك بها». وعقّب الثعالبي على ذلك بقوله: «وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «من نسي صلاة، فليصلها إذا

ذكرها فإنَّ ذلك وقتها قال الله تعالى: «أقم الصلوة لذكري» فقد بين لك صلى الله عليه وسلم ما تحتمله الآية، والله الموقف بفضله، وهكذا استدل ابن العربي هنا بالحديث...»²³. فجعل الحديث مرجحاً وأوضح أنَّ ابن العربي قد استدل به أيضاً وساقه بلفظ آخر يدل على المعنى نفسه.

4- أورد الثعالبي خلاف المفسرين في قوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: 1]؛ فرؤي عن ابن عباس ومجاهد أن: {ن} اسم الحوت الأعظم الذي عليه الأرضون السبع، وقال ابن عباس أيضاً وغيره: اسم الدواة، ثم ذكر كلام ابن عطية في خلافهم في: ﴿وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾. فمن قال بأن "ن" اسم الحوت، جعل القلم الذي خلقه الله وأمره بكتب الكائنات، وجعل الضمير في يسطرون للملائكة، ومن قال بأن "ن" اسم للدواة جعل القلم هو المتعارف عند الناس وجعل الضمير في يسطرون للناس... وروى معاوية بن قررة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ن لوح من نور». {ويسطرون} معناه: يكتبون سطورا، فإن أراد الملائكة فهو كتب الأعمال وما يؤمرون به، وإن أراد بني آدم فهي الكتب المنزلة والعلوم وما جرى مجراها، ثم تعقب الثعالبي ذلك بإيراده ما نقله ابن العربي في أحكامه: حيث ساق حديثاً عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «أول ما خلق الله القلم، ثم خلق النون، وهي الدواة، وذلك قوله: ﴿ن وَالْقَلَمِ﴾، ثم قال له: اكتب قال: وما أكتب؟ قال: ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، قال: ثم ختم العمل، فلم ينطق ولا ينطق إلى يوم القيامة...» وعقب عليه بقوله: « وهذا الحديث هو الذي يعول عليه في تفسير الآية لصحته والله سبحانه أعلم»²⁴. والملاحظ أن الثعالبي ساق كلام ابن العربي الذي اعتمد على الحديث وأكد أنه التفسير الذي يُعول عليه لصحة الحديث الوارد فيه، وكأنه بذلك يشير إلى ضعف حديث معاوية بن قررة، والذي فيه خلاف هذا التأويل، والأمر كذلك فهو حديث مرسل، واستند إلى حديث أبي هريرة وصححه، والأمر ليس كما ذكر؛ حيث حكم عليه ابن عدي بأنه باطل منكر، ووافقه الذهبي، وآفة الحديث: "محمد بن وهب" قال ابن عساكر: «ذاهب الحديث» ونبه الذهبي إلى أنه ليس "محمد بن وهب بن عطية" الذي أخرج له البخاري²⁵، فلعلَّ الثعالبي حكم بصحته ظناً منه أنه هو - والله أعلم - ومع ذلك فإنَّ الثعالبي أعمل القاعدة اعتقاداً منه صحة الحديث ورد جميع الأقوال الأخرى استناداً إلى ذلك.

قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة والآثار عند الثعالبي

المطلب الثاني: قاعدة إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له عما خالفه

الفرع الأول: صورة القاعدة

إذا اختلفت أقوال العلماء في تفسير آية، وكان أحد الأقوال يعضدها حديث صحيح، فالقاعدة في ذلك أن يُعتمد هذا القول في تفسيرها، والفرق بين هذه القاعدة والتي قبلها؛ أن الحديث في القاعدة السابقة جاء نصاً في تفسير الآية أما في هذه القاعدة فالحديث ورد لبيان أمر آخر يوافق أحد الأقوال المذكورة²⁶.

الفرع الثاني: أمثلة من تطبيق الثعالبي للقاعدة

اعتمد الثعالبي على هذه القاعدة فيما ينقله عن ابن عطية اختصاراً، كما اعتمد عليها في ترجيحاته الخاصة به سواء وافق ابن عطية أو خالفه، ومن الأمثلة على ذلك ما يلي:

1- عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلَةٍ مِئَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 261]، ساق الثعالبي اختلاف المفسرين في معنى المضاعفة في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾، فهناك من حملها على تأكيد ما تقدم من ذكر السبعمائة، وقالت طائفة من العلماء: بل هو إعلام من الله تعالى بأنه يُضاعف لمن يشاء أكثر من سبعمائة ضعف، واختار الثعالبي هذا القول الثاني، معتمداً في ذلك على حديث صحيح حيث قال: «وأرجح الأقوال عندي قول هذه الطائفة، وفي الحديث الصحيح عن ابن عباس، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى، قال: «إن الله تعالى كتب الحسنات والسيئات، ثم بين ذلك، فمن هم بحسنة، فلم يعملها، كتبها الله عنده حسنة كاملة، وإن هم بها فعملها، كتبها الله عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة...» الحديث، رواه مسلم والبخاري بهذه الحروف»²⁷. فبعد أن بين المختار عنده ساق حديثاً في معنى ما ذهب إليه وبيّن صحته، ممّا يؤكد أنّ هذه القاعدة كانت حاضرة عنده.

2- عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ [التوبة: 60] أورد بعض الأقوال في الفرق بين الفقير والمسكين، ثم قال: «وقد أكثر الناس في الفرق بين الفقير والمسكين، وأولى ما يعول عليه ما ثبت في ذلك عن النبي صلى الله

عليه وسلم، وقد روى مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ليس المسكين بهذا الطواف الذي ترده اللقمة واللقمتان، والتمررة والتمرتان، إنما المسكين الذي ليس له غنى يغنيه، ولا يفتن له فيتصدق عليه، ولا يقوم فيسأل الناس»²⁸. والملاحظ أنه اعتمد على الحديث السابق؛ لما فهم منه أنه في معنى ما ذهب إليه، وأكد قبل ذلك أن الأقوال قد كثرت في التفريق بين الفقير والمسكين، ولكن الأولى أن يقال بما دل عليه الحديث.

3- عند ذكر قوله تعالى: ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ [الكهف: 46]، أورد خلاف المفسرين في الباقيات الصالحات، فقال الجمهور أن "الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ" هي الكلمات المذكور فضلها في الأحاديث: «سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم»، وقد جاء ذلك مصرحاً به من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: «وَهُنَّ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ» وساق حديث أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «استكثروا من الباقيات الصالحات» قيل: وما هن، يا رسول الله؟ قال: «التَّكْبِيرُ وَالتَّهْلِيلُ وَالتَّسْبِيحُ وَالحَمْدُ لله وَلا حول وَلا قوة إِلا بالله» وخرج الحديث وعزاه للنسائي وابن حبان، ثم نقل عن ابن عباس وغيره أن: الباقيات الصالحات؛ الصلوات الخمس، وعقب على ذلك بقوله: وما تقدم أولى²⁹. ويلاحظ أنه قدم هذه القاعدة على تفسير الصحابي.

4- حين فسر قوله تعالى: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق: 19]، ذكر قول ابن وهب عن جماعة من أهل العلم أن قوله: {وَاسْجُدْ} خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم، وأن قوله: {وَاقْتَرِبْ} خطاب لأبي جهل، أي: إن تجترئ حتى ترى كيف تهلك، ورجح الأول بقوله: «والتأويل الأول أظهر يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد»³⁰.

المطلب الثالث: قاعدة لا يصح حمل الآية على تفسيرات لأمر مغيبة لا دليل عليها من القرآن أو السنة.

الفرع الأول: صورة القاعدة

أنزل الله عز وجل القرآن الكريم تبياناً لكل شيء، وهدى لكل خير، فلو كان في تعريف الخلق بما أبهم عليهم فائدة تعود عليهم لبيته لهم، وإنما يذكر مواطن العبرة دون الاشتغال بما لا نفع فيه، ولا سبيل إلى معرفة هذه الأمور المبهمة المغيبة وهذا

قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة والآثار عند الثعالبي

كله مما لا تعلق له بالأحكام التكليفية، ويتضمن ما قد مضى وسلف كأمر بدء الخلق، وأخبار الأمم الماضية، وما لم يقع كالبعث وصفة الجنة والنار ونحوها، فكل هذا لا يصح تفسيره باجتهادات لا دليل عليها أو بأخبار إسرائيلية الله أعلم بصحتها³¹.

الفرع الثاني: أمثلة من تطبيق الثعالبي للقاعدة

المتتبع لتفسير الثعالبي يقف على تطبيقه لهذه القاعدة حيث أنه إذا وقف على أمر له تعلق بالغيب وليس عليه دليل، كبعض تفاصيل الأمم السابقة وأخبارهم، فإنه لا يجزم بذلك وإنما يبين أن الأمر يحتاج إلى سند صحيح، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

1- نقل الثعالبي قول ابن إسحاق في المراد بالفريق في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 75]، أنهم طائفة من السبعين الذين سمعوا كلام الله مع موسى وتعقب ذلك بقوله: «وهذا يحتاج إلى سند صحيح»³². فتعقبه هذا يبين أن هذه القاعدة حاضرة عنده، ولا يمنعه من تطبيقها أن يستدرك بها على فطاحل العلماء كابن إسحاق.

2- عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء: 1] نقل قول ابن عطية في معنى: {مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ}، حيث قال: «هو أخذ الذرية من ظهر آدم، وذلك شيء كان قبل خلق حواء»، وتعقب ذلك - أي الثعالبي - بقوله: «وهذا يحتاج إلى سند قاطع»³³.

3- حين وقف على قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ﴾ [الزخرف: 11]، ذكر اختلاف المفسرين في قوله: {بِقَدَرٍ} فقالت فرقة: ينزل في كل عام ماء قدرا واحدا، لا يفضل عام عاما، لكن يكثر مرة هاهنا ومرة هاهنا، وقال بعضهم: بل ينزل تقديرا ما في عام، وينزل في آخر تقديرا ما، وينزل في آخر تقديرا آخر بحسب ما سبق به قضاؤه لا إله إلا هو، ثم تعقب ذلك بقوله: «وبعض هذه الأقوال لا تقال من جهة الرأي، بل لا بد لها من سند»³⁴، والملاحظ أنه خصص بعض الأقوال كونها تحتاج إلى سند دون غيرها، فلعله بذلك أراد أن يستثني ما كان متصلا ببيان المعنى العام المتعلق "بالتقدير"، وتعقب ما له علاقة بتفاصيل الأمور مما لا يعلمه إلا الله.

ومما يجدر التنبيه إليه لتعلقه بهذه القاعدة؛ ما له علاقة بالإسرائيليات؛ فإن الثعالبي يتعامل معها حسب نوعها:

- فإن كان فيها تعدد على مقام العصمة، فإنه يرد ذلك، ومن أمثاله: ما أورده من خلاف المفسرين في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (189) فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلْنَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: 189-190]، فذهب بعضهم إلى أن المقصود جنس الأدميين، وذهب بعضهم إلى أن المقصود آدم وحواء التي حملت فجاءها الشيطان فأشار عليها أن تسمى ولدها عبد الحارث، وهو اسم إبليس، وقال لها: إن لم تفعلي قتلتها، فزعموا أن آدم وحواء أطاعا الشيطان. ثم تعقب الثعالبي هذه الرواية بقوله: وينزه آدم وحواء عن طاعتها لإبليس، ولم أف بعد على صحة ما روي في هذه القصص، ولو صح، لوجب تأويله، ثم نقل حديثا يستند إليه أصحاب هذا القول؛ فعن سمرة بن جندب، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لما حملت حواء طاف بها إبليس، وكان لا يعيها لها ولد، فقال لها: سميه عبد الحارث، فسمته عبد الحارث، فعاش ذلك، وكان ذلك من وحي الشيطان وأمره، ثم نقل عن الترمذي أن الحديث حسن غريب وبين بعض عله، كتفرد عمر بن إبراهيم به عن قتادة، وعمر شيخ بصري. وأوضح بعدها أن الحديث ليس فيه أنها أطاعه، والواجب التوقف، والتنزيه لمن اجتباه الله، وحسن التأويل ما أمكن، ونقل بعدها كلام ابن العربي في توهين هذا القول وتزييفه، وأنه وراى في ضعيف الحديث وفي الإسرائيليات التي ليس لها ثبات، ولا يعول عليها من له قلب، والقول الأشبه بالحق: أن المراد بهذا جنس الأدميين³⁵.

- أما إن كانت مما له تعلق ببعض المبهمات كنوع الشجرة التي أكل منها آدم عليه السلام، فإنه لا يكثر من إيراد ذلك، فإن أورده فإنه يختصر بعض الأقوال التي ذكرها ابن عطية ولا يستطرد فيها³⁶.

ومن خلال ما سبق بيانه في هذا المبحث، يخلص الباحث إلى أن الثعالبي كانت له عناية فائقة بالترجيح انطلاقاً من القواعد المتعلقة بالسنة، وقد اعتمد في ذلك على ثلاثة قواعد مهمة؛ ويتعلق الأمر بقاعدة: "تفسير النبي صلى الله عليه وسلم مقدم على غيره"، وبقاعدة: "إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له عما خالفه"، وكذلك قاعدة: "لا يصح حمل الآية على تفسيرات لأمر مغيبة لا دليل عليها من القرآن أو السنة"، ومنهجه في ذلك قائم على بيان درجة الحديث، فإن حدث واستند إلى حديث ضعيف في تأيد أحد الأقوال فذلك اعتقاداً منه صحته، كما أنه يستأنس بالنقل عن بعض الأعلام - خاصة ابن العربي - تأكيدا على ما ذهب إليه،

قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة والآثار عند الثعالبي

ويقدم القواعد المتعلقة بالسنة على تفسير الصحابي عند التنازع، ولا يكثر من إيراد الإسرائيليات، وما كان فيه تعدد على مقام العصمة رده مبيناً ضعفه.

المبحث الثاني: القواعد المتعلقة بالآثار من خلال الجواهر الحسان

من خلال هذا المبحث سأتناول القواعد المتعلقة بالآثار؛ والتي استند إليها الثعالبي في بعض ترجيحاته، ممثلاً لها بأمثلة للتوضيح، مع التعليق عليها باختصار إن اقتضى ذلك.

المطلب الأول: تفسير الصحابة للآية مقدم على من جاء بعدهم

الفرع الأول: صورة القاعدة

إذا اختلف المفسرون على عدة أقوال، وثبت أن الصحابة أو بعضهم فسروا الآية بأحد هذه الأقوال، فإنه يؤخذ بقولهم؛ فهم أعلم الناس بمعاني التنزيل، إلا إذا ثبت دليل أقوى يرجح غير قول الصحابي فالعبرة بالدليل.

الفرع الثاني: أمثلة من تطبيق الثعالبي للقاعدة

أكثر الثعالبي النقل عن السلف بذكر أقوالهم في المسألة الواحدة، فإن اتفقت كان ذلك تأكيداً على ما ذهبوا إليه، وإن اختلف بعضها مع بعض، ورجح بينها أعمل بعض القواعد المعروفة، وعند تنازع قول صحابي مع تفسير غيره، فقد وقفت له على بعض النماذج رجح فيها قول الصحابي، غير أن الأمر يحتاج إلى استقراء تام حتى يُعرف منهجه في ذلك.

ومما وقفت عليه من تطبيقه لهذه القاعدة ما يلي:

1- أورد الخلاف في المقسم به في قوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحجر: 72]، فابن عباس قال أنه نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وهو قول الجمهور، وذكر الثعالبي أن الصفاقصي قال أنه لوط عليه السلام، وهو ما ذكره ابن العربي قبله، وساق الثعالبي ما أنكر ابن العربي على قول الجمهور بحجة أنه لا ينبغي أن يخرج من كلام إلى كلام آخر غيره، لم يجز له ذكر غير ضرورة، وتعقب الثعالبي ذلك بقوله: وما ذكره الجمهور أحسن لأن الخطاب خطاب مواجهة ولأنه تفسير صحابي، وهو مقدم على غيره³⁷.

والملاحظ هنا أن الثعالبي استعمل قاعدتين للترجيح ليعضد ما ذهب إليه، كما أنه نص على مضمون هذه القاعدة التي نحن بصدد التمثيل لها وأن قول الصحابي مقدم على غيره، كما يتضح من خلال هذا المثال تنازع قاعدة: "إدخال الكلام في معاني ما قبله وما بعده أولى من الخروج به عن ذلك"، مع هذه القاعدة التي قدمها الثعالبي وأشار إلى ذلك.

2- عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: 30]، نقل كلام ابن عطية: «وقوله: {قَاتَلَهُمُ اللَّهُ} دعاء عليهم عام لأنواع الشر، وعن ابن عباس أن المعنى: لعنهم الله». وعقب الثعالبي ذلك بنقل كلام ابن عباس³⁸، فهو بذلك يختار ما ذهب إليه ابن عباس رضي الله عنه ويقدمه على غيره، ومما يؤكد ذلك أنه تعقب ابن عطية في رده لهذا القول عند تفسير قوله تعالى: ﴿قَتَلَ الْخَرَّاصُونَ﴾ [الذاريات: 10]، حيث قال ابن عطية: «وقال بعض المفسرين. معناه: لعن الخراصون، وهذا تفسير لا يعطيه اللفظ»، فعقب الثعالبي عليه بقوله: «والظاهر ما قاله هذا المفسر قال عياض في «الشفاء»: «وقد يقع القتل بمعنى اللعن قال الله تعالى: ﴿قَتَلَ الْخَرَّاصُونَ﴾ و: ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [المنافقون: 4]»³⁹.

3- إذا كان تفسير الصحابي من قبيل الغيب الذي ليس للرأي فيه مجال؛ فالثعالبي يُرجّحه، ومن أمثلة ذلك: عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ [مريم: 88]. قال: «قال الباجي في سنن الصالحين: روي عن ابن مسعود، أنه قال: «إن الجبل ليقول للجبل: يا فلان، هل مر بك اليوم ذاكر الله تعالى؟ فإن قال: نعم، سرّ به، ثم قرأ عبد الله: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ (88) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (89) تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ [مريم: 88-90]، قال: أترونها تسمع الزور، ولا تسمع الخير». وهكذا رواه ابن المبارك في رقائقه»، ثم علّق بقوله: «وما ذكره ابن مسعود لا يقال من جهة الرأي وقد روي عن أنس، وغيره نحوه» وساق بعض الآثار المبيّنة لذلك⁴⁰.

المطلب الثاني: قاعدة تفسير جمهور السلف مقدم على كل تفسير شاذ

الفرع الأول: صورة القاعدة

إذا خالف مفسر قول جماعة من المفسرين، ولم يكن لقوله حجة ظاهرة، صار تفسيره شاذًا، واعتمد قول الجماعة فهو أولى بالصواب وأبعد عن الخطأ⁴¹.

الفرع الثاني: أمثلة عن تطبيق الثعلبي للقاعدة

اعتمد الثعلبي هذه القاعدة، حيث أنه إذا شاع تفسير آية عند الجمهور وقل المخالفون، ولم يكن لقولهم حظ من النظر، فإنه يرجح قول الجمهور ومن أمثلة ذلك:

1- عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [يونس: 38]، نقل قول ابن عطية قال: «والتحدي في هذه الآية عند الجمهور وقع بجهتي الإعجاز اللتين في القرآن: إحداهما: النظم والرّصف والإيجاز والجزالة، كل ذلك في التعريف، والأخرى: المعاني من الغيب لما مضى، ولما يستقبل. وحين تحداهم بـ "عشر مفتريات" إنّما تحداهم بالنظم وحده»، ثم أورد اختياره - أي ابن عطية - أن التحدي في الآيتين إنّما وقع في النظم لا في الإخبار بالغيب، وتعقبه بقوله: « والصواب ما تقدم للجمهور، وإليه رجع في سورة هود وأوجه إعجاز القرآن أكثر من هذا وانظر الشفا»⁴².

2- عند تفسير قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ [الفتح: 15]، نقل كلام ابن عطية في بيان الخلاف، حيث قال البعض معناه: أن يغيروا وعده لأهل الحديبية بغنيمة خيبر، وقال ابن زيد: كلام الله هو قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا﴾ [التوبة: 83]، قال ابن عطية: «وهذا ضعيف لأن هذه الآية نزلت في غزوة تبوك في آخر عمره صلى الله عليه وسلم وآية هذه السورة نزلت عام الحديبية، وأيضاً فقد غزت جهينة ومزينة بعد هذه المدة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني غزوة الفتح»، فتعقبه الثعلبي بقوله: «قال الثعلبي: وعلى التأويل الأول عامة أهل التأويل، وهو أصوب من تأويل ابن زيد»⁴³. والملاحظ أنّ ابن عطية استخدم في ترجيحه قاعدة: "التفسير الذي يُخرج معنى الآية عن تاريخها مردود"، واعتمد الثعلبي على القاعدة التي نُمثل لها وساق قول الثعلبي بأنّ هذا القول هو ما ذهب إليه عامة أهل التأويل واعتبره الأصوب.

3- كما نجد أن الثعلبي يختار قول الجمهور ويرد القول المخالف له إذا كان لا يتوافق مع لفظ الآية؛ فعند تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِخْفًا﴾ [البقرة: 273]، نقل كلام ابن عطية؛ بأنّ الآية تحتل معنيين:

أحدهما: نفي السؤال جملة، وهذا هو الذي عليه الجمهور، أنّهم لا يسألون البتة.

والثاني: نفي الإلحاف فقط، أي: لا يظهر لهم سؤال، بل هو قليل وبإجمال. وعقب الثعالبي ذلك بقوله: « وهذا الثاني بعيد من ألفاظ الآية، فتأمله»⁴⁴.

وفي المقابل فإنه إذا لاح له أن تفسير الجمهور مخالف لظاهر الآية، فإنه يختار الظاهر، ومثال ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [الانشقاق: 6] حيث ذكر الجمهور أن الضمير في ملاقيه عائد على الرب تعالى، وقال بعضهم: هو عائد على الكدح، ورجح الثعالبي الثاني وقال: « وهو ظاهر الآية»⁴⁵.

4- كما نجد الثعالبي يؤكد قول الجمهور بلحاق الآية؛ فعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا﴾ [الزخرف: 15]، نقل الخلاف في ذلك؛ حيث ذهب كثير من المتأولين أن المقصود بذلك قول العرب: الملائكة بنات الله؛ وقال قتادة: المراد بالجزء: الأصنام وغيرها، ف {جُزْءًا} معناه: نداء، ثم بين الثعالبي اختياره بقوله: «وباقى الآية يرجح تأويل الأكثر»⁴⁶.

ومن خلال ما سبق بيانه في هذا المبحث، يخلص الباحث إلى أن الثعالبي كانت له عناية بالترجيح انطلاقاً من القواعد المتعلقة بالآثار، وقد اعتمد - في حدود ما وقفت عليه - على قاعدتين؛ ويتعلق الأمر بقاعدة: "تفسير الصحابة للآية مقدم على من جاء بعدهم"، وبقاعدة: "تفسير جمهور السلف مقدم على كل تفسير شاذ"، وعند تنازع قول الصحابي مع سياق الآية ولحاقها، فإن الثعالبي يرجح قول الصحابي، وإذا كان تفسير الصحابي من قبيل الغيب الذي ليس للرأي فيه مجال، فإنه يرجحه وينبه على ذلك، كما أنه يقدم قول الجمهور ويرد القول المخالف له إذا كان لا يتوافق مع لفظ الآية، وفي المقابل يرد قول الجمهور إذا كان مخالفاً لظاهر الآية.

خاتمة:

في ختام هذه الدراسة يمكن استخلاص النتائج الآتية:

- أن الثعالبي يعتمد على التفسير النبوي متى وقف عليه ويقدمه على غيره من القواعد.
- قد يستند الثعالبي إلى حديث ضعيف في ترجيحه، لا لأنه يُقدم الضعيف على غيره؛ وإنما لاعتقاده صحته في حدود اجتهاده.

قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة والآثار عند الثعالبي

- اعتمد الثعالبي على قاعدة: "إذا ثبت الحديث وكان في معنى أحد الأقوال فهو مرجح له عما خالفه"، فكثيراً ما رجّح انطلاقاً منها.
- إذا جاء الحديث في معنى أحد الأقوال فإنّه يقدمه على تفسير الصحابي.
- اعتمد الثعالبي على قاعدة: "لا يصح حمل الآية على تفسيرات لأمر مغيبة لا دليل عليها"، فكان كثيراً ما يتعقب ما كان في هذا السياق، مبيّناً أنّه يحتاج إلى دليل قاطع.
- يردّ الثعالبي الإسرائيليات إذا كان فيها تعد على مقام العصمة، ولا يُكثر من إيراد ما سلم من ذلك.
- اعتمد الثعالبي على قاعدة: "تفسير الصحابة مقدم على من جاء بعدهم إلا بدليل"، فصرّح بها خاصة إذا كان التفسير المنقول عنهم، ممّا لا مجال للرأي فيه.
- يُقدم الثعالبي القاعدة السابقة على قاعدة "إدخال الكلام فيما قبله وما بعده أولى من الخروج به عن ذلك".
- أعمل الثعالبي قاعدة "تفسير جمهور السلف مقدم على كل تفسير شاذ".
- يُعمل الثعالبي أدلة أخرى كالاعتماد على ظاهر الآية أو لحاقها، لتأكيد ما ذهب إليه الجمهور.
- قدّم الثعالبي قول الجمهور على "قاعدة التفسير الذي يخرج معنى الآية عن تاريخها مردود".
- ردّ الثعالبي قول الجمهور عند مخالفته لظاهر الآية.
- لم يكن الثعالبي مجرد ناقل عن ابن عطية، بل كانت له جهود واضحة في الاختيار والترجيح مستعينا بقواعد أهل الصنعة في ذلك، ممّا يبرز مكانته في علم التفسير.
- ولزيادة إثراء هذا الموضوع أقترح التوصيات الآتية:
- التوسع أكثر في هذا الموضوع، ودراسته دراسة تقييمية.
- دراسة قواعد الترجيح الأخرى من خلال تفسير الجواهر الحسان.
- تخصيص دراسة لبيان منهج الثعالبي في الترجيح، فإنّه ميدان خصب يؤكد القوة العلمية عند الشيخ عبد الرحمان الثعالبي - رحمه الله-.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أحمد ابن فارس (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الجبل، لبنان، 1420، ط 2.
- 2- أحمد الحموي (ت: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية - بيروت، د ت ط.
- 3- تقي الدين الفتوحى (ت: 972هـ)، شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط 2، 1418هـ- 1997م.
- 4- حسين الحربى، قواعد الترجيح عند المفسرين، دار القاسم، الرياض، ط 1، 1417هـ، 1996م.
- 5- حسين الذهبى، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، د ت ط.
- 6- زين الدين الرازى (ت: 666هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، ط 5، 1420هـ- 1999م.
- 7- شمس الدين الذهبى (ت: 748هـ)، ميزان الاعتدال، ت: علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1382هـ- 1963م.
- 8- شهاب الدين الحموي (ت: 1098هـ)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط 1، 1405هـ- 1985م.
- 9- عبد الرحمان الثعالبي (ت: 875هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح: محمد معوض وعادل عبد الموجود، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط 1، 1418هـ.
- 10- عبد الله بن عدي (المتوفى: 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تح: عادل عبد الموجود، الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1418هـ- 1997م.
- 11- عبير النعيم، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، دار التدمرية، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1436هـ- 2015م.
- 12- المرتضى الزبيدي (ت: 1205هـ)، تاج العروس، دار الهداية، د ت ط.

الهوامش:

- ¹ - ينظر حسين الذهبى، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، د ت ط، ج 1، ص 179.
- ² - أحمد ابن فارس (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار جبل، لبنان، 1420، ط 2، ج 5، ص 108.
- ³ - زين الدين الرازى (ت: 666هـ)، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، ط 5، 1420هـ- 1999م، ص 257.
- ⁴ - عبير النعيم، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، دار التدمرية، السعودية، ط 1، 1436هـ- 2015م، ص 105.

قواعد الترجيح المتعلقة بالسنة والآثار عند الثعالبي

- ⁵ - علي الجرجاني (ت: 816هـ)، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1، 1403هـ-1983م، ص 171.
- ⁶ - سعد الدين التفتازاني (ت: 793هـ)، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر، دت ط، ج 1، ص 34.
- ⁷ - ينظر شهاب الدين الحموي (ت: 1098هـ)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط 1، 1405هـ - 1985م، ج 1، ص 51.
- ⁸ - أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، م. س، ج 2، ص 489.
- ⁹ - أحمد الحموي (ت: نحو 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، دت ط، ج 1، ص 219.
- ¹⁰ - المرتضى الزبيدي (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، دت ط، ج 6، ص 386.
- ¹¹ - تقي الدين الفتوحى (ت: 972هـ)، شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، السعودية، ط 2، 1418هـ-1997م، ج 4، ص 616.
- ¹² - عبير النعيم، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور، م. س، ص 109.
- ¹³ - ينظر حسين الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، دار القاسم، الرياض، ط 1، 1417هـ-1996م، ج 1، ص 38.
- ¹⁴ - ينظر حسين الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، م. ن، ج 1، ص 40.
- ¹⁵ - عبد الرحمان الثعالبي (ت: 875 هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ت: محمد معوض وعادل عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1418هـ، ج 1، ص 119.
- ¹⁶ - ينظر عبد الرحمان الثعالبي، الجواهر الحسان، م. ن، ج 2، ص 16.
- ¹⁷ - لزيادة الفائدة ينظر: عبد المجيد بيرم، المقاصد الكبرى عند الشيخ عبد الرحمان الثعالبي في تفسيره من خلال الأحاديث النبوية، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، العدد 1، مجلد 2، 2006/5.
- ¹⁸ - عبد الرحمان الثعالبي، الجواهر الحسان، م. ن، ج 1، ص 140.
- ¹⁹ - المصدر السابق، ج 1، ص 141.
- ²⁰ - ينظر حسين الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، م. س، ج 1، ص 191.
- ²¹ - عبد الرحمان الثعالبي، الجواهر الحسان، م. س، ج 1، ص 516.
- ²² - المصدر السابق، ج 3، ص 214.
- ²³ - المصدر نفسه، ج 4، ص 74.
- ²⁴ - نفسه، ج 5، ص 463.
- ²⁵ - ينظر عبد الله بن عدي (ت: 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تح: عادل عبد الموجود، الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 1418هـ-1997م، ج 7، ص 522. وشمس الدين الذهبي (ت: 748هـ)، ميزان الاعتدال، تح: علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1382هـ-1963م، ج 4، ص 61.

- ²⁶- ينظر حسين الحربي، قواعد الترجيح عند التفسيرين، م. س، ج 1، ص 206.
- ²⁷- ينظر عبد الرحمان الثعالبي، الجواهر الحسان، م. س، ج 1، ص 516.
- ²⁸- ينظر المصدر السابق، ج 3، ص 189.
- ²⁹- ينظر المصدر نفسه، ج 3، ص 528.
- ³⁰- نفسه، ج 5، ص 609.
- ³¹- عبيد نعيم، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص بن عاشور، م. س، ج 1، ص 149.
- ³²- عبد الرحمان الثعالبي، الجواهر الحسان، م. س، ج 1، ص 266.
- ³³- المصدر السابق، ج 5، ص 80.
- ³⁴- المصدر نفسه، ج 5، ص 174.
- ³⁵- نفسه، ج 3، ص 103.
- ³⁶- ينظر نفسه، ج 1، ص 218.
- ³⁷- نفسه، ج 3، ص 404.
- ³⁸- نفسه، ج 3، ص 176.
- ³⁹- نفسه، ج 5، ص 297.
- ⁴⁰- نفسه، ج 4، ص 39.
- ⁴¹- ينظر حسين الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، م. س، ج 1، ص 288.
- ⁴²- عبد الرحمان الثعالبي، الجواهر الحسان، م. س، ج 3، ص 248.
- ⁴³- المصدر السابق، ج 5، ص 253.
- ⁴⁴- المصدر نفسه، ج 1، ص 532.
- ⁴⁵- نفسه، ج 5، ص 568.
- ⁴⁶- نفسه، ج 5، ص 176.

استدراكات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي
في تناسب السور - دراسة في حزب "عمّ" -

Al-Suyuti' additions to al Beka'i and ibn al-Zubayr al-Gharnati concerning the suitability of the Qur'anic chapters
- a study in HizbAmma -

الطيب صفية⁽¹⁾ أ.د/ نورة بن حسن

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

noura.benhacene@univ-batna.dz taye b.sefia@univ-batna.dz

مخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

تاريخ الإرسال: 2019/09/08 تاريخ القبول: 2020/03/19

الملخص:

يدرس هذا المقال استدراكات جلال الدين السيوطي على برهان الدين البقاعي وأبي جعفر ابن الزبير الغرناطي في تناسب السور، من خلال حزب عمّ، وذلك في كتابه: "تناسق الدرر في تناسب السور"، الذي ألفه بعد تفسير شيخه البقاعي المسمّى: "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور". هذا التفسير الذي تضمّن فضلا عن آراء البقاعي في تناسب سور القرآن الكريم خصوصا والتناسب عموما: اجتهادات ابن الزبير الغرناطي في تناسب السور.

فدارت إشكالية البحث على ما استدركه السيوطي على الإمامين البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور، وما القيمة العلمية لتلك المستدركات؟ وما أنواعها؟

ولذا استهدف البحث، إبراز بعض إسهامات السيوطي وجهوده، في الكشف عن تناسب السور، والتي تتبلور في استدراكاته على الإمامين الجليلين في حزب "عمّ". فتوصل البحث إلى أنّ للسيوطي إضافات علمية قيّمة، فهو إما أن يستدرك على الشيخين برأيه بجهة لم يذكرها، وإما بوجه أو أكثر لجهة نكراها للتأكيد على التناسب

1 - المؤلف المرسل.

من تلك الجهة، وإما أن يستدرك عليهما برأي غيره وينبّه عليه. وغالب تلك الاستدراكات تتعلّق بالمقاطع والمطالع أكثر من المضمون، ولم يتعرّض للتناسب من جهة المقاصد قطّ.
الكلمات المفتاحية: تناسب؛ السور؛ حزب عمّ؛ السيوطي؛ البقاعي؛ الغرناطي

Abstract:

This article deals with Jalal al-Din al-Suyuti' additions to Burhan al-Dinal Beka'i and Abu Ja'far ibn al-Zubayr al-Gharnati concerning the suitability of the Qur'anic chapters, through Hizb "Amm", in his book "tanasuqal Durar fi tanasubal suwar", which he wrote after the tafsir of his Shaykh al-Beka'i, called: "nazemal dorar fi tanasubal ayat waal suwar". This interpretation includes the efforts of al-Gharnati in addition to al Beka'i's opinions, concerning the suitability of the Qur'anic chapters especially, and the suitability in general.

The additions of al-Suyuti has created questions that should be answered as what is the scientific value of these additions and what are its kind?

Therefore, the research aimed to highlight some of Al-Suyuti's contributions and efforts in revealing suitability of the Qur'anic chapters, which is evident in his additions on the two great Imams in hizb "Amm".

The research reaches that Al-Suyuti has valuable scientific additions. It is either to add, to the opinion of the two imams, one side they did not mention, or one or more ways to the side they did mention, to emphasize the suitability of that side, or to add others' opinions.

===== استدراقات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور

Most of those additions are related to the beginnings and the ends of the chapters, more than content, and hencever refers to the suitability in terms of purposes.

Key words: suitability; Qur'an' chapters; Hizb Amma; al-Suyuti; al Beka'i; al-Gharnati

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل الكتاب قيماً ولم يجعل له عوجاً، أحكمت آياته ثم فصلت فلم يكن فيه اختلاف أبدأ، والصلاة والسلام على من بعث بالقرآن هادياً ومرشداً أما بعد:

فاستجابة لأمر الله تعالى في قوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]؛ عكف العلماء على تدبر القرآن العظيم، ولا زالوا بذلك تُشْرُق عليهم أنوار العلم، وتفتِّح لهم أبواب الفهم، فتتكشف لهم أسرار كتاب لا تنقضي عجائبه، فتطمئن له قلوبهم وتسترىح إليه عقولهم وتشرح له صدورهم ويرسخ به إيمانهم، نور على نور.

وإن مما اهتدى العلماء إلى البحث فيه من أسرار القرآن العظيم العجيبة: أسرار ترتيب سوره المجيدة. فألفوا في ذلك أسفاراً عديدة، واستدرك بعضهم على بعض في تناسبها أوجهاً جديدة. ومن هؤلاء الأعلام: أبو جعفر ابن الزبير الغرناطي (ت708هـ)، صاحب كتاب "البرهان في تناسب سور القرآن"، وبرهان الدين البقاعي (ت885هـ)، صاحب تفسير "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور"، وجلال الدين السيوطي (ت911هـ)، تلميذ البقاعي¹، مؤلف "تناسق الدرر في تناسب السور"، المطبوع بوسم آخر وهو: "أسرار ترتيب القرآن".

وقد ذكر البقاعي في مقدمة تفسيره، أنه طالع كتاب أبي جعفر بن الزبير في تناسب السور، وأنه سيلتزم فيه بأن يذكر في أول كل سورة ما قاله فيها بلفظه². ويدل هذا على أن ما سيورده من أوجه تناسب السور، إنما هو استدراك منه على رأي الإمام ابن الزبير، إذ لا فائدة من تكرار ما سبقه إليه.

وأما السيوطي فذكر في مقدّمة كتابه، الذي ألفه في مناسبات ترتيب السور، بأنّه من نتاج فكره وولاد نظره، لقلّة من تكلم في ذلك، وأنّ ما كان لغيره فإنّه يصرّح بعزوه إليه³. وقد قال عبد القادر أحمد عطا محقق كتابه: "فهو فيما نرى تعقيب على كتاب البقاعي الكبير واستدراك عليه"⁴، فهو إذا استدراك تلميذ على شيخه.

وبناءً على ذلك، فإنّ كتاب السيوطي مستدركٌ على مستدركٍ ولا شك أنّ لهذا الاستدراك قيمة كبيرة بقيمة المستدرك والمستدرك عليه، وفوائد غزيرة غزارة فهمهما.

من هنا انبثقت إشكاليّة البحث عن استدراكات السيوطي على الإمامين الجليلين؛ البقاعي وقبله أبي جعفر الغرناطي. فما الذي استدركه عليهما في تناسب السور؟ وما أنواع تلك الاستدراكات والمستدركات؟ وما قيمتها العلميّة؟ وإلى أيّ مدى تُوافق أو تُخالف آراء الإمامين في التّناسب؟

وبما أنّ طبيعة المقال لا تسمح بتتبع ذلك في تناسب سور القرآن الكريم كلّها، فإنّه تمّ حصر حدود البحث في حزب "عمّ"، فجاء بعنوان: (استدراكات السيوطي لعليّ البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور - دراسة في حزب "عمّ" -).

ويكتسي هذا الموضوع أهمّيته من أهميّة علم المناسبات، الذي يبحث عن علل ترتيب أجزاء القرآن الكريم، ليظهر التّحام أجزائه في سبيكة واحدة، وتتأسق آياته وسوره كالدرّ في العقد الفريد.

وبناءً على ذلك؛ يهدف إلى الوقوف على استدراكات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي، في فنّ التّناسب من خلال حزب "عمّ". وبيان إسهاماته في علم المناسبة خصوصاً والتفسير عموماً، وذلك باعتماد المنهج الوصفي مع توظيف آليات الاستقراء والتّحليل والنّقد. ولتحقيق ذلك جاءت هذه الدراسة في ثلاثة أقسام؛ الأوّل في التّعريف بمصطلحات الدراسة، وهي: الاستدراك والتّناسب، والثاني في التّعريف بأعلام الدراسة، وهم: ابن الزبير الغرناطي، وبرهان الدين البقاعي، وجلال الدين السيوطي، والثالث في بيان تناسب سور حزب "عمّ" عند البقاعي وابن الزبير الغرناطي، ثم استدراكات السيوطي عليهما، لتختتم الدراسة بذكر أهمّ التّنائج المتوصّلة إليها.

وانطلاقاً من هذه الخطّة، سنشرع في تفاصيل الموضوع وفق ما يأتي:

===== استدراقات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور

أولاً: تعريف مصطلحات الدراسة

المصطلحات المعنية بالتعريف هي الواردة في عنوان هذه الدراسة، وهي:
الاستدراك و تناسب السور.

أ- تعريف الاستدراك:

1- لغة: الدَّرَكُ والدَّرَكُ: اللِّحَاقُ والوُصُولُ إلى الشَّيْءِ، أدركته إدراكاً ودَرَكَاً، وتَدَارَكَ القَوْمُ: تَلَاخَقُوا أي لَحِقَ آخِرُهُمْ أَوَّلُهُمْ، والإِدْرَاكُ: اللُّحُوقُ، واستَدْرَكَتُ مَا فَاتَ وتَدَارَكَتُهُ بِمَعْنَى، واستَدْرَكَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ: حاول إدراكه به، واستعمل هذا الألف في أجزاء العَرُوضِ فقال: لَأَنَّهُ لَمْ يَنْقُصْ مِنَ الجُزْءِ شَيْءٌ فَيَسْتَدْرِكُهُ⁵. واستدرك عليه القول: أصلح خطأه أو أكمل نقصه أو أزال عنه لبساً⁶.

ومن ثم يمكن القول أنّ الاستدراك في اللّغة تدارك ما فات، أو طلب الوصول إلى الشّيء الناقص من الجزء، أو إصلاح خطأ قول، أو إكمال نقصه، أو إزالة اللبس عنه.

2- اصطلاحاً: بناء على ما سبق ذكره من تعريف للاستدراك في اللغة يمكن أن يصاغ تعريف اصطلاحيّ للاستدراك في عمل المفسرين على النحو الآتي:

هو ما يذكره المفسر من قول زائد على قول من سبقه، يقصد به تدارك ما فات؛ لمزيد فائدة، أو لإكمال نقص، أو يقصد به إصلاح خطئه، أو إزالة اللبس عنه. والمقصود به في هذا المقام: هو تلك الإضافات التي جاء بها السيوطي في تناسب السور زيادة على اجتهادات ابن الزبير الغرناطي وبرهان الدين البقاعي.

ب- تعريف تناسب السور

"تناسب السور" مركّب إضافي، والمقصود بالسور سور القرآن الكريم، ولمعرفة المقصود بتناسبها ينبغي الوقوف على معنى التناسب في اللغة وفي الاصطلاح.

1- التناسب لغة: التَّنَاسِبُ: مصدر من تناسب يتناسب، تناسباً، فهو مُتناسِبٌ⁷، وهو: التَّشَاكُلُ⁸ والتَّشَابَهُ⁹، وتناسب الشَّيْئَانِ: تشاكلا، وتماثلا وتوافقا، عكسه تعارضا¹⁰. وفي معجم مقاييس اللغة: "النون والسین والباء كلمة واحدة قياسها اتصال شيء بشيء. منه النَّسَبُ، سمي لاتصاله وللاّتصال به"¹¹.

ومن خلال ما سبق يتبين أنّ التّناسب في اللّغة هو: اشتراك شيئين في أمر ما، يتسبّب عنه تشابههما أو تماثلهما أو توافقهما أو تشاكلهما.

2- التّناسب اصطلاحاً: الذي يهّمنا هنا هو اصطلاح علماء البلاغة، وعلماء التّفسير وعلوم القرآن.

التّناسب عند علماء البلاغة: عُرّف التّناسب عند البلاغيين بأنّه: "ترتيب المعاني المتأخّية التي تتلاءم ولا تتنافر... ويسمّى التّشابه أيضاً"¹² أو أنّه: "مراعاة النّظير، أي أن يجمع في الكلام بين أمر وما يناسبه"¹³.

فمدار التّناسب عند البلاغيين على أمرين؛ الأوّل: ترابط المعاني، والثّاني: ترتيب المعاني. فالّتّناسب هو: ارتباط معاني الكلام وترتيبها وانسجامها وعدم تنافرهما.

التّناسب عند علماء التّفسير وعلوم القرآن: عُرّف بأنّه: "ارتباط أي القرآن بعضها ببعض حتّى تكون كالكلمة الواحدة متّسقة المعاني منتظمة البيان"¹⁴.

ويُدرس التّناسب ضمن علم المناسبة، والذي يهتم بدوره بتناسب السّور زيادة على تناسب الآيات. حيث عُرّف علم المناسبة بأنّه: "العلم الكاشف عن أوجه التّرابط بين آيات القرآن الكريم وسوره وعلل ذلك"¹⁵.

وبناءً على التّعريف اللّغوي والاصطلاحي للتّناسب، يمكن القول إنّ:

- المقصود بتناسب السّور هو: ارتباطها وانسجامها فيما بينها.

- والبحث في تناسب السّور هو: السّعي للكشف عن وجه ارتباط السّورة بما قبلها وما بعدها، من خلال بيان الأمر المشترك بينها، والذي اقتضى تشاكلها أو تشابهها أو تماثلها أو توافقها، والكشف عن سرّ ترتيبها على النّحو الذي جاءت عليه.

ثانياً: التعريف بأعلام الدراسة

وهم بالترتيب بحسب تاريخ وفاتهم: ابن الزبير الغرناطي، ثم برهان الدين البقاعي، ثم جلال الدين السيوطي.

أ- التّعريف بابن الزبير الغرناطي: هو أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير التّفقي الغرناطي، إمام جامع غرناطة الكبير، وعلم من أعلامها. ولد بالأندلس سنة 627هـ.

استدراكات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور

شدّ الرّحال وتنقّل في طلب العلم داخل الأندلس وخارجها، وأخذ عن الكثير من علماء زمانه، منهم: أحمد بن عبد الله بن محمّد المعروف بأبي مطرف بن عميرة، عالم الفقه والأصول والحديث، وأحمد بن محمّد بن إبراهيم المرادي المعروف بالعشّاب، عالم التّفسير والمعاني والبيان. وكانت له مراسلات بينه وبين العزّ بن عبد السلام، وبينه وبين ابن دقيق العيد وغيرهما من علماء عصره.

تضلّع وبرز في فنون كثيرة، فصار طّلاب العلم يرتحلون إليه، ومن أشهر تلاميذه: إبراهيم بن محمّد بن عليّ التّتوخي، وأحمد بن الحسين بن عليّ الزّيّات الكلاعي.

توفّي -رحمه الله تعالى- سنة 708هـ بغرناطة، تاركا وراءه مؤلفات كثيرة، منها: ملاك التّأويل القاطع بذوي الإلحاد والتّعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من أي التّنزيل، و البرهان في تناسب سور القرآن.¹⁶

ب- التعريف ببرهان الدين البقاعي: هو: برهان الدّين، أبو الحسن، إبراهيم بن عمر بن حسن الرّباط، البقاعي، ولد في سنة 809هـ تقريبا، نشأ وسط أسرة متعلّمة وتمدّنية¹⁷، حفظ القرآن الكريم قبل أن يبلغ الثّانية عشرة من عمره¹⁸.

انتقل إلى دمشق سنة 823هـ، وفيها ابتداء مشواره في طلب العلم؛ فاشتغل به وعمره لم يتجاوز حينئذ السّبعة عشر عاما. أخذ عن عدد كبير من مشاهير علماء عصره، منهم: ابن الجزري، وابن حجر العسقلاني.

ونظرا لمكانته في العلم أذن له ابن حجر في التّدريس، و أجاز به الشّرف السّبكي وبالإفتاء¹⁹.

كان له تلاميذ كثير من أشهرهم: أحمد بن عليّ بن حسين الدّميّاطي ويعرف بالأشموني، وأبو الحسن عليّ بن محمّد بن محمّد، المعروف بابن قُرَيْبَة المحلّي²⁰.

توفّي -رحمه الله- سنة 885هـ بدمشق²¹، تاركا وراءه تراثا زاخرا من الكتب، منها: نظم الدرر في تناسب الآيات والسّور، ومساعد النّظر للإشراف على مقاصد السّور.

ج- التعريف بجلال الدين السيوطي: هو أبو الفضل، عبد الرّحمن بن أبي بكر الكمال الأسيوطي، المعروف بجلال الدّين السيوطي. ولد سنة 849هـ، ونشأ يتيما، وحفظ القرآن وله دون ثمانين سنين، ثمّ حفظ بعض متون الفقه واللّغة. شرع في

الاشتغال بالعلم من مستهل سنة 864هـ، فأخذ عن العديد من كبار علماء عصره في العلوم المختلفة، منهم شرف الدين المناوي، و محيي الدين الكافيجي. يقول عن نفسه: "رزقت التبخر في سبعة علوم: التفسير، والحديث، والفقه، والنحو، والمعاني، والبيان، والبدیع".

أجازه بالتدريس والإفتاء علم الدين البلقيني سنة 876هـ، ومن أشهر تلاميذه: شمس الدين الداوودي صاحب كتاب طبقات المفسرين.

توفي- رحمه الله- سنة 911هـ، تاركا وراءه تراثا كبيرا من المؤلفات في فنون العلم المختلفة، منها: الإتقان في علوم القرآن، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ومراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع، وتناسق الدرر في تناسب السور²².

ثالثا: تناسب سور حزب "عم" عند البقاعي وابن الزبير الغرناطي واستدراك السيوطي عليهما

يستعرض هذا القسم من الدراسة التناسب بين كل سورتين متتاليتين من حزب "عم" عند ابن الزبير الغرناطي والبقاعي، ثم استدراك السيوطي عليهما.

أ- تناسب سورتي النازعات والنبأ

1- تناسب النازعات والنبأ عند ابن الزبير الغرناطي: يرى ابن الزبير الغرناطي أن تناسب السورتين واقع من جهة ارتباط المطلع بالمقطع ؛ ووجهه: تذكير المطلع بحال من ذكر في المقطع. حيث أنه بعد أن ذكر الله تعالى في مقطع سورة "النبأ" حال الكافر يوم القيامة من تمنيه أن لم يكن، في قوله: ﴿يَالَيْتَنِي كُنْتُ ثُرَابًا﴾ [النبأ:40]، أتبعه في مطلع سورة "النازعات" بذكر حاله التي كان عليها في دنياه من استبعاد عودته في أخراه في قوله: ﴿يَقُولُونَ إِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ، إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخْرَةً﴾ [النازعات:10-11]²³. وهو ما يعلل الترتيب الحاصل بين المقطع والمطلع.

2- تناسب النازعات والنبأ عند البقاعي: يرى البقاعي أن تناسب السورتين حاصل من جهتين وبثلاثة أوجه، وهي مستدركة على رأي ابن الزبير.

الجهة الأولى: تناسب مقصوديهما

قال البقاعي عن سورة النازعات: "مقصودها بيان أواخر أمر الإنسان بالإقسام على بعث الأنعام، ووقوع القيام يوم الزحام وزلل الأقدام، بعد البيان التام فيما مضى

===== استدراقات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور

من هذه السور العظام، تنبئها على أنه وصل الأمر في الظهور إلى مقام ليس بعده مقام²⁴.

وقد بين البقاعي - في موضعه- أن مقصود سورة النبأ الدلالة على أن يوم القيامة ثابت ثباتاً لا يحتمل شكاً ولا خلافاً بوجه²⁵. فالتناسب بين المقصودين ظاهر جلي، إذ أن الثاني تأكيد بالإقسام على ما تمّ تأكيده بالأول بالبرهان. وهذا أقرب إلى تعليل الوضع منه إلى تعليل الترتيب؛ إذ يمكن تقديم التأكيد بالإقسام على التأكيد بالبرهان لولا ما معه من علل الترتيب الأخرى.

ولم يتوقف البقاعي عند حد تناسب السورة مع سابقتها بل تعداه إلى لاحقها كما صرح به.

الجهة الثانية: تناسب مقطع النبأ ومطلع النازعات

يرى البقاعي أن هذا واقع من وجهين:

الوجه الأول: وهو التماثل فيمواقف الصنفين المذكورين فيهما، وهما من أشرف على النزع - المذكور في مطلع النازعات- والكافر يوم القيامة -المذكور في مقطع النبأ-. فالموقف واحد، وهو تمنّي العدم وأنه لو لم يكن. فعند معاينة الكافر ليوم القيامة وأهواله يتمنى لو أنه يصير تراباً، مثله مثل من أشرف بالنزع على الموت ورأى من أهواله فإنه يتمنى لأجلها لو أنه لم يكن على وصال بالدنيا يوماً من الأيام ولا ليلة من الليال²⁶. وهذا الوجه أقرب إلى تعليل الوضع منه إلى تعليل الترتيب، إذ النزع يكون قبل القيامة.

الوجه الثاني: قال: "لما ذكر سبحانه يوم يقوم الروح ويتمنى الكافر العدم، أقسم أول هذه بنزع الأرواح على الوجه الذي ذكره بأيدي الملائكة -عليهم السلام- على ما يتأثر عنه من البعث وساقه على وجه التأكيد بالقسم، لأنهم به مكذبون فقال تعالى: ﴿والنازعات﴾..."²⁷. فمطلع النازعات، إقسام بنزع الأرواح على ما يتأثر عنه من البعث، في اليوم المذكور في مقطع النبأ، بأنه يوم قيام الروح، فأكدته بالإقسام عليه لأنهم كذبوا به. فالمطلع فيه التأكيد بالقسم، لما ورد في المقطع من خبر. فثبت بذلك الاتصال والتلاحم. وهو مما يتعلل به الترتيب.

3- استدراك السيوطي في تناسب النازعات والنبأ: وافق السيوطي البقاعي في الوجه الثاني من الجهة الثانية، التي هي في اتصال المطلع بالمقطع، واستدرك عليهما

بجهة ثالثة وهي: التناصب بين مطلع النازعات ومضمون النبأ، حيث قال: "ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما: أنها عقب سورة عم، وأولها يشبه أن يكون قسماً لتحقيق ما في آخر عم، أو ما تضمنته كلها"²⁸.

ووجهه أن مطلع النازعات قسم على مضمون "النبأ" المتمثل في شرح يوم الفصل²⁹. لذلك ذكر ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما من أن سورة النازعات عقب سورة عم. وهذا مما يعلل ترتيب السورتين.

فلاحظ أنه استدرك بجهة للتناصب لم يذكرها، ليؤكد على تناسب السورتين. وهذه المناسبة معللة لترتيبهما.

ب- تناسب سورتى عيس والنازعات

1- تناسب عيس والنازعات عند ابن الزبير الغرناطي: يرى ابن الزبير الغرناطي أن تناسب السورتين واقع من جهة الارتباط بين مطلع عيس وبعض ما ورد في سورة النازعات؛ حيث قال: "لما قال سبحانه: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى﴾ [النازعات: 26]، وقال بعد: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَخْشَاهَا﴾ [النازعات: 45]، افتتحت هذه السورة الأخرى بمثال يكشف عن المقصود من حال أهل التذكّر والخشية وجميل الاعتناء الرباني بهم..."³⁰.

فوجه ارتباط مطلع بالسورة السابقة هو: أن مطلع فيه الكشف عن المقصود بمن ذكر أو تكرر ذكره في السورة السابقة بأنه يخشى، بضرب مثال عليه، من حال أهل التذكّر والخشية. أو هو التوضيح بمثال لما ذكر أو تكرر ذكره في السورة المتقدمة بالحال. وهذا ما يعلل الترتيب.

2- تناسب عيس والنازعات عند البقاعي: يرى البقاعي أن تناسب السورتين حاصل من جهتين، وهما مستدركتان على رأي ابن الزبير.

الجهة الأولى: تناسب مقصود عيس ومقطع النازعات

قال البقاعي في بيان مقصود سورة عيس: "مقصودها شرح ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَخْشَاهَا﴾ [النازعات: 45] بأن المراد الأعظم تزكية القابل للخشية بالتخويف بالقيام التي قام الدليل على القدرة عليها..."³¹.

استدراكات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور

فوجه الارتباط بين السورتين هو أنّ مقصود عيس شرح آخر النّازعات. ويناسب ترتيب عيس بعد النّازعات كما هو ظاهر.

الجهة الثانية: تناسب مطلع عيس ومقطع النّازعات

قال البقاعي في آخر تفسيره للنّازعات متحدّثاً عن التّناسب بين مقطع النّازعات ومطلع عيس: "فقد رجع آخرها بالقيامة على أولها ... واتّصلت بأول ما بعدها من جهة الخشية والتذكّر فيا طيب متّصلها، فسبحان من جعله متعانق المقاطع والمطالع، وأنزله رياضاً محكمة المذهب والمراجع"³². ولم يبيّن هنا وجه هذا الاتّصال.

ليبيّن في أثناء تفسيره سورة عيس، ذاكراً بأنّه لما قصره سبحانه على إنذاره من يخشى في مقطع النّازعات لطفه سبحانه وتعالى في مطلع عيس بالعتاب عن التّشاغل عن أهل ذلك بالتصدّي لمن شأنه أن لا يخشى³³. فوجه التّناسب من هذه الجهة هو أنّ المطلع فيه عتابٌ على خطأ في أداء ما أمر به في المقطع. فتلاحم المقطع والمطلع أيّما تلاحم، وترتّب هذا بعد ذلك.

3- استدراك السيوطي في تناسب عيس والنّازعات: استدراك السيوطي على ما

أورده البقاعي في تفسيره، من رأيه ورأي ابن الزبير جهة أخرى لتناسب السورتين وهي تناسب مقطعيهما، ووجهه: تأخيها، حيث قال: "وجه وضعها عقب النّازعات مع تأخيها في المقطع، لقوله هناك: ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَةُ﴾ [النّازعات: 34]، وقوله هنا: ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ﴾ [النّازعات: 33]، وهما من أسماء يوم القيامة"³⁴. ويبدو أنّ هناك سقطاً في كلام السيوطي، إذ لم يرد فيه ذكر وجه التّرتيب. ومجرد التأخي لا يعلل التّرتيب، وإنّما أقصى ما يعلّله هو الوضع.

وقد استدرك عليه محقق الكتاب بعلة تقتضي ترتيب المقطعين وهي أنّ الطمّ يوم القيامة قبل الصخّ. فكانت عيس لاحقة للنّازعات بطبعها³⁵.

فلاحظ أنّه استدرك بجهة للتّناسب لم يذكرها، ليؤكد على تناسب السورتين. وهذه المناسبة معلّلة للوضع لا للتّرتيب.

ج- تناسب سورتي التّكوير وعيس

1- تناسب التّكوير وعيس عند ابن الزبير الغرناطي: يرى ابن الزبير الغرناطي

أنّ تناسب السورتين واقع من جهة ارتباط المطلع بالمقطع، حيث قال: "لما قال سبحانه: ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ، يَوْمَ يَقْرَأُ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ﴾ [عيس: 33 - 34]- الآيات

إلى آخر السّورة، كان مظنة لاستفهام السائل عن الوقوع ومتى يكون؟ فقال تعالى: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ [التكوير: 1]، ووقوع تكوير الشمس وانكدار النجوم وتسيير الجبال وتعطيل العشار كل ذلك متقدّم على فرار المرء من أخيه وأمه وأبيه - إلى ما ذكر إلى آخر السّورة- لاتّصال ما ذكر في مطلع سورة التكوير بقيام الساعة، فيصحّ أن يكون أمانة للأول وعلماً عليه³⁶.

فالتناسب عنده هو أنّه بعد ذكر قيام الساعة وأهوالها في مقطع عبس؛ ذكر في مطلع التكوير أماراتها وعلاماتها، وهذا مراعاة لما يحدث في ذهن المتلقّي لخبر الوقوع من التّساؤل عنه متى يقع؟ فناسب ترتّب المطلع على المقطع على حسب المتلقّي لا على حسب الوقوع؛ إذ أمارات الشّيء مقدّماته الدالّة عليه.

2- تناسب التّكوير وعبس عند البقاعي: يرى البقاعي أنّ تناسب السّورتين حاصل من جهتين، وهما مستدركتان على رأي ابن الزّبير.

الجهة الأولى: ارتباط مقصود التّكوير بمقطع من مقاطع عبس. حيث قال البقاعي: "مقصودها التّهديد الشّديد بيوم الوعيد ... لمن كذّب بأنّ هذا القرآن تذكرة لمن ذكره في صحف مكرّمة مرفوعة مطهّرة بأيدي سفرة، والدّلالة على حقّية كونه كذلك"³⁷.

أي أنّ مقصود السّورة، التّهديد بيوم الوعيد، لمن كذّب بما ذكر في أحد مقاطع السّورة السّابقة، من أنّ هذا القرآن تذكرة لمن ذكره، والدّلالة على حقّية كونه كذلك. فارتبط المقصود بالمقطع المشار إليه من وجهين؛ التّأكيد على ما فيه والتّهديد لمن كذّب به. وكلاهما تعليل لترتيب السّورتين.

الجهة الثّانية: تناسب مطلع التّكوير ومقطع عبس. حيث قال البقاعي: "لما ختمت سورة عبس بوعيد الكفرة الفجرة بيوم الصّاخّة لبحودهم بما لهذا القرآن من التّذكرة، ابتدئت هذه بإتمام ذلك، فصور ذلك اليوم بما يكون فيه من الأمور الهائلة من عالم الملك والملوك حتّى كأنّه رأي عين"³⁸.

ثمّ ذكر البقاعي أنّ غاية ذلك هي التّرهيب، فقال: "ولما كان السّياق للتّرهيب..."³⁹. فمطلع التّكوير ملتحم غاية الالتحام بمقطع عبس، إذ هو تنمة له، فالمطلع تصوير لليوم المتوعّد به في المقطع، بما يكون فيه من الأهوال بغرض التّرهيب منه. وهذا وجه تعليل للتّرتيب.

استدراكات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور

يتبين مما سبق من رأي البقاعي أن سورة التكوير تنمّة لسورة عبس؛ إذ هي مرتبطة بمقطعها مقصودا ومطعما. وهو ما يدل على تناسبها ترتيبا.

3- استدراك السيوطي في تناسب التكوير وعبس: استدرك السيوطي على ما أورده البقاعي في كتابه من رأيه ومن رأي ابن الزبير وجها آخر، وهو في مناسبة المطع للمقطع، وهو أن مطلع التكوير فيه شرح حال يوم القيامة، المذكور وأحوال الناس فيه في مقطع عبس، شرحا كأنه رأي العين، حيث قال: "لما ذكر في آخر عبس: ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاعَةُ، يَوْمَ يَقْرَأُ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ﴾ [عبس: 33-34]، الآيات، ذكر يوم القيامة كأنه رأي عين، شرح حاله في هذه السورة، والتي بعدها، ولهذا ورد في الحديث: "من سره أن ينظر إلى يوم القيامة كأنه رأي عين فليقرأ: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ و﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾، و﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾^{40، 41}."

فالملاحظ أنه استدرك بوجه آخر لجهة ذكراها؛ تنويعا وتأكيدا على التناسب من تلك الجهة. وهذا الوجه معلل للترتيب.

كما يمكن استنتاج وجه تناسب آخر بين السورتين، من كلام البقاعي الذي دل على وجود الارتباط دون أن يبين وجهه، حيث قال: " {إنه} أي: هذا الذكر الذي تقدم في عبس بعض ما يستحق من الأوصاف الجميلة والنعوت الجليلة {لقول رسول}...⁴² . فمفهوم قول البقاعي أنه: بعد أن ذكر القرآن العظيم في عبس بأوصافه الجميلة ونعوته الجليلة، أقسم عليه في التكوير بأنه قول جبريل -عليه السلام-، أرسله به الله تعالى إلى خير الخلق محمد صلى الله عليه وسلم.

وهذا ما يشير إلى وجود تناسب بين السورتين، وهو الانتقال من وصف القرآن بأوصاف الجلال والجمال إلى وصف المرسلين به بصفات الكرم والقوة والأمانة، وتنزيههما عن صفات النقص والتهمه، مما يستلزم وصول القرآن إلى الناس كما أنزله الله تعالى بجلاله وجماله.

وهذا من مناسبة مقطع التكوير - وهو من قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنُوسِ﴾ [التكوير: 15] - لمقطع من مقاطع سورة عبس أو لبعض ما تضمنته سورة عبس.

د- تناسب سورتي الانفطار والتكوير

1- تناسب الانفطار والتكوير عند ابن الزبير الغرناطي: يرى ابن الزبير الغرناطي أنّ تناسب السورتين واقع من جهة مقصوديهما، حيث قال: "هذه السورة كأنها من تمام سورة التكوير لاتحاد القصد، فاتصالها بها واضح"⁴³. فتناسب السورتين عنده هو في اتحادهما في القصد فتكون الثانية تماما للأولى. والملاحظ عليه هنا أنه لم يبيّن مقصود السورتين والاتحاد في القصد قد يعلّل الوضع، ولا يعلّل الترتيب لوحده. إلا أنّ قوله إنّ الثانية تمام للأولى يعلّل ترتيبهما من جهة المضمون خدمة للقصد المشترك.

2- تناسب الانفطار والتكوير عند البقاعي: يرى البقاعي أنّ تناسب السورتين حاصل من جهتين، بثلاثة أوجه، وهي مستدركة على رأي ابن الزبير.

الجهة الأولى: تناسب مقطع التكوير ومطلع الانفطار. وفيها وجهان:

الوجه الأول: وهو اتباع السبب بذكر المُسبّب، فبعد أن شرح البقاعي معنى الربوبية في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: 29]، واقتضاءها نفاذ أمره وحكمه، قال: "فلهذه الربوبية صحّ تصرّفه في الشمس وما تبعها ممّا ذكر أول السورة...، وانتظم أول الانفطار بما له من بديع الأسرار، فالتكوير كالانشقاق والتقطير، والانكدار مثل التساقط والانتشار، والله سبحانه هو أعلم بالصواب"⁴⁴. فمقطع التكوير؛ فيه اقتضاء ربوبية الله تعالى لجميع العوالم نفاذ أمره وحكمه فيها، فأتبعه مطلع الانفطار بذكر بعض ما يترتب على ربوبيته من صحّة تصرّفه في السماء وما تبعها ممّا ذكر أول السورة، بما لا يقدر عليه غير الربّ. فأثبت المقطع نفاذ مشيئة الله بسبب ربوبيته وذكر المطلع بعض مسيّبات ذلك. وهذا ممّا يعلّل الترتيب.

الوجه الثاني: قال البقاعي: "لما ختمت التكوير بأنّه سبحانه لا يخرج شيء عن مشيئته وأنه موجد الخلق ومدبرهم، وكان من الناس من يعتقد أنّ هذا العالم هكذا بهذا الوصف لا آخر له «أرحام تدفع وأرض تبلع ومن مات فات وصار إلى الرفات ولا عود بعد الفوات» افتتح الله سبحانه هذه بما يكون مقدّمة لمقصود التي قبلها من أنّه لا بدّ من نقضه لهذا العالم وإخراجه ليحاسب الناس فيجزى كلّاً من المحسن والمسيء بما عمل"⁴⁵.

استدراكات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور

فكان البقاعي قدر كلاما محذوفا بين المقطع والمطلع، تقديره: (وكان من الناس من يعتقد أنّ هذا العالم لا آخر له) ليتوصّل به إلى ربط المقطع بالمطلع، ولعلّ هذا من التكلّف المنهيّ عنه في طلب التناسب .

الجهة الثانية: بين مطلع سورة الانفطار ومقصود سورة التكوير. حيث أشار البقاعي في قوله السابق الذكر- في الوجه الثاني من الجهة الأولى- إلى هذه المناسبة. وذكر في تفسيره سورة التكوير أنّ مقصودها هو: "التّهديد الشّديد بيوم الوعيد ... لمن كذب بأنّ هذا القرآن تذكرة لمن ذكره"⁴⁶.

ووجهه: أنّ ما ذكر من انفطار السّماء وغيره من الأحداث الدالّة على نقض العالم في المطلع، هي أشرط للسّاعة أو مقدّمت يوم القيامة، المهّدّد به سابقا في سورة التكوير. فتكون المناسبة: بيان المطلع مقدّمت وأشرط يوم القيامة، المهّدّد به سابقا في سورة التكوير. ويدلّ عليه قول البقاعي فيما بعد: "ولمّا كانت هذه الشّروط كلّها- التي جعلت أشرطاً على السّاعة... كلّها دالّة على الانتقال من هذه الدّار إلى دار أخرى لخراب هذه الدّار"⁴⁷. وهذا الوجه في تعليل الترتيب.

3- استدراك السيوطي في تناسب الانفطار والتكوير: استدرك السيوطي على ما أورده البقاعي في كتابه من رأيه ومن رأي ابن الزبير جهتين أخريين، حيث قال: "قد عرف ممّا ذكرت وجه وضعها هنا، مع زيادة تأخيهما في المقطع"⁴⁸، فهما:

الأولى: التأخي في المطالع. وذلك من قوله: "قد عرف ممّا ذكرت وجه وضعها هنا" ويعني به ما ذكره سابقا من أنّ الانفطار مثل التكوير والانشقاق فيها شرح لحال يوم القيامة المذكور في اخر عيس⁴⁹. وقد حصل ذلك في مطلعي السورتين، فتكون مناسبتها لسورة التكوير هي التأخي في المطالع.

الثانية: التأخي في المقاطع. ويقصد بمقطع التكوير: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: 29]، وبمقطع الانفطار: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ [الانفطار: 19]، وهما بمعنى⁵⁰. وهاتان الجهتان معلّتان للوضع كما صرّح به.

فنلاحظ أنّه استدرك بهتتين أخريين لتناسب السورتين لم يذكرهما، ليؤكد على تناسب السورتين. وهما معلّتان للوضع.

هـ- تناسب سورتي المطففين والانفطار

1- تناسب المطففين والانفطار عند ابن الزبير الغرناطي: يرى الإمام أبو جعفر ابن الزبير الغرناطي أن تناسب السورتين واقع من جهة ما تضمنته السورتان، حيث قال: "لما قال سبحانه وتعالى في سورة الانفطار ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ، كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ [الانفطار: 10-11]، وكان مقتضى ذلك الإشعار بوقوع الجزاء على جزئيات الأعمال، وأنه لا يفوت عمل... أتبع الآية المتقدمة بجزاء عمل يتوهم فيه هون المرتكب وهو من أكبر الجرائم، وذلك: التطفيف في المكيال والميزان، والانحراف عن إقامة القسط في ذلك، فقال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1]، ثم أردف بتهديدهم وتشديد وعيدهم فقال: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ﴾ [المطففين: 4، 5] ثم التحمت الآي مناسبة لما افتتحت به السورة إلى ختامها"⁵¹.

فالمعنى: إنه ذكر في المطففين، جزاء عمل يتوهم فيه هونه وهو من أكبر الجرائم، بعد أن أشعر في السورة السابقة بوقوع الجزاء على جزئيات الأعمال، وأنه لا يفوت عمل. فالتناسب بين السورتين هو من جهة إعطاء المتأخرة مثالا عمّا أشارت إليه المتقدمة إجمالاً. وهذا مناسب للترتيب الذي جاءت عليه.

2- تناسب المطففين والانفطار عند البقاعي: يرى البقاعي أن تناسب السورتين حاصل من جهتين وهما مستدركتان على رأي ابن الزبير.

الجهة الأولى: تناسب مقصود المطففين ومقطع الانفطار. حيث قال البقاعي: "مقصودها شرح آخر الانفطار بأنه لا يد من دينونة العباد يوم التناد بإسكان الأولياء أهل الرّشاد دار النّعيم، والأشقياء أهل الضلال والعناد غار الجحيم"⁵². فوجه التناسب هو: إن مقصود المطففين شرح مقطع الانفطار. وهو مناسب لأن يعلّل به الترتيب.

الجهة الثانية: تناسب مضمون المطففين ومقطع الانفطار. ووجهه: التحذير في المطففين ممّا قد يدخل في الوعيد المذكور في مقطع الانفطار؛ حيث إنه بعد أن أبلغ سبحانه في التهديد بيوم الدين في ختام الانفطار، حذر في المطففين من واحدة من المعاصي التي يحاسب عليها أصحابها يوم الدين، وهي الخيانة في المقادير، وذكر ما أعدّ لأهلها من العقاب⁵³. وهذا الوجه مناسب لأن يعلّل به ترتيب السورتين.

3- استدراك السيوطي في تناسب المطففين والانفطار: استدرك السيوطي على ما أورده البقاعي في تفسيره من رأيه ومن رأي ابن الزبير بأن اعتبر سورة المطففين

===== استدراقات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور

كالمعتادة بين الانفطار والانشقاق، وذلك للتناظر بين الأخيرتين، والذي ذكر أنه من خمسة أوجه، حيث قال: "الفصل بهذه السورة بين الانفطار والانشقاق التي هي نظيرتها من خمسة أوجه: الافتتاح بـ ﴿إِذَا السَّمَاءُ﴾ [الانفطار، الانشقاق]، والتخلص بـ ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ﴾ [الانفطار، الانشقاق]، وشرح حال يوم القيامة؛ ولهذا ضمت بالحديث السابق، والتناسب في المقدار، وكونها مكية⁵⁴.

وقال السيوطي في بيان اختلاف المطففين عنهما: "وهذه السورة مدنية وأطول منهما، ومفتحتها ومخلصها غير ما لهما"⁵⁵.

ولم يخل اعتراض المطففين بينهما من تناسب بينها جميعا، وقد قال عنه السيوطي: "لكنة لطيفة ألهمها الله"⁵⁶، فبين وجه التناسب الذي ألهمه، وهو في مضمون السورتين، فقال: "وذلك أن السور الأربع لما كانت في صفة حال يوم القيامة، ذكرت على ترتيب ما يقع فيه"⁵⁷، وقال: "فغالب ما وقع في التكوير، وجميع ما وقع في الانفطار، يقع في صدر يوم القيامة، ثم بعد ذلك يكون الموقف الطويل، ومقاساة العرق والأهوال، فذكره في هذه السورة بقوله: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المطففين:6] ... ثم بعد ذلك تحصل الشفاعة العظمى، فتنتشر الكتب، فأخذ باليمين، وأخذ بالشمال، وأخذ من وراء الظهر، ثم بعد ذلك يقع الحساب. هكذا وردت بهذا الترتيب الأحاديث، فناسب تأخير سورة الانشقاق التي فيها إتيان الكتب والحساب، عن السورة التي قبلها، والتي فيها ذكر الموقف عن التي فيها مبادئ يوم القيامة"⁵⁸.

فوجه تناسب المطففين والانفطار هو أن الانفطار فيها مبادئ يوم القيامة، والمطففين فيها ذكر الموقف الذي يأتي بعدها. فناسب ترتيب السورتين بترتيب الوجود في الواقع. إذ ذكر في المطففين ما يكون بعد المذكور في الانفطار.

ثم ذكر السيوطي وجها آخر وهو: "أنه جلّ جلاله لما قال في الانفطار: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ، كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ [الانفطار: 10، 11]، وذلك في الدنيا، ذكر في هذه السورة حال ما يكتبه الحافظان، وهو: كتاب مرقوم، جعل في عليين، أو في سجين، وذلك أيضا في الدنيا، لكنه عقب بالكتابة، إما في يومه، أو بعد الموت في البرزخ كما في الآثار، فهذه حالة ثانية للكتاب ذكرت في السورة الثانية. وله حالة ثالثة متأخرة عنها، وهي أخذ صاحبه باليمين أو غيرها، وذلك يوم القيامة، فناسب تأخير السورة

التي فيها ذلك، عن السورة التي فيها الحالة الثانية، وهي الانشقاق، فله الحمد على ما من بالفهم لأسرار كتابه⁵⁹.

وهذا الوجه قريب جدًا مما قاله ابن الزبير الغرناطي، وسيأتي ذكره - إن شاء الله تعالى - في بيان تناسب سورة الانشقاق والمطففين.

فالتناسب في أنه ذكر في المطففين حال الفاعل وهم الكتبة، ثم انتقل في الانفطار إلى ذكر حال المفعول وهو المكتوب أو الكتاب، ثم انتقل في الانشقاق إلى ذكر حال أخذ صاحب الكتاب لكتابه. وهو مناسب لتعليل الترتيب كما صرح به.

وبعد أن بين السيوطي ما من الله به عليه من فهم في تناسب هذه السور العظام، ذكر في تناسب المطففين والانفطار قول الرازي: "اتصال أولها بأخر ما قبلها ظاهر، لأنه تعالى بين هناك أن يوم القيامة من صفته أنه ﴿لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ [الانفطار: 19]، وذلك يقتضي تهديدًا عظيمًا للعصاة، فلهذا أتبعه بقوله: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1]"⁶⁰.

فالرازي يتحدث عن اتصال مطلع المطففين بمقطع الانفطار، وقد أرجعه إلى التناسب بين ذكر انفراد الله تعالى بالأمر والحكم يوم القيامة وبين تهديد العصاة. فالأول متضمن لمعنى الثاني، دال عليه بدلالة الاقتضاء؛ لذلك ناسب إتباع الأول - الذي هو في مقطع الانفطار - بالثاني - الذي هو في مطلع المطففين.

فلاحظ أنه استدرك برأي غيره (الرازي) بجهة لم يذكرها؛ ليؤكد على تناسب السورتين، بما يعلل ترتيبهما. كما استدرك برأيه بوجهين آخرين لجهة ذكرها ابن الزبير وهي التناسب في المضمون؛ تنويحا وتأكيدا على التناسب من تلك الجهة. والوجهان معللان للترتيب.

ويمكن للمأمل في السورتين أن يقف على وجه آخر من التناسب، وهو من جهة تعلق مضمون المطففين بمقطع الانفطار، حيث أنه: لما ذكر سبحانه في مقطع الانفطار: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ [المطففين: 14]، أتبعه بذكر سبب من أسباب فجورهم وهو التطفيف في الميزان، بغرض التحذير منه فتوعد عليه، وذكر ما أعد لأهله، وأكد وصفهم بالفجور بسبب ذلك بقوله: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِينٍ﴾ [المطففين: 7]، وفي الحديث: "إن التجار يبعثون يوم القيامة فجارا، إلا من اتقى الله

===== استدراقات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور

وبرّ وصدق⁶¹. فالمناسبة: اتباع ذكر المسبّب -وهو العذاب- في مقطع الانفطار بذكر أحد أسبابه في السورة الموالية وهو التّطيف.

و- تناسب سورتي الانشقاق والمطفّفين

1- تناسب الانشقاق والمطفّفين عند ابن الزبير الغرناطي: يرى ابن الزبير الغرناطي أنّ تناسب السورتين واقع من جهة المضمون؛ باتّحادهما في الحديث عن كتب الأعمال، حيث قال: "لما تقدّم في الانفطار التّعريف بالحفظة وإحصائهم على العباد في كتبهم، وعاد الكلام إلى ذكر ما يكتب على البرّ والفاجر واستقرار ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ كِتَابَ الْأُبْرَارِ لَفِي عَلْتَيْنِ﴾ [المطفّفين: 18] وقوله: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِينٍ﴾ [المطفّفين: 7] أتبع ذلك بذكر التّعريف بأخذ هذه الكتب في القيامة عند العرض، وأنّ أخذها بالإيمان عنوان السعادة، وأخذها وراء الظهر عنوان الشقاء... فتحصّل الإخبار بهذه الكتب ابتداء واستقراراً وتفريقاً يوم العرض...⁶². وهو قريب جداً ممّا ذكره السيوطي في أثناء بيان ترتيب سورة المطفّفين.

فناسب ترتيب سورة الانشقاق بعد سورة المطفّفين وسورة الانفطار، ترتيب الحديث عن كتب الأعمال؛ ابتداء واستقراراً وتفريقاً يوم العرض. فالأولى ترتيباً ذكرت الابتداء، والثانية ذكرت الاستقرار، والأخيرة ذكرت التّفريق يوم العرض، فناسب ترتيب السور ترتيب أحوال كتب الأعمال الذي هو علة التّرتيب.

2- تناسب الانشقاق والمطفّفين عند البقاعي: يرى البقاعي أنّ تناسب السورتين حاصل من ثلاث جهات، وهي مستدركة على رأي ابن الزبير.

الجهة الأولى: تناسب مقصود الانشقاق ومقطع المطفّفين. قال البقاعي: "مقصودها الدلالة على آخر المطفّفين من أنّ الأولياء ينعمون والأعداء يعذبون"⁶³. ويكفي لدلالة السورة على ذلك مجرد إخبارها به، إذ هي قول الحقّ تعالى، فكيف به إذا زادت بالإقسام عليه في قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ﴾⁶⁴. فمقصود الانشقاق الدلالة على ما في مقطع المطفّفين، على وجه التأكيد. وهذا متناسب وترتيبهما.

الجهة الثانية: تناسب مطلع الانشقاق ومقطع المطفّفين. قال البقاعي: "لما ختمت التّطيف بأنّ الأولياء في نعيم، وأنّ الأعداء في جحيم ثواباً وعقاباً، ابتداءً هذه بالإقسام على ذلك فقال: ﴿إِذَا السَّمَاءُ﴾..."⁶⁵. فالتناسب هو أن مطلع هذه إقسام على ما في مقطع تلك. وهذا معلّل لترتيبهما.

الجهة الثالثة: تناسب مقطع من مقاطع الانشقاق ومقطع التطفيف. قال البقاعي في تفسيره لقوله تعالى: (يا أيها الإنسان): "بادئا بالأولياء لأن آخر التطفيف -الذي هذا شرح له- إدخال السرور عليهم..."⁶⁶. فالمقطع ابتداء من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ...﴾ هو شرح لمقطع المطففين. وهذا معلل لترتيبهما.

3- استدراك السيوطي في تناسب الانشقاق والمطففين: استدرك السيوطي على ما أورده البقاعي في كتابه من رأيه ومن رأي ابن الزبير وجهين آخرين من جهة ذكرها ابن الزبير وهي جهة التناسب في المضمون؛ تنوعاً وتأكيداً على التناسب من تلك الجهة. وقد سبق ذكر قوله مفصلاً في العنصر السابق الذي هوفي تناسب المطففين والانفطار. والوجهان معللان للترتيب وهما:

الوجه الأول: من جهة تناسب مضمون السور الأربع: (التكوير، الانفطار، المطففين، الانشقاق)، وهو: اتحادهما في الحديث عن صفة حال يوم القيامة، وترتيبها على حسب ترتيب ما يقع فيه. فغالب وقائع التكوير وجميع وقائع الانفطار تقع في صدر يوم القيامة، وجاءت بعدهما المطففين لأن فيها ذكر الموقف الطويل الذي يكون بعد تلك المقدمات ثم أتبعها بسورة الانشقاق لأن فيها ما يكون بعد الموقف، من استلام الناس لكتب أعمالهم ووقوع الحساب.⁶⁷

الوجه الثاني: من جهة تناسب مضمون السور الثلاث: (الانفطار، المطففين، الانشقاق)، وهو: اتحادهما في الحديث عن كتب الأعمال، وترتيبها بحسب الانتقال في وصف الأحوال. حيث جاء في الأولى الحديث عن كتبها ووصفهم بالكرم والإحاطة بالأعمال، ثم أتبعتهم بالثانية التي تحدثت عن حال المكتوب وأنه كتاب مرقوم إما في عليين وإما في سجين بحسب الأعمال المسجلة فيه، ثم أتبعته بالثالثة المتحدثة عن المحطة الأخيرة لكتب الأعمال، وهي مصيرها يوم القيامة، بأن يأخذها أصحابها باليمين أو بالشمال؛ على حسب الأعمال.⁶⁸

وهذا القول كما هو ظاهر، إن لم يكن مطابقاً لقول ابن الزبير، فإنه قريب جداً منه، ليس بينهما سوى خيط رفيع؛ فالسيوطي يرى ترتيب السور الثلاث بحسب الانتقال في وصف الأحوال: حال الكتابة ثم حال المكتوب ثم حال أخذ صاحب الكتاب لكتابه. وأمّا ابن الزبير فيرى ترتيب السور بحسب ترتيب الحديث عن أحوال كتب الأعمال؛ ابتداء واستقراراً وتفريقاً يوم العرض.

===== استدراقات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور

ز- تناسب سورتي البروج والانشقاق

1- تناسب البروج والانشقاق عند ابن الزبير الغرناطي: يرى ابن الزبير الغرناطي أنّ تناسب السورتين واقع من جهة المضمون من طريق الالتفات. حيث قال: "وردت هذه السورة في معرض الالتفات والعدول إلى إخبار نبي الله صلى الله عليه وسلم بما تضمنته هذه السورة من قصة أصحاب الأخدود، وقد تقدّم هذا الضرب في سورة المجادلة وسورة النبأ، وبيّنا وقوعه في أنفس السور وبينها⁶⁹، وهو أقرب فيما بين السورتين وأوضح"⁷⁰.

والالتفات من أساليب البلاغة في كلام العرب. وقد اكتفى الإمام بذكر "الملتفت إليه" دون أن يبيّن "الملتفت عنه"، ولم يصرّح بغرض الالتفات. ولعلّ الملتفت عنه هو ما دلّت عليه الانشقاق من خبر تعذيب الشقيّ وتنعيم الولي، والغرض من الالتفات إلى إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بقصة أصحاب الأخدود هو الحث على الاعتبار بحال الأمم السابقة. وعليه يكون وجه التناسب هو: الانتقال من الدلالة على الوعد والوعيد إلى الإخبار بأحوال من سبق للاعتبار. وهذا الوجه ممّا يناسب أن يعلّل به الترتيب.

2- تناسب البروج والانشقاق عند البقاعي: يرى البقاعي أنّ تناسب السورتين حاصل من ثلاث جهات، وهي مستدركة على رأي ابن الزبير، حيث قال: "مقصودها- يعني سورة البروج- الدلالة على القدرة على مقصود الانشقاق الذي هو صريح آخرها، من تنعيم الوليّ وتعذيب الشقيّ، بمن عذّبه في الدنيا، ممّن لا يمكن في العادة أن يكون عذابه ذلك إلّا من الله وحده، تسليّة لقلوب المؤمنين وتثبيّتاً لهم على أذى الكافرين"⁷¹.

فالمعنى أنّه بعد أن دلّت الانشقاق على تنعيم الوليّ وتعذيب العدو الشقيّ بالإخبار والإقسام، جاء بعدها في البروج الدلالة على القدرة على ذلك بمثال من الواقع. وهو دال على حصول التناسب بين السورتين من جهتين:

الجهة الأولى: التناسب بين مقصود الانشقاق ومقصود البروج. ووجهه: أنّ الثاني دالّ على القدرة على الأوّل.

الجهة الثانية: التناسب بين مقطع الانشقاق ومقصود البروج. ووجهه: أن الثاني دالٌّ على القدرة على ما أخبر به الأوّل. ودلّ عليه قول البقاعي: "الذي هو صريح آخرها". وكلاهما علة للترتيب.

وأما **الجهة الثالثة** التي استدرکها فهي في تناسب مطلع البروج ومقطع الانشقاق. وله فيها وجهان:

الأوّل: أن المطلع فيه الدليل على خبر المقطع. حيث قال البقاعي: "لما ختم تلك بثواب المؤمن وعقاب الكافر والاستهزاء به ... ابتداء هذه بما أوقع بأهل الجبروت ممن تقدّمهم (من سياق حديث البقاعيّين أن الضمير يعود على كفار قريش) على وجه معلم أن ذلك الإيقاع منه سبحانه قطعاً...، فقال مقسماً لأجل إنكارهم ... بما يدلّ على تمام القدرة على القيامة: ﴿وَالسَّمَاءِ﴾..."⁷².

الثاني: تلاؤم المقطع والمطلع؛ بابتداء المطلع بالحديث عن الصنف نفسه الذي ابتدئ بذكره في المقطع؛ حيث أنه لما ابتدأ آخر الانشقاق بقسم المكذّبين، ابتدأت البروج بقسم المعذّبين وهم هؤلاء المكذّبين. قال البقاعي: "فقال بادئاً بمن عذب بعذاب الله في القيامة للبداءة في آخر الانشقاق بقسم المكذّبين وهم المحدث عنهم"⁷³.

3- استدرک السيوطي في تناسب البروج والانشقاق: استدرک السيوطي على رأي كل من البقاعي وابن الزبير بجهة أخرى لتناسب السورتين، وهي تناسب مطالعتهما. ووجهه: تأخيرهما في الافتتاح بذكر السماء، فلذلك وضعت البروج بعد الانشقاق، وقدمت على أختها الطارق لطولها. قال السيوطي: "سورة البروج والطارق: أقول: هما متأخيتان فقرنتا، وقدمت الأولى لطولها، وذكرنا بعد الانشقاق للمؤاخاة في الافتتاح بذكر السماء؛ ولهذا ورد في الحديث ذكر السماوات مراداً بها السور الأربع⁷⁴، كما قيل: المسبّحات"⁷⁵. فالتأخي علة الوضع.

وللمتأمل أن يقف على وجه آخر من التناسب، وهو أنه بعد أن ذكر في الانفطار والمطفين والانشقاق ما يشهد على عمل الإنسان، وهو على تسلسل السور، كتاب أعماله الذي دونته الملائكة الحفظة في كتاب مرقوم والذي يأخذه صاحبه يوم الحساب، فيطلع عليه ويحاسب عليه، أتبعه في سورة البروج بأعظم شهادة، والتي تغني عن كل شهادة، وهي شهادة الله تعالى المحيط بكل شيء، وفي ذلك إشارة إلى أنه سبحانه وتعالى غني عن كتب الحفظة وإحصائهم وشهادة الشهود من الأعضاء

===== استدراقات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور

وغيرهم، ولكن هي سنته سبحانه وتعالى لإظهار عدله وأنه لا يظلم مثقال ذرة، حتى لا يبقى لأحد حجة ولا تعلق.

ج- تناسب سورتي الطارق والبروج

1- تناسب الطارق والبروج عند ابن الزبير الغرناطي: يرى ابن الزبير الغرناطي أن تناسب السورتين واقع من جهة المضمون، حيث قال: "لما قال تعالى في سورة البروج ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [البروج: 9]، ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ [البروج: 20]، وكان في ذلك تعريف العباد بأنه سبحانه لا يغيب عنه شيء، ولا يفوته شيء، ولا ينجو منه هارب، أردف ذلك بتفصيل يزيد في إيضاح ذلك التعريف الجملي، من شهادته سبحانه على كل شيء، وإحاطته به، فقال تعالى: ﴿إِنَّ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ [الطارق: 4]"⁷⁶. فوجه التناسب بين مضموني السورتين هو تفصيل المتأخرة لمجمل المتقدمة. وهو ما يعلل ترتيبهما.

2- تناسب الطارق والبروج عند البقاعي: يرى البقاعي أن تناسب السورتين حاصل من ثلاث جهات، وهي مستدركة على رأي ابن الزبير، وهي:

الجهة الأولى: التناسب بين مقصود الطارق ومقاصد سابقاتها (ومنها سورة البروج). ووجهه: أن مقصود الطارق التأكيد على صدق القرآن في إخباره بالذي قصدته سورة الانشقاق، وقصدت الدلالة على القدرة عليه البروج.

قال البقاعي: "مقصودها بيان مجد القرآن في صدقه في الإخبار بتنعيم أهل الإيمان، وتعذيب أهل الكفران، في يوم القيامة..."⁷⁷. فالبقاعي يشير هنا إلى تناسب مقصودها ومقاصد السور قبلها، حيث ذكر - من قبل - أن الإخبار بتنعيم المؤمن وتعذيب الكافر هو مقصود سورة الانشقاق، وأن سورة البروج -بعدها- قصدت الدلالة على قدرته سبحانه على فعل ذلك، لتأتي سورة الطارق لتؤكد صدق القرآن في إخباره بذلك. وتناسب السور في مقاصدها على هذا النحو مناسب تماما لترتيبها على النحو الذي جاءت عليه، فسبحان من جعله كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا.

الجهة الثانية: التناسب بين مقصود الطارق ومقطع البروج.

فقد تضمّن كلام البقاعي - السابق الذكر في الجهة الأولى للتناسب بين السورتين- الإشارة إلى التناسب من جهة أخرى، وهي بين مقطع البروج -الذي فيه وصف القرآن بالمجد- ومقصود الطّارق الذي هو بيان بعض أفراد هذا المجد؛ وهو صدقه في إخباره بما في السور السابقة. فالتناسب بينهما هو قصد الطّارق بيان بعض ما أجمل في مقطع البروج. وهو ما يعلل ترتيبهما.

الجهة الثالثة: تناسب مطلع الطّارق ومقطع البروج

بتأكيد المطلع لما ذكر في المقطع. ويتجلى ذلك في قول البقاعي: "لما تقدّم في آخر البروج، أنّ القرآن في لوح محفوظ، لأنّ مُنزله محيط بالجنود من المعاندين وبكلّ شيء، أخبر أنّ من إحاطته حفظ كلّ فرد من جميع الخلائق المخالفين والموافقين المؤلفين، ليجازى على أعماله يوم إحقاق الحقائق وقطع العلائق، فقال مُقسماً على ذلك لإنكارهم له: {والسّماء}..."⁷⁸. فالمناسبة هي تأكيد مطلع الطّارق على إحاطته سبحانه-المذكورة في مقطع البروج- وما يلزم عنها من مجازاة الخلائق على حسب أعمالهم.

3- استدراك السيوطي في تناسب الطّارق والبروج: استدرك السيوطي على رأي كل من البقاعي وابن الزبير بجهة أخرى في تناسب السورتين، وهي تأخيرهما إجمالاً، حيث قال: "هما متأخيتان ففرّنتا، وقدّمت الأولى لطولها"⁷⁹. فقرر أنّ التأخي علّة الوضع، والطول علّة الترتيب.

وللمتأمل في المطلع والمقطع أن يلحظ وجهاً آخر لتناسبهما، وهو أنّه لما ختم سبحانه البروج بذكر حفظه للقرآن الكريم في اللوح المحفوظ، ابتداءً الطّارق بالقسم بظرف حفظه، وهو السّماء وبوسيلة عظيمة من وسائل حفظه وهي النّجم الثّاقب. وقد ورد في كلام البقاعي في تفسيره "والسّماء" قوله: "أي ذات الأنجم الموضوعة لحفظها من المردة لأجل حفظ القرآن المجيد الحافظ لطريق الحق"⁸⁰. فوجه التّناسب هو: ذكر المطلع لظرف ووسيلة ما ذكر في المقطع.

خاتمة:

تمّ من خلال هذه الدراسة الموسومة ب: (استدراكات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب سور حزب "عمّ") التوصل إلى جملة من التّنائج، أهمّها:

===== استدراقات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور

✓ أن استدراقات السيوطي على الإمامين البقاعي وابن الزبير الغرناطي جاءت على أنواع:

● فإما أن يستدرك عليهما برأيه بجهة لم يذكرها أو أكثر، ليؤكد على تناسب السورتين كما فعل في:

- تناسب النازعات والنبا؛ حيث استدرك تناسب مطلع النازعات ومضمون النبا.

- تناسب عبس والنازعات؛ حيث استدرك تناسب مقاطع السورتين.

- تناسب الانفطار والتكوير؛ حيث استدرك جهتين: تناسب مطلع السورتين، وتناسب مقاطع السورتين.

- تناسب البروج والانشقاق؛ حيث استدرك تناسب مطلع السورتين.

- تناسب الطارق والبروج؛ حيث استدرك تأخي السورتين.

● وإما أن يستدرك عليهما برأيه بوجه أو أكثر لجهة معينة ذكرها، فيوافق في الجهة ويخالف في الوجه تنوعا، وذلك للتأكيد على التناسب من تلك الجهة، كما فعل في:

- تناسب التكوير وعبس؛ حيث استدرك عليهما بوجه ثالث لتناسب السورتين في المطلع والمقطع.

- تناسب المطففين والانفطار؛ حيث استدرك على ابن الزبير بوجهين آخرين لتناسب السورتين في المضمون.

- تناسب الانشقاق والمطففين؛ حيث استدرك على ابن الزبير بوجهين آخرين لتناسب السورتين في المضمون.

● وإما أن يستدرك عليهما برأي غيره وينبّه عليه، كما فعل في تناسب المطففين والانفطار؛ حيث استدرك على الإمامين بجهة لم يذكرها، وهي التناسب بين مطلع المطففين ومقطع الانفطار، وذكر أنّها من رأي الرّازي.

● كما أنّه قد يوافق أحيانا وجها من وجوه التناسب ممّا ذكره أحد الإمامين؛ كما فعل في تناسب النازعات والنبا، حيث قال بوجه من وجوه التناسب بين السورتين في المطلع والمقطع ذكره البقاعي.

- ✓ الملاحظ على استدراقات السيوطي أنّ غالبها جاء من جهة المقاطع والمطالع، وبدرجة أقلّ من جهة المضمون، ولم يذكر في أيّ واحدة منها التّناسب من جهة المقاصد.
 - ✓ تنوّع مستدركات السيوطي في وجوه تناسب السّور؛ بين ما يعلّل منها مجرد وضع هذه السّور جنباً إلى جنب بغضّ النّظر عن ترتيبها، وما يعلّل منها ترتيب هذه السّور بعضها على إثر بعض. في حين أنّ الغالبية العظمى من الوجوه التي ذكرها البقاعي معلّلة للترتيب، والتي ذكرها ابن الزبير الغرناطي كلّها علل للترتيب.
 - ✓ ممّا قد يتعلّل به الوضع دون التّرتيب: تأخي السّورتين في المقاطع أو في المطالع أو تأخيها إجمالاً، وأحياناً تناسب مقصوديهما بتأكيد أحدهما للآخر، أو التّشابه بين مطلع السّورة ومقطع سابقتها.
 - ✓ إنّ كتاب السيوطي في تناسب السّور من نتاج فكره، ممّا يفنّد ما اشتهر عن منهجه من أنّه يقوم على التّجميع والتّليخيص لا الابتكار.
 - ✓ كما يمكن الخلوص من خلال استدراقات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي إلى أنّه كلّما زاد التّدبّر في كلام الله تعالى، كلّما زاد تكشف تناسب سورته، وأنّ ذلك مظهر من مظاهر انسجام وتناسق وتلاحم أجزاء الدّكر الحكيم، والذي هو الآخر مظهر من مظاهر إعجاز القرآن العظيم.
- وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم بن حسن، البقاعي (ت885هـ)، عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران، تح: حسن حبشي، دار الكتب والوثائق القومية- مركز تحقيق التراث، القاهرة، ط1، ج2، (1424هـ- 2004م)، ج 4: (1430هـ- 2009م).
2. إبراهيم بن عمر، برهان الدّين أبي الحسن البقاعي (ت885هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسّور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1984-1404.
3. أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثّقفي (ت708هـ)، البرهان في تناسب سور القرآن، تح: سعيد بن جمعة الفّلاح، دار ابن الجوزي، ط1، محرم 1428هـ.

===== استدراقات السيوطي على البقاعي وابن الزبير الغرناطي في تناسب السور

4. أحمد بن حنبل (ت241هـ)، الموسوعة الحديثية: مسند الإمام أحمد بن حنبل 16، تح: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م.
5. أحمد بن عبد الوهّاب، شهاب الدين التّويري (ت733هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج7، تح: علي بوملحّم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م - 1424هـ.
6. أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين (ت395هـ)، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط: 1399هـ - 1979م.
7. أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللّغة العربيّة المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م.
8. أحمد نتوف (Ahmed Natouf)، التناسب مصادره وأنواعه ومصطلحاته في سورة البقرة، JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY, INÖNÜ UNIVERSITY, Volume: 4, Issue: 1, Spring 2013.
9. جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، أسرار ترتيب القرآن، تح: عبد القادر أحمد عطا، و مرزوق علي إبراهيم، دار الفضيلة، (د.ط.ت).
10. جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، تناسق الدرر في تناسب السور، تح: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1406هـ - 1986م.
11. عبد الحي بن أحمد بن محمد، أبو الفلاح شهاب الدين، ابن العماد العكري الحنبلي الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرنؤوط بإشراف عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق بيروت، ط1، 1406هـ-1986م.
12. عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط1، 1967م-1387هـ).
13. عمر بن فهد الهاشمي المكي (ت885هـ)، معجم الشيوخ، تح: محمد الزاهي، دار اليمامة، المملكة العربية السعودية، ضمن سلسلة: "مؤرخوا مكة" رقم 1، (د.ط.ت).
14. مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 1425هـ/2004م.

15. محمّد بن عبد الرّحمن، شمس الدّين السّخاوي (ت902هـ)، الضّوء اللّامع لأهل القرن التّاسع، دار الجبل، بيروت- لبنان، (د.ط.ت).
16. محمد بن عبد الله، أبو عبد الله، الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1422هـ-2002م.
17. محمد بن عبد الله بن محمد ابن العربي، أبو بكر المعافري الإشبيلي (ت543هـ)، سراج المريدين في سبيل الدين، تح: عبد الله التّوراتي، دار الحديث الكنانية، ط1، 1438هـ-2017م.
18. محمد بن عيسى بن سورة، أبو عيسى (ت279هـ)، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاکر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج3)، وإبراهيم عطوة عوض (ج 4، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1398هـ-1978م.
19. محمد بن مكرم ابن منظور (ت711هـ)، جمال الدين أبو الفضل الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ط.ت).
20. محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد العليم الطحاوي، مطبعة حكومة الكويت، وهو ضمن سلسلة التراث العربي التي تصدرها وزارة الإعلام في الكويت، ط2، 1407هـ-1987م، الإصدار رقم: 16.

الهوامش:

- ¹ - محمّد بن عبد الرّحمن، شمس الدّين السّخاوي (ت902هـ)، الضّوء اللّامع لأهل القرن التّاسع، دار الجبل، بيروت- لبنان، (د.ط.ت)، ج4، ص65-66.
- ² - إبراهيم بن عمر، برهان الدّين أبي الحسن البقاعي (ت885هـ)، نظم الدّرر في تناسب الآيات والسّور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1404-1984، ج1، ص6.
- ³ - ينظر: جلال الدّين السيوطي (ت911هـ)، تناسق الدّرر في تناسب السّور، تح: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1406هـ - 1986م، ص54.
- ⁴ - السيوطي، تناسق الدّرر في تناسب السّور، (م.ن)، ص45.
- ⁵ - ينظر: محمد بن مكرم ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل الإفريقي المصري (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج10 ص419-421.

- 6- مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 1425هـ-2004م، ص281.
- 7- ينظر: أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م، ج3، ص2199.
- 8- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: عبد العليم الطحاوي، مطبعة حكومة الكويت، وهو ضمن سلسلة التراث العربي التي تصدرها وزارة الإعلام في الكويت، ط2، 1407هـ-1987م، الإصدار رقم: 16، ج4، ص265 بتصريف.
- 9- مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية، المعجم الوسيط، ص916.
- 10- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3، ص2199.
- 11- أحمد بن فارس بن زكريا، أبو الحسين (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط: 1399هـ-1979م، ج5، ص423-424.
- 12- أحمد بن عبد الوهاب، شهاب الدين النويري (ت733هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، تح: علي بوملح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ-2004م، ج7، ص90.
- 13- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3، ص2199.
- 14- محمد بن عبد الله بن محمد ابن العربي، أبو بكر المعافري الإشبيلي (ت543هـ)، سراج المريدين في سبيل الدين، تح: عبد الله التوراتي، دار الحديث الكنانية، ط1، 1438هـ-2017م، ج4، ص144.
- 15- أحمد نتوف (Ahmed Natouf)، التناسب مصادره وأنواعه ومصطلحاته في سورة البقرة، JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY, İNÖNÜ UNIVERSITY, Volume: 4, Issue: 1, Spring 2013، ص89.
- 16- ينظر: أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي (ت708هـ)، البرهان في تناسب سور القرآن، تح: سعيد بن جمعة الفلاح، دار ابن الجوزي، ط1، محرم 1428هـ، مقدمة المحقق، من ص19، 43، جمع فيها المحقق ما تفرّق - مما ورد في ترجمة ابن الزبير الغرناطي- في كتب التراجم المختلفة ونسقه.
- 17- ينظر: إبراهيم بن حسن، البقاعي (ت885هـ)، عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران، تح: حسن حبشي، دار الكتب والوثائق القومية- مركز تحقيق التراث، القاهرة، ط1، (ج2)، 1424هـ-2004م، ج4، 1430هـ-2009م)، ج2، ص: 19، 61، 62، ج4، ص117.
- 18- ينظر: عمر بن فهد الهاشمي المكي (ت885هـ)، معجم الشيوخ، تح: محمد الزاهي، دار الإمامة، المملكة العربية السعودية، ضمن سلسلة: "مؤرخوا مكة" رقم 1، (د.ط.ت)، ص336.
- 19- ينظر: البقاعي، عنوان الزمان، (م.س) ج2، ص62، 65.
- 20- السخاوي، الضوء اللامع، ج2، ص18، ج6، ص18.

- 21- السخاوي، الضوء اللامع، (م.ن)، ج1، ص107.
- 22- ينظر: عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط1، 1967م-1387هـ)، ج1، ص335، 344، ترجم فيه لنفسه وذكر مصنفاته، وعبد الحي بن أحمد بن محمد، أبو الفلاح شهاب الدين، ابن العماد العكري الحنبلي الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: محمود الأرناؤوط بإشراف عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط1، 1406هـ-1986م، ج10، ص74، 76.
- 23- ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج21 ص221.
- 24- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص217.
- 25- ينظر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص189.
- 26- ينظر البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص216.
- 27- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص218.
- 28- جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، أسرار ترتيب القرآن، تح: عبد القادر أحمد عطا، و مرزوق علي إبراهيم، دار الفضيلة، (د.ط.ت)، ص153.
- 29- ينظر: السيوطي، أسرار ترتيب القرآن، (م.ن)، ص152.
- 30- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج21، ص252.
- 31- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص249.
- 32- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص248.
- 33- ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص250.
- 34- السيوطي، تناسق الدرر في تناسب السور، ص133.
- 35- ينظر: السيوطي، تناسق الدرر في تناسب السور، (م.ن)، ص133، حاشية رقم1.
- 36- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج21، ص283-284.
- 37- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص274.
- 38- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص275.
- 39- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص284.
- 40- أخرجه من حديث ابن عمر- رضي الله عنهما- الترمذي في كتاب تفسير القرآن، 74 باب "ومن سورة إذا الشمس كورت" برقم 3333 ، وقال «هذا حديث حسن غريب» (محمد بن عيسى بن سورة أبو عيسى (ت279هـ)، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1388هـ-1968م، ج5ص433)، والحاكم في المستدرک في کتاب الأحوال برقم 44/8719، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه» (محمد بن عبد الله، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1422هـ-2002م، ج4، ص620).

- 41- السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن، ص153-154.
- 42- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور،(م.س)، ج21، ص288.
- 43- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص301.
- 44- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص296-297.
- 45- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص298.
- 46- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص274.
- 47- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص300-301.
- 48- السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن، ص154.
- 49- ينظر السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن، (م.ن)، ص 153-154.
- 50- ينظر السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن، (م.ن)، ص154، حاشية رقم 2.
- 51- ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج21 ص315، وابن الزبير الثقفي (ت708هـ)، البرهان في تناسب سور القرآن، ص204 ، تم التوفيق بين ما ورد في الكتابين.
- 52- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص310.
- 53- ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص310-311.
- 54- السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن، ص154.
- 55- السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن، (م.ن)، ص154.
- 56- السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن، (م.ن)، ص154.
- 57- السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن، (م.ن)، ص154.
- 58- السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن، (م.ن)، ص 154-155.
- 59- السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن، (م.ن)، ص 155-156.
- 60- السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن، (م.ن)، ص156.
- 61- رواه الترمذي وقال: "هذا حديث حسن صحيح" (الترمذي، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، (م.ن)، ج3، ص506-507).
- 62- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج21، ص337-338.
- 63- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص 335.
- 64- ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص 335.
- 65- ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص 335.
- 66- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص338.
- 67- ينظر السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن، ص 154-155.
- 68- ينظر السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن، (م.ن)، ص 155-156.
- 69- تم التصحيح من كتاب: ابن الزبير الثقفي ، البرهان في تناسب سور القرآن، ص205. وفي نظم الدرر "ومتونها".

- 70- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج21، ص 356.
- 71- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص352.
- 72- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.س)، ج21، ص352-353.
- 73- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص355.
- 74- الحديث المشار إليه هو ما أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه: "أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أن يقرأ بالسّموات في العشاء"، وهو برقم 10879، والمراد بالسّموات: "والسّماء ذات البروج"، و " والسّماء والطارق"، و"إذا السّماء انشقت"، و"إذا السّماء انفطرت"، وضعف المحقق إسناده. ينظر: أحمد بن حنبل (ت241هـ)، الموسوعة الحديثية: مسند الإمام أحمد بن حنبل 16، تح: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م، ج16، ص511.
- 75- السيوطي، أسرار ترتيب القرآن، ص156.
- 76- ينظر: البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج21، ص375-376، وابن الزبير الثّقفي، البرهان في تناسب سور القرآن، ص205، (تمّ التّوفيق بين ما في الكتابين).
- 77- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج21، ص 370.
- 78- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.ن)، ج21، ص370-371.
- 79- السيوطي، أسرار ترتيب القرآن، ص156.
- 80- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (م.س)، ج21، ص371.

الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري
Judicial Conciliation between spouses
in Islamic Jurisprudence and Algerian Legislation

د/ لخداري عبد الحق

كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة تيبسة
lakhdari.hako@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2019/10/03 تاريخ القبول: 2020/05/11

الملخص:

الصلح القضائي هو وسيلة ودية لحل النزاعات بين الزوجين المتخاصمين، وهو سبيل في غاية الأهمية من أجل عودة العلاقات الزوجية إلى التفاهم والمودة والرحمة، وهو بذلك يساهم في استقرار الأسرة والأبناء والمجتمع بصورة عامة، إذ أن الأسرة هي الخلية الأساسية للمجتمع، ولا يخفى على أحد اهتمام الفقه الإسلامي بهذا الموضوع فهو مؤصل ومفصل في الكتب الفقهية الإسلامية، وأولى له الفقهاء أهمية بالغة، وفي هذا الإطار أخذ المشرع الجزائري بهذه الوسيلة وتجسد ذلك بالخصوص في قانون الأسرة، حينما فرض على القضاء ضرورة وإلزامية اللجوء إليه قبل رفع دعوى الطلاق وحل الرابطة الزوجية، وهذا دليل على اعتماد المشرع الجزائري على تعاليم الشريعة الإسلامية في مجال الأحوال الشخصية حفاظا على الرابطة الأسرية.

الكلمات المفتاحية: الصلح القضائي؛ الزوجين؛ الفقه الإسلامي؛ التشريع الجزائري.

Abstract:

Judicial conciliation is a pacific way to resolve disputes between the hostile spouses, it is a very important way for the return of marital relations to understanding, affection and compassion, thus it contributes to the stability of the family, the children and the society in general, as the family is the basic cell of society, It is no secret that the Islamic jurisprudence is

concerned with this subject. It is well-known and detailed in Islamic jurisprudence books thus the jurists gave it great importance.

In this context, the Algerian legislator followed this method, and this is reflected especially in Family Law, when he imposed on the judiciary a necessity and an exigency to resort to it before filing a divorce suit and dissolving the marital nexus; this is an evidence of the adoption of the Algerian legislator on the teachings of Islamic law in the field of personal status in order to preserve the family bond.

Keywords: judicial conciliation; the spouses; Islamic jurisprudence; Algerian legislation.

مقدمة:

تعد الأسرة الخلية الأساسية للمجتمع، فتماسكها وترباطها يحافظ على وحدة المجتمع، وبالمقابل فإن انحلال الرابطة الزوجية سبب في خراب الأسرة وتشتت الأبناء الأمر الذي يجعلهم عرضة لكل الأفات التي يتضرر منها الأفراد في المجتمع، لذلك فإن حماية الأسرة أولوية كبيرة وقد أولى الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري متمثلا بالخصوص في قانون الأسرة لحماية الرابطة الأسرية اهتمامهما البالغ، من خلال وضع آليات قانونية لحماية الأسرة، من خلال النص على إجراء الصلح القضائي بين الزوجين قبل النطق بالطلاق رسميا في المحكمة، وهذا سعيًا منه لتماسك الرابطة الأسرية ولم شمل العائلة، وهو وسيلة ودية لحل النزاعات التي تقع بين الزوجين.

ولذلك جاء هذا البحث لبيان أهمية هذا الإجراء، ليجيب عن تساؤل رئيسي يتمثل في ماهي أهم معالم الصلح القضائي الأساسية بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري؟ ويطرح مجموعة من الإشكاليات الفرعية التي يمكن حصرها فيما يلي: مالمقصود بالصلح القضائي بين الزوجين؟ وما هي الإجراءات المتبعة أثناء القيام به؟ ثم ما هو دوره في حماية الرابطة الأسرية في كل من الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري؟ وما هي أهم العقبات التي قد تعيق من قيامه بهذا الدور؟ هذا ما سنجيب عنه في ثنايا هذا البحث.

===== الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

وتتجسد أهمية الموضوع في جانبه الواقعي إذ يشهد كثرة تفكك الرابطة الأسرية بين الزوجين، والتي يذهب ضحيتها الأبناء مما يجعلهم عرضة لشتى المخاطر، لهذا يعد الصلح القضائي إجراء قضائياً شديداً الأهمية في حماية الرابطة الأسرية والحفاظ على مكتسباتها.

ويهدف البحث إلى تبيان حقيقة الصلح القضائي بين الزوجين وأهم إجراءاته وشروطه وكيفية تنفيذه، وكذا معرفة دوره في تجسيد هذه الحماية ومدى فاعليته في تحقيق ذلك وأهم العقبات التي تواجهه، وعقد دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري وتوضيح مدى مواكبة هذا الأخير للتشريع السماوي الرباني. هذا ما سنجيب عنه في ثنايا هذه الورقة البحثية.

المطلب الأول: ماهية الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

في هذا المطلب سنتحدث عن تعريف الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي (الفرع الأول) ثم تعريفه في التشريع الجزائري (الفرع الثاني) الفرع الأول: تعريف الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

أولاً: تعريف الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي

يتعين علينا تعريف مصطلح الصلح لغة واصطلاحاً، ثم إسقاط ذلك على تعريف المصطلح المركب " الصلح القضائي بين الزوجين".

أ- **الصلح في اللغة:** الصلح من الإصلاح وهو نقيض الإفساد، يقال: أصلح: إذا أتى بالخير والصواب. وأصلح في عمله: أتى بما هو صالح نافع. وأصلح الشيء: أزال فساده. وأصلح بينهما، أو ذات بينهما، أو ما بينهما: أزال ما بينهما من عداوة ونزاع برضا الطرفين. فنقول صالحه إذا صالحه وصافاه، ونقول صالحه على الشيء أي سلك معه مسلك المسالمة في الاتفاق و صلح الشيء إذا زال عنه الفساد، الصلح ضد الفساد صلح يصلح ويصلح صلاحاً وصلوحاً!¹

ب- **الصلح في الفقه الإسلامي:** هو إنهاء الخصومة بين طرفين متنازعين، وفي موضوعنا هذا هو إنهاء الخصومة بين الزوجين لسبب من الأسباب يمكن أن يؤدي إلى انحلال الرابطة الزوجية.

1- **الصلح عند الحنفية:** هو: "عقد وضع لرفع النزاع و قطع الخصومة بين المتصالحين بتراضيهما"²، هو عقد يرتفع به التشاجر والتنازع بين الخصوم وهما منشأ الفساد والفتن³.

فهو عندهم عقد يوضع لحل النزاعات بين المتخاصمين، مع وجود التراضي بين الطرفين، فهو عقد رضائي وليس إجبارياً.

2- الصلح عند المالكية: يرى المالكية أنه انتقال عن حق أو دعوى بعوض لرفع نزاع أو خوف وقوعه⁴.

وهو تعريف جامع لكل أنواع الصلح؛ فهو إما انتقال عن الحق الذي يشير إلى الصلح عن الإقرار، أو انتقال عن الدعوى الذي يدل على الصلح عن الإنكار أو السكوت⁵.

3- الصلح عند الشافعية: الصلح عند الشافعية عقد يؤدي إلى قطع النزاع⁶، وهذا التعريف يعني عمومية عقد الصلح وشموليته ليسع كل أنواع التصرفات، والتي منها حل النزاعات الزوجية.

4- الصلح عند الحنابلة: هو معاهدة يتم يتوصل بها إلى الإصلاح بين المتخاصمين، ولا يقع غالباً إلا بالأقل من المدعى به على سبيل المداراة لبلوغ الغرض⁷. فهو عقد شرعي يحصل به فك النزاع وحل الخصومات الواقعة بين الأفراد.

إن الملاحظ على التعاريف السابقة يرى بأن الفقهاء المسلمين أضفوا على الصلح طبيعة عقدية، مع تحديد أطرافه والصيغة المتمثلة في الإيجاب والقبول ومحل العقد هو الحقوق المتنازع عليها، وهي في موضوعنا تتمثل في النزاعات الناشئة عن الرابطة الزوجية.

ج- الصلح القضائي بين الزوجين: مما سبق يمكن استخلاص تعريف الصلح بين الزوجين وهو لجوء القضاء إلى رفع النزاع الواقع بين الزوجين، فهو وسيلة من وسائل فض الخصومات كالتحكيم، ويكون بتولية من القاضي كما قد يكون بطلب من الزوجين أو أفراد عائلتهما، والإصلاح يكون الاختيار فيه من الطرفين.

ثانياً: مشروعية الصلح القضائي بين الزوجين في الشريعة الإسلامية

الصلح بن الزوجين له سند شرعي وفقهي في التشريع الإسلامي، سواء من القرآن الكريم أو السنة النبوية أو الإجماع أو المعقول.

1- من القرآن الكريم: الصلح بصورة عامة أمر محمود في الإسلام، قال تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نُّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: 114).

الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

قال القاضي أبو الوليد بن رشد: "وهذا عام في الدماء والأموال والأعراض، وفي كل شيء يقع التداعي والاختلاف فيه بين المسلمين"⁸. وقال الله تبارك تعالي: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: 1). وللصلح أهمية بالغة في الإسلام، فالخلافات بين الناس سواء كانت معنوية أو مادية توجب الفصل، وهذا يتدخل مجموعة تتولى عمليات الصلح بين الأطراف المتنازعة حتى ترجع الأمور إلى نصابها وهذا ما ورد في قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: 10). وهذه الآية تدل على وجوبية الصلح بين أفراد المجتمع، وأن تتولى طائفة من الناس القيام بهذه المهمة، وهو نفس الأمر الذي أكدته الآية التي قبلها في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا، فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ، فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: 9).

والتشريع الإسلامي بخصوص معالجة النشوز والنزاع بين الزوجين يقوم على أساس مبدأ الصلح بينهما، والأصل الشرعي للصلح القضائي بينهما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ (النساء: 128).

قال البغوي: "فلا جناح عليهما أي: على الزوج والمرأة، أن يصلحا فيما بينهما، ويصالحا أي: يتصالحا، وقرأ أهل الكوفة: في القسمة والنفقة"⁹.

وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ (النساء: 35). فقد أفادت الآيتين مشروعية الصلح، حيث إنه سبحانه وصف الصلح بأنه خير، ولا يوصف بالخيرية إلا ما كان مشروعاً مأذوناً فيه.

فالصلح بين الزوجين المتخاصمين أفضل من حل الرابطة الزوجية وتشتيت الأسرة، وهو سبيل لإعادة ربط العلاقات واستقرار النفوس.

يقول القرطبي: "والصلح خير لفظ عام مطلق يقتضي أن الصلح الحقيقي الذي تسكن إليه النفوس ويزول به الخلاف خير على الإطلاق. ويدخل في هذا المعنى جميع ما يقع عليه الصلح بين الرجل وامرأته في مال أو وطء أو غير ذلك خير أي خير من الفرقة؛ فإن التمادي على الخلاف والشحناء والمباغضة هي الحالقة يعني حالقة الدين"¹⁰.

كما يؤيد واجب الصلح قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (النساء: 129).

2- من السنة النبوية: وردت في السنة النبوية العديد من الأحاديث التي تؤكد على ضرورة اللجوء إلى الصلح لاستقرار العلاقات بين الناس. ومنه قوله عليه الصلاة والسلام: "الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحل حراماً"¹¹.

والحديث واضح الدلالة على مشروعية الصلح، ومن ذلك الصلح بين الزوجين. والصلح والتحكيم الودي من سمات المجتمع الإسلامي يهدف إلى إشاعة الحب والأخوة والمودة وربط العلاقات بين الأفراد المتخاصمين، ولقد حض الرسول صلى الله عليه وسلم على إصلاح ذات البين في العديد من الأحاديث النبوية منها قوله صلى الله عليه وسلم: "من أصلح بين اثنين استوجب ثواب شهيد"¹².

وقوله صلى الله عليه وسلم لأبي أيوب الأنصاري: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي أيوب بن زيد: "يا أبا أيوب، ألا أدلك على عمل يرضاه الله ورسوله؟ قال: بلى، قال: تصلح بين الناس إذا تفسدوا، وتقارب بينهم إذا تباعدوا"¹³. وما روى كعب بن مالك - رضي الله عنه - أنه: "لما تنازع مع ابن أبي حرد في دين على ابن أبي حرد، أن النبي صلى الله عليه وسلم أصلح بينهما: بأن استوضع من دين كعب الشطر، وأمر غريمه بأداء الشطر"¹⁴.

وما يؤكد على وجوب الصلح بين الزوجين المتخاصمين، ما روى الشافعي عن ابن أبي مليكة أنه قال: تزوج عقيل بن أبي طالب فاطمة بنت عتبة بن ربيعة، وكانت كبيرة المال فقالت: أتزوج بك على أن تضمن لي وأنفق عليك. قال: فتزوجها فكان إذا دخل عليها قالت: أين عتبة بن ربيعة أين شيبه بن ربيعة؟ قال: فدخل يوماً وهو برم فقالت: أين عتبة بن ربيعة أين شيبه بن ربيعة؟ قال: على يسارك إذا دخلت النار. قال: فشددت عليها ثيابها وقالت: لا يجمع رأسي ورأسك شيء. فأتت عثمان فبعث معاوية وابن عباس، فقال ابن عباس: والله لأفرقن بينهما. وقال معاوية: ما كنت لأفرق بين شيخين من بني عبد مناف قال: فأتيا وقد شدا عليهما أثوابهما فأصلحا أمرهما"¹⁵.

وعن عبيدة السلماني أنه قال: "جاء رجل وامرأة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه ومع كل واحد منهما فنام من الناس، فأمرهم علي رضي الله عنه فبعثوا

الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

حكما من أهله وحكما من أهلها ثم قال للحكمين: أتدريان ما عليكما؟ إن رأيتما أن تجمعا جمعتما وإن رأيتما أن تفرقا فرقتما، قالت المرأة رضيبت بكتاب الله بما علي فيه ولي، فقال الرجل: أما الفرقة فلا فقال علي رضي الله عنه: كذبت والله حتى تقر بمثل الذي أقرت به" ¹⁶.

كل هذه الآثار تدعو بإجماع إلى الاحتكام إلى الصلح كوسيلة ابتدائية لفض النزاع بين الزوجين قبل اللجوء إلى الطلاق الذي ينعت بأنه أبغض الحلال إلى الله، والقصد من الحث عليه هو حماية الرابطة الزوجية والأسرية من التشتت والفرقة، وهو مقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلامية في تشريع الزواج.

3- الإجماع: فقد أجمع الفقهاء على مشروعية الصلح في الجملة، وإن كان بينهم اختلاف في جواز بعض صورته ¹⁷.

4- المعقول: الصلح وسيلة يستحسنها العقل كما الشرع، فهو طريق لتهدئة الأجواء وتطبيب النفوس ورفع للفرقة وجمع للألفة، " فهو رافع لفساد واقع، أو متوقع بين المؤمنين، إذ أكثر ما يكون الصلح عند النزاع، والنزاع سبب الفساد، والصلح يهدمه ويرفعه، ولهذا كان من أجل المحاسن ¹⁸.

وهذا الصلح يشترط فيه - كما في الحديث - ألا يحل حراماً أو يحرم حلالاً، فإن أحل حراماً أو حرم حلالاً فهو باطل لا يجوز قبوله.

الفرع الثاني: تعريف الصلح القضائي في التشريع الجزائري

أولاً: تعريف الصلح في التشريع الجزائري

هو اتفاق حول حق متنازع فيه بين شخصين بمقتضاه يتنازل أحدهما عن إدعائه مقابل تنازل الآخر عن إدعائه أو مقابل أداء شيء ما.

والصلح كما جاء في المادة 459 من القانون المدني الجزائري ¹⁹: "عقد ينهي به الطرفان نزاعاً قائماً أو يتوقيان به نزاعاً محتملاً، وذلك بأن يتنازل كل طرف منهما على وجه التبادل".

ويرى الدكتور بوسقيعة أحسن أنه يمكن تعريف المصالحة أو الصلح بوجه عام، بأنها تسوية لنزاع بطريقة ودية، حيث يكون بطريق التنازل المتبادل بين الطرفين ²⁰.

كما أن الفقه الفرنسي والبلجيكي يرى بأن الصلح هو عقد ينهي فيه الطرفان النزاع القائم أو المحتمل وقوعه، فبعض القوانين المقارنة كالقانون البلجيكي، تجعل

المصالحة والوساطة في النزاعات الأسرية ضروريا، وعند حصول الاتفاق عليه يتم تحرير محضر ويصدر حكم بذلك²¹.

ويختلف مفهوم الصلح في المجال المدني والمجال الجزائي، غير أن كل التعاريف تشترك في كون الصلح طريقة ودية لإنهاء النزاع ويختلف باعتباره كعقد أو كإجراء، فإن كانت المفاهيم السابقة تعرفه كعقد فإنه بالنظر إليه كإجراء أو كما يسمى بالصلح القضائي.

فهو مجموع الإجراءات التي تفرضها بعض القوانين على المتخاصمين لإلزامهم على الحضور أمام القاضي ومحاولة تقريب وجهات نظرهم بعد إقامة الدعوى وخصوصا في مسائل الطلاق.

وهو من الطرق البديلة لتسوية المنازعات بصورة واضحة في النزاعات الزوجية، حيث يعتبر الصلح فيها أمرا محبذا وإجراء ضروريا يتعين على المحكمة طبقا للقانون القيام بمحاولاته قبل لجوئها إلى الحكم بالتطليق بينهما، فهو بهذا المعنى يشكل مبدئيا وسيلة وهدفا في آن واحد لحل هذا النوع من النزاعات.

ولقد اهتم التشريع بتقنين الصلح القضائي مثلما اهتم بموضوع التحكيم الودي، ووضعت له بعض المواد لإعطائه السمة القانونية، وهذا أمر إيجابي يدل على توجه المشرع الجزائري نحو حماية الرابطة الأسرية والحفاظ على تماسك الأسرة ككل، وهو دليل على المكانة التي تحظى بها الأسرة في مبادئ التشريع الجزائري. وحث عليه المشرع الجزائري في قضايا الطلاق والتطليق تماشيا مع تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في مجال الأسرة، لما في تحقيقه من آثار إيجابية تجنب الأسرة كافة المخاطر التي ترتب عن تفككها، كما أن حسمه للنزاع القائم بينهما أدعى إلى تحقيق العدل والإنصاف، الذي قد لا يحققه الحكم القضائي الصادر بالطلاق أو التطليق فقد يكون أحدهما ألحن بحجته من خصمه وأقدر على التحايل في الخصومة وهو في الحقيقة غير محق فيما يدعيه.

ثانيا: مفهوم الصلح القضائي بين الزوجين في قانون الأسرة الجزائري

لم يعرفه قانون الأسرة بتعريف واضح وصريح؛ وإنما جعله وسيلة من الوسائل الودية لحل النزاعات الزوجية، ومحاولة الصلح القضائي من المقتضيات الموضوعية لصحة العمل القانوني، فالصلح هو الأسلوب الطبيعي لفض النزاعات بين الزوجين، جاء في المادة 49 من قانون الأسرة التي جاء فيها: "لا يثبت الطلاق

===== الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

إلا بحكم بعد محاولة الصلح من طرف القاضي دون أن تتجاوز مدة محاولة الصلح ثلاثة أشهر".

فهو محاولة سابقة لدعوى الطلاق يقوم بها القاضي بقدر المستطاع، سعياً لإقناع الطرفين بالمصالحة أو تحقيق التسوية بالتراضي، يعتبر هذا الإجراء إلزامياً.

وهو إجراء ودي لحل النزاع بين الزوجين ومبدأ أساسي يهدف إلى حماية الرابطة الأسرية، فحل الرابطة الزوجية وإن كان من حق الطرفين وإرادتهما المنفردة أو بالتراضي هو إجراء خطير يمس بتماسك الأسرة، لذلك جعله المشرع خاضعاً للإشراف القضائي، وهو يؤكد السياسة التشريعية للدولة الجزائرية في الحفاظ على الأسرة وحمايتها.

وقد كان هذا الإجراء قبل سنة 1984م إجراء جوازي غير أنه بعد هذا التاريخ أصبح وجوبياً ملزماً للقاضي، وهو من النظام العام فالمشرع لم يترك الخيار للقاضي في القيام بمحاولة الصلح من عدمها بل نص على عدم إثبات الطلاق إلا بحكم، والذي يسبقه إجراء محاولة الصلح، فهي إجراء جوهري قبل النطق بحكم الطلاق²².

ولهذا فإن مفهوم الصلح بين الزوجين لا يختلف عما هو في الفقه الإسلامي، فهو في النهاية هو وسيلة لحل النزاع والخصام بينهما.

المطلب الثاني: الإجراءات المتبعة أثناء الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

في هذا المطلب سنتحدث عن الإجراءات المتبعة أثناء الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي (الفرع الأول) ثم بيان الإجراءات في التشريع الجزائري (الفرع الثاني).

الفرع الأول: الإجراءات المتبعة أثناء الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي

أولاً: مراحل الصلح بين الزوجين

لقد اهتم المشرع الإسلامي بالعلاقة الزوجية أيما اهتمام، فالأسرة في الإسلام هي اللبنة الأولى للمجتمع، واستقرارها استقرار له، ولهذا الغرض جعل المودة والسكينة هي العامل المشترك في استقرار العلاقات الزوجية، وعالج الخلافات التي قد تحدث بين الزوجين بطرق ودية قبل الوصول إلى فك الرابطة الزوجية بأبغض الحلال إلى الله وهو الطلاق.

وحتى في حالة الطلاق يأمر الإسلام بالصلح وفي هذا المعنى يقول الله تعالى: ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾ (البقرة: 229)، ويقول أيضاً: ﴿وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف﴾ (البقرة: 231).

ففي الآيتين الكريمتين يأمر الله تعالى أن يكون التسريح بإحسان ومعروف أي بالتفاهم والرضي وإعطاء كل ذي حق حقه، وهذا هو صلح الفراق. ولقد شرع الدين الإسلامي أرقى الأحكام في الزواج والطلاق حتى صار مصدراً من مصادر التشريع عند كثير من الأمم البعيدة عن الإسلام.

ويكون الصلح بين الزوجين على مرحلتين:

أ- صلح يقوم به الزوجان: بعيداً عن كل تدخل خارجي وذلك حفاظاً على قدسية حياتهما الزوجية، وما تحمل من حرمة وسرية لا يجوز حتى لأقرب المقربين أن يطلع عليهما، ومصدق ذلك في قوله تعالى: ﴿فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا﴾ (النساء: 128)، كما يؤيده قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (النساء: 129). فالحكمة من وراء الدعوة إلى الصلح بين الزوجين فيما بينهما للحفاظ على طهارة الحياة الزوجية وسريتها، قبل الوصول إلى الصلح العلني وإفشاء الأسرار الزوجية.

ب - صلح علني: ويصار إلى هذا الحل عند استحالة تفاهم الزوجين فيما بينهما، فيلجأ الزوجان إلى طرف ثالث من أجل الصلح، سواء بطلب من القاضي ويعين حكمين لذلك، وعادة ما يكون هذا الطرف المحكم من الأقرباء، لعلاقتهم المتينة بالزوجين ودرابتهن بالمشاكل الواقعة بينهما أكثر من غيرهما من الأبعاد.

وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ (النساء: 35).

يقول البغوي: "إذا ظهر بين الزوجين شقاق واشتبه حالهما فلم يفعل الزوج الصلح ولا الفرقة ولا المرأة تأدية الحق ولا الفدية وخرجا إلى ما لا يحل قولاً وفعلاً؛ بعث الإمام حكماً من أهله إليه وحكماً من أهلها إليها، رجلين حريين عدلين، ليستطلع كل واحد من الحكمين رأي من بعث إليه إن كانت رغبته في الوصلة أو في الفرقة، ثم يجتمع الحكمان فينفذان ما يجتمع عليه رأيهما من الصلح"²³.

الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

وتعتبر هذه المرحلة من الصلح محاولة أخرى لإصلاح ذات البين بين الزوجين وهي التي تطلق عليها فقها "مرحلة التحكيم" أو "صلح التحكيم"، فالتحكيم بين الزوجين بمثابة صلح بينهما.

ثانياً: إجراءات الصلح القضائي بين الزوجين في الشريعة الإسلامية

يتم الصلح القضائي في الفقه الإسلامي عن طريق التحكيم، وذلك من خلال طلب القاضي من شخصين تتوفر فيهما مجموعة من الشروط القيام بعملية الإصلاح بين الزوجين، مع العلم أن هناك اختلاف بين الفقهاء المسلمين فيمن له سلطة تعيين الحكّمين، وأساس هذا الاختلاف قوله تعالى: ﴿وإن خفتن شقاق بينهما فابعثوا﴾، فيرى الفقهاء أن المأمور ببعث الحكّمين هو الحاكم أو من ينوب عنه، لأن الحاكم هو المسؤول عن تنفيذ أحكام الشريعة، وهناك من يرى أن الخطاب عام لجميع المسلمين فهو نص عام لم يخصص وبقي على عمومته، ومحلّه على بعض أفراده ليس أولى من محلّه على البقية²⁴.

وعليه فإن الصلح الذي يلجأ إليه القاضي بتعيين الحكّمين يسمى بالتحكيم الذي يتم بطلب من القاضي وهو المعنى بهذه الورقة البحثية²⁵، وفيما يلي بيان ذلك:

أ- مفهوم التحكيم:

1- لغة: التحكي مشتق من حكم يحكم والقضاء وحاكمه دعاه وخاصمه²⁶. وفوض الحكم إليه وفي التنزيل العزيز: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحكّموك فيما شجرَ بينهم﴾ (النساء: 65)، فالتحكيم لغة هو تفويض الحكم للغير في شأن ما.

2 - اصطلاحاً: لا يختلف التعريف الاصطلاحي كثيراً عن التعريف اللغوي للتحكيم، والتحكيم بين الزوجين في الفقه الإسلامي هو بمثابة الصلح القضائي، ونعني بالتحكيم: تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما²⁷.

أما في القانون الوضعي فهو: الاتفاق على طرح النزاع على شخص أو أشخاص معينين ليفصلوا فيه دون المحكمة المختصة²⁸ كما عرف على أنه: "نظام لتسوية المنازعات عن طريق أفراد عاديين يختارهم الخصوم إما مباشرة أو عن طريق وسيلة أخرى²⁹".

وهو وسيلة مشروعة في الفقه الإسلامي، قال تعالى: ﴿وإن خفتن شقاقَ بَيْنَهُمَا فَاِْبِعْتُوا حَكْمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكْمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَبِيرًا﴾ (النساء: 35).

وإذا كان الإسلام لم يعط للمرحلة الأولى من الصلح أي شرط أو حكم ذلك أنه ترك للزوجين حرية التصرف في الوصول إلى صلح عادل فيما بينهما، إلا أنه وضع للمرحلة الثانية الشروط التي تجعله صلحاً قائماً على التحكيم العادل. لذلك فالتحكيم في الآية الكريمة يعني الصلح، وكذلك الحكم يعني المصلح. ويلجأ الزوجان عادة إلى التحكيم، عندما يفشلان في الوصول إلى الإصلاح المنشود ويصبح نشوزهما أو نشوز أحدهما خطيراً إلى درجة تستوجب تدخل الغير.

ب- صفات القائم بالصلح:

- 1- الإسلام: أن يكون المحتكم إليه مسلماً³⁰.
- 2- البلوغ: أن يكون بالغاً عاقلاً صحيح الفكر والتمييز، جيد الفطنة بعيداً من السهو والغفلة³¹.
- 3- أن يكون المحتكم إليه معلوماً ومعيناً بالاسم أو بالصفة.
- 4- أهلاً للقضاء وتحمل الشهادة: غير خصم، وعالماً بموضوع الخلاف. وأن يكون من أهل العدل وهي الصفة اللازمة لكل حكم يطلب منه إعطاء رأي في خلاف أو قضية هي موضوع خصام بين أكثر من طرف. وصفة العدل تعني البعد عن الهوى، لأن الهوى أعمى، أي أن لا يكون عنده ميل إلى أحد المتخاصمين وأن لا تكون له منفعة شخصية في هذا الخلاف، فالعدل يعني التجرد والحياد وهذا ما يساعد الحكم على إعطاء الحكم الصحيح وإبداء الرأي الذي يرضي الله ويرضي الطرفين المتنازعين³².
- 5- العلم: ليس القصد بالعلم أن يكون الحكم على درجة عالية بالفقه والشرع، إذ ليست القضية معقدة إلى درجة تستحق هذا المستوى العلمي الرفيع، إنما القصد أن يكون على درجة من المعرفة بالشرع وبأحكام الدين بما يؤهله للحكم في هذا الخلاف. كما يجب أن يكون على جانب من المعرفة بالعادات والتقاليد.
- 6- أن يكون من العارفين بأحكام الشريعة الإسلامية³³.
- 7- القرابة: وهذا مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها﴾ فكلمة (الأهل) واسعة المعنى، فهي تعني العائلة في أضيق حدود العائلة، ثم العشيرة فالقبيلة وقد يتسع معناها فيشمل، من باب المجاز، سكان البلد الواحد أو الطائفة الواحدة، لهذا يستحسن أن يكون أهل العقل والرأي في العائلة أو العشيرة. قال القرطبي: " والحكمان لا يكونان إلا من أهل الرجل والمرأة؛ إذ هما أقعد الناس بأحوال الزوجين؛ بشرط كونهما من أهل العدالة وحسن النظر والتبصر بالفقه،

===== الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

فإن لم يوجد من أهلها من يصلح لذلك فيرسل غيرهما من أهل الثقة والعدل، كل ذلك إذا أشكل الأمر، فإن عَلِمَ القاضي مَن الظالم من الزوجين فإنه يأخذ منه الحق ويجبره على إزالة الضرر" ³⁴.

أما معناها حسب ما جاءت في الآية الكريمة فإنها تعني، أن يكون الحكم من أدنى درجة في القرابة إذا كان ذلك ممكناً.

والحكمة من وجود القرابة، هو أن القريب يحافظ على كرامة قريبه ولا يعمل على فضح أسرارها، كما أنه أدري الناس بوضع الزوجين وأحوالهما وطباعهما وبالوضع العائلي السائد بينهما ثم هو يجيد الأسلوب الذي يفهمه الزوجان أي أنه يملك إمكانية التفاهم معهما بحيث يعرف من أين يبدأ وكيف يتصرف، القرابة تشجع الزوجين على كشف أسرارها أمامه بخلاف الغير.

ج- مهمة الحكمين المصلحين: استناداً إلى الآية الكريمة: ﴿فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً﴾ (النساء: 35)، فإن مهمة الحكمين هو الإصلاح والتحكيم بين الزوجين وحل النزاع الحاصل بينهما.

وقد اختلف بعض الفقهاء في ضرورة الأخذ برضا الزوجين، فمن الفقهاء من يرى عدم اعتبار رضاها في مسألة الصلح، يقول الشيرازي: " دل على أنهما حكمان حينما قال الله تعالى: ﴿فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها﴾، ولو كانا وكيلين لقال ابعثوا وكيلاً عن الزوجة ووكيلاً عن الزوج، ولهذا لا يعتبر رضا الزوجين، لأن الحكم يحكم بما يراه من المصلحة، فإن وفق الحكمان إلى الإصلاح كان خيراً وإلا فلهما التفريق بين الزوجين" ³⁵.

فعمل الحكمين هي الإصلاح بين الزوجين كما نص بذلك قوله تعالى: ﴿إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما﴾، فلم يقل القرآن الكريم إن يريدوا فرقة، فإيفاد الحكمين هو لوعظ الظالم من الزوجين وإعلام الحاكم بذلك ليأخذ على يده ³⁶.

ولكن عليهما قبل طرح فكرة الصلح أن يستعرضا كل أسباب الخلافات القائمة بين الزوجين والاطلاع على أدق الأمور ليتسنى لهما دراستها دراسة واقعية، وبعد الإمام بتفاصيل النزاع وأسبابه يحاول الحكمين إيجاد حلول وبدائل عن النزاع المطروح.

وهناك من يقول بضرورة اعتبار رضا الزوجين في التحكيم والصلح بينهما، فحكم الحكمين لا يكون إلا بتوكيل من الزوجين ورضا منهما، وفي المسألة التي

عرضت على سيدنا علي بن أبي طالب التي ألزم فيها الزوج أن يقبل التحكيم، فلو لم يكن ذلك لما طلب عليّ منه الموافقة على التحكيم، فدل هذا على أن الحكّمين ليس لهما سلطة التفريق إلا بتفويض من الزوجين³⁷.

وفي كلا الحالين يعتبر إجراء الصلح أمرا ضروريا لحسم النزاعات الأسرية بغض النظر عن رضا الطرفين، فلربما ساهم الصلح في إعادة الوفاق بين الزوجين رغم رفض أحدهما أو كلاهما لإجرائه في البداية.

الفرع الثاني: الإجراءات المتبعة أثناء الصلح القضائي بين الزوجين في التشريع الجزائري

أولاً: شروط الصلح القضائي بين الزوجين

إن للصلح في المجال المدني شروطا خاصة³⁸، أما الصلح بين الزوجين فبالرجوع إلى نصوص قانون الأسرة الجزائري نجد بأنه قد وضع جملة من الشروط لإنجاح آلية الصلح لتحقيق الهدف المرجو منها، وهي تستنتج ضمنا من المادة 49 من قانون الأسرة التي تنص على أنه: " لا يثبت الطلاق إلا بحكم بعد محاولة الصلح من طرف القاضي دون أن تتجاوز مدة محاولة الصلح ثلاثة أشهر"، ولهذا فإن الصلح تحكمه مجموعة من الشروط وهي كالتالي:

- 1- وجوب حصول نزاع بين الزوجين يؤدي إلى مطالبة أحد الزوجين بفك الرابطة الزوجية، فلا حاجة للصلح من غير سبب يوجب ذلك.
- 2- أن تكون هناك صفة لصاحب الدعوى المرفوعة بفك الرابطة الزوجية، كأحد الزوجين أو من يمثلهما قانونا كالمحامي أو الولي أو الوصي.
- 3- أن يتمتع أحد الطرفين بأهلية التقاضي (وجوب بلوغ سن الرشد وهو 19 سنة حسب المادة 40 من القانون المدني).
- 4- التمتع بالأهلية الكاملة ونقصد بذلك سلامة القوى العقلية و أن يكون غير محجور عليه، بحسب المواد المادة 42 و 44 من القانون المدني³⁹.
- 5- ضرورة التزام القاضي بالإجراءات اللازمة لإجراء الصلح حتى يتحقق هدفه، كوجوب تحرير محضر مفصل يبين فيه نتائج الصلح والتصديق عليه من المحكمة المختصة.
- 6- ترفع الدعوى في مقر مسكن الزوجية " أي مكان منزل الزوجين"، وذلك حسب المادة الثامنة من قانون الإجراءات المدنية، حيث أن دعاوى الرجوع إلى محل الزوجية من مهام المحكمة المختصة، وهي المحكمة التي يقع في دائرة

الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

اختصاصها مسكن الزوجية حسب المادة 4/8 من قانون الإجراءات المدنية الجزائري التي تنص على: "... ومع ذلك، ترفع الطلبات المتعلقة بالمواد المذكورة أدناه أمام الجهات القضائية دون سواها على الوجه التالي:- في دعاوى الطلاق أو العودة إلى مسكن الزوجية أمام المحكمة التي يقع في دائرة اختصاصها مسكن الزوجية"، أي ترفع أمام المحكمة التي يخضع إليها بيت الزوجين ونقصد به الاختصاص المكاني للمحكمة.

ثانياً: الإجراءات المتبعة أثناء الصلح القضائي بين الزوجين في قانون الأسرة الجزائري

نص المشرع الجزائري في المادة 49 من قانون الأسرة "لا يثبت الطلاق إلا بحكم بعد محاولة الصلح من طرف القاضي دون أن تتجاوز مدة محاولة الصلح ثلاثة أشهر".

فقد ألزم المشرع الجزائري القاضي قبل النطق بالحكم بالطلاق بإجبارية القيام بالصلح بين الزوجين⁴⁰، في خلال ثلاثة أشهر، ووفقاً لنص المادة 49 من قانون الأسرة فإن ثلاث أشهر تسري ابتداء من تاريخ رفع الدعوى.

وهذا من إيجابيات المشرع الجزائري كما قلت سابقاً في الحفاظ على تماسك الأسرة، وهي فرصة لتراجع أحد الزوجين عن رأيه وجنوحه نحو الحفاظ على الأسرة وتغليب مصلحتها على مصلحته الخاصة ورغباته الشخصية.

فقد أكد المشرع الجزائري على خطورة انحلال الرابطة الزوجية من خلال فرضه وجوب القيام بهذا الإجراء الإجمالي، وإلا اعتبر الحكم الصادر بالطلاق باطلاً.

فعلى القاضي المختص في دعوى الطلاق تحديد تاريخ واستدعاء الزوجين المتخاصمين إلى مكتبه بواسطة مكتب الضبط في جلسة خاصة وسرية⁴¹، ثم يحاول أن يصلح بينهما، فيعطي لهما الحرية التامة في إبداء كل طرف لرأيه - فربما لم يفهم أحد الطرفين لرأي الآخر أو لم يسمع به أصلاً - فتكون فرصة لإصلاح ما اختل سابقاً، فيسمع لكل واحد منهما على انفراد ثم معاً، وحسب المادة 440 من قانون الإجراءات المدنية⁴² يمكن لأحد الطرفين طلب استدعاء أحد أفراد العائلة لحضور الجلسات.

وعليه أن يتحقق من الأسباب الحقيقية للنزاع حتى يحاول إيجاد بدائل وحلول قد لا يلتفت إليها أحد الزوجين، وينصحهما بعدم تغليب مصلحتهما الشخصية على

مصلحة الأسرة وتماسكها والحفاظ على الأولاد، كما يذكرهما بالقيم الإسلامية كالتسامح وقيم المحبة والرحمة والود ودورهم في بناء الأسرة والمجتمع.

وهنا يتوجب عليه بذل الجهد في تحقيق الصلح، وهو يعني وضع اليد على الخلافات التي أدت إلى الشقاق ومحاولة الحد منها أو التقليل منها، لأن الصلح يهدف إلى حسم الخلاف نهائيا ببذل الجهد من القائم به.

وسواء نجح القاضي أو لم ينجح في محاولة الصلح، يقوم بتحرير محضر بذلك ويدون فيه النتائج التي توصل إليها وهذا المحضر يلحق مع ملف الدعوى⁴³، ثم يحيل الطرفين إلى حضور جلسة علنية، ثم يستمع من جديد لكل واحد منهما ثم يصدر القاضي حكمه وفقا للإجراءات العادية.

وللقاضي إعطاء الزوجين الفرصة في جلسة ثانية ومنحهما مدة زمنية للتفكير على أن لا تتجاوز المدة ثلاثة أشهر من تاريخ رفع الدعوى⁴⁴.

وفي حالة تخلف أحد الزوجين وعدم وجود عذر قاهر اعتبر ذلك رفضا ضمنيا له بعدم قبول الصلح والعودة إلى الرابطة الزوجية، وعلى القاضي ذكر ذلك في محضر الصلح⁴⁵.

وتعتبر المادة 49 من قانون الأسرة مادة إجرائية أو نصابا إجرائيا يتعلق بإجراءات الطلاق حيث يجب على القاضي إجراء محاولة الصلح قبل النطق بحكم الطلاق وإذا لم يتبع القاضي هذا الإجراء أصبح حكمه معيبا مخالفا للقانون و يتحتم نقضه.

وإذا نجح القاضي في الصلح بين الزوجين فإنه يتوجب على الزوجين الرجوع إلى بين الزوجية دون الحاجة إلى عقد جديد، وقد حددت المادة 50 من قانون الأسرة إجراءات هذا الرجوع، فقد جاء فيها أنه: "من راجع زوجته أثناء محاولة الصلح لا يحتاج إلى عقد جديد و من راجعها بعد الحكم يحتاج إلى عقد جديد".

وبعد انتهاء هذه المدة تقوم الجهة المختصة " المحكمة " بإثبات الصلح بمحضر وبالتصديق عليه يبرز فيها نتائج الصلح - يوقعه القاضي وكاتب الضبط والطرفين.

ومقارنة بين التشريعين ؛ يمكن القول بأن التشريع الجزائري هذا حذو الفقه الإسلامي في الأخذ بالصلح كوسيلة ودية لحل النزاعات الزوجية، ومع أن الإجراءات التفصيلية مختلفة نوعا ما غير أنها تلتقي مع الهدف الأساسي من تشريع الصلح القضائي، وفرض المشرع الجزائري على القاضي الرجوع إلى الزوجين في محاولة للصلح وإعادة العلاقات إلى ما كان عليه في السابق، من أجل الحفاظ على استقرار الأسرة.

===== الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

المطلب الثالث: أهمية الصلح القضائي والعقبات التي تواجهه في المجتمع الجزائري
مما لا شك فيه أن للصلح القضائي أهمية بالغة في حماية الرابطة الزوجية والأسرية بصورة عامة (الفرع الأول)، غير أن هناك عقبات تعترض تطبيقه من الناحية الواقعية وبالخصوص في المجتمع الجزائري وهذا ماسأطرق إليه في (الفرع الثاني) من هذا المطلب.

الفرع الأول: أهمية الصلح القضائي في مجال الأحوال الشخصية

هناك شبه إجماع على أهمية الصلح القضائي بين الزوجين بين تعاليم الشريعة الإسلامية ومبادئ التشريع الجزائري ممثلة في قانون الأسرة الجزائري. و يدرج بعض شراح القانون أنه يمكن للصلح القضائي أن يقوم بوظيفة اجتماعية، ولهذا يجب إدراج مهمة الصلح في البعد الاجتماعي الذي يجب على القضاء أن يضطلع به⁴⁶. ويتفق الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري على أن للصلح القضائي أهمية بالغة في مجال الأحوال الشخصية، وبالتحديد في حماية الرابطة الزوجية والأسرة بصورة عامة فهو يساهم في ما يلي:

أولاً: تخفيف العبء عن المتخاصمين

فالصلح بين الزوجين وديا هو بمثابة إرجاع الاستقرار والسكينة بينهما، ولم تشمل الأسرة، ومن جهة أخرى تخفيف من الأعباء المالية والجهد الجسدي والنفسي الذي ينجم عن اللجوء إلى القضاء، وفي هذا مشقة لكلا الطرفين.

ثانياً: حل ودي ومراجعة لقرارات الزوجين

وهذه هي الأهمية الكبرى للصلح القضائي ؛ فهي تسمح لكلا الطرفين بمراجعة قراراتهما وتغليب المصلحة العامة للأسرة والعلاقة الزوجية ومصالح الأبناء عن النزعات الشخصية والرغبات الذاتية للزوجين التي قد تنجم عن العواطف المنفعلة أو القرارات السريعة والمتهورة.

ثالثاً: تخفيف العبء عن القضاء

الصلح بين الزوجين يساهم في تخفيف الأعباء على القضاء، ويقلص من عدد القضايا المطروحة أمامه، فإذا تم الصلح بين الزوجين قبل رفع الدعوى، فإن ذلك يسمح بالنظر في قضايا أخرى غير هذه القضية، في هذا تخفيف على عبء الدولة بصورة عامة.

الفرع الثاني: العقبات التي تواجه إجراء الصلح القضائي في المجتمع الجزائري

إن العمل بالصلح القضائي بين الزوجين يندرج ضمن البعد الاجتماعي للعدالة، والوظيفة الاجتماعية التي تمارسها مؤسسة القضاء، لغرض حسم النزاع وتسويته بصورة ودية ونهائية، دون المرور إلى إجراءات الطلاق وتفكك الرابطة الأسرية.

غير أن هذا الإجراء تعترضه جملة من العقبات التي تحول دون تحقق الغرض المنوط به في مجال حماية الروابط الزوجية ثم الأسرية، فالملاحظ في المجتمع الجزائري خاصة بعد التعديل الذي طرأ على قانون الأحوال الشخصية هو التعديل الصادر بموجب الأمر 02/05، والذي أعطى مساحة كبيرة وواسعة للحرية المرأة من خلال الحق في الخلع وطلب التطلاق بصورة فضيعة، الشيء الذي أدى إلى كثرة حالات الانفصال الزوجية بصورة مخيفة ومزعجة تهدد الكيان الأسري وتفكك المجتمع، بحيث أصبحت فعالية الصلح القضائي بين الزوجين غير فعالة بالكيفية المأمولة والمرجوة، مما يجعل المحكمة تصطدم عمليا بصعوبة القيام بمحاولات الصلح بين الزوجين، لأجل تسوية النزاع القائم بينهما وديا بدل حسمه عن طريق الحكم بالتطلاق.

حيث إن الواقع العملي يؤكد أن الزوجة بالخصوص لا تلجأ إلى القضاء في الكثير من الأحيان- إلا بعد أن تستنفذ كل محاولات لم الشمل والتفاهم مع زوجها، وبالتالي فإن إقدامها على ذلك لا يكون إلا بعد اتخاذها قرار الانفصال عنه، مما يجعل القضاء يقتنع مسبقا بعدم جدوى أي محاولة يمكن القيام بها لحملها على الرجوع عن قرارها، حفاظا على كيان الأسرة من التفكك والانهدام.

ومما يستشهد به في هذا الصدد ما تحدثت عنه وزيرة التضامن الجزائرية " الدالية غنية" عن واقع الطلاق الأليم في الجزائر، الذي أجمع المتخصصون على وصفه بـ"ظاهرة تسير بخطوات ثابتة نحو زعزعة المجتمع الجزائري، وذكرت الوزيرة في ندوة صحفية رسمية، أن عدد حالات الطلاق في الجزائر خلال عام 2017 وصل إلى 65 ألفاً و637 حالة، فيما سجلت الرابطة الجزائرية للدفاع عن حقوق الإنسان (منظمة غير حكومية) أكثر من 68 ألف حالة طلاق في 2018 بزيادة قدرها 3 آلاف حالة، مقارنة بعام 2017، ما جعل الجزائر تحتل المرتبة الـ8 عربياً و73 عالمياً. كما تحدثت عن ارتفاع حالات الخلع في الجزائر، إذ ذكرت أن 13 ألف جزائرية خلعن أزواجهن في 2018، ما يمثل 19% من العدد الإجمالي لحالات الطلاق في البلاد⁴⁷.

الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

واستناداً إلى المعطيات التي قدمتها الوزيرة ح فإن 48.6% من حالات الطلاق تمت "بارادة منفردة" من أحد الزوجين، و15% برضا الطرفين، و19.8% عن طريق الخلع، و16% تطليقا مباشرا، مشيرة إلى أن حالات الطلاق لم تشمل الشباب فقط، بل تعدت وانتشرت في أوساط المسنين⁴⁸.

وأعدت الوزيرة الجزائرية أسباب تنامي ظاهرة الطلاق في المجتمع الجزائري إلى منصات التواصل الاجتماعي خاصة، معتبرة أنها كانت سبباً في "تأثر تلاحم الأسرة الجزائرية".

والملاحظ أن الأرقام الرسمية المقدمة، تؤكد تنامي ظاهرة الطلاق في الجزائر بشكل تصاعدي في السنوات الأخيرة، إذ انتقلت من 54 ألفاً و826 في 2012، إلى 54 ألفاً و985 في 2013، و57 ألفاً و461 في 2014، و65 ألفاً في 2015، وسجلت سنة 2016 العدد الأكبر في حالات الطلاق بالجزائر والتي وصلت إلى 70 ألف حالة. فظاهرة الطلاق التي تتجه بشكل تصاعدي سنوياً، باتت هاجساً للسلطات الجزائرية، ودفعت المختصين إلى دق ناقوس الخطر من تأثير الأسرة⁴⁹.

ويدعو العديد من الحقوقيين الجزائريين إلى ضرورة العودة إلى جلسات الصلح حسب الشريعة الإسلامية والتي تعقد بحضور كبار العائلتين أو إمام المنطقة لتفادي أبغض الحلال وهو الطلاق، حيث اعتبر المحامون أن 80 بالمائة من جلسات الصلح في محاكم شؤون الأسرة تنتهي بقرار فك الرابطة الزوجية وهو ما يفسر ارتفاع عدد قضايا الطلاق لأكثر من 50 ألف حالة سنوياً.

ووفقاً لصحيفة "الشروق اليومي الجزائرية" ينتقد بعض المحامين واقع جلسات الصلح في المحاكم، والتي باتت حسبها عبارة عن جلسات شكلية لتسريع الطلاق من دون أن يكلف القضاة أنفسهم عناء البحث عن أسباب الخلاف بتريئهم في الأحكام واستدعائهم عائلة الزوجين من باب الصلح وتوسيع المشاورات والتريئ في الحكم النهائي، وهذا ما تسبب حسبها في انفجار أرقام الطلاق بسبب غياب الصلح بين الزوجين في العائلة التي تحولت من عائلة كبيرة إلى عائلة نووية وغياب الصلح أيضاً في المحاكم التي باتت عبارة عن مؤسسات لتوزيع شهادات الطلاق⁵⁰.

والمتتبع لجلسات أقسام الأسرة لدى المحاكم في القضايا الخاصة بالطلاق أن جلسات الصلح هي مجرد إجراء روتيني وشكلي لا طائل منها، خاصة إذا ما نظرنا إلى الجانب القانوني للملف، والذي يتقيد به القاضي مهما كانت الظروف، ولأن العصمة بيد الرجل فالطلاق سيكون لا محالة حتى وإن أرادت الزوجة الصلح في

الجلسة، ولأن قانون الخلع يكفل للمرأة فك الرابطة الزوجية ولو رفض زوجها الطلاق، فإن جلسات الصلح في الجزائر لا يمكن أن تكون سوى جلسات شكلية، وليس بإمكان القاضي سوى أن يرفض فك الرابطة الزوجية في حالة التخليق عندما ترفع الزوجة القضية ضد زوجها وتكون الشروط منعدمة باعتبار أن العصمة في يد الرجل.

ومن العقبات الكبيرة التي تعيق العمل القضائي في مجال الصلح بين الزوجين هو كثرة القضايا المطروحة أمام القاضي، فكثرة الملفات التي ترد على القضاة، قد يلجئهم إلى الاقتصار على جلسة واحدة مما يقلل من نسب النجاح في لم شمل رابطة الزوجية.

فهو مجرد إجراء شكلي وغير مجدي، والدليل على ذلك ارتفاع معدلات الطلاق كما سبق الإشارة إليه خاصة بين الأزواج الجدد.

فجلسة الصلح هي إجراء شكلي إجباري بحيث لا يحكم القاضي في قضايا الطلاق أو التخليق إن كانت الزوجة هي من حركت الدعوى، إلا بعد إجراء عملية الصلح، وهي جلسات بدون روح ولا معنى لأنها تنتهي في الغالب بمداولات تحيل القضية إلى فك الرابطة الزوجية ونادرا ما يحدث الصلح في الجلسة.

كذلك فإن صعوبة التوفيق بين تطبيق المحكمة للقانون وفي نفس الوقت القيام بعملية الصلح التي تحتاج إلى تقنية عالية، وخبرة واسعة، وطول النفس، من خلال الإحاطة بكل جوانب النزاع القانونية وغير القانونية، فالقاضي في هذا الإطار بالإضافة إلى تكوينه القانوني يجب أن تكون له دراية واسعة بكل الفروع العلمية التي لها علاقة بالأسرة، كعلم الاجتماع الأسري و علم النفس و أنثربولوجيا الأسرة...، بل حتى في حالة لجئها إلى تفعيل آليات الوساطة غير القضائية عن طريق التحكيم.

كذلك مما يعقد إجراء الصلح الذي يتم عن طريق التحكيم وعدم فعاليته عندما يجهل الحكمين أو أحدهما الظروف اللصيقة بالنزاع بدقائقها وتفصيلها.

ومن بين النقائص الملاحظة على هذا الإجراء عدم وضع جزاء على مخالفته من قبل القضاة وعدم الأخذ به، الأمر الذي يجعل منه إجراء غير جوهري دون فائدة كبيرة، بالرغم من أنه قاعدة قانونية ملزمة.

كل هذه المعوقات وغيرها تجعل من إجراء الصلح القضائي بين الزوجين مجرد إجراء شكليغير فعال، والدليل على ذلك ارتفاع معدلات الطلاق كما سبق الإشارة إليه خاصة بين الأزواج الجدد.

الخاتمة:

مما سبق يمكن الوصول إلى النتائج التالية:

- 1- يعد إجراء الصلح في الفقه الإسلامي من أهم الوسائل الودية لحل النزاعات الزوجية، وهو البديل عن فك الرابطة الزوجية بالطلاق.
 - 2- يدعوا الفقه الإسلامي إلى الصلح بين الزوجين فيما بينهما، وعند فشل ذلك يعين لهما حكّمين مصلحين من أهليهما، وعند استحالة تراضي الطرفين وتصالحهما فإن الطلاق هو الحل النهائي لحل الرابطة الزوجية.
 - 3- أولى التشريع الجزائري الأسرة اهتماما بالغا، وهذا ما تجسد في قانون الأسرة، فقد وضع إجراء الصلح القضائي بين الزوجين، وجعلها وسيلة ودية ووجوبية قبل النطق بالطلاق، وهو أمر إيجابي إذ يساهم في حماية الرابطة الزوجية من التفكك ويحافظ على لم شمل الأسرة.
 - 4- يؤكد توجه المشرع الجزائري نحو سن التشريعات التي تحافظ على الرابطة الأسرية إلى التماشي مع أحكام الشريعة الإسلامية ومسايرتها باعتبارها شريعة محكمة.
 - 5- يواجه هذا الإجراء بعض العقبات التي عادة ما تجعله يبوء بالفشل ولا ينجح في رأب الصدع بين الزوجين، ومع ذلك فإن أخذ المشرع الجزائري به هو امتثال لتعاليم الشريعة الإسلامية واعترافه بها كمصدر من مصادر التشريع، وهو يدل على السياسة التشريعية للدولة الجزائرية في إيجاد آليات لحماية الأسرة ولم شملها.
- مما سبق يمكن اقتراح بعض التوصيات من أجل الزيادة في فعالية ونجاعة الصلح القضائي وأذكر منها ما يلي:
- 1- زيادة مدة الصلح القضائي لأكثر من ثلاثة أشهر، وهذا حتى يتسنى للقاضي الوقت للدراسة المعمقة لملف الزوجين والتحليل والاستنباط والاستقراء، للوصول إلى حلول ترضي الطرفين، وكذا إعطاء الفرصة أكثر للطرفين للرجوع.
 - 2- ترسيخ الثقافة القانونية لدى المتقاضين التي عادة ماتكون ناقصة لديهم، تجعلهم لا يفهمون معنى جلسات الصلح ولا دورها، بحيث لا يستطيع سواء الرجل أو المرأة إيصال الأسباب الحقيقية للانفصال للقاضي.

- 3- تكوين قضاة شرعيين وفق الفقه الإسلامي مع تكوين قانوني – واقصد بالذكر خصوصا طلبة الشريعة والقانون- فهم أولى بمناصب القضاء في الأحوال الشخصية عن غيرهم من طلبة القانون.
- 4- مراجعة أسباب طلب التطلق للزوجة من زوجها، فالمشرع أعطى للمرأة حرية أكبر مما تستحقها في مجال فك الرابطة الزوجية، الأمر الذي يقلص من فعالية الصلح القضائي وحماية الأسرة، فيرجع سبب فشل جلسات الصلح من وجهة القانون والواقع إلي مجموعة من الأسباب المتداخلة فيما بينها، والتي تؤدي في مجملها إلى تجريد تماسك الرابطة الزوجية من طابعها الوقائي، مكرسة بذلك تلك الهوة الموجودة بين القانون والواقع في الكثير من المجالات، وتتمثل أساسا في سوء فهم مضامينها الحقيقية من جهة وضعف أو بالأحرى تعطل عمل آليات الصلح و الوساطة من جهة أخرى.
- 5- ضرورة مراجعة نظام تكوين القضاة العاملين في أقسام قضاء الأسرة، وتعزيز آليات الوساطة والمصالحة والتحكيم في هذه القضايا، والتركيز على الجانب الشرعي والنفسي والاجتماعي وفهم الواقع الخاص بالعلاقات بين الزوجين.

قائمة المراجع:

- 1 - أحسن بوسقيعة، المنازعات الجمركية في ضوء الفقه واجتهاد القضاء والجديد في قانون الجمارك، دار الحكمة، الجزائر، د.ط، 1998م.
- 2- أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر (370هـ) أحكام القرآن، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1412هـ، 1992م.
- 3- أحمد أبو الوفاء، عقد التحكيم وإجراءاته، منشأة المعارف مصر، الإسكندرية، ط2، 1974.
- 4 - البغوي أبي محمد الحسين بن مسعود (516هـ)، تفسير البغوي "معالم التنزيل"، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، د.ط، د.ت.
- 5- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي(458هـ)، كتاب السنن الكبرى، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت .
- 6- أبوداود السجستاني (275هـ)، سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.

===== الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

- 7- الدسوقي محمد بن أحمد بن عرفة (1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1414هـ، 1994م، ج 4، ص 135
- 8- ابن رشد القرطبي (671هـ)، البيان والتحصيل، تحقيق سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1408هـ، 1988م
- 9- ابن رشد القرطبي (671هـ)، المقدمات الممهدة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 1، 1379هـ.
- 10- شمس الدين الرملي (1004هـ)، نهاية المحتاج، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، 1292هـ .
- 11- الشربيني الخطيب محمد (977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت، لبنان، دط، دت، ج 2، ص 177. الرملي، نهاية المحتاج، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، 1292هـ .
- 12- الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (476هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.
- 13- الصنعاني أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني (1182هـ)، المصنف، المكتب الإسلامي، دط، 1403هـ، 1983م
- 14- الطاهر برايك، عقد الصلح دراسة مقارنة بين القانون المدني والشريعة الإسلامية، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، الجزائر، 2001، 2002.
- 15- الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد (821هـ)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي، دد، دط، دت.
- 16- ابن عابدين محمد بن أمين بن عمر بن عبد العزيز (1252هـ)، حاشية ابن عابدين على الدرر المسماة رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، دط، 1974م.
- 17- عبدالعزیز سعد، قانون الأسرة في ثوبه الجديد، شرح أحكام الزواج والطلاق بعد التعديل، دار هومه للطباعة والنشر، الجزائر، دط، 2007.
- 18- عبد الفتاح مراد، شرح تشريعات التحكيم الداخلي والدولي، مصر، 1966
- 19- عودة عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، مكتبة دار التراث، القاهرة، دط، 1424هـ، 2003م.
- 20- أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور (711هـ)، لسان العرب المحيط، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، 1424هـ، 2003م.

- 21- فضيل العيش، الصلح في المنازعات الإدارية وفي القوانين الأخرى، منشورات بغداد، الجزائر، د.ط، د.ت. 2.
- 22- الفيروزابادي مجدالدين (817هـ)، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1426هـ، 2005م
- 23- ابن قدامة موفق الدين عبدالله بن أحمد أبو محمد المقدسي (620هـ)، المغني ويليه الشرح الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ط، 1405هـ، 1985م.
- 24- القرطبي محمد بن أحمد الأنصاري(671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، د.ط، د.ت.
- 25- ابن قيم محمد بن أبي بكر الزرعي الجوزية (751هـ)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، المكتبة العصرية، بيروت، 1407هـ، 1987م.
- 26- الكاساني علاء الدين أبي بكر بن مسعود (587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب اللبناني، د.ط، د.ت.
- 27- محمد بن سعد، دليل السالك لمذهب الإمام مالك في جميع العبادات والمعاملات، دار الندوة، د.ط، د.ت.
- 28- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، د.ط، د.ت.
- 29- Marie these Meulders - klein: les modes alternatifs de Règlement des conflits en matiere familiale , Analyse comparative Revue internationale de droit comparer , N 2 / 1 30 - pronner dominique, le juge d indtance dans la societ e francaise , economica,1993.

القوانين:

1- قانون الأسرة الجزائري رقم 84-11 المعدل والمتمم بالأمر 05-11.

المواقع الالكترونية:

1- <https://al-ain.com/article/divorce-in-algeria>

2- <https://www.echoroukonline.com>

3- <http://dzayerinfo.com/>

الهوامش:

الصلح القضائي بين الزوجين في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري

- 1- أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب المحيط، دار صادر، بيروت، لبنان، د. ط، 1424هـ، 2003م، ج 2، ص 550.
- 2- ابن عابدين محمد بن أمين بن عمر بن عبد العزيز، حاشية ابن عابدين على الدرر المسماة رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د. ط، 1974 م، ج 4، ص 493.
- 3- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، د. ط، د. ت، ج 5، ص 295.
- 4- محمد بن سعد، دليل السالك لمذهب الإمام مالك في جميع العبادات والمعاملات، دار الندوة، د. ط، د. ت، ص 115.
- 5- الطاهر برايك، عقد الصلح دراسة مقارنة بين القانون المدني والشريعة الإسلامية، مذكرة ماجستير، كلية الحقوق، الجزائر، 2001، 2002، ص 16.
- 6- الشريبي الخطيب محمد، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت، ج 2، ص 177. الرملي، نهاية المحتاج، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، 1292هـ، ج 6، ص 48.
- 7- ابن قدامة موفق الدين عبدالله بن أحمد أبو محمد المقدسي، المغني ويليهِ الشرح الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د. ط، 1405هـ، 1985م، ج 4، ص 476.
- 8- ابن رشد القرطبي، المقدمات الممهديات، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 1، 1379هـ، ج 2، ص 515.
- 9- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، د. ط، د. ت، ج 2، ص 295.
- 10- محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، دمشق، د. ط، د. ت، ج 5، ص 347.
- 11- أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت، كتاب: الأفضية، باب: الصلح، ج 3، ص 302.
- 12- القرطبي، المرجع السابق، ج 5، ص 328.
- 13- الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، د. د، د. ط، د. ت، باب: الصاد: من روى عن أبي أمامة من أهل البصرة، حديث رقم 7999، ج 8، ص 124.
- 14- ابن قيم محمد بن أبي بكر الزرعي الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، المكتبة العصرية، بيروت، 1407هـ، 1987م، ج 1، ص 107.
- 15- الصنعاني أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني، المصنف، المكتب الإسلامي، د. ط، 1403هـ، 1983م، ج 6، ص 513.
- 16- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، كتاب السنن الكبرى، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت، ج 7، ص 305.

- 17- الكاساني علاء الدين أبي بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب اللبناني، د.ط، د.ت، ج 26، ص 92.
- 18- عودة عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ط، 1424هـ، 2003م، ج 1، ص 91.
- 19- صادر بأمر رقم 75-58 مؤرخ في 20 رمضان عام 1395 الموافق 26 سبتمبر سنة 1975 يتضمن القانون المدني المعدل والمتمم سنة 2007 م، الجريدة الرسمية رقم 31 الصادرة في 25 ربيع الثاني 1428هـ، الموافق لـ 13 ماي 2007.
- 20- أحسن بوسقيعة، المنازعات الجمركية في ضوء الفقه واجتهاد القضاء والجديد في قانون الجمارك، دار الحكمة، الجزائر، د.ط، 1998م، ص 229.
- 21- فضيل العيش، الصلح في المنازعات الإدارية وفي القوانين الأخرى، منشورات بغدادية، الجزائر، د.ط، د.ت، ص 33.
- Marie these Meulders - klein: les modes alternatifs de Règlement des conflits en matiere familiale , Analyse comparative Revue internationale de droit comparer , N 2 / 1997. p. 383. ets.
- 22- بن الشيخ آث ملويا لحسين، المنتقى في قضاء الأحوال الشخصية، الجزء الأول، دار هومه الجزائر، 2005، ص 197.
- 23- البغوي أبي محمد الحسين بن مسعود، مرجع سابق ج 2، ص 210.
- 24- قدرى محمد محمود، التحكيم في ضوء أحكام الشريعة، دار الصميعي، الرياض 2009، ص 245، 259.
- 25- هناك أوجه تشابه واختلاف بين الصلح والتحكيم:
أ- أوجه التشابه: بين الصلح والتحكيم تشابه ؛ فهما يشتركان في وجوب وجود نزاع قائم، وأن كلاهما إجراء تمهيدي للحكم بالطلاق، وكلاهما يأمر بهما القاضي.
ب- أوجه الاختلاف: الصلح إجراء يقوم به القاضي حيث يستدعي الزوجين المتخاصمين إلى مكتبه بواسطة مكتب الضبط في جلسة خاصة، ثم يقوم بالصلح بينهما. أما التحكيم يقوم به حكّمين يعينهما القاضي، والصلح إجراء إلزامي للقاضي أما التحكيم فهو اختياري، لان التحكيم يلجأ إليه في حالة اشتداد الشقاق بين الزوجين ولا يمكن الصلح بينهما.
- 26- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1426هـ، 2005م، ج 4، ص 9.
- 27- ابن عابدين، مرجع سابق، ج 8، ص 125.
- 28- أحمد أبو الوفاء، عقد التحكيم وإجراءاته، منشأة المعارف مصر، الإسكندرية، ط2، 1974 ص 15.
- 29- عبد الفتاح مرا، شرح تشريعات التحكيم الداخلي والدولي، مصر، 1966، ص 20.
- 30- الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1414هـ، 1994م، ج 4، ص 135.

- ³¹ - المصدر نفسه، ج4، ص 136.
- ³² - البهوتي منصور بن يونس، كشف القناع على متن الإقناع، دار الفكر، بيروت د.ط، د.ت، ج 3، ص168.
- ³³ - ابن رشد القرطبي، البيان والتحصيل، تحقيق سعيد أعراب، دار الغرب الاسلامي، ط2، 1408 هـ، 1988 م، ج14، ص278.
- ³⁴ - القرطبي، مرجع سابق، ج 5، ص 147.
- ³⁵ - الشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ج 2، ص 74.
- ³⁶ - أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر أحكام القرآن، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1412 هـ، 1992 م، ج 2، ص 193.
- ³⁷ - الجصاص، المرجع نفسه، ج 2، ص 191.
- ³⁸ - نص المشرع الجزائري على الشروط الواجب توفرها حتى نكون أمام صلح ، وبالاطلاع على أحكام المواد 459 ، 460 ، 461 ، ومن نص المادة 459 من القانون المدني نخلص إلى أن للصلح مقومات ثلاثة وهي بمثابة شروط أساسية لكي يكون الصلح صحيحا وتمثل في: وجود نزاع قائم أو محتمل، ونية إنهاء النزاع، والنزول المتبادل عن الادعاءات. أولاً: وجود نزاع قائم أو محتمل: إذا لم يكن هناك نزاع قائم أو على الأقل نزاع محتمل، لم يكن العقد صلحا فإذا كان هناك نزاع قائم مطروح أمام القضاء وحسمه الطرفان بالصلح كان هذا الصلح قضائيا، (JUDICIAIRE) وإذا كان النزاع محتملا بين الطرفين فيكون الصلح لتوقي هذا النزاع ويكون في هذه الحالة صلحا غير قضائيا (EXTRA JUDICIAIRE)
- ثانيا: نية إنهاء النزاع. أي أن يقصد الطرفان بالصلح حسم النزاع بينهما ، إما بإنهائه إذا كان قائما أو بتوقيه إذا كان محتملا.
- ثالثا: النزول المتبادل عن الادعاءات. فإذا لم ينزل أحدهما عن شيء مما يزعمه وترك الطرف الآخر كل ما يدعيه، فلا نكون بصدد الصلح بل مجرد نزول عن الادعاءات.
- ³⁹ - تنص المادة 42 على أنه: لا يكون أهلا لمباشرة حقوقه المدنية من فاقد التمييز لصغر في السن أو عته أو جنون يعتبر غير مميز من لم يبلغ السادسة عشر سنة".
- وتنص المادة 44 على: " يخضع فاقدو الأهلية، وناقصوها، بحسب الأحوال لأحكام الولاية، أو الوصاية، أو القوامة، ضمن الشروط ووفقا للقواعد المقررة في القانون. "
- ⁴⁰ - المادة 439 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية.
- ⁴¹ - المادة 439 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية.
- ⁴² - تنص على: في التاريخ المحدد لإجراء محاولة الصلح، يستمع القاضي إلى كل زوج على انفراد ثم معا. ويمكن بناء على طلب الزوجين حضور أحد أفراد العائلة والمشاركة في محاولة الصلح".
- ⁴³ - عبد العزيز سعد، قانون الأسرة في ثوبه الجديد، شرح أحكام الزواج والطلاق بعد التعديل، دار هومو للطباعة والنشر، الجزائر، د.ط، 2007، ص 120.
- ⁴⁴ - المادة 442 من من قانون الإجراءات المدنية والإدارية.

⁴⁵- المادة 443 من قانون الإجراءات المدنية والإدارية.

⁴⁶- pronner dominique, le juge d indtance dans la societ  francaise ,
economica,1993, p34 et s.

⁴⁷- <https://al-ain.com/article/divorce-in-algeria>

جريدة الشروق اليومي الجزائرية، الصادرة بتاريخ 10 جانفي 2019، تاريخ آخر زيارة 07 جانفي
2019.

<https://www.echoroukonline.com>

⁴⁸- المصدر نفسه.

⁴⁹- المصدر نفسه.

⁵⁰- جريدة الشروق اليومي، يوم 2018/01/04.

البعد التنموي للتأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة وكتلياتها The Developmental Dimension of Takaful Insurance through the purposes and rules of Sharia

طالبة دكتوراه مختارية بوعلي⁽¹⁾ المشرف: أ.د/ لخضر لخضاري

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية- جامعة وهران 1
مخبر الدراسات القرآنية والمقاصدية

lakhdar.lakhdari@yahoo.fr bouali.mokhtaria@edu.univ-oran1.dz

تاريخ الإرسال: 2019/09/11 تاريخ القبول: 2020/03/29

الملخص:

يعتبر قطاع التأمين التكافلي الجناح الثاني لمنظومة الاقتصاد الإسلامي، ونظرا لموافقته لمقاصد الشريعة وكتلياتها ولدوره الفعّال في الصناعة المالية الإسلامية، استدعى الأمر تكاتف الجهود لتطويره وإعادة بعثه قصد شهود الريادة التنموية في أعلى مستوياتها بناء على تفعيل فقه المقاصد، فجاءت هذه الدراسة للتعريف بهذا الفقه وبيان كتلياته وأثره في بعث الصناعة التأمينية التكافلية والكشف عن أبعادها التنموية. لنخلص في الأخير إلى إسهامات نظام التأمين التكافلي في حفظ كليات الشريعة من جهة، وإلى أهمية الفقه المقاصدي وكتلياته في تجسيد الجانب التنموي للصناعة التأمينية وبيان آلياته من جهة أخرى.
الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة؛ التأمين التكافلي؛ التنمية.

Abstract:

The Takaful insurance sector is the second wing of the Islamic economy system ; and because of its approval of the purposes of Sharia and its active role in the Islamic financial industry and in the field of development, this study came to

activate the rules of the science of Sharia purposes to reveal the developmental dimensions of Takaful insurance. Let us achieve the contribution of the insurance system to the preservation of legitimate purposes, and the importance of the science of purposes in the embodiment of the development aspect of the symbiotic insurance industry.

Key words: The purposes of Sharia; Takaful insurance; Development.

مقدمة:

من المُسلّمات التي لا خلاف فيها أنّ الشريعة الإسلامية قرّرت مبدأ التعاون بين الأفراد بأوسع معانيه، فدعت إلى التكافل والتضامن ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: 02]، بل شرّعت لذلك أحكاما وفرضت فرائضا وأباحت أنظمة؛ تخدم هذا المبدأ التعاوني وتحقق المصالح الشرعية التي تُحفظ بها المقاصد الضرورية (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)؛ فشرّعت فريضة الزكاة والصدقة ونظام الوقف والعاقلة والتناهد وغيرها ممّا شهدت لها أصول الشرع وقواعده العامة، ومن الأنظمة المعاصرة المستحدثة التي نجدها أقرب ما تكون إلى الأصول الشرعية التي أوردناها نظام التأمين التكافلي، وقد شهد هذا الأخير تطورا ملحوظا في الآونة الأخيرة وحقّق إنجازات معتبرة في المنظومة المالية الإسلامية، بإعادة بعثها من جديد وتفعيلها على غرار الأنظمة المالية المختلفة.

ونظرا للدور الفعّال الذي تمثّله صناعة التأمين التكافلي خاصة في المجال التنموي، إضافة إلى توافقها مع مقاصد الشريعة الإسلامية وكتيّاتها الكبرى، وباعتبار الدور العلمي الرّصين لمنظومة المقاصد في التّأصيل لمختلف القضايا من خلال ربطها بأصولها الشرعية وتحقيق القول في مقاصدها إثباتا أو نفيًا؛ إرتأينا توظيف هذه المنظومة وفقهها في الصناعة التّأمينية التكافلية، كشفاً للعلاقة بينهما وبحثا في الأبعاد التنموية التي يرمي التأمين التكافلي إلى تجسيدها بناء على الكليّات المقاصدية، ولأجل ذلك سيقّت هذه الدراسة لتجيب على الإشكال التالي:

كيف يمكن لكليّات المقاصد الشرعية أن تسهم في تجسيد البعد التنموي لصناعة التأمين التكافلي؟، وعلى أيّ المستويات يتجلى ذلك؟.

===== البعد التنموي للتأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة وكتلياتها

فرضيات الدراسة:

- الفقه المقاصدي له أثر معتبر في بعث صناعة التأمين التكافلي.
- لنظام التأمين التكافلي ارتباط وثيق بأصول الشريعة وله إسهام في حفظ كليّاتها ومقاصدها.
- يحقّق التأمين التكافلي ريّادة تنموية على مختلف المستويات بإعماله المنظومة المقاصدية.

أهمية الدراسة: تتجلى أهمية الدراسة فيما يلي:

- يعتبر البحث في موضوع التأمين التكافلي أيّا كانت وجهته سواء من الناحية الفقهية والشرعية، أو القانونية أو الاقتصادية، خطوة معتبرة ومحاولة جادّة لتعزيز نظام التأمينات التكافلية وبيان أهميّتها، وترسيخ وجودها كبديل شرعي للتأمين التقليدي التجاري.
- حاجة الدّراسات الاقتصادية إلى الفقه المقاصدي التطبيقي الذي يكشف عن أهمية مقاصد الشريعة في الاستنباط وبيان علل الأحكام، ودورها في تقويم مسار الاجتهاد.
- إبراز الأثر المقاصدي لفقه مقاصد الشريعة في دراسة نظام التأمين التكافلي، أوضح دليل على مواكبة هذا الفقه لمستجدّات الواقع ونوازله وتكييفها شرعا، وهذا يدلّ من جهته على صلاحية الشريعة لكلّ زمان ومكان.
- أيضا تكمن أهمية البحث في تناول البعد التنموي للتأمين التكافلي وبيان سبله وآلياته فيما يتوافق مع مقاصد الشارع الحكيم، للرفع من مستواه وتحقيق الريّادة التنموية في مجاله.

أهداف الدراسة: نسعى من خلال هذه الدراسة لتحقيق الأهداف التالية:

- التعرف على كليّات مقاصد الشريعة الإسلامية وتقسيماتها.
- إثراء الدراسات المقاصدية بالتطبيقات المعاملاتية التي تكشف عن أهميّة مراعاتها، وفي المقابل إثراء الدراسات الاقتصادية بإعمال الفقه المقاصدي فيها.
- بيان أثر الفقه المقاصدي في بحث صناعة التأمين التكافلي وبعثها وتطويرها.

توضیح إسهامات التأمین التكافلي في مسمى التنمية.

- تحديد المستويات التي تتجلى فيها الأبعاد التنموية للتأمین التكافلي بتفعيل المنظومة المقاصدية.

منهجية الدراسة:

نظرا لطبيعة البحث وموضوعه أتبعنا المنهج الاستقرائي في تتبع المفاهيم وبيانها، وثنيينا بالمنهج الوصفي في عرض المنظومة المقاصدية وذكر تقسيماتها ووصف كلياتها الشرعية، ثم ختمنا بالمنهج الوصفي التحليلي في معرض الحديث عن الصناعة التأمينية التكافلية وإسهاماتها في حفظ الكليات السابقة ومن ثم دورها في تحقيق الأبعاد التنموية في أعلى مستوياتها، لينتظم البحث في ثلاثة محاور:

- الإطار المفاهيمي للموضوع.

- التأمین التكافلي في ضوء الكليات المقاصدية.

- التأمین التكافلي وأثره التنموي ضمن المنظومة المقاصدية.

المحور الأول: الإطار المفاهيمي للموضوع

أولاً: مفهوم البعد التنموي

1- **البعد لغة:** من أصل بَعَدَ، وهو خلاف القُرب ومدلولاته وإن تعددت، يمكن حصرها في معنيين هما التَّنائي في المكان، والدلالة الزمانية (ظرف زمان)¹.

2- **التنمية لغة:** من أصل نَمَى، وتُطلق على الذبوع والانتشار، وعلى الزيادة والكثرة²، وأيضاً من معانيها الارتفاع على وجه الإصلاح³، ومنه نَمى الحديث ونَمِيته أي رفعته على وجه الإصلاح⁴.

3- **التنمية اصطلاحاً تُعرّف التنمية بأنها:** التحريك العلمي المخطط لمجموعة من العمليات الاجتماعية والاقتصادية من خلال إيديولوجية معينة لتحقيق التغيير المستهدف من أجل الانتقال من حالة غير مرغوب فيها إلى حالة مرغوب الوصول إليها⁵.

ويمكننا القول أنّ التنمية بصفة عامّة عملية مجتمعية متعدّدة الأبعاد والمجالات، تحمل في طياتها جملة من التغييرات الهيكلية في الأنظمة الاقتصادية

===== البعد التنموي للتأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة وكتلياتها

والاجتماعية والسياسية والإدارية، موازاة مع الزيادات في معدلات النمو والتطور وتحقيق العدالة في توزيع المداخل على مستوى الفرد والمجتمع والدولة.

وعليه فالبعد التنموي يمثل أهم الأهداف والأولويات المشتركة الناتجة عن التخطيط المحكم والعملي في إطار سياسة عمليات التغيير، الهادفة إلى التمكين وتفعيل العمل المؤسسي واستغلال الموارد وتنميتها بطرق أكثر فعالية.

ثانيا: مفهوم التأمين التكافلي

1- التأمين لغة: من (أَمَنَ) وترجع إلى أصلين أحدهما الأمانة وهي ضدّ الخيانة ومعناها سكون القلب، وثانيهما: التصديق ومنه الإيمان. ومن معاني الأول: الأمن والأمان ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾ [إبراهيم: 35]، وإعطاء الأمانة⁶. يقال رجلٌ أمانة إذا كان يأمنه الناس ولا يخافون غائلته، ومن معاني الثاني: الخضوع والخشوع والتصديق والقبول ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: 17]⁷.

ومن خلال عرض تلكم الدلالات اللغوية للكلمة والتي تمحورت حول معاني الأمن والطمأنينة والأمانة وإزالة الخوف، نجدها ذات صلة بمصطلح التأمين، كونه يحمل نفس الدلالة في وظيفته الاجتماعية والاقتصادية حيث تحقق الأمن والطمأنينة والاستقرار النفسي والمالي والاجتماعي...

2- أما اصطلاحاً: فالتأمين هو عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي للمؤمن له أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغاً من المال أو إيراد مرتباً أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث، أو الخطر المبين بالعقد، وذلك في نظير قسط يؤديه المؤمن له للمؤمن⁸.

3- التكافل لغةً: من (كَفَلَ) الكاف والفاء واللام أصل صحيح يدلّ على تضمّن الشيء للشيء⁹، ويعني إلزام النفس بالشيء وإزالة الضيعة عنه والذهاب¹⁰.

4- اصطلاحاً: التكافل هو تعاون اثنين فأكثر لدفع خطر معين أو أن يكفل أحدهما الآخر بمعنى أن يكونوا شركاء. والكافل العائل والضمين والقائم بأمر البيت والمربي له، ومنه الكافل الذي يكفل إنساناً يعوله ويُنفق عليه، وكفل المال أي ضمنه¹¹.

من خلال هذه المعاني يتضح أنّ مقتضى صيغة التكافل يتطلّب المشاركة بين طرفين أو أكثر وأنّ كلّ منهما ضامن للآخر، وعلى هذا مدار التأمين التكافلي.

ومنه يُعرّف التأمين التكافلي بأنه: "تعاون مجموعة من الأشخاص ممّن يتعرّضون لمخاطر معيّنة على تعويض الخسارة التي قد تصيب أحدهم، عن طريق اكتتابهم بمبالغ نقدية لتعويض أي مكتتب منهم عند تحقق الخطر المؤمن عليه"¹².

وعرّفه البعض بقولهم "عمل مجموعات من النّاس على تخفيف ما يقع على بعضهم من أضرار وكوارث من خلال تعاون منظم يضمّ كلّ مجموعة يجمعها جامع معيّن وبحيث يكون المقصود من هذا التعاون المؤازرة ورأب الصدع الذي ينزل ببعض الأفراد من خلال تكاتف مجموعهم على ذلك، فقصد التجارة والكسب والربح الذاتي معدوم عند كلّ منهم في هذا التجمّع"¹³.

ونلاحظ أنّ هذين التعريفين تناولا التأمين التكافلي في صيغته المبسطة التي تعارف عليها النّاس فيما بينهم قديما، خاصة أصحاب المهن والحرف التقليدية، كونه يتميّز بمحدودية العدد وانعدام الكسب والربح.

ومع زيادة المخاطر وتعدّد الكوارث وتفاوت حجم الأضرار وبالتالي اختلاف مقادير التعويضات، تطلّب الأمر إنشاء مؤسسات وشركات متخصصة للتكفل بتسيير نظام التأمين التكافلي المعاصر الذي صحبه تطور في منهجه وأدائه ومعاملاته، وهذا هو التأمين التكافلي المعاصر المركّب، وأنسب تعريف له قولهم: "هو عقد تأمين جماعي يلتزم بموجبه كلّ مشترك فيه بدفع مبلغ معيّن من المال على سبيل التبرّع لتعويض المتضرّرين منهم على أساس التكافل والتضامن عند تحقق الخطر المؤمن منه، تُدار فيه العمليات التأمينية من قبل شركة متخصصة على أساس الوكالة بأجر معلوم"¹⁴.

فهذا القسم من التأمين التكافلي يعتبر الأكثر تنظيما وتسييرا للعمليات التأمينية من إدارات التعاقد واستثمار الأموال بما يتوافق وأحكام الشريعة وتحديد المساهمين وتوزيع الفائض التأميني وغير ذلك من المعاملات.

ثالثا: مفهوم مقاصد الشريعة

===== البعد التنموي للتأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة وكتلياتها

1- **المقاصد لغة:** من القصد، وتجمعها معاني الاستقامة والتوسط، ومنه اقتصد في أمره أي استقام¹⁵، والعدل والاعتدال ثم الاستواء، كقولنا قصد فلان في مشيه، إذا مشى مستويًا¹⁶.

ويشهد لهذه المعاني ما جاء في معجم مقاييس اللغة: "أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء"¹⁷.

2- **الشريعة لغة:** من الشرع وهو نهج الطريق الواضح، يقال شرع الشيء بمعنى بينه وأوضحه¹⁸.

3- **أما اصطلاحاً:** هي ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين أو ما سنّه وأمر به من العبادات والمعاملات وغيرها من أعمال البر، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيحَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ [الجاثية: 18]¹⁹.

أما مفهوم مقاصد الشريعة: فقد وردت فيه تعاريف لعلماء نذكر منها:

أولاً: تعريف الشاطبي

ما ذكره في معرض ذكر مفهوم المقصود الشرعي: "أنّ المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم، ممّا هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراتهم، وهذا يستلزم كونه بيناً واضحاً لا إجمال فيه ولا اشتباه"²⁰.

ويعتبر هذا التعريف عبارة عن قواعد وضوابط لمعرفة القصد الشرعي وليس تعريفاً للمقاصد، ولعلّ سبب عدم تعريفه لها كون المقاصد فنّ كانت لم تكتمل مباحثه تدويناً فلم تَسعُ الحدود في الابتداء، وذلك شأن كلّ فنّ مبتكر، وهو نفس صنيع الشافعي في الرسالة إذ لم يُعرّف الأصول.

ثانياً: تعريف ابن عاشور

حيث عرّفها بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في مجال أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشريعة"²¹.

يُلاحظ من خلال تعريف ابن عاشور أنّه خصّ المقاصد العامة فقط، وتعريفه لها بالمعاني موهّمً بانحصار المقاصد فيها، ومعلوم أنّ القصد يُستنبط من الظاهر أو

الباطن، كما أنّ تخصيصها بالحكم يدلّ على قصورها وعدم انضباطها، في حين أنّ قصد المقاصد توقيت مصطلحات وضبطها لتفيد البيان والوضوح.

ثالثاً: تعريف علل الفاسي

حيث قال: " المراد بالمقاصد الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"²².

يمكننا القول أنّ تعريفه لها بالغاية لا يستقيم، لأنّ الغاية تطلق على المقصد من باب النُجُوز وحقيقة المقاصد الوصول إلى الغاية. أمّا تعريفها بالأسرار فهذا يعكس فقها تَوْسُمياً غير منضبط.

رابعاً: تعريف الأخضري:

عرفها بأنّها "الباعث على تشريع الأحكام تفضلاً منه سبحانه وتعالى"²³.

وهذا الأخير أقرب التعريفات لاستناده على منظومة تعليل الأحكام باعتبار الإجمال والتفصيل إمّا على مقتضى العبادات أو المعاملات، إذ في ذلك كلّه جلب الصّلاح للمكفّين ودفع الفساد عنهم، والباعث بالمعنى الذي ذكره جامع لكلّ الأحكام المعلّلة تعليلاً جزئياً أو كلياً وغير المعلّلة؛ إذ مقصد الشرع فيها عدم التعليل تحقيقاً للامتثال.

المحور الثاني: التأمين التكافلي في ضوء الكليات المقاصدية:

باعتبار أنّ مقاصد الشريعة الإسلامية أضحت فنّاً مخصوصاً وعلماً مدروساً كغيره من العلوم، قائماً من حيث مسالكة ومناهجه ومصطلحاته الخاصة وتقسيماته المتعدّدة، وباعتبارها تشكّل منظومة متكاملة بمقاماتها ومدارسها وكلياتها، يتعيّن علينا توظيفها كميزان شرعي لمحاكمة بعض القضايا والمستجدّات الواقعة، وهذا ما سنحاول بيانه في هذا المحور حيث سنتناول مسألة التأمين التكافلي لإبراز علاقته بمقاصد الشريعة الإسلامية.

أولاً: تقسيمات مقاصد الشريعة وكلياتها

===== البعد التنموي للتأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة وكتلياتها

قسّم علماء الشريعة الإسلامية المقاصد الشرعية إلى أقسام متباينة باعتبارات مختلفة باختلاف وجهات النظر، يمكننا إجمال تلكم التقسيمات على النحو التالي:

1- باعتبار مصدرها:

أ- **مقاصد الشارع:** وهي المقاصد التي قصدها الشارع بوضعه الشريعة، وهي تتمثل إجمالاً في جلب المصالح ودرء المفاصد في الدارين²⁴.

ب- **مقاصد المكلف:** وهي المقاصد التي يقصدها المكلف في سائر تصرفاته واعتقاداته وقولاً وعملاً، والتي تفرّق بين صحة الفعل وفساده، وبين ما هو تعبد وما هو معاملة، وبين ما هو ديانة وما هو قضاء، وبين ما هو موافق للمقاصد وما هو مخالف لها²⁵.

وهذه الأخيرة تعتبر تابعة لمقاصد الشارع إذ لا يمكنها الانفكاك عنها ومخالفتها، كما تعتبر مراقبة إلى بلوغها والتماس ثمراتها²⁶.

2- **أما تقسيمها باعتبار رتبها أو باعتبار قوتها أو آثارها هي على ثلاثة أنواع:** الضروريات، الحاجيات ثم التحسينيات، وهذه الرتب هي التي تعيننا وسنفصل القول فيها في المطلب الموالي.

3- **أما باعتبار الأصالة: قسّمت إلى:**

أ- **مقاصد أصلية:** فهي التي لا حظّ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كلّ ملّة، وإنّما قلنا لا حظّ فيها للعبد من حيث هي ضرورية، لأنّها قيام بمصالح عامّة مطلقة، لا تختص بحال دون حال²⁷.

ب- **مقاصد تابعة:** هي التي روعي فيها حظّ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جُبل عليه من نيل الشّهوات والاستمتاع بالمباحات وسدّ الخلات، فهي مكّمة للمقاصد الأصلية وخادمة لها²⁸.

4- **باعتبار العموم والخصوص: تمّ تقسيمها إلى:**

أ- **مقاصد عامّة:** وهي التي نجدّها في كلّ الأحكام الشرعية التي جاءت بها الشريعة، كمقصد التعبد لله تعالى، وجلب المصالح ودرء المفاصد.

ب- مقاصد خاصة: هي الأهداف والغايات والمعاني الخاصة بباب معيّن من أبواب الشريعة، وذلك كمقاصد العبادات جميعاً ومقاصد المعاملات ومقاصد الجنایات، أو مقاصد بباب من أبواب الشريعة كالمقاصد المتعلقة بباب الطهارة...²⁹.

خلاصة القول في التقسيمات:

أنّها وإن كانت متعدّدة إلّا أنّنا نجد بعض المقاصد تندرج ضمن أقسام عدّة، فلا ضير لأنّ هذه المقاصد بجميع أقسامها تقصد إلى حفظ الأصول الكليّة للدين أو الكليّات المقاصدية الضرورية: (الدين، النفس، العقل، النسل، و المال). وهذه الكليّات هي التي عليها مدار حديثنا فيما سيأتي.

ثانياً: التأمين التكافلي في إطار كليّات المنظومة المقاصدية

قبل الحديث عن التأمين التكافلي في ظلّ الكليّات المقاصدية، نتطرّق بإيجاز لهذه الكليّات وكيف حتّ الشارع على حفظها وشرّع لذلك أحكاماً تؤدي لهذا القصد من جانبي الوجود والعدم.

1- كلفة الضروريات: وهي التي تكون الأمة بمجموعها وأحاديها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، وبحيث إذا انخرمت تؤول حالة الإنسان إلى فساد وتلاش، وهذا لا يعني هلاكها وضمحلها كليّة بل تصير أحوالها شبيهة بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها³⁰.

وإنّما سُمّيت بالضروريات لبلوغ الحاجة إليها مرتبة الضرورة، وصار لا بدّ منها لحفظ الأفراد والجماعات والأمة ككلّ، وتتمثّل هذه الضروريات في خمس كليّات: حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، والمال، التي بها قوام عصب الحياة الإنسانية، ورُوّعت في كلّ الشرائع السماوية.

وقد دعت الشريعة الإسلامية لحفظها من جهة الوجود بتشريع كلّ ما يحفظها ويُقيّمها، ومن جهة العدم حيث نهت وحرّمت كلّ فعل يُخلّ بها وشرّعت العقوبات والحدود لضمان حفظها.

أ- حفظ الدين: معناه حفظ دين كلّ فرد من المسلمين من كلّ ما يُفسد اعتقاده وعمله، وحفظ دين عموم الأمة برفع كلّ ما من شأنه انتقاص أصول الدين القطعية³¹.

===== البعد التنموي للتأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة وكتلياتها

- **فمن جانب الوجود:** بتشريع ما يُحقق الدّين ويحافظ عليه، وبيان أحكامه كاملة مفصّلة وأركانه الإيمانية والإسلامية، كما جاء الأمر إلى تطبيقه والعمل بما جاء به والدّعوة إليه بالحكمة والموعظة الحسنة.

- **أما من جانب العدم:** فيتشريع الجهاد لردّ الأعداء، والحدود كحدّ الردّة لمن ارتدّ عن دينه بعد أن دخل فيه حماية لجدية الاعتقاد وإقامة لحرمة هذا الدّين، كما نهى عن فعل المنكرات والمعاصي والبدع الضّالة.

- **حفظ العقل:** لا خلاف في أنّ العقل مناط التكليف، إذ به يعرف المكلف ربّه فيلتزم أوامرهِ ويرتدع عن نواهيه، وبه كرّمه وميّزه عن سائر المخلوقات، وكفل له ما يحفظه ويضمن سلامته.

- **فحفظه من جانب الوجود:** فرفع مكانته وكرّمه ودعاه إلى تعلّم العلم النّافع ورغب فيه، وحثّه على التدبّر والتّفكير في نواميس الكون والخلق وإلى التّمحيص فيها للوصول إلى اليقين، ووضع له منهجا سليما مثمرا للفهم والنّظر، كما حرّره من الخرافات والأوهام، وطهره من وصمات الجهل والخمول.

- **وأما من جانب العدم:** بتحريم ما يؤثر عليه إمّا فسادا أو تعطّيلا أو إزالة، فحرّم مفسداته كالمسكرات ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: 90]، كما حرّم السّحر والشعوذة والدّجل التي قد تؤدّي به إلى الانحراف والشّرك بالله، ومنعه من الخوض في أمور الغيب من غير من غير دليل شرعي، وغير ذلك ممّا يفسد الدين³².

- **حفظ النّفس:** بتكريمها وصيانتها وتحريم إهدارها، وقد حفظها الإسلام من جانبيين:

- **من جانب الوجود:** بما أباحه الله تعالى لخلقه من البيوع والأطعمة والملابس والتكسّب في الدنيا، لكي يتقوّوا بها ولا يفنوا، وما جُبل عليه النّاس من دفع الأذى عن نفوسهم، ومنها ما أباحه الله من أكل وشرب الحرام إذا ما اضطرّ إليه³³.

- **أما من جانب العدم:** فشرّع الباري أحكاما كي لا تهلك الأنفس أو تتلف، فحرّم الإلقاء بها للتهلكة، وحرّم قتلها بغير حقّ وشرّع القصاص لردّ الاعتبار لها، بل نهى حتّى عن ترويعها وإفراعها ولو بالإشارة، كما حرّم الخبائث التي يؤدّي تناولها الجسم والنّفس.

د- **حفظ النسل:** والمقصود به حفظ النوع الإنساني على الأرض ليكون خليفة فيها ويؤدي مهمته بها حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ويعبر البعض عن هذه الكليّة بحفظ النسب، وغيرهم بحفظ البضع³⁴، والبعض بالعرض، والمقصود لدى الجميع واحد.

- **وحفظه من جهة الوجود:** بتشريع الزواج الشرعي والترغيب فيه لحفظ النوع الإنساني، وتشريع أحكام النفقات والحضانة وغيرها من الأحكام التي أفاض الإسلام وأجاد ببيانها وتفصيلها.

- **أما من جهة العدم:** فشرع ما يحفظه من الضياع والإهمال والإبادة، بدءًا بالأمر بغضّ البصر وتحريم الاختلاط بتحريم الزنا وإقامة الحدّ عليها، والدعوة لحفظ الفروج والأعراض، ومن أساليب حفظه من جهة العدم كذلك تحريم الأنكحة الفاسدة التي كانت منتشرة في الجاهلية³⁵.

هـ- **حفظ المال:** يعتبر المال من ضرورات الحياة الإنسانية، وبه قوام الإنسان وبه يتعبد ويتقوى على العبادة، فهو ضروري للفرد والمجتمع إذ يجعل الأمة غنية عن أعدائها، فلا يفرضون سلطانهم عليها ويدّلونها وينشرون فيها أفكارهم وعقائدهم³⁶.

- **حفظه من جانب الوجود:** بالحثّ على السعي في كسب الرزق وتحصيله بالطرق المشروعة وإباحة المعاملات التي لا ظلم فيها ولا اعتداء كالبيع والإجارة والرهن وغيرها من المعاملات.

- **ومن جانب العدم:** بتشريع ما يحفظ المال من الضياع والفساد، كمنعه على من لا يحسن التصرف فيه كالصغير والسفيه والمجنون والمعتوه، وتحريم وجوه انتهاكه بغير حقّ كالسرقة والسطو والتحايل وإقامة الحدّ عليها، ومنع إنفاقه في الوجوه الغير مشروعة وسنّ التشريعات لحمايته وتوزيعه، والحثّ على تنميته واستثماره وتداوله، فبهذه التشريعات يكون حفظ المال وصيانته ويؤدي وظيفته في الحياة ويحفظ نظامها.

2- **كليّة الحاجيات:** فهي التي يُفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، وإذا لم تُراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنّه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المُتوقّع

===== البعد التنموي للتأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة وكتلياتها

في المصالح العامة³⁷، كالمباحات في المأكل والمشرب والملبس والرخص في العبادات وغيرها.

3- كليات التحسينيات: معناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنّب الأحوال المدنّسات التي تأنفها العقول الرّاجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق³⁸، كإزالة النجاسات وأخذ الزينة وغيرها، فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية.

ثالثاً: التأمين التكافلي في إطار الكليات المقاصدية وعلاقته بها

بعد تفصيل القول في كليات مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها، يتضح لدينا دخول نظام التأمين التكافلي تحت مرتبة الضروريات ومكملاتها وارتباطه بمقصد عظيم من مقاصدها وهو مقصد حفظ المال، وهذا لا ينفي ارتباطه ببقية المقاصد الأخرى؛ وإنما حفظ المال هو المقصد الظاهر والجلي أصالة والبقية تأتي على سبيل التبع. ومن خلال ما سيأتي سنحاول بيان كيف أنّ التأمين التكافلي له علاقة وطيدة بكليات حفظ المال، هذه الكلية التي دعت الشريعة إلى صونها وتنميتها وسلكت في ذلك مسلك تشريع الأحكام الخاصة بها خاصة في مجال المعاملات. كما نلاحظ كيف أنّ الكليات الباقية تنتظم في عقد واحد، فلا يتصور قيام حياة الإنسان ووجوده في انعدام مصدر عيشه وسبيل تحصيل قوته، وإذا فقد هذا الأخير (المال) فقدت النفس بفقده فالعقل ثمّ النسل تبعاً، ليفنى النوع الإنساني وتنقطع مهمّة الاستخلاف في الأرض التي خلّقنا من أجلها وبالتالي تنخرم كليات حفظ الدين التي هي الأساس، فمن هذا المنطلق سنخصّ بالحديث كلية حفظ المال، وكيف يمكن للتأمين التكافلي أن يحقق هذا المقصد من جانب الوجود والعدم؟.

- نظام التأمين التكافلي وتحقيق مقصد حفظ المال من جهة الوجود: يُعدّ المال عصب الحياة وركيزة أساسية تقوم عليها جلّ المعاملات الاقتصادية بصفة عامّة، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الشريعة الإسلامية دعت إلى حفظه وتنميته وذلك بالطرق التي أباحها للاكتساب وتحصيل المعاش، من بيوعات وإجازات وقروض وما تضمّنته من جرف تجارية وصناعية وغيرها، والتأمين التكافلي يشمل ذلك، بالحفاظ عليه والعمل على توفير السيولة اللازمة للتغطية على المخاطر المؤمن عليها، "كمخاطر البيت وما فيها والسيارة والمصنع والمعمل والمتجر والمزارع، ومخاطر السرقة والسلب، والكوارث الطبيعية وغيرها مما يتعلق بالمال، وإذا كانت تنمية المال

بالتجارة والصناعة والفلاحة وغيرها من الأعمال من جانب الفرد فإن نفعها يعود للمجتمع والصالح العام، فيحفظها بالتأمين وتزداد قوتهم بقوة قوتهم ومعاشهم، ويحفظ مال غيره بماله وماله بغيره تبرعا وتعاوناً³⁹.

بالإضافة إلى أخذ الاحتياطات لمواجهة الصعوبات والأزمات المالية التي قد تعترض الشركات ذاتها، قصد الحصول على ثقة المتعاملين معها والمشاركين فيها والرفع من مستواها واستمرارها.

كما يسهم في حفظه بتحقيق الكسب الحلال للمستأمنين والمساهمين والعاملين في شركات التأمين التكافلي، وبتميمته وتوسعته بتعدد سبل استثماره بما يتوافق ومبادئ الشريعة.

- أما من جانب العدم: نظرا للتطورات التي مسّت مختلف جوانب الحياة خاصة في المجال التكنولوجي والمعلوماتي أين تُتداول الأموال بأساليب مختلفة، تزداد الحاجة إلى التأمين التكافلي في مختلف القطاعات ضدّ المخاطر والحوادث والحرائق والزلازل والبراكين وغيرها، وكذلك التأمين على العقارات والمباني والآليات والسلع والبضائع، "فالتأمين وإن لم يكن من ضروريات الناس إلا أنه من حاجياتهم التي يترتب على فقدها الضيق والمشقة"⁴⁰.

- أما عن التأمين وحفظ النسل: فيسهم في حفظه ببقاء الخيرية فيه، وتحقيق الاستمرارية لأداء مهمة الاستخلاف على وجه الأرض وعمارتها، والاحتياط للمستقبل فهو من الأهداف التي تقرّها الشريعة وتشهد بها أصولها، ولنا في سورة سيدنا يوسف عليه السلام أسوة حسنة، كونها ترشد إلى الاحتياط للمستقبل بالادّخار من سنين الخصب إلى سنين الجذب حفظا للتناسل والأنفس وضمانا للمعاشات، كما يعتبر أداة لضمان سبل العيش الكريم وحفظ المروءات والكرامات للأفراد بتقديم معاشات التقاعد والعجز عن طريق الضمان الاجتماعي.

- التأمين التكافلي وحفظ كلفة النفس: وذلك من خلال:

- ترسيخ مبدأ التعاون والتكافل بين الأفراد، فالتأمين التكافلي باعتباره فكرة ونظاما قائما على التعاون والتضامن، مما يجعله مُحققا لمقاصد الشريعة متفقا مع غاياتها وأهدافها؛

- في جلب وتحقيق الأمن والأمان لطمأنينة النفس وراحتها؛

===== البعد التنموي للتأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة وكتلياتها

- التربية على اتخاذ أسباب الحيطة والحذر من واقعات التآلف والهلاك، "وهذا النوع من التأمين (التأمين التكافلي) يحقق مصالح كثيرة يأمر بها الشرع، فهو يحقق التعاون ويحقق الحذر وقد أمرنا به لقوله تعالى: ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: 71]⁴¹؛

- التعويض حال المرض والعجز وعند نزول المصائب، ويكون ذلك بالتأمين حال المرض والعجز والتقاعد مثلا، كما يجسد ذلك الضمان الاجتماعي الذي يعتبر نوعا من التأمين التكافلي.

- **أما من حيث حفظه للدين:** فبحفظه للكتليات السابقة الذكر يُحفظ الدين وتُصان بيضة الإسلام وتتحقق صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

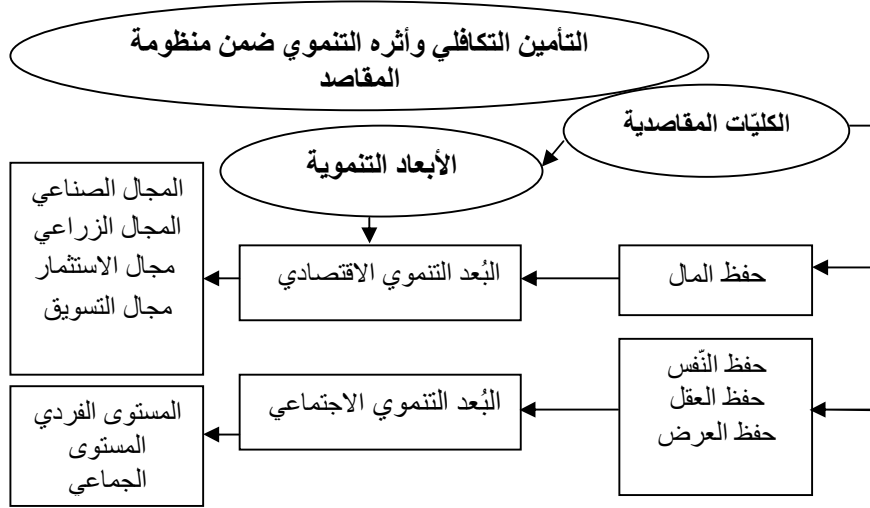
من خلال ما سُقناه تتجلى لنا أهمية التأمين التكافلي في حفظ الكتليات الضرورية: النفس، النسل والمال ثم العقل والدين، وبناءً على ما تمّ تفصيله، يتحقق لدينا دخول نظام التأمين التكافلي ضمن ضروريات مقاصد الشريعة الإسلامية، وكيف أنه أسهم في تحقيق حفظ الكتليات الشرعية ضمن المنظومة المقاصدية.

وكما أشرنا سابقا إلى أنّ التأمين التكافلي له دور في حفظ المال كما دعت إلى ذلك تعاليم شرعنا، بتنميته وتوسعته من خلال تعدد سبل استثماره بما يتوافق ومبادئ الشريعة، فإنه لا ضير سيكون لهذا الأخير (التأمين التكافلي) أبعاد تنموية مختلفة في مجالات شتى، سنحاول التطرق إليها في المحور الموالي.

المحور الثالث: التأمين التكافلي وأثره التنموي ضمن المنظومة المقاصدية:

إنّ إسهام قطاع التأمين التكافلي في رعي الكتليات الضرورية بما يكفل المقاصد الشرعية جعله يؤدي دورا تنمويا بارزا على مستويات متعددة، نُجملها الشكل الموالي:

الشكل 1: الأبعاد التنموية للتأمين التكافلي ضمن منظومة المقاصد



المصدر: من إعداد الباحثة بالاعتماد على ما سبق بيانه في المحور الثاني من البحث

أما تفصيلاً، فنورد تلك المجالات على سبيل التمثيل لا الحصر:

1- البعد التنموي للتأمين التكافلي على المستوى الاقتصادي:

أ- **المجال الصناعي:** تتجسد مهمة التأمين التكافلي في هذا المجال بشكل أوضح من خلال حماية وسائل الإنتاج والتأمين عليها كالأليات الصناعية والمعدات ومختلف وسائل النقل وحاملات البضائع والسفن وغيرها وكذلك المصانع ومواد التصنيع والعمال القائمين عليها... وكل ما له علاقة بهذا المجال وغطاه التأمين التكافلي ليحفظ الجهودات ويثمنها فسيثمر آفاقاً تنموية من حيث التمكين للعمليات الإنتاجية الصناعية وتحقيق استمراريتها.

ب- **المجال الزراعي:** من خلال عمليات التغطية التأمينية في المجال الفلاحي على معدات الفلاحة والزراعة والوسائل المستعملة فيها، كما يشمل ذلك التأمين على المحاصيل والمنتجات التي تكون عرضة للأخطار خاصة الكوارث الطبيعية كالفيضانات والحرائق وغيرها... فإنه يساهم في تعزيز معدل الإنتاجية على المستوى المحلي والخارجي وبالتالي ارتفاع وتيرة الصادرات، وهذا إن دلّ فإنما يدل على البعد التنموي الذي شكّله التأمين التكافلي في هذا المجال.

===== البعد التنموي للتأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة وكتلياتها

ج- مجال الاستثمار: يعتبر إنشاء شركات التأمين التكافلي وجه من أوجه الاستثمارات المهمة، وهي تشكل أداة من أدوات التنمية الاقتصادية من خلال أوجه الاستثمار التي تستثمر فيها⁴²، حيث متاح لتلك الشركات الاستثمار في الأقساط المدفوعة من قبل المشتركين وفي الفائض التأميني كذلك، بشرط علم المشتركين وموافقهم وفي إطار الضوابط الشرعية والقوانين والأنظمة الخاصة بالشركة وتحت رقابة هيئات المحاسبة والمراجعات المالية، مع ضرورة توجيه الاستثمارات نحو المشاريع المثمرة اقتصادياً، وتكون الشركة في هذه الحالة تشتغل في صيغة المضاربة أو الوكالة بأجر معلوم، لينتج عن ذلك عوائد إضافية وأرباح للمشاركين وللشركة مما يفتح المجال للإقبال على التأمينات التكافلية وتحسين مستوياتها ولهذا أثر على المستوى الاقتصادي، من خلال دعم المسار التنموي عن طريق تمويل المشاريع اعتماداً على السيولة المالية الناتجة عن الأقساط التأمينية.

د- مجال تسويق الخدمات التأمينية التكافلية: وهو عبارة عن "جملة من الأنشطة والتقنيات المتنافسة والمتكاملة، التي تقوم بها شركة التأمين التكافلي، بهدف إيجاد أساليب وطرق تسمح بمعرفة حاجات ورغبات العملاء، ومن ثمّ إشباعها بما يحقق لشركة التأمين التكافلي الاستمرار والوصول إلى أهدافها والتكيف مع كافة المتغيرات... وذلك ضمن الالتزام بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية"⁴³. وهذا يُحقق مقاصد الشريعة ويحقق المصلحة العامة، حيث النَّفع المشروع للفرد والمجتمع وللدولة وللإقتصاد الوطني، إضافة إلى مصلحة الشركة عن طريق تلبية الحاجيات وخلق جوّ المنافسة وتوسع الأسواق وتطويرها وخلق الابتكار في الخدمات.

2- البعد التنموي للتأمين التكافلي على المستوى الاجتماعي (الفردى والجماعى):

"يتضح جلياً دور التأمين التكافلي في تحقيق التنمية الاجتماعية من خلال صور عديدة، أهمها تحقيق المقاصد الضرورية للإنسان وحتى المقاصد التحسينية له، وذلك عن طريق تغطيات التكافل الطبّي وتحمل نفقات العلاج، وخاصة في حالات المرض المزمن أو العضال، بالإضافة إلى تغطية البطالة وحماية الدخل والعجز البدني الدائم كلياً أو جزئياً وتغطيات الوفاة ونظام المعاشات والتقاعد"⁴⁴.

كما يساهم التأمين التكافلي في التنمية الاجتماعية من جهة الفائض التأميني، حيث أكدت بعض الأبحاث الخاصة بعمليات توزيع الفائض التأميني أنّ عدداً كبيراً من المشتركين حملة الوثائق لا يهتمون لمستحقّاتهم من الفائض التأميني، وذلك راجع

لعدم علمهم بذلك أو لكون تلك المستحقات زهيدة في نظرهم وقد لا تنفعهم وهناك من ينتازل عنها بإرادته، فتقوم الشركات بتوزيع تلك المستحقات المالية وصرّفها في سُبُل الخير والبرّ، بناءً على فتاوى هيئات الرقابة الشرعية التي أذنت بذلك، تُصرف على الجمعيات الخيرية أو على الأوقاف أو على الفقراء والمساكين...⁴⁵، وهذا التصرف له أثر بالغ في المجال التنموي الاجتماعي، ويعكس الصبغة التكافلية التضامنية التعاونية التي قامت لأجلها شركات التأمين التكافلي على الأصول الشرعية بخلاف الشركات التجارية ذات الهدف الربحي.

أيضا له بُعد تنموي من حيث نشر ثقافة التأمين التكافلي في الوسط المجتمعي، حيث تؤدي دورها إلى ارتفاع الحصص في شركات التأمين التكافلية من خلال الإقبال عليها.

أمّا بعده على المستوى الفردي: من خلال:

- دراسة احتياجات المؤمن لهم والسعي لتلبيتها والحفاظ على حقوقهم من خلال تسديد المستحقات دون تماطل والتعويض عند المخاطر...، كلّ هذا له دور في تنمية الثقة وتعزيزها لدى أفراد المجتمع ممّا يخلق السمعة الجيدة لشركات التأمين التكافلي والرفع من مستواها.

- فتح المجال التكويني والوظيفي وذلك من خلال تأطير موظفين أكفاء مهنيا وشرعياً، ممّا يساهم في تطوير أدائهم وتنمية قدراتهم وفتح المجال أمامهم للتجديد والابتكار.

- المساهمة في تنمية المهارات وخلق اليد العاملة الفردية والجماعية، وتشجيع التفكير الجماعي.

ختام القول: يمكن القول أنّ تفعيل الفقه المقاصدي بقواعده وكتلياته في الصناعة التأمينية التكافلية يعزّز من استراتيجيتها التنموية، ويرفع من منتجاتها، ويحقق المصالح العامة في إطار موافقتها لمقاصد الشارع الحكيم.

خاتمة:

بعد أن تناولنا في هذه الدراسة الموجزة نظام التأمين التكافلي وعرض أبعاده التنموية بعد توظيف مقاصد الشريعة الإسلامية وكتلياتها الأساسية، نخلص إلى أنّ الفقه المقاصدي له أثر كبير في تجسيد تلك الأبعاد الإستراتيجية التنموية والكشف

===== البعد التنموي للتأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة وکلیّاتها

عنها، كما يمكن أن تفتح آفاقا أخرى بالموازاة مع التفعيل العميق لمسالكه ومناهجه التي قَعدها العلماء في هذا الباب، ولعلّ أهمّ ما يمكن استخلاصه من البحث:

- أثر الفقه المقاصدي في تجسيد الأبعاد التنموية للتأمين التكافلي.
- دور التأمين التكافلي في بثّ روح التكافل والتعاون بين مختلف أفراد المجتمع.
- إعمال المنظومة المقاصدية يؤدي بنظام التأمين التكافلي إلى تحقيق التنمية الشاملة بمختلف أبعادها.
- العلاقة بين المقاصد الشرعية والتأمين التكافلي علاقة تكاملية، نلحظ من خلالها كيف أنّ الصناعة التأمينية تُسهم (كوسيلة) في حفظ الكليات المقاصدية الضرورية (المقصد)، وفي المقابل نجد أنّ الكليات المقاصدية والتي يحفظها تتجسّد الأبعاد التنموية للتأمين التكافلي.
- قيام الصناعة التأمينية التكافلية على قاعدة ثلاثية الأصول:

أولاً: أصل التعاون، فقد عُرف من تشوّف الشارع الحكيم ودعوته إليه؛

ثانياً: القصد إلى تفتيت المخاطر والأضرار حال وقوعها، وقد قصد الشارع إلى ذلك في الجنایات؛

ثالثاً: مبدأ الاحتياط للمستقبل (القصد إلى دفع المخاطر قبل وقوعها).

- كما تقرّر لدينا أنّ قطاع التأمينات التكافلية لا يمكن أن تتصاعد وتيرته التنموية وتتحقّق أبعاده المرتقبة في غياب الوعي العلمي الاقتصادي والتخطيط الاستراتيجي المحكم فحسب، بل لابدّ من توافقه مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامّة والخاصة في كلّ تعاملاته.

مقترحات:

- العمل على توظيف الفقه المقاصدي لتثمين الدراسات الاقتصادية وضبط مسار الاجتهاد فيها.
- السّعي لنشر الثقافة التأمينية التكافلية بتكاتف الجهود الفردية والمؤسّساتية لزيادة الإقبال عليها وتعزيز وجودها وتطوير الصناعات المالية الإسلامية بصفة عامة.

- العمل على تطوير المنتجات التأمينية وفتح آفاق في السوق وبعث الاستثمار مع مراعاة موافقة ذلك لمقاصد الشارع لتحقيق التنمية الشاملة.
- إقامة الدورات والندوات واستقطاب الباحثين والأكاديميين المتخصصين والاستفادة من خبراتهم في تطوير الصناعة التأمينية التكافلية.
- تشجيع البحث العلمي الشرعي في الجوانب الشائكة التي يكتنفها الغموض في الصناعة التأمينية التكافلية.
- تعزيز أجهزة الرقابة الشرعية وهيئات المحاسبة في شركات التأمين التكافلي للاحتراز من التلاعب أمام مبادئ الشريعة الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم
- أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.
- أحمد بن فارس (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمّد هارون، دار الفكر، مصر، دبط، 1976م.
- أحمد سالم ملحم، التأمين التعاوني الإسلامي وتطبيقاته في شركة التأمين الإسلامية، الأردن، ط1، 1980م.
- أحمد محمد صباغ، الفائض التأميني في شركات التأمين الإسلامية، بحث مقدّم للمؤتمر الرابع للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، 1-2 جوان 2009م، دمشق.
- إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عن الإمام الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م.
- الأخضر الأخضر، الإمام في مقاصد رب الأنام، دار المختار للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2010م.
- الحسان شهيد، حوار حول الفرق بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، المحاور: مختارية بوعلي، 2019/08/03م.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ)، العين، تح عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.

===== البعد التنموي للتأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة وكتلياتها

- الطاهر بن عاشور (ت1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، عمان، ط2، 2001م.
- المرتضى الزبيدي (ت1205هـ)، تاج العروس، الكويت، دط، 1975م.
- أمين حجي دوسكي، التأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة، بحث مقدم إلى كلية في المؤتمر الدولي العلمي الثاني والعشرون الموسوم ب: الجوانب القانونية للتأمين واتجاهاته المعاصرة، كلية القانون، الإمارات العربية المتحدة، 2014م.
- بديعة علي أحمد، التأمين في ميزان الشريعة الإسلامية، دراسة فقهية مقارنة، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، دط، 2011م.
- بلتاجي محمد، عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، دار العروبة، الكويت، ط1982م.
- بونشادة نوال، العمل المؤسساتي التكافلي بين جهود التأسيس وواقعية التطبيق، بحث مقدم إلى ندوة مؤسسات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة فرحات عباس، سطيف، 25-26/04/2011م.
- جمال ابن منظور (ت711هـ)، لسان العرب، تح عبد الله علي الكبير، دار المعارف، القاهرة، دط، 1119هـ.
- حامد حسن محمد، الدور التنموي لشركات التأمين التعاوني الإسلامي- الآفاق والمعوقات والمشاكل-، بحث مقدم لمؤتمر التأمين التعاوني، أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه، الجامعة الأردنية، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنظمة الإسلامية المغربية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، الأردن، 11-13/04/2010م.
- حمد سالم، معالم التأمين الإسلامي -دراسة شرعية تبين التصور التعاوني وممارسته العملية في شركات التأمين الإسلامية-، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2012م.
- عبد الملك الجويني (ت478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تح عبد العظيم الديب، طبع على نفقة خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، قطر، ط1، 1399هـ.
- عبد الهادي الجوهري، دراسات في التنمية الاجتماعية، مدخل إسلامي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، دط، 1982م.

مختارية بوعلي - أ.د/ لخضر لخضاري

- علال الفاسي (ت1394هـ)، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م.
- عيسى عبده، العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة، دار الاعتصام، مصر، ط1، 1397هـ.
- فلاق صليحة، متطلبات تنمية نظام التأمين التكافلي - تجارب عربية -، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة حسبية بن بوعلي، الشلف، 2015م.
- مجد الدين الفيروزآبادي (ت1415هـ)، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دبط، 1301هـ.
- محمد الزحيلي، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، دار المكتبي، سوريا، دبط، د.ت.
- محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً، سلسلة دعوة الحق، العدد 213، مجلد 22، 1427هـ.
- محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، دبط، د.ت.
- نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، ط1، 2001م، ص71.
- يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، دار الشروق، القاهرة، دبط، 2008م.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، القاهرة، دبط، 1409هـ.

الهوامش:

- ¹ - جمال ابن منظور (ت711هـ)، لسان العرب، تح عبد الله علي الكبير، دار المعارف، القاهرة، دبط، 1119هـ، ج4، ص311.
- ² - المرجع نفسه، ج50، ص4551.
- ³ - أحمد بن فارس (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، مصر، دبط، 1976م، ج5، ص479.
- ⁴ - لسان العرب، مرجع سابق، ج50، ص4552.
- ⁵ - عبد الهادي الجوهري، دراسات في التنمية الاجتماعية، مدخل إسلامي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، دبط، 1982م، ص111.
- ⁶ - معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج1، ص133.
- ⁷ - الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت170هـ)، العين، تح عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ج1، ص90.

- 8- عيسى عبده، العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة، دار الاعتصام، مصر، ط1، 1397هـ، ص131.
- 9- معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج1، ص187.
- 10- العين، مرجع سابق، ج4، ص3905.
- 11- المرجع نفسه، ج4، ص3907.
- 12- بديعة علي أحمد، التأمين في ميزان الشريعة الإسلامية، دراسة فقهية مقارنة، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، دط، 2011م، ص240.
- 13- بلتاجي محمّد، عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، دار العروبة، الكويت، ط1، 1982م، ص203.
- 14- أحمد سالم ملحم، التأمين التعاوني الإسلامي وتطبيقاته في شركة التأمين الإسلامية، الأردن، ط1، 1980م، ص78.
- 15- المرتضى الزبيدي (ت1205هـ)، تاج العروس، الكويت، دط، 1975م، ج9، ص36-37.
- 16- مجد الدين الفيروزآبادي (ت1415هـ)، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، 1301هـ، ص310.
- 17- معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج1، ص95.
- 18- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، القاهرة، دط، 1409هـ، ج2، ص13.
- 19- يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، دار الشروق، القاهرة، دط، 2008م، ص16.
- 20- أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص674.
- 21- الطاهر بن عاشور (ت1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، عمان، ط2، 2001م، ص251.
- 22- علاء الفاسي (ت1394هـ)، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م، ص7.
- 23- الأخضر الأخضر، الإمام في مقاصد رب الأنام، دار المختار للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2010م، ص25.
- 24- نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، ط1، 2001م، ص71.
- 25- المرجع نفسه، ص71.
- 26- الحسان شهيد، حوار حول الفرق بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، المحاور: مختارية بوعلی، 2019/08/03م.
- 27- الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ص323.
- 28- المرجع نفسه، ص324. محمد بكر إسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً، سلسلة دعوة الحق، العدد 213، مجلد 22، 1427هـ، ص295.
- 29- محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، دط، دت، ص411.
- 30- مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً، مرجع سابق، ص80.
- 31- إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عن الإمام الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م، ص299، (بتصرف).
- 32- مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً، مرجع سابق، ص324.

- ³³ - عبد الملك الجويني (ت478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تح عبد العظيم الديب، طبع على نفقة خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، قطر، ط1، 1399هـ، ج2، ص942.
- ³⁴ - مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مرجع سابق، ص245.
- ³⁵ - محمد الزحيلي، موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، دار المكتبي، سوريا، دط، دت، ص641.
- ³⁶ - مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً، مرجع سابق، ص331.
- ³⁷ - الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ص222.
- ³⁸ - المرجع نفسه، ص223.
- ³⁹ - أمين حجي دوسكي، التأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة، بحث مقدم إلى كلية في المؤتمر الدولي العلمي الثاني والعشرون الموسوم ب: الجوانب القانونية للتأمين واتجاهاته المعاصرة، كلية القانون، الإمارات العربية المتحدة، 2014م، ص24.
- ⁴⁰ - حامد حسن محمد، الدور التنموي لشركات التأمين التعاوني الإسلامي- الأفاق والمعوقات والمشاكل-، بحث مقدم لمؤتمر التأمين التعاوني، أبعاده وأفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه، الجامعة الأردنية، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المنظمة الإسلامية المغربية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، الأردن، 11-13/04/2010م، ص6.
- ⁴¹ - حمد سالم، معالم التأمين الإسلامي-دراسة شرعية تبين التصور التعاوني وممارسته العملية في شركات التأمين الإسلامية-، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2012م، ص42.
- ⁴² - فلاق صليحة، متطلبات تنمية نظام التأمين التكافلي - تجارب عربية -، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الاقتصادية، جامعة حسينية بن بو علي، الشلف، 2015م، ص124.
- ⁴³ - المرجع نفسه، ص198.
- ⁴⁴ - بونشادة نوال، العمل المؤسساتي التكافلي بين جهود التأصيل وواقعية التطبيق، بحث مقدم إلى ندوة مؤسسات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التيسير، جامعة فرحات عباس، سطيف، 25-26/04/2011م، ص5.
- ⁴⁵ - أحمد محمد صباغ، الفائض التأميني في شركات التأمين الإسلامية، بحث مقدم للمؤتمر الرابع للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، 1-2 جوان 2009م، دمشق، ص07.

استدراكات الإمام الموزعي على من سبقه من أئمة المذاهب الأربعة في كتابه "تيسير البيان"

طالب دكتوراه فتحي بو عافية¹ أ.د/ عيسى بو عكاز

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

bouakaz1965@gmail.com

bouafia2013@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/03/17

تاريخ الإرسال: 2019/09/29

الملخص:

إنّ تتبّع استدراكات الأئمة المفسرين على من سبقهم من العلماء والفقهاء، لجدير بالعناية البحثية، من هنا جاء هذا البحث الذي حاولت فيه أن أعالج جزءاً من استدراكات الإمام ابن نور الدين الموزعي (ت: 825هـ) الأصولي اللغوي والمفسر صاحب كتاب "تيسير البيان لأحكام القرآن"، على من سبقه من أئمة المذاهب الأربعة، مجيباً بذلك على تساؤل مفاده: ما مدى القيمة العلمية لهذه الاستدراكات في كتابه سالف الذكر؟، وهل كان الموزعي موافقاً لغيره فيما استدرک عليهم؟ ومن ثمّ موفّقاً فيما ذهب إليه؟.

من أجل ذلك وضعتُ خطة من مبحثين، عرّفتُ في الأوّل بالإمام وكتابه "تيسير البيان"، وفي الثاني تناولتُ نماذج من استدراكاته على الأئمة (أبي حنيفة، مالك، الشافعي، وأحمد)، مناقشاً ومعلّقاً عليها، كما أحلتُ على مواضع آخر يُمكن الرجوع إليها، لأخلص في الأخير إلى جملة من النتائج والتوصيات، تصبّ في مجملها إلى أنّ الموزعي في استدراكاته صاحب بُعدٍ نظر، وقوّة حجّةٍ ودليل، ممّا يجدر بنا كباحثين أن نضع ما كتب موضع البحث والدراسة.

الكلمات المفتاحية: استدراكات؛ الموزعي؛ الأئمة الأربعة؛ تيسير البيان.

ABSTRACT:

¹ المؤلف المرسل

The rectifications tracking of interpreters imams on who previous ones by scholars and jurists (Ulema), it is worthy of research care, and from here came this research in which I tried to treat a part of the Imam's rectifications "Ibn Nur Al-din Al-Mowzaie (? : 825 AH)" the fundamentalist linguist and interpreter author of the book "Facilitating the statement to the provisions of the Quran" on the predecessor of the imams of the four religious schools, answering the question: What is the scientific value to these rectifications in his book mentioned above? And was Al-Mowzaie agreed to others in what he rectifies on them? And then was he successful in what he did?

For this purpose, I set a two-theme plan, In the first I defined the Imam and his book "Facilitating the statement" (Tayseer al-Bayan) and in the second I dealt with examples of his rectifications on Imams (Abu Hanifa, Malik, Shafi'i and Ahmed) discussing and commenting on them, As I referred to other positions it can be referred, to conclude, at last, with a series of conclusions and recommendations, as I referred to other places can be refer to, to conclude at last with a series of conclusions and recommendations, In its entirety, indicates that Al-Mowzaie in his rectifications is having a foresight and the power of argument and evidence, it is worthy we, as researchers, have to put what is written place of research and study.

المقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذُ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، مَنْ يَهْدِهِ اللهُ فلا مضلَّ له، ومن يُضلل اللهُ فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

أما بعد:

استدراكات الإمام الموزعي على من سبقه من أئمة المذاهب الأربعة

لقد هيا الله لأمة الإسلام عبر العصور والأزمان، من يبين لها معاني القرآن، ويستخرج الكنوز والدرر الكوامن في دقائق كلماته، وبين ثنايا آياته، حيث تصدى لهذه المهمة علماء أجلاء وأئمة أعلام، ففسروا القرآن آية آية، وبيّنوا محكمه ومتشابهه، ناسخه ومنسوخه، وشرحوا غريب ألفاظه، وغاصوا في استنباط أحكامه، وأظهروا أسراره المدفونة، كلّ بحسب علمه واجتهاده، فَوَرَّثْنَا عَنْهُمْ ثَرَوَةً علمية هائلة، فأضحت كتب التفسير المشتهرة - الآن - بين أيدينا، تحظى بالقبول عند عموم الأمة، فاستفاد منها العلماء وطلبة العلم جيلاً بعد جيل، ومن هؤلاء العلماء المفسرين الأصوليين الذين تركوا ميراثاً تفسيرياً مباركاً للإمام جمال الدين، أبو عبد الله، مُحَمَّد بن عليّ بن الخطيب، المعروف: بابن نور الدين الموزعيّ، فقد تميّز تفسيره بأنّه من أفضل تفاسير آيات الأحكام دقّة ومنهجاً واستنباطاً وتحريماً للصواب، مع ما امتاز به من كونه أصولياً ولغوياً لا يُشَقُّ له غبار، كما تميّز تفسيره أيضاً بدقّة المنهج في حسن الجمع بين الأقوال المتنوّعة وفي اختيار الرّاجح منها عند تعارضها وعدم إمكان الجمع بينها.

وعليه فقد كان الإمام الموزعيّ في كتابه مجتهداً، يستقلّ برأيه في كثير من المسائل، وناقلاً عن غيره في كثير منها، فهو مستنبط، مرجّح ومعلّل، يستعرض آراء من سبقه من المفسرين والفقهاء فيقوّي بعضها، ويضعف أخرى، وأحياناً يضيف آراء غير تلك، بل ويستدرك ويعترض في مختلف المسائل التي له رأي فيها.

من هاهنا ارتأيت أن أقف وقفة تمحيص ودراسة على استدراكاته على الأئمة الأربعة، لما لها من قيمة علمية تُضفي المكانة والجِدّة على تفسيره، وقد تقاطعت بعض الدراسات والأبحاث السابقة مع ما أودّ البحث فيه، من بينها: منهج الفقيه الإمام الموزعي في تفسير كتابه "تيسير البيان لأحكام القرآن" ل: سليمة سعد علي سعد، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم - قسم الشريعة الإسلامية - بجامعة المنيا بمصر عام 2013م-2014م، والموزعي ومنهجه في تفسيره "تيسير البيان" ل: محمد بن صادق بن عبد العزيز عطران، وهي الأخرى رسالة ماجستير أُجيزت بقسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب بجامعة الملك فيصل عام 1437هـ-2016م، وكذا: الاستنباط عند الإمام الموزعي في كتابه: تيسير البيان لأحكام القرآن "دراسة نظرية تطبيقية" ل: أحمد سالم محمد باطاهر، رسالة ماجستير بجامعة أمّ القرى بالسعودية عام 1436هـ-2015م، وكلّها تقاطعت مع ورقتي البحثية في دراسة هذا المصنّف واشتركت معها في إبراز صاحب التفسير "الموزعي" ومصنّفه، لكن من خلال تتبّعي

لفهارس مواضيعها وجدتها تختلف عن دراستي من حيث المضمون، حيث سلّطت الأولى والثانية الضوء على منهج إمامنا في التفسير، أما الثالثة فقد ركّزت على منهجه في الاستنباط، في حين ستتولّى دراستي بيان استدراقات الإمام على الأئمة الأربعة، لكن مع ذلك يبقى لتلك الدراسات فضل السبق في إبراز المؤلف ومصنّفه.

وقد اقتصرَت الدراسة على استدراقات الإمام على الأئمة الأربعة، باعتبارهم فقهاء، أصوليين ومحدّثين، فضلا عن كونهم مفسّرين، فلاجتماع هذه الخصال فيهم، وكذا تقديم الموزعيّ لأرائهم في مختلف مفاصل وثنايا تفسيره، إضافة إلى مناقشتها وتعقبها في كثير من المواضع ارتأيت أن أخصّها بهذا البحث. للوصول إلى إجابة شافية وافية على الإشكال الآتي:

- ما القيمة العلميّة لاستدراقات الموزعيّ على أئمة المذاهب الأربعة، في تفسيره " تيسير البيان"؟ ثم هل كان موقفاً في استدراقاته عليهم، موافقا لكبار علماء التفسير؟

من أجل ذلك وللإجابة على هذه التساؤلات يجب أن نعرّج على المباحث

الآتية:

المبحث الأول: التعريف بالإمام الموزعي وكتابه "تيسير البيان"

المطلب الأول: التعريف بالإمام الموزعيّ

أولاً: اسمه ومولده ونشأته وطلبه للعلم ثم وفاته

هو جمال الدين، أبو عبد الله، مُحَمَّد بن عليّ بن عبد الله بن إبراهيم بن أحمد بن أبي بكر الخطيب، الموزعيّ¹.

اشتهر الإمام بابن نورالدين، كما عُرف بابن الخطيب أيضا، غير أنّ الأول نسبة لأبيه عليّ بن عبد الله الملقّب بنور الدين، أمّا الثاني فينسب إلى أحد أجداده وهو عبد الله بن أبي بكر المعروف بابن الخطيب، أمّا كنيته فهي أبو عبد الله.

وُلد الإمام في بلدة موزع² لأسرة عريقة في العلم، وهي آل الخطيب، المعروفة أيضا بالتقوى، الزهد، الورع، والإحسان، إضافة إلى الخطابة في أهل موزع، لهذا فكلّ باحث تعرّض لحياة آل الخطيب بالبحث والدراسة إلّا ويقف على حقيقة مفادها أنّ أغلب أبنائها قد عُرفوا بين أهل اليمن عامّة وأهل موزع خاصة، بالعلم والزهد والصّلاح.

استدراكات الإمام الموزعي على من سبقه من أئمة المذاهب الأربعة

أما تاريخ ولادته، فلم أعثُر في أيِّ مصدرٍ ترجم له ذكراً لسنة ولادته، إلا أنهم أجمعوا على أن موزع كانت مسقط رأسه.

فالإمام الموزعي - رحمه الله تعالى - تربى وترعرع في كنف العلم والتقوى والصّلاح، وقد تلقى مبادئ العلوم الأولى في بلدته موزع، ليغادرها إلى مدينة زيد حيث: "كان له الباع الطويل في علم الفقه والأصول والنحو والمعاني والبيان واللغة أخذ ذلك على مشايخ كثر بعد انقطاعه عن بلده وأهله وخدمته للعلم الشريف وتورّعه عن أموال الناس وعن قبض شيء من الوقف المعد لأهل الأسباب وغير ذلك..."³.

ولما برع الإمام في أصناف العلوم المختلفة، خاصة علم الأصول وعلم الفقه، كما ينقل ذلك تلميذه حسين الأهدل في كتابه تحفة الزّمن، حيث يقول: "برع ابن نور الدّين في فنّ الأصول، وعلم الفقه حتّى حاز رتبة الاجتهاد، فكان ينظر في أدلّة أصحاب المذاهب ويأخذ بالرّاجح لمعرفته بطريق التّرجيح المعروفة في الأصول، وكان عارفا بالعربيّة وبالفرائض والحساب والتّفسير وصنّف تصانيف تدلّ على فضله وعلوّ همّته في العلوم..."⁴ أجازته مشايخه في مختلف صنوف العلوم، لذا فقد أفنى أعزّ وقته في التّدريس والإفتاء، وقد ذكر صاحب كتاب طبقات صلحاء اليمن: "... فلما انتفع وأجازوا له بجميع فنون العلم درّس وأفتى واشتهر ورزق القبول عند الخاصّة والعامة وسكن بلدة موزع"⁵.

توفي الإمام الموزعي أوائل ربيع الآخر من سنة خمس وعشرين وثمان مئة على ما ذكره الأهدل تلميذه، وهو المعتمد.

ثانياً: شيوخه وتلاميذه

أما شيوخه: فمن خلال تصفّحي للمصادر التي ترجمت للإمام الموزعي، وجدتُ أنها اقتصرت على بعض منهم، وهم الذين أكثر من تلقى العلم عنهم، بالرغم من أنه أخذ العلم على مشايخ كثر، كما ذكر ذلك البريهي في كتابه⁶، وهم:

1- الإمام العلامة جمال الدّين محمد بن عبد الله بن عبد الله بن أبي بكر الحنثي الصردفي الرّيمي⁷ - نسبة إلى ريمة ناحية باليمن - قرأ عليه المؤلّف الفقه والأصول كاللمع للشيرازي، وغير ذلك من العلوم..

2- تاج الدين الهندي، الدّلي، الشيخ الفقيه، قرأ عليه المؤلّف: "منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل" لابن الحاجب.

- 3- غياث الدين محمد بن جعفر الهندي الدلي، الشيخ العلامة الفقيه.
- 4- علي بن قمر، الشيخ الفقيه المذكور في أهل زبيد.
- 5- أبو عبد الله موسى الذوالي، شيخ القاضي الريمي، الإمام الفقيه الحافظ، قرأ عليه: "منهاج البيضاوي".

وأما تلاميذه

- 1- الحسين بن عبد الرحمن بن محمد بن علي الحسيني العلوي الشافعي المعروف بالأهدل، صاحب "تحفة الزمن"، مفتي الديار اليمنية، وأحد علمائها المتقنين، وهو أشهر تلامذة الموزعي، توفي سنة (855 هـ).
- 2- أبو بكر محمد بن رضي الدين أبو بكر بن أحمد الخطيب، وكان عالماً زاهداً مُجَمَّعاً على جلالته، درس وأفتى، وقرأ عليه وعلى غيره الفقه والنحو الحديث واللغة والتفسير، وقد تقلد الرئاسة بعد وفاة شيخه جمال الدين محمد بن علي بن نور الدين الموزعي، وتوفي في المئة التاسعة.
- 3- رضي الدين أبو بكر أحمد بن دعسين القرشي - نسبة إلى القرشية قبيلة كانت في اليمن -، كان إماماً عالماً، أفتى ودرّس، وتولى القضاء بموزع، ثم عزل نفسه، واجتهد في العبادة ونشر العلم، توفي (842 هـ).
- 4- جمال الدين محمد بن عمر الحجاري، الفقيه القاضي، كان عالماً ورعاً، ذا فضل عظيم وعبادة وزهادة، مما يعجز عنه الكثير، تولى القضاء بموزع، فكان يصدع بالحق ولا يخاف في الله لومة لائم، وقد قرأ عليه العلوم الشرعية والعربية، وتزوج بابنة الإمام الموزعي خديجة، توفي قريباً من سنة (820 هـ).
- 5- سعيد بن سحر، الفقيه، صاحب الفازة، تزوج بنت الإمام الموزعي، وتفقّه عليه.
- 6- ولده الطيب ابن الإمام محمد بن علي الموزعي، قرأ على والده كثيراً من العلوم وتفقّه عليه، كما قرأ على غيره من علماء عصره، ودرّس وأفتى في عهد والده، واشتهر بعد وفاته.
- 7- ولده شمس الدين علي، قرأ على والده شيئاً من العلوم، وتفقّه عليه، وخلف والده في الإحسان إلى من قصده، وكان ذا مال جزيل، قضى منه دين والده.
- 8- ولده إبراهيم، وقد قرأ على أبيه القرآن، ولم يتفقّه.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب "تيسير البيان"

أولاً: التعريف بالكتاب

هذا المصنّف النادر في بابهِ، الفريد من أضرابه، لصاحبه محمد بن علي بن عبد الله بن إبراهيم، الخطيب الشافعي الشهير بابن نور الدين الموزعيّ اليميني المفسّر والعالم بالأصول، والذي فرغ من تأليفه سنة 808هـ، ويُعدُّ تيسيره هذا من أطف وأجزل كتب التّفاسير وأيسرها. وقد تمّ طبعه حين ظهر على نسختين بخط يد من كتبه محقّقين ومعتمدتين ومشفوعتين بالضبط والتوثيق.

ولأنّ العنوان هو عتبة النصّ وبوابة عروجه الرّئيسة فإنّ وسَمَ التّيسير للمصنّف ينطبق مع فحواه، فمتن الكتاب يذلل للقارئ ما يعضّل عليه فهمه في متون التّفاسير المأثورة، بأسلوب رائق شيق، وعرض واضح جليّ، واستدلال بيّن سلس يبلغ الوارد فيه مضمون الآية مباشرة، عبر استنباطات دقيقة للأحكام، وبسط عريض لكافة وجوه الاستنباط مستوعبة لطروحات المذاهب المختلفة بترتيب منطقيّ محكم، واستشفافات بارعة زانها وضوح في المعنى، وجلاء للفكرة، في عبارات تخلو من التّعقيد والتركيب المُعرب.

ومما يميّز به هذا الكتاب عن غيره من كتب التّفاسير الأخرى انفرادها دونها بخصيصةٍ منهجية نادرة كونه ينهل من عدّة روافد علمية لمجال واحد، شاحداً أكثر من أداة معرفية مجتلبة من الفقه المقارن ومن الدّرس اللّغويّ ومن علوم الأصول والتّفسير وكذا الحديث النبوي ليكون غبثاً معرفياً عارضا وغزيراً لقارئه، يفتح به عمّا قصرت عنده التّفاسير السّابقة التي حبست جهودها عند أحاديّة النّظر المذهبيّ الفقهيّ، والطّرح المعرفي الوفيّ لسياقه المنهجيّ المحدّد والوفايّ لأنساقه. ليكون ديدن بحثه في هذا الكتاب - الأصوب والأرجح ... - حتى لو تخطّى إطار مذهبه الشافعيّ إلى بقية المذاهب الأخرى... وليجد قارئه فيه، وقد وضعه عند أفق رحب من الآراء والاختلافات، صنوفاً نضره متنوّعة وباقات من المُلح والآثار العلميّة الماتعة ما لا يجده عند غيره. وهو فوق ذلك لا يدع قارئه حائراً مضطرباً أمام مرج ملتبس من الاستدلالات المتعارضة بل يحسم في أكثر من مضرب معضّل في مدونته برأيه مرجحاً ومستندلاً ومحيلاً إلى أمّهات الكتب وعيون التّفاسير الأصيلة مميّطاً غيوم اللّبس والحيرة عند قارئه، وقد استحال كتابه إلى معرض حافل بالشّواهد والأدلة الزّاخرة

والتحريجات الثرية الشاملة في مدونة خفيفة الحمل ثقيلة الحمل. وهو ما أشار إليه في مقدمة كتابه: "استخرت الله الكريم الحكيم العليم في تصنيف صغير حجمه، خفيف حمله، كثير نفعه، كبير قدره"⁸.

لذا يُعْتَبَرُ هذا الكتابُ من بدائع الكُتُبِ المقارنة في التفسير، وقد تمَّ - بفضل الله تعالى - طبعه لأول مرةٍ مُحَقَّقاً على نُسخَتَيْنِ خَطِيئَتَيْنِ مُعْتَمَدَتَيْنِ فِي الضَّبْطِ والتَّوْثِيقِ. ومن خلال التتبع والاستقراء الذي قمت به للكتاب، لاحظت أن الإمام عرض كتابه على الطريقة الآتية:

أولاً: وضع لتفسيره مقدمة بالغة الأهمية، تناول فيها جانباً من علم اللغة الذي يحتاجه المفسر، انطلاقاً من كون القرآن نزل بلغة العرب وأن النبي صلى الله عليه وسلم، أُوتِيَ جوامع الكلم، وأن الله أوجب عليه بيان ما أنزل عليه، غير أنها كانت أصولية بامتياز، كون الموزعي أصولياً كما سبق في ترجمته، حيث أوضح خلالها بصورة موجزة ودقيقة جلّ مباحث أصول الفقه وقواعد التفسير التي يحتاجها طالب العلم.

ثانياً: اقتصر الإمام الموزعي في استنباط الأحكام على ستّ وعشرين سورة، وهي: البقرة، آل عمران، النساء، المائدة، الأنعام، الأنفال، التوبة، الإسراء، الأنبياء، الحج، النور، القصص، الأحزاب، ص، محمد، الفتح، الحجرات، النجم، القمر، المجادلة، الحشر، الممتحنة، الجمعة، الطلاق، التحريم، المزمل.

إلا أنه رتب آيات الأحكام بحسب ترتيب المصحف. كما ذكر ذلك صاحب كتاب تفاسير آيات الأحكام ومناهجها⁹، وهو ما وقفت عليه.

ثالثاً: حين يشرع في عرض الأحكام التي تتعلّق بكلّ آية، فإنه يبيّن خلاف العلماء ثم يبسط المسائل ويناقشها، وإن كان للآية أكثر من حكم فإنه يقسمها إلى جمل، حيث يقول مثلاً: اشتملت الآية على ثلاث أو أربع جمل ... ، أو يقول: اشتملت على كذا أحكام - عوض جمل - وهكذا.

المبحث الثاني: اقتفاؤه آثار أئمة المذاهب الأربعة، واستدراكه عليهم

المطلب الأول: تعريف الاستدراك

أولاً: تعريف الاستدراك لغة

أصل كلمة (استدرك) بعد تجريدها من الزوائد: (درك)، قال ابن فارس: "(درك) الدال والراء والكاف أصل واحد، وهو لحوق الشيء بالشيء ووصوله إليه.

استدراكات الإمام الموزعي على من سبقه من أئمة المذاهب الأربعة

يُقال أدركت الشيء أدركه إدراكا. ويقال: فرس درك الطريدة، إذا كانت لا تقوته طريدة. ويُقال: أدرك الغلام والجارية، إذا بلغا. وتدارك القوم: لحق آخرهم أولهم¹⁰. وفي المعجم الوسيط: "(اسْتَدْرَكَ) مَا فَاتَ تَدَارُكُهُ وَالشَّيْءُ بِالشَّيْءِ تَدَارُكُهُ بِهِ وَعَلِيهِ الْقَوْلُ أَصْلَحَ خَطَاهُ أَوْ أَكْمَلَ نَقْصَهُ أَوْ أزالَ عَنْهُ لَبْسًا.

(دراك) اسم فعل بمعنى أدرك (يُخَاطَبُ بِهِ الْمُفْرَدُ وَالْمَذْكَرُ وَغَيْرُهُ) (الدَّرَكُ) اسم مصدر من الأذراك وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرَبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾ [طه: 77].

والتبعية يُقال ما لحقك من درك فعلي خلاصه وَمِنْهُ ضَمَانُ الدَّرَكِ (فِي الْفِقْهِ) وأسفل كل شيء ذي عمق كالبر وِنَحْوَهَا يُقال بلغ الغواص درك البحر والطبق من أطباق جهنم وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: ﴿إِنَّ الْمُنْفِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ [النساء: 145].

(ج) أَدْرَاكَ وَيُقَالُ فَرَسٌ دَرَكَ الطَّرِيدَةَ يُدْرِكُهَا وَرِجَالُ الدَّرَكِ الشَّرْطِيُّونَ لِإِدْرَاكِهِمُ الْفَارَ وَالْمَجْرَمَ¹¹.

ثانيا: تعريف الاستدراك اصطلاحا

الاستدراك هو: "إتباع القول الأول بقول ثانٍ، يُصلح خطاه، أو يُكمل نقصه، أو يُزيل عنه لبسا. وعلى هذا المعنى جرى استخدام العلماء لهذه الكلمة في مؤلفاتهم وتعقيباتهم في شتى العلوم"¹².

المطلب الثاني: استدراكه على أئمة المذاهب الأربعة

أولا: استدراكه على الإمام أبي حنيفة

المثال: 173/2 (المداينة)

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُوبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمُرُوا أَنْ تَكْتُوبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلٍ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُوبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَ كَاتِبٌ وَلَا

شَهِدَ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَأَنْفُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ [البقرة: 282].

عند تفسير الموزعي لهذه الآية ساق إجماع العلماء حول قبول شهادة العدل في مقابل ردّ شهادة الفاسق، مرفقا ذلك بالدليل من القرآن، فقال: "وقد أجمع أهل العلم على قبول شهادة العدل؛ لهذه الآية، ولقوله تعالى: ﴿... وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق: 2]، وعلى ردّ شهادة الفاسق¹³؛ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: 6].

ثم أردف بالقول: "وإنما اختلفوا في تفصيل العدالة، فذهب الجمهور إلى أنها امتثال أوامر الله عز وجل، واجتناب نواهيه"¹⁴.

أقول: على ضوء ما سبق، حصر الموزعي خلاف العلماء في تفصيل العدالة، في قول الجمهور الذي يرى أنها امتثال أوامر الله ﷻ واجتناب نواهيه، إلا أنه أغفل مع ما ذكر ضرورة المحافظة على المروءة التي اشترطها غيره، وقد أشار إلى ذلك من الشافعية البيهقي في كتابه معرفة السنن والآثار¹⁵، وكذا الماوردي في الحاوي¹⁶ والغزالي في الوسيط¹⁷، ومن المالكية كل من ابن رشد في بداية المجتهد¹⁸ وكذا القرطبي في جامعه لأحكام القرآن، وسأعرج على ما ذهب إليه القرطبي عند تفسيره آية المدينة حيث قال عند المسألة الثانية والثلاثين: "لما قال الله تعالى: "ممن ترضون من الشهداء" دلّ على أنّ في اليهود من لا يرضى، فيجىء من ذلك أنّ الناس ليسوا محمولين على العدالة حتى تثبت لهم، وذلك معنى زائد على الإسلام، وهذا قول الجمهور. وقال أبو حنيفة: كلّ مسلم ظاهر الإسلام مع السلامة من فسق ظاهر فهو عدل وإن كان مجهول الحال" ثم قال: "قال الله تعالى (ممن ترضون من الشهداء) وقال تعالى: (وأشهدوا ذوي عدل منكم) فـ (منكم) خطاب للمسلمين. وهذا يقتضي قطعاً أن يكون معنى العدالة زائداً على الإسلام ضرورة، لأنّ الصّفة زائدة على الموصوف، وكذلك (ممن ترضون) مثله، خلاف ما قال أبو حنيفة، ثم لا يعلم كونه مرضياً حتى يختبر حاله، فيلزمه ألاّ يكتفي بظاهر الإسلام. ثمّ خلص القرطبي في الأخير إلى القول: قال علماؤنا: العدالة هي الاعتدال في الأحوال الدّينية، وذلك يتمّ بأن يكون مجتنباً للكبائر محافظاً على مروءته وعلى ترك الصّغائر، ظاهر الأمانة غير مغفل. وقيل: صفاء السّريرة واستقامة السّيرة في ظلّ المعدل، والمعنى متقارب"¹⁹، وغيرهم.

استدراكات الإمام الموزعي على من سبقه من أئمة المذاهب الأربعة

وبالعودة للموزعي، فإنه أضاف ما ذكره أبو حنيفة بقوله:

- وذهب أبو حنيفة إلى أنها ظاهر الإسلام ما لم يُعلم جرحه وفسقه²⁰.

ليعلق عليه بالقول: "وهو محجوج بهذه الآية؛ لأن الله سبحانه شرط في الشهيدين من رجالنا أن يكونا ممن نرضاهما، والرضا صفة زائدة عليهما، فلا بد من اشتراطها"²¹، أقول: وهو كلام في غاية الدقة، وافق فيه الكثير من العلماء بل أحسبه ناقلا عنهم ولو تلميحا، وهو ما أثبتته سابقا عن القرطبي وغيره، فاستدراكه سالف الذكر عن الإمام أبي حنيفة في ما أورده عن صفة العدل التي جاءت عند تفسير آية المدائنة، كان صائبا وموفقا، وقد واصل الموزعي تعقبه لكلام أبي حنيفة حيث قال: "ثم ناقض أبو حنيفة أصله، وجوّز انعقاد النكاح بشهادة الفاسقين²²، وكان هذا أولى بعدم الجواز²³،²⁴.

أقول: ومن خلال استقراء كتب التفسير حول ما ذكره الموزعي لاحظت أنه وافق تعقبه في هذه الحبيثة، كلام ابن العربي في تفسيره آيات الأحكام حيث قال: "المسألة الخامسة والعشرون: إذا شرط الرضا والعدالة في المدائنة فاشتراطها في النكاح أولى، خلافا لأبي حنيفة حيث قال: إن النكاح ينعقد بشهادة فاسقين، فنفى الاحتياط المأمور به في الأموال عن النكاح، وهو أولى لما يتعلق به من الحل والحرم والجد والنسب"²⁵.

أقول: فبالرجوع إلى فقهاء الأحناف كالعيني في كتابه البناية في شرح الهداية حيث يقول: "وتقرير الجواب أن يقال: هذا الذي قلنا إن الفاسق من أهل الشهادة، لأنه من أهل الولاية"²⁶، وكذا أبو بكر الكاساني الحنفي في كتابه - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع- حيث يقول: "وأما عدالة الشاهد فليست بشرط لانعقاد النكاح عندنا فينعقد بحضور الفاسقين وعند الشافعي شرط، ولا ينعقد إلا بحضور من ظاهره العدالة، واحتج بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»"²⁷ وبالتالي فشهادة الفاسقين في انعقاد النكاح عند الأحناف جائزة، في مقابل كلام أبي حنيفة في صفة العدل وهي: "أنها ظاهر الإسلام ما لم يُعلم جرحه وفسقه"²⁸.

وعليه فالموزعي كان موفقا في رأيه، كونه استعمل العقل الذي يقتضي حسبه أن عدالة الشاهد في الأموال يُشترط فيها عدم الفسق في مقابل استبعاد ذلك في النكاح، وكان أولى أن يشترط عدم الفسق فيه، فهو بذلك قد وافق جمهور العلماء من جهة،

وللدليل العقلي الذي ساقه من جهة ثانية، وقد اشترك فيه مع غيره من المفسرين كابن العربي الذي قال: فنفي الاحتياط المأمور به في الأموال عن النكاح، وهو أولى لما يتعلق به من الحل والحرم والجد والنسب، بينما هو قال: وكان هذا أولى بعدم الجواز.

مواضع وأمثلة أخرى يمكن الرجوع إليها: 2/141 - 2/386 - 3/22 - 3/177/3 - 248/4 - 128/2 - 129.

ثانيا: استدراكه على الإمام مالك

المثال 1: 1/269 (من أحكام الصيام).

قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةٌ الصَّيَامِ لَرَفْتٌ إِلَىٰ نِسَانِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ وَلَا تُبْشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عُكْفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 187].

عند تفسيره لهذه الآية، قال الموزعي: "أقول: أما الأولى فبيّنة في مكتوبية الصيام مجمّلة، في أصل الصيام ووضعه، ولكنه قد اتفق أهل العلم بالقرآن - والله أعلم - على أن الآيتين نزلتا في فريضة صوم رمضان"²⁹.

ثم أخذ يبيّن مواضع الخلاف بين العلماء، في الأحكام الفقهية التي جاءت بها الآية، فقال: "وفيها دليل على أن الصائم إذا أكل وهو يشك في طلوع الفجر، ولم يتبين له الحال، بل استمر على شكّه: أنّه لا يضره الشك، لأن الله ﷻ أباح الأكل والشرب إلى أن يتبين لنا الخيط الأبيض من الخيط الأسود، وعلق الحكم على التبين لنا، لا على التبين في نفس الأمر"³⁰.

وقال قوم: الحكم معلق على التبين نفسه من غير تعليق بنا، فلا يجوز له الأكل، وإن أكل لزمه القضاء، وبه قال مالك قياساً على غروب الشمس وعلى سائر الأوقات الشرعية³¹؛ كالزوال وغيره، وهو ضعيف؛ لوضوح الفرق؛ فإن هذا مستديم لحال الإباحة والإذن؛ كالذي عمّ عليه هلال رمضان، والآخر مستديم لحال النهي والمنع³².

أقول: في هذه المسألة المتعلقة بالأكل للصائم الشاك قبل التبين، ذكر ما نقل عن الإمام مالك، قوله: بلزوم القضاء، قياساً على غروب الشمس وعلى سائر الأوقات

استدراكات الإمام الموزعي على من سبقه من أئمة المذاهب الأربعة

الشرعية، كالزوال وغيره، ليستدرك عليه الموزعي بالقول: وهو ضعيف، معلقاً ذلك بوضوح الفرق، مسجلاً الفرق بينهما كما سبق.

فعبارة (ضعيف) التي استعملها الموزعي عقب كلامه عما نقله من رأي للإمام مالك في من أكل شاكاً وهو صائم قبل التبين، فيها دلالة واضحة على رده لهذا الرأي وعدم القبول به، في مقابل السكوت عن الرأي الأول، وقد بين سبب هذا الموقف من كلام مالك، كما سبق الإشارة إليه.

وبالرجوع إلى القرطبي عند تفسيره للآية 187 من سورة البقرة نجده يقول:

في المسألة الثانية والعشرين "فإن أظفر وهو شاك في غروبها كفر مع القضاء، قاله مالك، إلا أن يكون الأغلب عليه غروبها. ومن شكّ عنده في طلوع الفجر لزمه الكف عن الأكل، فإن أكل مع شكّه فعليه القضاء كالناسي، لم يختلف في ذلك قوله"³³، وهذا الكلام يؤكد ما ادّعاه الموزعي عن الإمام مالك إلا أنّ القرطبي قرنه بالناسي، من غير تعليق منه تقوية كانت أو تضعيفاً، ليردّ القرطبي: "ومن أهل العلم بالمدينة وغيرها من لا يرى عليه شيئاً حتى يتبين له طلوع الفجر، وبه قال ابن المنذر. وقال إلكيا الطبري: (وقد ظن قوم أنه إذا أبيض له الفطر إلى أول الفجر فإذا أكل على ظن أن الفجر لم يطلع فقد أكل بإذن الشرع في وقت جواز الأكل فلا قضاء عليه)، كذلك قال مجاهد وجابر"³⁴، وبهذا أرى أنّ القرطبي بنقله كلام ابن المنذر الذي يُعدّ أحد فقهاء الشافعية³⁵، ثمّ نقله كلام إلكيا الطبري الشافعي الذي عضده بموافقة مجاهد وجابر له، تبيّن لي وكأنّ القرطبي يقرّ أو يستحسن القول الذي ذهب إليه الموزعي، وعليه أرى أن الموزعي كان موقفاً فيما ذهب إليه من تضعيف لقول مالك.

المثال 2: 421/2 (من أحكام السلام)

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِنَحِيَّةٍ فَخَيُّوا بِأَحْسَنِّ مَنَهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ [النساء: 86].

عند تفسيره لهذه الآية، قال الموزعي: أمرنا الله ﷻ في هذه الآية برّد التحية.

أقول: ثمّ نسب قولاً للإمام مالك، قال فيه: أنّ ابن وهب وابن القاسم روي عن مالك: أنّ التحية هنا تسميتُ العاطس، والردُّ على المُسَمَّتِ. ليستدرك على هذا الرأي بتضعيفه قائلاً: ولا شكّ في ضَعْفِهِ³⁶.

وبتتبعي لتفسير هذه الآية في مضان وجودها في تفاسير المالكية، قمتُ باستقراء ما جاء في تفسير ابن العربي إذ يقول في تفسير الآية 86 من سورة النساء: أن فيها سبع مسائل، وعند المسألة الثانية في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ﴾ [النساء: 86]. ذكر أن فيها ثلاثة أقوال، فكان الذي يعنينا: "الأول: روى ابن وهب وابن القاسم عن مالك أن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ﴾ [النساء: 86]، أنه في العطس والرد على المُشتمت³⁷.

ثم ما جاء في تفسير القرطبي، حيث قال: "واختلف العلماء في معنى الآية وتأويلها، فروى ابن وهب وابن القاسم عن مالك أن هذه الآية في تشميت العطس والرد على المُشتمت، وهذا ضعيف، إذ ليس في الكلام دلالة على ذلك، أما الرد على المُشتمت مما يدخل بالقياس في معنى رد التحية، وهذا هو منحى مالك إن صح ذلك عنه، والله أعلم"³⁸.

وفي تفسير المحرر الوجيز لابن عطية، قال: "وروي عن مالك أن هذه الآية في تشميت العطس، وفيه ضعف، لأنه ليس في الكلام على ذلك دلالة، أما أن الرد على المُشتمت مما يدخل بالقياس في معنى رد التحية، وهذا هو منحى مالك رحمه الله إن صح ذلك عنه والله أعلم"³⁹.

فالظاهر من أقوال هؤلاء جميعاً أن الموزعي كان ناقلاً هذا التفسير عنهم بما في ذلك تضعيفهم له مع كونهم مالكية المذهب في الأصل، غير أنه لم يشر إلى ذلك، ثم تحاشى ذكر ما ذهب إليه هؤلاء من التماس العذر له بتأويل تفسيره كون الإمام مالك نحا منحى القياس في كون أن الرد على المُشتمت مما يدخل بالقياس في معنى رد التحية، مع تعليق كل ذلك على صحة النقل عن الإمام مالك. مع تسجيل أن ابن العربي في تفسيره لم يذكر التضعيف، ومن ثم لا حاجة له لالتماس تأويل ما نحا الإمام مالك.

وعليه: فالذي أراه أن الإمام الموزعي بتضعيفه القول المنسوب للإمام مالك، لم يكن شاذاً في ذلك، بل كان موافقاً لجمهور العلماء⁴⁰ بما فيهم فقهاء المالكية أنفسهم كما أشرنا سابقاً، وكان موقفاً فيما ذهب إليه، بدليل تأويل القرطبي وابن عطية لتفسير مالك معنى رد التحية في الآية، وجعله مما يدخل بالقياس، بل وتعليق كل ذلك بصحة النقل عنه.

مواضع وأمثلة أخرى: 2/17-1/243 - 4/282 - 4/163 - 4/280 - 2/198 - 2/393.

ثالثاً: استدراكه على الإمام الشافعي

المثال: 35/2- 43 (عدد الطلاق التي يملك الزوج فيها الرجعة).

قوله تعالى: ﴿الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: 229].

حين أتى الموزعي إلى تفسير قوله تعالى: ﴿الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ﴾ [البقرة: 229]، قال: "فيه إيحاء إلى أن الثلاث إنما يقعن في ثلاث كلمات بثلاث مرات، فإن لفظ المرتين يقتضي التكرار، ولأن قوله تعالى: ﴿الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ﴾ [البقرة: 229] يقتضي التكرار أيضاً؛ لما فيه من معنى الترتيب"⁴¹. ثم طرح سؤالاً محتملاً حسبه دائماً، فقال: "فما الحكم فيما إذا قال: أنت طالق ثلاثاً بكلمة واحدة، هل تقع عليها الثلاث، أو لا يقع عليها إلا واحدة؟"⁴². هنا علق مجيباً على ذلك قائلاً: قلت: "اختلف أهل العلم في ذلك"⁴³. بعدها راح يسوق مختلف آراء العلماء في المسألة، وقد حصرها في رأيين⁴⁴:

الرأي الأول: فأخذ بهذا الظاهر أهل الظاهر، وقومٌ من أهل العلم لم يوقعوا إلا طلاقاً واحدةً⁴⁵.

وساق الموزعي أدلتهم مع المناقشة والتحليل والتعقيب، والتي سأستغني عن ذكرها لعدم الحاجة إليها ههنا، ثم قال: الرأي الثاني: وذهب جمهور فقهاء الأمصار إلى وقوع الثلاث⁴⁶.

ثم ساق كذلك أدلتهم مع مناقشتها وتحليلها وتعقب بعضها، من ذلك حديثاً ركانة و ابن عباس، إذ يقول في الأول: "... لما روينا عن الشافعي قال: أخبرني عمي محمد بن علي بن شافع، عن عبد الله بن السائب، عن نافع بن عجيبة بن عبد يزيد: أن ركانة بن عبد يزيد طلق امرأته سهيمة البتة، ثم أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يارسول الله! إني طلقُتُ امرأتي سهيمة البتة، والله ما أردت إلا واحدة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لركانة: "والله ما أردت إلا واحدة؟"، فقال ركانة: والله ما أردت إلا واحدة، فردّها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فطلقها ثانية في زمن عمر، والثالثة في زمن عثمان"⁴⁷، ويقول في الثاني، حديث ابن عباس: "... وإنما الذي حملهم عليه عمر رضي الله عنه ما روى أيوب السخّتياني عن غير واحد، عن طاوس، عن

ابن عباس رضي الله عنه في قصة أبي الصَّهْبَاء قال: بلى، كان الرجلُ إذا طَلَّق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخلَ بها، جعلوها واحدةً على عهدِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر، وصدرًا من إمارة عمر، فلَمَّا أن رأى النَّاسَ تتابعوا فيها، قال: أُجيزوهنَّ عليهم "48". بعدها راح يجلب كلَّ ما تفرَّع عنها من مسائل وقضايا فقهيَّة، ذات صلة وثيقة بعدد الطَّلَاقِ المعتبر شرعا في الرَّجعة، من ذلك طلاق البتَّة الذي معناها الثلاثُ أو الواحدة، أو الثلاثُ التي تترى وتتابع؛ كقوله: أنتِ طالق، أنتِ طالق، أنتِ طالق، والتي معناها الثلاثُ أو الواحدة كذلك.

غير أنَّ الموزعيّ وهو بصدد تحرير مسألة الطَّلَاقِ البتَّة أو ما يدخل في حكمه، وضع الفارئُ أمام تساؤل قال فيه: "فإن قلت: فكيف يمكنُ الجمعُ بين حديث ابنِ عباسٍ وحديثِ رُكَّانة، وأنَّ حديثَ رُكَّانة يقتضي أنَّ البتَّة توجبُ الثلاث، إلاَّ أن يريدَ واحدةً، وحديثُ ابنِ عبَّاسٍ يقتضي أنَّ الثلاثُ كانت واحدة، وهنَّ أولى بإيجاب الثلاث من البتَّة؟"49.

ليخلص إلى أنَّ50:

- الجمع على مذهب مالكٍ فيبين، وذلك أنه لا يوقع الثلاث باللفظِ الصريح، ويوقعها بالكنايات الظاهرة؛ كقوله: أنتِ طالقُ البتَّة، ولا سبيل لي عليك، وأنتِ عليّ حرامٌ51، لأنَّ الظاهر من هذه الألفاظ البينونة، والبينونة لا تحصل إلاَّ بالثلاث، أو بعوضٍ، ولا عوض هنا.

- وأمَّا الجمع على مذهب الشافعيّ، فيحمل حديثُ ابنِ عباسٍ على غير المدخول بها؛ كما قدّمته - يقول الموزعيّ - من رواية أيوب السخيتانيّ، ويكون الصريحُ والبتَّة في إيجاب الثلاثِ سواء، والله أعلم.

لكنَّ الموزعيّ وهو في خضمِّ هذه المناقشات العلميَّة الدقيقة، أتى إلى قول إمامه الشافعيّ، والذي يقضي بإيجاب الثلاث في طلاق البتَّة للمدخول بها، أو إيجابه مع اشتراطه الإرادة، فتعقّبه، واستدرك عليه، ثمَّ بالرجوع للقرطبيّ في تفسيره نجد ما يؤكِّد هذا، حيث يقول: "وفي قول الشافعيّ: إنَّ أراد طلاقاً فهو طلاق، وما أراد من عدد الطلاق، وإن لم يرد طلاقاً فليس بشيء بعد أن يحلف"52.

ثمَّ أورد الموزعيّ كلام الشافعيّ بأدلّته المفصّلة، والتي تمحورت حول ثلاثة أحاديث:

استدراكات الإمام الموزعي على من سبقه من أئمة المذاهب الأربعة

الأول: حديث عائشة - رضي الله عنها- في قصة امرأة رفاعَةَ الْفَرَطِيِّ، والتي جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبرته أن زوجها طلقها البتة، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: أتريدين أن ترجعي إلى رفاعَةَ؟ لا، حتى يذوق عُسَيْلَتِكَ وتذوقي عُسَيْلَتَهُ⁵³.

الثاني: حديث سهل بن سعد الساعدي، في قصة عُوَيْرِ الْعَجَلَانِيِّ الذي طلقَ امرأته ثلاثاً قبل أن يخبره النبي صلى الله عليه وسلم أنها تحرم عليه باللعان، فلما أعلم النبي صلى الله عليه وسلم نهاه⁵⁴.

الثالث: الحديث الذي يدور حول قصة فاطمة بنت قيس، والتي تحكي للنبي صلى الله عليه وسلم أن زوجها بتَّ طلاقها، فحسب الشافعي⁵⁵: تعني - والله أعلم- أنه طلقها ثلاثاً، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس لكِ عليه نفقة"⁵⁶؛ لأنها وحسب قول الشافعي دائماً⁵⁷: - والله أعلم- لا رجعة لهُ عليها، ولم أعلمه عابَ طلاقَ ثلاثٍ معاً.

ثم نقل الموزعي ما قام به الشافعي من محاولة للجمع بين الأحاديث الثلاث، فقال: "قال: فلما كان حديث عائشة في رفاعَةَ موافقاً ظاهر القرآن، وكان ثابتاً، كان أولى الحديثين أن يؤخذ به، والله أعلم، وإن كان ذلك ليس بالبين فيه جداً.

قيل: ولو كان الحديث الآخر له مخالفًا، كان الحديث الآخر يكون منسوخًا، والله أعلم، وإن كان ذلك ليس بالبين فيه جداً⁵⁸. انتهى كلامه، رحمة الله تعالى عليه"⁵⁹.

ليستدرك عليه بالقول: "قلت: ولا يخفى علي ذي نظر صحيح وقلب سليم من الهوى ما في استدلال أبي عبد الله من ضعف، وما في تأويله من الوهن؛ حيث جعل ظاهر القرآن خلاف الظاهر منه، وحيث ادعى النسخ بالاستدلال والاجتهاد مع ظهور الاحتمال، وحيث جعل الحجّة في فتوى الصحابي إذا خالفت روايته، وذلك بخلاف أصوله وأصول أصحابه وأتباعه، وكلُّ هذا غفلةٌ منه - رحمه الله تعالى-، ولو وقع على الجواب الذي قدمته، لما عدل عنه، ولا استقام له حينئذ الاستدلال بإجماع عمر وأهل عصره رضي الله عنه"⁶⁰.

على ضوء ما سبق: أقول: رغم كون الموزعي شافعي المذهب، إلا أن هذا لم يمنعه من تتبع أقوال وآراء إمامه الشافعي ومن ثم الاستدراك عليها إن رأى ذلك مستحقاً.

وفي هذا الموضوع، وهو موضع زعم الشافعي بأن الطلاق البتة لا يوجب الثلاث إلا على المدخول بها، أو اشتراط إرادة الزوج - طلاقاً أو عدداً -، ومن أجل ذلك وللتدليل على ما ذهب إليه، وأمام اختلاف الحديث و الذي هو فارس هذا الفن بلا منازع، حيث جعل ظاهر القرآن خلاف الظاهر منه، وجعل الحجّة في فتوى الصحابي إذا خالفت روايته، وذلك بخلاف أصوله وأصول أصحابه وأتباعه، لهذا السبب قال الموزعي: "وكُلُّ هذا غفلةٌ منه - رحمه الله تعالى-"، وهذا استدراك عليه واضح منه، ليضيف قائلاً: " ولو وقع على الجواب الذي قدمته، لما عدل عنه، ولا استقام له حينئذ الاستدلال بإجماع عمر وأهل عصره ﷺ " وهو ما يفهم منه التماس العذر والضن الحسن بالإمام الشافعي، وهذا لعمرى محمّدة للموزعي، خاصّة إذا علمنا أنه كان موقفاً فيما ذهب إليه، لأن الشافعي ادعى النسخ بالاستدلال والاجتهاد مع ظهور الاحتمال، عند محاولته الجمع بين ظاهر التعارض في حديثي عائشة في رفاة و حديث ابن عباس من رواية أيوب السخيتاني، وهذا ما لم يقل به أحد خاصّة مع ظهور الاحتمال"⁶¹.

مواضع وأمثلة أخرى يمكن الرجوع إليها: 2/207 - 2/131 - 1/58 - 3/106 - 240/2 - 2/386 - 3/103 - 3/106 - 3/132 - 3/149 - 4/80 - 4/256 - 4/272 - 172/3.

رابعاً: استدراكه على الإمام أحمد

المثال: 217/1 (من أحكام القصاص).

كعادة الموزعي وهو يستعرض ما جاءت به الآية من أحكام، تطرّق في تفسير آية القصاص، وبالضبط عند قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179].

إلى قتل الجماعة بالواحد، حيث قال: "وقد استنبطنا من هذا أن الجماعة يقتلون بالواحد"⁶²، واعتمد في ذلك ما نسبه إلى فعل عمر⁶³ ﷺ وقد علل ذلك بقوله: "فإنهم لو لم يقتلوا به، لم يحصل لنا حياة، وكان التعاون والاشتراك ذريعة إلى سقوط القصاص، ووقوع الفساد في الأرض"⁶⁴.

فاجتهاد الموزعي تمثّل في رؤيته المقاصدية للحكم، إذ أنه أعمل المقاصد في تحوّل الحكم من المساواة في القصاص، وهو أن تقتل النفس بالنفس، بسبب ما يترتب

استدراكات الإمام الموزعي على من سبقه من أئمة المذاهب الأربعة

على تطبيقه من فساد في الأرض وعدم حصول الحياة لنا، إلى قتل الواحد بالجماعة. وقد كان مصيباً في ذلك لأنه وافق جمهور العلماء⁶⁵.

غير أنه عرّج على رواية للإمام أحمد لم تُسقط القصاص في حكم الجماعة المشتركة في قتل الواحد وقد تعلق - أي: الإمام أحمد - كما ذكر الموزعي بشبهة المساواة في القصاص، وعبر عنها بعبارة (شبهة)، حيث أنه اعتبرها مجرد شبهة في هذه الحالة، بل وصفه بالذي غفل عن وجه الحكمة (وهي الرؤية المقاصدية التي ذكرت)، فربط الموزعي تطبيق القصاص بالحكمة والتي حصرها في: حصول حياة لنا ثم جعل من قرينة التعاون والاشتراك ذريعة إلى سقوط القصاص ووقوع الفساد في الأرض ليأخذ الحكم حكم الإفساد في الأرض، والذي يُفضي إلى ضرورة قتل الجماعة بالواحد، وهذا التخرّج لعمرى عين الصواب، لأن الأحكام بمقاصدها. ولم يكتف الموزعي بهذا بل قوى حجته بفعل عمر بمحضر من الصحابة - رضي الله عنهم جميعاً - ليعلق بقوله: "ولم يخالفه منهم أحد علمناه"⁶⁶، وهذا ما وقفت عليه من خلال البحث والتحرّي⁶⁷.

غير أن ما يؤخذ على الموزعي كونه ناقش رواية مرجوحة عن الإمام أحمد، وكأني به قد جرى ابن العربي في تفسيره أو أخذ عنه الكلام نفسه⁶⁸، وكان من المفترض أن يناقشه في الرواية الراجحة المعتمدة والتي عليها الأصحاب الموافقة للجمهور⁶⁹.

الخاتمة:

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد النبيّ الأميّ وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فأحمد الله تعالى وأشكره وأثني عليه الخير كلّه، على أن يسّر وسهّل لي الانتهاء من هذا البحث، وهذه أبرز النتائج المتوصل إليها، وأهم التوصيات التي خطرت لي أثناء البحث:

أبرز النتائج:

1- تُعتبر المقدمة الأصولية التي افتتح الموزعي بها كتابه تيسير البيان لأحكام القرآن قيّمة ومختصرة، ضمّت مباحث نافعة وفوائد مآتعة، لذا هي حقيقةً بالحفظ والدراسة.

- 2- مما قرأت وتوصلتُ إليه، أنّ بعض العلماء اعتبر كتاب تيسير البيان في مصافّ كتب (أحكام القرآن لابن العربي) و(الجامع لأحكام القرآن للقرطبي)، لما حوته صفحاته من فوائد علمية جمة وتأصيل للأحكام القرآنية المختلفة ومن ثمّ اكتست استدرآكاته على أنمة المذاهب وغيرهم ممّن سبقه من العلماء بالغ الأهمية وشدّت أنظار كلّ من قرأ هذا المصنّف القيم.
- 3- على الرّغم من أنّ الإمام الموزعيّ - رحمه الله تعالى- شافعي المذهب، إلاّ أنّه لم يكن متعصبا لمذهبه، ممّا جعله في كثير من الأحيان يرحّج غير مذهبه إذا ترجّح لديه الدليل وقوة الحجّة.
- 4- كانت طريقة عرضيه للأحكام الفقهية، وحسن جمعه واختصاره لكلام الأنمة سببا في الرّفح من القيمة العلمية للكتاب.
- 5- كان للإمام الموزعيّ الكثير من الاستنباطات الفقهية الموقّعة، ممّا يدلّ على قوته العلمية المتأنيّة من خلفيته اللّغوية والأصولية.
- 6- كان للإمام أحمد الحظ الأقلّ من الاستدرآكات، لدى الموزعيّ مقارنة بغيره من الأنمة.

أمّا التّوصيات فيمكن إجمالها في الآتي:

- 1- إنّ دراسة استدرآكات الإمام الموزعيّ من خلال تفسيره (تيسير البيان لأحكام القرآن) على من سبقه من الأنمة والعلماء والمفسّرين، لجديرة بأن تُخصّص لها مساحة بحثية أكبر على نحو رسائل الماستر أو الدكتوراه لما وقفت عليه من عمق وقوة في الطّرح.
 - 2- دراسة استدرآكات الأنمة خاصّة المفسّرين منهم على من سبقهم من خلال كتب تفاسير آيات الأحكام، لهو جدير بالدراسة.
 - 3- أوصي أن تكون المقدّمة الأصولية التي افتتح بها الموزعيّ كتابه، ضمن مفردات مقرّرات السنّة الأولى جذع مشترك في قسم العلوم الإسلامية.
- وفي الختام أشكر الله تعالى بمنّه وفضله على نعمته عليّ، وأسأله أن يجعل عملي هذا خالصا لوجه الكريم، وأسأله سبحانه أن يغفر لي الخطأ والزّلل، إنّه سميع مجيب، وصلى الله وسلّم وبارك على نبيّنا وقدوتنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الهوامش:

- ¹ - عبد الوهاب بن عبد الرحمن البريهي السكسكي، طبقات صلحاء اليمن/ المعروف بتاريخ البريهي، ت: عبد الله محمد الحبشي، دار النشر: مكتبة الإرشاد، صنعاء، ص271. تحفة الزّمن في تاريخ سادات اليمن وأخبار ملوكهم وأمرائهم أهل السنن، ابن الأهدل حسين بن عبد الرحمن، ج2، ص359.
- ² - مؤرّع: بفتح الزّاي وهو شاذّ في القياس، عبارة عن صقع متّسع جنوب شرقي ميناء المخا إحدى بلدات اليمن التابعة لمحافظة تعزّ، تبعد عنها حوالي 90 كلم غرباً، يُنظر: معجم البلدان، لأبي عبد الله ياقوت الحموي، مج5، ص221، مجموع بلدان اليمن وقبائلها، القاضي محمّد بن أحمد الحجريّ اليمانيّ، ت: إسماعيل بن علي الأكوغ، مج2، ج4، ص724، هجر العلم ومعاقله في اليمن، للأكوغ، ج4، ص2150.
- ³ - المرجع نفسه، ص271.
- ⁴ - الأهدل حسين بن عبد الرحمن، تحفة الزّمن في تاريخ سادات اليمن، ج2، ص360.
- ⁵ - المرجع السابق، ص271.
- ⁶ - المرجع نفسه، ص271.
- ⁷ - هو القاضي جمال الدّين أبو عبد الله محمّد بن عبد الله بن أي بكر بن أبي السّعود الحثيثي النّزاري الرّيمي، نسبته إلى ناحية (ريمة) باليمن، وُلد سنة 710هـ، من كبار الشّافعيّة في اليمن، كان مقدّمًا عند الملوك وتولّى قضاء الأفضية في زبيد أيّام الملك الأشرف، وانتهت إليه رئاسة التّدريس والفتوى بمدينتي تعزّ وزبيد، من أشهر مؤلّفاته: (التّفقيه في شرح التّنبيه)، و(بغية النّاسك في معرفة المناسك)، توفي سنة: 792هـ، تحفة الزّمن في تاريخ سادات اليمن، للحسب الأهدل، ج2، ص359، طبقات صلحاء أهل اليمن، البريهي، ص271.
- ⁸ - محمد بن علي بن الخطيب اليمني المشهور بابن نور الدين، تيسير البيان لأحكام القرآن، بعناية: عبد المعين الحرش، الناشر: دار النوادر، سوريا، الطبعة: الأولى، 1433هـ- 2012م، ص4.
- ⁹ - علي بن سليمان العبيد، تفاسير آيات الأحكام ومناهجها، الناشر: دار التّدريّة، ط 1، 1431هـ - 2010م، ج2، ص453، (وهو ما وقفتُ عليه من خلال الاستقراء).
- ¹⁰ - أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ- 1979م، ج2، ص269.
- ¹¹ - إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، مادة (أدرک)، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، ج1، ص281.

¹² - نايف سعيد جمعان الزهراني، استدراقات السلف في التفسير في القرون الثلاثة الأولى دراسة نقدية مقارنة، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في قسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى عام 1426هـ، ص12.

¹³ - أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ص52.

¹⁴ - مع المحافظة على المروءة، انظر: أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، أبو بكر البيهقي، معرفة السنن والآثار، المحقق: عبد المعطي أمين قلججي، الناشر: جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي، باكستان)، دار قتيبة (دمشق، بيروت)، دار الوعي (حلب، دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، ط 1، 1412هـ - 1991م، (14/ 314)، وأبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي الشهير بالماوردي، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1419هـ - 1999م. (17/ 149)، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الوسيط في المذهب، المحقق: أحمد محمود إبراهيم محمد محمد تامر، الناشر: دار السلام - القاهرة، ط 1، 1417هـ، (7/ 348)، وأبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، ط 2، 1384هـ - 1964م، (3/ 396)، وابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، المعروف بالمغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، دون طبعة، تاريخ النشر: 1388هـ - 1968م، (10/ 150)، وأبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس الشهير بالقرافي، الذخيرة، المحقق: جزء 1، 8، 13 محمد حجي، جزء 2، 6 سعيد أعراب، جزء 3 - 5، 7، 9 - 12 محمد بو خبزة، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1994م. (10/ 201).

¹⁵ - أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، معرفة السنن والآثار، المحقق: عبد المعطي أمين قلججي، الناشر: جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي، باكستان)، دار قتيبة (دمشق، بيروت)، دار الوعي (حلب، دمشق)، دار الوفاء (المنصورة، القاهرة)، ط 1، 1412هـ - 1991م (14/ 314).

¹⁶ - الحاوي للماوردي (17/ 149).

¹⁷ - الوسيط للغزالي (7/ 348).

¹⁸ - أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الناشر: دار الحديث - القاهرة، دون طبعة، تاريخ النشر: 1425هـ - 2004م، (4/ 245).

¹⁹ - الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (3/ 395-396).

²⁰ - هذا قول أبي حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمد: لا يكتفى بالعدالة الظاهرة، بل لا بد من السؤال عن حال الشاهد سراً وعلانية في سائر الحقوق. والفتوى على قولهما في هذا الزمان، انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين، المحقق: طلال يوسف، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (3/ 1096)،

- وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، دار الكتب العلمية، ط/ 1406هـ - 1986م، (5/ 405)، والبنائية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد العيني، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط 1، 1420هـ-2000م، (8/ 136)، و رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين دمشقي الحنفي، الناشر: دار الفكر، بيروت، ط 2، 1412هـ - 1992، (8/ 159).
- ²¹- قال العيني في "البنائية" (8/ 139) بعد سوق قول أبي حنيفة وقول صاحبيه: وقيل هذا - أي: الخلاف- اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان، وبيانه: أن أبا حنيفة كان في القرن الثالث الذي شهد النبي ﷺ بالخيرية لأهله حيث قال: "خير القرون رهطي الذي أنا فيهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يقشو الكذب، حتى يحلف الرجل قبل أن يستحلف، ويشهد قبل أن يستشهد"، وهما كانا في القرن الرابع الذي شهد النبي ﷺ بفشو الكذب في أهله، فلهذا شرطا الاستكشاف، ولو شاهد أبو حنيفة ذلك لقال بقولهما.
- ²²- في فتاوى قاضيخان، فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني الحنفي المتوفى سنة 592، بيانات الطبعة الأصلية: طبع هذا الكتاب عن الطبعة الأصلية المعتمدة والمطبوعة في المطبعة الأميرية ببولاق، مصر سنة 1310 هـ، الناشر دار الكتب العلمية، دار النوادر، تاريخ الإصدار، دار الكتب العلمية، 2009م، دار النوادر، 2013م. (2/ 276)، ما نصه: الفسق لا يمنع أهلية الشهادة عندنا، فينعقد النكاح بحضرتة، وإنما يمنع أداء الشهادة لتهمة الكذب..
- ²³- انظر شيئاً من التعقب على أبي حنيفة في: أحكام القرآن، محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 3، 1424هـ - 2003م، (1/ 336)، و"الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي (2/ 1/ 360).
- ²⁴- تيسير البيان، الموزعي، (2/ 173).
- ²⁵- محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، (1/ 337).
- ²⁶- أبو محمد محمود بن أحمد العيني، البنائية شرح الهداية، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط 1، 1420هـ - 2000م، (5/ 15).
- ²⁷- علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط/ 1406هـ - 1986م.
- ²⁸- انظر: "الهداية" للمرغيناني (3/ 1096)، و"بدائع الصنائع" للكاساني (5/ 405)، و"البنائية" للعيني (8/ 136)، و"رد المحتار" لابن عابدين (8/ 159).
- ²⁹- الموزعي، تيسير البيان، (1/ 224).
- ³⁰- وهو مذهب الحنفية، والشافعية، والحنابلة، انظر: "رد المحتار" لابن عابدين (3/ 339)، والمجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، الناشر: دار الفكر، (طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطبعي) (6/ 325)، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي دمشقي الصالحي الحنبلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، ط 2، دون تاريخ، (3/ 310).

- ³¹ - أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، المقدمات الممهديات، تحقيق: الدكتور محمد حجي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، 1408هـ-1988م، (1/ 249).
- ³² - الموزعي، تيسير البيان، (1/269).
- ³³ - المرجع نفسه: 1/269).
- ³⁴ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (2/328).
- ³⁵ - شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، الطبعة: 1427هـ-2006م، (11/300).
- ³⁶ - الموزعي، تيسير البيان، (2/421).
- ³⁷ - محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 3، 1424هـ-2003م، (1/589).
- ³⁸ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (5/298).
- ³⁹ - أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 - 1422 هـ، (2/87).
- ⁴⁰ - محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420هـ-2000م، (8/586)، أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370هـ)، المحقق: محمد صادق القمحاوي، عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405هـ، (3/186).
- ⁴¹ - الموزعي، تيسير البيان، 2/35.
- ⁴² - المرجع نفسه، 2/35.
- ⁴³ - المرجع نفسه، 2/35.
- ⁴⁴ - المرجع نفسه، 2/35-36.
- ⁴⁵ - وقال به طاوس ومحمد بن إسحاق والحجاج بن أرطاة، وحكي عن علي وابن مسعود وابن الزبير وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس، انظر: الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1421هـ-2000م، (17/19، 21)، والمغني لابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، مكتبة القاهرة، دون طبعة، تاريخ النشر: 1388هـ-1968م، (10/334)، و"الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي (2/120).
- ⁴⁶ - وهو قول الأئمة الأربعة. انظر: "الاستذكار" لابن عبد البر (17/18-19). و"المغني" لابن قدامة (10/334)، و"الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي (2/120).
- ⁴⁷ - رواه في: المسند، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، صححت هذه النسخة: على النسخة المطبوعة في مطبعة بولاق الأميرية والنسخة المطبوعة في بلاد الهند، 1400هـ، ص 153، وفي سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن

- بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (2206)، كتاب: الطلاق، باب: في البتة، وفي سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن دينار البغدادي الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1424 هـ - 2004 م، (4/33)، وفي المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1411 هـ - 1990 م، (2808)، والسنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي الخراساني، أبو بكر البيهقي، محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 3، 1424 هـ - 2003 م، (7/342).
- ⁴⁸ - رواه أبو داود (2199)، كتاب: الطلاق، باب: نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث.
- ⁴⁹ - الموزعي، تيسير البيان، 40/2.
- ⁵⁰ - المرجع نفسه، 40/2-41.
- ⁵¹ - انظر: التفریح في فقه الإمام مالك بن أنس، عبيد الله بن الحسين بن الحسن أبو القاسم ابن الجلاب، المحقق: سيد كسروي حسن، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1428 هـ - 2007 م، (2/74).
- ⁵² - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 136/3.
- ⁵³ - محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط 1، 1422 هـ، (4960)، كتاب: الطلاق، باب: من أجاز طلاق الثلاث، وصحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (1433)، كتاب: النكاح، باب: لا تحل المطلقة ثلاثاً لمطلقها حتى تنكح زوجا غيره. وهذا لفظ مسلم.
- ⁵⁴ - رواه البخاري، ح: 4959 (2014/5)، كتاب: الطلاق، باب: من أجاز طلاق الثلاث، ومسلم ح: 1492، (1129/2)، في أول كتاب اللعان، عن سهل بن سعد الساعدي.
- ⁵⁵ - الموزعي، تيسير البيان، 42/2.
- ⁵⁶ - رواه مسلم 1480 (1114/2)، كتاب: الطلاق، باب: المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، عن فاطمة بنت قيس.
- ⁵⁷ - الموزعي، تيسير البيان، 42/2.
- ⁵⁸ - انظر: اختلاف الحديث (مطبوع ملحقاً بالأم للشافعي)، المؤلف: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204 هـ)، دار المعرفة، بيروت، سنة النشر: 1410 هـ - 1990 م، ج 8، ص 660.
- ⁵⁹ - الموزعي، تيسير البيان، 42/2.
- ⁶⁰ - المرجع نفسه، 43/2.

⁶¹ - أبي عبد الله محمد بن الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، المحصول، دراسة وتحقيق: د/ طه جابر فياض العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط 3، 1418هـ-1997م، ج3، ص377-381.

⁶² - الموزعي، تيسير لبيان، 217/1.

⁶³ - رواه الإمام مالك، باب: نفر يجتمعون على قتل واحد، موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط 2، ص230، ح 671. وفي: مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي، الهند، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1403هـ، (18073)، وفي: المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: 235هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1409هـ، (27693): أن عمر - رضي الله عنه - قتل سبعة من أهل صنعاء اشتركوا في دم غلام، وقال: "لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً".

⁶⁴ - المرجع نفسه، 217/1.

⁶⁵ - وهو مذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، انظر: "بدائع الصنائع" للكاساني (239 /7)، والذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس الشهير بالقرافي، المحقق: جزء 1، 8، 13: محمد حجي، جزء 2، 6: سعيد أعراب، جزء 3 - 5، 7، 9 - 12: محمد بو خبزة، الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى، 1994 م. (9 /159)، و"الإنصاف" للمرداوي (9 /458)، و"أحكام القرآن" لابن العربي (1 /95)، وأحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370هـ)، المحقق: محمد صادق القمحاوي، عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405 هـ، (1 /180).

⁶⁶ - المرجع السابق، 217/1.

⁶⁷ - انظر: بدائع الصنائع" للكاساني (239 /7)، و"الإنصاف" للمرداوي (9 /458)،

⁶⁸ - ابن العربي، أحكام القرآن (1 /95).

⁶⁹ - حكى ذلك عن الإمام أحمد في رواية، والرواية المعتمدة وعليها الأصحاب كقول الجمهور، وقد حكاها ابن المنذر عن معاذ، وابن الزبير، وعبد الملك بن مروان، والزهرري، وابن سيرين، وحبيب بن أبي ثابت. وهو مذهب داود الظاهري. انظر: "المغني" لابن قدامة (8 /289-290)، و"الذخيرة" للقرافي (12 /319)، و"الإنصاف" للمرداوي (9 /458).

عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة في قانون الأوقاف الجزائري - تأصيل شرعي -

Contract of farming, irrigation, and speculation.

طالب دكتوراه عبد المالك سعدان أ.د/ محمود بوترة
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
bouteraa7@yahoo.fr abdelmalek.saadane@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2019/10/17 تاريخ القبول: 2020/05/25

الملخص:

يعد الوقف من أهم ما تميزت به الحضارة الإسلامية في مجال العمل الخيري. والوقف هو الصدقة الجارية التي لا ينقطع ثوابها عن صاحبها حتى بعد وفاته، ما دامت عين الوقف قائمة. ومن بين أهم مواضيع المتعلقة بالأوقاف استثمار الوقف. ولقد تعددت طرق الاستثمار وتنوعت لتشمل العقارات والمنقولات. والجزائر، على غرار عدد من الدول، قامت بسن قانون ينظم الأوقاف. وقد تضمن هذا القانون عددا من الأساليب المتبعة لاستثمار الأعيان الوقفية. ومن بين طرق الاستثمار المذكورة فيه المزارعة والمساقاة والمضاربة. وهذا المقال يعنى بدراسة هذه الطرق من الناحية الفقهية ومن الناحية القانونية، وبيان مدى التطابق بينهما، للوصول إلى بيان مرجعية قانون الأوقاف، وبيان مرجعية طرق الاستثمار المذكورة بالأخص. الكلمات المفتاحية: الوقف؛ المساقاة؛ المزارعة؛ المضاربة؛ قانون الأوقاف الجزائري.

Abstract:

Endowment is typically one of the most important features of Islamic civilization in the philanthropic field. Among the most important issues pertaining to it, is the investing and expenditures endowment. However, Endowments expand their portfolio to include real estates and movables. Owing to the fact that Algeria enacted laws that regulate endowment including investment methods among them irrigation, farming and speculation. The current article investigates these methods in terms of juristic and legal aspects.

key words endowment; irrigation; farming; speculation ; algerian endowment law.

مقدمة:

الحمد لله حمدا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على محمد خاتم أنبيائه ورسوله، أما بعد:

فإن الوقف من شعائر الإسلام، ومن الصدقات الجارية، وهو يمثل روح التعاون والتكافل بين أفراد المجتمع.

والتاريخ الإسلامي خير شاهد على الآثار الطيبة التي تركتها الأوقاف الإسلامية على مر العصور، وأكتفي بذكر جانب واحد، ألا وهو الجانب التعليمي، إذ إن كثيرا من العلماء قد بلغوا شأوا بعيدا في تحصيل العلوم بفضل الاستفادة من الأوقاف، الأمر الذي أسهم في تطور الحضارة الإسلامية ورفيها.

وحتى لا ينضب معين الوقف، ويستمر في إعطاء ثمرته، فلا مناص من اللجوء إلى استثماره. ولقد تنوعت طرق الاستثمار في الأوقاف؛ فمنها ما يتعلق بالأموال، ومنها ما يتعلق بالأراضي الزراعية، ومنها ما يتعلق بغيرها. وقد نص قانون الأوقاف الجزائري على جملة من طرق الاستثمار. وهذا المقال يعنى بدراسة ثلاثة منها: المزارعة، والمساقاة، والمضاربة.

عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة في قانون الأوقاف الجزائري

والإشكالية المطروحة هي: ما مدى مطابقة الطرق المذكورة آنفا- المنصوص عليها في قانون الأوقاف الجزائري- لما جاء في الفقه الإسلامي؟
وتتمثل أهمية الموضوع في بيان العلاقة التي تربط بين القانون الجزائري للأوقاف والشريعة الإسلامية وما مدى استمداده منها.

أما فيما يخص الدراسات السابقة، فهناك دراسات حول قانون الأوقاف الجزائري جملة، لذا ارتأيت تخصيص هذه الطرق بالدراسة، على أن يبسر الله دراسة غيرها من الطرق في المستقبل -إن شاء الله-، ومن هذه الدراسات أذكر:

- فقه استثمار الوقف وتمويله في الإسلام، عبد القادر بن عزوز، رسالة دكتوراه من جامعة الجزائر، 2003-2004.

- قانون الأوقاف الجزائري، إبراهيم بلبالي، رسالة ماجستير من جامعة الجزائر، 2003-2004.

أما فيما يخص أهداف البحث فتمثل فيما يلي:

- القيام بتأصيل شرعي لمفاهيم طرق الاستثمار التي قدمها قانون الأوقاف الجزائري.

- إثبات مرجعية هذا القانون.

وقد اتبعت في هذه الدراسة المنهج المقارن والمنهج التحليلي، حيث قمت بمقارنة المواد القانونية الواردة في قانون الأوقاف الجزائري المتعلقة بالمساقاة، والمزارعة، والمضاربة مع ما قرره الفقهاء، وبيان مدى توافقهما.

وخطة الدراسة كانت كالآتي:

أولاً- تعريف الوقف: وفيه عرفت الوقف فقها وقانونا، وأجريت مقارنة بين

التعريف الفقهي والقانوني.

ثانيا- مشروعية استثمار الوقف: وفيه بحثت حكم استثمار الوقف في الشريعة

الإسلامية.

ثالثا- المزارعة: وتناولت فيه تعريف المزارعة فقها وقانونا، والمقارنة بين

التعريفين، وحكم استثمار الأراضي الوقفية عن طريق المزارعة.

رابعا- المساقاة: وتناولت فيه تعريف المزارعة في الفقه والقانون، مع إجراء

المقارنة، وحكم انتهاج المزارعة أسلوبا للاستثمار في أراضي الوقف.

خامسا- المضاربة: وفيه عرفت المضاربة، ثم بينت صورة المضاربة الوقفية

كما يعرضها فقهاء الشريعة والقانون، وقارنت بينهما.

ثم ختمت هذه الدراسة بأهم النتائج المتوصل إليها والتوصيات.

وفيما يأتي تفصيل ذلك.

أولاً: تعريف الوقف

سأتناول تعريف الوقف اصطلاحاً؛ في القانون والفقہ الإسلامي. ثم أقوم بالمقارنة بين كلا التعريفين.

1.1- تعريف الوقف في القانون: جاء في المادة 03 من قانون الأوقاف 91-10 المؤرخ في 12 شوال عام 1411 الموافق 27 أبريل سنة 1991 أن الوقف هو: "حبس العين عن التملك على وجه التأبيد، والتصدق بالمنفعة على الفقراء أو على وجه من وجوه البر والخير".

2.1- تعريف الوقف في الفقه الإسلامي: لقد اختلفت المذاهب الفقهية الأربعة في تعريف الوقف، فعرفه الحنفية على أنه: "حبس العين على حكم ملك الله تعالى، والتصدق بالمنفعة على من أحب".¹ وهذا تعريف أبي يوسف ومحمد بن الحسن، صاحبي أبي حنيفة.

ومن التعريف يتبين أن ملكية الوقف عند الحنفية تكون لله تعالى. وعرفه المالكية بأنه: "إعطاء منفعة شيء مدة وجوده لازماً بقاؤه في ملك معطيها، ولو تقديراً"².

عند المالكية، ملكية الوقف تبقى للواقف. وقوله "مدة وجوده" تشعر وكأنه يشترط التأبيد، وهذا خلاف ما عليه المالكية من جواز توقيت الوقف. وعرفه الشافعية أنه: "حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح موجود"³.

من التعريف يتبين أن الشافعية يشترطون في الوقف أن يقطع التصرف في رقبته، وهذا يعني خروجه من يد واقفه. كما يشترطون كونه موجوداً، فلا يصح الوقف على المعدوم.

وعرفه الحنابلة بأنه: "تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة"⁴.

وهذا التعريف مع اختصاره إلا أنه يعد أجمع تعريف للوقف..

3.1- المقارنة: أقرب تعريف، من التعاريف الفقهية المذكورة، إلى ما

جاء في تعريف الوقف في المادة القانونية هو تعريف الصاحبين من المذهب الحنفي. وقد ذكرت المادة عبارة: "على وجه التأبيد" وهذا خلاف ما جاء في المذهب المالكي، إذ يجيز المالكية الوقف المؤقت، قال النفراوي في شرح الرسالة: "ولا يشترط في الوقف عندنا التأبيد"⁵.

عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة في قانون الأوقاف الجزائري

ومع هذا التباين في تعريف الوقف، يمكن القول أن التعريف الذي يخرجنا من دائرة الخلاف هو تعريف الحنابلة، الذين عرفوه بأنه: "تحبيس الأصل وتسبيل الثمرة"، فهذا التعريف يمكن أن يندرج تحته جميع ما اشترطه الفقهاء في الوقف، مع الحفاظ على جوهر الوقف؛ وهو أن يبقى الموقوف قائماً، لا يباع ولا يوهب ولا يورث.
ثانياً: مشروعية استثمار الوقف.

من الوقف ما هو معد للاستعمال على الوجه الذي وقف عليه كالمسجد والمقبرة، وهذا لا يجوز استثماره بحال من الأحوال، وهو محل اتفاق بين العلماء. ومن الأوقاف ما هو معد للاستغلال مثل الأراضي الزراعية والدكاكين الموقوفة، فهذه تستثمر وتنفق غلتها في وجوه الخير التي حددها الواقف، وهذه لا مناص من استثمارها، فهي موقوفة أساساً لذلك الغرض. وفيه قسم ثالث لم يتمحض للاستثمار كالإجارة، واستثماره يحقق مصلحة للوقف.

وهذا ينطبق على كثير من الصور المستحدثة للاستثمار في مجال الوقف. وحكم الاستثمار على الجملة هو الجواز، وذلك بالنظر إلى اعتبارات عدة هي:

- مراعاة مصلحة الوقف، فقد اتفق العلماء على عدم جواز استثمار الوقف إذا كان لا مصلحة فيه.

- قياس استثمار الوقف على وجوب تنمية مال اليتيم، حيث روى الترمذي في جامعه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ألا من ولي يتيماً له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة"².

- الوقف استثمار في حد ذاته، لأن تسبيل المنفعة يستلزم استثمارها³.

وحكم جواز الاستثمار في الوقف متعلق بضوابط يجب مراعاتها، وضوابط الاستثمار نص عليها القرار رقم 140 (6/15) لمجمع الفقه الإسلامي:

- أن تكون صيغ الاستثمار مشروعة وفي مجال مشروع.

- مراعاة تنوع مجالات الاستثمار لتقليل المخاطر، وأخذ الضمانات والكفالات، وتوثيق العقود، والقيام بدراسات الجدوى الاقتصادية اللازمة للمشروعات الاستثمارية.

- اختيار وسائل الاستثمار الأكثر أماناً، وتجنب الاستثمارات ذات المخاطر العالية بما يقتضيه العرف التجاري والاستثماري.

- ينبغي استثمار أموال الوقف بالصيغ المشروعة الملائمة لنوع المال الموقوف بما يحقق مصلحة الوقف وبما يحافظ على الأصل الموقوف، ومصالح الموقوف

عليهم. وعلى هذا، فإذا كانت الأصول الموقوفة أعياناً فإن استثمارها يكون بما لا يؤدي إلى زوال ملكيتها، وإن كانت نقوداً فيمكن أن تستثمر بجميع وسائل الاستثمار المشروعة كالمضاربة والمراحة والاستصناع... الخ.

- الإفصاح دورياً عن عمليات الاستثمار ونشر المعلومات والإعلان عنها حسب الأعراف الجارية في هذا الشأن.

استناداً إلى ما سبق، فاستثمار الوقف مشروع مع ضرورة الالتزام بالضوابط المنصوص عليها ومراعاتها، وعدم المخاطرة بأموال الوقف، ومراعاة مصلحة الوقف والموقوف عليهم.

ثالثاً: المزارعة

نصت المادة 26 مكرر 1 من القانون 07-01 المؤرخ في 28 صفر 1422، الموافق لـ 22 مايو 2001 على أنه: "يمكن أن تستغل وتستثمر وتتمى الأملاك الوقفية إذا كانت أرضاً زراعية أو شجراً بأحد العقود التالية:

1- عقد المزارعة.

2- عقد المساقاة".

المزارعة تختص بالأراضي الزراعية، والمساقاة تختص بالشجر، وفيما يلي تفصيل القول في المزارعة.

1- تعريف المزارعة:

1.1- لغة: المزارعة هي: "طريقة لاستغلال الأراضي الزراعية باشتراك المالك والزارع في الاستغلال، ويقسم الناتج بينهما بنسبة يعينها العقد أو العرف"⁴.

2.1- في القانون: عرف قانون الأوقاف الجزائري المزارعة على أنها "إعطاء الأرض للمزارع للاستغلال مقابل حصة من المحصول يتفق عليها عند إبرام العقد"⁵.

3.1- في الفقه الإسلامي: كل مذهب أعطى تعريفاً للمزارعة، أعرضها فيما

يلي:

عرفها الحنفية على أنها: "عقد على الزرع ببعض الخارج"⁶. ولم يحددوا مقدار الخارج، وإنما ذكروا أنه يكون بعض الزرع.

وعرفها المالكية على أنها "العقد على غرس شجر في أرض بعوض معلوم"⁷. فالعوض لم يحدد مقداره، ولكن يجب أن يكون معلوماً.

عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة في قانون الأوقاف الجزائري

وعند الشافعية هي "اكتراء العامل لزرع الأرض ببعض ما يخرج منها"⁸. وتعريف الشافعية يشبه تعريف الحنفية.

أما الحنابلة فالمزارعة عندهم هي "دفع الأرض إلى من يزرعها أو يعمل عليها، والزرع بينهما"⁹. كون الزرع بينهما قد يقتضي المناصفة، على عكس ما قرره أصحاب المذاهب الأخرى من كونه بعضاً من الزرع.

2- المقارنة: الملاحظ على هذه التعاريف، وإن اختلفت عباراتها، أنها متقاربة المعنى، تنص في مجملها على أنها اشتراك بين صاحب الأرض، وعامل يزرعها، على أن المحصول الذي تنتجه الأرض من ذلك العمل مشترك بينهما. و ما جاء في قانون الأوقاف في تعريف المزارعة يتفق مع ما جاء في تعريفها في الفقه الإسلامي.

كما يلاحظ أن المالكية والحنفية نصوا على أن المزارعة عقد، وهذا يتوافق مع ما جاء في المادة القانونية.

وقانون الأوقاف اعتبر المزارعة طريقاً من طرق استثمار الأراضي الزراعية واستغلالها، فهي عقد من عقود الاستثمار، وهذا ما أورده وهبة الزحيلي في تعريفه للمزارعة؛ حيث عرفها بأنها "عقد استثمار أرض زراعية بين صاحب الأرض، وآخر يعمل في استثمارها، على أن يكون المحصول مشتركاً بينهما بالحصص التي يتفقان عليها"¹⁰.

إذن فتعريف المزارعة الذي أورده القانون الجزائري يتوافق مع ما جاء في الفقه الإسلامي، وهذه التعاريف متقاربة عموماً، تختلف في بعض الجزئيات، بالأخص في ما يتعلق بحصة صاحب الأرض والعامل، فمنهم من جعلها النصف، ومنهم من جعلها جزءاً من الناتج بغير تحديد، شريطة أن تكون الحصة معلومة حين إبرام العقد بين الهيئة القائمة على الأوقاف والمستثمر، من أجل تفادي أي شكل من أشكال النزاعات.

3- حكم المزارعة: المزارعة جائزة عند جمهور الفقهاء؛ من المالكية والشافعية والحنابلة، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية، وعليه الفتوى في مذهبهم، وخالف أبو حنيفة وزفر، والراجح جوازها¹¹.
ودليل مشروعيتها ثابت بالسنة والإجماع.

1.3- السنة: روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عمر- رضي الله عنهما- أنه قال: "أعطى النبي صلى الله عليه وسلم خيبر اليهود أن يعملوها ويزرعوها، ولهم شطر ما يخرج منها"¹².

2.3- الإجماع: قال ابن قدامة: "وهذا أمر [أي المزارعة] صحيح مشهور عمل به رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات، ثم خلفاؤه الراشدون حتى ماتوا، ثم أهلهم من بعدهم، ولم يبق بالمدينة أهل بيت إلا عمل به، وعمل به أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده"¹³.

وهي جائزة في الوقف، نص على ذلك صاحب كشف القناع: "وللموقوف عليه أن يزارع في الوقف، ويساقى على شجره كالمالك، وكذلك ينبغي لناظر الوقف إذا رآه مصلحة"¹⁴.

وعقد المزارعة هو من عقود الإيجار. يقول خالد رمول في هذا: "انطلاقاً من هذا التعريف¹⁵ يمكن القول أن عقد المزارعة يشبه الإيجار"¹⁶. وقال وهبة الزحيلي: "عقد المزارعة (... نوع من الإيجار"¹⁷. فالمزارعة عقد تسري عليه أحكام الإجارة.

فخلاصة القول أن المزارعة جائزة، وصورتها في الوقف لا تختلف عن صورتها المعروفة، إلا في كون الأرض محل المزارعة موقوفة، وهي جائزة.

رابعاً: المساقاة

يتعلق هذا المطلب ببيان ماهية المساقاة لغة واصطلاحاً عند الفقهاء وفي قانون الأوقاف، والمقارنة بينهما، وبيان حكمها.

1- تعريف المساقاة

1.1- لغة: المساقاة هي "أن يستعمل رجل رجلاً في نخيل أو كروم ليقوم بإصلاحها على أن يكون له سهم معلوم مما تُعَلُّه"¹⁸.

2.1- في القانون: عقد المساقاة: "ويقصد به إعطاء الشجر للاستغلال لمن يصلحه مقابل جزء معين من ثمره"¹⁹.

3.1- في الفقه الإسلامي: مثلها مثل المزارعة، اختلفت ألفاظ الفقهاء في تعريف المساقاة، وفيما يلي عرض طرفاً منها:

- عرف الحنفية المساقاة على أنها "معاقدة دفع الشجر إلى من يصلحه بجزء معلوم من ثمره"²⁰. فالمساقاة إصلاح الشجر في مقابل جزء مما ينتجه من الثمر.

عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة في قانون الأوقاف الجزائري

- وعرفها المالكية على أنها "عقد على خدمة شجر وما ألحق به بجزء من غلته"²¹. زاد المالكية على خدمة الشجر ما ألحق به.
- وعند الشافعية هي "أن يعامل إنسان إنسانا على شجره ليتعهدا بالسقي والتربية، على أن ما رزق الله تعالى من الثمرة يكون بينهما"²². كون الثمر بينهما يقتضي المناصفة.
- وعند الحنابلة المساقاة هي "أن يدفع الرجل شجره إلى آخر ليقوم بسقيه وعمل سائر ما يحتاج إليه بجزء معلوم له من ثمره"²³.
- جميع المذاهب نصوا على أن المساقاة ليست مجرد سقي الشجر، بل هي خدمته وإصلاحه وعمل ما يحتاج إليه.

2- المقارنة

- المساقاة تعاقد بين طرفين على تعاهد الشجر، والثمرة مشتركة بين صاحب الشجر، والعامل عليه. والمساقاة تختص بالشجر المثمر. وهي عقد، نص على ذلك الفقه والقانون.
- كما أن لفظ المساقاة مستمد من الشريعة الإسلامية، فهو لفظ غير معروف في القانون.

- والفرق بين عقدي المزارعة والمساقاة يتمثل في كون محل العقد في المزارعة على الأرض التي لا زرع فيها ولا شجر، أما في المساقاة فالمحل هو شجر يحتاج إلى السقي والعناية حتى يثمر.
- والملاحظ على مفهوم المساقاة في قانون الأوقاف الجزائري أنه يتوافق مع ما جاء في الفقه الإسلامي.

3- حكم المساقاة

- المساقاة من المعاملات التي أجازها الإسلام، وأقوال العلماء والفقهاء شاهدة بذلك: قال ابن جزري المالكي: "المساقاة جائزة"²⁴.
- قال ابن قدامة: "وجملة ذلك أن المساقاة جائزة في جميع الشجر المثمر، هذا قول الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم"²⁵.
- قال وهبة الزحيلي: "فهي"²⁶ جائزة عند الصاحبين وجمهور العلماء منهم مالك والشافعي وأحمد"²⁷.
- فالمساقاة جائزة بالسنة، وعمل الصحابة، مثلها مثل المزارعة، فما يستدل به على مشروعية المزارعة يصلح أن يكون دليلا على مشروعية المساقاة.

وقد نص الفقهاء على جواز المساقاة في الوقف، جاء في المعيار المعرب: "لا بأس بعقد المساقاة في الأحباس"²⁸. ويلاحظ في كلام الونشريسي أنه سماها عقداً. وقد مر قول البهوتي في كشف القناع: "وللموقوف عليه أن يزارع في الوقف، ويساقي على شجره كالمالك، وكذلك ينبغي لناظر الوقف إذا رآه مصلحة"²⁹. والبهوتي أجاز عقد المساقاة في الوقف، وجعله منوطاً بالمصلحة، وهذا شرط لا يماري فيه أحد، إذ مراعاة المصلحة، فيما يتعلق بالوقف، مطلوب في المساقاة وغيرها.

فحاصل القول أن المساقاة في الوقف جائزة، والفرق بينها وبين المساقاة المعروفة كون الشجر محل التعاقد على أرض موقوفة، وقد نص الفقهاء على جواز هذه المعاملة.

خامساً: المضاربة

سأعرض فيما يلي لتعريف المضاربة وحكمها، وبيان صورتها في الوقف، ومشروعيتها.

1- تعريف المضاربة.

1.1- لغة: "المضاربة أن تُعْطِيَ مَالاً لغيرك يَنْجُرُ فيه فيكون له سهم معلوم من الربح وهي مُفاعلة من الضَرْب في الأرض والسَّير فيها للتجارة"³⁰.

2.1- في الفقه الإسلامي: المضاربة من المعاملات المالية التي أجازها الشرع، وتسمى القراض أيضاً.

قال النووي: "القراض والمقارضة والمضاربة بمعنى. وهو أن يدفع [شخص] مالا إلى شخص ليتجر فيه والربح بينهما"³¹.

وقال ابن جزى: "القراض ويسميه العراقيون المضاربة، وصفته أن يدفع رجل مالا لآخر ليتجر فيه ويكون الفضل بينهما حسبما يتفقان عليه من النصف، أو الثلث، أو الربع، أو غير ذلك، بعد إخراج رأس المال"³².

فالمضاربة هي عقد يجمع بين طرفين؛ الطرف الأول يدفع المال، والثاني يقدم العمل، ويكون الربح بينهما.

ومن كلام ابن جزى يمكننا أن نستخلص أن الربح قد يكون مناصفة بين صاحب المال والعمل، أو يكون أكثر أو أقل، بحسب ما اتفق عليه العاقدان، قال وهبة الزحيلي: المضاربة "هي أن يدفع المالك إلى العامل مالا ليتجر فيه ويكون الربح مشتركا بينهما، بحسب ما شرط"³³.

2- حكم المضاربة

المضاربة جائزة في الإسلام بإجماع العلماء، قال ابن رشد الحفيد: "ولا خلاف بين المسلمين في جواز القراض"³⁴.

وقال ابن جزري في حكم مشروعيتهما: "القراض جائز"³⁵.
ونص ابن قدامة في المغني على إجماع أهل العلم على جواز المضاربة، قال:
"أجمع أهل العلم على جواز المضاربة في الجملة ذكره ابن المنذر"³⁶.

3- المضاربة الوقفية.

عرفها قانون الأوقاف الجزائري بأنها "هي التي يتم فيها استعمال بعض ريع الوقف في التعامل المصرفي والتجاري من قبل السلطة المكلفة بالأوقاف مع مراعاة أحكام المادة 3702 من القانون رقم 91-10"³⁸.

وعرفها محمد بوجلال كالآتي: "المضاربة الوقفية هي مضاربة يمثل فيها الطرف الأول (جمهور الواقفين) "رب المال" المنصوص عليه في عقد المضاربة الشرعية، بينما تكون المؤسسة الوقفية بمثابة "المضارب" الذي يسعى إلى توظيف الموارد المتاحة في أوجه الاستثمار المختلفة"³⁹.

4- المقارنة

المضاربة الوقفية التي نص عليها قانون الأوقاف تطابق ما ذكره الفقهاء في تعريف المضاربة، فهي عقد يجمع بين طرفين؛ أحدهما يملك المال، وفي هذه الحالة هذا الطرف يمثله الواقف. والطرف الثاني هو العامل الذي يستثمر المال، ويمثل هذا الطرف المؤسسة الوقفية.

فبهذه الصيغة تكون المضاربة الوقفية موافقة في صورتها للمضاربة الشرعية المعروفة.

ويشترط لصحة المضاربة الوقفية إذا كانت من ريع الوقف أن تكون بشرط الواقف، لأنه عادة ما يكون أصحاب الاستحقاق في الوقف محددين من طرف الواقف، فلا يجوز صرف أموال الوقف إلا فيما نص عليه الواقف.

ويمكن، إضافة إلى ذلك، إنشاء صندوق وقي خاص بالمضاربة.
والملاحظ على هذا النوع من الاستثمار في الوقف أنه ظل معطلا بسبب المنظومة المصرفية الجزائرية التي تتعامل بالنظام البنكي التقليدي - الربوي-، ولعل قرار الحكومة القاضي بإلغاء تحصيل وتسديد الفوائد في الصيرفة التشاركية يزيل هذا الإشكال⁴⁰.

وتفعيل هذه الصورة من الاستثمار الوقفي سيكون له أثر ملحوظ على المنظومة الاقتصادية والاجتماعية كما هو ملاحظ في الدول التي تبنت هذا الأسلوب في استثمار الوقف.

وخلاصة القول أن المضاربة الوقفية صورة من صور استثمار الوقف.

خاتمة:

في الختام أخلص إلى ما يلي:

- الوقف هو حبس العين على حكم ملك الله تعالى، والتصدق بالمنفعة على من أحب.
- تعريف الوقف في قانون الأوقاف الجزائري جاء موافقا لتعريف الصاحبين من المذهب الحنفي إلى حد بعيد.
- نص قانون الأوقاف الجزائري على جملة من الطرق المتبعة لاستثمار الوقف، ومن بين هذه الطرق المزارعة، والمساقاة، والمضاربة الوقفية.
- ما جاء في قانون الأوقاف في تعريف المزارعة يتفق مع ما جاء في تعريفها في الفقه الإسلامي.
- المزارعة في الوقف جائزة شرعا، وصورتها لا تختلف عن المزارعة المعروفة.
- تعريف المساقاة في قانون الأوقاف الجزائري يتوافق مع ما جاء في الفقه الإسلامي.
- المساقاة في الوقف جائزة شرعا، وهي مثل المساقاة المعروفة.
- في المزارعة والمساقاة يجب الاتفاق على نسبة العامل مسبقا عند إنشاء العقد.
- المضاربة الوقفية تشبه في صورتها المضاربة المعروفة.
- يشترط في المضاربة الوقفية أن تكون بنص الواقف، أو بإنشاء صندوق وقفي خاص بالمضاربة الوقفية.
- طرق الاستثمار المذكورة في هذه الدراسة والتي نص عليها قانون الأوقاف مستمدة من الشريعة الإسلامية.
- يمكن الاستفادة من هذه الأساليب الاستثمارية عن طريق الاتجاه نحو استغلال الأراضي الموقوفة المعطلة، وذلك بتصنيفها وتسهيل عملية الاستثمار فيها.
- الاستفادة من خبرات الدول التي لها تجربة ناجحة في هذا المجال.

أما فيما يخص التوصيات:

فأوصي بضرورة تفعيل هذه الطرق على أرض الواقع، بإصدار قوانين تنظيمية تبين كيفية الاستفادة فعليا من المزارعة والمساقاة في استثمار الأراضي الوقفية.

عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة في قانون الأوقاف الجزائري

وعلى المصارف الإسلامية فتح الباب أمام المضاربة الوقفية وجعلها من جملة اهتماماتها، حتى يكون الاستثمار الوقفي عنصرا فاعلا في حركة التنمية الاقتصادية. والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- البخاري، (1987)، صحيح البخاري، (الطبعة الثالثة)، بيروت، دار ابن كثير.
- 2- البهوتي، (1982)، كشف القناع عن متن الإقناع، (د.ط)، دمشق، دار الفكر.
- 3- ابن جزري، (د.ت)، القوانين الفقهية، (د.ط)، بيروت، دار القلم.
- 4- الجمل، (1996)، حاشية الجمل على شرح المنهج، (الطبعة الأولى)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 5- الجوهري، (1987)، تاج اللغة وصحاح العربية، (الطبعة الرابعة)، لبنان، دار العلم.
- 6- الخرخشي، (د.ت)، حاشية الخرخشي على مختصر خليل، (د.ط)، بيروت، دار صادر.
- 7- الدسوقي، (1996)، حاشية الدسوقي، (الطبعة الأولى)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 8- ابن رشد، (1988)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (الطبعة السادسة)، بيروت، دار المعرفة.
- 9- الرملي، (1993)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (د.ط)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 10- رمول خالد، (2006)، الإطار القانوني والتنظيمي لأمالك الوقف في الجزائر، (الطبعة الثانية)، الجزائر، دار هومه.
- 11- الزحيلي وهبة، (1997)، الفقه الإسلامي وأدلته، (الطبعة الرابعة)، دمشق، دار الفكر.
- 12- الزيات أحمد وآخرون، (د.ت)، المعجم الوسيط، (د.ط)، القاهرة، دار الدعوة.
- 13- عليش، (د.ت)، شرح منح الجليل على مختصر خليل، (د.ط)، بيروت، دار صادر.
- 14- ابن عابدين، (1994)، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، (الطبعة الأولى)، بيروت، دار الكتب العلمية.

- 15- ابن قدامة موفق الدين، (1405)، المغني، (الطبعة الأولى)، بيروت، دار الفكر.
- 16- مسلم بن الحجاج، (د.ت)، صحيح مسلم، (د.ط)، بيروت، دار الجيل.
- 17- ابن منظور، (د.ت)، لسان العرب، (الطبعة الأولى)، بيروت، دار صادر.
- 18- ابن نجيم، (1997)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (الطبعة الأولى)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 19- النفراوي، (1997)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (الطبعة الأولى)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 20- النووي، (د.ت)، روضة الطالبين، (د.ط)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- 21- الونشريسي، (1981)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، (د.ط)، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

النصوص القانونية:

- 1- قانون رقم 07-01 مؤرخ في 28 صفر عام 1422 الموافق 22 مايو سنة 2001 يعدل و يتمم القانون رقم 91-10 المؤرخ في شوال عام 1411 الموافق 27 أبريل سنة 1991 والمتعلق بالأوقاف.
- 2- نظام رقم 02-18 مؤرخ في 26 صفر 1440 الموافق 04 نوفمبر 2018 المتضمن قواعد ممارسة العمليات المصرفية المتعلقة بالصيرفة التشاركية من طرف المصارف والمؤسسات المالية.

البحوث المنشورة على الأنترنت:

- 1- بوجلال محمد، "الحاجة إلى تحديث المؤسسة الوقفية"، المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى 2003.

الهوامش:

- ¹ - البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1997)، ج5، ص313.
- ² - شرح منح الجليل على مختصر خليل، محمد عليش، (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، ج4، ص34.
- ³ - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد الشهير بالشافعي الصغير، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، 1993)، ج5، ص358.
- ⁴ - المغني، موفق الدين بن قدامة، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1405)، ج6، ص206.

عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة في قانون الأوقاف الجزائري

- ⁵- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد النفراوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1997)، ج2، ص265.
- ²- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، دبط، 1998)، ج2، ص25. وقد ذكر الترمذي أن إسناد هذا الحديث فيه مقال، والصحيح أنه من قول عمر -رضي الله عنه-.
- ³- موسوعة قضايا إسلامية معاصرة، محمد الزحيلي، (دمشق: دار المكتبي، ط1، 2009) ج6، ص316.
- ⁴- المعجم الوسيط، أحمد الزيات وآخرون، (القاهرة: دار الدعوة، دبط، دبت)، مادة [زرع]، ج1، ص392.
- ⁵- المادة 26 مكرر1 من قانون رقم 01-07 مؤرخ في 28 صفر عام 1422 الموافق 22 مايو سنة 2001 يعدل و يتم القانون رقم 91-10 المؤرخ في شوال عام 1411 الموافق 27 أبريل سنة 1991 والمتعلق بالأوقاف.
- ⁶- رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد الأمين ابن عابدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1994) ج9، ص397.
- ⁷- شرح منح الجليل على مختصر خليل، محمد عليش، ج3، ص726.
- ⁸- روضة الطالبين، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، (بيروت: دار الكتب العلمية، دبط، دبت) ج4، ص243.
- ⁹- المغني، موفق الدين بن قدامة المقدسي، ج5، ص581.
- ¹⁰- الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، (دمشق: دار الفكر، الطبعة الرابعة، 1997)، ج6، ص4684.
- ¹¹- ينظر المرجع السابق، ج6، ص4684، 4685.
- ¹²- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1987)، كتاب المغازي، باب معاملة النبي صلى الله عليه وسلم أهل خيبر، رقم الحديث: 4002، ج4، ص1551. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، (بيروت: دار الجيل، دبط، دبت)، كتاب المساقاة، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، رقم الحديث: 4044، ج5، ص26، واللفظ للبخاري.
- ¹³- المغني، ابن قدامة، ج5، ص581.
- ¹⁶- كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البيهوتي، (دمشق: دار الفكر، دبط، 1982)، ج3، ص541.
- ¹⁷- يقصد به تعريف المزارعة في قانون الأوقاف.
- ¹⁸- الإطار القانوني و التنظيمي لأمالك الوقف في الجزائر، خالد رمول، (الجزائر: دار هوم، الطبعة الثانية، 2006)، ص134.
- ¹⁹- الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج4، ص685.

- ¹⁸ - تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، (لبنان: دار العلم، ط4، 1987)، مادة [س د ق ي]، ج8، ص295.
- ¹⁹ - تابع للمادة 26 مكرر 1 من قانون 01-07.
- ²⁰ - رد المحتار، ابن عابدين، ج9، ص413، 412.
- ²¹ - حاشية الدسوقي، محمد بن أحمد الدسوقي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1996)، ج4، ص226.
- ²² - روضة الطالبين، النووي، ج4، ص226.
- ²³ - المغني، ابن قدامة، ج5، ص554.
- ²⁴ - القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي، (بيروت: دار القلم، د.ط، د.ت)، ص194.
- ²⁵ - المغني، ابن قدامة، ج5، ص556.
- ²⁶ - أي المساقاة.
- ²⁷ - الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج6، ص4704.
- ²⁸ - المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أبو العباس أحمد بن يحيى الوشريسي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ط، 1981)، ج7، ص183.
- ²⁹ - ينظر ص7.
- ³⁰ - لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، (بيروت: دار صادر، ط1، د.ت)، مادة [ض ر ب]، ج1، ص543.
- ³¹ - روضة الطالبين، النووي، ج4، ص197.
- ³² - القوانين الفقهية، ابن جزي، ص186.
- ³³ - الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، ج5، ص566.
- ³⁴ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد بن رشد القرطبي الحفيد، (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 2004)، ج4، ص21.
- ³⁵ - القوانين الفقهية، ابن جزي، ص186.
- ³⁶ - المغني، ابن قدامة، ج5، ص134.
- ³⁷ - تنص المادة 02: "على غرار كل مواد هذا القانون يرجع إلى أحكام الشريعة الإسلامية في غير المنصوص عليه".
- ³⁸ - المادة 26 مكرر 10 من قانون 01-07.
- ³⁹ - " الحاجة إلى تحديث المؤسسة الوقفية "، محمد بوجلال، بحث مقدم لفعاليات المؤتمر العالمي الثالث للقتصاد الإسلامي بجامعة أم القرى 2003، ص15.
- ⁴⁰ - ينظر: الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية عدد 73، نظام رقم 18-02 مؤرخ في 26 صفر 1440 الموافق 04 نوفمبر 2018 المتضمن قواعد ممارسة العمليات المصرفية المتعلقة بالصيرفة التشاركية من طرف المصارف والمؤسسات المالية.

الشرط الامتناعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي
"دراسة لغوية في قصة يوسف عليه السلام"

**The Abstention Condition of (Lula) and its Effect in
Directing the Contextual Meaning: A Linguistic Study in
the Story of Yusuf (peace be upon him)**

لزهر زغاد¹ / د / امحمد بن نبيري

كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

benmha0205@gmail.com

zeghadlazhar@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/01/14

تاريخ الإرسال: 2019/10/23

الملخص:

إن القرءان الكريم أعظم الكتب تأثيرا في البشرية جمعاء فإليه تشخص الأبصار وتشرب الأعناق، والنظر فيه غاية التشريف فهو كلام الله المعجز من كل النواحي ولعل أعظمها جهة النظم والبيان فقد وقف العرب من دقة تعابيره ونظمه وقفة المشدود العاجز فألزمهم الحجة وأعجزهم عن الرد وأسره أسرا، لأن ألفاظه أقدر على الدلالة وأقوى في أداء المعنى فكلمة واحدة تكفي في توجيه المعنى من ظاهر قريب إلى بعيد بديع، والقرآن الكريم مليء بصور تؤدي اللفظة فيها دورا محوريا في فهم المراد، ومن هذه الصور دلالة اللفظ: "لولا" في قصة يوسف ودورها في توجيه المعنى فجاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على هذه اللفظة من جهة اللغة والسياق وتظهر دور هذه الكلمة في فهم الهمّ الحاصل في الآية، تحت عنوان: "الشرط الامتناعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي دراسة لغوية في قصة يوسف عليه السلام" فاقتضت منهجية البحث استعمال المنهج الاستقرائي التحليلي وقد خلصت الدراسة إلى أن لـ(لولا) دورا محوريا في توجيه المعنى ودلت على أن يوسف عليه السلام لم يقع منه الهمّ البتة.

الكلمات المفتاحية: الشرط الامتناعي؛ دراسة لغوية؛ توجيه؛ لولا؛ يوسف عليه السلام.

¹ - المؤلف المرسل

Abstract:

The Noble Qur'an is the most influential book in the whole of mankind. A sight to it is in itself a honor. It is the miracle of God's word in all respects. Eloquence and rhetoric are perhaps the greatest miracle for the Arabs were speechless and astonished by the accuracy of its expression. The Quranic words are stronger in performing the meaning, so one word is meaningful from a seemingly near to a wonderful distant. However, the Holy Qur'an is full of images and metaphor where the word plays a pivotal role in understanding what is intended. Among these images is the indication of the Arabic word (Lula) in the story of Joseph which means if and its role in guiding the meaning. The present study which is an attempt to shed light on this word in terms of language and context and shows its role in understanding the concern that comes in the verse, entitled "The Reflexive Condition of (Lula) and its Effect on Directing the Contextual Meaning: A Linguistic Study in the Story of Joseph, peace be upon him." The research requires the use of the inductive analytical method. The findings reveal that "(Lula)" has a pivotal role in guiding the meaning and indicated that Yusuf, peace be upon him, had no worry at all.

Key Words : Abstention condition; linguistic study; guidance; Lula (if); Yusuf (peace be upon him)

مقدمة:

إن أعظم ما تشرئب إليه الأعناق، وتشتاق إليه الأنفس غاية الاشتياق، هو القرآن الكريم، ذو السلطان العظيم، الهادي إلى الصراط المستقيم، كتاب رب العالمين، أجل الكتب قدرا، وأعظمها وقرا، يحوي علوما كثيرة، وحقائق مثيرة، يعد التأليف في علومه أشرف تأليف، والخوض في مضامينه غاية التشريف، سحر ببيانه

الشرط الامتناعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي

المؤمنين، وأظهر الله به عجز المخالفين؛ إذ تحداهم أن يأتوا بأقصر سورة من مثل الذكر الحكيم، فعجزوا وظهر للناس ضعفهم فالقرآن معجز إعجازا بهر العقول وأسر الأنفس.

وأظهر أوجه إعجازه جهة البيان فألفاظه دقيقة وكلماته منتظمة ودلالة كل كلمة محورية في سياقات الفهم فبعض الألفاظ تمثل مفتاح المعاني وفهمها يُجَلِّي للقارئ تفسير الآية، لكن بعض الكلمات تكون فارقة في توجيه معاني متعددة لآية واحدة فسورة يوسف عليه السلام فيها كلام كثير لعلماء التفسير خاصة في قصته عليه السلام مع امرأة العزيز فقد ذهبوا فيها كل مذهب وأغربوا إغرابا عجيبا واختلفوا في معنى الهمّ الواقع في سياق الآية وقد نسبوا ليوسف ما لا يليق متغافلين عن دلالة (لولا) في أداء المعنى السياقي ومن هنا جاءت اشكالية البحث: هل الشرط الامتناعي في لولا له دور في توجيه المعنى؟، وإلى أي مدى يساهم فهم الكلمات في فهم المراد القرآني؟ هذه التساؤلات وغيرها تُرجمت إلى دراسة لغوية تحت عنوان: "الشرط الامتناعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي دراسة لغوية في قصة يوسف عليه السلام" وقد تناسب المنهج الاستقرائي التحليلي مع طبيعة الدراسة وقد قُسمت الدراسة إلى مبحثين تتقدمهما مقدمة وتتلوها خاتمة وبعض التوصيات أما المبحث الأول فكان بعنوان: "(لولا) أشكالها التركيبية ودلالاتها السياقية" والمبحث الثاني بعنوان: "لولا الامتناعية في قصة يوسف دراسة لغوية".

أهمية الدراسة:

- 1- أهمية الدراسات اللغوية التي تتعلق بالألفاظ القرآنية.
 - 2- أهمية الدراسات التي تتعلق بقصص الأنبياء عليهم السلام.
- ### أهداف الدراسة:

- 1- بيان الدور المحوري للألفاظ في تأدية المعنى القرآني.
- 2- الوقوف على دلالة الشرط الامتناعي لـ(لولا) في قصة يوسف عليه السلام.
- 3- بيان براءة يوسف عليه السلام من الهمّ بأدلة لغوية وقرآنية.

المبحث الأول: (لولا) أشكالها التركيبية ودلالاتها السياقية.

أ- تعريف الشرط الامتناعي

1- تعريف الشرط: الشرط في اللغة العلامة قال ابن فارس: " (شرط) الشين والراء والطاء أصل يدل على علم وعلامة، وما قارب ذلك، من ذلك، الشرط: العلامة. وأشراط الساعة: علاماتها"⁽¹⁾، وقال الفراهيدي قبله "وأشراط الساعة: علاماتها، الواحد: شرط"⁽²⁾. ونفس هذا المعنى نجده في كثير من كتب أهل اللغة⁽³⁾. إذن فالشرط العلامة التي توضع للدلالة على شيء معين.

أما في اصطلاح علماء النحو فالشرط هو العلامة التي تدل على تعلق أمر بآخر، ومعنى الشرط وُقُوع الشيء لوقوع غيره⁽⁴⁾، أي ارتباط الأمرين ببعضهما وقوعا أو امتناعا ومن هنا يتبين أن مفهوم الشرط في النحو هو تعلق جملتين ببعضهما البعض بواسطة علامة دالة على ذلك وهذا المعنى أكده ابن مالك عند كلامه حول أدوات الشرط إذ يعتبر أنها علامات تربط بين جملتين حيث قال: "من عوامل الجزم أدوات الشرط وهي كلمات وضعت لتدل على التعليق بين جملتين، والحكم بسببية أولاهما ومسببية الثانية"⁽⁵⁾.

من خلال ما سبق يتبين أن الشرط هو المعنى المفهوم من ارتباط الجملة الأولى سببيا بالجملة الثانية وعلامة هذا الارتباط هي أدوات الشرط التي يستدل بها على هذه السببية ويعمل من خلالها الارتباط الحاصل.

2- الشرط الامتناعي: تقدم لنا معنى الشرط أما مركب الشرط الامتناعي فيحمل معنى الشرط مع زيادة الامتناع أي أن المقصود به هو امتناع حصول القضية التي في الجملة الأولى بسبب القضية الموجودة في الجملة الثانية ويدل على سبب الامتناع أداة الشرط في الجملة الشرطية.

3- أركان الجملة الشرطية: الشرط علامة لتعلق أمر بآخر عموما وأما في النحو فهو تعلق جملة بجملة أخرى بواسطة علامة تحملها الأداة الرابطة بين الجملتين والقسمة المنطقية هنا تقتضي وجود ثلاثة أطراف في الجملة الشرطية وهي: أداة الشرط، وجملة الشرط، وجواب الشرط، وهذا التقسيم يمكن استنتاجه من كلام ابن مالك حيث يقول: "لابد لأداة المجازاة من فعل يليها يسمى شرطا، وفعل بعده - أو ما يقوم مقامه- يسمى جوابا وجزاء"⁽⁶⁾، إذن ومن خلال هذا الكلام يمكن تقسيم الجملة الشرطية كما يلي:

الشرط الامتناعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي

- أدوات الشرط: منها الجازمة وغير الجازمة

- جملة الشرط: وتحتوي على الفعل الذي يلي الأداة، ويسمى "فعل الشرط".

- جملة جواب الشرط: وتحتوي الفعل بعد جملة الشرط أو ما يقوم مقامه ويسمى "فعل جواب الشرط".

أما الأدوات فهي التي تدخل على الجملة وتفيد تعليق أمر على آخر بواسطة هذه الأدوات، وتسمى هذه الجملة "جملة شرطية"⁽⁷⁾، وتنقسم هذه الأدوات إلى أدوات جازمة وأخرى غير جازمة، أما الجازمة فقد عدّ النحاة إحدى عشرة أداة هي: إن، إذ، ما، مآ، مهمما، متى، أيان، أين، أنى، حيثما، أي⁽⁸⁾. وأما غير الجازمة: فأشهرها خمس أدوات هي: "لو، لولا، إذا، كلما، لما: الحينية"⁽⁹⁾.

من خلال ما سبق تبين أن أدوات الشرط الداخلة على الجمل متعددة ومختلفة العمل فمنها الجازمة وغير الجازمة والمهملة ولا نطيل البحث بالكلام عن كل أداة، ولكن نحيل من أراد الاستزادة على المراجع التي أسلفنا ذكرها ونركز الجهد على بيان المقصود من هذا البحث وهو أداة الامتناع لولا فما أصلها اللغوي؟ وماهي أنواعها؟ وأغراضها؟

ب- أصل لولا عند النحاة: اختلف النحاة في أصل لولا بين البساطة والتركيب أي هل لولا في أول الوضع كانت حرفا واحدا بسيطا أم هي مزيج بين حرفين الأول "لو" والثاني "لا" فانقسموا بذلك إلى فريقين:

1- البصريون: ذهب البصريون إلى أن لولا لفظة مركبة من "لو" و"لا" وقد أورد هذا الرأي سيبويه عند الكلام حول عمل "لا": "وتكون لا نفيًا لقوله يفعل ولم يقع الفعل، فتقول: لا يفعل. وقد تغير الشيء عن حاله كما تفعل ما، وذلك قولك: لولا، صارت لو في معنى آخر كما صارت حين قلت لوما تغيرت كما تغيرت حيث بما، وإن بما"⁽¹⁰⁾، وقد ذكر ابن خالويه في كتابه الحجة رأي الفراء في مسألة لولا فقال الفراء محتجا له: إنما نصب لأنه أراد: ما فعلوه إلا قليلا، لأن (إلا) عنده مركبة من (إن) و (لا) كما كانت (لولا) مركبة من (لو) و (لا)⁽¹¹⁾، ومع أن الفراء كوفي إلا أنه يتبنى هذا الرأي عند كلامه عن تركيب ((الآ)) فيقول "مثل ذلك قوله: {لولا}، إنما هي (لو) ضمت إليها (لا) فصارتا حرفا واحدا"⁽¹²⁾.

كما يقرر هذا الرأي ابن جني في كتابه الخصائص حين يقول: "فاشتقوا الفعل من الحرف المركب من "لو" و"لا"، فلا يخلو هذا أن يكون "لو" هو الأصل"⁽¹³⁾، من خلال هذه الأقوال وغيرها صار معلوما أن لولا عند فريق من علماء اللغة مركبة من ((لو)) و ((لا))، وصارت بالتركيب يمتنع بها الشيء لامتناع غيره، حيث لو للامتناع ولا للنفي والامتناع نفي في المعنى، والنفي إذا دخل على النفي صار إيجاباً فمن هنا صار معنى لولا هذه يمتنع بها الشيء لوجود غيره، كما في قولك: لولا علي لهلك عمرو أي امتنع هلاك عمرو بسبب وجود علي⁽¹⁴⁾ أي أن (لَوْلَا) يَمْتَنَعُ بِهَا الشَّيْءُ لوجود غيره، وَأَصْلُهَا (لُو) و (لَا) فَلَمَّا رَكِبْنَا حَدَثَ لِهَمَّا مَعْنَى تَأَلَّثَ بِهَا الْإِمْتِنَاعُ الْمُفْرَدَ وَغَيْرَ النَّفْيِ، فَصَارَتْ يَمْتَنَعُ بِهَا الشَّيْءُ لِإِمْتِنَاعِ غَيْرِهِ، فَفِيهَا امْتِنَاعَانِ⁽¹⁵⁾ ومذهب البصريين عندي مستساغ ومتعقل لأنه يقوم على حجج منطقية، زد على ذلك أن أشهر علماء النحو قد ذهبوا هذا المذهب كسيبويه والمبرد وابن السراج، والفارسي، والرماني، وابن جني، والزمخشري، وأحيل القارئ على مقال جميل مفصل في هذه المسألة⁽¹⁶⁾.

2- الكوفيون: ذهب الكوفيون إلى خلاف علماء البصرة فقد قرروا أن (لولا) حرف بسيط قد وضع بادئ الأمر للدلالة على الامتناع دلالة أصيلة فيه، وضع أول الأمر لها، واستدلوا على مذهبهم بأدلة منها: أن لولا لفظة واحدة ليست مركبة من "لو" و"لا" لأنه لو كانت "لو" الداخلة على "لا" لكان الفعل بعد "لو" إذا أضمر وجوبا لا بد من إيراد مفسر وليس في الكلام مفسر بعد "لا" وقيل أيضا هي بسيطة لأن الأصل عدم التركيب: (هلا وَاَلا وُلوما وُلولا) "الأَرْبَعَةُ جَبِيذٌ بِسَائِطِ أَي غَيْرِ مَرْكَبَةٍ كَمَا اخْتَارَهُ الْقَوَاسِ فِي شَرْحِ الْكَافِيَةِ قَالَ لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمَ التَّرْكِيْبِ"⁽¹⁷⁾ واختار هذا القول أيضا الزركشي في البرهان: "لولا مركبة عند سيبويه من "لو" و"لا" حكاها الصفار والصحيح أنها بسيطة"⁽¹⁸⁾.

ج- لولا في اللغة العربية والقرآن أنواعها وأغراضها ومعانيها.

1- أنواع وأغراض لولا في العربية والقرآن: إن لولا تأتي في كلام العرب للربط بين جملتين ربطا يختلف باختلاف الجمل التي تأتي بعدها وقد تعددت أنواعها ووردت بسياقات مختلفة ويتحكم في هذه السياقات نوع الجمل التي تأتي بعد لولا فهي منطقيا إما أن تكون جملة اسمية أو تكون جملة فعلية، ومن خلال تتبع هذه المسألة في مظانها واستقراء أحوالها عند علماء النحو ظهر أن لولا تأتي على عدة أقسام نعرج عليها ذكرا: فلولا تأتي للامتناع، كما ترد لولا للتحضيض وتأتي للاستفهام، والتوبيخ

الشرط الامتناعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي

وبمعنى (لو لم) وتأتي للنفي، ولكن أشهر أنواع لولا وأكثرها حضوراً في العربية والقرآن هي لولا التحضيضية ولولا الامتناعية، وبسبب خصوصية البحث وشهرة هذين النوعين سأقتصر على شرحهما فقط لكن قبل ذلك أحيل القارئ على مقالين تناولوا هذه المسألة بإسهاب وتفصيل أولهما مقال بعنوان: (لولا-لوما-لولا دراسة نحوية)، للباحث العاني فرقد مهدي صالح جامعة بغداد⁽¹⁹⁾، والثاني بحث بعنوان: لولا في القرآن الكريم دراسة بلاغية للدكتور شعيب يحيى⁽²⁰⁾.

- **لولا الامتناعية:** يقصد علماء النحو بـ(لولا) الامتناعية حرف الشرط لولا عندما تليها الجملة الاسمية ولولا بهذا الاعتبار: "حرف امتناع لوجوب. وبعضهم يقول: لوجود، بالدال. قيل: ويلزم، حسب رأي سيبويه أن يقال: لولا حرف لما كان سيقع لانتفاء ما قبله. وقال صاحب رصف المباني: الصحيح أن تفسيرها بحسب الجمل التي تدخل عليها. فإن كانت الجملتان بعدها موجبتين فهي حرف امتناع لوجوب، نحو قولك: لولا زيد لأحسنت إليك. فالإحسان ممتنع، لوجود زيد⁽²¹⁾.

- **لولا التحضيضية:** كما سبق فإن دلالات لولا عند علماء النحو تختلف بحسب ما يأتي بعدها وهي عندهم للتحضيض إذا جاءت بعدها جملة فعلية، تبنى هذا المذهب كثير من النحويين أشهرهم سيبويه: حيث يقول: "وأما ما يجوز فيه الفعل مضمرًا ومظهورًا، ... فهلاً ولولاً ولوماً وألاً... وإنما جاز ذلك لأن فيه معنى التحضيض والأمر، فجاز فيه ما يجوز في ذلك⁽²²⁾. وعليه "فلولا" التحضيضية، لا يليها إلا الفعل ظاهراً أو مضمرًا أو معموله⁽²³⁾.

الفعل بعد لولا يختلف زمنه بين ماضٍ ومضارع وهذا الاختلاف وُلدَ معناً جديداً عند بعض النحويين بالإضافة إلى التحضيض فابن بابشاذ يرى أن لولا تصير للتوبيخ إذا وليها الفعل الماضي حيث يقول: "ومنها أربعة للتحضيض وهي: لولا وهلا ولوماً وألاً، إذا وليهن الفعل المستقبل كن تحضيضاً. وإذا وليهن الماضي كن توبيخاً"⁽²⁴⁾.

جُعِلت لولا للتحضيض لأنها عند كثير من العلماء تحمل معنى هلا التي هي للتحضيض ابتداءً وقد ذكر هذا المعنى ابن خالويه في كتابه الحجة وكتاب إعراب القراءات عند تعليقه للقراءات بقوله: "معنى «لولا» هاهنا معنى: «هلا» وهي للاستفهام والتحضيض"⁽²⁵⁾، فظهر من ذلك أن أكثر معانيها شيوعا هو التحضيض.

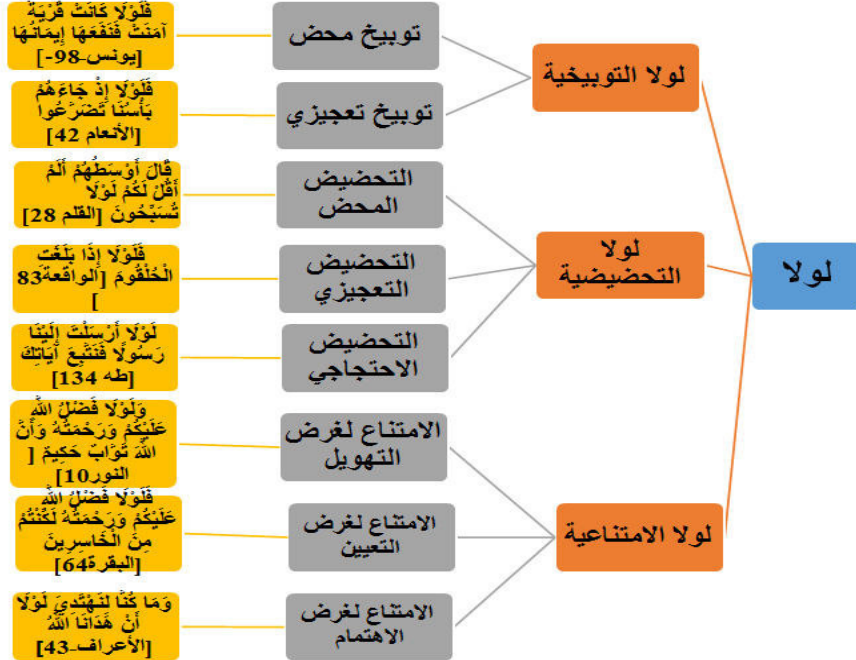
التحضيض إلحاح في الطلب والتوبيخ تحسيس وإشعار بالذنب وتنديم على الفعل، والفرق بين التحضيض والتنديم، أنّ لولا، إن دخلت على المضارع فهي للحض على العمل وترك التهاون به، نحو لولا تستغفرون الله. وإن دخلت على الماضي كانت لجعل الفاعليندُم على فوات الأمر وعلى التهاون به، نحو "لولا اجتهدت"، تُقرّعه على إهماله، وتُوبّخه على عدم الاجتهاد، فتجعلهُ يندمُ على ما فرطَ وضيع⁽²⁶⁾.

من خلال ما سبق يظهر أن لولا حين تأتي بعدها جملة فعلية فهي إما تفيد التحضيض وإما تفيد التوبيخ وقد جاء في القرآن آيات على هذين الاعتبارين وعلى اعتبار الامتناع أيضا وقد ذكرت لولا في القرآن (75) مرة منها (41) موضعا وليها فيها الفعل، و (34) موضعا وليها فيها الاسم.

2- الأغراض الدلالية للولا في القرآن الكريم: تعددت دلالات لولا في القرآن الكريم فسياق الآية القرآنية يحدد الغرض الدلالي الذي تفيدته وقد قمت بتلخيصها في شكل مخطط توضيحي هو كالتالي:

شكل رقم (01): الأغراض الدلالية للولا في القرآن الكريم.

الشرط الامتناعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي



المصدر: من إعداد الباحث

من خلال تتبع دلالات لولا في القرآن وبالنظر إلى المخطط أعلاه يظهر أن لولا قد تحمل معنى التوبيخ وقد تحمل معنى التحضيض وقد تحمل معنى الامتناع وكل هذه المعاني يحددها سياق الآية ومعناها.

المبحث الثاني: لولا الامتناعية في قصة يوسف دراسة لغوية

إن الموضوع الذي تعنى به دراستنا هو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: 24]. وهذا الموضوع تحديداً من قصة يوسف عليه السلام له دلالة جوهرية تفيد في فهم قصة يوسف عليه السلام لما له من خصوصية أسالت حبرا كثيراً لتعلقها بشرف يوسف عليه السلام كما سنبينه تالياً.

- آراء علماء التفسير في آية الهمّ: المتتبع لأقوال علماء التفسير في هذه المسألة يرى اختلافا كثيرا وإغرابا غريبا لا يجوز في حق يوسف عليه السلام وهو أحد الصالحين ومن عباد الله المخلصين عليه السلام، فقد تعددت أقوال العلماء وطالت طولاً، وسنحصى هذه الأقوال ونحيل على مراجعتها حيث انقسم العلماء في مسألة الهمّ في قصة يوسف على أربعة أقوال فمنهم من يرى أن يوسف عليه السلام همّ بامرأة العزيز بمثل ما همّت هي به، ومنهم من يرى أنّ همّ يوسف خاطرة عرضت على نفسه دون عزم، ومنهم من يرى أن همّ يوسف هنا للدفاع عن نفسه لأنها أرادت ضربه لعصيانته أمرها، وبعض العلماء رأى أن يوسف عليه السلام لم يحصل منه الهمّ البتة.

1- القول بأن يوسف عليه السلام همّ بها بمثل ما همّت به: يرى فوج من العلماء أن يوسف عليه السلام همّ بامرأة العزيز بمثل ما همّت به ويفيد مجموع أقوالهم أنه عزم، بل جلس من امرأة العزيز مجلس الرجل من زوجته، وحل السراويل، وكاد أن يرتكب معها الفاحشة، ولم يمنعه من ذلك إلا برهان ربه، على ما فسروه أيضا من روايات تتناقى مع العصمة والسياق. فقد ذكر بعض المفسرين هذه الروايات دون ردّ لها أو بيان لزيّفها، ومن هؤلاء الأئمة: مقاتل بن سليمان، والصنعاني، والطبري، وابن أبي حاتم، والواحدي، والبغوي، والثعلبي، والسمعاني وأبو المظفر، وغيرهم⁽²⁷⁾.

وقد اختلفوا في البرهان الذي رآه يوسف عليه السلام حتى انتهى، قال صاحب البرهان " وقد اختلف في البرهان، فقال: بعضهم نوّدي بالنهي عن موقعة الخطيئة،... وقال ابن عباس أيضا: لما همّ بموقعة الخطيئة، صور له يعقوب يتوعده، وقيل: مثل له، فضرب في صدره، فخرجت شهوته من أنامله... و زعموا أن سقف البيت انفرج، فرأى يعقوب عاضاً على أصابعه... وقيل: رفع رأسه إلى سقف البيت، فإذا كتاب في حائط البيت، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 31] وظاهر الآية: برهان زجره، فجانز أن يكون ما ذكروا وأن يكون غيره⁽²⁸⁾.

جدير بالذكر أن كل الأقوال المذكورة في همّ يوسف عليه السلام وفي البرهان الذي رآه حتى كف عن فعله لم يُرفع منها شيء إلى النبي ﷺ وإنما هي من قبيل الاسرائيليات التي نقلت عن أهل الكتاب ومثل هذا لا يُعلم إلا من الله، أو من الرواية الصحيحة عنها، أو عنه، ولا يستطيع أن يدعي ذلك أحد⁽²⁹⁾.

2- القول بأن همّ يوسف عليه السلام بها كان خاطرة قلب: يرى أنصار هذا القول أنيوسف عليه السلام عندما همّ بامرأة العزيز إنما همّ همًّا قلبيا دون عزم ولا إرادة وإنما عرض هذا الأمر على قلبه كما يخطر الماء البارد على قلب الرجل الصالح، ومن أنصار هذا القول ابن الأنباري، والثعلبي، والزمخشري والفخر الرازي والبيضاوي، وأبو السعود العمادي، ومحمد علي الصابوني، والطنطاوي محمد مكي الناصري ومحمد الأمين العلوي وغيرهم⁽³⁰⁾.

أراد أنصار هذا القول تبرئة ساحة يوسف عليه السلام من الفاحشة فقالوا: إنه همّ همًّا قلبيا وتراجع عنه وهذا وإن كان متعلقا في مثل هذه الحالات مع غير الأنبياء أما الأنبياء فهم منه براء وأما مثل الصائم الذي أوردوه فإن به قياسا مع الفارق فالصائم فكر وهمّ بمباح أما قولهم إن يوسف عليه السلام همّ فهو همّ بمحذور شرعي ويوسف عليه السلام أتقى لله من هذا الهمّ والله أعلم.

3- القول بأن همّ يوسف عليه السلام بها كان للدفاع عن نفسه منها: هذا القول مبني على أن امرأة العزيز استشاطت غضبا بعد أن جبهها يوسف عليه السلام برده وأصر - مع إلحاحها- على رفضه، فهتمّت به لتضربه فأراد بهمه الدفاع عن نفسه لكنه تراجع لما رأى برهان ربّه وأن الهرب أحكم قرارا وأنجى عاقبة، وممن قال بهذا القول: الفخر الرازي، وأبو بكر الباقلائي، ومحمد محمود حجازي وأحمد مصطفى المراغي ومحمد رشيد رضا وحسن عز الدين، وبعض متأخري علماء الأزهر وغيرهم⁽³¹⁾.

هذا القول متعقل وربما يكون واقعا لكن ما يشكل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: 22]، أي أن الله تعالى أتى يوسف عليه السلام حكمة وحلما، فحكمة يوسف عليه السلام تقضي تعقله في مثل هذا الموقف، ولو همّ بها ليضربها لثبت ضده الجرم وانتفت براءته.

4- القول بأن يوسف عليه السلام لم يحصل منه همّ البتة: يقوم هذا القول على أن الهمّ لم يحصل من يوسف عليه السلام ولا جال في خلد بل هو منه براء وعنه أجل وأرفع وممن قال بهذا القول أبو حيان الأندلسي، والألوسي، ووهبة الزحيلي، ومحمد أمين الشنقيطي⁽³²⁾.

إن الأدلة التي قدّمها أصحاب هذا القول أقوى في الدلالة على براءة يوسف عليه السلام وتنزيهه عن مرتدل الأخلاق وسيئها فالهمّ منتفٍ لأن البرهان حاضر والآية تحمل هذا الوجه الحسن، فتنزيه الأنبياء أوجب ما استطعنا إليه سبيلا.

- الدراسة اللغوية لآية الهم: إن المراد من الدراسة اللغوية هنا هو المستويات اللغوية التي تحتلها الآية والتي تساعد في توجيه المعنى وترجيح المراد، والمعلوم أن المستويات أربع، المستوى الصوتي والمستوى الصرفي والمستوى الدلالي وأظهر المستويات في هذه الآية وأشدها تأثيرا هو المستوى النحوي والمستوى الدلالي وسنركز جهد الدراسة في هذين المستويين.

1- المستوى النحوي: قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: 24].
الواو: في قوله: "ولقد" عاطفة، فقد عطفت همَّ امرأة العزيز بيوسف عليه السلام على الجملة السابقة وهي مجمل الأفعال التي قامت بها من تزين نفسها ومرادة يوسف عليه السلام، فدلّت الواو أن ما بعدها نتيجة لما قبلها و(اللام) لام القسم لقسم مقدر والقسم للتأكيد أي أن امرأة العزيز همّت همًّا معقودا وعزمت على ما في قلبها من إرادة السوء والفحشاء عزمًا جازمًا.

و(قد) حرف تحقيق وقد أفاد زيادة في تأكيد الهمّ الحاصل من طرف امرأة العزيز (همّت) فعل ماضٍ دلّ على أن الهمّ مستقر في نفس امرأة العزيز قبل أن يترجم فعلا فكانها همّت به أول الأمر وعندما خرج الهمُّ إلى الفعل صار في حكم الماضي (الباء) حرف جرّ و (الهاء) ضمير في محلّ جرّ متعلّق ب (همّت) أي همّت بيوسف عليه السلام.

(الواو) عاطفة عطفت همَّ يوسف على همَّ امرأة العزيز والواو هنا قد تقتضي المماثلة وقد تقتضي المغايرة وهذه الدلالة من أسباب اختلاف العلماء فظهر لبعضهم أنها تقتضي المماثلة فقالوا أنّ همَّ يوسف مماثل لهما كما أن السياق يحمل تغاير العطف هنا ولذلك حمل فريق آخر من العلماء همَّ امرأة العزيز على السوء وهمَّ يوسف على الخاطرة القلبية (همّ) فعل ماضٍ، والفاعل هو يوسف نقول في همَّ يوسف هنا أنه يحمل المعنيين السابقين في همَّ امرأة العزيز لكن يشكل على إرادة هذا المعنى الامتناع الذي تحمله لولا (بها) مثل به، متعلّق ب (همّ).

(لولا) حرف شرط غير جازم يدل على الامتناع لوجود، أي أن همَّ يوسف عليه السلام ممتنع بسبب وجود رؤية البرهان، والامتناع الشرطي في لولا له دلالة محورية في توجيه المعنى كما سنبيين في الدراسة الدلالية للآية (أن) حرف مصدرّي.

الشرط الامتناعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي

(رأى) فعل ماض مبني على الفتح المقدر على الألف، ومعنى الماضي يفيد أن رؤية البرهان كانت سابقة للهيمّ ومانعة منه (برهان) مفعول به منصوب (ربّه) مضاف إليه مجرور و(الهاء) مضاف إليه (كذلك) نعت لمصدر محذوف أي مثل ذلك التثبيت ثبتناه واللام متعلقة بذلك المحذوف ويصح أن تكون في محل رفعوا لتقدير الأمر مثل ذلك والنصب أجود⁽³³⁾، ومعنى الإشارة يوحي بجلالة البرهان الذي رآه يوسف عليه السلام ويشعر أيضا بعظم التثبيت في مقابل شدة تلك الفتنة والجارّ متعلّق بمحذوف يقدّر بحسب التفسير: أريناه، أو عصمناه، أو فعلنا به ... إلخ (اللام) للتعليل (نصرف) مضارع منصوب بأن مضمره بعد اللام، والفاعل نحن للتعظيم (عن) حرف جرّ و(الهاء) ضمير في محلّ جرّ متعلّق ب (نصرف) ، (السوء) مفعول به منصوب (الفحشاء) معطوف على السوء بالواو منصوب.

والمصدر المؤوّل (أن رأى) في محلّ رفع مبتدأ، والخبر محذوف تقديره موجودة... وجواب لولا محذوف يفسره الكلام قبله أي: لولا أن رأى ... لهيمّ بها، والمصدر المؤوّل (أن نصرف) في محلّ جرّ باللام متعلّق بالفعل المحذوف الذي تعلّق به كذلك، (إنّ) حرف مشبّه بالفعل و(الهاء) ضمير اسم إنّ (من عبادنا) جارّ ومجرور متعلّق بمحذوف خبر إنّ. و(نا) ضمير مضاف إليه (المخلصين) نعت لعباد مجرور، وعلامة الجرّ الياء⁽³⁴⁾.

من خلال ما سبق تبين أن الدراسة النحوية لهذه الآية الكريمة تفيد بمجموعها أن الهيمّ لم يحصل من يوسف عليه السلام البتة، والدلالة على هذا المذهب قد قدمتها معاني النحو التي تحملها ألفاظ الآية كما سبق.

2- المستوى الدلالي: قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: 24]، سنتناول هذه الآية بالدراسة الدلالية من جهة الألفاظ حال الأفراد وحال التركيب وأحتج بدلالاتها على المراد.

- دلالة الألفاظ:

الهيمّ: مقاربة الشيء من غير دخول فيه⁽³⁵⁾، أي ما هَمَمْتُ بِهِ من أمر في نَفْسِكَ⁽³⁶⁾. تقول هَمَمْتُ بِالشَّيْءِ أَهْمِيهِ هَمًّا، إذا أُرِدْتَهُ وَطَلَبْتَهُ نَفْسِكَ⁽³⁷⁾، فالهيمّ هو إجمالة الفكر في إزالة المكروه واجتلاب المحبوب ومنه يقال أهُمُّ بِحَاجَتِي، والهيمّ أيضا الشهوة قال الله تعالى ﴿وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِهِ﴾ أي عزمتم هي على الفاحشة واشتهتها⁽³⁸⁾، إذن

الهَمُّ هنا هو التفكير في أمور النفس، خاصة ما تعلق باجتلاب المحبوب، وله في اللغة معان أخرى كالحزن لكن السياق يصرف المعنى إلى اشتغال الفكر بالشيء حتى يبلغ آخر العزم⁽³⁹⁾، فلا شيء بعد الهَمِّ إلا العزم، ومن هذا المعنى الذي تحمله المفردة يتبين أن أمر يوسف عليه السلام قد شغل عقل امرأة العزيز وخرج لساحة الأفعال لولا أن يوسف استعصم، أما هَمُّ يوسف عليه السلام فاللفظة تحمل نفس المعاني لكن لولا التي بعدها قد منعت من إرادة معناها بل ونفت الهَمِّ عن يوسف وأيضا فيه دليل على براءة يوسف عليه السلام وذلك لأن الهَمِّ مقاربة الشيء دون الدخول فيه فهذا دليل على أن امرأة العزيز مع هَمِّها لم تنل من يوسف شيئا.

رأى: الرؤية النظر بالعين والقلب⁽⁴⁰⁾، "والرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين. يقال: رَأَى رَأياً ورُؤْيَةً ورَاءَةً"⁽⁴¹⁾، والمعنى الذي تحمله اللفظة حاصله أن يوسف لم يَهَمَّ بامرأة العزيز البتة سواء كانت رؤية البرهان بالعين أو يقينا في القلب.

صرف: الصاد والراء والفاء معظم بابه يدل على رجوع الشيء. من ذلك صرفت القوم صرفا وانصرفوا⁽⁴²⁾، والصَّرْفُ رُدُّ الشيء عن وَجْهه صَرَفَه يَصْرِفُه صَرَفًا فأنصرف وصارَفَ نَفْسَه عن الشيء صَرَفَهَا عَنْهُ⁽⁴³⁾، إذن معنى "انصرف" في الآية هو إرجاع الشيء وردة على وجهه فالسوء والفحشاء هنا مصروف عن يوسف عليه السلام وبذلك نعرف أن يوسف عليه السلام لم يُقَارَفِ الهَمِّ ولم يخطر بباله فهو مصروف ومردود عنه بنص الآية ودلالة ألفاظها.

السوء: ساءه يسؤه سوءاً، بالفتح، وَمَسَاءَةٌ وَمَسَائِيَةٌ: نقيضُ سَرَّةٍ، والاسم السوء، بالضم⁽⁴⁴⁾، فالسُّوءُ اسم جامعٌ للأفات⁽⁴⁵⁾، وله معنى الهزيمة والشر⁽⁴⁶⁾، و(السيئة) صفة غالبية لما هو قبيح شرعا مما يعبر عنه بالذنب والخطيئة⁽⁴⁷⁾، فالسوء هو كل ما يجرح الإنسان ويحزنه لكنه دون الكبائر من الذنوب، ومن خلال ما قدمنا تبين أن الله تعالى صرف عن يوسف عليه السلام كل ما يحزنه من صغائر الذنوب.

الفحشاء: كل شيء جاوز حدَّه فهو فاحشٌ. وقد فُحِشَ الأمر بالضم فُحْشاً، وتفاحشَ. ويسمى الزنى فاحشة⁽⁴⁸⁾، وتطلق على القبيح من القول والفعل⁽⁴⁹⁾، الفحشاء: هي ما ينفر عنه الطبع السليم، وَيَسْتَنْفِصُ العقل المستقيم⁽⁵⁰⁾، وكل هذه المعاني تدل على تجاوز الحد واقتراف ما لا يجوز عقلا ولا عرفا ولا شرعا وبذلك معنى هذه الكلمة يخدم المذهب الذي يقول أن يوسف عليه السلام لم يحصل منه الهَمُّ

الشرط الامتناعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي

البتة لأن الله تعالى صرف عنه السوء والفحشاء أي صرف عنه صغائر الذنوب وكبائرها.

المخلصين: قرئت هذه اللفظة بفتح اللام وكسرها وهي بذلك تؤدي معنى مزدوجا فالمخلصون: المختارون. والمخلصون: الموحدون⁽⁵¹⁾، والمخلص: الذي أخلصه الله جعله مختاراً خالصاً من الدنس، والمخلص: الذي وحد الله تعالى خالصاً⁽⁵²⁾، فاللفظة تدل على أن يوسف عليه السلام من عباد الله المختارين لعبادته وهذا الاصطفاة كان صارفاً للسوء عنه لذلك لم يهّم بامرأة العزيز ولم تستطع أن تتال منه شيئاً.

- **دلالة التراكيب:** عندما نتكلم حول دلالة التراكيب أقصد المعنى الإجمالي الذي تفيده معاني الكلمات المفردة حين يتم جمعها في جملة واحدة، في هذه الآية الكريمة اختلف علماء القراءات تبعاً لاختلاف علماء النحو في موضع انتهاء الجملة أو موضع الوقف يقول علماء القراءات: إن الوقوف في هذه الآية يكون على وجهين الأول الوقوف عند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: 24]، والقول الثاني الوقوف عند قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾ [يوسف: 24]، فتكون جملة تامة وما بعدها جملة مستأنفة" (ولقد همت به) كافٍ، وقيل: تام على مذهب أبي عبيدة ومن زعم أن الأنبياء عليهم السلام معصومون"⁽⁵³⁾، فيقصد في عرف القراء بالكافي ما يجوز الوقف عليه ويتعلق ما بعده به، وبالتالي ما لا تعلق لما بعده به: "اعلم أن الوقف الكافي هو الذي يحسن الوقف عليه أيضاً والابتداء بما بعده، غير أن الذي بعده متعلق به"⁽⁵⁴⁾، و"اعلم أن الوقف التام هو الذي يحسن القطع عليه والابتداء بما بعده، لأنه لا يتعلق بشيء مما بعده"⁽⁵⁵⁾.

1- دلالة الجملة الأولى: على القول بأن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ همت به﴾ وقف كافٍ فإن الجملة تتم عند "وهم بها" فيصير التقدير "ولقد همت به وهم بها" أي أن يوسف عليه السلام همّ بها بمثل ما همّت به ودفعهم إلى هذا القول قولهم بأن جواب لولا لا يتقدم على "لولا" فيكون "همّ بها" نتيجة لهمّها به ومماثلاً له. "... قلت: لأن لولا لا يتقدم عليها جوابها، من قبل أنه في حكم الشرط، وللشرط صدر الكلام⁽⁵⁶⁾. والصحيح أنه لا وجود في العربية للمانع من تقدم جواب لولا على لولا والقول بأن يوسف حصل منه الهمّ فيه نظر لأن دلالة الامتناع في لولا ومعنى الماضي في رأيي يفيدان جملة أن رؤية البرهان كانت سابقة للهمّ فلم يحصل الهم البتة

لكن خروجاً من الإشكال إذا قلنا: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا» [يوسف: 24]، فالجملة هنا تامة من جهة المعنى وجملة «لولا أن رأى برهان ربه» [يوسف: 24]، تصير بلا فائدة معنوية ولا يظهر بعدها موضع تعلق لولا وخروجاً من هذه المشكلة نسلم بأن جواب لولا لا يتقدم عليها فنقول: «وَهَمَّ بِهَا» ليس جواب لولا بل هو دليل جوابها فيصير المعنى: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهَمَّ بِهَا»، وتقدم دليل جواب لولا على لولا وارد في القرآن، مثل قوله تعالى: «قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا» [الفرقان: 77]، فالمعنى هنا "لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ مَا عَبَأَ بِكُمْ رَبِّي"، ومثله: «إِنْ كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلَا أَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا» [الفرقان: 42]، والمعنى هنا لَوْلَا صَبَرْنَا لَأَضَلْنَا عَنْ آلِهَتِنَا، فظهر بهذا جواز تقديم دليل الجواب فيكون بذلك يوسف لم يحصل منه هَمُّ البتة سواء تقدم الجواب أم تقدم دليله لأن رؤية البرهان سابقة للهَمِّ.

2- دلالة الجملة الثانية: على القول بأن الوقف على قوله تعالى: «ولقد همت

به» [يوسف: 24]، وقف تام تصير الجملة الأولى "ولقد همت به" منفصلة عن الجملة الثانية «وهم بها لولا أن رأى برهان ربه» [يوسف: 24]، وهذا التغير في السياق يؤدي المعنى المراد ويؤيد تبرئة يوسف عليه السلام من الهَمِّ فيصير هَمُّ يوسف عليه السلام ممتنعاً بسبب وجود لولا لأنها تفيد الامتناع لوجود أي أن الهَمِّ ممتنع لوجود البرهان وهذا القول يستند على جواز تقدم جواب لولا عليها أو على تقدير حذفه والإشارة إليه بدليل الجواب المتقدم: "وَهَمَّ بِهَا".

يصير معنى الآية أن الله تعالى أَكَّدَ هَمَّهَا بَلَقْدَ وَلاَمِ الْقَسَمِ لِیُفِيدَ أَنَّهَا عَزَمَتْ عَزْمًا مُحَقَّقًا، وَجُمْلَةُ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ مُسْتَأْنَفَةٌ اسْتِنَافًا ابْتِدَائِيًّا. وَالْمَقْصُودُ: أَنَّهَا كَانَتْ جَادَّةً فِيمَا رَاوَدَتْهُ لَا مُخْتَبِرَةً. وَالْمَقْصُودُ مِنْ ذِكْرِ هَمَّهَا بِهِ التَّمْهِيدُ إِلَىٰ ذِكْرِ انْتِفَاءِ هَمِّهَا بِهَا لِإِبْيَانِ الْفَرْقِ بَيْنَ حَالَيْهِمَا فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ مَعْصُومٌ⁽⁵⁷⁾، أي أن الآية محمولة على التقديم والتأخير، وتلخيصها: ولقد هَمَّتْ به لولا أن رأى برهان ربه لهَمَّ بها، فقدم جواب لولا عليها، كما يقال: قد كنت من الهالكين لولا أن فلاناً خَلَّصَكَ، فقدم جواب لولا، قال أبو إسحاق: وليس بكثير في الكلام أن تقول: ضربتك لولا زيد، و همت بك لولا زيد، إنما الكلام: لولا زيد لهمت بك⁽⁵⁸⁾. حتى وإن كان هذا الوجه قليلاً في اللغة العربية فهو ممكن ولا يقاس عجز البشر في أداء المعاني على بلاغة الله تعالى في كلامه، لكن من الممكن القول: "وَهَمَّ بِهَا" ليس جواب لولا بل هو دليل الجواب فيصير كما أسلفنا المعنى على النحو التالي: "وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهَمَّ بِهَا".

الشرط الامتناعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي

على أنه يجب الانتباه إلى أن فعل الرؤية جاء في الماضي ليفيد أن يوسف عليه السلام انتفى هُمّه لسابق رؤيته لبرهان ربه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ آلِهَتِنَا لَوْلَا أَنْ صَبَرْنَا عَلَيْهَا﴾ [الفرقان: 42]، فالصبر هنا سابق لدعوة محمد صلى الله عليه وسلم وملازم لها فيرى الكفار في ثباتهم على ما هم عليه إنما هو راجع إلى ما تقرر في نفوسهم في الماضي من حب آلهتهم وصبرهم على ذلك.

وأرى والله أعلم أن هذا هو الذي يجب أن يذهب إليه لأن سياق الآية ومعاني ألفاظها والشرط الامتناعي في لولا، كلها تصطف في جهة هذا المعنى وتعضده حتى وإن كانت المذاهب الأخرى محتملة أو أكثر ظهوراً لكن الجنوح جهة الصواب الملتزم مع النسق العام للقرآن والله أعلم بمراده قال ... ألا ترى أنه لم يهم بها قط لأن رؤيته برهان ربه قد سبق لهم ومنعه⁽⁵⁹⁾، والحق أحق أن يتبع وأولى من العدول إلى غيره لأن متابعة النص القاطع وبراءة ساحة النبي المعصوم عن تلك الرذيلة أصدق وأنجى والله أعلم وهذا المذهب قد سلكه أئمة أجلاء كأبي حيان الأندلسي ومحمد الأمين الشنقيطي والألوسي والدكتور وهبة الزحيلي والدكتور سعيد الكملي وغيرهم.

3- مختصر قصة يوسف عليه السلام مع امرأة العزيز: إن المتتبع لكلمات

القرآن الكريم يجد فيها دقة لا توصف في التعبير عن المعاني وتقريب مشاهد القصص القرآني كأنها ماثلة أمام القارئ المتدبر، هذا ديدن القرآن في عرض القصص عموماً لكننا نجد خصوصية في قصة يوسف وتفصيلاً واضحاً خاصة في مشهد يوسف عليه السلام مع امرأة العزيز والحاصل أن هذه القصة بدأت فور دخول يوسف عليه السلام إلى قصر العزيز وبعد طلبه من زوجته الاعتناء بيوسف بدأ يحظى بمعاملة خاصة وكثُر اختلاطه بامرأة العزيز وحومه بين يديها، وامرأة العزيز في كل هذا ترى يوسف يشب ويكبر في بيتها.

لما بلغ يوسف عليه السلام أشده آتاه الله الحكمة والعلم إضافة إلى بهاء الطلعة والسمت والهيبة، فرأت امرأة العزيز في يوسف عليه السلام ما لا طاقة لها على الصبر عليه فبدأت امرأة العزيز تفكر في مخالطة يوسف والتوصل إلى شهوتها منه ودفعها إلى ذلك ضلال في الدين وانحطاط في الأخلاق وترف في العيش وافق شهوة في نفسها، وفتوة في جسمها والمنطق يقول أنّ هذه الحالة من امرأة العزيز تدرجت صعوداً إلى أقصاها حتى بلغت المرادة والهَمّ والتصريح بالفعل القبيح.

بدأ حب يوسف عليه السلام يكبر في قلب امرأة العزيز حتى شغفها، وبدأت تكبر وساوس الشيطان لها حتى فاضت على لسانها، فبدأت تراود يوسف عن نفسه وتفنتل له في الذروة والغارب وهو يتحاشاها ويستتر عليها حتى وجدت للفعل فرصة فغلقت الأبواب عليه وعليها واختلت به وزينت نفسها له قولا وفعلا، وهو عليه السلام على سابق عفته واستعصامه بالله، ثم صرحت غاية التصريح بقولها: "هيت لك"، فجاءها الرد مباشرة ودون أدنى تفكير ﴿قال معاذ الله﴾ [يوسف: 23]، لاحظ أنه لم يتردد ولم يفكر في الإجابة لحظة واحدة دلالة على أنه يراقب الله تعالى في السر والعلن لذلك قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: 20]، والإحسان عبادة الله على الوجه الأحق كأنك تراه وهو مع ذلك يرى عاقبة فعله: ﴿إنه لا يفلح الظالمون﴾ [يوسف: 24]، فأحسن عليه السلام القول والفعل.

استعصام يوسف بالله تعالى وتمنعه عن السوء دفع امرأة العزيز إلى الهمّ فانتقلت إلى الفعل بعد أن كانت تزين وتعرض نفسها عليه بالقول فبدأت بهذا الهمّ وإرادة المخالطة لنيل شهوتها: "ولقد هممت به"، هذا الهم معطوف على المرادة ونتيجة لكل تلك المقدمات، فهمت بيوسف تريد أن تنال شهوتها وأما قوله تعالى: ﴿وهم بها لولا أن رأى برهان ربه﴾ [يوسف: 24]، فالرأي والله أعلم بالمراد أنها جاءت كجواب منطقي لسؤال يعرض في مثل هذه المواقف والقصاص التي تكون بين طرفين فالقارئ بعد أن ركز كل حواسه في الحادثة وعلم فعل الطرف الأول مباشرة يتساءل عن رد فعل الطرف الثاني فنقول هنا إن قوله تعالى: ﴿وهم بها لولا أن رأى برهان ربه﴾ [يوسف: 24]، هو جواب لسؤال محذوف تقديره (هي هممت وهو ماذا فعل؟؟) أي أن يوسف عليه السلام كان ليفعل فعلها لولا أنه يرى برهان ربه فكان ذلك البرهان مانعا من الهم بل مانعا حتى من إرادة الهمّ، فقوله تعالى هنا فيه تبرئة ليوسف عليه السلام من الهمّ ومما يقاربه لأن لولا فعلت فعلها في المعنى فهي تدل على الامتناع لوجود أي امتناع الهمّ بتاتا لوجود البرهان ماثلا في نفس يوسف عليه السلام.

ويفيد قوله تعالى: ﴿وهم بها لولا أن رأى برهان ربه﴾ [يوسف: 24]، معنى آخر خفيا لسؤال قد يرد في مثل هذه الحالة الخاصة كأن لقائل أن يقول: "في وسط هذه الأحداث ومع كل هذه الظروف وكل هذا التصريح ولم تتحرك نفس يوسف ربما به علة جسدية" فجاءت هذه الآية مجيبة عن هذا السؤال مؤكدة السلامة الجسدية التامة ليوسف عليه السلام وأفادت معنى رائعا وذلك أن عدم الهمّ راجع إلى مخافة الله

الشرط الامتناعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي

وخشيته حصرا دون أي أمر آخر فكان بذلك يوسف عليه السلام أجل قدرا وأرفع منزلة.

كما يشهد لهذا المذهب ما تقدم في البحث من أدلة على أثر الشرط الامتناعي في "لولا" ويؤيده أيضا أدلة أخرى نشير إليها إشارة فقط منها: أن جميع الروايات الواردة في شأن همّ يوسف من قبيل الإسرائيليات كما أن براءة يوسف شهد عليها شهداء عدول وشاهد فاسق فقد اعترف ببراءة يوسف، يوسف عليه السلام اعترف ببراءته لنفسه: ﴿هي راودتني﴾ [يوسف: 26]، وشهد بذلك امرأة العزيز نفسها ﴿الآن حَصَّصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ﴾ [يوسف: 51]، وشهد ببراءة يوسف عليه السلام زوجها: ﴿يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾ [يوسف: 28]، وشهد بها الشاهد من أهلها وشهد بها النسوة: ﴿قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ﴾ [يوسف: 51]، وشهد بها الله رب العالمين: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: 28]، وشهد بها إبليس: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [ص: 82-83]، هؤلاء كلهم شهدوا على براءة يوسف من الهمّ، مع العلم أن القصة تفهم في سياق مدح يوسف عليه السلام فقد بدأت الحادثة بذكر أن يوسف عليه السلام من المحسنين فعلى ضوء هذه الآيات والأدلة تفهم القصة ويظهر المراد والله أعلم بمراده أن يوسف لم يحصل منه همّ البتة⁽⁶⁰⁾.

الخاتمة:

القرآن الكريم معجزة خالدة وحجة لله على الناس، فكلماته أدق في الدلالة وأقدر على تأدية المعنى ومن خلال هذا البحث المتعلق بآية من كتاب الله في شكل دراسة لغوية كانت نتائج البحث كالتالي:

- اختلف النحاة في أصل لولا بين البساطة والتركيب وأشهر الأقوال التركيب.
- تختلف دلالات لولا بين التحضيض والامتناع والتوبيخ والاهتمام والتعجيز.
- انقسام العلماء في مسألة همّ يوسف على أربعة أقوال كلها محتملة من جهة السياق.
- ألفاظ القرآن تؤدي دلالاتها السياقية حال الأفراد والتركيب.
- الشرط الامتناعي في لولا أدى إلى ترجيح المعنى الذي يبرئ ساحة يوسف عليه السلام من الهمّ.
- المعاني النحوية والدلالات السياقية للألفاظ تؤيد براءة يوسف عليه السلام من الهمّ.

- الروايات المنقولة في شأن همّ يوسف عليه السلام لم يرفع منها قليل ولا كثير إلى النبي ﷺ بل هي من قبيل الإسرائيليات.
- دراسة الألفاظ والآيات القرآنية دراسة لغوية يعمق فهم النص القرآني ويساعد في التدبر.
- إذا أراد الله التمكين لعبده ابتلاه فمن استعصم به أنجاه، ورفع مقامه وأعلاه.
- من يتعفف عن سوء والفحشاء وهو أقدر عليهما جدير أن يكون من عباد الله المخلصين.

الاقتراحات والتوصيات:

- العمل على تفعيل دلالة السابق واللاحق في فهم المعاني القرآنية.
- العناية بدراسة دور الكلمات وحروف المعاني في توجيه الفهم وترجيح المعنى.
- الاعتقاد بعصمة الأنبياء دين والعمل على تبرئة ساحتهم واجب خاصة إذا كان المعنى يحتمل ووجه البراءة يظهر.
- إعادة فهم بعض المسائل القرآنية في إطار الدلالة السياقية للآيات.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- 1- إبراهيم عناني عطية عناني، البرهان في علوم القرآن للإمام الحوفي-سورة يوسف دراسة وتحقيقا، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، تحت إشراف: السيد سيد أحمد نجم، جامعة المدينة العالمية-كلية العلوم الإسلامية قسم القرآن الكريم وعلومه، ماليزيا، 1436 هـ-2015م.
- 2- أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (616هـ)، إعراب لامية الشنفرى، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1404هـ-1984م.
- 3- أبو الحسن علي الواحدي (468هـ)، التفسير البسيط، عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1430 هـ.
- 4- أبو الحسن بن سيده (458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1421 هـ -2000 م.
- 5- أبو الفتح عثمان بن جني(392هـ)، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، (د.ت.ط).
- 6- أبو القاسم محمود جار الله الزمخشري(538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3-1407 هـ.

الشرط الامتاعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي

- 7- أبو حيان الأندلسي، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق د. حسن هنداوي دار القلم، دمشق (1-5)، وباقي الأجزاء: دار كنوز إشبيليا، ط1، (د.ت.ط).
- 8- أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (174هـ)، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، لبنان، (د.ت.ط).
- 9- أبو عبد الله بدر الدين الزركشي (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1376 هـ -1957 م.
- 10- أبو محمد بدر الدين المصري المالكي (ت 749هـ)، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق د فخر الدين قباوة -الأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413 هـ -1992 م.
- 11- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407 هـ -1987 م.
- 12- أبو هلال العسكري (395هـ)، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، ط1، 1412هـ.
- 13- أحمد بن فارس (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، 1399 هـ -1979 م.
- 14- أحمد بن مصطفى المراغي (1371هـ)، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1365 هـ -1946 م.
- 15- إسماعيل بن محمد الأصبهاني الملقب بقوام (535هـ)، إعراب القرآن للأصبهاني، توثيق الدكتورة فائزة بنت عمر المؤيد، ط1، 1415 هـ -1995 م.
- 16- جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر، (د.ت.ط).
- 17- الخليل بن أحمد الفراهيدي (170هـ)، كتاب العين، تحقيق د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د.ت.ط).
- 18- د وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1418 هـ.
- 19- زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (666هـ)، مختار الصحاح تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية -الدار النموذجية، بيروت، ط5، 1420 هـ -1999 م.
- 20- سعد بن حمدان الغامدي، مقال بعنوان (لولا ولوما تأصيلهما وخصائصهما)، مجلة كلية اللغة العربية بالزقازيق، عدد 14، 1994.

- 21- شرح (قواعد الإعراب لابن هشام)، محمد بن مصطفى شيخ زاده، دراسة وتحقيق: إسماعيل إسماعيل مروة، دار الفكر (دمشق، سورية)، ط1، 1416 هـ - 1995 م.
- 22- شعيب يحيى، (لولا في القرآن الكريم - دراسة بلاغية-)، مجلة الإشعاع، جامعة سعيدة، الجزائر، عدد6، مج3، جوان 2016.
- 23- شهاب الدين محمود الحسيني الألوسي (1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
- 24- طاهر بن أحمد بن بابشاذ (469 هـ)، شرح المقدمة المحسبة، تحقيق: خالد عبد الكريم، المطبعة العصرية، الكويت، ط1، 1977 م.
- 25- العاني فرقد مهدي صالح، (لو - لوما- لولا دراسة نحوية)، مجلة الآداب، جامعة بغداد كلية الآداب، عدد94، 2010.
- 26- عبد الرحمن بن محمد كمال الدين، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، ط1، 1424هـ-2003م.
- 27- عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني (444هـ)، المكتفى في الوقف والابتداء، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار عمار، ط1، 1422 هـ -2001 م.
- 28- علي بن محمد الشريف الجرجاني (816هـ)، التعريفات، حققه وضبطه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1403 هـ -1983م.
- 29- عمرو بن عثمان الملقب سيبويه (180هـ)، الكتاب، تحقيق، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408 هـ -1988 م.
- 30- محمد ابن مالك (672 هـ)، شرح الكافية الشافية، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة، (د.ت.ب).
- 31- محمد الأمين الجكني الشنقيطي (1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، 1415 هـ -1995م.
- 32- محمد الأمين العلوي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، مراجعة: الدكتور هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط1، 1421 هـ -2001م.
- 33- محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 هـ.
- 34- محمد بن أحمد الأزهرى الهروي (370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط2001، 1م.

الشرط الامتاعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي

- 35- محمد بن عبد الله بن مالك (672هـ)، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر، 1410هـ - 1990م.
- 36- محمد بن مكرم بن علي ابن منظور (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- 37- محمد بن يزيد المعروف بالمبرد (86هـ)، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، (د.ت.ط).
- 38- محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب - القاهرة، ط1، 2010 م.
- 39- محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، ط1، 1998م.
- 40- محمد علي الصابوني، صفة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1417هـ - 1997م.
- 41- محمد محمود الحجازي، التفسير الواضح، دار الجيل الجديد، بيروت، ط10، 1413هـ.
- 42- محمود بن عبد الرحيم صافي (1376هـ)، الجدول في إعراب القرآن الكريم، دار الرشيد، دمشق، مؤسسة الإيمان، بيروت، ط4، 1418هـ.
- 43- محيي الدين مصطفى درويش (1403هـ)، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشئون الجامعية - حمص - سورية، (دار اليمامة، دمشق، بيروت)، (دار ابن كثير، دمشق، بيروت) ط4، 1415هـ.
- 44- مصطفى بن محمد الغلابيني (ت 1364هـ)، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، بيروت، ط28، 1993م.
- 45- ناصر الدين أبو سعيد عبد الله البيضاوي (685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ. هيئة التحرير ((معد))، آية من كتاب الله "ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه"، مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، عدد33، نوفمبر1990.

الهوامش:

(1) أحمد بن فارس (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، 1399هـ - 1979م، ج3، ص260.

(2) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (174هـ)، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، لبنان، (د.ت.ط)، ج6، ص235.

(3) أنظر:

- محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي (370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ج11، ص211.

- أبو نصر إسماعيل الجوهري (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407 هـ - 1987م، ج3، ص1136.
- (4) محمد بن يزيد المعروف بالمبرد (86هـ)، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)، ج2، ص46.
- (5) محمد بن عبد الله بن مالك (672هـ)، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر، 1410 هـ - 1990م، ج4، ص66.
- (6) محمد بن مالك (672 هـ)، شرح الكافية الشافية، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية مكة المكرمة، (د.ت)، ج3، ص1584.
- (7) محمد عيد، النحو المصفي، مكتبة الشباب، (د.ت)، ص380.
- (8) نفسه، ص382-383.
- (9) نفسه، ص391.
- (10) عمرو بن عثمان الملقب سيبويه (180هـ)، الكتاب، تحقيق، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408 هـ - 1988م، ج4، ص222.
- (11) الحسين بن أحمد بن خالويه (370هـ)، الحجة في القراءات السبع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط1، 1401 هـ، ص125.
- (12) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (207هـ)، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، (د.ت)، ج2، ص377.
- (13) أبو الفتح عثمان بن جني (392هـ)، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، ج2، ص39.
- (14) شرح قواعد الإعراب لابن هشام، محمد بن مصطفى شيخ زاده، دراسة وتحقيق: إسماعيل إسماعيل مروة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1416 هـ - 1995م، ص112.
- (15) أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (616هـ)، إعراب لامية الشنفرى، تحقيق: محمد أديب عبد الواحد جمران، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1404 هـ - 1984م، ص88.
- (16) ينظر: سعد بن حمدان الغامدي، مقال بعنوان: "لولا ولوما تأصيلهما وخصائصهما"، مجلة كلية اللغة العربية بالزقازيق، عدد 14، 1994، صفحات 145-180.
- (17) أنظر:
- جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية، مصر، (د.ت)، ج2، ص576.
- عبد الرحمن بن محمد كمال الدين، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، ط1، 1424 هـ - 2003م، ج1، ص65.
- (18) أبو عبد الله بدر الدين الزركشي (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1376 هـ - 1957م، ج4، ص376.
- (19) العاني فرقد مهدي صالح، (لولا-ولوما-لولا دراسة نحوية)، مجلة الآداب، جامعة بغداد كلية الآداب، عدد94، 2010، ص66-90.
- (20) د/شعيب يحيى، لولا في القراءان الكريم - دراسة بلاغية-، مجلة الإشعاع، جامعة سعيدة، الجزائر، عدد6، مج3، جوان 2016، ص191-201.

الشرط الامتاعي لـ(لولا) وأثره في توجيه المعنى السياقي

- (21) أبو محمد بدر الدين المصري المالكي (ت 749هـ)، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق د فخر الدين قباوة -الأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1413 هـ - 1992م، ص598.
- (22) سيبويه، الكتاب، مصدر سابق، ج1، ص98.
- (23) أبو حيان الأندلسي، التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق د. حسن هندواوي دار القلم - دمشق (من 1 إلى 5)، وباقي الأجزاء: دار كنوز إشبيلية، ط1، ج11، ص310.
- (24) طاهر بن أحمد بن بابشاذ (469 هـ)، شرح المقدمة المحسبة، تحقيق: خالد عبد الكريم، المطبعة العصرية، الكويت، ط1، 1977 م، ج1، ص266.
- (25) الحسين بن أحمد بن خالويه (370هـ)، الحجة في القراءات السبع، مرجع سابق، ص347.
- (26) مصطفى بن محمد الغلابيني (ت 1364هـ)، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، بيروت، ط 28، 1993م، ج3، ص260.
- (27) إبراهيم عناني عطية عناني، البرهان في علوم القرآن للإمام الحوفي - سورة يوسف دراسة وتحقيقا- رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، تحت إشراف: السيد سيد أحمد نجم، جامعة المدينة العالمية، كلية العلوم الإسلامية قسم القرآن الكريم وعلومه، ماليزيا، 1436 هـ-2015م، ص 175.
- (28) إبراهيم عناني عطية عناني، البرهان في علوم القرآن للإمام الحوفي - سورة يوسف دراسة وتحقيقا- مصدر سابق، ص175.
- (29) محمد الأمين العلوي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، مراجعة: الدكتور هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت - لبنان، ط1، 1421 هـ.
- (30) أنظر: الزمخشري، الكشاف، (م.س)، ج2، ص456، والبيضاوي، أنوار التنزيل، ج3، ص16، ومحمد علي الصابوني، صفة التفاسير، ج2، ص42، محمد سيد الطنطاوي، التفسير الوسيط، ج7، ص42، محمد مكي الناصري، التيسير في أحاديث التفسير، ج3، ص159.
- (31) أنظر أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج12، ص128، حسن عز الدين مخطوطة الجمل، ج5، ص167، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ج4، ص303.
- (32) أنظر محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان، ج2، ص206، وهبة الزحيلي، التفسير المنير، ج12، ص242، محمود الألوسي، روح المعاني، ج12، ص212.
- (33) محيي الدين مصطفى درويش (1403هـ)، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، سوريا، (دار اليمامة، دمشق، بيروت)، (دار ابن كثير، دمشق، بيروت)، ط4، 1415 هـ، ج4، ص472.
- (34) محمود بن عبد الرحيم صافي (1376هـ)، الجدول في إعراب القرآن الكريم، دار الرشيد، دمشق -مؤسسة الإيمان، بيروت، ط4، 1418 هـ، ج12، ص407.
- (35) إسماعيل بن محمد الأصبهاني الملقب بقوام (535هـ)، إعراب القرآن للأصبهاني، توثيق الدكتورة فائزة بنت عمر المؤيد، ط1، 1415 هـ -1995م، ص168.
- (36) محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي (370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ج5، ص248.
- (37) أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407 هـ، ج5، ص2061.
- (38) أبو هلال العسكري (395هـ)، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، ط1، 1412هـ، ص558.

- (39) أبو هلال العسكري(395هـ)، الفروق اللغوية، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص127.
- (40) أبو الحسن بن سيده(458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421 هـ -2000م، ج10، ص338.
- (41) أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مصدر سابق، ج6، ص2347.
- (42) أحمد بن فارس(395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ-1979م، ج3، ص342.
- (43) أبو الحسن بن سيده(458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، م.س، ج8، ص801.
- (44) أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مصدر سابق، ج1، ص55.
- (45) أبو الحسن بن سيده(458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، م.س، ج8، ص634.
- (46) زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر(666هـ)، مختار الصحاح تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت، ط5، 1420 هـ -1999م، ص156.
- (47) محمد حسن جبل، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010 م، ج2، ص939.
- (48) أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مصدر سابق، ج3، ص1014.
- (49) أبو الحسن بن سيده(458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، م.س، ج3، ص114.
- (50) علي بن محمد الشريف الجرجاني (816هـ)، التعريفات، حققه وضبطه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1403 هـ -1983م، ص165.
- (51) الخليل بن أحمد الفراهيدي (170هـ)، كتاب العين، تحقيق د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د.ت)، ج4، ص187.
- (52) محمد بن مكرم ابن منظور(711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ، ج7، ص26.
- (53) عثمان بن سعيد أبو عمرو الداني (444هـ)، المكتفي في الوقف والابتداء، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار عمار، ط1، 1422 هـ -2001م، ص103.
- (54) نفسه، ص10.
- (55) نفسه، ص8.
- (56) أبو القاسم محمود جار الله الزمخشري (538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407 هـ، ج2، ص456.
- (57) محمد الطاهر بن عاشور (1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 هـ، ج12، ص252.
- (58) أبو الحسن علي الواحدي(468هـ)، التفسير البسيط، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1430 هـ، ج12، ص73-74-75.
- (59) محمد محمود الحجازي، التفسير الواضح، دار الجيل الجديد، بيروت، ط10، 1413 هـ، ج2، ص171.
- (60) هيئة التحرير (معد)، آية من كتاب الله "ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه"، مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، عدد33، نوفمبر1990، ص5-7.

الاستشهاد بالشواهد الشعرية في المسائل النحوية في تفسير الكرمانى
- غرائب التفسير وعجائب التأويل -

Citation of Poetic evidence in Grammatical Issues in Al-
Kermani's Interpretation: Strange explanation and wonders of
interpretation

طالب دكتوراه هشام عليان⁽¹⁾ أ.د/ السعيد بوخالفة

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

said.boukhalfa@univ-batna.dz Hichamaliane87@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2019/10/07 تاريخ القبول: 2020/02/16

الملخص:

تضمنت هذه الدراسة التعريف بموضوع الشواهد الشعرية النحوية في تفسير الكرمانى وبيان أهداف هذه الدراسة وأهميتها والدراسات السابقة في ذلك. وقسمتها إلى قسمين: قسم يتعلق بالأدوات النحوية وقسم يتعلق بتراكيبها، واقتصر على قسمين في كل مبحث وشاهدين من كل مطلب. وفي الأدوات ذكرت قضيتين: وهما عمل إن بعد حذفها، ومجيبى إلا بمعنى الواو. وفي التراكيب ذكرت اجتماع نون الوقاية ونون الرفع، والفصل بين المضاف والمضاف إليه. وهذه الدراسة هي إشارة إلى كيفية توظيف الكرمانى هذه الشواهد في تقرير المسائل النحوية المذكورة في تفسير آيات القرآن. الكلمات المفتاحية: الكرمانى؛ تفسير؛ الاستشهاد؛ الشعر؛ النحو.

Abstract

The present study attempts to investigate the grammatical poetic in Al-Kirmanani's interpretation, the objectives importance of this

¹ - المؤلف المرسل.

study as well as the previous studies. This study was divided into two categories: the first one is related to the grammatical tools and the second one is related to its structure. This study is limited to two parts for each section and two evidences for each chapter. In the tools part, the researchers mentioned two cases: the first one is the work of "that" after deleting it and the second case is the change of the meaning of "Unless" into "and". In the structure part, the researchers mentioned the association of "None-Elwikaya" and "None-Erafae" and the separation between the additive and the addendum. The current study is an indication of how AL-Kiramani uses these proofs in the study of grammatical problems in the interpretation of the Koran.

Key-Words: AL-Karmani, Proof, Interpretation, Grammer, Poetry.

مقدمة:

إن الله قيض لهذه الأمة رجالاً يحملون دينه، ويُبَيِّنون شريعته، ومن أعظم هؤلاء الرجال: المفسرون الذين انبروا إلى تفسير كلام الله تعالى وتوضيح معانيه واستخراج أسرارهِ وكنوزه.

ومن هؤلاء العظماء: محمود بن حمزة الكرماني المتوفى سنة (500هـ)، فهو تاج القراء، ونبراس العلماء، ذو الحفظ المتين والفهم القويم. ومن الدلائل على ذلك تفسيره الفدّ غرائب التفسير وعجائب التأويل فهو سفر ضمّ علوماً كثيرة، وفوائد نفيسة، ومسالك قويمة. ومن هذه المسالك: الشواهد الشعرية في المسائل النحوية، وتوظيفها في التفسير.

ولهذا كان موضوع هذه المقالة هو: الاستشهاد بالشواهد الشعرية في المسائل النحوية في تفسير الكرماني - غرائب التفسير وعجائب التأويل-، وقد ذكرنا بعض القضايا والنماذج على هذا الاستشهاد.

===== الاستشهاد بالشواهد الشعرية في المسائل النحوية في تفسير الكرماني

والإشكالية: المطروحة بعد هذا التمهيد: ما هي النماذج المهمة التي تبين مدى اهتمام الكرماني بالاستشهاد بالشواهد الشعرية على المسائل النحوية؟، وما الأمثلة على ذلك؟.

وتكمن أهمية هذه الدراسة في النقاط الآتية:

- 1- أنها خدمة لكتاب الله تعالى، لأنها متصلة بلغة القرآن الكريم.
- 2- كثرة الشواهد الشعرية المتعلقة بالنحو، مما جعلها تشكل ظاهرة لا يمكن إغفالها.
- 3- الحاجة إلى دراسة تأصيلية تكشف عن منهج الكرماني في التفسير، وطريقة توظيفه للشواهد الشعرية في المسائل النحوية وأثر ذلك في توضيح معاني القرآن.
- 4- في هذا الموضوع إثراء وتنمية للفكر النحوي.

وأما أهداف هذه الدراسة فتتمثل فيما يلي:

- 1- إبراز أهمية الشاهد الشعري في بيان القرآن الكريم.
- 2- تنبيه الباحثين والدارسين إلى استكشاف أمور جديدة ونواحٍ متعددة ومتنوعة من خلال دراستهم لهذه الشواهد.
- 3- إظهار العلاقة بين الشاهد الشعري والنحو، إذ أن الشاهد الشعري وعاءٌ للنحو لأنه عربي، وهو أيضا مصدر لإثبات القواعد النحوية.
- 4- إبراز جهود الكرماني في عنايته بالنحو والشعر العربي.

أما الدراسات السابقة فيما يتعلق بالشواهد الشعرية النحوية في تفسير الكرماني، فلم أجد دراسات متعلقة بهذا الموضوع بالذات إلا دراستين:

- 1- رسالة ماجستير بعنوان: ردود الكرماني على النحاة في كتابه غرائب التفسير وعجائب التأويل، تقدم بها الباحث علي عبد الله محيسن، تحت إشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم رحمان حميد الأركي، واستفدت منها في تجلية ترجيحات واختيارات الكرماني النحوية.

- 2- رسالة ماجستير بعنوان: المسائل النحوية في كتاب غرائب التفسير وعجائب التأويل، تقدم بها الباحث حسن بن إبراهيم بن محمد قابور، تحت إشراف عبد الكريم بن علي كوفي.

هذا، وقد تنوعت المسائل النحوية التي استدل لها الكرماني بالأبيات الشعرية؛ ولهذا قسمت هذا البحث إلى مبحثين: الأول في الأدوات، والثاني في التراكيب.

المبحث الأول: الأدوات النحوية

للأدوات النحوية أهمية بالغة؛ إذ بسببها يتغير الإعراب، وقد تضمّن تفسير الكرمانى الكثير من القضايا المتعلقة بالأدوات النحوية، ونكتفى في بيان هذا بقضيتين:

المطلب الأول: إلغاء عمل (أن) المصدرية بعد حذفها

وهذه قضية شائعة في كتب النحو، تباينت فيها آراء النحويين، وهي إذا حذف (أن) هل يلغى عملها أو يبقى؟، ومن أمثلة ذلك ما ذكره الكرمانى عند تفسير قوله تعالى: ﴿ (البقرة: 83)، قال الكرمانى: "قوله: ﴿﴾، أي: "أن لا تعبدوا"، فلما حذف "أن" رفع الفعل كقوله:

ألا أيُّ هذا الزاجري أحضرُ الوغى. . . وأن أشهدَ اللذاتِ هل أنتَ مُخَلِّدي¹.

فذهب إلى إلغاء عمل أن إذا حذف، والشاهد في هذه الآية: رفع الفعل تعبدون بثبوت النون، فلم تعمل أن المحذوفة النصب في (تعبدون).

واستدل الكرمانى على هذه المسألة بقول الشاعر:

ألا أيُّ هذا الزاجري أحضرُ الوغى. . . وأن أشهدَ اللذاتِ هل أنتَ مُخَلِّدي

وهذا البيت من الطويل، وهو من قول طرفة بن العبد، في معلقته².

ويروى: "(اللائمي) بدل (الزاجري)، ويروى: (أشهد) بدل (أحضر)

والزاجر: الناهي، والوغى: الحرب"³.

ومعنى البيت: ألا أيُّها اللائمي في حضور الحرب لئلا أقتل وفي أن أنفق

مالي لئلا أفترق، ما أنت بمخلدي إن قبلت منك، فدعني أنفق مالي ولا أخلفه⁴.

والشاهد في البيت على ما قرره الكرمانى في الآية هو: (أحضرُ الوغى)،

فأصلها: (أناحضرُ الوغى) فلما حذف (أن) رفع الفعل (أحضرَ) فصار (أحضرُ).

وهذا مذهب البصريين الذين لا يجيزون أن ينتصب الفعل المضارع بحرف

محذوف في غير المواضع المحذوفة، وذلك لأن نواصب الفعل المضارع عواملٌ

ضعيفة، والعامل الضعيف لا يعمل إلا وهو مذكور، فيكون إعراب أحضرُ عندهم:

فعل مضارع مرفوع لتجرده من الناصب والجازم، وعلامة رفعه الضمة الظاهرة

على آخره.

ويرى الكوفيون أنه (أحضرَ) فعل مضارع منصوب بأن المصدرية

المحذوفة وفاعله ضمير مستتر فيه تقديره (أنا) والذي سهل النصب مع الحذف ذكرُ

(أن) في المعطوف (وأن أشهد) ونظير ذلك قولهم في مثل هذا: "تسمع بالمعيدي خير

من أن تره" بنصب تسمع وتقديره: (أن تسمع)⁵.

المطلب الثاني: مجيئ إلا بمعنى الواو.

وهذه مسألة مهمة جداً، وهي أن يجيئ حرف بمعنى حرف آخر، ومن الشواهد التي ذكرها الكرماني في تفسيره على هذه المسألة قوله تعالى: ﴿ (البقرة: 150)، عن أبي عبيدة أن "إلا" بمعنى الواو، أي: ولا الذين ظلموا⁶. واستدل على هذه المسألة بقول الشاعر:

ما بالمدينة دارٌ غيرٌ واحدةٍ . . . دارُ الخليفةِ إلا دارُ مروان
وهذا البيت من البسيط، ونسبه سيبويه في الكتاب إلى الفرزدق⁷، وهو بلا نسبة في تذكرة النحاة لأبي حيان⁸، والجنى الداني⁹.
ومروان: هو مروان بن الحكم.

ومعنى البيت: ما بالمدينة دار الخليفة إلا دار واحدة هي دار مروان.
ومحل الشاهد قوله: (إلا دار مروان) فكأنه قال: إلا دار الخليفة ودار مروان، والأمر نفسه قيل في قوله تعالى: ﴿ (التين: 6)، أي: "والذين ءامنوا".
وهذا مذهب أبي عبيدة فقد قال في قوله: ﴿ (يونس: 98)، مجاز «إلا» هاهنا مجاز الواو، كقولك: وقوم يونس لم يؤمنوا حتى رأوا العذاب الأليم فأمنوا..... وقال الأعشى:

من مبلغ كسرى إذا ما جنته ... عني قواف غارماتشردا
إلا كخارجة المكلف نفسه ... وابني قبيصة أن أغيب ويشهدا¹⁰
أي وكخارجة وابني قبيصة¹¹.

واختلف النحاة في معنى (إلا) في هذه الآية ومثيلاتها، هل (إلا) بمعنى الواو أو أنها على أصلها على قولين:

الأول: أنها بمعنى الواو العاطفة وهو قول الكوفيين، وعلى رأسهم الفراء وثعلب وأبو عبيدة والأخفش والهروي وابن فارس والجرجاني، واحتجوا بكثرة مجيئه في القرآن الكريم وكلام العرب، وقد ذكرنا هذا آنفاً.

الثاني: أنها لا تأتي بمعنى الواو، وهو مذهب البصريين ومن تبعهم كالطبري ومكي القيسي وأبي البركات الأنباري وابن مالك وابن عقيل وابن القيم، وعللوا صحة ما ذهبوا إليه بأمرين:

أحدهما: أن الأصل أن ينفرد كل حرف بمعنى ولا يقع حرف بمعنىين.
الثاني: أن (إلا) للاستثناء وهو إخراج الثاني من حكم الأول، والواو للجمع وهو يقتضي إدخال الثاني في حكم الأول، فلا يكون أحدهما بمعنى الآخر.

وأما الأبيات التي استشهدوا بها على إتيان (إلا) بمعنى (الواو) فهي محمولة على الاستثناء المنقطع¹²، قال أبو حيان: " فلا تكون (إلا) في معنى (الواو) في مذهب المحققين من النحويين، وقد تُؤول ما استدلوا به على أنه من الاستثناء المنقطع"¹³ وهذا القول هو الذي نختاره لسببين:

- 1- لاختلاف "إلا" و"الواو" في المعنى.
- 2- وإمكان حمل (إلا) على الاستثناء المنقطع.

المبحث الثاني: التراكيب النحوية.

لم يقتصر الكرمانى على الأدوات النحوية، وإنما تعدى إلى التراكيب النحوية، بل إن المسائل النحوية المتعلقة بالتراكيب أكثر من الأدوات، وقد كان له اختيارات وآراء حول هذه القضايا، وسنقتصر في تبين ذلك على قضيتين وهما: حذف نون الوقاية، والفصل بين المضاف والمضاف إليه.

المطلب الأول: اجتماع نون الوقاية و نون الرفع

نون الوقاية هي نون مكسورة تفصل بين ياء المتكلم وبين الفعل أو بين الحرف، و سميت نون الوقاية لأنها تقي الفعل من الكسر الذي ينشأ عن إلحاق ياء المتكلم به فإذا اتصلت ياء المتكلم بالفعل الماضي، سبقتها وُجوباً نون الوقاية (وهي نون مكسورة)، نحو: شكرني الأستاذ، و إذا اتصلت بالمضارع، سبقتها نون الوقاية - وجوبا أيضا - إلا إذا كان المضارع من الأفعال الخمسة مرفوعا بثبوت النون، فيجوز حذف النون أو إثباتها، نحو: الأصدقاء يُكرموني (اكتفينا هنا بنون الرفع وحذفنا نون الوقاية)، أو : يُكرموني (أثبتنا هنا نون الوقاية مع نون الرفع).

ومن أمثلة ذلك في تفسير الكرمانى قوله تعالى: ﴿ (الزمر: 64).

قال رحمه الله: "وتخفيف النون من "تأمروني" قراءة نافع¹⁴، ومثله: أني، وكأني، وأتجاجوني و.... يسوء الفاليات إذا فليني والمحذوف الثانية منهما"¹⁵. واستدل الكرمانى على هذه المسألة بقول الشاعر:

تراه كالنَّغامِ يُعلُّ مسكًا ... يسوء الفاليات إذا فليني

البيت من الوافر، وهو من شعر عمرو بن معد يكرب، وهو في ديوانه¹⁶. وهو من أبيات قالها في امرأة لأبيه تزوجها بعده في الجاهلية، ومطلعها:

تقول حليلتي لما قلتني ... شرائج بين كدري وجون

تراه كالنَّغامِ يعلُّ مسكا ... يسوء الفاليات إذا فليني¹⁷.

و"الضمير في قوله: تراه: يعود إلى شعره.

===== الاستشهاد بالشواهد الشعرية في المسائل النحوية في تفسير الكرماني

وقوله: الثغام: نبت له نورٌ أبيضٌ يُشَبَّهُ به الشَّيْبُ، الواحدةُ نَغَامَةٌ¹⁸.
وقوله: يُعَلُّ: يُطَيَّبُ شيئاً بعد شيء، والعَلُّ وهو الشُّرْبُ بَعْدَ الشُّرْبِ تَبَاعاً¹⁹.
وقوله: الفاليات: جَمْعُ فَالِيَةٍ، وهي التي تَقْلِي الشَّعْرَ أَي: تُخْرِجُ القَمَلَ منه، قال الزبيدي: "قَلَى (رَأْسَهُ) قَلِيًّا، (بَحَثَهُ عَنِ القَمَلِ، وَالاسْمُ: الفَالِيَةُ، بالكسرِ، وَمَنْ هُنَا يَقَالُ للنِّسَاءِ الفَالِيَاتُ وَالفَوَالِي"²⁰.

ومعنى البيت: ترى شَعْرِي أصبح مختلطاً أسوده بأبيضه، وهذا ما يسوء الفاليات فيبتعدن عني، لأنهن يكرهن الشيب.

واستدل به الكرماني على حذف النون في تأمروني في قوله تعالى: ﴿﴾، والشاهد فيه قوله: "فليني" فحذفت النون الثانية لأنها نون الوقاية وبقيت النون الأولى نون النسوة لأنها فاعل والأصل فيه "فليني"، وحذفت نون الوقاية هنا للضرورة.
قال ابن منظور: أراد قَلَيْتَنِي بِنُوتَيْنِ فَحَذَفَ إِحْدَاهُمَا اسْتِنْفَالًا لِلجَمْعِ بَيْنَهُمَا؛ قَالَ الأَخْفَشُ: حُذِفَتِ النُّونُ الأَخِيرَةُ لِأَنَّ هَذِهِ النُّونَ وَقَايَةُ لِلْفِعْلِ وَلَيْسَتْ بِاسْمٍ، فَأَمَّا النُّونُ الأُولَى فَلَا يَجُوزُ طَرْحُهَا لِأَنَّهَا الإِسْمُ المُضْمَرُ"²¹.

المطلب الثاني: الفصل بين المضاف والمضاف إليه:

ومن أمثلة ذلك في تفسير الكرماني قوله تعالى: ﴿﴾ (الأنعام: 137)، بقراءة ابن عامر²² حيث ضم الزاي وكسر الياء في {رَيِّنْ}، ورفع {قَتْلُ}، ونصب {أَوْلَادِهِمْ}، وخفض {شُرَكَائِهِمْ}²³، فالتقدير: قتل شركائهم أولادهم، ففصل بين المضاف والمضاف إليه.

واستدل الكرماني على هذه المسألة، بقول الشاعر:

لَمَّا رَأَتْ سَاتِيَدِمَا اسْتَعْبِرَتْ..... بَلَّ دُرُّ اليَوْمِ مَنْ لَامَهَا

والبيت من السريع، وهو من قول عمرو بن قميئة، وهو في ديوانه²⁴.
و(سَاتِيَدِمَا): جبل، و(اسْتَعْبِرَتْ): بكت.

وقوله: (الله درّ من لامها): أي جعل الله عمل من يلومها في الأشياء الحسنة التي يرضاها. وإنما دعا للائمها بالخير، نكاية بها لأنها فارقت أهلها باختيارها، فيكون هذا تسفيها لها بغربتها.

ومعنى البيت: لما رأت تلك المرأة جبل ساتيدما تذكرت بلادها، فبكت شوقاً إليها، فواعجبي ممن يلومها على بكائها وشوقها لبلادها²⁵.

والشاهد فيه: **بَلَّ دُرُّ الْيَوْمِ مَنْ لَامَهَا**: ووجه الاستشهاد هو: أنه فصل بين المضاف وهو (در) وبين المضاف إليه وهو (من لامها) بـ (اليوم). وكان ينبغي: أن يقول: **لله در من لامها اليوم**.

هذا، وإن كلام الكرمانى يوحى إلى أنه يجيز الفصل بين المضاف والمضاف إليه، ويدل هذا على مدى احترام الكرمانى للقراءة حيث يصفها بعلو الإسناد وموافقة مصحف الإمام.

وهذا القول (أي: جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه) هو مذهب الكسائى، ونُسب إلى الكوفيين²⁶.

وذهب البصريون²⁷ إلى أنه لا يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه، وأن هذا خاص بالضرورة الشعرية، ووافقهم الزمخشري، والأنباري، وغيرهم²⁸. واحتجوا بأن المضاف إليه بالنسبة للمضاف كمنزلة التنوين للاسم، فهما شئ واحد، فلا يجوز الفصل بينهما.

وقد ردوا الشواهد التي أوردها الكرمانى وغيرها مما استدل به المجيزون على الفصل بين المضاف والمضاف إليه، بأن معظمها مجهول القائل ومن عُرِف قائله فهو خاص في الضرورة الشعرية، وأجابوا على قراءة ابن عامر بأنها ضعيفة ومردودة.

والذي يترجح لي والله أعلم هو مذهب المجيزين، وذلك لسببين:

- 1- صحة قراءة ابن عامر فهي قراءة مشهورة متواترة، فتقدم على آراء النحويين²⁹.
- 2- كثرة ورود هذا الفصل في كلام العرب نثره وشعره³⁰.

خاتمة:

من خلال هذا البحث الذي تناول بعض الشواهد الشعرية في ما يتعلق بالمسائل النحوية لتفسير الكرمانى توصلنا إلى مجموعة من النتائج أهمها:

- 1- اعتناء الكرمانى بالمسائل النحوية في تفسيره.
- 2- اهتمامه بالشواهد الشعرية وخاصة ما يتعلق بالنحو، فيستعين بها في تقرير ما يراه من المسائل النحوية.
- 3- براعته في استعمال المسائل النحوية في تفسير الآيات.
- 4- اهتمام الكرمانى بالقراءات المتواترة واحترامها وتقديمها على القواعد النحوية.

===== الاستشهاد بالشواهد الشعرية في المسائل النحوية في تفسير الكرماني

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- يحيى بن علي التبريزي، شرح القصائد العشر، إدارة الطباعة المنيرية، 1352هـ.
- 2- أبو البركات، كمال الدين الأنباري، (ت: 577هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، ط 1، 1424هـ - 2003م.
- 3- أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت: 745هـ)، التذليل والتكميل في شرح التسهيل، ت: حسن هندأوي، دار القلم، دمشق.
- 4- أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تذكرة النحاة، ت: عفيف عبد الرحمن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1406 هـ - 1986م.
- 5- أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت: 209هـ)، مجاز القرآن، ت: محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1381 هـ.
- 6- أبو محمد بدر الدين المرادي (ت: 749هـ)، ت: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1413 هـ - 1992م.
- 7- أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (ت: 616هـ)، التبيان في إعراب القرآن، ت: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- 8- أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ.
- 9- بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ت: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1412 هـ - 1992م.
- 10- جمال الدين ابن هشام، شرح شذور الذهب، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية.
- 11- جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجبائي، شرح الكافية الشافية، ت: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي، ط 1، 1402 هـ - 1982م.
- 12- الحسين بن أحمد بن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ت: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط 4، 1401 هـ.
- 13- ديوان عمرو بن قميئة، ت: خليل إبراهيم العطية، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 2، 1994م.
- 14- شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي، جمع: مطاع الطرابيشي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط 2، 1405هـ - 1985م.

- 15- شمس الدين محمد بن علي بن طولون، شرح ابن طولون على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 16- عبد القادر بن عمر البغدادي (ت: 1093هـ)، خزانة الأدب، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 1418 هـ - 1997 م.
- 17- عبد القادر بن عمر البغدادي، شرح أبيات مغني اللبيب، ت: عبد العزيز رباح - أحمد يوسف دقاق، دار المأمون للتراث، بيروت.
- 18- عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه (ت: 180هـ)، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1408 هـ - 1988 م.
- 19- المبسوط في القراءات العشر، أحمد بن الحسين بن مهران النيسابوري، أبو بكر، ت: سبيع حمزة حاكمي، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1981 م.
- 20- مجد الدين الفيروز آبادي (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسائل، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: 8، 1426 هـ، 2005 م.
- 21- محمد بن محمد ابن الجزري (ت: 833هـ)، النشر في القراءات العشر، ت: علي محمد الضباع (ت: 1380هـ)، المطبعة التجارية الكبرى.
- 22- محمد بن محمد بن مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (ت: 1205هـ)، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- 23- محمد بن محمد حسن شرّاب، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية.
- 24- محمود بن حمزة، الكرمانى (ت: نحو 505هـ)، غرائب التفسير وعجائب التأويل، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، بيروت.
- 25- محمود جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (ت: 538هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1407 هـ.
- 26- ميمون بن قيس الأعشى، ديوان الأعشى، ت: محمد حسين، المطبعة النموذجية.
- 27- يحيى بن علي التبريزي، (ت: 502هـ)، شرح القصائد العشر، إدارة الطباعة المنيرية، 1352 هـ.

الهوامش

¹ - محمود بن حمزة، الكرمانى (ت: نحو 505هـ)، غرائب التفسير وعجائب التأويل، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، بيروت، ج: 1، ص: 154.

الاستشهاد بالشواهد الشعرية في المسائل النحوية في تفسير الكرماني

- ²- يحيى بن علي التبريزي، (ت: 502هـ)، شرح القصائد العشر، إدارة الطباعة المنيرية، 1352 هـ، ص80.
- ³- شمس الدين محمد بن علي بن طولون، شرح ابن طولون على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2، ص123.
- ⁴- يحيى بن علي التبريزي، شرح القصائد العشر، ص82.
- ⁵- شرح شذور الذهب، بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ص183.
- ⁶- غرائب التفسير، ج1، ص185.
- ⁷- عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه (ت: 180هـ)، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ - 1988م، ج2، ص340.
- ⁸- أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تذكرة النحاة، ت: عفيف عبد الرحمن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1406هـ - 1986م، ص596.
- ⁹- أبو محمد بدر الدين المرادي (ت: 749هـ)، ت: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ - 1992م، ص519.
- ¹⁰- ميمون بن قيس الأعشى، ديوان الأعشى، ت: محمد حسين، المطبعة النموذجية، ص153.
- ¹¹- أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت: 209هـ)، مجاز القرآن، ت: محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1381هـ، ج1، ص283.
- ¹²- أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت: 745هـ)، التذييل والتكميل في شرح التسهيل، ت: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ص615.
- ¹³- أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت: 745هـ)، البحر المحيط في التفسير، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ، ج1، ص442.
- ¹⁴- انظر: الحسين بن أحمد بن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ت: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق - بيروت، ط: 4، 1401 هـ، ص: 143.
- ¹⁵- الكرماني، غرائب التفسير، ج2، ص1020.
- ¹⁶- شعر عمرو بن معدى كرب الزبيدي، جمع: مطاع الطرايبشي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط2، 1405هـ - 1985م، ص180، انظر: عبد القادر بن عمر البغدادي (ت: 1093هـ)، خزانة الأدب ابن منظور، لسان العرب، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 1418هـ - 1997م، ج5، ص372.
- ¹⁷- عبد القادر بن عمر البغدادي، شرح أبيات مغني اللبيب، ت: عبد العزيز رباح - أحمد يوسف دقاق، دار المأمون للتراث، بيروت، ج7، ص297.
- ¹⁸- انظر: جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (ت: 711هـ)، دار صادر، بيروت، ط3 - 1414 هـ، ج:1، ص78، أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ت: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1412هـ - 1992م، ج2، ص311.

- ¹⁹ - انظر: مجد الدين الفيروز آبادي (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 8، 1426 هـ- 2005م، ص1035.
- ²⁰ - انظر: محمد بن محمد بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (ت: 1205هـ)، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج39، ص253.
- ²¹ - ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص163.
- ²² - وقرأ الباقون {وَكَذَلِكَ زَيْنٌ} بفتح الزاي والياء {قَتْلٌ} بالنصب {أَوْلَادِهِمْ} بالخفض {شُرَكَائِهِمْ} بالرفع، ينظر: المبسوط في القراءات العشر، أحمد بن الحسين بن مهران النيسابوري، أبو بكر، ت: سبيع حمزة حاكمي، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1981م، ص203.
- ²³ - الكرمانى، غرائب التفسير وعجائب التأويل، ج1، ص387.
- ²⁴ - ديوان عمرو بن قمينة، ت: خليل إبراهيم العطية، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 2، 1994م، ص71.
- ²⁵ - محمد بن محمد حسن شراب، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية، ج3، ص90.
- ²⁶ - حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، ج2، ص526.
- ²⁷ - أبو البركات، كمال الدين الأنباري، (ت: 577هـ)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، المكتبة العصرية، ط 1، 1424هـ- 2003م، ج1، ص382.
- ²⁸ - ينظر: محمود جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (ت: 538هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1407هـ، ص348، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (ت: 616هـ)، التبيان في إعراب القرآن، ت: علي محمد الجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ج1، ص342.
- ²⁹ - محمد بن محمد ابن الجزري (ت: 833هـ)، النشر في القراءات العشر، ت: علي محمد الضباع (ت: 1380هـ)، المطبعة التجارية الكبرى، ج2، ص263.
- ³⁰ - ينظر: كمال الدين الأنباري، الإنصاف، ج1، ص385، وجمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مالك الطائي الجبائي، شرح الكافية الشافية، ت: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى مركز البحث العلمي، ط 1، 1402هـ- 1982م، ج 2، ص993.

أهمية العلم وآدابه في تفسير ابن باديس

The Importance of Knowledge and its Etiquette in the Interpretation of IbnBadis

أ.د/ حسين شرفه¹ أمينة بن قديدح¹

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

ch.hacen@hotmail.com

amina.benkedidah@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2020/02/18

تاريخ الإرسال: 2019/08/28م

الملخص:

يُعدّ ابن باديس رائد النهضة الإصلاحية في الجزائر، وقد استند في ذلك إلى العلم وبذل وسعه لتبصير الناس بأهميته وآداب حملته بما كان يبثّه في دروس التفسير، وتأتي هذه الدراسة لتبرز ذلك؛ حيث أوضحت جملة من فضائل العلم التي ركّز ابن باديس على نشرها ومنها: حثّ القرآن على العلم، وكونه ميراث النبوة، وأساس الإصلاح ومصدر الأخلاق وقوام الملك وسبيل الارتقاء، ولن يتحقق ذلك إلا إذا توفرت جملة من الآداب في المعلّم والمتعلّم ومنها: الإخلاص لله، والاعتماد على التثبيت والاستدلال، مع الحرص على التواضع والاتصاف بالرحمة والعطف، مع بذل العلم ونشره والتزام بالصمت عند تلقيه وعدم التوقف عن طلبه.

Abstract:

Ibn Badis is considered to be the pioneer of reformist Renaissance (Nahda) in Algeria. He depended on knowledge and did his utmost to illustrate to people the importance of knowledge and the ethics of its holders through the lessons of tafseer (Quran interpretation) that he was broadcasting. The present study aims to highlight this aspect by showing the virtues of knowledge that Ibn Badis focused on and promoted, including

¹ - المرسل المؤلف.

the following: promoting the Quran to science, being the inheritance of prophecy, the basis of reform, the source of ethics, the strength the governance, and the way for advancement. This will not be achieved unless a set of ethics in both teacher and the learner is respected. This includes: sincerity to Allah, verification and inference, taking care to humility and compassion, while disseminating knowledge, observing silence, and continuing the request for more knowledge.

مقدمة:

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، وبعد:

فُيَعَدُّ الشَّيْخُ ابْنَ بَادِيْسٍ رَمَزًا مِنْ رَمُوزِ الْإِصْلَاحِ فِي الْجَزَائِرِ وَرَأْدَ نَهْضَتِهَا فِي الْعَصْرِ الْحَدِيثِ، فَقَدْ تَمَكَّنَ مِنْ إِجَادِ تَفَاعُلِ بَيْنِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَالْمُتَلَقِّي بِالاعْتِمَادِ عَلَى مَنْصَةِ إِصْلَاحِيَّةٍ خَاصَّةٍ بِهِ، تَنْطَلِقُ مِنْ وَاقِعٍ صَعْبٍ وَتَعْتَمِدُ عَلَى وَسَائِلٍ تَعْلِيمِيَّةٍ بَسِيطَةٍ؛ حَيْثُ كَانَتْ دُرُوسُ التَّفْسِيرِ الَّتِي يَلْقِيهَا بِالْجَامِعِ الْأَخْضَرِ بِقَسَنْطِينَةِ بَذْرَةَ مِنْ بَذُورِ الْإِصْلَاحِ الَّتِي غَرَسَهَا، وَرَغْمَ أَنَّهُ لَمْ يَصِلْنَا مِنْهَا إِلَّا الْيَسِيرَ، إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ الْقَدْرَ كَافٍ لِبَيَانِ عُنَايَةِ الشَّيْخِ بِالْعِلْمِ فِي مَسِيرَتِهِ النَّهْضِيَّةِ، وَقَدْ امْتَلَأَتِ الْمَكْتَبَاتُ بِدِرَاسَاتٍ عَدِيدَةٍ حَوْلَ مَنْهَجِيَّتِهِ فِي التَّرْبِيَةِ وَالتَّعْلِيمِ، غَيْرَ أَنَّ هَذَا الْبَحْثَ يَأْتِي لِبَيَانِ أَهْمِيَّةِ الْعِلْمِ وَآدَابِهِ فِي تَفْسِيرِهِ.

ولا يخفى على المطلع على التراث الإسلامي كثرة المؤلفات في فضائل العلم، غير أن الإنسان ابن بيئته ويتأثر أكثر بلغة عصره، ويُعدّ هذا من أهم الأسباب التي دفعتني لجمع شتات هذا الموضوع في تفسير ابن باديس.

ويطمح البحث للإجابة على إشكالية أساسية هي: بيان أهمية العلم في تجربة ابن باديس الإصلاحية؟ ويتفرّع عن هذا التساؤل الأساس تساؤلات فرعية أهمها:

1- ما مفهوم العلم عند ابن باديس؟ ما أهمية العلم عنده؟ وما آداب العلم التي أشار إليها ابن باديس في تفسيره؟

أهمية العلم وآدابه في تفسير ابن باديس

وأما عن أهمية هذا الموضوع، فتتمثل أساساً فيما يلي:

1- نيل العلم والانتفاع به يتوقف على لزوم آدابه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

2- الاشتغال بجمع كلام الأعلام في قضايا مهمة يعود بفائدة قصوى على الباحث والقارئ.

وللإجابة عن الإشكالات المطروحة، والوصول إلى تجلية الأهمية المرجوة جاءت خطة البحث كالتالي:

مقدمة: بينت فيها سبب اختيار الموضوع، والإشكالات التي يعالجها، إضافة إلى الأهمية التي يبرزها، مع بيان الخطة المعتمدة؛ للوصول إلى النتائج المطلوبة.

مطلب تمهيدي: وضحت فيه مفهوم العلم عند ابن باديس

المطلب الأول: تناولت فيه أهمية العلم في تفسير ابن باديس

المطلب الثاني: تطرقت فيه إلى آداب العلم في تفسير ابن باديس

خلصت في الأخير إلى خاتمة ضمّنتها أهم النتائج، مع تسجيل بعض التوصيات.

مطلب تمهيدي: مفهوم العلم عند ابن باديس

قبل بيان أهمية العلم وآدابه من خلال تفسير ابن باديس، يُستحسن بيان مفهوم العلم عنده؛ حتى يتضح المقصود من العلم الذي يدعو إليه ويرغب في التزام آدابه، وإليك تفصيل ذلك:

تطرق ابن باديس عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36]، إلى مفهوم العلم، حيث قال: "والعلم إدراك جازم مطابق للواقع عن بيّنة، سواء أكانت تلك البيّنة حساً ومشاهدة، أو كانت برهاناً عقلياً كدلالة الأثر على المؤثر، والصنعة على الصانع، فإذا لم تبلغ البيّنة بالإدراك رتبة الجزم فهو ظن؛ هذا هو الأصل، ويُطلق العلم أيضاً على ما يكاد يقارب الجزم ويضعف فيه احتمال النقيض جداً كما قال تعالى عن إخوة يوسف عليه السلام: ﴿وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾ [يوسف: 81]، فسمى القرآن إدراكهم لما شاهدوا علماً؛ لأنّه إدراك كاد يبلغ الجزم لانبنائه على ظاهر الحال، وإن كان تمّ احتمال خلافه في الباطن؛ لأنّه احتمال ضعيف بالنسبة لما شاهدوه" (1).

انطلاقاً من تعريف ابن باديس للعلم يتضح أنّه لا يقيدّه بنوع دون آخر، بل يعتبر كل ما كان مبنياً على الإدراك الجازم أو مقاربا لذلك فهو من قبيل العلم، والمتتبع لأثار الشيخ ابن باديس، ومنها ما جُمع في تفسيره يقف على وضوح هذا المفهوم؛ فالعلم في منظوره شامل لكل العلوم النّافعة، سواء ما تعلّق بعلوم الدين أو علوم الدنيا أو علوم اللّسان، ومن الأمثلة التي تؤكد ذلك ما يلي:

توجّه بنصيحة إلى المسلم الجزائري وكان ممّا ضمنه فيها قوله: "فاحذر كل متعيلم يُزهدك في علم من العلوم، فإنّ العلوم كلها أثمرتها العقول لخدمة الإنسانية ودعا إليها القرآن بالآيات الصريحة، وخدم علماء الإسلام بالتحسين والاستنباط ما عُرف منها في عد مدنيّتهم الشرقية والغربية حتى اعترف بأستاذيتهم علماء أوربا اليوم"⁽²⁾.

فكلامه هذا يبيّن نظرته الواسعة إلى مفهوم العلم، وأنّ القرآن دعا إلى كل ما يُثمر الخير للإنسانية، فهو بذلك يعالج المفاهيم المعوّجة التي تريد أن تُزهد في العلوم الدنيويّة، وقد أظهر في تفسيره أهميّتها واعتناء علماء الإسلام بها أيام حضارتهم حيث قال: "بقدر ما تكثر معلومات الإنسان ويصح إدراكه لحقائقها ولنسبها ويستقيم تنظيمه لها؛ تكثر اكتشافاته واستنباطاته في عالمي المحسوس والمعقول وقسمي العلوم والآداب، وهذا كما كان العرب والمسلمون أيام بل قرون مدنيّتهم؛ عربوا كتب الأمم إلى ما عندهم ونظروا وصححووا واستدركوا واكتشفوا، فأحيوا عصور علم من كانوا قبلهم وأناروا بالعلم عصرهم ومهدوا الطريق ووضعوا الأسس لما جاء بعدهم، فأدوا لنوع الإنسان بالعلم والمدنية أعظم خدمة تؤديها له أمة في حالها وماضيها ومستقبلها، وكما نرى الغرب في مدنيّته اليوم، ترجم كتب المسلمين فعرف علوم الأمم الخالية التي حفظتها العربية وأدّتها بأمانة، وعرف علوم المسلمين ومكتشفاتهم فجاء هو أيضاً بمكتشفاته العجيبة التي هي ثمرة علوم الإنسانية من أيامها الأولى إلى عهده وثمره تفكيره ونظره فيها، وقد كانت مكتشفاته أكثر من مكتشفات جميع من تقدمه - كما كانت مكتشفات صدر هذا القرن أكثر من مكتشفات عجز القرن الماضي - لتكاثر المعلومات، فإنّ المكتشفات تُضمّ إلى المعلومات فتكثر المعلومات فيكثر ما يعقبها من المكتشفات على نسبة كثرتها، وهكذا يكون كل قرن - ما دام التفكير عمالاً - أكثر معلومات ومكتشفات من الذي قبله، فإذا قلّت معلوماته قلّت اكتشافاته... وإذا كثرت معلوماته وأهمّل النّظر فيها بقي حيث هو جامداً، ثم لا يلبث أن تتلاشى من ذهنه تلك المعلومات المهملة حتى تقلّ أو تضمحلّ؛ لأن المعلومات إذا لم تتعاهد بالنّظر زالت

أهمية العلم وآدابه في تفسير ابن باديس

من الحافظة شيئاً فشيئاً، وهذا هو طور الجمود الذي يصيب الأمم المتعلمة في أيامها الأخيرة عندما تتوافر الأسباب العمرانية القاضية - بسنة الله - بسقوطها⁽³⁾.

يتضح من هذه الفقرة - التي آثرت أن أسوقها كاملة - أن ابن باديس ينوّه بالعلوم النّافعة ويدعو إلى ضرورة تفعيلها، ويعتبر التخلي عن النّظر فيها سبيلاً للجمود المؤذن بفناء العمران وسقوط الحضارات.

وإدراكاً منه لما وصل إليه الغرب من التقدّم في علوم التكنولوجيا، فقد حتّ على ضرورة تعلّم لغاتهم للاستفادة من تجاربهم وفي ذلك يقول: "إنّ الذي يحمل علم المدنيّة العصريّة اليوم هو أوربا، فضروري لكلّ أمة تريد أن تستثمر ثمار تلك العقول النّاضجة وتكتنف دخائل الأحوال الجارية، أن تكون عالمة حيّة من لغات أوربا، وكلّ أمة جهلت جميع اللّغات الغربيّة فإنّها تبقى في عزلة عن هذا العالم، مطروحة في صحراء الجهل والنسيان من الأمم المتمدّنة التي تتقدّم في هذه الحياة بسرعة لم يسبق لها مثيل، ممّا لا يرتاب فيه - والواقع شاهد - أنّ مقدار كلّ أمة في اللّحوق والتخلّف بركب المدنيّة بنسبة كثرة وقلّة انتشار لغة فيها من لغات الغرب"⁽⁴⁾. يظهر واضحاً أنّ هدف الشيخ ابن باديس من وراء الدعوة إلى تعلّم اللّغات الأجنبيّة إنّما هو التمكن من العلوم التكنولوجيا، وذلك باعتبار تمكن الغرب منها، وما لا يتمّ الواجب إلى به فهو واجب.

ممّا سبق يتضح أنّ مفهوم العلم عند ابن باديس يشمل كل ما يعود بالمنفعة على الإنسانيّة بصورة عامة. فما أهميّة العلم عنده؟ هذا ما سيأتي بيانه في المطلب الموالي.

المطلب الأول: أهمية العلم في تفسير ابن باديس

المنتبّع لتفسير ابن باديس يقف على عنايته في مواطن كثيرة ببيان أهمية العلم، وانطلاقاً من كلامه المتفرّق في بيان ذلك يمكن حوصلته في مجموعة من النقاط، وهذا ما سأبيّنه فيما يلي:

أولاً - حثّ القرآن الكريم على العلم:

مما يؤكد أهميّة العلم أنّ القرآن حتّ عليه، وهذا ما نوّه به ابن باديس في تفسيره واهتمّ ببيانه في مناسبات عديدة، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا وَقَالُوا أُسَاطِيرُ

الأوليين اکتنبها فهی تملی علیه بكرة وأصیلاً قل أنزله الذي یعلم السر في السموات والأرض إنه كان عفوراً رحیماً [الفرقان: 4-6]، تناول بیان بعض أوجه صدق القرآن، ومنها ما تعلق بالناحية العلمية؛ إذ أخبروا بأمر لم يكن النبي لیعلمها، خاصة وأنه أمي لا یقرأ ولا یکتب، وبعدها عقد فصلاً بعنوان "ترغیب" أوضح فيه عناية القرآن بالعلم ومما جاء فيه ما يلي: "قد دعانا الله إلى العلم ورغبنا فيه في غير ما آية، وأعلمنا أنه خلق لنا ما في السموات وما في الأرض جميعاً، وأمرنا بالنظر فيما خلقه لنا، وأعلمنا هنا أن هذه المخلوقات أسرار بینها القرآن واشتمل عليها، وكان ذلك من حجة العلمية على الخلق، فكان في هذا ترغیب لنا في التقصي في العلم والتعمق في البحث؛ لنطلع على كل ما نستطيع الاطلاع عليه من تلك الأسرار؛ أسرار آيات الأکوان والعمران، وآيات القرآن، فنزداد علماً ورفاناً، ونزید الدين حجة وبرهاناً، ونجني من هذا الكون جلائل ودقائق النعم، فيعظم شكرنا للرب الكريم المنعم. فقهننا الله في كتابه، ووفقتنا إلى الاهتداء به والسير على سننه"⁽⁵⁾. فالتأمل في كلام ابن باديس يتضح له تركيزه على بیان اعتناء القرآن بكل علم نافع، فإلى جانب الاطلاع على آيات القرآن، ذكر الاطلاع على آيات الأکوان والعمران، وجعل ذلك سبيلاً للازدياد من العلم والإيمان.

وحيث وقف مع قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ [النمل: 16]، ساق بعنوان "ترغیب واقتداء" ما يلي: "يذكر الله تعالى لنا في شأن هذا النبي الكريم ما أعطاه من علم وما مكنه منه من عظيم الأشياء؛ ترغيباً لنا في طلب العلم والسعي في تحصيل كل ما بنا حاجة إليه من أمور الدنيا، وتشويقاً لنا إلى ما في هذا الكون من عوالم الجماد وعوالم الأحياء، وبعثاً لهممنا على التحلي بأسباب العظمة من العلم والقوة، وحثاً لنا على تشييد الملك العظيم الفخم على سنن ملك النبوة، فقد كان سليمان عليه السلام نبياً، وما كان ملكه ذلك إلا بإذن الله ورضاه، فهو فيما ذكره الله من أمره قدوة وأي قدوة، مثل سائر الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام أجمعين"⁽⁶⁾. يلاحظ أن الكلام السابق ساقه للترغيب في طلب العلم، بل وفي كل ما يحتاج إليه من أمور الدنيا، فهو بذلك يُعلي من همم المخاطبين ليُنجح مشروعه الإصلاحية القائم على التربيّة والتعليم.

ثانيا- العلم ميراث النبوة:

اهتم الإمام ابن باديس في تفسيره ببيان هذا الوجه الذي يوضح أهمية العلم وعلو شأنه، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ [النمل/ 16]، قال: " من ميزة الأنبياء- عليهم الصلاة والسلام- أنهم يخرجون من الدنيا دون أن يعلفوا بشيء منها، فلا يورثون ديناراً ولا درهماً وإنما يورثون العلم، وفي الصحيح: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»⁽⁷⁾، فلم يرث سليمان من داود مالاً وإنما ورث ما نوه به من العلم والملك، وما دلّ عليه ذلك من النبوة، وقد خصّصه الله بذلك دون بقية إخوته"⁽⁸⁾. والمقصود بقوله: "وقد خصّصه الله بذلك دون بقية إخوته"؛ أي خصّ ذكر العلم على بقية النعم تشريفاً له وإعلاء لمكانته، وقد أورد القرطبي في تفسيره عن ابن عباس قال: "خبر سليمان عليه السلام بين العلم والمال والملك فاختار العلم فأعطى المال والملك معه"⁽⁹⁾. ومع ذلك فإن شكر داود وسليمان كان مُتَجَهّاً أكثر إلى ما خصّهما الله به من العلم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النمل: 15]، قال البيضاوي: "وفيه دليل على فضل العلم وشرف أهله؛ حيث شكرا على العلم وجعلاه أساس الفضل ولم يعتبرا دونه ما أوتيا من الملك الذي لم يؤت غيرهما"⁽¹⁰⁾.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [يس: 3]، وقف ابن باديس وقفة لبيّن وظيفة العلماء، مبرزاً أنهم ورثة الأنبياء، مؤكداً على ماهية ما ورثوه منهم حيث قال بعنوان "إقتداء": "العلماء ورثة الأنبياء، وما ورث الأنبياء ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم..."⁽¹¹⁾. يتضح من العنوان الذي ساقه قصده من هذه الكلمات؛ إذ يسعى إلى حمل النفوس على الإقتداء بالأنبياء ليكون لها حظ وافر من ميراث النبوة المتمثل في العلم.

ثالثا- العلم ميزة الإنسان وهو الطريق الموصل للارتقاء:

يعتبر ابن باديس العلم ميزة الإنسان على غيره من العجماءات، وقد أوضح ذلك في مواطن عديدة منها:

عند تفسير قول سليمان عن الهدد: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [النمل: 21]، بيّن ابن باديس دقة فهم ابن عباس رضي الله عنه؛ إذ فسّر قول سليمان عليه السلام: {لأعذبنه} بأن المقصود بذلك نتف ريشه، ثم أوضح - أي ابن باديس - أنه ليس في

الآية ما يفهم منه خصوص نتف الريش من لفظ "العذاب الشديد"، وإنما فهم ابن عباس- رضي الله عنه- وأئمة من التابعين ذلك بالنظر العقلي والاعتبار؛ فإن نتف ريشه يُعطل خاصية الطيران فيه، فيتحول من حياة الطير إلى حياة دواب الأرض، وذلك نوع من المسخ، وقد علم أن المسخ في القرآن أشنع عقوبة في الدنيا، فلماذا فسروا العذاب الشديد بنتف الريش. وبعد أن أوضح هذا قال: "والإنسان خاصيته التفكير في أفق العلم الواسع الرحيب، فمن حرم إنساناً- فرداً أو جماعة- من العلم فقد حرّمه من خصوصية الإنسانية، وحوّله إلى عيشة العجماءات، وذلك نوع من المسخ، فهو عذاب شديد، وأيّ عذاب شديد؟!"⁽¹²⁾. فكلامه هذا فيه بيان لمكانة العلم باعتباره ميزة الإنسان، كما أنّ فيه إشارة إلى واقعه المتمثل في جناية الاستعمار الفرنسي بإصداره للقوانين التي تقضي بحرمان الأهالي من التعليم، فالشيخ يتخذ من دروسه وسيلة لاستنهاض الهمم حتى تتخلص من كل القيود المحيطة بها لتسلك سبيل العلم الذي رسمه كمنهج إصلاحى تربوي لا تتحقق ميزة الإنسان إلا به، وقد ردّ على مغالطات الاستعمار الذي حاول جاهداً أن يصوّر كل حركة سخط أو تذمر من الشعب الجزائري ضده، على أنّ الباعث عليها إنّما هو الجوع والبطالة، فكتب في ذلك مقالا بعنوان: "ليس الخبز كل ما نريد"⁽¹³⁾، ضمّنه أهم ما يسعى إليه الجزائريون وعلى رأس ذلك العلم الذي هو ميزة الإنسانية، حيث قال: "... وكما ربانا الإسلام هذه التربية من ناحية الغداء، فقد ربانا تربيّة أخرى من نواحي أخرى؛ ربانا على محبة العلم والمعرفة والرغبة فيهما والتلهّف على ما فات منهما والاحترام لمن كان له حظ فيهما... يا قوم إننا نريد الحياة وللحياة خلقنا وأنّ الحياة لا تكون بالخبز وحده فهناك ما علمتم من مطالبنا العلميّة والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكلّها ضروريات في الحياة ونحن نفهم جيدا ضرورتها للحياة"⁽¹⁴⁾، فهو يعتبر العلم أساس للحياة وقد صرّح بذلك حين قال: " لا حياة إلا بالعلم ... "⁽¹⁵⁾.

وأوضح في موطن آخر أنّ الحيوان يمتاز عن الجماد بالإدراك، ويمتاز الإنسان عن سائر الحيوان بالعقل، وعقله هو القوة الروحية التي يكون بها التفكير؛ وتفكيره هو نظره في معلوماته التي أدرك حقائقها وأدرك نسب بعضها لبعض إيجاباً وسلباً، وارتباط بعضها ببعض نفيّاً وثبوتاً، وترتيب تلك المعلومات بمقتضى ذلك الارتباط على صورة مخصوصة؛ ليتوصل بها إلى إدراك أمر مجهول، فالتفكير اكتشاف المجهولات من طريق المعلومات، والمفكر مكتشف ما دام مفكراً. ثم قال: "ولما امتاز الإنسان عن سائر الحيوان بالعقل والتفكير؛ امتاز عنه بالتنقل والتحوّل في

أطوار حياته ونُظم معيشتته بمكتشفاته ومستنبطاته؛ فمن المشي على الأقدام إلى التحليق في الجو، مثلاً. وبقي سائر الحيوان على الحال التي خُلق عليها دون أي انتقال، وبقدر ما تكثر معلومات الإنسان ويصح إدراكه لحقائقها ولنسبها، ويستقيم تنظيمه لها تكثر اكتشافاته واستنباطاته في عالمي المحسوس والمعقول، وقسمي العلوم والآداب، وهذا كما كان العرب والمسلمون أيام، بل قرون مدنيّتهم؛ عربوا كتب الأمم إلى ما عندهم ونظروا وصححووا واستدركوا واكتشفوا؛ فأحيوا عصور علم من كانوا قبلهم، وأناروا بالعلم عمرهم، ومهدوا الطريق ووضعوا الأسس لما جاء بعدهم، فأدوا لنوع الإنسان بالعلم والمدنية أعظم خدمة تؤديها له أمة في حالها وماضيها ومستقبلها⁽¹⁶⁾. فتأمل كلامه هذا ففيه الحثّ على العلم والتعلّم باعتباره أساس التقدّم والرقيّ وبه حصول الرّفعة والسّناء.

رابعاً- العلم أساس الصلاح وتحقيق العزّة والأخلاق:

يعتبر الشيخ ابن باديس العلم أحد أهم ركائز تحقيق صلاح الإنسان حين ربطه بصلاح العقيدة وصلاح الخلق، وقد أشار إلى ذلك في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا﴾ [الإسراء:25]، حيث قال: "صلاح الإنسان وفساده إنّما يقاسان بصلاح نفسه وفسادها، وإنّما رقيّه وانحطاطه باعتبار رقيّ نفسه وانحطاطها، وما فلاحه إلّا بذكائها، وما خيبتّه إلّا بخيبتها... وصلاح القلب - بمعنى النفس- يكون بالعقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة، وإنّما يكونان بصلاح العلم وصحة الإرادة، فإذا صلحت النّفس هذا الصّلاح صلح البدن كله، بجريان الأعضاء كلّها في الأعمال المستقيمة، وإذا فسدت النّفس من ناحية العقد أو ناحية الخلق أو ناحية العلم أو ناحية الإرادة ... فسد البدن، وجرت أعمال الجوارح على غير وجه السداد"⁽¹⁷⁾.

فصلاح العلم عند ابن باديس من أسس صلاح النّفس وبه قوامها، وفساده من أخطر أسباب فساد النّفس والبدن، وإيماناً منه بهذا المنطلق فقد دعا إلى إصلاح التعليم باعتباره أساس النهضة الإصلاحية، حيث قال: " لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم؛ فإنّما العلماء من الأمتة بمثابة القلب إذا صلح صلح الجسد كلّه وإذا فسد فسد الجسد كلّه، وصلاح المسلمين إنّما هو بفقههم الإسلام وعملهم به، وإنّما يصل إليهم هذا على يد علمائهم، فإذا كان علماؤهم أهل جمود في العلم وابتداع في

العمل فكذلك المسلمون يكونون، فإذا أردنا إصلاح المسلمين فلنصلح علماءهم، ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم...»⁽¹⁸⁾.

ويرى الشيخ ابن باديس أنّ استثمار ما في الكون من مدخرات لا يتحقق إلا بالعلم، وهو ما أدركه سلفنا فكان ذلك أساس عزّتهم، ولن يتحقق للخلف عزّ إلا إذا سلكوا نفس المسلك، وقد استشفّ الشيخ هذه القاعدة وهو يتدبر قول الله جلّ ثناؤه من سورة النمل: ﴿أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ [النمل:25]، حيث كتب بعنوان: "تشويق القرآن إلى علوم الأكوان" ما نصه: "من أساليب الهداية القرآنية إلى العلوم الكونية، أن يعرض علينا القرآن صوراً من العالم العلوي والسفلي في بيان بديع جذّاب، يشوقنا إلى التأمل فيها والعمق في أسرارها، وهنا يذكر لنا ما خبأه في السموات والأرض لنشتاق إليه، وننبعث في البحث عنه، واستجلاء حقائقه ومنافعه بدافع غريزة حب الاستطلاع، ومعرفة المجهول، وبمثل هذا انبعث أسلافنا في خدمة العلم واستثمار ما في الكون إلى أقصى ما استطاعوا، ومهدوا بذلك السبيل لمن جاء بعدهم، ولن نعزّهم إلا إذا فهمنا الدين فهمهم وخدمنا العلم خدمتهم"⁽¹⁹⁾.

فقد أرجع الإمام العزّة إلى عاملين مهمين هما: فهم الدين، وخدمة العلم، ولكي يُرسخ هذه القاعدة في الأذهان، فقد عاد فأكدها عند حديثه عن قول الهدد سليمان عليه السلام: ﴿أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾ [النمل:22]؛ حيث ساق بعنوان "عزة العلم وسلطانه" ما يلي: "ابتدأ الهدد جوابه معتزلاً بما أحاط به من العلم متجماً بما حصل منه، مظهراً لارتفاع منزلته به، متحصناً به من العقاب، ولم تمنعه عظمة سليمان- عليه السلام- من إظهار علمه وإعلان اختصاصه به دون سليمان"⁽²⁰⁾. وما أورده في هذا الموضع ذكره ابن القيم حيث قال: "إنّ سليمان لما توعد الهدد بأن يعذبه عذاباً شديداً أو يدبّحه إنّما نجا منه بالعلم وأقدم عليه في خطابه له بقوله: ﴿أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ﴾ خيراً، وهذا الخطاب إنّما جرّاه عليه العلم وإلا فالهدد مع ضعفه لا يتمكّن من خطابه لسليمان مع قوّته بمثل هذا الخطاب لولا سلطان العلم"⁽²¹⁾.

وقد أدرك ابن باديس أنّ صلاح الإنسان وعزّته لن يتحققا إلا بالعلم والأخلاق وهما خلاصة المهمة التي بُعث بها نبينا صلى الله عليه وسلم، كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

وَأِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿[الجمعة: 2]﴾، فالتركيب التي تتضمن التحلي بالأخلاق الفاضلة والتخلي عن الأخلاق الرذيلة لن تتحقق إلا بالعلم النافع؛ إذ أنه أساس الأخلاق، وهذا ما أكدته ابن باديس عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36]، حيث ترجم لهذه المسألة بعنوان دال هو: "العلم والأخلاق"، ومما جاء فيه قوله: "العلم الصحيح والخلق المتين هما الأصلان اللذان ينبني عليهما كمال الإنسان، وبهما يضطلع بأعباء ما تضمنته الآيات المتقدمة من أصول التكليف، فهما أعظم مما تقدمهما من حيث توفقه عليهما، فجيء بهما بعده؛ ليكون الأسلوب من باب الترقى من الأدنى إلى الأعلى، ولما كان العلم أساس الأخلاق قُدمت آيته على آيتها تقديم الأصل على الفرع" (22).

خامسا- العلم وحده الإمام المتبع في الحياة في الأقوال والأفعال والاعتقادات

هذا العنوان ساقه ابن باديس في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36]، ثم بيّن بعده ما يتعلق بمراتب الإدراك وهي: العلم والظن والوهم والشك، ثم قال: "ولما كان الإنسان- بما فطر عليه من الضعف والاستعجال- كثيراً ما يبيّن أقواله وأفعاله واعتقاداته على شكوكه وأوهامه، وعلى ظنونه حيث لا يكتفي بالظن، وفي هذا البناء الضرر والضلال؛ بيّن الله تعالى لعباده في محكم كتابه أنه لا يجوز لهم ولا يصح منهم البناء لأقوالهم وأعمالهم واعتقاداتهم، إلا على إدراك واحد وهو العلم، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾؛ أي لا تتبع ما لا علم لك به، فلا يكن منك اتباع بالقول أو بالفعل أو بالقلب لما لا تعلم، فنهانا عن أن نعتقد إلا عن علم أو نعمل إلا عن علم، أو نقول إلا عن علم، فما كل ما نسمعه وما كل ما نراه نطوي عليه عقد قلوبنا، بل علينا أن ننظر فيه ونفكر، فإذا عرفناه عن بيّنة اعتقدناه، وإلا تركناه حيث هو في دائرة الشكوك والأوهام أو الظنون التي لا تُعتبر، ولا كل ما نسمعه أو نراه أو نتخيله نقوله، فكفى بالمرء كذباً أن يحدث بكل ما سمع، كما جاء في الصحيح، بل علينا أن نعرضه على محك الفكر، فإن صرنا منه على علم قلناه مراعين فيه آداب القول الشرعية، ومقتضيات الزمان والمكان والحال، فقد أمرنا أن نُحدّث النَّاسَ بما يفهمون - وما حدث قوم بحديث لا تبلغه عقولهم إلا كان عليهم فتنة- وإلا طرحناه، ولا كل فعل ظهر لنا نفعه، بل حتى نعلم حكم الله تعالى فيه؛ لنكون على بيّنة من خيره وشره ونفعه وضره... وإذا كان من المباحات نظرنا في نتائجه وعواقبه ووازننا بينها، فإذا علمنا بعد هذا كله من أمر ذلك الفعل ما يقتضي

فعله فعلناه وإلا تركناه، فلا تكون عقائدنا- إذا تمسكنا بهذا الأصل الإسلامي العظيم-
إلا حقاً، ولا تكون أقوالنا إلا صدقاً، ولا تكون أفعالنا إلا سداداً⁽²³⁾.

انطلاقاً من الكلام السابق يتضح جلياً أنّ الشيخ ابن باديس جعل العلم هو
الضامن لسداد الأقوال والأفعال والاعتقادات، وكلماته هذه إنّما هي توجيهات تربويّة
يتخذها وسيلة لمعالجة واقع النّاس؛ حيث شاع في زمانه جملة من الأفكار والخرافات
البالية التي سيطرت على العقول.

سادسا- العلم أساس بناء الملك:

إنّ المتابع لأحداث التاريخ الجزائري في أربعينيات القرن الماضي؛ يقف
على مدى إذلال الاستعمار الفرنسي للجزائريين على جميع الأصعدة، وقد عايش ابن
باديس هذه المعاناة عن كثب، فكانت كلماته التي يليقها في درس التفسير موجّهة
لمعالجة هذه الأوضاع، وقد قرّر في مناسبات عديدة أنّ العلم أهم ما يُنال به الملك
وتتحقق به العزّة والتمكين، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا
وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النمل:15]، تطرق إلى
عناية القرآن بالعلم وتقديمه على سائر النعم، حيث قال: "قد ابتدأ الحديث عن الملك
العظيم بذكر العلم، وقُدِّمت النعمة به على سائر النعم، تنويهاً بشأن العلم وتنبيهاً على
أنّه هو الأصل الذي تتبني عليه سعادة الدنيا والأخرى، وأنّه هو الأساس لكل أمر من
أمور الدين والدنيا، وأن الممالك إنّما تتبني عليه وتُشاد، وأن الملك إنّما ينظم به
ويُساس، وأنّ كل ما لم يُبين عليه فهو على شفا جُرف هار، وأنّه هو سياج المملكة
ودرعها، وهو سلاحها الحقيقي وبه دفاعها، وأن كل مملكة لم تُحم به فهي عرضة
للانقراض والانقضاء، قال أبو الطيب المتنبّي:

أَعْلَى الْمَمَالِكِ مَا يُبْنَى عَلَى الْأَسَلِ ... وَالطَّعْنُ عِنْدَ مُحِبِّهِنَّ كَالْقَبْلِ

نعم إنّ محبي الممالك الصادقين في محبتها والذين تصلح لهم ويصلحون لها،
هم الذين يستعدّبون في سبيلها الموت، ويكون الطعن عندهم مثل القبل على ثغور
الحسان، فأما الممالك التي تبني على السيف فبالسيف تُهدم، وما يشاد على القوة
فبالقوة يُؤخذ، وإنّما أعلى الممالك وأثبتها ما بُني على العلم وحمي بالسيف، وإنّما يبلغ
السيف وطره ويؤثر أثره، إذا كان العلم من ورائه، ولكن أبا الطيب- شاعر الرجولة
والبطولة، شاعر المعارك والمطامع- لا يرى أمامه إلا الحرب، وآلات الطعن

أهمية العلم وآدابه في تفسير ابن باديس

والضرب، فلا يمكن أن يقول- وقد غمرته لذة الانتصار واستولت نشوة الغلب والظفر على لبه وخياله- إلا ما قال⁽²⁴⁾.

فكلامه هذا يوضح وبصورة جلية أنه يقدم العلم على القوة المادية ويعتبره أساسها الذي تستقيم عليه، وفي ذلك استنهاض للعزائم حتى تتغذى من لقاح العلم، فإذا تحرر العقل تحرر البدن.

وخلاصة هذا المطلب أن ابن باديس كان حريصا على بيان أهمية العلم وهو يفسر الآيات التي تشير إلى ذلك، واعتمادا عليها بين عناية القرآن الكريم بالعلم، وكيف جعل الاطلاع على آيات الله في الآفاق والأنفس سبيلا للازدياد من العلم والإيمان، كما حرص على تعميق الصلة بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام بالاعتداء بهم والاشتغال بميراثهم، وأكد على أن العلم أساس الرقي والتقدم وبه صلاح الأمة ونيل الأخلاق الحسنة، وأنه السبيل المتبع في الأقوال والأفعال والاعتقادات وهو أساس قيام الأمم والحضارات.

هذه جملة من فضائل العلم الموثقة في تفسير الشيخ ابن باديس لخصتها في ستة عناصر متكاملة تبرز أهمية العلم في صلاح الإنسان ودوره في البناء الحضاري، ولكي تكتمل الصورة يحسن بنا الإحاطة بآداب العلم كما حددها الشيخ ابن باديس؟ وهو ما سيأتي ذكره في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: آداب العلم

لا يمكن أن تتحقق أهداف العلم وتظهر فوائده، إلا إذا أحيط بجملة من الآداب، وقد ركز ابن باديس على بيان ذلك في تفسيره، وفي هذا المطلب تأكيد على ذلك، غير أنه تجدر الإشارة أن هذه الآداب التي ضمّنتها في هذا المطلب، منها ما ساقه ابن باديس تحت عناوين دالة عليها، ومنها ما جمعته من كلامه المتضمن لها، وكان العنوان من تصرفي، وفيما يلي بيان ذلك:

أولا- إرادة وجه الله

أول ما ينبغي أن يتحلى به الساعي في طريق العلم، الإخلاص لله تعالى؛ إذ أنه شرط أساس لقبول أي عمل⁽²⁵⁾، وقد بين ابن باديس هذا الأمر عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ [الإسراء:19]، حيث قال: "العامل في أمر تعبدي كالصلاة والصدقة والحج والعلم،

فهذا إذا لم يرد الآخرة أصلاً فهو موزور غير مشكور، وفيه جاء حديث أبي هريرة في الصحيح قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن أول الناس يُقضى يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتى به فعرفه نعمه فعرفها، قال: فما عملت فيها؟ قال: قاتلت فيك حتى استشهدت. قال: كذبت، ولكنك قاتلت لأن يقال جريء، فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه حتى القي في النار، ورجل تعلم العلم وعلمه وقرأ القرآن، فأتى به فعرفه نعمه فعرفها قال: فماذا عملت فيها؟ قال: تعلمت العلم وعلمته وقرأت فيك القرآن. قال: كذبت، ولكنك تعلمت العلم ليقال عالم، وقرأت القرآن ليقال هو قارئ، فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقى في النار، ورجل وسع الله عليه وأعطاه من أصناف المال كله، فأتى به فعرفه نعمه فعرفها. قال: فما عملت فيها؟ قال: ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك. قال: كذبت، ولكنك فعلت ليقال هو جواد. فقد قيل: ثم أمر به فسحب على وجهه ثم ألقى في النار» وهذا الذي كان من هؤلاء هو الرياء وهو: أن يفعل العبادة ليقال إنه مطيع، وما دخل الرياء في عبادة إلا أخطأها، ولو كان قليلاً؛ لحديث أبي هريرة في الصحيح: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «قال الله تبارك وتعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه». وإشراك غيره معه صادق بالقليل والكثير، فلا فرق بينهما في الإحباط. والعامل المرئي موزور غير مشكور⁽²⁶⁾.

الملاحظ أنّ الشيخ ابن باديس ركز في بيانه لخطورة الرياء على أحاديث صحيحة؛ ليكون الوقع شديداً على النفوس فتبتعد عن هذه الآفة التي تحول دون تحقيق المطلوب، ويعتبر تحقيق الإخلاص في النفوس وزرع العقيدة الصحيحة أهم ركيزة في البناء الإصلاحي للشيخ ابن باديس، وهذا المقصد كان واضحاً في آثاره العلمية والعملية.

ثانياً- أن يتحلى ناقله بالثبوت والاستدلال مع حسن البيان

أكد ابن باديس على هذه الصفات عند تفسيره لقول الهدد لسليمان عليه السلام: «أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ» [النمل: 22]، حيث قال: "وقد كان في حسن بيانه وترتيب أخباره وبديع تهديده، عبارة بالغة لأولي الألباب، فقد تحصن بالعلم ونوّه بالنبا المتيقن وفصل النبا؛ فشرح حالها الدنيوية والدينية وتنقل من تشويق إلى تشويق أبلغ منه، فكان مثبتاً فيما أخبر، بارعاً فيما صور، مستدلاً فيما قرّر، وفيما أنكر، بصيراً بكيد الشيطان للإنسان، متقناً لأنبياء الضلالات بعضها على بعض، خبيراً بترتيب الأدلة وحسن الاستنتاج، وفيما ذكر الله لنا من هذه العبر

البالغة من هذا الحيوان الأعجم حتّى لنا على أن نسلك عندما نخبر ونبيّن أو نبحت وننظر، أو نستدل ونرتب ونعلّل، أن نسلك هذا المسلك" (27).

فتأمل كيف استنبط الشيخ من قول الهدد جملة من الصفات التي ينبغي أن يتّصف بها كل ناقل؛ من التثبّت واليقين والاستدلال، وفي هذا إبراز لخاصية من خصائص التفسير الباديسي؛ حيث أنّه يغتنم أدنى مناسبة ليوجّه ويرشد بما يجب أن يتحلّى به الفرد المسلم.

وقد أكّد في موضع آخر ضرورة الاعتماد على الدليل من القرآن والسنة والإعراض عن أدلة المتكلمين التي تتسم بالصعوبة والتعقيد، حيث قال: "أما الإعراض عن أدلة القرآن والذهاب مع أدلة المتكلمين الصعبة ذات العبارات الاصطلاحية، فإنّه من الهجر لكتاب الله وتصعيب طريق العلم إلى عباده وهم في أشد الحاجة إليه، لقد كان من نتيجة هذا ما نراه اليوم في عامة المسلمين من الجهل بعقائد الإسلام وحقائقه، ومما ينبغي لأهل العلم أيضاً إذا أفتوا أو أرشدوا أن يذكروا أدلّة القرآن والسنة لفتاويهم ومواعظهم؛ ليقربوا المسلمين إلى أصل دينهم ويزبقوهم حلوته ويُعرفوهم منزلته، ويجعلوه منهم دائماً على ذكر، وينيلوهم العلم والحكمة من قريب، ويكون لفتواهم ومواعظهم رسوخ في القلوب، وأثر في النفوس. فإلى القرآن والسنة - أيها العلماء- إن كنتم للخير تريدون" (28).

من كلامه السابق يتضح أنّ الابتعاد عن الاستدلال والغوص في تأويلات المتكلمين هجر لكتاب الله وتصعيب لطريق العلم؛ فهو بذلك يعالج واقعا أثر في الأمة الإسلامية وأبعد الكثير عن أصل الدين وحلوته.

ثالثاً- أن يتحلّى المعلم بالصبر على المتعلّم والرحمة به:

أشار ابن باديس إلى هذا الأدب الرفيع الذي ينبغي أن يتحلّى به ناقل العلم إلى غيره، حيث قال: "والعلم مستمد من الرّسالة، فعلى أهله واجب التبليغ والنّذارة، والصبر على ما في طريق ذلك من الأذى والبلايا، والعطف على الخلق والرحمة، وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122]" (29).

وإذ قرّر الشيخ هذا الأدب الرفيع الذي ينبغي أن يتحلّى به المعلم، فقد امتثله واقعا في وظيفته التعليميّة كما شهد على ذلك طلابه؛ إذ كانت معاملته لهم معاملة

أبوية تتميز بالعطف والرعاية وتوثيق الصلة بهم وهي سمة بارزة من سمات فلسفته التربوية، فقد كان يعيب علاقة شيوخ عصره في مختلف الكليات الإسلامية بطلبتهم؛ حيث كانت تفتقد إلى الروابط المستمرة الدائمة بين الطالب وأستاذه فيخرج بدون روح، وقد عبّر عن ذلك بقوله: "... تخرّجوا في العلوم والفنون بدون تلك الروح التي ينفخها المعلم في تلاميذه - إن كانت للمعلم روح- ويكون لها الأثر البارز في أعماله العلمية في سائر حياته"⁽³⁰⁾. فالرحمة والرفق والصبر على المتعلم روح مصاحبة للمعلم أثناء أدائه للعملية التعليمية، فإذا فقدتها فقد جنى على وظيفته بالويل والثبور وعظائم الأمور، وقد نبّه ابن السنيّ إلى ضرورة استصحاب هذا الخلق حتى حال خطئ المتعلم؛ إذ ينبغي أن يوجّه بالرفق واللين⁽³¹⁾.

رابعاً- أن يتحلّى المعلم بالتواضع وعدم رد الحق لصغر قائله

من أعظم موانع العلم التكبر، وقد بيّن الله ذلك في كتابه، حيث قال: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف: 146]، قال ابن عبيّنة: "أنزع عنهم فهم القرآن، وأصرفهم عن آياتي، وجاء عن بعض السلف: لا ينال العلم حبي ولا مستكبر"⁽³²⁾، و التكبر يوصل إلى رد الحق، كما يزرع في صاحبه العجب والغرور، وقد نبّه ابن باديس إلى هذا عندما ساق قصة الهدهد مع سليمان عليه السلام، حيث قال: "وإذا كان الله تعالى قد بعث غراباً ليتعلم منه ابن آدم كيف يوارى سوء أخيه، فكذلك ذكر لنا أمر هذا الهدهد الممتاز بين الهداهد لنقتدي به، تنبيهاً لنا على أخذ العلم من كل أحد والاستفادة من كل مخلوق والشعور دائماً بالنقص للسلامة من شر أدواء الإنسان: العجب والكبر والغرور ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 76]". ثم قال بعنوان: "أدب وإقتداء": "قد سمع سليمان هذا الهدهد وأقره عليه، فللصغير أن يقول للكبير وللحقير أن يقول للجليل: علمت ما لم تعلم، وعندى ما ليس عندك؛ إذا كان من ذلك على يقين وكان لقصد صحيح، ومن أدب من قيل له ذلك ولو كان كبيراً جليلاً أن يتقبل ذلك ولا يبادر برده، وعليه أن ينظر فيه ليعرف مقدار صدق قائده فيقبله أو يرده بعد النظر والتأمل؛ إذ قد يكون في أصغر مخلوقات الله وأحقرها من يحيط علماً بما لم يحيط مثل سليمان عليه السلام في علمه وحكمته، واتساع مدركاته، وكفى بمثل هذا زاجراً لكل ذي علم عن الإعجاب بعلمه، والاعتزاز بسعة اطلاعه، والترفع عن الاستفادة ممن دونه"⁽³³⁾.

وقد أكد التحذير من العجب والغرور عند تفسيره للمعوذتين، حيث قال: " إنَّ من آفات العلم اغترار صاحبه به، وقد يتمادى به الغرور حتى يسول له أن ما أوتيته من العلم كافٍ في وقايته من الأضرار ونجاته من الأشرار، فكان من رحمة الله بصاحب القرآن، ولطف تأديبه له وحسن عنايته به، أن ختم بهاتين السورتين كتابه؛ لتكونا آخر ما يستوقف القارئ المتفقه، وينبئه إلى أن في العلم والحكمة مسألة لم يتعلمها إلى الآن، وهي: أنه مهما امتد في العلم باعه، واشتد بالحكمة اطلاعه، فإنه لا يستغني عن الله، ولا بد له من الالتجاء إليه، والاعتصام به، يستدفع به شر الأشرار وحسد الحاسد، وكفى بهذه التربية قامعاً للغرور؛ وإنه لشر الشرور" (34). فابن باديس إذ يركز على التواضع والتحذير من نقيضه سائر على ما قرره العلماء من قبله، فهذا ابن عبد البر عقد في جامعه فصلاً في مدح التواضع وذم العجب وطلب الرئاسة، وأن من أفضل آداب العالم تواضعه وترك الإعجاب لعلمه ونبذ حب الرئاسة عنه (35).

خامساً- أن يبذل المتعلم ما علمه:

حرص ابن باديس على زرع هذا الأدب في النفوس حتى ينتشر الخير، ففي معرض بيانه لقوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة: 15]، قال: "هذا نبينا صلى الله عليه وسلم نور وبيان، وهذا كتابنا نور وبيان، فالمسلم المؤمن بهما المتبع لهما له حظه من هذا البيان، فهو على ما يُسّر له من العلم ولو ضئيلاً يبينه وينشره؛ يُعرّف به الجاهل ويرشد به الضال، وهو بذلك ويعمله الصالح كالنور يشع على من حوله، وتتسع دائرة إشعاعه وتضييق بحسب ما عنده من علم وعمل، فعلى المسلم أن يعلم هذا من نفسه ويعمل عليه، ويضرع إلى الله دائماً في دعواته أن يمهده بنوره... (36). والمتتبع لآثار الشيخ يقف على وضوح هذا المقصد في تعليمه؛ إذ كان يركز على ضرورة تبليغ العلم ولو كان قليلاً، ففي معرض شرحه لحديث النبي صلى الله عليه وسلم: «إياكم والدخول على النساء». فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله، أفرأيت الحمؤ؟ قال: «الحمؤ الموت» (37)، قال ابن باديس بعد بيانه لما تضمنه من معاني: " فحق على من قرأ هذا الحديث أن يُعلمه للناس وينشره فيهم ويحث نفسه وإياهم على العمل به والسير على أدبه، ولا يستعظم ما يراه من جهل، فإنه ما جاء إلا من قلة نشر العلم فإذا نشر العلم - ولو كان في أوله قليلاً- فإنه لا يلبث بإذن الله أن يصير كثيراً" (38).

سادساً- حسن الإنصات والاستماع:

تناول ابن باديس عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُفْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه:114] جملة من الآداب؛ حيث أوضح أنّ النبي صلى الله عليه وسلم بعثه الله معلماً وكان أيضاً متعلماً: علّمه الله بلسان جبريل، فكان متعلماً عن جبريل عن رب العالمين، ثم كان معلماً للناس أجمعين، فللعلم شرف عظيم. ثم أكد بعد ذلك أن لهذه الرتبة التي يحظى بها التعلم والتعليم آدابها، وكان محمد صلى الله عليه وسلم أكمل الخلق في آدابها؛ بما أدبه الله وأنزل عليه من الآيات فيهما، وشرع في ذكر بعض من ذلك، وكان هذا أول أدب تناوله ابن باديس في تفسيره لهذه الآية، حيث قال مستدلاً له: " كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أنزل عليه جبريل - عليه السلام- بالوحي عليه قرأ معه وسأوه في القراءة، وكان ذلك منه صلى الله عليه وسلم لحرصه على حفظه وعدم نسيانه، حتى يُبلّغه كما أنزل عليه؛ ولأنّ تعلق قلبه بما يسمع من جبريل وامتلاءه به واستيلاء ذلك المسموع على لبه، يدعو إلى النطق به، لما بين القلب واللسان من الارتباط؛ ولأنّ شوقه إلى ذلك المسموع ومحبه ورغبته فيه تبعته على التعجل بقراءته، غير أن القراءة عند السماع وقبل تمام الإلقاء، تمنع تمام الوعي؛ لأنّ عمل اللسان بالنطق يضعف عمل القلب بالوعي والحفظ؛ فلذا نهى الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم عن أن يعجل بقراءة القرآن عند سماعه من جبريل من قبل أن يقضى ويتم إليه وحيه، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُفْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾...".

ثم بيّن أن هذا الأدب أدب عام، حيث قال: "إنما المقصود من الكلام البيان عن المراد، وإنما المقصود من السماع ووعي الكلام ليفهم المراد، فكما كان على المتعلم أن يسكت حتى يفرغ مُعلّمه من القدر المرتبط بعبءه ببعض مما يلقيه إليه المعلم، حتى يفرغ المعلم من إلقائه، كذلك على المُناظر أن يستمع لمناظره حتى يستوفي دعواه وحجته، وعلى كل قارئ لكتاب أن يستوفي ما يرتبط بعبءه ببعض منه، ثم يبدي رأيه فيه، وعلى كل مستمع لمتكلم كذلك، فهذا الأدب يتم ووعي المتعلم فيحفظ، وفهم المناظر فيرد ويقبل، وفهم القارئ فيعرف ما يأخذ ويترك، وفهم السامع لتحصل فائدة الاستماع، ويترك هذا الأدب كثيراً ما يقع سوء الوعي أو سوء الفهم، وفوات القصد من المناظرة والقراءة أو الكلام"⁽³⁹⁾.

فانظر كيف يستنبط ابن باديس من الآية الكريمة هذا الأدب المهم في تلقي العلم، ثم تأمل كيف توسّع في مدلوله ليشمل المتعلم والمناظر والسامع ولم يحصره في

جانب معين، وتلك إحدى سمات المنهج التربوي لدى الشيخ ابن باديس رحمه الله تعالى.

سابعاً- دوام التعلم للزيادة من العلم

صرّح ابن باديس بهذا الأدب في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه:114]، حيث قال: "يتعلم الإنسان حتى يصير عالماً ويصير معلماً، ولكنه مهما حاز من العلم وبلغ من درجة فيه، ومهما قضى من حياته في التعليم وتوسع فيه وتكتمل، فلن يزال بحاجة إلى العلم، ولن تزال أمامه فيما علمه أشياء مجهولة يحتاج إليها، فعليه أبداً أن يتعلم وأن يطلب المزيد، ولذا أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم وهو المعلم الأعظم- أن يطلب من الله- وهو الذي علمه ما لم يكن يعلم- أن يزيده علماً فقال: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114]"⁽⁴⁰⁾.

فإذا كان هذا شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أعلم خلق الله تعالى، فما الظن بغيره، فلا شك أنهم أحوج إلى الاستزادة من العلم، فالعلم بحر لا ساحل له، وصدق الله القائل: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء:85].

وليبيين ابن باديس أهمية الاستزادة من العلم، فقد زاد المسألة توضيحاً حين أكد على ضرورة الاستمرار في طلبه، وبين مضار الانقطاع عنه؛ حيث قال: " ما أكثر ما رأينا من قطعهم ما حصلوا عليه من علم عن العلم، فوقف بهم عند ما انتهوا إليه، فجمدوا وأكسبهم الغرور بما عندهم، فتعظّموا وتكلموا فيما لم يعلموا فضلوا وأضلوا، وكانوا على أنفسهم وعلى الناس شر فتنة وأعظم بلاء فبمثل هذه الآية الكريمة يداوي نفسه من ابتلى بهذا المرض، فيقلع عن جموده وغروره، ويزداد مما ليس عنده علم ما لم يعلم، ويحذر من أن يقف على طلب العلم ما دام فيه زمن من الحياة، ويفتدي بهذا النبي الكريم صلى الله عليه وسلم فلن يزال يطلب من الله تعالى أن يزيده علماً بما يبسر له من خزائن رحمته، وما يلقيه في قلبه من نور، وما يجعل له من فرقان، وما يوفقه الله إليه من أصل ذلك كله، وهو تقوى الله والعمل بما علمه"⁽⁴¹⁾.

فالانقطاع عن العلم - حسب ابن باديس- يُورث صاحبه الجمود والغرور، ويكون سبباً في الضلال والإضلال حين يتكلم فيما لا يعلم؛ وتلك إحدى المصائب التي تحلّ بالأمة بسبب أنصاف أو أشباه المتعلمين، وفي هذا يقول المناوي: " إن من شرع في حقائق العلوم ثم لم يبرع فيها، تتولد له الشبه وتكثر عليه فيصير ضالاً مضلاً، فيعظم على الناس ضرره، وبهذا النظر قيل نعوذ بالله من نصف فقيه أو متكلم"⁽⁴²⁾.

وخلصة هذا المطلب؛ أن الشيخ ابن باديس لم يقتصر على بيان أهمية العلم للترغيب في تحصيله فحسب، بل أحاطه بجملة من الآداب التي من شأنها أن تُرسخ ذلك العلم ويؤتي أكله، وقد استنبط تلك الآداب من كتاب الله تعالى وهو يفسر آياته الكريمة وينزلها على الواقع في إطار مشروعه الإصلاحية والتربوية الذي تعهد بإحياء الأمة عليه.

وقد تلخّصت تلك الآداب في سبعة عناصر هي: أن تتعلق القلوب بالله، وأن يتحقق المعلم فيما ينقله لغيره، مستندا في ذلك إلى الحجّة والبرهان معتمدا على حسن البيان، متصفا بالصبر واللين، متواضعا يقبل الحق من الصغير والكبير، محبا للخير، متميزا بحسن الإنصات، ناشرا للعلم مستمرا في تحصيله.

خاتمة:

- وفي ختام هذه الدراسة يمكن استخلاص النتائج التالية:
- مفهوم العلم لدى ابن باديس واسع يشمل كل علم نافع.
 - يرى ابن باديس أنّ التخلّي عن العلوم الكونية سبيل للجمود المؤذن بفساد العمران وسقوط الحضارات.
 - رغب ابن باديس في تعلّم اللغات الأجنبية للاستفادة من العلوم التكنولوجية.
 - حرص ابن باديس على الترغيب في العلم والحثّ عليه عن طريق نشر فضائله، ومن ذلك:
 - أنّ القرآن رغب فيه، وأنّ العلم ميراث النبوة وأساس الإصلاح ومصدر الأخلاق، ومنطلق الرقيّ وقوام الملك وهو المتبع في الأقوال والأفعال والاعتقادات.
 - إلى جانب حرص الشيخ ابن باديس على بيان أهمية العلم، فقد نوّه بالآداب التي ينبغي الاتصاف بها، ومن ذلك:
 - الإخلاص لله في تحصيله وبذله، والحرص على التثبّت في النّقل مع الاستدلال وحسن البيان، إضافة إلى الصبر والرّحمة بالمتعلم، وقبول الحق مهما كان قائله، والحرص على نشر العلم ولزوم الصمت عند تلقيه والمواصلة في تحصيله.
 - اعتمد ابن باديس في بيانه لأهمية العلم وآدابه على منهج استنباطي، كما حرص على ربط الآيات بالواقع.

أهمية العلم وآدابه في تفسير ابن باديس

- حرص ابن باديس على بيان أهمية العلم مع التركيز على آدابه، ينطلق من مشروعه القائم على التربيّة والتعليم، فالعلم لوحده لا ينفع إذا لم يتجمل صاحبه بالأداب الرفيعة والأخلاق الحسنة.

وفي الأخير أقترح أن يُتوسّع أكثر في هذا الموضوع ليتمّ استقصاؤه من جميع آثار الشيخ ابن باديس؛ حتى تعمّ الفائدة وتُتضح منهجيّته التي سلكها في ترغيب الأمة في العلم، فيقتدى به في ذلك.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أحمد ابن السني (ت: 364هـ)، رياضة المتعلمين، ح: نظام يعقوبي، دار النوادر، سوريا، ط 1، 2015م
- 2- أحمد الثعلبي (ت: 427 هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: مجموعة من الباحثين، دار التفسير، جدة - المملكة العربية السعودية، ط 1، 1436 هـ - 2015م.
- 3- إسماعيل بن كثير (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، 1420 هـ - 1999 م.
- 4- تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر، ط: 5، 1422 هـ - 2001.
- 5- زين الدين المناوي (ت: 1031 هـ)، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط 1، 1356 هـ.
- 6- شمس الدين القرطبي (ت: 671 هـ)، تفسير القرطبي، تح: أحمد البردوني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1384 هـ - 1964 م، ج 17، عبد الحميد بن باديس، آثار ابن باديس، تح: عمار طالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ط 1، 1388 هـ - 1968 م.
- 7- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط 1، 1403 هـ - 1983 م
- 8- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1، 1416 هـ - 1995 م.
- 9- عيسى عمران، المدرسة الباديسية ومناهجها الدراسية، دار الهدى، الجزائر، ط 1، 2015.

10- محمد ابن القيم الجوزية (ت: 751هـ)، مفتاح دار السعادة ومنتشور ولاية العلم والإرادة، تح: عبد الرحمن بن قايد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط 1، 1432 هـ

- 11- محمد الدراجي، عبد الحميد بن باديس، دار الهدى، الجزائر، ط: 1، 2015.
- 12- نصر الدين البيضاوي (ت: 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1418 هـ.
- 13- يوسف بن عبد البر (ت: 463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تح: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط 1، 1414 هـ - 1994 م.

الهوامش:

- (1) عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1، 1416 هـ-1995 م، ص 100.
- (2) عبد الحميد بن باديس، آثار ابن باديس، تح: عمار طالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ط 1، 1388 هـ-1968 م، ج 3، ص 178.
- (3) عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مرجع سابق، ص 102.
- (4) محمد الدراجي، عبد الحميد بن باديس، دار الهدى، الجزائر، ط 1، 2015، ج 2، ص 296.
- (5) عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مرجع سابق، ص 160.
- (6) المصدر السابق، ص 259.
- (7) أخرجه مسلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا نورث ما تركنا فهو صدقة» رقم 56 - (1761).
- (8) عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مرجع سابق، ص 256.
- (9) شمس الدين القرطبي (ت: 671هـ)، تفسير القرطبي، تح: أحمد البردوني، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط 2، 1384 هـ - 1964 م، ج 17، ص 300.
- (10) نصر الدين البيضاوي (ت: 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1418 هـ، ج 4، ص 156.
- (11) عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مرجع سابق، ص 296.
- (12) المصدر السابق، ص 269.
- (13) تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر، ط 5، 1422 هـ-2001 م، ص 422.
- (14) عبد الحميد بن باديس، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ج 2، ص 179.

- (15) عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مرجع سابق، ص 343.
- (16) المصدر السابق، ص 101.
- (17) المصدر نفسه، ص 73.
- (18) عبد الحميد ابن باديس، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ج 3، ص 217.
- (19) عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مرجع سابق، ص 276.
- (20) المصدر السابق، ص 271.
- (21) محمد ابن القيم الجوزية (ت: 751هـ)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تح: عبد الرحمن بن قايد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط 1، 1432هـ، ج 1، ص 173.
- (22) عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مرجع سابق، ص 99.
- (23) المصدر السابق، ص 103.
- (24) المصدر نفسه، ص 254.
- (25) إلى جانب الإخلاص، تشترط المتابعة، فعن الفضيل بن عياض في قوله تعالى: ﴿لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ قال: أخلصه وأصوبه... والخالص: إذا كان لله، والصواب: إذا كان على السنة. ينظر: أحمد الثعلبي (ت: 427 هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: مجموعة من الباحثين، دار التفسير، جدة، السعودية، ط 1، 1436هـ-2015م، ج 9، ص 356.
- (26) عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مرجع سابق، ص 54.
- (27) المصدر السابق، ص 278.
- (28) المصدر نفسه، ص 343.
- (29) نفسه، ص 296.
- (30) عيسى عمراني، المدرسة البادية ومناهجها الدراسية، دار الهدى، الجزائر، ط 1، 2015، ص 177.
- (31) أحمد ابن السني (ت: 364هـ)، رياضة المتعلمين، تح: نظام يعقوبي، دار النوادر، سوريا، ط 1، 2015م، ص 139.
- (32) إسماعيل بن كثير (ت: 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، 1420هـ-1999م، ج 3، ص 475.
- (33) عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مرجع السابق، ص 271.
- (34) المصدر السابق، ص 370.
- (35) يوسف بن عبد البر (ت: 463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، ح: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط: 1، 1414 هـ - 1994 م، ج 1، ص 562.
- (36) عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، م.س، ص: 330.
- (37) أخرجه البخاري، باب لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم، والدخول على المغيبة، رقم 5232.

أمانة بن قديدح - أ.د/ حسين شرفة

- (38) عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط 1، 1403هـ-1983م، ص 177.
- (39) عبد الحميد ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مرجع سابق، ص 344.
- (40) المصدر السابق، ص 344.
- (41) المصدر نفسه، ص 345.
- (42) زين الدين المناوي (ت: 1031هـ)، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط 1، 1356هـ، ج 3، ص 377.

التدين وجدل المصاديق المحمودة والمذمومة
Religiousness and the controversy of praise and vilified
authenticators

طالبة دكتوراه هدى بونواره
كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
bounouarahouda@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/12/12 تاريخ القبول: 2020/03/19

الملخص:

تناولت الدراسة موضوع التدين؛ من حيث المفهوم الذي يدور حول انتظام علاقة الإنسان بالدين فهماً وممارسةً، هذه العلاقة التي قد تكون عن وعي وتبصر، كما أنها قد تكون عن جهل وتعصب، لذلك عرضت الدراسة موقف القرآن الكريم من النموذجين، لتخلص في النهاية إلى إبراز الفرق بين حقيقة الدين كوضع إلهي، وحقيقة التدين كفهم بشري يتم بمقتضاه ممارسة الدين.

الكلمات المفتاحية: الدين؛ التدين؛ التدين المعتدل، التدين المتطرف.

Résumé:

L'étude a traité le sujet de la religiosité en termes de la régularité, au sens de pratique et compréhension, dans la relation de l'homme à la religion.

Cette relation peut être due à une conscience et une perspicacité, comme elle peut être due à une conscience et une intolérance. Alors l'étude a présenté la position du Saint Coran des deux modèles pour aboutir finalement à mettre en évidence la différence entre la réalité de la religion en tant que précepte

divin et celle de la religiosité comme compréhension humaine selon laquelle la religion est pratiquée.

Mots clés: La religion; la religiosité; la religiosité extrémiste; la religiosité modérée.

مقدمة:

تتناول هذه الدراسة موضوع التدين بوصفه مفهوماً ذا مدلول تفاعلي، يتكئ على مفهوم مرجعي هو الدين، من حيث كونه وضْعاً إلهياً تولى الأنبياء تبليغَه للناس كما أنزل عليهم من رب الناس هذا من جهة، ومن جهة ثانية يتكئ أيضاً مفهوم التدين على موقف الإنسان من الدين؛ أي مدى تطابق تدين الإنسان مع الدين من حيث كون التدين كسباً بشرياً يعبر عن الفهم والممارسة البشرية للدين، وعليه تروم هذه الدراسة الإجابة عن جملة تساؤلات أهمها:

كيف نحدد العلاقة بين الدين والتدين، وما الفرق بينهما؟ إذا كان التدين الإيجابي السوي يستمد مرجعيته من أطروحة الدين، التي تمثل مطلق الحق والخير، فمن أين يستمد التدين السلبي المنحرف مرجعيته؟ لماذا ينحصر التدين الإيجابي في نمط واحد، بينما تتعدد أنماط التدين المنحرف؟

أولاً: التدين في اللغة والاصطلاح:

1- التدين في اللغة: جاء في لسان العرب: "دان بكذا دِيَانَةً، وتَدَيَّنَ به فهو دَيِّئٌ ومُتَدَيِّنٌ، ودَيَّنْتُ الرجلَ تَدْيِينًا إذا وَكَّلْتُهُ إلى دينه... والدَّيْنُ ما يَتَدَيَّنُ به الرجلُ"¹.

تفيد الصيغة الصرفية المشتقة من الفعل الثلاثي المجرد المزيد بحرفين، التي ترد على وزن "تَفَعَّلَ" معاني كثيرة، ومن بين هذه المعاني التي تفيدها، نجد معنى المطاوعة، ومعنى الاتخاذ أيضاً²، وهذا له صلة بالمعنى المعجمي للفظة التدين؛ وعليه يمكن القول: إن صيغة "تَدَيَّنَ" من الفعل الثلاثي المجرد "دَيَّنَ" تفيد معنى المطاوعة كما تفيد أيضاً معنى الاتخاذ؛ ذلك لأن المتدين اتخذ لنفسه ديناً بشكل طوعي انقيادي وبارادة ذاتية لا إكراه ولا إلزام فيها.

وجاء في معجم مقاييس اللغة أنه "دان له يدين ديناً إذا أصحب وانقاد وطاع، وقومٌ دَيِّئٌ؛ أي مطيعون ومنقادون"³.

وفي مختار الصحاح "دان له يدين (دينا) أي أطاعه ومنه (الدين) والجمع (الأديان) ويقال: (دان) بكذا (ديانة) فهو (ديئ) و (تديئ) به فهو (متدين)"⁴.

فالتدين بحسب ما يمكن أن يُستفاد ويُستنتج مما سبق يعني خضوع الفرد لأوامر الدين، والتزام أحكامه وتمثلها في سلوكه العملي بوصف هذا الفرد قابلاً للدين ومتلقياً له، وعليه فإن من يتخذ لنفسه ديناً لا بد أن يعمل بأحكام هذا الدين وينقاد لتعاليمه لأنه يتدين به، ومن ثم يوصف بهذا الفعل؛ أي فعل التدين الذي يمارسه بطوعية وإرادة ذاتية، لذلك نقول عنه: متدينًا. من باب الوصف لعلاقة التفاعل والالتزام التي تربطه بدينه. وفي قوله تعالى: ﴿... وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ...﴾ [التوبة: 29].

فلفظة "يدينون" في هذه الآية الكريمة - بصرف النظر عن السياق - هي تشير إلى علاقة الفرد بالدين فهما والتزاماً وممارسة، وهذا ما نعبر عنه بالتدين.

2 - التدين في الاصطلاح: المفهوم الاصطلاحي للتدين يقوم على معنيين:

أولهما: المعنى العام وهو معنى توافقي مشترك يُسلم أن التدين هو علاقة الإنسان بالدين؛ باعتبار الإنسان هو المجال القابل أو الطرف المتلقي والمتمثل لعقائد الدين وتعاليمه الأخلاقية وأحكامه التشريعية، التي يكون لها أثرها في بناء تصورات الإنسان المتدين، وتكوين وجدانه، وتوجيه سلوكه بشكل عام.

ثانيهما: المعنى الخاص الذي يبدو جلياً في كتابات علماء ومفكرين محدثين؛ وهو معنى تخالفي متعدد، لأنه ينتقل إلى مرحلة تفسير علاقة الإنسان بالدين؛ لذلك نجد أنفسنا أمام مفاهيم تتلون بحسب الانتماء المعرفي والثقافي والايديولوجي لأصحابها، ونظر لكون الدراسة لا تسمح بالتفصيل في المسألة سأحاول - وبما ينسجم مع طبيعة - أن أعرض بعضاً من هذه المفاهيم التي تؤكد في مجملها وجود نموذجين من التدين؛ أحدهما محمود وهو تدين الاستقامة والآخر مذموم وهو التدين الانحراف، وبين هذا النموذج أو ذاك تعددت التفسيرات تارة، والتبريرات تارة أخرى، لذلك كان لزاماً على الدراسة أن تعرض كل ذلك مع توضيح ما بينها من تمايزات واختلافات.

فالإنسان كما يقول عبد الجواد ياسين "هو الذات التي تتدين؛ أي التي تتصل بالدين في ذاته... عن طريق النص، يتم ذلك على المستويين الفردي والجماعي بشكل تفاعلي مركب، تحمل الذات الفردية حساسيتها الخاصة التي تُكوّن صورها المتفرد

للمطلق الديني، وعند التعامل مع النص بشقيه المطلق والاجتماعي، يتلون المضمون النصي بلون الذوات المدركة والمعبرة التي تتأثر تلقائياً بإكراهات الواقع الاجتماعية ذات الطابع الكلي، فالنص ذاته من حيث هو بناء لغوي حامل لمضمون معرفي وتكليفي يخضع لآليات اشتغال اللغة وهي كائن اجتماعي تاريخي خاضع بدوره لضرورات التعدد والتطور"⁵.

فالإنسان - حسب ما جاء في تعريف عبد الجواد ياسين- يقيم علاقته بالدين من خلال النصوص التي تعبر عن مضمون هذا الدين، لكن بلغة هي في أصلها كائن اجتماعي تتأثر بثقافة مستعمليها وعاداتهم، كما أنها معطى جاهز لا يمكنه أن ينقل حقائق الدين كما هي، بحيث تكون منفصلة عن تأثير الإنسان في توجيه مقاصدها ومعانيها، ويرى أن علاقة الإنسان بالدين تنتظم في صورة تفاعلية مركبة؛ تبرز فيها علاقة الإنسان بالله، وعلاقته بنفسه، ثم علاقته بغيره من الناس، ويستصحب الإنسان انطباعه الخاص ومشاعره الخاصة في تشكيل تصور يخصه حول الدين، وبذلك يكون النص الديني حسب عبد الجواد ياسين قد انبصم ببصمة الذات مرتين؛ الأولى عند إدراكه وتلقيه، والثانية عند التعبير عنه⁶.

لذلك فإن الإنسان المتدين - حسب عبد الجواد ياسين- لا يعبر تدينه بالضرورة عن مضمون الدين كما هو، بل المتدين يعبر عن أحكام الدين وتعاليمه، ويتمثلها في أفعاله بحسب إدراكه وفهمه لها، وبعد أن تكون قد امتزجت بمشاعره واصطبغت بها، كل ذلك بفعل الخضوع والاستجابة الاضطرارية لبعض العوامل الخارجية المحيطة به التي تدفعه لتكييف الدين وتوظيفه بما يحقق مصلحته وفق ظروفه تلك، وبذلك يصبح الإنسان المتدين الواقع تحت تأثير ظروف الواقع، ومتطلبات الذات؛ الموضوعية منها وغير الموضوعية، هو من يوجه الدين ويكيفه بما يظنه المتدين مصلحة له، بدل أن يكون الدين هو الموجه الذي تتكيف ظروف المتدين وفق تعاليمه وأحكامه.

بناء على ما تقدم يمكن القول: إن عبد الجواد ياسين حصر مفهوم التدين في صورة نمطية مذمومة لمتدين قد يحرف الدين أو ينحرف عنه لأسباب ذاتية، أو لأسباب أخرى ترتبط بعوامل خارجية، لكنه بالمقابل أغفل صورة التدين الممدوح للمتدين السوي الذي يمكن تقديمه كمصدق عملي يطابق تدينه تعاليم الدين وأحكامه،

ولعل أنبياء الله - عليهم الصلاة والسلام - وأتباعهم الصادقون الذين أخلصوا لهم، وتمسكوا بهديهم يمثلون الصورة القدوة للتدين المحمود السوي، يقول عز وجل:

﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: 30].

فالاعتقاد بوحدانية الله عز وجل، والإيمان به ربًّا وخالقًا، وإلهًا معبودًا، كفيل باستجلاب الطاعة والانقياد والالتزام؛ أو ما عبرت عنه الآية الكريمة بـ: "الاستقامة" التي هي شعور يتجذر في الضمير، وسلوك يتجسد في الحياة، فيه صبر ومكابدة، لذلك يستحق صاحبه هذا الإنعام الكبير من الله عز وجل، ومن ملائكته المقربين⁷. ومن ثم لا يصح رهن مفهوم التدين في صورة نمطية ناشئة عن أحكام جاهزة، تفتقد الكثير من الحياد والموضوعية.

في كل الأحوال ما يجب التأكيد عليه أن التدين كما يرى حسن الترابي هو كسب إنساني يسعى إلى تكييف الحياة بتعاليم الدين، وهو يتصف بالمحدودية والنسبية؛ ذلك لأن الإنسان في كسبه الديني يغالب عوائق الواقع المادية المتمثلة في شهوات النفس من جهة، وفي عناد البيئة الكونية في الاستجابة لمطالبه من جهة أخرى، لذلك هو يحقق في تدينه نسبة أو قدرًا معينًا من مطلوبات الدين، وليس بمقدور الإنسان أن يبلغ في تدينه تحقيق الدين الكامل⁸، لذلك ليس من الموضوعية التدرع بما هو عليه حال المتدينين من قصور في تجسيد مضامين الدين كاملة لتعميم الأحكام والتعامل عليهم، وتصوير ذلك - كما فعل عبد الجواد ياسين- على أنه تقصير أو محاولة منهم لتوظيف الدين أو إعادة الصياغة لبعض مفاهيمه بما يخدم مصالحهم، ويحقق منافعهم بالمعنى الدنيوي للمنفعة والمصلحة، فالأصل في الجهد البشري أن يكون نسبيًا ومحدودًا، لذلك كان التكليف على قدر الجهد والطاقة، فالتدين هو جهد ومكابدة يبديها الفرد المتدين بنية التمكين لتعاليم الدين، وتكييف ذاته وواقعه معها، وبما أن الجهد البشري محدود فمن الطبيعي أن لا يكون تدين الإنسان كاملاً، وبخاصة إذا علمنا أن الفرد المتدين يجد نفسه في مواجهة مع متطلبات الحياة المادية بكل إغراءاتها التي تستثير فيه غريزة الاشتهاء بكل تمثلاتها، وعليه فإن الإنسان وهو يكابد ويجاهد في ممارسة الدين، هو في نهاية الأمر يسعى ليحقق في ذاته وواقعه ما أمكن تحقيقه من تعاليم الدين.

وقد قدم محمد جواد مفهوم التدين بعرض نمطين منه:

النمط الأول: هو ارتباط المتدين بالدين على أنه نتاج ثقافي؛ مثل اللغة والعرف، والعمارة التقليدية والفن المحلي، وغيرها من مقومات الهوية الثقافية التي قد تكون جميلة، لكن قد نجد لها بديلا، بل قد نجد الأجل منها في ثقافات أخرى، فالدين بهذا المفهوم يعد جزءا من هوية الفرد الثقافية، وخصوصية من خصوصياتها، وعليه حين يكون توجه الفرد إلى الدين من منطلق كونه إرثا ثقافيا، ويقده على هذا الأساس؛ فإنه يكون قد جانب الصواب المتمثل في المدخل المعرفي للدين بوصفه حقيقة يترتب عنها ممارسة التدين بوعي وفهم وتبصر.

النمط الثاني: هو التدين المبني على أساس الارتباط بالحق الذي يستقطب كل طالب له مهما كان انتماءه القومي والثقافي، ولا مدخل إلى دين الحق سوى مدخل المعرفة الذي يجعل التدين قناعة شخصية، ومن ثم يُقبل المتدين على ممارسة الدين بوعي وتبصر، ويسعى لأن يلتزم تعاليمه بصدق وإخلاص⁹.

إذن نحن حسب ما أورده - محمد جواد- ومن حيث المظهر العام لنماذج التدين المعبر عنها في طقوس المتدينين، وسلوكهم وفهومهم، أمام نموذجين من التدين يختلفان من حيث التصور الذي بموجبه يتم تبني الدين، ثم الدافع النفسي للإقبال عليه؛ فإذا كان الإقبال على الدين من حيث كونه إرثا ثقافيا سيكون هذا النموذج للمتدين الذي يتعصب للدين، ويظن أنه يحتكر الدين الحق، مع أنه في الواقع يجهل حقائق الدين ولا يمتلك تصورا واضحا وناضجا حولها، بل لا يستطيع الاستدلال على صحتها إلا بترديد ما توفر بين يديه من نصوص قد لا يفهمها فهما سليما وعميقا، أما النموذج الآخر فهو للمتدين الذي لا يُقبل على الدين من منطلق كونه خيارا محسوما وإرثا جاهزا، بل يقبل عليه انطلاقا من معرفة ذاتية، وقناعة شخصية، تفضي به إلى إدراك معاني الدين وفهم حقائقه، ومن ثم ممارسة التدين بوعي يعبر فعلا عن فهم مسبق واستيعاب ناضج لحقائق الدين.

فاعتناق الدين يأتي بعد معرفة واقتناع، لكن الأمر لا ينتهي ولا يتوقف هنا، بل على المتدينين تدنيا عقلانيا كما يقول: مصطفى ملكيان أن لا يعتبروا "أنفسهم" أصحاب الحقيقة" وإنما يفهمون تدينهم بمعنى أنهم "طلاب حقيقة"، فتدينهم لا يعني أنهم امتلكوا الحقيقة بل أنهم شرعوا بطلبها، وانطلقوا في حركة سلوكية للوصول إليها، وبعبارة أدق، لا يدخلنا التدين مملكة نضمن فيها الأمن والفلاح لأنفسنا، مهما

التدين وجدل المصاديق المحمودة والمذمومة

فعلنا ومهما كانت تصرفاتنا ومواقفنا، بل الصحيح هو أننا عند دخول الدين نشرع بطلب الحقيقة والكبح إليها ولا نمتلكها دفعة واحدة¹⁰.

فالاهتداء إلى الدين ثم التدين به ليس هو المنتهى الذي تتحقق عنده الغايات المرجوة من الدين، والمتمثلة بشكل عام في سعادة الدارين، إنما التدين هو بداية السير في الطريق الذي تُرْجى به مقاصدُ الدين وغاياته، وعليه فإن رحلة الإنسان في المعرفة، وتحصيل الفهم، وبناء الوعي هي رحلة متواصلة لتثبيت ما سبق من القناعات التي انبنى عليها اختيار الدين الحق، ثم إثراء ما تم اكتسابه من المعارف التي تحققت بها تلك القناعات، وذلك بالبحث المستمر في معرفة واكتشاف التطابق الموجود بين حقائق الدين وحقائق الواقع.

فالتدين كما يرى عبد المجيد النجار "هو جهاد لإنجاز الدين فيه معاناة يكابدها الإنسان عبر واقعه الذاتي والموضوعي، وفي ذلك الجهاد يصوغ من تصرفاته الفردية، والاجتماعية، والكونية في مكابذته لواقع النفس، والمجتمع أفعالاً جزئية غير منحصرة يحقق بها كليات الدين، ويقترّب بها قُدماً نحو المثال الكامل، على قدر ما يُصيب في اجتهاده، وما يُخلص في جهاده، في حركة لا تَسْتَنفد أغراضها بتحقيق الكمال، ولكن يتجدد زخْمُها، ويشد بما يُحسن الإنسان من أساليب التدين في ترقية النفس وتعمير الأرض"¹¹.

إذا كان مصطفى ملكيان قد ركز على مفهوم التدين من حيث كونه فهما وتصورا، يتحقق على مستوى العقل لممارسة التدين بعقلانية، فإن عبد المجيد النجار قد ركز على مفهوم التدين من حيث كونه ممارسة عملية لإنجاز الدين، وفي ذلك - كما يرى - مكابذة لا تخلو من جهد ومشقة، ذلك لأن المتدين وهو يسعى لتحقيق كليات الدين، وبلوغ المثال الكامل في تمثل تعاليم الدين وأحكامه، يجد نفسه في مواجهة ما يعترى النفس البشرية من ضعف، ونزوع نحو متطلباتها المادية التي قد لا ينسجم بعضها مع تعاليم الدين، وعليه يكون التحدي والرهان هو مدى قدرة المتدين في تكييف متطلبات النفس ورغباتها لأحكام الدين، بدل تكييف الدين لمتطلبات النفس، وفي كل الأحوال بقدر ما يكون المتدين مخلصاً في تدينه، فإنه من الصعوبة بمكان أن يضمن تدينا كاملاً، ومنزها بالمطلق من تأثير حظوظ النفس وغلبة الهوى، ومع ذلك يرى النجار أن المتدين الصادق في تدينه يسعى بشكل مستمر ومتواصل، لتجديد

محاولته، وإبداء إصراره ورغبته في الارتقاء إلى النموذج الأمثل الذي يتحقق به كمال التدين بتزكية النفس وعمارة الأرض.

ويرى يوسف القرضاوي أن التدين هو الالتزام بأحكام الدين وتعاليمه، على أن يظهر أثر ذلك في حياة الناس، وفي علاقتهم ببعضهم، إذ لا قيمة لأي تدين يقتصر فيه صاحبه على إقامة الصلاة وغيرها من الشعائر الدينية دون أن يكون لذلك أثر في توجيه أخلاقه وتحصيله الفضائل؛ فالتدين الصحيح يجب أن يظهر في علاقة المتدين بربه، ثم في علاقته بأهله وإخوانه وعموم الناس، بل في علاقته أيضا بالحيوان وبالبيئة بشكل عام، ويبقى المتدين الصادق هو ذلك الذي يتوجه بدينه لله مخلصا له إياه¹² مصداقا لقوله عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: 162].

وقوله جل جلاله: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: 5].

لقد قارب القرضاوي مفهوم التدين من خلال آثاره الأخلاقية المترتبة عن أداء العبادات، وعليه فالتدين الصحيح في نظره هو الذي تؤدي فيه العبادات وظيفتها في تزكية النفس، ونهي المتدين عن الفحشاء والمنكر، وتوجيهه إلى الخلق الحميد، ومن ثم تنضبط علاقاته مع العالم الخارجي بما يجعلها متناغمة ومنسجمة مع علاقته بالله عز وجل، فالقرضاوي لم يطرح التدين من زاوية الوعي بالدين؛ أي أن تنبني علاقة المتدين بالدين على فهم ومعرفة سابقة، كما أنه لم يطرح التدين أيضا من حيث كونه حالة مُجاهدة ومُكابدة يخوضها المتدين ضد النفس وما تهوى وتشتتهي، إنما اكتفى بطرحه من زاوية الالتزام العملي بأحكام الدين وتعاليمه، ثم جعل الحكم على صحة التدين من خلال النتائج التي يفضي إليها، ذلك لأن تحصيل الآثار المرجوة من الدين دليل على وعي سابق بالدين، ودليل على حالة مُجاهدة سابقة للنفس لتكييف نوازعها وفق أحكام الدين.

ثانيا: القرآن ومفهوم التدين

لم يقدم القرآن الكريم - حسب تقديري - تعريفا مباشرا أو مفهوما نظريا صريحا للتدين، إنما قدّم أوامر ونواهي توضح الصورة التي يجب أن يكون عليها التدين المعتدل، كما عرض صوراً ومصاديق عملية للتدين بنماذج وأنماطه المختلفة، ومن تلك الأوامر والنواهي والمصاديق يمكن أن نستخلص صورة التدين المثالي أو التدين المحمود المعتدل الذي يدعو إليه القرآن الكريم، وصورة التدين المذموم

المنحرف الذي يحذر منه، لذلك ومن باب توضيح الفكرة سأحاول عرض بعض الإشارات القرآنية التي توضح الملمح العام للتدين بنوعيه؛ المعتدل (المحمود) والمنحرف (المذموم).

1- القرآن وتدين الاستقامة (التدين المحمود): نجد في القرآن الكريم العديد من الآيات التي توضح ما ينبغي أن يكون عليه التدين من استقامة واعتدال، وبالكيفية التي حددها الله عز وجل لعباده ومن ذلك على سبيل المثال:

أ- أن يكون سلوك المتدين مطابقاً لأصل التوحيد: كقوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: 30].

تنقل الآية على لسان المؤمنين إقرارهم بدين التوحيد؛ أي أن هناك إعلاناً وإفصاحاً عن الدين الذي تم اختياره وهو دين التوحيد، فمادام يترتب عن اعتناق هذا الدين؟ فكما هو واضح من الآية فإن الإيمان بدين التوحيد والإقرار بأحكامه وتعاليمه يستلزم التدين به؛ أي الالتزام العملي بتلك التعاليم والأحكام لضمان التدين المثالي المحمود المُعَبَّر عنه في الآية الكريمة ب: الاستقامة.

يقول الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية: " وتُطَلَّق الاستقامة بوجه الاستعارة على ما يجمع معنى حُسْن العمل، والسيرة على الحق والصدق... «استقاموا» هنا تشمل معنى الوفاء بما كُفِّوا به، وأول ما يشمل من ذلك أن يثبتوا على أصل التوحيد؛ أي لا يغيروا ولا يرجعوا عنه... الاستقامة زائدة في المرتبة على الإقرار بالتوحيد؛ لأنها تشملها وتشمل الثبات عليه، والعمل بما يستدعيه، ولأن الاستقامة دليل على أن قولهم: «ربنا الله» كان قولاً منبثقاً عن اعتقاد الضمير والمعرفة الحقيقية... فقله: «قالوا ربنا الله» مشير إلى الكمال النفساني، وهو معرفة الحق للاهتداء به، ومعرفة الخير لأجل العمل له"¹³، فالاستقامة تأتي بعد معرفة واعية تتغل حقائق الدين بعمق ودراية؛ فهي استقامة في التفكير وفي فهم الدين، والاستقامة تعني أيضاً التدين بوصفه التزاماً عملياً يطابق تعاليم دين التوحيد والثبات عليها، والتوجه بها إلى الله بصدق وإخلاص، ويترتب عن ذلك كله استقامة الخلق والسلوك وكل ما له صلة بحركة المؤمن وعمله في ممارسة الحياة وعمارة الأرض.

ب - أن يُخْلِصَ المتدين دينه لله: ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: 5].

فاختيار الدين واعتناقه يعني الخضوع لأوامره التي تخدم مبدأً عاماً هو عبادة الله عز وجل، والتوجه إليه بصدق وإخلاص طلباً لمرضاته، وقبل ذلك عبادة الله لأنه أهل لأن يُعبد، ومن كان في تدينه مخلصاً لله عز وجل، يكون قد حقق تدين الاستقامة الذي يجعله أكثر قرباً من الله عز وجل ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾. "وهذه هي قاعدة دين الله على الإطلاق، عبادة الله وحده، وإخلاص الدين له، والميل عن الشرك وأهله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة... فمن حقق هذه القواعد فقد حقق الإيمان كما أمر به أهل الكتاب، وكما هو في دين الله"¹⁴، الذي بلغه الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام).

ج- أن يسعى المتدين لتحقيق كمال الدين وتكامله: قال تعالى: ﴿الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (4) أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (5)﴾ [البقرة: من 1 إلى 5].

فقد حددت الآية المقام الذي يرتقي إليه المتدين المتمسك بدين الله عز وجل، إنه مقام الهداية والتقوى الذي يتحقق له بفعل الارتباط بكتاب الله المنزل الذي يمثل - بلا ريب - الحق المطلق، والمعين الصافي الذي تُنهل منه تعاليم الدين، وقد عرضت الآيات ما يتصف به المتدين الذي يبلغ هذا المقام وتتمثل هذه الصفات في:

- الإيمان بالغيب: جاء في تفسير الشوكاني لهذه الآيات: "والأولى أن يكونوا موصوفين بالإيمان بالغيب قولاً واعتقاداً وعملاً... وتدل الخشية لله في معنى الإيمان الذي هو تصديق القول بالعمل، والإيمان كلمة جامعة للإقرار بالله وكتبه ورسله وتصديق الإقرار بالفعل"¹⁵.

فالإيمان بعالم الغيب لا يعني الانفصال عن عالم الشهادة، بل بينهما تكامل واتصال؛ ذلك لأن المتدين يمارس حياته، ويؤدي شعائره في عالم الشهادة من منطلق كون الإيمان بالغيب هو نقطة البداية التي تنشئ الدافعية إلى ذلك، وفي الوقت ذاته هو المنتهى أو المعاد والمآل الذي تؤول إليه أعمال البشر، وما يتبعها أو يترتب عنها من جزاء وحساب.

- إقامة الصلاة: يمكن القول: إن الصلاة عنوان تتكثف فيه كل المعاني التي ترمز للشعائر والعبادات التي تتحقق بها صلة العبد المؤمن بخالقه، والحرص على القيام بها وبشروطها تترتب عنه آثار سلوكية أوجزها القرآن الكريم في عنوان عام هو

حفظ الإنسان من الوقوع في الفحشاء والمنكر، قال عز وجل: ﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت: 45].

فترك الفحشاء والمنكر كما يقول الرازي: "داخل في الصلاة... ذلك لأن كمال السعادة لا يحصل إلا بترك ما لا ينبغي، وفعل ما ينبغي، فالترك هو التقوى"¹⁶، الذي يمكن عدّه علامة للتدين السليم والسوي والفاعل؛ لأنه يُخَلِّف أثراً إيجابياً يكشف نعمة التدين وأهميته.

- **الإتفاق مما رزقه الله:** فالإتفاق من رزق الله بقدر ما يعبر عن علاقة العبد بخالقه؛ لما في ذلك من تعبير و إقرار عملي بفضل الله عليه، فإنه يعبر أيضاً عن علاقة الخير والإحسان التي تربط العبد بغيره من الناس؛ ذلك لأن المؤمن تنشأ لديه الدافعية إلى الإتفاق أو فعل الخير بشكل عام حين يتكون لديه إيمان قلبي أن ما بيده هو من جود الله وكرمه عليه وإحسانه إليه، فيحاكي جود من أجاد عليه وأحسن إليه، ومن ثم يحمل نفسه على الجود والإحسان تعبداً وقربة إلى الله عز وجل "فالمتقي هو الذي يكون فاعلاً للحسنات وتاركاً للسيئات، أما الفعل فإما أن يكون فعل القلب وهو قوله: (الذين يؤمنون) وإما أن يكون فعل الجوارح، وأساسه الصلاة والزكاة والصدقة؛ لأن العبادة إما أن تكون بدنية وأجلها الصلاة، أو مالية وأجلها الزكاة"¹⁷، وتبقى الصيغ التي يتحقق بها الإتفاق متعددة كأن تكون مثلاً بعنوان الصدقة أو الزكاة أو الهدية.

- **الإيمان بما جاء به الأنبياء والرسول:** رسالة الأنبياء واحدة؛ هي رسالة التوحيد، وهي من مصدر واحد هو الله عز وجل، وتخدم غاية واحدة هي عبادة الله وعمارة الأرض باستخلاف الإنسان فيها، لذلك فالمؤمن من يُسَلِّم ويصدِّق ما جاء به أنبياء الله، ولا يفرق بين أحد من رسل الله .

وخلاصة القول في هذا الجانب: إن التدين المحمود الذي ارتضاه الله لعباده، والمشار إليه في الآيات التي تم عرضها على سبيل التمثيل، ينطلق من مبدأ التوحيد كتصور اعتقادي، يُمكن المؤمن المتدين من الارتباط المتوازن والمتكامل بين عالمي الغيب والشهادة، ويترتب عنه تكليف شرعي، وانضباط سلوكي وأخلاقي يعبر عن الالتزام العملي بتعاليم الدين كما جاء بها أنبياء الله ورسله، وكما يقتضيه الإيمان بهم جميعهم (عليهم الصلاة والسلام).

2 - القرآن والتدين المنحرف (المذموم): أما ما ورد في القرآن الكريم من إشارات تخص الصور أو النماذج المذمومة من التدين المنحرف، فنجد:

أ- مفارقة حقيقة الدين وجعل الدين سببا للتفريق: فقد وصف القرآن الكريم أولئك الذين تفرقوا بعد أن فارقوا وابتعدوا عن حقيقة الذي جعلوه رهن أهوائهم، ومصالحهم التي ليست من الدين في شيء، وليس لها في الدين ما يبررها، لذلك تأولوا النصوص ووظفوها بما يجعل الدين خاضعا لأمزجتهم ويخدم أهواءهم، مع أن الأصل أن يكون المتدين خاضعا بجوارحه ومشاعره وأفكاره لأحكام الدين وتعاليمه، قال عز وجل:

﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِبَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: 159].

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: "والظاهر أن الآية عامة في كل من فارق دين الله، وكان مخالفا له، فإن الله بعث رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وشرعه واحد لا اختلاف فيه ولا افتراق"¹⁸.

فالأصل في الدين الحق أن يكون جامعا وموحدًا للجماعة البشرية التي آمنت به، ثم أبدت الحرص للتعبد به والتمسك بتشريعه وتعاليمه، فالدين "يفرقون في الدين إنما يناقضون منهج السماء الذي جاء ليجمع الناس على شيء واحد؛ لتتساند حركات الحياة في الناس ولا تتعاند، وإذا كان لك هوى، وهذا له هوى، وذلك له هوى، فسوف تتعاند الطاقات، والمطلوب والمفروض أن الطاقات تتساند وتتعااضد"¹⁹، لكن هذه القاعدة اعترضتها عبر التاريخ الكثير من الاستثناءات التي ارتبطت بتجربة الإنسان في إقامة العلاقة بالدين؛ حيث تكررت محاولات الإنسان منذ سالف العصور وإلى يومنا هذا في إعادة إنتاج الدين؛ مفهوما وممارسة، مما أفقده خصوصيته الإلهية المقدسة، وأحاله تجربة بشرية؛ منفصلة، مضطربة، تُسَنَّتْ ولا تَجْمَعُ، تُنْفَرُ ولا تستوعب، تتغير ولا تثبت... وعليه تكون مفارقة حقائق الدين المتأصلة ومخالفتها سببا في افتراق الناس واختلافهم، وتنافرهم وإشاعة الفتنة بينهم؛ فيتخذ كل منهم لنفسه عنوانا أو شعارا دينيا، لعله ينال به ما تيسر من الحظ في القداسة، ومن المشروعية التي يحقق بها مصالحه، أو يبرر بها أفعاله غير المشروعة وغير السوية التي دفعت به إلى تكيف الدين وفقها.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 7].

فهذه الفئة من المتدينين لا تُقبل على الدين لذات الدين، ولا يهملها أن تحقق مرضاة الله بالدين، بل ما يهملها هو أن تُطوِّع الدين وتكيفه لكي يصبح خادماً لمصالحها الضيقة، ومن ثم تبدي حرصاً فائقاً كي يكون إقبالها على الدين إقبالا انتقائياً متحايلاً؛ بحيث تنقصى المواطن التي تهيب لها ظروفها وهمية تتيح لها إمكانية العثور الواهم على مداخل لإثارة الشبهة، وصناعة المغالطة، ومن ثم استغلال الدين وتوظيفه توظيفاً سيئاً؛ بحيث يصير متناغماً ومنسجماً ومستجيباً لنوازع الهوى وحظوظ النفس.

ب - أولوية الدنيا عن الدين: لم يأت الدين ليناقض الحياة الدنيا أو ليكون خصيماً لها، بل جاء ليضبطها وينظمها وينظم حياة الناس فيها، بما يرضى شؤونهم ويحقق مصالحهم بالمعنى الحقيقي والصحيح والعميق للمصلحة، لا بمعناها الذاتي الضيق والسطحي الواهم الذي توحى به النفوس الواقعة تحت سيطرة الهوى، وعليه فإن الأصل أن تكون منظومة الدين مرجعاً يضبط ويوجه حضور المتدين وحركته في الحياة الدنيا؛ تفكيراً، وانفعالاً، وسلوكاً، وموقفاً.... "فهذا هو التوازن الذي يتسم به المنهج الإسلامي؛ التوازن بين مقتضيات الحياة في الأرض، من عمل وكد ونشاط وكسب، وبين عزلة الروح فترة عن هذا الجو، وانقطاع القلب وتجرده للذكر، وهي ضرورة لحياة القلب لا يصلح بدونها للاتصال والتلقي والنهوض بتكاليف الأمانة الكبرى، وذكر الله لا بد منه في أثناء ابتغاء المعاش، والشعور بالله فيه هو الذي يحول نشاط المعاش إلى عبادة"²⁰، أما إذا أوقع المتدين نفسه وأخضعها لمنطق التزاحم والتدافع المفتعل بين الدين والدنيا، فإنه يستقل أحكام الدين، ثم يستهين بها، أو ينفرد منها ظناً منه أنها تعارض مصلحته وتعطلها، ولعل ما جاء في سورة الجمعة شاهد من الشواهد التي أوردها القرآن الكريم للتعبير عن هذه الظاهرة.

قال تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [الجمعة: 11].

في هذه الآية يعاتب الله تبارك وتعالى على ما كان قد "وقع من الانصراف عن الخطبة يوم الجمعة إلى التجارة التي قدمت المدينة يومئذ"²¹ وعليه تكون الآية قد

صورت لنا حال المتدين وموقفه حين وجد نفسه ممتحنًا ومخيرًا بين أمرين، أو الاستجابة لنزاع على حساب نازع آخر؛ **أولهما:** النفس وما تهوى وتشتهي، من متطلبات الدنيا ولذاتها، و**ثانيهما:** التدين وما يقتضيه من التزام بالتكليف الشرعي.

وكانت النتيجة الانصراف عن الدين في اللحظات الخاصة والتميزة من لحظات التدين التي جمعهم مع النبي صلى الله عليه وسلم ومنحتهم فضل إقامة شعيرة من الشعائر المقدسة والمعظمة في حضرته وبإمامته (عليه الصلاة والسلام) لكن منهم "من انفض لأجل التجارة، ومنهم من انفض لأجل الله... وجملة «وتركوك قائما» تفضيح لفعالهم؛ إذ فرطوا في سماع وعظ النبي صلى الله عليه وسلم أي تركوك قائما على المنبر، وذلك في خطبة الجمعة... فأضاعوا علما عظيما بانفضاضهم إلى التجارة والله... وأمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يعظهم بأن ما عند الله من الثواب على حضور الجمعة خير من فائدة التجارة ولذة اللهو، وكذلك ما أعد الله من الرزق للذين يؤثرون طاعة الله على ما يشغل عنها من وسائل الارتزاق جزاء لهم على إيثارهم؛ جزاء في الدنيا قبل جزاء الآخرة، فربّ رزقٍ لم ينتفع به الحريص عليه، وربّ رزقٍ قليلٍ ينتفع به صاحبه"²².

فالتدين الذي ذمه القرآن الكريم ونبذ هو التدين المنحرف عن تعاليم الدين الحق، وهذا الانحراف يكون على مستوى التصور، ثم على مستوى الممارسة العملية لبعض السلوكات والمواقف باسم الدين؛ ومرد ذلك إما الجهل وقصور التفكير الذي يترتب عنه عدم الوعي بحقيقة الدين، وعدم إدراك مضامينه وفهمها فهما سليما، وإما بسبب علل في النفس الواقعة تحت سيطرة الهوى وما يسوّل لها من تأويلات مشبوهة في الدين، أو ما يدفع بالمتدين لأن ينساق ويندفع إلى ما تشتهيه نفسه مخالفا في ذلك أحكام الدين وتعاليمه.

ثالثا - الفرق بين الدين والديانة والتدين

أود في أول الأمر أن أشير إلى مسألتين مهمتين:

الأولى: أن الدين الذي أعنيه في هذا المقام هو الدين الحق أو الدين الوحياني الذي مصدره الله عز وجل، وقد استثنيت الأديان البشرية، وحتى الديانات السماوية التي طالها التحريف البشري؛ ذلك لأنها صارت - بسبب التحريف - بشرية المصدر، ومن ثم هي إلى التدين أقرب منها إلى الدين.

الثانية: في البداية لا بد من الإشارة إلى أن كل ما يتعبد به الناس يصح أن يسمى ديناً، سواء كان صحيحاً، أم باطلاً، بدليل قوله عز وجل: ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ [آل عمران: 85]، وقوله عز وجل: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ [الكافرون: 6]، فسمى الله ما كان عليه المشركون من الكفر والوثنية ديناً .

وعليه وبالعودة إلى ما سبق عرضه من تعاريف للدين والتدين، يمكن أن نخلص إلى بعض الفوارق التي تميز كلاً منهما عن الآخر، ونعرضها في جملة نقاط هي:

1- بالعودة إلى ما سبق إيراده من التعاريف اللغوية يمكن القول: إن الدين والديانة في اللغة من مصدر واحد وهو الفعل (دان) لذلك بينهما تقارب في المعنى أيضاً، إلا أن كلمة (الدين) تواتر ذكرها في القرآن الكريم، والسنة المطهرة، بينما الديانة مصطلح مستحدث بعد عهد النبوة، وهو يطلق -غالبا- على الديانات السابقة²³، وعليه فإن التدين من حيث المعنى اللغوي، أو من حيث الممارسة العملية، قد يعبر عن علاقة الإنسان بالدين الخاتم، وقد يعبر أيضاً عن علاقة الإنسان بالديانات السابقة، فيتصف التدين بالاستقامة كلما كان مطابقاً لأحكام الدين الحق وتعاليمه، أما إذا كان مخالفاً لها، أو كان مرتبطاً بالأديان البشرية الوضعية، أو الديانات السماوية التي طالها التحريف، فهو تدين لا يمكن وصفه إلا بالانحراف.

2- الدين الحق مصدره الله، مُبَلَّغُه الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) ومجاله الإنسان الذي يتلقى الدين ويتفاعل معه اعتقاداً والتزاماً، ووعياً وانفعالاً.

3- تختلف حقيقة الدين عن حقيقة التدين؛ ذلك لأن "الدين هو ذات التعاليم التي هي شرع إلهي، والتدين هو التشريع بتلك التعاليم والأحكام في العبادات والمعاملات، فهو كسب إنساني، وهذا الفارق في الحقيقة بينهما يفضي إلى فارق في الخصائص، واختلاف في الأحكام بالنسبة لكل منهما"²⁴، فكون الدين إلهي المصدر يعني بالضرورة الكمال والتنزيه، والحق المطلق، والعلم الصحيح الأشمل والأكمل... أما كون التدين فهما وممارسة بشرية للدين فيعني النقص وعدم التنزيه، وكل ما من شأنه أن يكون عالقا بالتدين كأية تجربة بشرية من عوالم تجعلها عرضة للنقد والمراجعة والتقويم.

4- يتصف الدين الحق بالكمال لأن مصدره الله، بينما يتصف التدين بالنسبية وبالنقص؛ لأنه مرتبط بالإنسان الذي يتفاعل مع تعاليم الدين بوتيرة تتراوح بين القوة والضعف، بكل ما تعبر عنه القوة من معاني الوعي والتزكية والاستقامة في تمثل تعاليم الدين والالتزام بها، وبكل ما يعبر عنه الضعف أيضا من معاني الجهل والاستسلام لحظوظ النفس وغلبة الهوى، وغيرها من العوامل التي تسهم بنسب متفاوتة في جعل تعاليم الدين التي يمارسها المتدين مصطبغة بلون الذات ومتأثرة بأهوائها.

5- يتصف الدين بالوحدة لأنه من مصدر ومعين واحد هو الله عز وجل، يبلغه إلى عباده عن طريق الأنبياء الأمناء المعصومين الذين يصطفاهم من خلقه، بينما التدين متعدد لأنه يرتبط بمجموع المتدينين، وما يعيشونه من نوازح النفس المتناقضة، فضلا عن قصور في العقل والتفكير، وتقصير في الالتزام، لذلك لا يُجمع المتدينون على فهم واحد للدين، كما أنهم ليسوا على درجة واحدة من الصدق والإخلاص في تمثل تعاليم الدين، لذلك من الطبيعي أن تتعدد أنماط التدين بتعدد أمزجة المتدينين وتعدد توجهاتهم وتصوراتهم التي تحدد طريقة تفاعلهم مع الدين.

6- تعبر أطروحة الدين الحق عن منظومة كاملة متكاملة من الحقائق اليقينية الثابتة المرتبطة بعالمي الغيب والشهادة بكل تفاصيلها الدقيقة، بينما التدين بوصفه كسبا وفهما وممارسة بشرية تراه لا يثبت على وتيرة واحدة مطردة، بحيث تجعله يرقى إلى مستوى الترجمة العملية المطابقة لتلك الحقائق اليقينية الثابتة مطابقة حقيقية تامة، وتتمثل حقائق الدين كما هي في الوحي، وكما بلغها أنبياء الله (عليهم الصلاة والسلام).

خاتمة: خلصت الدراسة إلى جملة من النتائج وهي:

1- الاهتداء إلى الدين الحق، وما يليه من سعي للتدين به لا يعني أبداً تحصيل الغايات المرجوة من الدين، إنما التدين هو بداية السير في الطريق الذي تُرجى به مقاصد الدين وغاياته.

2- تنتظم علاقة الإنسان بالدين في صورة تفاعلية مركبة؛ تبرز فيها علاقة الإنسان بالله، وعلاقته بنفسه، ثم علاقته بغيره من الناس، وذلك بحسب إدراك المتدين لتعاليم الدين وأحكامه، ثم بحسب الجهد الذي يبذله في الالتزام بها.

التدين وجدل المصاديق المحمودة والمذمومة

- 3- بعض المتدينين يُقْبِلون على الدين انطلاقاً من معرفة ذاتية، وقناعة شخصية، تقضي بهم إلى إدراك معاني الدين وفهم حقائقه، ومن ثم ممارسة التدين بوعي وتبصر، أما بعضهم الآخر فيُقْبِل على الدين من منطلق كونه إرثاً ثقافياً فيتعصبون له، ظناً منهم أنهم يحتكرون الدين الحق.
- 4- حث القرآن الكريم على التدين الذي ينطلق من مبدأ التوحيد كتصور اعتقادي، يُمكن المؤمن المتدين من الارتباط المتوازن والمتكامل بين عالمي الغيب والشهادة، ويزترتب عنه تكليف شرعي، وانضباط سلوكي وأخلاقي، يعبر عن الالتزام العملي بتعاليم الدين الحق -
- 5- ذم القرآن الكريم ونبذ التدين المنحرف عن تعاليم الدين الحق في التصورات، وفي الممارسات السلوكية المنحرفة التي تتم باسم الدين؛ بصرف النظر عن كون ذلك مرده الجهل، وعدم الوعي بحقيقة الدين، أو مرده حظوظ في النفس، أو غلبة للهوى.
- 6- الدين الحق الذي يعني كمال التنزيه هو دين واحد مصدره الله عز وجل، ومُبَلَّغُه هم الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) أما مجاله فهو الإنسان لكونه هو المستهدف بالدين لكي يتدين به.
- 7- تختلف حقيقة الدين عن حقيقة التدين؛ فالدين هو ذات التعاليم التي هي شرع إلهي، والتدين هو التشريع البشري بتلك التعاليم والأحكام في العبادات والمعاملات، لذلك يتسم التدين بالنقص، وبالنسبية، وعدم ثبات أحوال المتدينين على وتيرة واحدة مطردة، في التَّمَثُّل النزيه والصحيح لمضامين الدين، بالصورة التي تجعل التدين يرقى إلى مستوى الترجمة العملية المطابقة مطابقة تامة لأطروحة الدين.

مصادر البحث ومراجعته:

القرآن الكريم برواية حفص.

- 1- حسن الترابي، فقه الدعوة ملامح وآفاق، 29/2، حوار أجراه معه عمر عبيد حسنة.
- 2- الرازي فخر الدين (606هـ)، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت (لبنان) ط1، 1401هـ-1981م، ج2.

- 3- الرازي محمد بن أبي بكر عبد القادر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، دط، 1986م
- 4- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق (القاهرة)، ط 37، 1429هـ - 2008م، ج6.
- 5- الشوكاني محمد بن علي (1250هـ) ، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار المعرفة بيروت (لبنان)، ط4، 2007م، ج1.
- 6- عبد الجواد ياسين، الدين والتدين التشريع والنص والاجتماع، المركز اليقافي العربي الدار البيضاء (المغرب)، ط2، 2014م.
- 7- عزيز خليل محمود، المفصل في النحو والصرف، دار البعث للطباعة والنشر قسنطينة الجزائر، دط، دبت، ج 4.
- 8- عبد المجيد النجار، فقه التدين فهما وتنزيلا، منشورات قرطبة (الجزائر)، ط2، 1427هـ - 2006م.
- 9- ابن فارس أحمد القزويني (395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر بيروت، دط، 1399هـ، 1979م، ج2.
- 10- ابن كثير الدمشقي (774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض (السعودية)، ط2، 1420هـ-1999م، ج 3، ج 8.
- 11- محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، دط، 1986م
- 12- محمد جواد، التدين والحداثة، ترجمة علي رضائي، الغدير للدراسات والنشر بيروت (لبنان)، ط1، 1421هـ-2001م، العودة إلى الموقع كانت يوم: الجمعة 18 جانفي 2019 في الساعة 05.21.
- 13- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر (تونس)، دط، 1984م ج 24، ج 28.
- 14- محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، دار أخبار اليوم (مصر)، دط، دبت، ج7.
- 15- محمد متولي الشعراوي، تفسير جزء عم، دار الراية للنشر والتوزيع (مصر)، دط، 1429هـ، 2008م.
- 16- مصطفى ملكيان، التدين العقلاني، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، عرض مهدي النجار، الموقع الالكتروني لمؤسسة الحوار المتمدن، العدد 2004،

2007/08/11م،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=105462>

17- ابن منظور الإفريقي (711هـ)، لسان العرب، مراجعة وتدقيق: يوسف البقاعي، إبراهيم شمس الدين، نضال علي، الدار المتوسطة للنشر والتوزيع (تونس)، ط1، 2005م، مادة (دين)، ج2.

18- يوسف القرضاوي، التدين المغشوش، الموقع الالكتروني لقناة الجزيرة (الدوحة)،

<https://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2007/4/19>

تمت العودة إلى الموقع بتاريخ: 18 جانفي 2018م في الساعة: 22.09.

الهوامش:

¹- ابن منظور الإفريقي (711هـ)، لسان العرب، مراجعة وتدقيق: يوسف البقاعي، إبراهيم شمس الدين، نضال علي، الدار المتوسطة للنشر والتوزيع (تونس)، ط1، 2005م، مادة (دين)، ج2، ص 1353-1354.

²- ينظر: عزيز خليل محمود، المفصل في النحو والصرف، دار البعث للطباعة والنشر قسنطينة الجزائر، د.ط، د.ت، 4/14، 16.

³- ابن فارس أحمد القزويني (395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر بيروت، د.ط، 1399هـ، 1979م مادة (دين)، ج2، ص 319.

⁴- محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، د.ط، 1986م ص 91.

⁵- عبد الجواد ياسين، الدين والتدين التشريع والنص والاجتماع، المركز اليقافي العربي الدار البيضاء (المغرب)، ط2، 2014م، ص 9.

⁶- ينظر: عبد الجواد ياسين، الدين والتدين التشريع والنص والاجتماع، ص 10.

⁷- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق (القاهرة)، ط 37، 1429هـ - 2008م، 6/3131.

⁸- حسن الترابي، فقه الدعوة ملامح وآفاق، 29/2، حوار أجراه معه عمر عبيد حسنة، نقلا عن عبد المجيد النجار، فقه التدين فهما وتنزيلا، منشورات قرطبة (الجزائر)، ط2، 1427هـ - 2006م، ص 6.

⁹- ينظر: محمد جواد، التدين والحداثة، ترجمة علي رضائي، الغدير للدراسات والنشر بيروت (لبنان)، ط1، 1421هـ - 2001م، ص من 34 إلى 42.

¹⁰- مصطفى ملكيان، التدين العقلاني، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، عرض مهدي النجار، الموقع الالكتروني لمؤسسة الحوار المتمدن، العدد 2004، 2007/08/11م،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=105462>

- العودة إلى الموقع كانت يوم: الجمعة 18 جانفي 2019 في الساعة 05.21.
- ¹¹ - عبد المجيد النجار، فقه التدين فهما وتنزيلا، ص 6، 7.
- ¹² - ينظر: يوسف القرضاوي، التدين المغشوش، الموقع الالكتروني لقناة الجزيرة (الدوحة) تم النشر بتاريخ:
<https://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2007/4/19/>
 وتمت العودة إلى الموقع بتاريخ: 18 جانفي 2018م في الساعة: 22.09.
- ¹³ - محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر (تونس)، دبط، 1984م، ج 24، ص 282 - 283.
- 14 محمد متولي الشعراوي، تفسير جزء عم، دار الراية للنشر والتوزيع (مصر)، دبط، 1429هـ، 2008م، ص 473.
- 15- الشوكاني محمد بن علي (1255هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار المعرفة بيروت (لبنان)، ط4، 2007م، ج1، ص 26.
- 16- الرازي فخر الدين (606هـ)، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت (لبنان) ط1، 1401هـ- 1981م، ج2، ص 26.
- 17- الرازي فخر الدين، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج2، ص 26.
- ¹⁸ - ابن كثير دمشقي (774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض (السعودية)، ط2، 1420هـ- 1999م، ج 3، ص 377.
- ¹⁹ - محمد متولي الشعراوي، دار أخبار اليوم (مصر)، دبط، دبت، ج7، ص 4016.
- ²⁰ - سيد قطب، في ظلال القرآن، 3570/6.
- ²¹ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج8، ص 123.
- 22- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج28، ص 229.
- ²³ - <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/259330/> تم النشر بتاريخ: 28 شعبان 1435هـ الموافق لـ: 26 جوان 2014م وتمت العودة إلى الموقع بتاريخ: 4 مارس 2020م في الساعة 07.00 صباحا.
- ²⁴ - عبد المجيد النجار، فقه التدين مفهوما وتنزيلا، ص 5.

الإعلام الجديد وتحدياته New Media and its challenges

د. نور الدين بولحية
كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1
Email: bn77.tk@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/01/26

تاريخ الإرسال: 2019/08/22

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى بيان الجوانب السلبية التي يتضمنها الإعلام الجديد بوسائله وبرمجياته وتطبيقاته الكثيرة، والمنحصرة - حسب الاستقراء - في نوعين كبيرين: أحدهما ذو مصدر خارجي، يحاول بثتى الوسائل أن ينحرف بالهوية الإسلامية عبر تشويه الدين وقيمه، والتشكيك فيهما، والثاني ذو مصدر داخلي، تمثله فئة من المسلمين وقعت في أخطاء فكرية وعقدية، فاستعملت هذا النوع من الإعلام وسيلة لنشر التطرف والعنف والإرهاب.

الكلمات المفتاحية: الإعلام الجديد؛ التحديات؛ تشويه الدين؛ الانحلال الأخلاقي؛ العنف.

Abstract:

This article is intended to indicate the negative aspects contained in the means, applications and software of the new media and confined according to the induction in two major types: The one with an external source attempts by all means to deviate the Islamic identity by doubting and distorting religion and its values. However, the second which is an internal source is represented by a category of Muslims that has committed

intellectual and dogmatic errors. It used this kind of media to spread extremism, violence and terrorism.

Key words: new media; external; religious discourse; violence; extremism

مقدمة:

ينظر الكثير من المثقفين الملتزمين بريبة إلى الإعلام الجديد¹، ومكوناته الكثيرة التي غزت الساحة الإسلامية، كما غزت جميع ساحات العالم، وذلك بسبب ما يفرزه من مخاطر تمس جميع مستويات الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، حتى أنه لا يكاد يخلو جانب من جوانب الحياة إلا ونجد فيه بعض الآثار السلبية لهذا النوع من الإعلام.

ولكن مع احترامنا لهذه النظرة، ومبرراتها الواقعية، لا يمكننا الاكتفاء بها، لأنها لن تغير في الواقع شيئاً، فالسيل الجارف لهذا النوع من الإعلام لا يمكن التحكم فيه أو الحد منه بسهولة، فقد صار بالنسبة للكثيرين - وخاصة الشباب - جزءاً أساسياً من حياتهم لا يمكنهم التخلي عنه.

لذلك نحتاج إلى حل سليم وواقعي يراعي رغبات الشباب في هذا النوع من الإعلام، وفي الوقت نفسه يحميهم من آثاره السلبية، بل يحاول أن يستثمر تلك القدرات الموجودة فيه في التربية والتوجيه والإصلاح ومواجهة التحديات المختلفة.

ذلك أن هذا النوع من الإعلام ليس سوى مرحلة من مراحل التطور التي تمر بها البشرية، والمسلم الداعية الرسالي لا يقف متفرجاً على عجلة التاريخ، وهي تتحرك، بل يحاول أن يلحق بالركب، بل يحاول فوق ذلك أن يكون قائداً لركب البشرية، فالخيرية التي وصفه الله بها هذه الأمة تقتضي منها أن تكون متطلعة طموحة لا ترضى أن تقف ساكنة في الوقت الذي يتحرك فيه الآخرون.

والحركة هنا ليس حركة المبادئ والقيم، فهي ثابتة راسخة لا يمكن أن تتحرك أو تتغير أو تتبدل، ولكن الحركة في الوسائل مشروعة، بل واجبة.

انطلاقاً من هذا تتبادر إلينا مجموعة أسئلة تحتاج إلى إجابة علمية واقعية مفصلة:

أولها: ما هي التحديات الكبرى التي يواجهها بها الإعلام الجديد، والتي تمس صميم هويتنا وشخصيتنا، وما الطرق التي يسلكها لذلك؟

ثانيها: هل يمكن مواجهة تلك التحديات بما يحد من تأثيرها، أو يحولها إلى عكس ما قصد منها؟ وما هي الآليات العملية لتحقيق ذلك؟

ثالثها: هل يمكن قيام إعلام جديد هادف يلبي رغبات الشباب في نفس الوقت الذي لا يصطدم فيه مع قيم الإسلام؟

بناء على هذا، نحاول أن نبحث هنا - باختصار - عن أنواع التحديات التي يواجهها الواقع الإسلامي من الإعلام الجديد والجهات التي تقوم عليه، أو الجهات التي تستثمره، أو الجهات التي تستخدمه.

ومن خلال استقراء ما نراه في الإعلام الجديد بصيغته المختلفة من فايسبوك وتويتر ويوتيوب ومدونات وغيرها كثير، نجد نوعين كبيرين من التحديات: أحدهما ذو مصدر خارجي يكن العداء للأمة من قديم، ويحاول بشتى الوسائل أن يشوه دينها وقيمها، ويسرق خيراتها، ويستذل شعبيها، ويغتصب أرضها، وهو ما يمكن أن يطلق عليه (التحدي الخارجي).

والثاني تمثله فئة من المسلمين وقعت في أخطاء فكرية وعقدية جعلتها تمارس حربا شرسة على أمتها وأوطانها ومجتمعاتها بحجج متعددة، قد تستخدم الدين فيها ذريعة لتدمير البلاد والعباد، وتقدم من حيث لا تشعر أكبر الخدمات للعدو الخارجي، وهي ما يمكن أن يطلق عليه (التحدي الداخلي).

وقد رأينا أن سبل المواجهة تختلف من جهة لأخرى، وهناك الكثير من الدراسات التي أجريت للتعرف على أنجع السبل لتحقيق ذلك، وخاصة من المؤسسات المهمة بالأمن الفكري، ودوره في تحقيق الأمن القومي².

انطلاقا من هذا نحاول في هذا المقال، أن نتعرف على أهم التحديات التي يواجهها بها الإعلام الجديد، وكيفية مواجهتها، وذلك عبر العناصر التالية:

الأول: التحديات الخارجية للإعلام الجديد.

الثاني: التحديات الداخلية للإعلام الجديد.

الثالث: سبل مواجهة تحديات الإعلام الجديد.

وقد خصصنا كل عنصر من هذه العناصر بمبحث خاص.

أولا - التحديات الخارجية للإعلام الجديد:

لا شك أن الكثير من بلاد العالم الإسلام تواجه عبر وسائل الإعلام الجديد ما يمكن اعتباره (حربا ناعمة)³، وهي تختلف كثيرا عما سبقها من أنواع الحروب الصلبة والعتائية، ولا يمكن الانتصار في أي حرب مع غياب المعلومات الكافية.

ذلك أنه من الخصائص المهمة والخطيرة التي تتوفر في هذا النوع من الإعلام ما يطلق عليه الإعلاميون (اللامركزية)، ويريدون بها عدم خضوع الإعلام الجديد لأي قيود، فهو يقتحم الحدود، ولا يخضع لأي سلطة، بل هو مفتوح على كل العالم، وهذا ما يجعل منه وسيلة سهلة لكل من يضمّر عداوة للمسلمين باختراقهم والتجسس عليهم، شعروا أو لم يشعروا، بل يتيح له فوق ذلك أن يملي عليهم - عن طريق شخصيات وهمية، أو حقيقية يصنعها - ما يفعلون وما يدعون.

ولذلك نرى في الواقع اهتماما كبيرا للقوى السياسية باستخدام هذا النوع من الإعلام (بهدف إحكام قبضتها على سير الأمور، والمحافظة على استقرار موازين القوى في عالم شديد الاضطراب زاحر بالصراعات والتناقضات، وقد تداخلت هذه العوامل التقنية والاقتصادية والسياسية بصورة غير مسبوقه، جاعلة من الإعلام الجديد قضية شائكة جداً، وساحة ساخنة للصراعات العالمية والإقليمية والمحلية)⁴.

ومن خلال مسح بسيط للكثير من صفحات التواصل الاجتماعي وغيرها من أنواع الإعلام الجديد نجد أربعة ظواهر خطيرة يركز عليها كثيرا، وهي:

1- طمس الهوية الإسلامية، ونشر قيم العولمة.

2- تشويه الدين، والتشكيك في مصادره.

3- الدعوة إلى التجديد الديني الذي يفرغ الدين من محتواه.

4- إثارة الفتن الداخلية.

وكل هذه الأمور يخدم بعضها بعضا، وإن كان الأول هو المقصود بالدرجة الأولى، لكنه إن لم يفلح، أو لم يؤد الأغراض المطلوبة منه بدقة، كان لبقية الظواهر أن تؤدي ما عجز عنه.

وسنضرب هنا أمثلة من الإعلام الجديد عن كل ظاهرة من تلك الظواهر:

1 - طمس الهوية الإسلامية ونشر قيم العولمة: لا تنحصر تحديات العولمة⁵

فيما ذكره الفيلسوف الفرنسي (روجيه جارودي) حين عرفها بقوله: (نظام يُمكن الأقوياء من فرض الدكتاتوريات اللإنسانية التي تسمح باقتراس المستضعفين بذريعة التبادل الحر وحرية السوق)⁶، بل إنها تتعدى ذلك لافتراس هوية الشعوب لتطبعها بطابعها الخاص، وقد عبر عن ذلك الألمان (هانس بيترمارتن وهارالد شومان) صاحباً كتاب (فخ العولمة)، حيث ذكرا أنّ (العولمة هي عملية الوصول بالبشرية إلى نمط واحد، في التغيير والأكل والملبس والعادات والتقاليد)⁷.

وعبر عنها بدقة أكثر، مع تسمية الأشياء بمسمياتها (الدكتور محمد عابد الجابري) فذكر أنها (العمل على تعميم نمط حضاري يخص بلداً بعينه، هو الولايات المتحدة الأمريكية بالذات، على بلدان العالم أجمع... وهي أيضاً أيديولوجياً تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته.. أي محاولة الولايات المتحدة إعادة تشكيل العالم وفق مصالحها الاقتصادية والسياسية، ويتركز أساساً على عمليتي تحليل وتركيب للكيانات السياسية العالمية، وإعادة صياغتها سياسياً واقتصادياً وثقافياً وبشرياً، وبالطريقة التي تستجيب للمصالح الاستراتيجية للولايات المتحدة الأمريكية)⁸.

ولهذا فإن من أخطر التحديات التي تواجه الواقع الإسلامي هو اختراق العولمة - بما تملكه من وسائل وبرامج ومراكز وإمكانات - الإعلام الجديد، لأن كبريات الشركات تنطلق من مراكز العولمة التي تريد أن تهيمن على العالم ثقافياً، كما هيمنت عليه اقتصادياً.

فموقع (فايسبوك Facebook) الذي هو أكثر مواقع الشبكات الاجتماعية شهرة، تم إنشاؤه في فبراير عام 2004م بجامعة هارفارد (Harvard University)، وهي أقدم وأعرق الجامعات الأمريكية.

وموقع (تويتر Twitter)، وهو عبارة عن موقع شبكات اجتماعية مصغر يسمح لمستخدمه بإرسال وقراءة تعليقات لا تتجاوز 140 حرف (ورمز) وهذه التعليقات تعرف باسم تغريدات (tweets) تم إنشاؤه في أمريكا في مارس 2006م بواسطة الأمريكي جاك دورسي.

وموقع يوتيوب: YouTube: وهو موقع ويب معروف متخصص بمشاركة الفيديو، يسمح للمستخدمين برفع ومشاهدة ومشاركة مقاطع الفيديو بشكل مجاني، تأسس في 14 فبراير سنة 2005 في مدينة سان برونو، سان ماتيو، كاليفورنيا، الولايات المتحدة الأمريكية.

وهكذا نجد أكبر المواقع وشبكات التواصل الاجتماعي كلها أمريكية المنشأ، وأمريكية الإدارة، وأمريكية التأثير، وقد أثار هذا حفيظة الأوروبيين مع كونهم متقاربين ثقافياً مع أمريكا، فهذا وزير العدل الفرنسي جاك كويون يقول: (إنّ الإنترنت) بالوضع الحالي شكل جديد من أشكال الاستعمار، وإذا لم نتحرك فأسلوب حياتنا في خطر، وهناك إجماع فرنسي على اتخاذ كل الإجراءات الكفيلة لحماية اللغة الفرنسية والثقافة الفرنسية من التأثير الأمريكي)⁹.

وقام وزير الثقافة الفرنسي بهجوم قوي على أمريكا في اجتماع اليونسكو بالمكسيك، وقال: (إنني أستغرب أن تكون الدول التي علّمت الشعوب قدراً كبيراً من الحرية، ودعت إلى الثورة على الطغيان، هي التي تحاول أن تفرض ثقافة شمولية وحيدة على العالم أجمع... إن هذا شكل من أشكال الإمبريالية المالية والفكرية، لا يحتل الأراضي، ولكن يصادر الضمائر، ومناهج التفكير، واختلاف أنماط العيش)¹⁰.

وكنموذج لمدى تأثير العولمة في طمس الهوية الثقافية للأمة الإسلامية نرى انتشار الأزياء والمنتجات الكمالية الأمريكية في كثير من الدول الإسلامية، مع ما تحمل في طياتها من ثقافة مغايرة تسحق ثقافات الأمم المستوردة لها، وظهور اللغة الإنجليزية على واجهات المحلات والشركات، وعلى اللعب والهدايا وعلى ملابس الأطفال والشباب¹¹.

وليست الخطورة فقط في كون مصدر تلك الثياب أمريكا أو الغرب، وإنما الخطورة في الثقافة التي تحملها، فقد كتب على بعض تلك الأزياء عبارات باللغة الإنجليزية، تحتوي على ألفاظ وجمل جنسية مثيرة للشهوات ومحركة للغرائز، وأيضاً لا دينية تمس المشاعر والمقدسات والأخلاق الإسلامية وتروج للثقافة الغربية التي تقوم على الإباحية والحرية الفوضوية في مجال العلاقات بين الرجل والمرأة¹².

2 - تشويه الدين والتشكيك في مصادره: بما أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للإسلام، وهو الأساس الذي تقوم عليه الأمة، فإننا نجد الكثير من المواقع

وصفحات التواصل الاجتماعي وخاصة باللغات الأجنبية، تركز على تشويهه وخاصة للناطقين بغير اللغة العربية، والذين لا يملكون الحصانة الكافية التي تحميهم من تلك التأثيرات، ومن أهم الجهات التي تقف وراء هذا النوع من التشكيك¹³:

الباحثون الأكاديميون: وهم المصدر الأول الذي يعتمد عليه دعاة التشكيك حتى يسوغوا تشكيكاتهم بحجة أنها صادرة من جهات علمية محايدة، ولهذا نرى أكثر المواقع التشكيكية يقف وراءها أساتذة جامعيون ممن تحدثوا عن القرآن بطريقة تبدو في الظاهر علمية لكنها في حقيقتها ليست كذلك¹⁴.

المستشرقون الصحفيون: الذين يعدون من إفرزات المؤسسة الاستشرافية الحديثة التي ينطوي تحت لوائها عدد هائل من الصحفيين المختصين في شؤون الإسلام والمسلمين، وهم لا يتوانون في تزويد المؤسسات والشبكات الإعلامية التابعين لها بمقالات وتحقيقات واستطلاعات مثيرة تعتمد على عامل الإثارة الذي يستدعي من هؤلاء تشويه الحقائق والغلو في الاستنتاجات ولي أعناق النصوص وتحريف الوقائع تحريفاً فظيماً¹⁵.

الملاحدة المنكرون للأديان: هؤلاء نجد لهم الكثير من الصفحات على مواقع التواصل الاجتماعي باسم الملحدين أو اللادينيين، وهم يتحاملون على القرآن الكريم، بل على جميع الكتب المقدسة اعتقاداً منهم بأنه لا دين ولا إله في هذه الحياة، ومن أخطر صفحات هؤلاء على الفاييس بوك صفحة (إسلام لا Islam la) الذي يقدم على أساس أنه يمثل تجمّع الملاحدة والمرتدين عن الإسلام¹⁶.

المنظمات التنصيرية: والتي لها خبرة كبيرة في محاربة الإسلام واستهداف القرآن الكريم -على وجه الخصوص- بالتشويه والدعوة إلى الإعراض عنه، وقد استثمرت خبراتها السابق في الإعلام الجديد.

3 - الدعوة إلى التجديد الديني: هناك فرق كبير بين الدعوة لتجديد الخطاب¹⁷، الدعوي وتصحيحه وتوجيهه، وبين تجديد الخطاب الديني نفسه، فتجديد الخطاب الدعوي - كما هو معروف- يتعلق بالوسائل والأساليب، أما التجديد الديني، فيتعلق بالدين نفسه، وهو ما يحتاج إلى كثير من الحذر من الطروحات التي تطرح حوله، ذلك أن منها ما يمكن اعتباره مغرضاً، ولا يقصد إلا تهديم الدين نفسه ليتماشى مع ما يريده الآخر.

وقد تبنى الدعوة إلى هذا الخطاب قوى اليمين الديني في الولايات المتحدة وأوروبا، نتيجة لتصورهم أن الصراع الدولي القادم هو صراع حضارات، والحضارات تتمحور حول الأديان، فكل دين يمثل حضارة، والعدو الأوحده للغرب هو الإسلام¹⁸، ولذلك انطلقت دعوات متعددة من جهات كثيرة تدعوا إلى إعادة النظر في الخطاب الإسلامي.

وقد ترافقت هذه الدعوات مع إعلان الإدارة الأمريكية الحرب على الإرهاب، ولم تقف خطورة الحرب على الإرهاب عند حدود الأبعاد السياسية والأمنية في ملاحقة الحركات الإسلامية، وإنما امتدت إلى محاولة التأثير على المجتمعات العربية والمسلمة من خلال تجفيف وتبديد منابع الدين داخل هذه المجتمعات، والعمل على تغيير مناهج التربية والتعليم¹⁹.

وبناء على هذا تشكلت لجنة داخل وزارة الخارجية الأميركية تعرف باسم (لجنة تطوير الخطاب الديني في الدول العربية والإسلامية)، خرجت بتوصيات كثيرة منها²⁰:

- 1- تهميش الدين في الحياة الاجتماعية للناس، وذلك عبر إغراق الشعوب العربية والإسلامية بأنماط مختلفة من الحياة العصرية الغربية وحيارة التكنولوجيا الحديثة (التكنولوجيا ذات الطابع الترفيهي).
- 2- التقريب بين الديانات الثلاث اليهودية والنصرانية والإسلام، لتبصير كل شعوب العالم بالتقارب بين الأديان الثلاثة (كما تتحدث الخطة)، وتقترح أن يمثل المسلمون في اللجنة الأزهر، وأن يمثل النصارى الفاتيكان، وأن يمثل اليهود رجال الدين اليهود في (إسرائيل) وأوروبا.
- 3- تحويل المسجد إلى مؤسسة اجتماعية تتضمن حدائق للأطفال والسيدات، وأن تشرف عليه شخصية ناجحة غير دينية.
- 4- إلغاء مادة التربية الدينية الإسلامية، وأن يخصص يوم كامل للقيم الأخلاقية والمبادئ بدلاً من مقرر التربية الإسلامية، وأن يتم تعليم الجميع أن العقائد والأديان هي نتاج التنشئة الاجتماعية والأفكار المسبقة، وأن الانتماء للإنسانية هو الجامع لهم، أما المعتقدات فهم أحرار فيها يعتقدون ما يريدون.

وقد استغل الإعلام الجديد في تحقيق الكثير من هذه التوصيات.

4 - إثارة الفتن الداخلية: من خلال الاطلاع على منابع ما نراه من فتن في واقعنا الإسلامي الحالي، نلاحظ أن هناك يدا أجنبية فيما يحصل، كانت تخطط لذلك منذ فترة طويلة، وقد أعانتها وسائل الاتصال الحديثة والإعلام الجديد على تحقيق غاياتها بسرعة وسلاسة.

ففي دراسة أجرتها جامعة واشنطن عن دور الإعلام الاجتماعي في تفعيل الثورات العربية، من خلال باحثين متخصصين لمعرفة الدور الفاعل الذي قامت به وسائل الإعلام الاجتماعية مثل: (تويتر والفايس بوك) في إشعال وتفعيل الثورات العربية المختلفة، والتي اجتاحت بعض دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، واعتمدت الدراسة على (3) ملايين تعليق (تويتر) وساعات لا تحصى من أشرطة فيديو (يوتيوب) من المواقع الشخصية، لمعرفة واستكشاف ما إذا كانت الشبكة العنكبوتية والخدمات الاجتماعية (تويتر، الفيس بوك، ووسائل الإعلام) لعبت حقاً دوراً كبيراً في ربيع الثورات العربية.

ووفقاً للدراسة فإن الثروة عن الثورة بدأت قبل قليل من الثورات في كثير من الأحيان الفعلية، وأشار (فيليب هوارد) - الأستاذ بجامعة الاتصالات بواشنطن والمشرف على الدراسة - أن الناس استفادت كثيراً من المشاركة في الشبكات الاجتماعية سعياً للديمقراطية، وأصبحت مختلف وسائل الإعلام من صحافة ومواقع جزءاً هاماً من الأدوات الساعية للحرية... حيث وجد أن التعليقات في (تويتر) قد ارتفعت من (2300) تعليق في اليوم الواحد لتصل إلى أكثر من (230000) في اليوم الواحد²¹.

وقد ورد في الكثير من الدراسات ما يدل على أنه لولا الإعلام الجديد وما أتاحه من طرق التواصل ما اشتعلت نيران الفتن التي نعيشها²²، فالشباب المتظاهرون في كل المنطقة أصبح بإمكانهم من خلال استخدام أدوات التواصل الاجتماعي أن يقوموا بنشر مطالبهم، وأن يدعوا الآخرين للانضمام للمظاهرات وأن يحضوا بمزيد من الدعم من شرائح أخرى عريضة في المجتمع.

ونحن لا ننكر أهمية التغيير والإصلاح ومواجهة الاستبداد والظلم، ولكن ننكر أن يمارس الدعوة لهذا شباب أعرار لا يميزون بين الحق والباطل، ولا بين

الدعوة إلى إصلاح الأنظمة وإسقاطها، وقد استغلوا - للأسف - أبشع استغلال من طرف الجهات الخارجية التي تهيمن على مراكز الإعلام الجديد.

ثانيا - التحديات الداخلية للإعلام الجديد:

ونريد بها التحديات التي يقف وراءها فئة من المسلمين ارتضت لنفسها منهجا يخالف ما تدعو إليه الإسلام الوسطي المعتدل المتسامح، فراحت تفرق حبل المودة بين المسلمين، أو تنشر الرعب بينهم، أو تثير الحزازات بين صفوفهم، أو تنتشر الانحلال الأخلاقي بينهم، وهي تشمل فئتين كبيرتين متناقضتين:

أولاهما: دعاة التطرف والإرهاب، وهم أكثر خطرا، وقد استثمروا الإعلام الجديد أيما استثمار، بل حولوه إلى غرفة عمليات يديرون من خلالها ما تملهم عليهم أحقادهم.

ثانيهما: دعاة الانحلال الأخلاقي، وهم يستثمرون الإعلام الجديد في تحويل بيوت المسلمين إلى دور منحرفة عن القيم الأخلاقية التي جاء بها الإسلام.

وستحدث هنا باختصار عن بعض التحديات التي تمثلها هذه الأصناف الثلاث.

1 - الدعوة إلى التطرف والإرهاب: يطلق بعض الباحثين على استخدام الإرهابيين لهذه الوسائل لقب (الإرهاب الإلكتروني)، ويعرفونه بأنه (العدوان أو التخويف أو التهديد ماديا أو معنويا باستخدام الوسائل الإلكترونية الصادر من الدول أو الجماعات والأفراد على الإنسان دينه أو نفسه أو عرضه أو عقله أو ماله بغير حق يسنى صوته وصور الإفساد في الأرض)²³، وهذا التعريف يختلط مع تعريف القرصنة ونحوها، لأنها وإن كانت جريمة إلا أنها لا تصنف ضمن الإرهاب الذي نقصده.

ومن خلال تصفح ما ينشر على الإعلام الجديد من هذه الفئة نلاحظ أن لهم أربعة أهداف كبرى نختصرها فيما يلي:

أ - نشر الفكر المتطرف: وهو من أخطر الأهداف التي ترمي إليها الجماعات المتطرفة، ذلك أنها تتصور أنها بنشرها للفكر المتطرف تنتشر الإسلام، ولهذا فإنها تنطلق من عقيدة تستमित من أجلها، وهذا ما يثير نوعا من الحماسة لدى الفئات المستقبلية لذلك الخطاب، ولذلك نجد الخطاب المتطرف يتميز بجاذبية وقدرة

على التماس مع انفعالات الشباب وترجمة أحاسيسهم لا نعتاقه من القيود ينطلق أصحاب هذا الخطاب محركين لمشاعر الشباب بلغه عاطفية تطرب لها أذن الشباب وسط المفاهيم المتطرفة التي انتشرت في عصر الانترنت²⁴

وهي لخدمة هذا الغرض تقوم بإذاعة بيانات قادة تلك المنظمات الإرهابية بما تحمله هذه البيانات من تهديد ووعيد أو إعلان المسؤولية عن تفجيرات معينة أو التعقيب على الأحداث وكذلك بث تغريدات على تويتر وأخبار وصور وفيديوهات عبر الفيس بوك.

ب - التخطيط للعمليات الإرهابية: يمكن اعتبار الإعلام الجديد بما يتيح من إمكانيات غرفة عمليات متكاملة يمكن أن يستفيد منها الإرهابيون من جميع النواحي، حتى أنهم من خلالها يستفيدون من كم هائل من المواقع التي تحتوي على كتيبات وإرشادات تشرح طرق صنع القنابل، والأسلحة الكيماوية الفتاكة²⁵.

ج- تجنيد المتطرفين: يوفر الإعلام الجديد بيئة مناسبة لتجنيد المتطرفين، وذلك بالتواصل المباشر معهم.

د - نشر الرعب: نتيجة للفهم السيئ للإسلام الذي يعتنقه الإرهابيون، فهم يرون أن إشاعة الرعب والتخويف جزء مهم من الحرب التي يمارسونها، ولهذا نراهم يتفنونون في صناعة أفلام الرعب التي يتقنونها، والتي تجذب كما كبيرا من المشاهدين، وهذا ما يمنحهم في تصورهم نوعا من الهيبة التي تجعلهم ينتصرون حيثما حلوا.

2 - نشر الإلحاد والانحلال الأخلاقي: وهي من التحديات الخطيرة التي تواجه المجتمع المسلم، وخصوصا الشريحة الشبابية منه، حيث تشكل نسبة المواد الإلحادية والإباحية فيه حدا كبيرا جدا، فهي تشمل²⁶:

أ- المواقع الإباحية: حيث يوجد على الانترنت مئات آلاف المواقع الإباحية تتيح أفضل الوسائل لتوزيع الصور الفاضحة، والأفلام الخليعة، بشكل علني فاضح، يقتحم على الجميع بيوتهم.

وتشير بعض التقارير إلى أن عدد المواقع الإباحية يتراوح بين نصف مليون وسبعة ملايين موقع، منها عشرة بالمائة تخدمها مؤسسات متخصصة في تجارة

الجنس سواء بتوفير الصورة أو الشرائط أو المجالات أو توفير شبكات دعارة عالمية، كما أكد خبراء الإنترنت أن ستين بالمائة من المواقع على الشبكة أصبحت تروج للخلاعة²⁷.

ب- القوائم البريدية الإباحية: تتيح القوائم للأعضاء المشتركين في المواقع الجنسية تبادل الصور والأفلام الفاضحة على عناوينهم البريدية، وربما تكون القوائم البريدية أبعد عن إمكانية المتابعة الأمنية، ويشترك في القوائم البريدية آلاف الأشخاص الذين تصل أي رسالة يرسلها مشترك منهم إلى جميع المشتركين، فهناك كم هائل من الرسائل والصور الجنسية يتبادلها مشتركو القائمة بشكل يومي²⁸.

ثالثا - سبل مواجهة تحديات الإعلام الجديد:

بعد استعراضنا للتحديات الكبرى التي يفرضها علينا الإعلام الجديد نتساءل عن الموقف الذي تفرضه علينا هذه التحديات، وهو موقف يضع لنا ثلاث خيارات:

الأول: أن نغرق في وسط هذه الأمواج العاتية التي يفرضها علينا الإعلام الجديد، والنتيجة هي أن نتحول إلى كائن مشوه، لا هو مسلم أصيل، ولا هو مستغرب أصيل.

الثاني: أن نقاطع مقاطعة كلية هذا الإعلام بما يحويه من وسائل وبرامج، وهذا يفرض علينا أن نقاطع العالم أجمع، ونقاطع كل وسائل الاتصال، بل نقاطع بعد ذلك التواصل مع العالم في جميع النواحي، وهذا مستحيل، لأن العالم الآن صار قرية صغيرة، بل صار بيتنا صغيرا، ومن الصعوبة أن نعزل القرية أو البيت.

الثالث: أن نضع برنامجا حكيما يكون لنا بمثابة سفينة النجاة التي نركبها في وسط هذه الأمواج، وهذا يفرض علينا مواجهة التحديات، ووضع الخطط والبرامج الكفيلة لذلك.

ومن خلال مطالعة ما ورد به الإسلام من توجيهات، نرى أن الخيار الثالث هو الخيار المناسب والموافق للشريعة، فما الإعلام الجديد إلا وسيلة لا تختلف عن

سائر الوسائل، ومن الغباء أن نترك الوسيلة في يد أعدائنا يتحكمون فيها من خلالها، ونظل نتفرج إلى أن يركبنا الموج.

وهذا الخيار - حسبما نرى - يتطلب تعاون جميع المؤسسات السياسية والدينية والاجتماعية والأمنية وغيرها، والتي يمكن تقسيمها إلى قسمين:

الأنظمة الحاكمة: بما لها من سلطة ووازع في نفوس الناس، وبما لها من قدرة على وضع القرارات المناسبة في الوقت المناسب.

الدعاة والعلماء: بما آتاهم الله من علم وحكمة، وقدرة على الوصول إلى الناس، والتأثير فيهم.

وستحدث عن كلا القسمين والأدوار المناطة به في هذا المبحث.

1 - دور الأنظمة الحاكمة في مواجهة التحديات: من خلال استقراء الواقع

السياسي العالمي، وتعامله مع المواقع التي لا تتناسب مع سياسته نلاحظ استعمال الأنظمة - بحكم ما لها من سيطرة على مؤسسات الدولة - ثلاثة أمور، كلها يمكن أن تكون حلاً لعلاج بعض التحديات التي يفرضها الإعلام الجديد، وهذه الأمور هي:

المواجهة القانونية: ونريد بها أن تسعى الدولة لسن قوانين صارمة تحمي المجتمع من كل الآثار السلبية للإعلام الجديد، ومن الأمثلة على ذلك في مجال مكافحة الإرهاب الإلكتروني²⁹ ما أصدرته المملكة العربية السعودية من أنظمة تضبط التعاملات الإلكترونية وتجرم الاعتداء والعدوان الإلكتروني، ومن أمثلة ذلك مشروع نظام المبادلات الإلكترونية والتجارة الإلكترونية، فقد نصت المادة (20) من مشروع النظام على أنه: يعد مرتكباً جناية أي شخص يدخل عن عمد منظومة حاسوب، أو جزءاً منها بدون وجه حق، وذلك بالتعدي على إجراءات الأمن، من أجل ارتكاب عمل يعد جناية حسب الأنظمة المرعية وحسب ما تحدده اللائحة التنفيذية.

ونصت المادة (21) من مشروع النظام على أنه يعد مرتكباً جناية أي شخص يعترض عمدًا وبدون وجه حق وعن طريق أساليب فنية، إرسال البيانات الحاسوبية غير المصرح بها للعموم من منظومة حاسوب أو داخلها.

أما المادة (22) فقد نصت على أنه يعد مرتكبًا جنائيًا كل شخص يقوم عن عمد أو بإهمال جسيم وبدون وجه حق بإدخال فيروس حاسوبي أو يسمح بذلك في أي حاسوب أو منظومة حاسوب، أو شبكة حاسوب.

كما جاءت المادة (23) لتجريم إلحاق الضرر بالبيانات الحاسوبية بالمسح أو التحوير أو الكتمان.

ونصت المادة (25) على أنه يعد مرتكبًا جنائيًا أي شخص يقوم عن عمد وبدون وجه حق وبقصد الغش بإدخال بيانات حاسوبية أو تحويلها أو محوها وينتج عنها بيانات غير صحيحة بقصد اعتبارها معلومات صحيحة.

كما نصت المادة (28) على العقوبات المترتبة على التجاوزات التي حددها النظام.

كما يجري العمل لإصدار نظام للحد من الاختراقات الإلكترونية، وهذا النظام يحدد العقوبات المترتبة على الاختراقات الإلكترونية، وتقوم بإعداده وزارة الداخلية للتصدي لمخترقي شبكة المعلومات في المملكة، ويشمل هذا النظام تحديد الجناة القائمين بالاختراق سواء كانوا أفرادًا أو مؤسسات، وكذلك العقوبات النظامية التي يتم تطبيقها بحقهم³⁰.

ونرى أن تعميم مثل هذه القوانين الحازمة على كل من يضع صفحة مخلة بالحياء، أو ينشر فاحشة، أو يزور أي موقع تحرم زيارته، فأمثال هذه القوانين الرادعة لها تأثير كبير في الحد من الآثار السلبية للإعلام الجديد.

ولكن مع ذلك يظل هذا مجرد حل مؤقت أو محدود لصعوبة تحقيقه من نواح تقنية كثيرة، ذلك أن التقنيات كل يوم في تطور لتلغي المركزية والرقابة.

المواجهة التقنية: بناء على أن الأمن القومي لكل دولة أهم من الحريات الشخصية، لأنه لا حرية مع اللأمن، فإن مواجهة المخاطر الكامنة في تغلغل هذه التقنية في بيوتنا ومؤسساتنا تتطلب من المجتمع والدولة جميعًا الحيلولة دون حصول تلك المخاطر يشتى أنواعها، ومن أهم ما يجب توفيره في هذا الصدد حجب المواقع الضارة والتي تدعو إلى الفساد والشر، ومنها المواقع التي تدعو وتعلم الإرهاب والعدوان والاعتداء على الآخرين بغير وجه حق.

وقد سعت بعض الدول إلى حجب المواقع الضارة، ففي تركيا قررت شركة الاتصالات التركية التي تزود جميع أنحاء البلاد بخدمات الإنترنت حجب بعض المواقع الضارة على شبكة المعلومات العالمية الإنترنت، ولذلك عمدت إلى تركيب الأجهزة والأدوات التي تقوم بتنقية المواقع وحجب المواقع الضارة ومنع ظهورها³¹، وهناك دول عدة إسلامية وغير إسلامية تعتمد إلى ترشيح شبكة الإنترنت وحجب المواقع التي ترى أنها ضارة أخلاقياً أو فكرياً.

وقد جاء في بعض الدراسات أن الدول التي تفرض قوانين صارمة في منع المواقع الضارة والهدامة تنخفض فيها نسبة الجرائم، ولذلك سعت مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية إلى حجب المواقع الإباحية عن مستخدمي الإنترنت في المملكة العربية السعودية حفاظاً على الأخلاق وصيانة للأمة من عبث العابثين وإفساد المجرمين، فقد صدر في عام 1417هـ قرار مجلس الوزراء رقم (163) الذي أنط بمدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية مهمة إدخال خدمة الإنترنت العالمية للمملكة، وتولي جميع الإجراءات اللازمة بما في ذلك ترشيح المحتوى.

وهذا يتطلب إعداد الأنظمة اللازمة لتحقيق الاستفادة القصوى من تقنية المعلومات، وحماية المتعاملين من المخاطر التي تنطوي عليها تلك التقنيات، وقد أظهرت استبانة أجريت للتعرف على مدى الحاجة إلى وجود تنظيمات ولوائح تحكم قضايا تقنية المعلومات أن 70% يرون الحاجة إلى ذلك³².

المواجهة المخبرائية: ونريد بها أن تؤسس مراكز خاصة يديرها موظفون متخصصون متمكنون من التقنيات الحديثة ليقوموا بما تقوم به المخبرات من اختراق للعدو حتى تعلم بخطئه من جهة، وحتى توجه خطئه في الاتجاه المعاكس من جهة أخرى، فالحرب الإعلامية لا تقل عن الحرب العسكرية، وقد قال ﷺ: (الحرب خدعة)³³.

وفي هذا الصدد يمكن تحويل بعض ما يبدو سلبياً في هذه التقنيات الحديثة إلى شيء إيجابي، فإمكانية التخفي وانتحال الشخصية - وخاصة للذين يستخدمون شيفرات مميزة - من المزايا التي يمنحها هذا الإعلام الجديد، وهو نفس ما تمارسه الحركات المختلفة، وخاصة المجموعات الإرهابية، فهي - كما تذكر الدراسات الأمنية

– تدرب المكلف بأي مهمة إرهابية على التخفي وانتحال الشخصية ليؤدي وظيفته بعيدا عن الرقابة³⁴.

2 - دور العلماء والدعاة في مواجهة التحديات: إن الصعوبة التي تواجهها الأنظمة الحاكمة في مواجهتها للتحديات التي يفرضها الإعلام الجديد تستدعي تدخلا كبيرا من العلماء والدعاة حتى يقوموا بدورهم في توعية المجتمع وتوجيهه وعلاج ما وقع منه ضحية للأثار السلبية، وهذا يستدعي توفر أمرين:

1 - تطوير الخطاب الدعوي ليتناسب مع العصر، ومع ما يقتضيه الإعلام الجديد من وسائل وأساليب، بالإضافة إلى تعديل محتواه ليصل بسهولة ويسر لقلوب الناس – وخاصة الشباب – وعقولهم.

2 - تأسيس إعلام جديد هادف، وهذه هي الغاية النهائية، والتي يجتمع في بنائها المختصون في العلم الشرعي مع المختصين في الإعلام الجديد مع المختصين في التقانات المختلفة.

وستحدث عن هذين الأمرين في هذا المطلب باختصار.

تطوير الخطاب الدعوي: فرقنا سابقا بين الخطاب الديني والخطاب الدعوي، فالدين دين الله ثابت لا يمكن تغييره ولا تبدليه ولا تجديده، أما الدعوة، فهي وسائل وأساليب يمكن أن تتغير بتغير الظروف والأحوال.

وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك عندما أمر بالدعوة بالأساليب المختلفة، والتي تتناسب مع جمهور المدعوين، فقال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

وذكر نموذجا لذلك عن نوح عليه السلام الذي استعمل كل ما يمكن لقومه أن يستوعبوه من أساليب، قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جَهَارًا (8) ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا (9) فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (10)﴾ [نوح: 8 - 10].

وهكذا فإن على العلماء والدعاة الاستفادة من كل التقنيات الحديثة في إخراج دعوتهم في ثوب عصري يتناسب مع الأذواق المختلفة، وقد ذكر بعض الباحثين في

رسالة له بعنوان (الدعوة إلى الله تعالى من خلال الإنترنت) بعض المقترحات العملية المهمة نلخصها فيما يلي³⁵:

1. الاستفادة من الخبرات والطاقات البشرية الإسلامية في هذا الميدان الدعوي، والحرص على دعوة العلماء والدعاة والمُفكرين والمختصين في هذا المجال للمشاركة الفاعلة والإيجابية في هذا الشأن إشرافاً، وطرحاً، وحواراً، ونقاشاً، ودعوةً، ورداً على الاستفسارات والشبهات ونحو ذلك.
2. مراعاة أن المُستهدفين من الدعوة إلى الله تعالى يختلفون في مدى تقبلهم لها باختلاف العوامل الاجتماعية والثقافية والسياسية والتعليمية والعُمرية؛ وهو ما يوجب على المُشتغلين بالدعوة إلى الله تعالى تفهم وإدراك تلك الفروق، والعمل قدر المستطاع على مراعاتها عند ممارسة الدعوة معهم بأي وسيلة من الوسائل السابق ذكرها فلكل حادثٍ حديثٍ، ولكل مقامٍ مقال.
3. الحرص على أن تتولى بعض الجهات الرسمية المختصة تزويد الشبكة بتغطيةٍ إخباريةٍ حيةٍ ومُستمرةٍ لمختلف الأحداث والمناسبات والفعاليات المختلفة في العالم الإسلامي كتغطية أخبار المؤتمرات، والندوات، واللقاءات الإسلامية المختلفة، ونشر بعض الأخبار والتقارير الصحفية المُعدة بعناية في القضايا الإسلامية المختلفة.
4. العمل على أن تكون الدعوة إلى الله تعالى بلغاتٍ مُختلفةٍ ولهجاتٍ متنوعةٍ لضمان الوصول بهذه الرسالة العظيمة إلى أكبر عددٍ ممكن من مُستخدمي الإنترنت في كل مكان، مع التأكيد على اللغات الحية الواسعة الانتشار في العالم، والتي يستخدمها أعدادٌ كبيرةٌ من الناس. والحرص في الوقت نفسه على أن تكون اللغة العربية لغةً مُعتمدةً ومُتداولةً في شبكة الإنترنت لما في ذلك من خدمةٍ لعملية الدعوة إلى الله تعالى.
5. ضرورة العمل على تأهيل وتدريب الدعاة إلى الله تعالى على استخدام الوسائل الحديثة في الدعوة ولاسيما الإنترنت ووسائله المختلفة، وتدريبهم على اختيار الوسيلة المناسبة لمختلف الظروف والأحوال الزمانية والمكانية.
6. ضرورة مشاركة الدول والحكومات الإسلامية، والمؤسسات الرسمية المؤهلة في العالمين العربي والإسلامي لخدمة مهمة الدعوة إلى الله تعالى من خلال

الإنترنت، وتقديمها من خلال هذه الشبكة بصورة علمية ومدروسة، حتى تكون هذه المشاركات قوية وفاعلة ومُحققة للأهداف المرسومة والغايات المنشودة.

7. الحرص على تبادل مختلف الأفكار والتجارب والطرائق الدعوية عبر شبكة الإنترنت بين المهتمين في هذا الشأن، لما يترتب على ذلك من إمكانية التطوير، وزيادة الفعالية، وتفادي الأخطاء، ومعالجة نقاط الضعف.

8. التأكيد على تعدد اللغات المستخدمة لتبليغ الدعوة إلى الله تعالى من خلال الإنترنت؛ إذ إن الساحة الدعوية في حاجة ماسة وضرورية لمخاطبة الناس بلُغاتهم ولهجاتهم التي يفهمونها ليكون ذلك داعياً لضمان وصول الرسالة الدعوية إليهم وتبليغها على الوجه الأكمل بإذن الله تعالى.

تأسيس إعلام جديد هادف: لقد ظهرت دعوات كثيرة - منذ ظهرت وسائل الإعلام الحديثة - تدعو إلى تأسيس إعلام إسلامي³⁶ يمكنه أن يواجه الإعلام الآخر، وما يفرضه من قيم لا تتناسب مع هوية المسلم وشخصيته.

وقد تحقق بسبب تلك الدعوات الكثير من المكاسب في المجالات الإعلامية المختلفة، فظهرت القنوات الفضائية الملتزمة، والمواقع الإلكترونية المحترمة والمفيدة، وهكذا.

ونفس الشيء يمكن القيام به مع هذا الإعلام الجديد، فيمكن تأسيس شبكات للتواصل الاجتماعي تهدف إلى وصل المؤمنين بعضهم ببعض، وتوجيههم من خلال ذلك، بل وتعليمهم وتنقيفهم، وغير ذلك من الأدوار التي يتحول بها هذا النوع من الإعلام إلى مدرسة وجامعة ومسجد.

وقد خلصت دراسة قام بها National School Brads Association إلى العديد من النتائج، تبين أهمية الاستفادة من شبكات التواصل في التعليم، نقتصر منها على النتيجتين التاليتين³⁷:

1- أنه كلما زادت معرفة وارتياح المعلمين والإداريين في المدرسة في التعامل مع الشبكات الاجتماعية كلما ساهم ذلك في تشجيعهم على استخدامها مع طلابهم لأغراض تعليمية مفيدة.

2- أن هناك الكثير من المدارس والمعلمين الذين وظفوا بنجاح غرف الدردشة والرسائل المباشرة والمدونات والويكيز وغيرها في تقديم المساعدة للطلاب خارج وقت الدراسة في حل واجباتهم المدرسية وفي التكاليف التشاركية.

1. وقد اتضح أن هذه الأنشطة ساهمت في تشجيع الطلاب على المشاركة بما في ذلك الطلاب الذين لا يميلون للمشاركة داخل الفصول الدراسية. وهكذا يمكن الاستفادة من الإعلام الجديد في التربية والتوعية والتنقيف في جميع المجالات.

خاتمة:

من أهم النتائج والتوصيات التي يمكن استخلاصها من هذا البحث:

1. يعد البحث عن التحديات التي يمارسها الإعلام الجديد بصورته الحالية، وإحصائها والبحث عن مصادرها، والجهات التي تمولها أو تقف خلفها، والأساليب التي تمارسها، وغير ذلك، مقدمة أساسية لكل عمل نقوم به لمواجهة هذا الواقع، وما يحمله من مخاطر تهدد الهوية والوجود.
2. من خلال استقراء ما نراه في الإعلام الجديد بصيغته المختلفة، نجد نوعين كبيرين من التحديات: أحدهما ذو مصدر خارجي يكن العداء للأمة من قديم، ويحاول بثتى الوسائل أن يشوه دينها وقيمها، وهو ما يمكن أن يطلق عليه (التحدي الخارجي)، والثاني تمثله فئة من المسلمين وقعت في أخطاء فكرية وعقدية قد تستخدم الدين ذريعة لتدمير البلاد والعباد، وهي ما يمكن أن يطلق عليه (التحدي الداخلي).
3. من خلال مسح للكثير من صفحات التواصل الاجتماعي وغيرها من أنواع الإعلام الجديد نجد أربعة ظواهر خطيرة يركز عليها كثيرا، وهي طمس الهوية الإسلامية ونشر قيم العولمة، وتشويه الدين والتشكيك في مصادره، والدعوة إلى التجديد الديني وإثارة الفتن الداخلية.
4. من أخطر التحديات التي تواجه الواقع الإسلامي هو اختراق العولمة - بما تملكه من وسائل وبرامج ومراكز وإمكانات - الإعلام الجديد، لأن كبريات الشركات تنطلق من مراكز العولمة التي تريد أن تهيمن على العالم ثقافيا، كما هيمنت عليه اقتصاديا.
5. بما أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للإسلام، وأنه الأساس الذي تقوم عليه الأمة، فإننا نجد الكثير من المواقع وصفحات التواصل الاجتماعي وخاصة باللغات الأجنبية، تركز على تشويهه وخاصة للناطقين بغير اللغة العربية.

6. ورد في الكثير من الدراسات ما يدل على أنه لولا الإعلام الجديد وما أتاحه من طرق التواصل ما شبت نيران الفتن التي نعيشها.
7. يمكن اعتبار الإعلام الجديد بما يتيح من إمكانيات غرفة عمليات متكاملة يمكن أن يستفيد منها الإرهابيون من جميع النواحي.
8. يوفر الإعلام الجديد بيئة مناسبة لتجنيد المتطرفين، وذلك بالتواصل المباشر معهم.
9. يوجد على الانترنت آلاف المواقع الإباحية تتيح أفضل الوسائل لتوزيع الصور الفاضحة، والأفلام الخليعة، بشكل علني فاضح، يقتحم على الجميع بيوتهم.
10. نوصي من خلال هذا المقال إلى مواجهة تحديات الإعلام الجديد، عبر تعاون جميع المؤسسات السياسية والدينية والاجتماعية والأمنية وغيرها، والتي يمكن تقسيمها إلى قسمين: الأنظمة الحاكمة: بما لها من سلطة ووازع في نفوس الناس، وبما لها من قدرة على وضع القرارات المناسبة في الوقت المناسب، والدعاة والعلماء: بما آتاهم الله من علم وحكمة، وقدرة على الوصول إلى الناس، والتأثير فيهم.
11. على الدولة – لمواجهة تحديات الإعلام الجديد- أن تسعى لسن قوانين صارمة تحمي المجتمع من كل آثاره السلبية.
12. إن الصعوبة التي تواجهها الأنظمة الحاكمة في مواجهتها للتحديات التي يفرضها الإعلام الجديد تستدعي تدخلا كبيرا من العلماء والدعاة حتى يقوموا بدورهم في توعية المجتمع وتوجيهه وعلاج ما وقع منه ضحية للآثار السلبية، وهذا يستدعي توفر أمرين: تطوير الخطاب الدعوي ليتناسب مع العصر، وتأسيس إعلام جديد هادف، وهذه هي الغاية النهائية، والتي يجتمع في بنائها المختصون في العلم الشرعي مع المختصين في الإعلام الجديد مع المختصين في التقانات المختلفة.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أحمد عبد الله الطيار، تأويل الخطاب الديني في الفكر الحدائثي الجديد، حولية كلية أصول الدين القاهرة، العدد (22)، (2005) المجلد الثالث.
2. أحمد، عزت السيد، انهيار مزاعم العولمة، اتحاد الكتاب، دمشق 2000م.

3. أروى بنت عبد الله بن مساعد الفايز، الآثار الأخلاقية للعولمة على الأسرة المسلمة ووسائل مواجهتها، السعودية، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة بالرياض، قسم الثقافة الإسلامية، 1433 هـ.
4. البرغوثي، بشير، البهبهاني، يعقوب، النظام الإعلامي الجديد، عمان، دار رؤى للنشر والتوزيع، ط2، سنة 2004.
5. الجابري، محمد عابد، العولمة والهوية الثقافية - عشر أطروحات-، بيروت، دار المستقبل العربي، العدد 228، 1998م.
6. جارودي، روجيه، العولمة المزعومة، الواقع والجنور والبدائل، تعريب الدكتور محمد السبيطي، صنعاء، اليمن، دار الشوكاني للنشر والتوزيع، 1998م.
7. الجواد، ياسر عبد، مقاربتان عربيتان للعولمة، مجلة المستقبل العربي، شباط 2000م، عدد 252.
8. جوزف س. ناي، القوة الناعمة، ترجمة محمد توفيق البجيرمي، السعودية، دار العبيكان 2007.
9. الحاجي، عمر، العولمة أمام عالمية الشريعة الإسلامية، دمشق، دار المكتبي- ط1، 1420 هـ- 1999م.
10. حسن عزوزي، بعض مواقع الإنترنت المناهضة للقرآن الكريم باللغة الفرنسية، ندوة القرآن الكريم والتقنيات المعاصرة، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
11. السند عبد الرحمن، وسائل الإرهاب الإلكتروني حكمها في الإسلام وطرق مكافحتها، اللجنة العلمية للمؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب. السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، (2004)
12. شيخاني، سميرة، الإعلام الجديد في عصر المعلومات، مجلة دمشق، سورية، المجلد 26، العدد الأول، (2010)
13. صالح حسين سليمان الرقب، العولمة الثقافية آثارها وأساليب مواجهتها، كتاب مؤتمر (العولمة وانعكاساتها على العالم الإسلامي في المجالين الثقافي والاقتصادي) عمان - الأردن، سنة 2008م.

14. عبد العزيز شادي، الخطاب الديني والصراعات الدولية، مجلة شؤون عربية، تصدر عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، (2002)، ص148.
15. فايز بن عبد الله الشهري، الخطاب الفكري على شبكة الانترنت، الرياض، طبع جامعة الملك سعود، 1429.
16. المبروك، محمد إبراهيم، وآخرون، الإسلام والعولمة، القاهرة، الدار القومية العربية، 1999م.
17. محمد المنصور، تأثير شبكات التواصل الاجتماعي على جمهور المتلقين، دراسة مقارنة للمواقع الاجتماعية والمواقع الإلكترونية العربية أنموذجاً، الدانمارك، كلية الآداب والتربية، سنة 2012.
18. محمد النوبي محمد، إدمان الإنترنت في عصر العولمة، دار صفاء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1431هـ.
19. محمد بن حمود الهدلاء، كثرة مواقع الجماعات الإرهابية، نشر دار السكينة، 2012.
20. محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، دار الشروق الدولية، القاهرة، (2004)
21. محي الدين عبد الحلیم، الإعلام الإسلامي: الأصول والقواعد والأهداف، مؤسسة اقرأ الخيرية، 1992م.
22. هانس بيترمارتن، وهارالد شومان، فخ العولمة، الكويت سلسلة عالم المعرفة، العدد 295، الكويت.

الهوامش:

1- عرف الإعلام الجديد تعاريف كثيرة لعل أجمعها هذا التعريف: (الإعلام الجديد New Media أو الإعلام الرقمي Digital Media هو مصطلح يضم كافة تقنيات الاتصال والمعلومات الرقمية التي جعلت من الممكن إنتاج ونشر واستهلاك وتبادل المعلومات التي نريدها في الوقت الذي نريده وبالشكل الذي نريده من خلال الأجهزة الإلكترونية (الوسائط) المتصلة أو غير المتصلة بالإنترنت، والتفاعل مع المستخدمين الآخرين كأننا من كانوا وأينما كانوا)، انظر: البرغوثي، بشير، البهبهاني، يعقوب، النظام الإعلامي الجديد، عمان، دار رؤى

- للنشر والتوزيع، ط2، سنة 2004، ص31، وقد أطلق عليه في بعض التعريفات: الإعلام البديل، أو الإعلام الاجتماعي، أو صحافة المواطن، أو مواقع التواصل الاجتماعي، وكلها تحمل معنى واحداً.
- 2- من الأمثلة على الدراسات المؤلفة لهذا الغرض:
- 1- تأثير شبكات التواصل الاجتماعي على جمهور المتلقين، دراسة مقارنة للمواقع الاجتماعية والمواقع الإلكترونية العربية أنموذجاً، رسالة ماجستير في الإعلام والاتصال مقدمة إلى مجلس كلية الآداب والتربية الأكاديمية العربية في الدانمارك، إعداد الطالب: محمد المنصور، إشراف: الدكتور حسن السوداني، سنة 2012.
 - 2- الإعلام الجديد وقضايا المجتمع: التحديات والفرص، الدكتور سعد صالح كاتب، المؤتمر العالمي الثاني للإعلام الإسلامي، 1433 هـ.
 - 3- ظاهرة الحسابات الإباحية في شبكات التواصل الاجتماعي، هاشم الرفاعي، موقع التقرير، نشر في: السبت 6 سبتمبر 2014 على الساعة: 05:39، على الرابط التالي (<http://altagreer.com>)
 - 4- وسائل الإرهاب الإلكتروني حكمها في الإسلام وطرق مكافحتها، السند عبدالرحمن، اللجنة العلمية للمؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب. جامعة الإمام محمد بن سعود، 2004.
 - 3- يعرف (جوزف س. ناي - واضع المصطلح-) القوة الناعمة بأنها (القدرة على التوصل إلى الغاية المطلوبة من خلال جذب الآخرين، وليس بالجوء إلى التهديد أو الجراء. وهذه القوة تعتمد على الثقافة، والمبادئ السياسية، والسياسات المتبعة. وإذا تمكنت من إقناع الآخرين بأن يريدوا ما تريد، فلن تضطر إلى إنفاق الكثير بتطبيق مبدأ العصا والجزرة لتحريك الآخرين في الاتجاه الذي يحقق مصالحك)، جوزف س. ناي، القوة الناعمة، ترجمة محمد توفيق البجيرمي، السعودية، دار العبيكان 2007، ص 20.
 - 4- شيخاني، سميرة، الإعلام الجديد في عصر المعلومات، مجلة دمشق، سورية، المجلد 26، العدد الأول، 2010، ص443.
 - 5- العولمة مصطلح يعني جعل العالم عالمًا واحدًا، موجهاً توجيهًا واحدًا في إطار حضارة واحدة، ولذلك قد تسمى الكونية أو الكوكبية، وهي إذا صدرت من بلد أو جماعة فإنها تعني: تعميم نمط من الأنماط التي تخص ذلك البلد أو تلك الجماعة، وجعله يشمل الجميع أي العالم كله، الجواد، ياسر عبد، مقاربتان عربيتان للعولمة، مجلة المستقبل العربي، شباط 2000م، عدد 252، ص2، أحمد، عزت السيد، انهيار مزاعم العولمة، اتحاد الكتاب، دمشق 2000م، ص 12.
 - 6- جارودي، روجيه، العولمة المزعومة: الواقع، الجذور، البدائل، تعريب الدكتور محمد السبيطلي، صنعاء، اليمن، دار الشوكاني للنشر والتوزيع، 1998م، ص17.

- 7- هانس بيترمارتن، وهارالد شومان، فخ العولمة، الكويت سلسلة عالم المعرفة، العدد 295، الكويت، ص55-58.
- 8- الجابري، محمد عابد، العولمة والهوية الثقافية- عشر أطروحات-، بيروت، دار المستقبل العربي، العدد 228، 1998م، ص137.
- 9- الحاجي عمر، العولمة أمام عالمية الشريعة الإسلامية، دمشق، دار المكتبي- ط1، 1420هـ- 1999م، ص51.
- 10- المرجع السابق، ص50.
- 11- انظر: صالح حسين سليمان الرقب، العولمة الثقافية آثارها وأساليب مواجهتها، كتاب مؤتمر (العولمة وانعكاساتها على العالم الإسلامي في المجالين الثقافي والاقتصادي) عمان، الأردن، سنة 2008م، ص75، فما بعدها.
- 12- المبروك محمد إبراهيم، وآخرون، الإسلام والعولمة، الدار القومية العربية، القاهرة، 1999م، ص136-137.
- 13- حسن عزوزي، بعض مواقع الإنترنت المناهضة للقرآن الكريم باللغة الفرنسية، ندوة القرآن الكريم والتقنيات المعاصرة، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ص3.
- 14- انظر: مصدر القرآن الكريم في رأي المستشرقين، الدكتور محمد بن السيد راضي جبريل، ندوة القرآن الكريم في الدراسات الاستشراقية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 16-18 شوال 1427.
- 15- دراسات في الاستشراق ومناهجه، حسن عزوزي، ط1، 1999م، أنفو برانت، فاس، ص63.
- 16- خطورة هذا الموقع وغيره من المواقع الإلحادية أنها تدعو الراغبين في التخلي عن الإسلام إلى الالتحاق بجمعيات الملاحدة من خلال مواقعهم الإلكترونية.
- 17- عرف الخطاب بأنه (كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب، وتفترض فيه التأثير على السامع أو القارئ، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تم فيها)، أحمد عبدالله الطيار، تأويل الخطاب الديني في الفكر الحدائثي الجديد، حولية كلية أصول الدين القاهرة، العدد 22، 2005، المجلد الثالث، ص12.
- 18- عبد العزيز شادي، الخطاب الديني والصراعات الدولية، مجلة شؤون عربية، تصدر عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، 2002، ص148.
- 19- محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي، دار الشروق الدولية، القاهرة، 2004، ص4.

- 20- المرجع السابق، ص 5.
- 21- انظر: محمد المنصور، تأثير شبكات التواصل الاجتماعي على جمهور المتلقين، دراسة مقارنة للمواقع الاجتماعية والمواقع الإلكترونية العربية أنموذجاً، الدانمارك، كلية الآداب والتربية، سنة 2012، ص37.
- 22- من الدراسات التي ألفت في هذا المجال دراسة بعنوان (دور الإعلام في تنشيط الحراك السياسي العربي – شبكات التواصل الاجتماعي نموذجاً) لكامل خورشيد سنة 2011، عن كلية الإعلام، جامعة البتراء، عمان، وقد خلصت هذه الدراسة إلى أن المواقع أصبحت محطات حشد للمشاركة في الحراك السياسي، وكسرت حاجز الخوف وحولت العمل السياسي السري إلى نشاط علني، وقامت بدور التعبئة الأيديولوجية للثورات.
- 23- السند عبدالرحمن، وسائل الإرهاب الإلكتروني حكمها في الإسلام وطرق مكافحتها، اللجنة العلمية للمؤتمر العالمي عن موقف الإسلام من الإرهاب، السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، 2004، ص112.
- 24- فايز بن عبد الله الشهري، الخطاب الفكري على شبكة الانترنت، الرياض، طبع جامعة الملك سعود، 1429، ص40.
- 25- محمد بن حمود الهدلاء، كثرة مواقع الجماعات الإرهابية، نشر دار السكينة، 2012، ص25.
- 26- أروى بنت عبد الله بن مساعد الفايز، الآثار الأخلاقية للعولمة على الأسرة المسلمة ووسائل مواجهتها، السعودية، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة بالرياض، قسم الثقافة الإسلامية، 1433 هـ، ص15.
- 27- محمد النوبي محمد، إدمان الإنترنت في عصر العولمة، دار صفاء للنشر والتوزيع، ط 1، 1431 هـ، ص102، 103.
- 28- أثر الاستخدام المفرط للإنترنت على وظائف الأسرة وعلاقتها الاجتماعية، رسالة ماجستير، إعداد هند الحميدي الحربي، ص98.
- 29- انظر: دراسة الوضع الراهن في مجال أحكام في المعلوماتية، إعداد: د. محمد القاسم، د. رشيد الزهراني، د. عبد الرحمن السند، عاطف العمري، مشروع الخطة الوطنية لتقنية المعلومات، ص 6-7.
- 30- جريدة المدينة، العدد: 14489، 1423/10/20 هـ، ص17.
- 31- انظر: جريدة الرياض، العدد: 12328، الثلاثاء 1423/1/12 هـ.
- 32- انظر: دراسة الوضع الراهن في محور أحكام في المعلوماتية، ص13.
- 33- صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير باب الحرب خدعة ح (2864)، صحيح مسلم: كتاب الزكاة باب التحريض على قتل الخوارج ح (1066).

- 34- المراغى محمود حرب، الجلباب والصاروخ وثائق الخارجية الأمريكية حول الإرهاب، دار الشروق، القاهرة، 2004، ص44.
- 35- انظر: الدعوة إلى الله تعالى من خلال الإنترنت، الدكتور صالح بن علي أبو عرّاد، أستاذ التربية الإسلامية المساعد ومدير مركز البحوث التربوية بكلية المعلمين في أبها، د.ط، 1426هـ، ص 89.
- 36- من التعاريف التي عرف بها الإعلام الإسلامي: (تزويد الجماهير بحقائق الدين الإسلامي المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ بصورة مباشرة أو من خلال وسيلة إعلامية عامة بوساطة قائم بالاتصال لديه خلفية واسعة متعمقة في موضوع الرسالة التي يتناولها، وذلك بغية تكوين رأى عام صائب يعنى بالحقائق الدينية وترجمتها في سلوكه ومعاملاته)، محي الدين عبد الحلیم، الإعلام الإسلامي: الأصول والقواعد والأهداف، مؤسسة اقرأ الخيرية، 1992م، ص 54.
- 37- الإعلام الجديد وقضايا المجتمع: التحديات والفرص، الدكتور سعد صالح كاتب، المؤتمر العالمي الثاني للإعلام الإسلامي، 1433 هـ، ص31.

مركز الإنسان في الإسلام بين نزعة الفردية ورعاية جهة التعاون
The Status of Man in Islam between his Individual
Tendency and the care of the Social Side

أ/ فتيحة سالمى

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية – جامعة أدرار
salmiadrar00@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/11/20 تاريخ القبول: 2020/03/09

الملخص:

يعالج هذا المقال موضوعا مهما في الفقه الإسلامي، يتمثل في تحديد وضبط المعايير التي تحكم الترجيح بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع عند تراحمها وتعارضها، فلاشك أنه للإنسان ذاتيته وفرديته التي ينبغي أن تحفظ له اعتبارا لأصل التكريم الإنساني، ولا شك – أيضا- أنه عليه واجب رعاية جهة التعاون نحو مجتمعه ضمانا لاستقرار المجتمع واستمراره .

فالناظر إلى النظم الوضعية يجد الكثير من دول العالم تحنفل بوصول البشرية إلى الاتفاق على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق الصادرة بعده، بالرغم من أن المنتبّع لمواد هذا الإعلان يجدها قد غلبت عليها النزعة الفردية التي أطلقتها الفلسفة الليبرالية ثم أكدها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وكرّستها موادها التي تصدّر أغلبها عبارة "لكل فرد، لكل شخص، لكل إنسان".

أما تبني النزعة الاجتماعية على - المستوى التشريعي- فقد جاء متأخرا، وذلك عقب إصدار العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية 1966، بفعل ضغط الدول الاشتراكية آنذاك، والذي جاء في ديباجته: "... وإذ تدرك -الدول الأطراف- أن على الفرد، الذي تترتب عليه واجبات إزاء الأفراد الآخرين وإزاء الجماعة التي ينتمي إليها مسؤولية السعي إلى تعزيز ومراعاة الحقوق المعترف بها في هذا العهد،..".

ليقف العالم بين طرفي نقيض: أحدهما ينتصر للنزعة الفردية إلى حدّ الانقلاب على الفطرة والقيم، والآخر ينتصر إلى النزعة الاجتماعية إلى درجة التجاوز في حق إنسانية الإنسان وقمع حريته الشخصية، الأمر الذي يدفع إلى ضرورة إبراز موقف

الفقه الإسلامى من كل ذلك وتحديد مركز الإنسان بين النزعتين وهو ما يهدف إليه هذا المقال.
الكلمات المفتاحية: الفرد؛ المجتمع؛ تضامن؛ مصلحة؛ ترجيح.

Abstract

The present study deals with an important issue in Islamic jurisprudence, which is to define and control the criteria that govern the weighting between the interests of the individual and the interests of society when they are crowded and opposed. The cooperation side towards its society to ensure the stability and continuity of the society.

Humanity celebrates the Universal Declaration of Human Rights in December of every year, although those who follow its articles find it overwhelmed by individualism, and most of it started with the phrase "for every individual, for every person."

As for the adoption of socialism at the legislative level, it came late, after the promulgation of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights in 1966, due to the pressure of the socialist states at the time, which stated in its preamble: "... and realizing - the states parties - that the individual, who arranges He has duties to other individuals and to the group to which he belongs, the responsibility of seeking to promote and observe the rights recognized in this Covenant...".

Let the world stand between two extremes, one of which triumphs for individualism, and the other triumphs for socialism, which leads to the necessity of highlighting the position of Islamic jurisprudence on all of this and determining the human position between the two trends, which is what this article aims.

Key words: Human; Society; Solidarity; Interest; Weighting

مقدمة:

لا شك أن تكافل وتضامن الفرد مع غيره داخل مجتمعه أمر محمود حسن، وأُنانيته وركونه إلى نفسه منكر مستفبح، لكن لا يمكن إطلاق الأمر على عواهنه في إلزام الفرد برعاية جهة التعاون إلى درجة إنكار ذاتيته. ولذلك كان ينبغي تحديد المفاهيم وضبط المعايير التي توازن بين مصلحة الفرد والمجتمع، وهو ما يسطع به هذا المقال المعنون بـ: "مركز الإنسان في الإسلام بين نزعته الفردية ورعاية جهة التعاون".

أولاً: التعريف بالموضوع

اختلفت النظم الوضعية في تحديد مركز الإنسان بين من انتصر لمصلحته الفردية بحجة أن الفرد سابق في وجوده عن وجود المجتمع، وبين من قَدّم النزعة الاجتماعية رعاية لجهة التعاون التي يلتزم بها الفرد لصالح مجتمعه واستقراره الأمر الذي يقتضي إيجاد معايير مضبوطة للموازنة بين المصلحتين، وهو ما يتم البحث عنه في الفقه الإسلامي وتراثه الثري.

وعليه فموضوع البحث تتمحور فكرته حول المنهج الإسلامي في تحديد وتقدير المعايير والقواعد التي يتم الاعتماد عليها للموازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع. تقديراً لحرية الفرد من جهة، وحفاظاً على استقرار المجتمع واستمراره من جهة أخرى.

ثانياً: إشكالية البحث

لا شك أن التزام الفرد برعاية جهة التعاون لصالح مجتمعه وأفراده يسهم في استمرار هذا المجتمع، وفي حفظ استقراره، وفي نفس الوقت فإنه يتمتع بهامش كبير من الحرية لممارسة ذاتيته وفرديته والتمتع بمصالحه داخل هذا المجتمع، الأمر الذي يتطلب ضبط حدود ومعايير الترجيح بين الجهتين عند تزامهما أو تعارضهما.

وانطلاقاً من ذلك فإن الإشكالية الرئيسية التي يتمحور حولها موضوع البحث تتمثل في:

كيف وازن الفقه الإسلامي بين رعاية الفرد لمصالحه وممارسة ذاتيته الفردية داخل المجتمع، وإلزامه في نفس الوقت برعاية جهة التعاون والتضامن مع أفراد مجتمعه؟

وهذا الإشكال الرئيسي تتفرع عنه جملة من الإشكالات الفرعية بيانها وفق الآتي:

- ما مكانة الفرد في الفقه الإسلامي، وما حدود تمتعه بذاتيته؟
- ما مفهوم رعاية جهة التعاون والتضامن الاجتماعي وما هي أسسه الشرعية؟
- ما هي المعايير التي رسمها الفقهاء للموازنة بين مصلحتي الفرد والمجتمع عند التزاحم؟

ثالثاً: أهمية الدراسة:

- تتجلى أهمية دراسة الموضوع في جملة من المسائل بيان أهمها ضمن الآتي:
- الأهمية العلمية: إثراء الرصيد العلمي العالمي من خلال إبراز آراء فقهاء الإسلام بخصوص جدلية الفرد والمجتمع، خاصة مع وجود مذاهب وضعية مال بعضها لصالح الفرد (المذهب الليبرالي)، ومال البعض الآخر لصالح المجتمع (المذهب الاشتراكي)، مما من شأنه أن يطرح البديل لهما في شكل متوازن ومتسق..
 - الأهمية الاجتماعية: لا يخفى على ذي النباهة أنه للموضوع أهمية بالغة من الناحية الاجتماعية إذ أنه متعلق بموضوع أثار الكثير من الجدل والصخب، وهو "حرية الفرد في مواجهة المجتمع"، فإنه لا مجال للشك أنه إذا اتضحت العلاقة ورسمت حدود التعامل وفق منهج دقيق ومضبوط فإن المجتمع سيستقر باستقرار أفراد.

رابعاً: أهداف الدراسة

- إبراز مكانة الفرد في الفقه الإسلامي وضوابط تمتعه بذاتيته وفرديته.
- بيان درجة اهتمام الفقه الإسلامي بأصل رعاية جهة التعاون بين الأفراد في المجتمع الواحد، وصوره التي يتجلى فيها.
- تحديد معايير الموازنة بين مصالح الفرد والمجتمع عند التزاحم والتعارض، وتعذر الجمع بينها.
- لفت الانتباه إلى الحلول التي يقدمها الفقه الإسلامي للخروج من الأزمات التي تعانيها الكثير من النظم بسبب غياب جدية التعامل مع جدلية الفرد والمجتمع.

===== مركز الإنسان في الإسلام بين نزعته الفردية ورعاية جهة التعاون

خامساً: منهج الدراسة

تعددت المناهج المعتمدة لدراسة الموضوع وتتبع إشكالياته، بين منهج وصفي للتعريف بمصطلحات البحث وضبط مفهوماها، ومنهج استقرائي لتتبع النصوص والأدلة وأقوال الفقهاء والأئمة، وبين منهج تحليلي لشرح وتحليل أقوال الفقهاء ومقابلتها ببعضها.

سادساً: خطة الدراسة

لدراسة الموضوع والإجابة عن إشكالاته تم رسم الخطة التالية:

مقدمة: تم من خلالها التعريف بالموضوع وتحديد إشكالياته، وبيان أهدافه والدراسات السابقة حوله، والخطة المرسومة لمعالجته

المبحث الأول: رعاية جهة التعاون بما يحفظ كرامة الفرد

المطلب الأول: الأسس الشرعية لرعاية التعاون

المطلب الثاني: حفظ كرامة الفرد ضماناً لتحصيل تعاونه

المطلب الثالث: العدل أساس تقدير المصالح في الإسلام

المبحث الثاني: آليات الموازنة بين مصالح الفرد ومصصلحة المجتمع

المطلب الأول: النظر إلى قيمتها

المطلب الثاني: النظر إلى مقدار شمولها

المطلب الثالث: النظر إلى يقين تحصيلها من عدمه

الخاتمة: وقد تضمنت أهم نتائج البحث وتوصياته.

المبحث الأول: رعاية جهة التعاون بما يحفظ كرامة الفرد

لا شك أن الفرد في الإسلام كائن حر مستقل، لكن هذا الاستقلال ليس تاماً، بل هو مرتبط بالمجتمع ارتباط تعاون على البر والصلاح الإنساني العام، وبذلك فهو ملزمٌ إيجاباً بالتعاون على الخير المشترك، وملزمٌ سلباً بتجنب الإثم والفساد

والإضرار، وهذه القاعدة بوجهيها - الإيجابي والسلبي -، تعتبر قاعدة عامة حاكمة في التشريع الإسلامي كله¹.

المطلب الأول: الأسس الشرعية لرعاية التعاون

أرست نصوص الشرع وأدلته قاعدة المسؤولية التضامنية للأمة الإسلامية، ففي القرآن وردت آيات كثيرة تدل على ذلك منها قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 2]، وقوله أيضاً: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 72]، قال ابن كثير: "أي يتناصرون ويتعاضدون"². وقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: 103]، قال ابن كثير: "أمرهم بالجماعة، ونهاهم عن التفرقة"³. وهناك آيات خاصة مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [المعارج: 24-25]. قال الشاطبي - في صدد كلامه عن التكافل -: "وأصل هذا من الكتاب ما وصى به المؤمنين من أن بعضهم أولياء بعض، وما أمروا به من اجتماع وأخوة وترك الفرقة"⁴.

أما السنة النبوية ففيها أدلة كثيرة تنهض بمبدأ التكافل، منها ما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الأشعريين إذا أرموا في الغزو أو قتل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية فهم مني وأنا منهم"⁵. وقوله صلى الله عليه وسلم: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً - وشبك بين أصابعه"⁶، وقوله أيضاً: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"⁷، وقوله أيضاً: "المؤمن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه"⁸.

مركز الإنسان في الإسلام بين نزعته الفردية ورعاية جهة التعاون

وأروع صورة للتكافل داخل المجتمع المسلم فريضة "الزكاة" حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إنَّ الله فرضَ على أغنياء المسلمين بالقدر الذي يسع فقراءهم، ولن يَجْهَدَ الفقراء إذا جاعوا أو عروا، إلا بما يصنع أغنياؤهم، ألا وإنَّ الله يُحاسِبهم حساباً شديداً، ويُعَذِّبهم عذاباً أليماً"⁹، وفي ذلك يقول ابن حزم: "وفرضُ على الأغنياء من أهل كل بلدٍ، أن يقوموا بفقرائهم، ويُجبرُهم السلطان على ذلك، إن لم تقم بهم الزكوات"¹⁰.

فالتكافل الاجتماعي أصل عتيق في الإسلام، سواء بين الفرد والفرد، أو بين الفرد والمجتمع. وقد أطلق عليه ابن خلدون لفظ التعاون¹¹، وهو يشمل كافة مجالات الحياة المادية والمعنوية على السواء، فهو كما يكون في الغذاء، والكساء، وتوفير المأوى، يكون في العلم والشورى والمشاركة السياسية، لأنَّ الحياة الإنسانية - في نظر الإسلام - كلٌّ لا يتجزأ مادياً ومعنوياً¹².

فالمؤمنون شأنهم التعاون والتآزر والتكاتف على مصالحهم العامة. حتى يكون المجتمع قائماً على أسس متينة والمؤمن الفعال هو الذي يوجه سلوكه لخدمة مجتمعه، لأنَّه ما من طاقة للمجتمع إلا وتصدر من حركات الأفراد ونشاطاتهم¹³.

وقد جاءت أحكام الفقه مؤكدة لهذا المعنى في الكثير منها، ومن ذلك فرض الزكاة التي تؤخذ من الأغنياء وتُصرف لذوي الحاجة، ومنها بذل النفوس والأموال في قتال الكفار مع ما في ذلك من تعريضها للفوات¹⁴.

وعليه فإن الفقه الإسلامي وإذا كان قد أقرَّ للفرد حقوقه ومصالحه، فإنَّه لم يُهمل المصلحة العامة، بل أقرَّ بها، سعياً إلى تحقيق التوازن. فالشريعة إذ منحت للفرد حقوقه الشخصية باعتباره إنساناً، قيَّدت ذلك بما أُلقت عليه من مسؤوليَّة - دينيَّة ودينيَّة - اتجاه مجتمعه ككل تحقيقاً للصالح العام¹⁵.

فالإنسان كما يقول ابن خلدون "مدني بالطَّبْع"¹⁶، لا يسعه إلا العيش في مجتمع إلى جانب غيره، وحتى يحصل الاستقرار داخل هذا المجتمع، كان لابدَّ من إحداث توازن بين مصلحة الفرد والمصلحة العامة، من غير تقديس إحداها على حساب الأخرى، لأنَّه لا انفصال بين الصالح العام والصالح الخاص، فإذا حصل تعارض بينهما وجب رفعه بقواعد محكمة، فمهما تكن الحقوق شخصيَّة لا يمكن أن تكون منفصلة انفصالاً تاماً عن حقوق النَّاس¹⁷.

وعلى هذا فالشرع يوجب على المكلف رعاية جهة التعاون، كي لا يقع التناقض، ويختلّ التوازن داخل المجتمع. كما أنّ التكافل من شأنه أن يكسر الأنانية والأثرة، ممّا يوجبُ على الدولة تنفيذه، ولو بالقوة القاهرة إذا تقاعس الأفراد عن العمل بمقتضاه باختيارهم الحر¹⁸.

وعليه فالتشريع الإسلامي لم يُغفل لا مصلحة الفرد ولا مصلحة المجتمع، لأن أساسه ومقصده العام هو جلب المصالح ودرء المفاصد المادية والمعنوية، لكن مع ضرورة تحقيق التوازن بينهما والترجيح بينهما عند التعارض¹⁹.

المطلب الثاني: حفظ كرامة الفرد ضمان لتحصيل تعاونه

قبل إلزام الفرد برعاية جهة التعاون، وسعياً لأن يكون ذلك نابع من فطرته ينبغي أولاً رعاية مصالحه التي تقوم عليها إنسانيته ويقتضيها تكريمه الثابت بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]، وهو حق الإنسان الفرد بأن يعامل بما تقتضيه الحرمة التي أعطاها الله للإنسان وميزه بها عن سائر المخلوقات²⁰.

فالتكريم الإنساني حق ثابت لكل إنسان، لا يمتاز أحد عن آخر بشيء في تركيبه ولا في أصل وجوده، فالأصل واحد، والطبائع واحدة، والعقل واحد. فالكرامة حق لكل واحد ذكراً كان أو أنثى، برا كان أو فاجراً، تقياً أو عصياً، لأن الجزاء يلحق الأعمال لا الذوات بحسب صفاتها الشرعية، فحتى المجرم ينال عقابه لكن ليس لحد أن ينال من كرامته بتعبيره أو شتمه لأن في ذلك مجاوزة للحد الشرعي، أو للتعازير المقررة²¹.

هذا المفهوم المتعلق برعاية ذاتية الفرد لضمان تحصيل جهة التعاون لديه أقرها الفقه الإسلامي وتضافرت آراء الباحثين فيه بالتأكيد عليها، فيرى الريبسوني أنه لا تحصيل للتعاون إلا برعاية التكريم الإنساني وما يقتضيه بمنح الإنسان الرفعة والامتياز، واعتباره محور الكون، والمستخلف فيه عن ربه التي استحق بها إنسانيته²²، ويرى إبراهيم مذكور أن التكريم الإنساني هو حفظ حرمة الإنسان وإعداده بذلك لتحقيق أمانة الاستخلاف ورعاية جهة التعاون²³.

مركز الإنسان في الإسلام بين نزعته الفردية ورعاية جهة التعاون

وقد حفظ الإسلام للفرد حرّماته الذاتية ومصالحه التي تقوم عليها إنسانيته، بل وجعلها ضمن أعلى المراتب من مصالح الشريعة الإسلامية وهي الضروريات، فحفظ له حريته الدينية ضمن مرتبة "حفظ الدين"، وحرمة نفسه وحقه في الحياة والسلامة الجسدية ضمن مرتبة "حفظ النفس"، وحقوقه الصحية والاجتماعية ضمن مرتبة "حفظ النسل"، وحقوقه الثقافية ضمن مرتبة "حفظ العقل"، وحقوقه الاقتصادية ضمن مرتبة "حفظ المال"، لتتشكل بذلك المصالح الخمس التي تتألف منها مرتبة الضروريات، والتي قال عنها الشاطبي بأنها: "لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فُقدت لم تُجرّ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة: فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"²⁴.

وكما أنه مطلوب من الجماعة (المجتمع) رعاية مصالح الفرد وحفظ كرامته الذاتية فإن العدل يقتضي في مقابل ذلك إلزام الفرد برعاية جهة التعاون لمصالح الجماعة بأن يتنازل الأفراد عن بعض حقوقهم أو تقييدها رعايةً لنزعة التضامن وتحقيقاً للمصالح العام، ونظراً لقدسية حقوق الجماعة على الفرد وأهميتها فإنها تُنسب لله عزّ وجل، وتُعرف بحقوق الله، وهي الحقوق التي يُراد بها تحقيق النفع العام، لا مصلحة فرد بعينه²⁵.

والفرق بين حقوق الله وحقوق العباد راجع إلى إمكان الإسقاط، فحقوق العباد شرّعت لمصالح خاصّة، فيجوز لهم إسقاطها باعتبارهم مالكيها، ومن ذلك قال الفقهاء بجواز العفو في القصاص لأنّه متعلّق بحق خاص بالعبد، أما حقوق الله فلا يجوز العفو فيها ولا إسقاطها، ومن ذلك لا يجوز إسقاط فرض الزكاة على الأغنياء، أو إسقاط الحدود لأنها من حقوق الله شرّعت تحقيقاً للمصالح العام²⁶.

المطلب الثالث: العدل أساس تقدير المصالح في الإسلام

تجدر الإشارة إلى أنّ العدل يُعتبر من القيم القواعد الأصيلة التي أقامها الشرع الإسلامي، سواء في نظام الحكم، أو في علاقة الفرد مع نفسه، أو في علاقته مع النَّاس. وفي ذلك يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90]، وقد جعل الله عزّ وجلّ العدل ثانياً بعد مرتبة التوحيد في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾ [الشورى: 15].

وقد ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة تدلّ على أنّ النفس البشرية قد تميل مع الهوى، وقد يكون الحبّ، أو البغض من عوامل الجور، وإيثار الظلم على العدل حيث يقول عزّ وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 8].

وكما أمر الله بالعدل فإنّه نهى عن الظلم نهياً شديداً، وتوعّد الظالمين بالعذاب الشديد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124]، وقوله أيضاً: ﴿وَبُنِيَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: 151]، وقوله أيضاً: ﴿إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [إبراهيم: 22].

أمّا السنّة فقد امتلأت قولاً وعملاً بما يدعو إلى العدل وينهى عن الظلم، ففي الحديث القدسي يروي الرسول صلى الله عليه وسلم عن ربّه قوله: "يا عبادي إنّى حرّمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرّماً، فلا تظالموا"²⁷، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "اتّقوا الظلم فإنّ الظلم ظلمات يوم القيامة"²⁸.

وفي سيرة الخلفاء الرّاشدين نماذج رائدة في انتهاج مسلك العدل واجتناب الظلم، فهذا أبو بكر الصّدّيق - رضي الله عنه - يقول في أوّل خطبة له بعد مبايعته خليفة للرسول صلى الله عليه وسلم: "الضعيف فيكم قوي عندي حتّى أخذ الحق له، والقوي فيكم ضعيف عندي حتّى أخذ الحق منه إن شاء الله". أمّا عمر - رضي الله عنه - فهو الفاروق مثال العدل، وقد كتب إلى أحد عماله: "... وأمّا العدل فلا رخصة فيه في قريب ولا بعيد، ولا في شدّة، ولا في رخاء، والعدل - وإن ربيّ ليّنًا - أقوى وأطفأ للجور، وأقمع للباطل"²⁹.

فالعدل هو أساس صلاح الأمم واستمرار بقائها، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "إنّ النّاس لم يتنازعوا في أنّ عاقبة الظلم وخيمة، وعاقبة العدل كريمة، ولهذا فإنّ الله ينصر الدولة العادلة ولو كانت كافرة، ويخذل الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة"، وقال أيضاً: "العدل نظام كل شيء فإذا أقيم أمر الدنيا بالعدل قامت، ومتى لم تقم بالعدل لم تقم"³⁰.

فإذا كان استنثار الفرد بمصالحه وإهمال المصلحة العامّة ظلم، فإن تغيبب شخصية الفرد خلف شخصيّة المجتمع بدعوى المصلحة العامّة يعتبر ظلماً كذلك. ممّا يتطلب إحداث توازن بينهما، بما يقتضيه مبدأ العدل من المسؤوليّة التبادلية بين الفرد،

مركز الإنسان في الإسلام بين نزعته الفردية ورعاية جهة التعاون

ومن يُمثّل المجتمع من السلطات الحاكمة، ضماناً لحرية الفرد ومصالحة المجتمع معاً، إذ لا يمكن ترجيح مصالح الفرد على حساب استقرار المجتمع وتماسكه، كما لا يمكن ترجيح مصلحة المجتمع على حساب كرامة الفرد، فلا بد من إحداث التوازن بينهما ما أمكن دون أضرار، أو استغلال³¹.

فالإنسان في الإسلام ليس مطلق التصرف، بل هو مكلف ومتكافل تكافلاً ملزماً، على نحو اجتماعي إنساني، وحرية مقيّدة بما يحقّق مصلحة المجتمع، ويمنع الضرر عن الغير، لأنّ وحدة المصير المحتوم، تدل على أنّ المصلحة الخاصة لا تنفصل أبداً عن المصلحة العامة، وهذا كافٍ لأن يُبرّر التقييد الذي يقع على مصلحة الفرد، فالحرية المطلقة لا أساس لها في التشريع الإسلامي، لأنّها تنافي العدل من حيث إطلاق التصرف فيها³².

ولا أدلّ على ذلك من حديث السفينة، فعن النعمان بن بشير - رضي الله عنهما - عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال: "مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا. فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً"³³.

فهذا الحديث يُبيّن أنّ الفرد ينبغي ألاّ يستبدّ برأيه بحجّة أنّه يتصرّف في خالص حقّه، لأنّ الحقوق لم تُشرّع إلاّ وسائلاً لجلب النفع ودفع الضرر، فكيف إذا استعملت على وجه ينشأ عنها ضرر بالمصلحة العامة، فذلك مناقض لقصد الشارع من تشريع الحقوق والحريات، وعليه لزم تقييد حرية الفرد وحقوقه بما لا يتنافى مع الصالح العام، لما في ذلك من وقاية للمجتمع واستمرار بقائه، وقد صوّره الرسول صلى الله عليه وسلم في شكل سفينة لما بين أفراد المجتمع من وحدة المصير، الذي يدفع إلى ضرورة التكافل فيما بينهم وفق ما يقتضيه مبدأ العدل³⁴.

المبحث الثاني: آليات الموازنة بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع

لابدّ من الإشارة إلى أنّ الإسلام لم يُلغ شخصية الفرد، أو يهدر حقوقه لصالح الجماعة، كما فعلت النظم النازية والفاشية والشيوعية، ولم يهدر حق الجماعة لصالح الفرد كما تفعل النظم الرأسمالية، فالإسلام أعطى للفرد حقوقه، ومنحه حرية التمتع بها وضمن له كل ما من شأنه أن يحفظ كرامته الإنسانية، بشرط ألاّ يُعطّل حقوق

غيره أو يلحق الضرر به، وفي مقابل ذلك ألزمه بالعمل لصالح الجماعة التي يعيش فيها، لأنه لا فرد بدون مجتمع، ولا مجتمع بدون أفراد، ولذلك كان من واجب الخليفة أو الحاكم والولاية في الإسلام حفظ حقوق الأفراد وتمكينهم منها، حتى يتسنى لهم حفظ حقوق المجتمع.³⁵

وقد قسم فقهاء الإسلام الحقوق إلى حقوق خاصة لله، وحقوق خاصة للأفراد، وهناك ما يجتمع فيه الحقان.³⁶

والترجيح بين الحقوق أو المصالح في الإسلام لا يتم بدايةً بالنظر إلى حجمها أو مقدار شمولها، وإنما يكون قبله النظر إلى قيمة المصلحة التي يهدف الحق إلى تحقيقها، إن كانت من الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينيات.³⁷

ومعيار الترجيح بين المصالح بالنظر إلى قيمتها لم يُترك على إطلاقه كما حصل مع معياري النظام والآداب العامين في القانون الوضعي، بل ضبطه الفقهاء حتى لا يكون عرضة للتأثر بالأهواء والأعراف السائدة في كل مجتمع. وبيّنوا أنّ المصالح المقدّمة على غيرها هي ما كانت من قبيل الضروري الذي تقام عليه مصالح الدين والدنيا، فإذا فُقد اختلّ نظام الحياة وعمت الفوضى، ويشمل خمسة مراتب تتمثل في: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، والنسل، والمال.³⁸

ثم تليها مرتبة الحاجيات، وهي ما لزم من المصالح لرفع الحرج، والضيق والمشقة، ومرتبها أقل من مرتبة الضروريات، لأنّ الضروري يترتب على فواته اختلال النظام وعموم الفوضى، أما الحاجي فلا يترتب على فواته شيء من ذلك، وإنما يحصل الحرج والمشقة، تجعل الحياة لا تُطاق.³⁹

وأخر مرتبة بعد الضروريات والحاجيات، تأتي مرتبة التحسينيات، ويراد بها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، ومكارم الأخلاق، وتجنب ما تأنفه العقول.⁴⁰ وقد جاءت في آخر مرتبة لأنه لا يترتب على فواتها إخلال أو حرج أو مشقة، وإنما تقع موقع التزيين والتجميل والتحسين، بحيث تعيش الأمة آمنة مطمئنة لها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم.⁴¹

وعليه وحسب ما سبق وإذا وقع تعارض بين المصالح فإنه يُقدّم الضروري، ثم الحاجي، ثم التحسيني، أما إذا حصل بين ضروريين فإنه يُقدّم حفظ الدين، ثم النفس، واختلف الأصوليين حول ترتيب الضروريات المتبقية، فالغزالي يُقدّم حفظ العقل، ثم

مركز الإنسان في الإسلام بين نزعته الفردية ورعاية جهة التعاون

حفظ النسل، ثم حفظ المال⁴²، والآمدّي يُقدّم حفظ النسل، ثم حفظ العقل، ثم حفظ المال⁴³. أما إذا كان التعارض بين مصلحتين من ذات المرتبة متعلّقتان بكلّي واحد، فإنّه يتم الترتيح بينهما باعتبار مقدار شمولها، فيتم تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة، وبعبارة أخرى تقديم حقوق الجماعة على حقوق الفرد. وذلك حسب القاعدة المقاصديّة التي تنصّ على أنّ: "المصالح العامّة مقدّمة على المصالح الخاصّة"⁴⁴، والقاعدة الفقهيّة: "يتحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" التي نصت عليها المادة 26 من مجلة الأحكام العدلية.

ولتحقيق التوازن بين المصالح المتعارضة، والترجيح بينها في الفقه الإسلامي، يتم الاعتماد على ثلاثة معايير⁴⁵، تشكل في حدّ ذاتها عناوين مطالب هذا المبحث.

المطلب الأول: النظر إلى قيمتها

ويكون ذلك بالنظر إلى مرتبة المصلحة، فيقدّم الضروري، ثم يليه الحاجّي، وبعدهما يأتي التحسيني. وإذا كانت المصالح المتعارضة كلّها من رتبة الضروريات فإنّه يُقدّم حفظ الدين، ثم يليه حفظ النفس، ثم يليه حفظ العقل، ثم حفظ النسل، وأخيراً حفظ المال⁴⁶.

وهذا ما تؤكّده بعض القواعد المقاصديّة، ومنها قاعدة: "أكد المراتب الضروريات، فالحاجيات، فالتحسينيات"⁴⁷، وقاعدة: "أعظم المصالح جريان الأمور الضروريّة الخمسة المعتبرة في كل ملّة، وأعظم المفساد ما يكر عليها بالإخلال"⁴⁸، وقاعدة: "الضروري أصل لما سواه من الحاجّي والتكميلي"⁴⁹.

وعليه فالقاعدة العامّة أن المصالح الراجحة هي المصالح الأقوى مرتبة، حتى ولو كانت خاصّة والمرجوحة عامّة، ومثله جواز الأكل من مال الغير المسروق عند الاضطرار⁵⁰، فالسرقة وإن كانت تمس في الظاهر حقا خاصاً، والمتمثل في انتهاك حرمة مال الغير، فإنّها تمسّ أيضاً حقا عامّاً متعلّقا بالجماعة، والمتمثل في إثارة الرعب وزعزعة الأمن، وما يؤكّد هذا الاعتبار أنّ حدّ السرقة من حقوق الله لا عفو فيه⁵¹، والمعروف أن حقوق الله هي حقوق المجتمع، وإنّما رجّح أكل الطعام المسروق عند الاضطرار لأنّه متعلّق بحفظ النفس، وهو مقدّم على حفظ المال.

المطلب الثاني: النظر إلى مقدار شمولها:

أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان في مرتبة واحدة، ومتعلقتان بكل واحد، فإنه في هذه الحالة يتم ترجيح المصالح العامة على المصالح الخاصة، وذلك بالنظر إليها من حيث مقدار شمولها، حسب القاعدة المقاصدية التي تنصُّ على أن: "المصالح العامة مقدّمة على المصالح الخاصة"⁵². والقاعدة الفقهية التي تنصُّ على أنه: "يتحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام"⁵³. لأنّ الضرر الخاص لا يكون مثل الضرر العام، بل دونه، فيُدفعُ الضرر العام به، كإجبار الشخص على هدم بيته الأيل للسقوط خوفاً من وقوعه على المارّة، وجواز تحديد أسعار المأكولات عند طمع التجار في زيادة الأرباح زيادةً تضر بمصالح العامة⁵⁴.

فالمصالح العام هو الأصل في الاعتبار عند التعارض، وهو الإطار الذي ينبغي أن تدور في فلكه المصالح الفردية، أو الحريات العامة، لأنّه حق الله الذي لا يجوز إسقاطه، أو إهماله، أو التنازل عنه، أو الاتفاق على خلافه، لعظيم خطره، وشمول نفعه⁵⁵.

المطلب الثالث: النظر إلى يقين تحصيلها من عدمه

إلى جانب الاعتبارين السابقين يتم أيضاً النظر إلى المصلحة من حيث تيقن حصولها أو عدمه، فنقدّم المصالح المتيقن حصولها على المصالح الموهومة، لأنّه "لا عبرة للتوهم"⁵⁶، وقاعدة "اليقين لا يزول بالشك"⁵⁷.

خاتمة:

بعد تمام المقال ومعالجة إشكالاته يتم الخروج بجملة من النتائج والتوصيات بيانها وفق الآتي:

أولاً: نتائج البحث

من أهم النتائج التي تم التوصل إليها ضمن مباحث ومطالب الدراسة ما يلي:

- 1- الإنسان في الإسلام تتنازعه جهتان، جهة في تحصيل مصالحه وممارسة ذاتيته، وجهة رعاية التعاون لمصالح مجتمعه وأمتة والمعمورة عامة.
- 2- ضمان تحصيل تعاون الفرد لمصالح المجتمع منوط بحفظ كرامته وتمكينه من تحصيل مصالحه التي تتأسس عليها إنسانيته، ذلك أن الغنم بالغرم والغرم بالغنم.
- 3- الإفراط في ممارسة الذاتية تعسف، والإفراط في بسط الهيمنة الاجتماعية استبداد.

===== مركز الإنسان في الإسلام بين نزعته الفردية ورعاية جهة التعاون

4- رعاية جهة التعاون في الإسلام تقف على جملة من المقاصد تتمحور حول تأدية أمانة الاستخلاف وحسن عمارة الأرض بفاعلية المستخلفين فيها.

5- رعاية جهة التعاون في الإسلام لا تلغي القيمة الذاتية للفرد وما يفترض له من تكريم إنساني.

6- وضعت الشريعة الإسلامية معايير مضبوطة للموازنة بين الممارسة الفردية ومصالح المجتمع من خلال الترجيح بين المصالح عند تعارضها بتقديم الأكثر قيمة، ثم الأكثر شمولاً، ثم الأيقن تحصيلاً.

ثانياً: التوصيات

تم تسجيل جملة من التوصيات بيان أهمها ضمن الآتي:

1- ضرورة تحسيس المجتمع -عبر مختلف الوسائط - بأهمية الفرد تحصيلاً لتعاونه لصالح الكل.

2- تشجيع البحوث العلمية والأكاديمية بخصوص مركز الفرد وبعده التعاوني لصالح المجتمع.

3- إبراز مكانة الفقه الإسلامي إلى جانب مختلف النظم المهتمة بدراسة الموازنة بين مصالح الفرد واستقرار المجتمع.

4- ضرورة صياغة نظرية عامة مختصة بضبط آليات الموازنة بين المصالح عند تعارضها، حتى يسهل إعمالها للمضطلعين بالتطبيق.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إبراهيم مذكور، عدنان الخطيب، حقوق الإنسان في الإسلام، دار طلاس، دمشق، سوريا، ط1، 1992.
2. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت 728 هـ)، الحسبة، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1978.
3. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808 هـ)، المقدمة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط5، 1985.

4. ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز (ت 660 هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعارف، بيروت، لبنان، ط 1، 1987.
5. ابن فرحون: تبصرة الحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988.
6. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد (ت 620 هـ)، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1983.
7. ابن قيم الجوزية، الطرق الحكيمة، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ط 1، 1974، ص 165.
8. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت 774 هـ): تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر، الرياض، السعودية، د.ت.
9. أحمد الريسوني، إنسانية الإنسان قبل حقوق الإنسان، مجلة كتاب الأمة، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، السنة 22، العدد 87.
10. الأمدى، سيف الدين علي بن محمد (ت 631 هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1984.
11. البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 5، 1986.
12. الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت 784 هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الذيب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط 4، 1987.
13. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (ت 1230 هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق محمد عيش، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ت.
14. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد (ت 911 هـ)، تاريخ الخلفاء، مطبعة السعادة، ط 1، 1952، القاهرة، مصر.
15. الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت 790 هـ)، الموافقات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1999.
16. الشوكاني، محمد بن علي (ت 1250 هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الدار الجامعية، بيروت، لبنان، ط 1، 1995.
17. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت 476 هـ)، المهذب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 1، 1994.
18. الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار التونسية للنشر، ط 1، 1982.

- ===== مركز الإنسان في الإسلام بين نزعتيه الفردية ورعاية جهة التعاون
19. علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الجزائر، ط5، 1993.
 20. علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1987.
 21. الغزالي، أبو حامد محمد (ت 505 هـ)، المستصفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط4، 1982.
 22. فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
 23. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1987.
 24. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت 684 هـ)، الذخيرة، دار الغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1994.
 25. الكاساني، علاء الدين بن مسعود (ت 587 هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
 26. مالك بن نبي: تأملات، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1986.
 27. المحلي، جلال الدين أحمد بن شهاب الدين محمد (ت 864 هـ)، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد (ت 911 هـ)، تفسير الجالين، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1996.
 28. محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني، دار النهضة، القاهرة، ط1، 1988.
 29. محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، دار اقرأ، بيروت، لبنان، ط2، 1981.
 30. محمود فياض، المجتمع في نظر الإسلام، مجلة الأزهر، المجلد 33.
 31. مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1996.

الهوامش:

- ¹ - فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1994، ص74.
- ² - ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت 774 هـ): تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر، الرياض، السعودية، دت، ج1، ص609-610.
- ³ - المصدر نفسه، ج1، ص249.
- ⁴ - الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت 790 هـ)، الموافقات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ج2، ص239.
- ⁵ - رواه البخاري، كتاب الشركة، باب الشركة في الطعام، رقم2354، ج2، ص880، ومسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل الأشعريين، رقم2500، ج4، ص1944.
- ⁶ - رواه البخاري، كتاب المظالم، باب نصرة المظلوم، رقم2314، ج2، ص863، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين، رقم2585، ج4، ص1999.
- ⁷ - رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين، رقم2586، ج4، ص1999.
- ⁸ - رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يُحب لأخيه ما يحب لنفسه، رقم13، ج1، ص14، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال المسلم أن يُحب، رقم45، ج1، ص68.
- ⁹ - رواه الطبراني، المعجم الصغير، ط1992، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ص91/ وضَعْفُه الألباني، تمام المنة، الراية للنشر، الرياض، السعودية، ط3، 1409 هـ، ص357.
- ¹⁰ - ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، المحلّي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1996، ج6، ص156.
- ¹¹ - ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت 808 هـ)، المقدمة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط5، 1985، ص101-102.
- ¹² - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1987، ص166.
- ¹³ - مالك بن نبي: تأملات، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1986، ص39.
- ¹⁴ - ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز (ت 660 هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ج1، ص125-126.
- ¹⁵ - فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، م.س، ص74-77.
- ¹⁶ - ابن خلدون، المقدمة، م.س، ص101.
- ¹⁷ - محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني، دار النهضة، القاهرة، ط1، 1988، ص193.
- ¹⁸ - ابن خلدون، المقدمة، م.س، ص102-103.
- ¹⁹ - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، م.س، ص163.
- ²⁰ - علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الجزائر، ط5، 1993، ص235.

- ²¹ - علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، م.ن، ص 235.
- ²² - أحمد الريسوني، إنسانية الإنسان قبل حقوق الإنسان، مجلة كتاب الأمة، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، السنة 22، العدد 87، ص 45.
- ²³ - إبراهيم منكور، عدنان الخطيب، حقوق الإنسان في الإسلام، دار طلاس، دمشق، سوريا، ط1، 1992، ص 25.
- ²⁴ - الشاطبي، الموافقات، م.س، ج2، ص 17.
- ²⁵ - محمد رأفت عثمان، الحقوق و الواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، دار اقرأ، بيروت، لبنان، ط2، 1981، ص19.
- ²⁶ - القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت 684 هـ)، الذخيرة، دار الغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ج1، ص140.
- ²⁷ - رواه مسلم، كتاب البر، رقم 2577، ج4، ص1994.
- ²⁸ - رواه البخاري، كتاب المظالم، باب الظلم ظلمات يوم القيامة، رقم 2315، ج2، ص864، ومسلم، كتاب البر، باب تحريم الظلم، رقم 2578، ج4، ص1996.
- ²⁹ - الطبري، محمد بن جرير (ت)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، مصر، ج3، ص 585.
- ³⁰ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت 728 هـ)، الحسبة، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1978، ص 6.
- ³¹ - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، م.س، ص200-201.
- ³² - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، م.ن، ص317.
- ³³ - رواه البخاري، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والإستهام فيه، رقم 2361، ج2، ص882.
- ³⁴ - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، م.س، ص315-317.
- ³⁵ - محمود فياض، المجتمع في نظر الإسلام، مجلة الأزهر، المجلد 33، ص 55-57.
- ³⁶ - ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1974، ص165، ابن فرحون، تبصرة الحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988، ج2، ص 308.
- ³⁷ - البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، 1986، ص248.
- ³⁸ - الغزالي، أبو حامد محمد (ت 505 هـ)، المستصفى، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط4، 1982، ج1، ص 287 923، الأمدي، سيف الدين علي بن محمد (ت 631 هـ)، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ج3، ص 274، الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت 784 هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الذيب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط4، 1987، ج2، ص 123، الشاطبي: الموافقات، م.س، ج2، ص 10.

- ³⁹ - الغزالي، المستصفى، م.س، ج1، ص28، الأمدي: الأحكام، م.س، ج3، ص275، الشاطبي، الموافقات، م.س، ج2، ص11.
- ⁴⁰ - الشاطبي: الموافقات، م.ن، ج2، ص11.
- ⁴¹ - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار التونسية للنشر، ط1، 1982، ص82.
- ⁴² - الغزالي، المستصفى، م.س، ج1، ص287.
- ⁴³ - الأحكام: ج4، ص275.
- ⁴⁴ - الشاطبي: الموافقات، م.س، ج4، ص196، العز بن عبد السلام، قواعد الحكام، م.س، ج1، ص71.
- ⁴⁵ - محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، م.س، ص245 وما بعدها.
- ⁴⁶ - اتفق الفقهاء على تقديم حفظ الدين ثم حفظ النفس، لكن اختلفوا في ترتيب الضروريات المتبقية، فالغزالي يُقدّم حفظ العقل، ثم حفظ النسل، ثم حفظ المال. المستصفى، م.س، ج1، ص287، بينما الأمدي والشاطبي يُقدّمان حفظ النسل، ثم حفظ العقل، ثم حفظ المال، الأحكام، م.س، ج4، ص275، الموافقات، م.س، ج1، ص38.
- ⁴⁷ - الشاطبي: الموافقات، م.ش، ج2، ص21.
- ⁴⁸ - الشاطبي، الموافقات، م.ن، ج2، ص299، الغزالي، المستصفى، م.س، ج2، ص251.
- ⁴⁹ - الأمدي: الأحكام، م.س، ج3، ص274، الشوكاني، محمد بن علي (ت 1250 هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الدار الجامعية، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص282.
- ⁵⁰ - العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، م.س، ج1، ص80.
- ⁵¹ - الكاساني، علاء الدين بن مسعود (ت 587 هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ج7، ص85، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (ت 476 هـ)، المهذب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ج6، ص300، ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد (ت 620 هـ)، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ج10، ص268، الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (ت 1230 هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق محمد عليش، دار الفكر، بيروت، لبنان، دبت، ج4، ص348.
- ⁵² - الشاطبي، الموافقات، م.س، ج4، ص196 / العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، م.س، ج1، ص71.
- ⁵³ - المادّة 26 من مجلّة الأحكام العدليّة .
- ⁵⁴ - علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ج1، ص41، مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1996، ج2، ص995-996.
- ⁵⁵ - الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، م.س، ص273.
- ⁵⁶ - المادّة 74 من مجلّة الأحكام العدليّة.
- ⁵⁷ - المادّة 4 من مجلّة الأحكام العدليّة.

تعليمية مادة التربية الإسلامية وفاعلية الخطاب الديني
Educational Islamic education
and the effectiveness of religious discourse

طالب دكتوراه أسامة بن عبد الله

قسم علوم اللسان، كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية، جامعة الجزائر -2-
Prof.oussama19@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/05/25

تاريخ الإرسال: 2019/10/25

الملخص:

تعتبر تعليمية مادة التربية الإسلامية من أهم المواد المقررة على المتعلمين في الطور التعليمي الابتدائي والمتوسط؛ فهي بمثابة خطاب ديني بناءً وممنهج ومدروس؛ من شأنه أن يعدّل ويقوّم سلوكيات ومعارف المتعلمين ويزودها؛ وذلك إن اتسمت هذه العملية التعليمية بما هو مطلوب منها من دقة وانضباط ومنهجية ، وتجمع هذه العملية بين عناصر تواصلية تتمثل في: المعلم (مرسل) والمتعلم (مرسل إليه) والمحتوى التعليمي (رسالة) في إطار تربوي تعليمي. ومن ذلك نروم في هذا البحث الوقوف عند أهم المفاهيم المرتبطة بتعليمية الخطاب الديني في المدرسة الجزائرية، من منظور أنه خطاب تواصلية تعليمية، وعرض المفاهيم المتعلقة بهذه العملية في أطر لسانية تداولية، باتباع المنهج الوصفي، وهذا ما يجعلنا نطرح السؤال التالي: ما المقاصد التي يطرحها الخطاب الديني التعليمي في إطاره التواصلية والتداولية؟

الكلمات المفتاحية: الخطاب الديني؛ التربية الإسلامية؛ التعليمية؛ التواصل؛ التداولية.

Abstract:

Educational Islamic education is considered one of the most important subjects prescribed for learners in the primary and intermediate educational stage; it is a constructive, systematic and thoughtful religious discourse that would modify and provide learners' behaviors and knowledge and provide

them, and that this teaching process is characterized by the accuracy, discipline, and methodology required. .., and this process combines communicative elements that are: the teacher (sender) and the learner (receiver) and educational content (message) in an educational framework.

From this perspective, we look at the most important concepts related to the teaching of religious discourse in the Algerian school, from the perspective that it is an educational communication discourse, and present the concepts related to this process in the frameworks of pragmatic linguistic following the descriptive approach, and this makes us ask the following question: What are the aims of religious educational discourse in its communicative and pragmatics?

Keywords: Religious Speech, Islamic education, Didactics, Communication, pragmatics

مقدمة:

يعتبر الخطاب الديني من أهم ما يتلقاه الإنسان في حياته اليومية؛ بحكم أن الدين يأخذ حيزا كبيرا من اهتمامه؛ والذي يطرح مواضيع مختلفة؛ تتعلق بالمعاملات والقيم والضوابط وغيرها؛ عبر وسائط متعددة؛ تتحدد بقدرة الشخص المعرفية والعقلية، وماهية هذه الوسائط، وسبلها، ومصداقيتها، فمنهم من يكون متلقيا للنص الديني الإسلامي من النص القرآني، أو عن أحاديث الرسول، أو من الكتب الشارحة له، أو من كتب العلماء، أو من أهل الدين كالإمام والمفتي، أو المعلم والأستاذ في المؤسسات التربوية...، وتكون فيه "العلاقة بين القارئ والنص ليست علاقة تقابل وتضاد، وإنما يكون النص جزءا من وعي القارئ، وجزءا من بنية تفكيره"¹، هذه الخطابات التي تأخذ في مجملها حيزا كبيرا في تفكير الكثير من البشر لها وقعها الخاص بها، ويتباين الفهم فيها من شخص إلى آخر على حسب ما يعرف بمستويات التلقي، الذي يكون وفق دوائر كما تحدث عنها "الزركشي"².

الدائرة الأولى: تفسير النص بنفسه، انطلاقا من وحداته المتكاملة.

الدائرة الثانية: يفتح النص على غيره من النصوص .

الدائرة الثالثة: يفتح المتلقي على القراءات التي أنجزها القارئ التاريخي

المعاصر للنص.

الدائرة الرابعة: وهي الأخيرة وفيه يفتح الخطاب على متلقيه الذي خاض

الدوائر السابقة وحصلها

ينطلق الخطاب الديني الإسلامي من القرآن الكريم كمصدر، ثم إلى النص الشارح الذي يكون بحسب الترتيب- أحاديث الرسول ثم الصحابة والمفسرين، لينفتح بعد ذلك على قراءات أخرى جديدة ومعاصرة، وفي الأخير يكون المتلقي أمام خطاب ديني؛ مرّ بدوائر تواصلية من مرحلة إلى مرحلة، وهنا قد يتحقق التلقي المناسب والمقصود وقد لا يكون- عند الشخص العادي - لاعتبارات كثيرة، لكن الأمر يظهر معقدا عندما نجد بأنّ الخطاب الديني عبارة عن تراكم خطابي؛ بمعنى خطاب فوق خطاب، فمثلا النص القرآني له سياقات خاصة به في ما يعرف بأسباب النزول، والأخذ منه من أجل استعمال ثاني في نظام خطابي معين يقوم على سياق آخر، قد يكون مشابها للسياق الأول، أو قد يكون مخالفا، فنحدث بذلك في الخطاب الديني عن سياقات بدل سياق واحد يتعلق **بالاستعمال**.

ينبني الخطاب الديني على مرجعيات مختلفة في بعده التواصلية اللسانية والثقافية، ويكون بـ "تبادل أدلة بين ذات مرسله وذات مستقبله، حيث تنطلق الرسالة من الذات الأولى نحو الذات الأخرى، وتقضي العملية جوابا ضمنيا أو صريحا عما نتحدث عنه أو بعبارة أشمل "موضوعات العالم " ويتطلب نجاح هذه العملية، اشتراك المرسل والمرسل إليه في السنن، حتى يتم الاسنان والاستئناس على الوجه الأكمل كما أراد له المجتمع اللغوي"³، فأى خطاب يفترض عناصر محددة، لكنها لا تكفي كونها تتطلب شروطا يجب أن تتحقق؛ أبرزها التواضع على لغة واحدة ووجود سنن .

والحديث عن تكون الذهنيات والمعتقدات عند الجزائري يجعلنا نقف عند أبعاده النفسية والاجتماعية والثقافية...، والتي ترتبط غالبا بالجانب الديني عنده، ونجد في هذا الصدد انتشار الكثير من المفاهيم الدينية الخاطئة عند عامة الناس، ومرد ذلك إلى الفهم غير المناسب للخطاب الديني أو التوظيف غير المناسب؛ نتيجة جهل مستعمليه بالقصد للنصوص الدينية أو حتى تعتمد ذلك من أجل أغراض شخصية لتغليب الناس، وهنا سنتحدث عن تلقيات للخطاب بدل تلقي؛ والقصور في الفهم في

هذا المستوى الخطابى يؤثر سلبا على مجموعة من الأصعدة، وهنا يظهر أن الخطاب الدينى محكوم بعناصر رئيسة هي المرسل والرسالة والمتلقى والسياق، وتختلف هذه العناصر من حيث الخصوصية فيه عن الخطابات الأخرى، لذا وجب مراجعة مثل هذه القضايا، التي نراها تتعالق مع القصد في الخطاب الدينى، وفي هذا الشأن يمتد الاهتمام إلى المؤسسات التعليمية التي من شأنها أن تقوم وتقديم المفاهيم الدينية الصحيحة، فالخطاب الدينى لم يقتصر على المساجد والمواعظ الدينية التي تلقى هنا وهناك بين محيط الأسرة والإعلام وغيرها، بل يشمل حتى المدرسة بصورة تعليمية؛ والتي سيكون لها الأثر الكبير في هذا الجانب لأنه من المفروض أن تكون الأطر المرسومة لهذا الخطاب ممنهجة وفعالة ومدروسة؛ قصد التكوين المناسب لشخصية التلميذ الدينية، وهذا ما لا يكون في معزل عن التواصل والاستعمال، وهنا نطرح إشكالية: ما المقاصد التي يطرحها الخطاب الدينى التعليمى في إطاره التواصلى والتداولى؟ الأمر الذى سنبحث فيه باتباع المنهج التحليلى، بهدف: التعرف على مقاصد الخطاب الدينى في تعليمية التربية الإسلامية في الطور الابتدائى والمتوسط كنموذجين، والتعرف على دور التواصل فى تحقيق ذلك، وتجدر الإشارة فى هذا المقام أن الخطاب الدينى التعليمى ليس مقتصرًا على تعليمية مادة التربية الإسلامية فحسب، بل يمتد أحيانا إلى تعليميه مواد أخرى خاصة فى ما ارتبط بالجانب السلوكى عند المتعلم.

1. الخطاب الدينى التعليمى وأبعاده التداولية:

يقوم التواصل البشرى على خطابات مختلفة بأبعاد قصدية متعددة؛ وذلك من أجل تبليغ أفكارهم ومقاصدهم للغير، والملاحظ أن المجالات الخطابية تختلف بمجال الاستعمال والميدان، ويعرف الخطاب على أنه "الملفوظ الموجه للغير، بإفهامه قصداً معيناً، والآخر الشكل اللغوى الذى يتجاوز الجملة"⁴، ومن ذلك فمجرد التلفظ عند البعض يعتبر خطاباً، فى حين أن هناك من تجاوز هذه الفكرة إلى أن الخطاب يقابل النص أيما كان شكله، وهناك من اعتبر الكلمة الواحدة خطاباً إن حققت الفائدة والمعنى، على عكس مجموعة من الكلمات (منطوقة أو مكتوبة) لا تتضمن فائدة ولا هدفاً تأثيرياً ولا تبليغياً.

فالخطاب يشتمل على مرسل يهدف للتأثير فى مرسل إليه ويحيل على السياق الخارجى فى تشكيله، مهما كان نوعه: سياسياً، دينياً، تعليمياً...، ومعالجة الخطاب من منظور التواصل، ليست معالجة للمضمون فى حد ذاته، بقدر ما هي معالجة للكيفية

التي قُدم فيها المضمون، فننتقل بذلك مما أراه النص (بعده خطاباً) إلى كيف قال النص مقاله ؟ وفي هذا يرى "توين فان دايك" أن دراسة الخطاب هي "دراسة الاستعمال الحقيقي للغة من قبل متكلمين حقيقيين في وضعيات حقيقية"⁵.

وعليه وجب توضيح ما نقصد من الخطاب، فلا شك أن الإنسان يمكن له التعبير إما بالنطق (الكلام) وإما بالكتابة، وكل صنف من التعبير له اعتباراته الخاصة، ويمكن أن يكون لنا المضمون نفسه، لكن يختلف معناه بين المحكي والمكتوب، فالتعبير المحكي يكون مرفقاً بنبرة صوت، وعلامات على الوجه والوقف، أو الجلوس، والحركات التي تصاحب الكلام، وهذا الأخير - الكلام - "حدث محدد تحده عناصر معينة، وتؤثر في شكله ومعناه، وقد يكون الكلام متشابهاً ولكنه يحدث أحياناً كلامية مختلفة، لاختلاف عناصره، وعناصر الحدث الكلامي هي: المتكلم، المستمع والعلاقة بينهما، والشفرة اللغوية المستعملة، والمحيط الذي يحدث فيه الكلام، وموضوع الكلام، وشكل الكلام"⁶، هذا ما قد لا يظهر الكثير منه في المكتوب، كما أنّ المتحدث يستطيع التغيير إن لم يحقق هدفه من الخطاب ومقصده؛ لأنه في عملية حوارية مباشرة مع المتلقي.

أما المتلقي للخطاب المكتوب سيكون تلقّيه قائماً على القراءة، فيكون بذلك تحقيق القصد مرتبطاً بتأويل القارئ وفهمه، إنّ دراسة الخطاب ليس أمراً سهلاً كونه شبكة معقدة يتداخل مع المجتمع وثقافته، فهو إذاً ليس تماماً الجملة ولا هو تماماً النص بل هو فعل يريد أن يقول، فهو كيان خاص بنفسه يختلف عن الجملة وعن النص وكيونته متميزة، وقد عبر عن ذلك "إمل بنفنيست" e.benveniste الذي يرى "أن ما نقف عليه في العالم هو إنسان متكلم يخاطب إنساناً آخر، واللغة ترشد إلى تعريف الإنسان ذاته"⁷، وبين كل هذه المفاهيم فالخطاب ما اشتمل على عناصر تواصلية وحقق الإفادة - مهما كان شكله اللغوي-، ويكون في ميادين متعددة، يشتمل على حمولة معرفية وثقافية، ويرتبط بالسياق اللغوي وغير اللغوي يتضمن حمولة دلالية ومقتضيات للقول؛ من أقوال مضمرة وافتراضات مسبقة - تتعالق مع ظروف ومجريات، وتفترض تلقياً يتباين بتباين مستوياته (منتهى الخطاب).

واعتبار الخطاب الديني يقوم على عناصر تواصلية، يقتضي وجود سنن بين عنصري الخطاب؛ بين المرسل والمرسل إليه، أو بين النص والمتلقي في سياق معين، فالنص من منظور التداولية التي تهتم بالشروط اللازمة لكي تكون الأقوال اللغوية مقبولة وناجحة وملائمة في الموقف التواصلية، فهي معنية إذا بالشروط

والقواعد اللازمة للملاءمة بين أفعال القول ومقتضيات الموقف الخاص به أي للعلاقة بين النص والسياق"⁸.

فالحديث إذا عن الخطاب من منظور الاستعمال يحيل إلى علم التداولية؛ كونها العلم الذي يشتغل في دراسة هذا الجانب، فهي "تهتم بدراسة اللغة التي يستعملها المتكلم في عملية التواصل وعوامل المقام المؤثرة في اختياره أدوات معينة دون أخرى للتعبير عن مقصده"⁹.

وقد استفادت التداولية في البداية استفادة مباشرة من الفلسفة، خاصة ما تعلق منها باللغة، وذلك عند انتباه الفلسفة التحليلية إلى ضرورة التخلي عن الجانب الميتافيزيقي، والاهتمام بالجانب التحليلي للغة، عند انشغالهم بالمفاهيم؛ حيث ظهر لهم أن المشكل لا يتعلق بغموضها ولكن بالاستعمال غير المناسب للغة.

وتسعى التداولية إلى الإجابة عن أسئلة رئيسة هي: من يتكلم وإلى من؟ ما مقصدنا أثناء الكلام؟ ما مصدر التشويش والإيضاح؟، وقد ارتبطت التداولية بالذرائعية أو البرغماتية.

إن الخطاب التعليمي له أهمية كبيرة في المؤسسات التربوية-بعده ظاهرة تواصلية - لذلك أقيمت عليه دراسات حديثة؛ ومن شأنه أيضا أن يخرج خطابات أخرى ويخرج منها- في علاقة تأثرية تأثيرية-، ففي " بداية التحليل الفرنسي للخطاب اعتبر الخطاب التعليمي طيلة مدة من الزمن أنه الأمر الثابت الذي ينبغي أن تصاغ بالنسبة إليه مختلف القواعد التي تمكن من بناء سائر الخطابات حوله، لكن سرعان ما تخلي على هذه الفكرة (...). فإن الخطابات التعليمية تنتمي إلى مجموع الخطابات الثانية التي تقدم عادة أنها صادرة على الخطابات الأولى أو الخطابات المنبع"¹⁰، فلا يجب أن يكون الخطاب التعليمي خطابا جزافيا غير مؤسس ، وبذلك فالحديث عن الخطاب التعليمي هو حديث عن خطابات كثيرة ساهمت في بنائه وأقامته من مصادر علمية ومراجع كثيرة .

لقد تعددت بذلك الخطابات التعليمية ومصادرها، ففي المدرسة الجزائرية تحديدا يعود ذلك إلى تعليمية المادة من حيث الخصوصية والمضامين، فالخطاب الذي يتحقق في مادة الرياضيات والعلوم الطبيعية والفيزيائية مثلا؛ ليس هو ما يكون في تعليمية مادة التربية الإسلامية، هذه الأخيرة لها وقعها الخاص في كينونة الفرد وسلوكه؛ لما يعنيه البعد الديني في حياة الإنسان ، كما أن الخطابات الدينية تشمل حتى المواد التعليمية الأخرى - أحيانا - ومثال ذلك اللغة العربية التي تقوم في كثير

من المواضيع بالاستناد على الخطابات الدينية ، وحتى في المعاملات اليومية داخل المؤسسة، ونجد في بعض المؤسسات آيات من القرآن الكريم والأحاديث الشريفة مدونة على الجدران وفي لافتات مختلفة، والخطاب الديني التعليمي يمر عبر مراحل تعليمية، كل مرحلة لها خصوصيتها.

يظهر أنّ هناك علاقة وطيدة بين التعليمية والتداولية كونه -كما قلنا - التعليم يبنى على خطابات، وهذا المصطلح - خطاب - أخذ حظا كبيرا من الدراسة وعرف بروزا واضحا في ميدان التداوليات بعد الانتقال من نحو الجملة إلى نحو النص، كما أنّ التداولية من شأنها الكشف عن مقاصد هذه الخطابات.

2. التواصل التعليمي:

عند البحث عن الوظيفة الأساسية للغة يظهر لنا موضوع التواصل كطرح لساني وعرفاني، والذي حُصص له الكثير من الدراسات المتعلقة بعناصره وأساسه وقيوده ومعوقاته...، حيث عرف تطورا مفهوما منذ بدايات الدراسات المتخصصة في هذا المجال والتي " انطلقت في الولايات المتحدة في الأربعينات من القرن العشرين، وقد ساهمت أبحاث متنوعة في اختصاصات محددة (الفيزياء والرياضيات) في بلورة نظرية حول الأنظمة التواصلية"¹¹، ونجد في هذه المرحلة كل من كلود شانون (Claude Shannon) وارين وايفر (Warren Weaver) .

وإذا قلنا ما التواصل "فهو أكثر من الجواب الشعبي التقليدي الذي توحى به مجموعة من الاستعارات المتداولة يوميا مثل: أن تضع أفكارك في كلمات، وأن توصل أفكارك إلى الطرف الآخر، وأن تدون أفكارك على الورق وهلمّ جر، فيبدو الأمر كما لو كان التواصل تعليب محتوى يقوم المتلقي بفتح هذه العلبه"¹²، فالمسألة ليست متعلقة بنقل الأفكار فحسب؛ لأننا سنكون أمام ترميزات وتشفيرات لغوية ومعاني لا حرفية، والأفكار التي في ذهن صاحبها، وما يفهم المتلقي قد يكون صورة مقارنة لها وليست نفسها، إن ما يمكن توصيله للمتلقي يأخذ أشكالا متعددة فقد يكون معان، معلومات، قضايا، أفكار، خواطر، معتقدات، توجهات، انفعالات وقد يكون أكثر"¹³، فيختلف الأمر باختلاف المحتوى والسياقات وطرفي التواصل المرسل أو المتكلم والمستقبل، كما تختلف المقامات التواصلية باختلاف الميدان فنجد تواصل بين الأصدقاء، وتواصل رسمي كما هو الشأن في الإدارات، وتواصل تربوي في المدارس والمؤسسات وغير ذلك من النماذج.

يعرف " شارل كولي " (chareles cooley) التواصل بأنه "المكانيزم الذي بواسطته توجد العلاقات الإنسانية وتتطور، إنه يتضمن كل رموز الذهن مع وسائل تبليغها عبر المجال وتعزيزها في الزمان، ويتضمن أيضا تعابير الوجه وهيئات الجسم والحركات ونبرة الصوت والكلمات والكتابات والمطبوعات والتلغراف والتلفون، وكل ما يشمله آخر ما تم في الاكتشافات في المكان والزمان"¹⁴، فكينونة التواصل متعلقة مع كينونة الإنسان المعرفية (نقل رموز ذهنية) والوجدانية (تمتين العلاقات الإنسانية) في مراحل حياته ومراحل تطوراته الاجتماعية التي تنقله عبر الزمان والمكان، وهي كينونة متعالية عن اختزالها في نقل الأفكار، التي تعد جزءا من التواصل وليست منتهاه الكلي، فيكون بذلك وسيلة للتبادل والتبليغ والتأثير، وإذا تحدثنا عنه تبادر إلى ذهننا مجموعة من الأسئلة: ماذا يقال. كيف يقال؟ أين يقال؟ من يقول؟ وكيف يقول؟ من يستمع؟ وكيف هو من يستمع؟ في أي سياق؟ ما لغة القول؟ ما السنن؟ وغيرها من الأسئلة التي يمكن أن نطرحها حول هذا الأمر، ومن ذلك فإن التواصل "عملية رمزية تأويلية تفاعلية سياقية يخلق فيها بشر متعدّدو الثقافة معانيهم المشتركة"¹⁵، والتواصل بمفهومه المجرد يقوم على موضوع وآلية وغائية.

إن التواصل والاتصال من الوسائل الإنسانية الحضارية والاجتماعية وحتى التعليمية، يتم من خلاله تناقل المعلومات والمعارف مشافهة وكتابة، فلا رقي ولا تطور دونه، لذلك فهو يكتسي أهمية كبيرة، تفرض على الدارسين والباحثين النظر إليه تحديدا ودراسة؛ قصد الوقوف عند أهم تجلياته، ومجابهة الصعوبات المتعلقة به واستغلاله بالطريقة الصحيحة المثلى خاصة إن تعلق الأمر بالتواصل التربوي التعليمي، حيث يكون ذا خصوصية خاصة تحمل على عاتقها أهدافا بيداغوجية وتربوية متعددة، ولا شك أن الأمر لا يتصف بالسهولة كون هذه العملية ترتبط بأبعاد مختلفة؛ النفسية والاجتماعية والثقافية.

والتواصل التربوي يقوم على عملية التعلم، وقد قدم "واريان" في معجمه الذي يتناول المصطلحات السيكلوجية ثلاث معانٍ للتعلم وهي¹⁶:

- التعلم عبارة عن عملية اكتساب لقدرة معينة .
 - التعلم عملية تجميع للاستجابات الحركية الأولية في كل حركة يقوم بها الفرد.
 - التعلم هو عملية تثبيت للعناصر في الذاكرة بحيث يمكن استعادتها والتعرف عليها.
- ومن هذا يبرز أهمية التواصل الذي من خلاله يكتسب المتعلم ويتعرف ويستوعب، كما توجد ثلاثة مفاهيم للتعلم أكثر تأثيرا في مجال التعليم وهي¹⁷:

التعلم عملية تذكر ، ويرتبط هذا المفهوم بنظرة "هربارت" إلى الإنسان الذي يولد عقله صفحة بيضاء نكتب فيها ما نشاء عن طريق الاتصال بالآخرين. التعلم كعملية تدريب للعقل: يرتبط هذا المفهوم بالنظرية السيكلوجية التي تدعى بنظرية التدريب الشكلي formal discipline التي تعود إلى الفيلسوف الانجليزي "لوك"، وتقوم على أن العقل مقسم إلى عدد من الملكات مثل التفكير والتذكر والتخيل والتصور.

التعلم كتغيير السلوك: حيث يتم من خلاله تغيير سلوك الفرد عن طريق اتصاله مع ذاته ومع الآخرين وتفاعله معهم مما يؤدي إلى تعديل في السلوك. ومهما اختلفت النظرة للتعلم بين التربويين والنفسانيين والفلاسفة وغيرهم فإن عملية التواصل في هذا الإطار لا مناص منها في كل التوجهات، ومن ذلك فالتواصل التعليمي التربوي أساس لا غنى عنه والذي يسعى المعلم في العملية التعليمية التي تفرض وجود عناصر تواصل تربوي إكساب التلاميذ معارف وسلوكات وخبرات، مع الأخذ بالمتعلم كعنصر مشارك في تجليات مفهوم التعليم النشط وأن لا يكون المعلم متسلطا في تواصله " فإدارة المعلمين لصفوفهم التعليمية تقتل الإبداع، لدى الأطفال خاصة عند سيطرة الحفظ والتلقين على مقاصد المعلم والمتعلمين وتنشأ بيئة تعد أكبر مدعاة لوجود المعلم المتسلط، ويتبع التلقين العقاب والتخويف وإشاعة جو من الاستبداد الفكري الذي يربي طالبا مستبدا أو رجلا مستبدا"¹⁸.

يتداخل في التواصل التربوي مجموعة من العناصر وهي: المعلم (المرسل) والمتعلم (المتلقي) والمادة الدراسية (الرسالة)، والتفاعلات اللفظية وغير اللفظية والوسائل الديدككتيكية من مناهج ومقررات ...، والأثر أو التغذية الراجعة، ويكون المتعلم هو المحور الرئيس الذي تدور من أجله هذه العملية التعليمية، حيث يسعى المعلم في الإخبار والإيصال والتفاعل لمتعلم قصد تنمية معارفه ومهارته وفهمه.

3. مقاصد وفاعلية تعليمية مادة التربية الإسلامية -الجيل الثاني - :

ينطلق تدريس مادة التربية الإسلامية في المدرسة الجزائرية بحسب ما هو مقرر في المناهج التربوية على أساس المعرفة والسلوك، وتصنف ضمن المجال الاجتماعي؛ والتي تساهم في استكمال نمو وتكوين شخصية المتعلم: عقديا، وفكريا، ووجدانيا، وجسديا، وجماليا، وخُلُقيا، وفق الكتاب والسنة، وتبقى هذه الأطر محكومة بكيفية تقديم الدروس والتعامل مع الحالات المختلفة للتلاميذ، ومراعاة مستويات التلقي

والتوظيف المناسب والانطلاق من الوقائع وكيفية مراعاة المكتسبات القبلية للتلاميذ والقدرات، وكل ما من شأنه أن يساهم في إنجاح هذه المحاور التي تتبني عليها تعليمية مادة التربية الإسلامية بكونها خطاباً موجهاً، ويعد التلميذ متلقياً للخطاب الديني التعليمي من خلال كتاب التربية الإسلامية؛ وما يتضمنه من نصوص دينية، أو من خلال ما يقدمه الأستاذ في القسم ويلقيه بصفة عامة.

وأول ما نقف عنده في تعليمية مادة التربية الإسلامية هو تسمية المادة؛ ففي الطور الثانوي نجدها تنتقل إلى تسمية العلوم الإسلامية، بصورة تعبر ضمناً على أن التلميذ في الطور المتوسط والابتدائي يحقق تربية دينية قبل التحصيل الفقهي والمعرفي المعمق، ولذلك يكون البعد القصدي من تسمية المادة التعليمية هو قصدياً سلوكية أخلاقية تربوية، توجه التلميذ نحو المسلك الصحيح في تصرفاته وتعاملاته انطلاقاً من مكتسباته في إطار تعليمية مادة التربية الإسلامية، فنجد بأن هناك ترابط بين المرحلة الابتدائية والتعليم المتوسط؛ نتيجة الاشتراك في تسمية المادة والهدف منها.

1.3- مقاصد المنهاج في تعليمية مادة التربية الإسلامية:

أ- في التعليم الابتدائي: تقدم تعليمية مادة التربية الإسلامية في مناهج الطور الابتدائي على أنها تلك التربية المنبثقة من الدين الحنيف، والموجه لتنمية استعدادات المتعلم الفطرية في المجالات الفكرية والروحية والخلقية والاجتماعية تماشياً وخصائص نموه العقلي والنفسي في كل مستوياته، وتنشئته تنشئةً إسلامية قائمة على مبادئ العقيدة الصحيحة والسلوك القويم والأخلاق الحسنة¹⁹.

كما تهدف إلى تحقيق مقاصد أخرى في المتعلم بحيث: " ينشأ على أداء واجباته نحو الله ونحو نفسه وأسرته، ومجتمعه ووطنه ولا يتحقق ذلك إلى بزور الأخلاق ورعايتها"²⁰، الأمر الذي سطر له المنهاج -الابتدائي- مجموعة من النقاط التي تحقق ذلك في تعليمية هذه المادة، فلا يكون ذلك دون²¹:

- الفهم الجيد للنصوص الشرعية المقررة.
- تنمية شعور الانتماء إلى الإسلام والاعتزاز بثوابت الوطن.
- تزويد المعارف الخاصة ببعض الشعائر الدينية وتعويده على ممارستها.
- تعويده على ممارسة بعض الآداب والقواعد المنظمة للعلاقات الاجتماعية، وضوابط التفاعل الإيجابي مع المحيط.
- حفظ صحته الجسدية والنفسية، والتوازن في الشخصية واحترام الذات والنقطة على الغير.

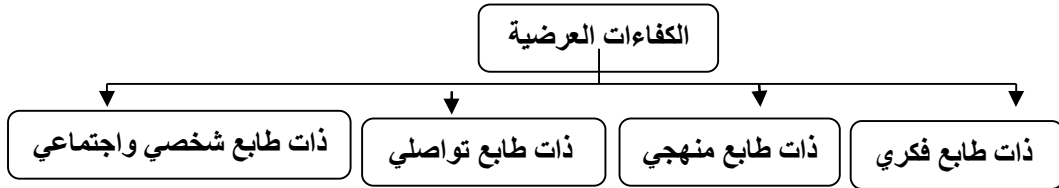
تعليمية مادة التربية الإسلامية وفاعلية الخطاب الديني

ومن خلال هذا يظهر بأن تعليمية مادة التربية الإسلامية تحمل على عاتقها دورا كبيرا؛ خاصة بالنظر إلى الفئة العمرية التي تسعى إلى تحقيق ذلك فيها -الطفولة-، حيث يكون المتعلم في بداية مسيرته الدراسية، والحق بأن ذلك إن تحقق سيجعل من العملية ناجحة وفعالة، لكن قصدية المادة من خلال ما هو وارد في المنهاج مرهونة بعدة عناصر والتي نراها في رأينا تتمثل في:

- العناية بالجانب النفسي للطفل (المتعلم)، وكذلك الصحة الجسدية.
- القدرة والمهارة في التواصل من قبل المعلم مع هذه الفئة.
- العناية بالتغذية الراجعة عن المتعلم.
- القيام بعملية التقويم باستمرار وفي كل مرحلة.
- عدم إهمال الجانب الترفيهي وحسن التقديم واستعمال المحفزات المختلفة في التعلم.
- تنمية قدرات المتعلم التواصلية.
- توفير ظروف مريحة وأقسام محفزة من خلال " الديكور " والوسائل.

ويقدم المنهاج المدرسي الابتدائي ملامح تخرج يسعى إلى تحقيقها قبل دخول المتعلم إلى مرحلة تعليمية جديدة -التعليم المتوسط -والتي من أهمها²²:

- التأسيس الوطني والتفتح على العالم: التعرف على المعالم الوطنية وترسيخ الشعور بالانتماء الحضاري الوطني والاعتزاز بالإسلام...
- تطوير الجانب المعرفي: الرصيد اللغوي، الأحكام، المواعظ، الأخلاق، الخطاب الديني...
- تحقيق كفاءات عرضية أخرى: من خلال تعليمية المادة والتي نوضحها في ما يلي²³.



حيث يحقق من الأولى قدرة في التفكير المنطقي والتحليل...، ومن الثانية القدرة على التنظيم والتخطيط والاستخدام، ومن الثالثة وهي الحلقة الأهم التي لن

يتحقق شيء دونها - التواصل- وذلك من خلال إحسان التعبير واحترام آداب التواصل والقدرة عليه، والأخيرة تتجسد في تفعاله وتعامله مع المجتمع والمحيط. وتقسم الدروس المقررة على التلميذ في مرحلته الابتدائية إلى مجموعة من الميادين؛ التي تكون في²⁴:

- القرآن والحديث الشريف (بحكم أنه الأساس الديني الذي لا غنى عنه)
 - مبادئ أولية في العقيدة والعبادات (وهي مبادئ مستوحاة من القرآن والسنة)
 - تهذيب السلوك وزرع الأخلاق الحسنة (قصد ترسيخها في المتعلم)
 - مبادئ أولية في السيرة النبوية (قصد التعرف عليها والافتداء بها)
 - مبادئ أولية في قصص الأنبياء (قصد التعرف والافتداء و أخذ العبر)
- يأخذ الجيل الثاني الذي قدمته وزارة التربية بعدا ايجابيا في الأساس الذي يقوم عليه، فمن خلال الكفاءات التي يريد أن يثبتها المنهاج في بناء الدروس؛ من وضعية الانطلاق إلى الوضعية الختامية، نجد أنها تطرح مجموعة من المصطلحات التي نرتبها كالتالي:

التواصل ← التفاعل ← الممارسة ← الاكتساب ← الاستعمال.

حيث يبدأ المعلم درسه بخطاب تواصل (وضعية الانطلاق) التي يجب أن تكون مناسبة ومحفزة، ليتحقق بعد ذلك التفاعل لدى المتعلمين مع الموضوع المطروح، مع ممارسته صفا قصد الاكتساب، ليستعمله في الأخير في حياته اليومية. ومن هنا تبرز إشكالية القصد التواصل وكيفية تحققه بين المعلم والمتعلم؛ بحيث يجب أن يقوم على سياقات مناسبة؛ يراعي فيها المعلم مستويات التلقي عند متعلميه لتحقيق القصد المناسب انطلاقا من مقومات المادة القائمة على مصادر الشريعة الإسلامية.

وبالاطلاع على كتاب التربية الإسلامية الموجه لتلاميذ السنة الرابعة ابتدائي²⁵ -على سبيل المثال- نجد أنّ المواضيع المطروحة تقوم على معارف فقهية بسيطة تخص الإنسان المسلم في أول استعداداته لممارسة شعائر دينية إسلامية؛ كموضوع الإيمان بالرسول، والحديث عن بعض الأنبياء؛ مثل يونس، والصحابة مثل أبي بكر الصديق، قصد التعرف عليهم وأخذ الأسوة من بعض مواقفهم.

والملاحظ أنه توجه للمتعلم بصفته (منتهى الخطاب) بعد السند الذي يقدم لهم في دروسهم خلاصة تكون إما بعنوان " تعلمت " أو " أفتدي وأمارس"، فموضوع الدرس الأول المقدم مثلا هو: سورة العلق التي يحاول منها الكتاب تبيان أهمية العلم، والملاحظ أيضا أنه عند تقديم هذه النصوص الدينية يكون المتعلم مطالبا بحفظها

وترتيبها، وإن كان الأمر الثاني طلبا ضمنا بحكم أن المتعلم لم توجه له دروس في المقرر والمنهاج تعلمه كيفية ترتيل القرآن أو تجوديه بل هو تدريب على النطق؛ وهكذا يحرك المعلم ويوجه الخطاب الذي يقدم للتلاميذ، فمن واجبه أن يحسن الترتيل؛ ليكون البعد القصدي من حفظ ورتل بعدا اقتدائيا لترتيل المعلم، وحتى حفظه عن طريق قراءته للنصوص الدينية دون الإطلاع على الكتاب المدرسي؛ بحكم أنها نصوص قصيرة، فيرسخ المعلم في ذهن المتعلم فكرة الحفظ كأداء واقتداء وكذلك الترتيل، أو على الأقل الإخراج السليم للحروف، ومن هنا يكون المقام الخطابي الذي تضعه مادة التربية الإسلامية لمتعلمي السنة الرابعة ابتدائي حاملا لمقاصد مختلفة تتحقق بصورة أكثر نفعا عندما يؤدي المعلم دوره التواصل والتعلمي بشكل مناسب، كما نلاحظ أن الدروس تشتمل على مجموعة من الأنشطة التطبيقية التي تستعمل الجانب السيميائي لإثارة المتعلم، كاستعمال الألوان أثناء المطالبة بالإجابة " لون"، واستعمال بعض الصور التي تأخذ طابع الرسوم المتحركة، ومن ذلك يسعى الكتاب لإثارة المتعلم بطرق تجذبه أكثر نحو المواضيع، وإن كانت هذه الصور في حد ذاتها تحتاج إلى دراسة سيميائية في مدى تأثيرها وتناسبها.

وهكذا يكتسب المتعلم سلوكيات ومعارف دينية مختلفة، وإن كنا نرى بأن خصوصية المتعلم في هذه المرحلة تحتاج إلى أنشطة تطبيقية أدائية أكثر من الكتابية، فبدل أن يُعلم المتعلم الموضوع -مثلا- من نص، يعلمه بأنشطة تطبيقية تكون أكثر فاعلية وحماسية من الكتاب المدرسي، لذا يكون المعلم مطالبا بالتطبيق قبل فتح الكتاب أحيانا.

ومن ذلك أيضا نجد تكامل كتاب التربية الإسلامية في السنة الخامسة ابتدائي²⁶ في الميادين والأنشطة، ويختلف في المواضيع، فيكون بذلك القصد العام من هذه المرحلة؛ المتمثل في ملمح الخروج قد تحقق، والذي يتكامل أيضا مع تعليمية المواد الأخرى

إنّ تعليمية مادة التربية الإسلامية في المرحلة الابتدائية إن تمكنت من تحقيق مقاصدها المسطرة وكفاءاتها المستهدفة في الميادين التي تطرحها والمواضيع التي تندرج تحتها؛ ستجعل ملمح الخروج ناجعا مهيبا للمتعلم من أجل الانتقال إلى التعليم المتوسط لتعزيد معارفه أكثر وانفتاحه على الخطاب الديني بشكل أوسع في تكامل وتناسق.

ب- التعليم المتوسط:

تنطلق تعليمية المادة في الطور المتوسط من ميادين محددة؛ والتي نجدها متقاربة مع ميادين التعليم الابتدائي، ومن ذلك فطور التعليم الابتدائي والمتوسط لا يشترك في تسمية المادة التعليمية فحسب بل حتى في الميادين التي يطرحها كل طور، وهي ميادين متعلقة بـ: القرآن والحديث، أسس العقيدة الإسلامية، العبادات، تهذيب السلوك (الأخلاق والآداب)، السيرة النبوية والقصص²⁷، ومن هذا فنظام الجيل الثاني يشهد امتدادا منهجيا بين التعليم الابتدائي والمتوسط، والملاحظ أن كل الكتب المقدمة في المرحلتين تبدأ بميدان القرآن الكريم والحديث الشريف عكس ما كان واردا في الجيل الأول التي تجعلها في الأخير بدلالة تجعل من النص الأصلي هو الأساس الذي يجب أن تنبني عليه الدروس.

هناك توافق كبير بين ما هو موضوع في منهاج المرحلة الابتدائية فيما تعلق بتعليمية مادة التربية الإسلامية مع ما هو كائن في ذات المنهاج في مرحلة التعليم المتوسط، وذلك تحت لحاف جامع يتمثل في الوظائف التي تهدف المدرسة الجزائرية إلى تكريسها والمتمثلة في:²⁸

- وظيفة تعليمية تربوية: (ضمان للمتعلم تعليما ذا نوعية يحقق العدالة، التثقيف قصد إدماجهم في المجتمع، اكتساب معارف في مختلف المواد.....)
- وظيفة التنشئة الاجتماعية: (تربية التلميذ على حفظ القيم الروحية والأخلاقية والمدنية للمجتمع الجزائري، وقواعد الحياة في المجتمع بالتعاون مع الأسرة).
- وظيفة تأهيلية: (توفير المعارف والكفاءات الأساسية للمتعلمين التي تمكنهم من استثمار معارفهم ومهارتهم، والتكيف مع المجتمع.....).

ويحاول المنهاج أن يوظف لعملية تعليمية متكاملة تتحقق فيها كفاءة عرضية - التداخل بين المواد- فنجد أن هناك علاقة متجدرة بين بعض المواد مع تعليمية مادة التربية الإسلامية؛ على غرار مادة اللغة العربية والتربية البدنية والتاريخ والجغرافيا، ومرد ذلك أن المنهاج يعرض تعليمية مادة التربية الإسلامية على أنها "ليست معارف تحفظ لتستظهر في المواقف والمناسبات الدينية فحسب، ولا هي عبارة عن مفاهيم دينية يجب أن تستوعب لتفي بغرض التعليم في المدرسة فقط، ولا هي سلوكيات آلية يكتسبها الفرد بالممارسة اليومية فقط بل هي كل ذلك، وبالأحرى هي التربية الموجهة لتمنية استعدادات المتعلم الفطرية في المجالات الفكرية والروحية والخلقية والاجتماعية والسلوكية تماشيا مع خصائص نموه وتنشئته تنشئة قائمة على مبادئ

سليمة وسلوك قويم²⁹ ولتحقيق هذه المقاصد يستدعي وجود تكامل منهجي ومعرفي مع باقي المواد التعليمية، والتشارك في تحقيق ملمح شامل حيث "تسهم التربية الإسلامية في تكوين شخصية المتعلم على حب وطنه، والاعتزاز بالانتماء إليه والتمسك بثوابت أمته، كما تسهم في إثراء رصيده اللغوي، وتنمية ذوقه الفني والجمالي، من خلال ما يتعلمه من نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف"³⁰، علاوة على ذلك فالدين هو اللبنة التي ننطلق منها في تعليمية المادة الأمر الذي يحيل إلى وجود مقاصد أخرى تتمثل في:³¹

- إعداد المتعلم للقيام بواجبه أمام الله، ونحو نفسه وأسرته ومجتمعه.
- تحصينه باكتساب المفاهيم الصحيحة للإسلام كدين سلم وسلام، ودين وسطية وتسامح وحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، دين حقوق الإنسان، والقيم الإنسانية العليا، دين التفتح على الغير والتعايش.

لكن كل هذه المقاصد يمكن أن تبقى حبرا على ورق إن لم تكون الطرق المؤدية إليها آدائيا -صفيًا- سليمة، مع توافر جملة من الشروط كنا قد أشرنا إليها سابقا، فالمتعلم فرد من مجتمع؛ له افتراضات سابقة وظروف محيطية، وسياقات يتشاكل فيها الخطاب الديني عنده؛ الذي يحتضن تعليمية مادة التربية الإسلامية.

يقدم المحتوى التعليمي لمادة التربية الإسلامية من طرف معلم على شكل رسالة تواصلية إلى المتعلم بصفته منتهى الخطاب؛ الذي يتحقق عنده قصد ما في حيز زمكاني، بوسائل متعددة في سياقات مختلفة.

الأمر الذي يجعل من الإستراتيجية الخطابية المتعبة تحدث فارقا في التحصيل وتحقيق كل تلك المقاصد التي سطرها المنهاج، ومن هذا المنطلق وجب العناية بالمقاصد التي يضعها المنهاج والكتاب المدرسي والمقاصد الخطابية التي يحدثها المعلم في المتعلم أثناء التواصل "فالقصد موجود في كل لحظة من لحظات استعمال اللغة، قصد لفائدة معينة طبقا لسنن المواضع العامة في جهاز اللغة، مع تكريس مظهر من مظاهرها العملية في الممارسة"³²، والعناية بالمقاصد هي عناية باللغة كنسق وكسياق، لذلك فالقصدية intentionality من أهم ما يجب الاهتمام به هذا المجال.

الخاتمة:

نخلص في الأخير إلى:

- تطرح تعليمية مادة التربية الإسلامية مقاصد معرفية وسلوكية؛ فهي تسعى إلى تنمية المعارف الدينية عند المتعلم كما تسعى إلى تقويم سلوكياته من خلال ترسيخ القيم الإسلامية السمحة والأخلاق الفاضلة فيه .
- إن نجاح تعليمية مادة التربية الإسلامية متعلق بنجاح العملية التواصلية، وأنه كل ما كانت المقاصد مدروسة ومناسبة على مستوى المعلم ومستوى المحتوى ومستوى المتعلم كانت الدورة التواصلية محققة للغاية المنشودة منها.
- يعتبر المتعلم بوصفه منتهى الخطاب الحلقة الأهم في العملية التعليمية؛ ومن هذا وجب النظر إليه من جانبيين؛ الجانب الأول: هو ما يجب أن نقدمه له من خلال تعليمية مادة التربية الإسلامية وبناء الاستراتيجية الخطابية المناسبة في ذلك، والجانب الثاني: النظر إلى مدى تحقق الكفاءة المستهدفة عنده عن طريق ما يصطلح عليه بالتغذية الراجعة التي نلمسها في ردود أفعاله اللغوية وغير اللغوية؛ من أجل تقويم تحصيله وتشخيصه.
- ضرورة العناية بالمنهجية عند المعلم، والانتباه للقضايا الخارج صافية التي من شأنها التأثير على تحصيل المتعلم بحكم أنه يعيش في وسط اجتماعي وأسري أخذ منه مفاهيم دينية متعددة.
- كما نخلص إلا أن علم التداولية من شأنه أن يسهم في تطوير التعليمية بصفة عامة وينجح تعليمية مادة التربية الإسلامية بصفة خاصة؛ بالارتكاز على أهم ما تطرحه في هذا الشأن كأداة للنظر والتقويم، فالتعليم يقوم على التواصل والتفاعل بين المعلم والمتعلم، ومن ذلك وجب الاهتمام بقضية الاستعمالات اللغوية وما تعلق بها من سياقات ومقتضيات مختلفة، وعندما نقول الاستعمالات اللغوية فنحن لا نعني اللغة بصورة بنيوية مجردة بل بالعكس تماما، فالاهتمام بالاستعمال هو الاهتمام باللغة و بما هو خارج اللغة.

الهوامش:

- 1- مصطفى بيومي عبد السلام، دوائر الاختلاف قراءات في التراث النقدي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ط1، 2007، ص48.
- 2- ينظر: محمد عبد الباسط عيد، النص والخطاب، قراءة في علوم القرآن، أفريقيا الشرق، المغرب، 2016، ص 24/23.
- 3- عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثقافة، فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثقافة، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2010، ص 47.
- 4- الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، درا الكتاب الجديد، ليبيا، ط1، 2004، ص 37.
- 5- باتريك شارود، دومنيك منغو، معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري، حمادي صمود، دار سيناترا، تونس، 2008، ص 44.
- 6- عبده الراجحي، علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 2004، ص 31.
- 7- صابر حباشة، لسانيات الخطاب، الأسلوبية والتلفظ والتداولية، دار الحوار، سورية، ط1، 2010، ص 136.
- 8- خلود العموش، الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2008، ص 28.
- 9- ج، بروان، ج سيرل، تحليل الخطاب، تر: محمد لطفي الزليطي ومينير التركي، جامعة الملك سعود للنشر، السعودية، 1997، ص32.
- 10- ينظر: المرجع نفسه، ص 177/178.
- 11- عبد القادر الغزالي، اللسانيات ونظرية التواصل، دار الحوار، سوريا، ط1، 2003، ص23.
- 12- ينظر: دان سبيربر، ديدري ولسون، نظرية الصلة أو المناسبة في التواصل والإدراك، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت- لبنان، ط1، 2016، ص19.
- 13- ينظر: المرجع السابق، ص20.
- 14- جميل حمداوي، التواصل اللساني والسميائي والتربوي، دار الألوكة، مصر، ط1، 2015، ص10.
- 15- عماد عبد اللطيف، البلاغة والتواصل عبر الثقافات، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة مصر، ط1، 2012، ص123.
- 16- ينظر: عمر عبد الرحيم نصر الله، مبادئ الاتصال التربوي والإنساني، دار وائل للنشر، عمان-الأردن، ط1، 2001، ص97.
- 17- ينظر: المرجع نفسه، ص 98.
- 18- عقيل محمد رفاعي، التعلم النشط، المفهوم والاستراتيجيات، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية-مصر، 2012، ص16.

- 19- ينظر: الوثيقة المرافقة لمنهاج التربية الإسلامية، مرحلة التعليم الابتدائي، وزارة التربية الوطنية الجزائرية، 2016، ص2.
- 20- اللجنة الوطنية للمناهج، منهاج مرحلة التعليم الابتدائي، وزارة التربية الوطنية، 2016، ص79.
- 21- ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 22- الوثيقة المرافقة لمنهاج التربية الإسلامية، مرحلة التعليم الابتدائي، ص 2.
- 23- اللجنة الوطنية للمناهج، منهاج مرحلة التعليم الابتدائي، ص 83.
- 24- تنظر: الوثيقة المرافقة لمنهاج التربية الإسلامية، مرحلة التعليم الابتدائي، ص ص 5، 6.
- 25- كتاب التربية الإسلامية، السنة الرابعة من التعليم الابتدائي، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، 2018، 2019.
- 26- ينظر: كتاب التربية الإسلامية، السنة الخامسة من التعليم الابتدائي، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، ط1، 2019، 2020.
- 27- ينظر: منهاج مرحلة التعليم المتوسط، اللجنة الوطنية للمناهج، وزارة التربية الوطنية، مارس 2016، ص207.208.
- 28- ينظر: المرجع نفسه، ص4.
- 29- المرجع نفسه، ص 191.
- 30- ينظر: المرجع نفسه، ص 192.
- 31- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 32- عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ط2، 1986، ص 145.

العلاقات بين قادة الولاية الأولى والحكومة التونسية 1956-1957
**Relations between the Leaders of the First Region and
the Tunisian Government: 1956-1957**

طالبة دكتوراه سناء بوزاهر

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة العربي التبسي - تبسة
sanaazil1988@9gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/11/13 تاريخ القبول: 2020/02/26

الملخص:

درس مؤتمر الصومام مختلف القضايا المعروضة من طرف ممثلي الولايات إذ جمع في دراسته بين مختلفة المجالات السياسية والعسكرية، إلا أنه اهتم بالمجال الأخير على اعتبار أنه الركيزة الأولى لجيش التحرير الوطني من خلال بناء وتشبيد الهياكل التنظيمية، لكن بالرغم من النتائج الايجابية المترتبة عن هذا المؤتمر إلا أنه عرف بعض الصراعات الداخلية والتي انعكست على القاعدة الخارجية بتونس. وبذلك ظهور الانقسامات والصراعات فيها بين تأييد ومعارضة له هاته الأخيرة التي تحالفت مع المعارضة اليوسفية ضد التوجه البورقبي الذي وطد علاقته بلجنة التنسيق والتنفيذ.

الكلمات الدالة: العلاقات، القيادة، الولاية الأولى، الحكومة التونسية.

Abstract:

The Somam conference investigated the various issues presented by the state representatives. As in its study, it gathered between the different political and military fields. However, more concern was given to the last field being the first pillar of the National Liberation Army by building and constructing the organizational structures. Despite the positive results issuing from this conference, there were some internal conflicts which

were reflected on the external base in Tunisia. Thus, more supporting and opposing divisions and conflicts have been emerged. The opposition which allied with the Youssoufian one against the Al-Bourguibi trend strengthened its relationship with the coordination and executive Committee.

Key words: relations, Leadership, the first region, Tunisian government.

مقدمة:

عرفت الفترة بين 1956-1957 صراعات بين قادة الثورة خاصة بعد انعقاد مؤتمر الصومام وكان لهذا الأمر انعكاس متفاوت على العلاقات بين القيادة في الولاية الأولى والحكومة التونسية ممثلة في الرئيس الحبيب بورقيبة بعد التفاف بعض قادة الجبهة الجزائرية حول المعارضة التونسية ممثلة في صالح بن يوسف ومؤيدي طروحاته، فإلى أي مدى استطاعت قيادة الولاية الأولى بعد انعقاد مؤتمر الصومام بناء علاقات تنسيق وتعاون مع الحكومة التونسية؟

1- انعقاد مؤتمر الصومام:

بعد اندلاع الثورة التحريرية كان لزاما على قادتها إعادة تنظيم الوضع الثوري، وذلك من خلال السعي لعقد لقاء جامع لإيجاد ممثل شرعي للشعب بشكل عام وللثورة بشكل خاص⁽¹⁾، وقد تجسد هذا الأمر بانعقاد مؤتمر الصومام في 20 أوت 1956 والذي احتضنته المنطقة الثالثة⁽²⁾، وهو أول اجتماع لقيادة جبهة التحرير الوطني في داخل البلاد⁽³⁾، وقد كان حتمية فرضتها الظروف خاصة بعد اتساع الثورة مع ازدياد المواجهة مع المستعمر وتفاقم مشكلة التسليح واستشهاد أبرز قادة الثورة الجزائرية⁽⁴⁾.

انعقد المؤتمر في قرية "يفري أوزلاقن" بغابة أكفادو في السفوح الشرقية لجبال جرجرة المشرفة على الضفة الغربية لوادي الصومام في منزل حارس الغابة سعيد محمد أمقران المدعو مخلوف⁽⁵⁾، هذا بعد أن عكفت لجنة التحضير لمؤتمر الصومام ووضعت جدول أعماله وذلك في عدة قرى قريبة من بعضها البعض بمنطقة الصومام، ويعود سبب اختيار هذا المكان إلى اعتباره مظهرا من مظاهر السيطرة العسكرية لجيش التحرير على اعتبار أن الفرنسيين كانوا يجزمون بأن المكان تحت

العلاقات بين قادة الولاية الأولى والحكومة التونسية 1956-1957

السيطرة كذلك خلو المنطقة من الخونة، عدم وقوع عمليات عسكرية في المكان الأكثر من تسعة أشهر، حصانة المنطقة بالغابات والجبال وتوفر عنصر المياه وكذا سيطرة عبان رمضان وكريم بلقاسم في اختيار المكان وتجاهل الآراء الأخرى، وكذا توسط المنطقة التراب الوطني الذي سيمكن جميع المناطق من الحضور⁽⁶⁾.

بعد أن أنهت القيادة كافة الترتيبات الأمنية والاستعدادات المطلوبة لعقد المؤتمر وأعلنت مسؤولي كافة المناطق بتاريخ ومكان انعقاد المؤتمر بدأت الوفود بالتوافد على المنطقة الثالثة، وبحلول يوم 10 أوت اكتمل وصول الوفود المشاركة، وافتتح المؤتمر أعماله يوم الثلاثاء 14 أوت 1956 وانتهى يوم 23 أوت وذلك بمشاركة معظم قادة الثورة عدا الوفد الخارجي وممثلي منطقة الأوراس اللماشة، وحضور بن طوبال استثناء على لمنطقة الثانية ومثل بن مهدي المنطقة الخامسة دون أن يستشير نوابه⁽⁷⁾.

2- غياب الولاية الأولى عن المؤتمر الصومام:

لم تحضر الولاية أشغال هذا المؤتمر لم يكن ذلك في الحقيقة راجعا إلى ما كانت تعانيه من تفكك في هيكلها القيادي خاصة بعد استشهاد مصطفى بن بولعيد بل لأمر آخر⁽⁸⁾، فيرجع البعض أمر غيابها لعدم التبليغ أو وصول الدعوة متأخرة⁽⁹⁾ ويذهب البعض الآخر إلى أنه قد يكون قد استبعد بتضليل الوفد عن مكان انعقاد الاجتماع، وهو ما خلق شكوكا كثيرة حول النية المبيّنة من طرف مُحضري الاجتماع في استبعاد الولاية وأحمد بن بلة من ممثلي الخارج⁽¹⁰⁾ الذي لم يعمل عبان رمضان بجد على تسهيل انتقالهم إلى الجزائر⁽¹¹⁾، وكذا بسبب حصول الخلاف على من يخلفه مصطفى بن بولعيد، وكذلك الحصار الذي ضربته القوات الفرنسية على الأوراس الذي خلق صعوبات الاتصال بين قادة الولاية الأولى⁽¹²⁾ إذ واجهت المنطقة العديد من الصعوبات مما أدى إلى وضع علامة استفهام حول تمثيلها في المؤتمر⁽¹³⁾⁽¹⁴⁾.

آراء أخرى تدلي بدلو آخر وتؤكد أن غياب الولاية الأولى لم يكن متعمدا إذ وصلت كل من عجول وعباس استدعاءات للمشاركة بالمؤتمر إلا أنهما لم يُلبّي هذه الدعوات نظرا للجو المكهرب السائد في الأوراس، وأيضا لعدم أخذ رأي قادة المنطقة بشأنه⁽¹⁵⁾، وهذا ما يؤكد في موضع آخر عجول أن الاستدعاء وصل إضافة إلى عباس لمسعود بلعقون، الطاهر نويشي في الأوراس كتب عليها التاريخ 20 جويلية 1956⁽¹⁶⁾، لكن عجول ولغرور عندما سمعا بأمر بن بولعيد أرسلوا إلى المشرفين

عن المؤتمر لينفوا تمثيل عمر بن بولعيد للمنطقة الأولى، ولكنهم رفضوا في الوقت نفسه المشاركة في هذا المؤتمر حتى لا يجدوا أنفسهم مضطرين لكشف سر استشهاد مصطفى بن بولعيد أو لحاجة في نفس يعقوب⁽¹⁷⁾، وحسب رأي علي مزوز فإن عدم حضورهما يرجع مخافة لما يترتب عليه من مساءلتها عن إعدامهما لكثير من جنود المنطقة كمبارك غبروري، مسعود معاش مبارك غبروري، شيجاني بشير⁽¹⁸⁾. أما عمر بن بولعيد كان بالمنطقة الثانية في أواخر ماي أو بداية جوان 1956 وتلقى دعوة لحضور المؤتمر وقد يكون تأخر وفد الولاية الثالثة من أسباب إجماع الأخير عن المشاركة في آخر لحظة فضلا عن الاعتبارات الخاصة بالأوراس⁽¹⁹⁾.

فبعد انتهاء اجتماع وستيلي الذي التأم على خلاف ولم يتمكنوا من تشكيل وفد ليمثل الولاية⁽²⁰⁾، لذلك فقد انطلق وفدان في فيفري 1956 هذا وقد وصلوا أواخر أوت 1956⁽²¹⁾، إذن فبالرغم من الآراء التي تؤكد تغييب المنطقة الأولى عن حضور المؤتمر إلا أن هناك أقوال تؤكد بأن الوفدين قدما من منطقة الأوراس للمشاركة في أعمال المؤتمر إلا أنهما وصلا بعد انتهاء أشغاله⁽²²⁾.

إلا أن الحقيقة التاريخية تؤكد أن الغياب يرجع إلى الخلافات الداخلية التي لم تسمح لممثليها بأن يحضروا المؤتمر وقد تقدم عمر بن بولعيد بوفدين لكن عجول وعباس لغرور حذرا من قبوله لأنه لا يمثل الجميع⁽²³⁾، رأي آخر يذهب إلى أن غيابها يعود لتلك العلاقة المباشرة بالوفد الخارجي بواسطة محساس تقريبا منذ إعلان الثورة وقد يعود أيضا للأسباب أخرى مبررة وغير مبررة⁽²⁴⁾، والأمر نفسه أكده زبيري على اعتبار أن التنسيق كان قويا بين عبد الحي مندوب الثورة في تونس والمقرب من أحمد بن بلة⁽²⁵⁾.

3- إفرازات غياب المنطقة الأولى:

للإشارة فإن المصادر والمراجع تؤكد بأن الصراع بين عبان وبن بلة دفع بهذا الأخير عبر أحمد محساس إلى تشجيع تنظيم خاص بمناطق الحدود الشرقية واستمالة قادة الولاية الأولى لترجيح الكفة لصالح المناوئين لنتائج المؤتمر⁽²⁶⁾، أرسل أحمد محساس مندوب الثورة في القاهرة للاتصال بإطارات الولاية الأولى ومنطقة سوق أهراس في مدينة غار ديماء التونسية وضمت هذه اللقاءات عمارة بوقلاز، مسعود عيسى، لزه شريط، محمود قنز، الحاج علي حمدي، طاهر زبيري، بلقاسم زبيري، وقد ناقش المؤتمر قرارات مؤتمر الصومام ومدى شرعيته، وأثاروا

العلاقات بين قادة الولاية الأولى والحكومة التونسية 1956-1957

قضية عدم الاعتراف بهته المقررات⁽²⁷⁾ التي لم ترضي بعض ممثلي الجبهة⁽²⁸⁾، إذ اتهمت الولاية الأولى بأنها كانت منذ أول نوفمبر على اتصال دائم بأحمد بن بلة في الخارج ولم تكن تتسق أعمالها واتصالاتها مع الداخل أي بـ (ل.ت.ت)⁽²⁹⁾.

إذ كان القادة في منطقة الأوراس واللامشة يميلون إلى صف بن بلة ومحساس أكثر من ميلهم إلى صف كريم والسبب وراء هذا القرار إنما هو دافع ديني محض ذلك أنهما كان أقرب إلى بن بلة ذي التوجه الإسلامي منهم إلى اللانكي كريم، فضلا على إعجابهم بشخصية جمال عبد الناصر الذي كان يؤيد بن بلة⁽³⁰⁾⁽³¹⁾، ولتكريس نفوذ الأخير سعى للبحث عن أنصار له ولن يكون ذلك إلا بعقد مؤتمر تصحيحي أو الدخول في مناوشات مسلحة وتصفية حسابات⁽³²⁾، وهذا ما جعل بن بلة يجد ضالته في مسؤولي الأوراس، وهذا ما أكده بقول: «نحن لم نحضر الصومام ووقفنا وقفة قوية ضده وهكذا فعل المسؤولين في الأوراس، والأوراس كانت أهم المناطق بالنسبة لنا وكان موقف المسؤولين فيها مثل موقفنا لذا بدعوا عملية تصفية لقادتها»⁽³³⁾.

قد ارتبطت قاعدة تونس الإستراتيجية بقيادة أوراس - اللامشة والقاعدة الشرقية فقد شكل جبهة معارضة قوية موالية لابن بلة وتؤكد بعض الشهادات أن هذه القيادات كانت تحضر لمؤتمر تصحيح بتونس ورفضوا الاعتراف بقيادة (ل.ت.ت)، والتعامل مع مبعوثيها إلى تونس بن عودة وآيت أحسن مزهودي⁽³⁴⁾، وحتى من لم يقبل المؤتمر فيعود رفضهم كونهم لم يهضموا قراراته بسهولة خصوصا منهم من كان يرى تقديم العسكري على السياسي، ومن هذا المنطلق كانت نظرة قائد الكومندوس بالمنطقة الثانية، وتمرد عجول واستسلامه للعدو بعد ذلك ومن بعده علي حنبلي⁽³⁵⁾، كذلك مشكلة الطالب العربي وخروجه على سلطة الثورة وتأييده للمعارضين التونسيين لحكومتهم الوطنية، الذي انتقد ما جاء به مؤتمر الصومام من نتائج⁽³⁶⁾، فأصبح كل واحد يحاول أن يقتطع منطقة نفوذ ويصبح محاورا للقيادة المركزية لحسابه الخاص، ووسط هذه المواجهة بين زمر تريد قبل كل شيء أن تضمن استقلال منظماتها فانشغل محساس بالسياسة⁽³⁷⁾.

لقد انشق جيش التحرير كما قلت في الولاية الأولى بين مؤيد (ل.ت.ت) وبين معارض ودخل الطرفان في صراع دموي، وكلف عبد الله بلهوشات بمقاتلة الوحدات الراضة للجنة ممن يقود بعضها مسعود بن عيسى، محمد أمزيان⁽³⁸⁾، وقد كانت

(ل.ت.ت) تتوقع حدوث بعض التصدع في الصف لأجل ذلك قرر إيفاد السادة عمار بن عودة، وعمار أوعمران وإبراهيم مزهودي إلى تونس قصد شرح النتائج التي توصل إليها المؤتمر وإيجاد الحلول اللازمة للمشاكل العديدة التي تعترض سبيل تزويد الداخل بالسلاح⁽³⁹⁾.

وقد دعا محساس إلى عقد اجتماع بالحدود الشرقية للقادة المعارضين وقد انعقد هذا الاجتماع فعلا بتاريخ 15 ديسمبر 1956 شارك فيه عن الولاية الأولى كل من عمر بن بولعيد، مسعود عايسي، الأزهر شريط، الباهي شوشان، عبد الله بلهوشات، بلعيد حوحة، عمار بوقلاز⁽⁴⁰⁾، إضافة إلى ممثلين لمناطق سوق أهراس وصدراة وخنشلة وتبسة والذين دعوا من خلال الاجتماع محاولة منهم إلى إعادة النظر في الجهاز التنظيمي، السياسي، العسكري والإداري للثورة وانتهى اجتماعهم بقرارات منها⁽⁴¹⁾:

أ. عدم الاعتراف بقرارات مؤتمر الصومام، بحجة عدم وجود ممثلين عن جميع المناطق الداخلية وممثلين عن الخارج.

ب. تطهير منطقة تونس بإبعاد جميع العناصر التي سببت الفوضى وعرقلة سير عمل الثورة.

ج. تجديد الثقة في المجاهد علي محساس للقيام بجميع أعمال الجيش السياسية والعسكرية في الخارج وتمثيل جيش التحرير الوطني⁽⁴²⁾.

ويرجع عدم الاعتراف بقرارات المؤتمر إلا أنهم لم يشاركوا في وضعها وأجمعوا على ضرورة إبعاد موفدي المؤتمر باعتبار أن وجودهم في تونس يشكل مصدرا للقلاقل ويتسبب في تعطيل عملية التسليح⁽⁴³⁾.

وهو نفس الأمر الذي حدث في القاهرة في 17 فيفري 1957 في محضر لمناقشة قرارات وادي الصومام من الموقعين عليه محمد يزيد، محمد خيضر، أحمد مزغنة، حسين لحول... رافضين لمقرراته بسبب توجهاتهم المغاربية ووجوب توحيد الكفاح⁽⁴⁴⁾.

العلاقات بين قادة الولاية الأولى والحكومة التونسية 1956-1957

4- اجتماع تونس واختطاف طائرة الوفد الخارجي وموقف حكومة تونس منه:

كانت الأمور تسير نحو المزيد من الانشقاقات والخلافات بين القادة الثوريين بعد اعتراض بن بلة على مقررات الصومام، إذ كان بن بلة ناقما جدا على لقاء الصومام وجل انتقاداته كانت انتقادات سياسية وخاصة بعد وصول القادة الجدد المنحدرين من جمعيات وأحزاب عارضوا بشراسة العمل المسلح⁽⁴⁵⁾.

في هذه الفترة جاء تدخل محمد الخامس ملك المغرب لحل القضية الجزائرية وقبلت حكومة "غي موليه" عقد مؤتمر في تونس يحضره مندوبون عن أقطار المغرب العربي الثلاثة ومنهم مندوبون عن جبهة التحرير الجزائرية لبحث الأوضاع في الجزائر وغيرها من أقطاب المغرب العربي⁽⁴⁶⁾، لكن أحمد بن بلة يؤكد أن هذا اللقاء ترتب إثر محادثات روما مع رسول الحكومة الفرنسية⁽⁴⁷⁾.

لأجل ذلك قرر قادة شمال إفريقيا لقاء مشترك في العاصمة التونسية من أجل البحث في حل للقضية الجزائرية وإنهاء الحرب، وقد كان غي موليه على علم بذلك⁽⁴⁸⁾، وقد خلص هذا الاجتماع على الأخذ بعين الاعتبار مطالب الجزائريين عند الاجتماع⁽⁴⁹⁾.

وفي هذه الأثناء كانت هناك تحركات أخرى تجري على مستوى آخر من أجل إيجاد حل ملائم للقضية الجزائرية، طرقت هذه المساعي هما جلاله الملك محمد الخامس والرئيس الحبيب بورقيبة اللذان ضاعفا اتصالاتهما بمندوبية الخارج لجبهة التحرير الوطني من جهة وبالرئيس الفرنسي غي موليه من جهة ثانية، وانتهى بعد كثير من التشاور إلى ضرورة عقد ندوة ثلاثية في تونس، وتقرر أن تتعقد تلك الندوة في نهاية شهر أكتوبر وأدى هذا القرار إلى جعل متفاوضي روما يتفقون على استئناف لقاءاتهم بعد قمة المغاربية مباشرة⁽⁵⁰⁾.

كان هذا المؤتمر محاولة لترجمة القادة المغاربة في البحث عن صيغة للتضامن المغربي الذي لم يكن يمكن أن يقدر له النجاح لولا وجود القضية الجزائرية التي أصبحت عاملا من عوامل الوحدة، إضافة إلى أن هذا المؤتمر برز للوجود ترجمة للرغبة التونسية والمغربية للتوسط في قضية الجزائر وإيجاد حل للحرب القائمة فيه وهذا بمباركة فرنسية لحل المشكل⁽⁵¹⁾، أما الحقيقة فتبدوا أن الدعوة إلى هذه الندوة تهدف إلى توحيد الرؤى السياسية اتجاه المشكلة السياسية التي تهدد

الاستقرار وإن كان الطرف التونسي والمغربي أعلننا بأن هدف هذه الندوة هو وحدة المغرب العربي⁽⁵²⁾.

وقد صرح وقتها حسين آيت أحمد أن الموقف يهدف إلى تجسيد الفدرالية الشمالية الإفريقية وإنشاء المغرب العربي لكن لا آيت أحمد ولا بن بلة أوضحا طبيعة هذه الوحدة وآلياتها في المؤتمر الذي يحكم عليه أنه كان مجرد قمة تونسية مغربية، خاصة بعد اختطاف الطائرة المقلدة للقادة⁽⁵³⁾ التي ركبها أعضاء الوفد الخارجي ومعهم صحافي الثورة وهي طائرة مغربية في 22 أكتوبر 1956.

لقد اعتبرت هذه العملية عملية إرهابية بانسة نتيجة ما أصاب الفرنسيين من إحباط في الميدان العسكري والسياسي حيث اعتقدت أن من وراء هذا العمل القرصني يمكنها أن تقضي على الثورة، وتستطيع بذلك ضرب الثورة والقوة العربية المساندة لها⁽⁵⁴⁾.

أما عن رد فعل جبهة التحرير الوطني على لسان رئيس جبهة التحرير بالقاهرة الأستاذ توفيق المدني إثر هذه العملية اعتبر قادة الجبهة حياتهم بأعناق العرب في كل مكان وبأعناق الرجال الأحرار في كل أصقاع العالم، فالدفاع عنهم ليس دفاع عن حرية العرب فحسب بل دفاعا عن قضية إنسانية⁽⁵⁵⁾، وقد وضع فرحات عباس العملية في حجمها الحقيقي إذ اعتبرها محاولة من المسؤولين الاستعماريين المتطرفين نفذت من أجل إجهاض مساعي السلم التي تبلور بعد جهد في عقد ندوة تونس⁽⁵⁶⁾، أما عيان رمضان عندما التقى فرحات عباس بالصدفة بالناضور في مكتب الجبهة وعند التطرق إلى هذه النقطة قال عيان: «لحسن الحظ أنهم وقعوا في قبضة العدو لأننا كنا نتأهب لإصدار بيان ضد مشاركتهم في لقاء تونس نتهمهم فيه بالخيانة»⁽⁵⁷⁾، وهذا كتب فيه ج ر تورنو ما يلي: «إن الحقيقة الهامة ليست القبض على أحمد بن بلة ولكن إجهاض لقاء تونس الذي كان على وشك إعلان الوحدة المغربية»⁽⁵⁸⁾.

أما عن الموقف التونسي حكومة وشعب من اختطاف الطائرة فقد قامت مظاهرات في تونس تندد بسياسة فرنسا العدوانية⁽⁵⁹⁾، وأن هذا العمل عدوان من قبل الاستعمار على سيادة تونس فوقفت موقف الغاضب ونزلت المظاهرات تطالب بالجلء وبمواصلة الكفاح إلى جانب الشعب الجزائري⁽⁶⁰⁾، وهذا الموقف إلى جانب الثورة الجزائرية يؤكد توفيق المدني إذ رفع الوفد الجزائري شكره العميق وامتنانه

العلاقات بين قادة الولاية الأولى والحكومة التونسية 1956-1957

للأمة العربية الشريفة إذ ضربوا استفتاءً عربياً أظهر للعالم أجمع مكانة الوحدة العربية وتضامنها مع الشقيقة المجاهدة الجزائر⁽⁶¹⁾، أما عن الموقف التونسي الرسمي فقد تأثر أولاً بالموقف الشعبي الغاضب من الاختطاف وقد أصدرت أولاً الحكومة التونسية بياناً مشتركة في 24 أكتوبر بعد لقاء الرئيس الحبيب بورقيبة ومحمد الخامس أعلننا تضامنها وتأييدهما لتحرير الجزائر دون إعادة أي اهتمام للقرار الفرنسي الصادر يوم 23 أكتوبر الذي أكد توقيف فرنسا للمفاوضات الفرنسية المغربية⁽⁶²⁾، وألقى بورقيبة خطاباً على الشعب التونسي لتوضيح موقفه قائلاً: «حادث مؤلم كدر صفوفنا فقد اعتقل غدرا خمسة من خيرة المناضلين الجزائريين وهم وافدون للتباحث مع المسؤولين التونسيين والمغاربة قصد التوصل إلى حل معقول... إن مدبري الاختطاف اعتقدوا أنه بعملهم سيقضون على الثورة لكن ندوتنا أثبتت أنه لا يمكن التفاهم وإقرار السلم إلا بالتفاوض مع هؤلاء المعتقلين»⁽⁶³⁾، وأكد بورقيبة أن هذه الحادثة لن تحبط الندوة وقد استدعى سفير تونس في باريس وطالبت السلطات الاستعمارية بإطلاق سراح المعتقلين⁽⁶⁴⁾، ووصل إلى القول: «الأيدي الأثيمة قد أفسدت بعضاً من البرنامج الذي قررنا انجازه ولكنها لم تقصد أهم المسائل التي اجتمعنا من أجلها وقررنا التفاوض من أجلها»⁽⁶⁵⁾، وأكد كذلك أن الندوة وحدت الشمال الإفريقي وباعدت بينه وبين فرنسا وفضت بالمشكل الجزائري نحو خطوة أشد وطالبت بإطلاق سراح المعتقلين⁽⁶⁶⁾.

وكذلك تقابل وفد من الحزب الشيوعي التونسي مع ممثل رئاسة الحكومة التونسية يوم 25 أكتوبر 1956 وعبر عن مساعدته للحكومة التونسية الوطنية إلى الدفاع عن الاستقلال⁽⁶⁷⁾، وقد احتجت الحكومة التونسية على هذه العملية واعتبرتها موجهة ضد سيادتها وكرامتها ودعتها للنظر في شرعية الاختطاف فتشكلت لجنة دولية من إيطاليا ولبنان والمغرب وبلجيكا للنظر في شرعية الاختطاف، غير أن المباحثات لم تستقر على أية نتيجة بسبب انحياز الدولتان الأوروبيتين إلى جانب فرنسا مما أدى إلى انسحاب المغرب ولبنان من المباحثات⁽⁶⁸⁾، وقام الرئيس الحبيب بورقيبة باستدعاء السفير الفرنسي بتونس "ألم دي لاس" وأبلغه استنكاره وإدانته لهذا الصنيع وفي نفس الوقت استقبل سفراء الدول الأجنبية بتونس وطلب منهم لفت أنظار حكوماتهم إلى الحادثة، وتم استدعاء السفير الفرنسي مرة أخرى وأعلمه رئيس الحكومة التونسية بالإجراءات المتخذة والمتمثلة في عودة السفير التونسي "محمد المصمودي" من باريس لحفظ الأمن وتزويد سفيريّ تونس بواشنطن ولندن "المنجي

سليم" و"الطيب سليم" بجمع التعليمات والقيام بمساعي حقيقية قصد لفت انتباه هاتين الدولتين⁽⁶⁹⁾.

أورد كذلك فتحي الديب أن حكومتي مراكش وتونس استدعتا انتباه الحكومة الأمريكية والتمسوا أن تتدخل بلادهم لإطلاق سراح زعماء جبهة التحرير لكن هذا المسعى لم يجد أي استجابة⁽⁷⁰⁾، ويضيف فرحات عباس أن وصول الرئيس بورقيبة إلى نيويورك يوم 1956/11/16 ووصول الأمير الحسن يوم 1956/11/23 دعما كبير لنا إذ دعانا الرئيس بورقيبة لمرافقته إلى واشنطن، حيث ضبط لنا مقابلات مع المسؤولين عن شؤون شمال إفريقيا وهو ما سمح لنا بشرح قضيتنا لحكومة (و.م.أ)⁽⁷¹⁾.

لعل هذا الاختطاف وإن كان مؤلما قد وضع حدا لهذا الخلاف الذي بدأ يتفاقم وقد عزز اختطاف الطائرة موقف الداخل دون أن تشعر بذلك السلطات الاستعمارية⁽⁷²⁾، إذ أن اعتقالهم شكل حلا جذريا لمشكل خطير كان يمكن لو استمر أن يجهض الثورة ولو أنها كانت تدرك ذلك لما أقدمت على فعلتها ولعملت على تنمية الصراع بين الأشقاء وساعدت على تحول الخلاف السياسي إلى حرب مدمرة تكفي وحدها للقضاء على جبهة التحرير⁽⁷³⁾، إذ أنه لو اكتشفت فرنسا الإجراءات الإقصائية التي اتخذها المؤتمر ضد المختطفين، وما قد ينجر عن ذلك من صراعات داخلية وانقسام في صفوف الحركة الجهادية بأكملها لما أمرت بتنفيذ عملية الاختطاف⁽⁷⁴⁾.

بالنسبة للقاء هناك من يقول أنه ألغي وأما من الناحية السياسية فالندوة التي كانوا يظنون أنها ستفشل قد تمت رغم هذه المكيدة وزادت في تمتين الوحدة بين شعوب المغرب العربي الكبير وقدمت لائحة تونسية مغربية للسفير الفرنسي تنص على أن: «فرنسا مسؤولة على حياة الزعماء وانعقدت الندوة حيث اجتمعنا بالسلطان المغربي محمد الخامس وبحضور وفد جزائري وقد اتصل السلطان برئيس الجمهورية والحكومة الفرنسية»⁽⁷⁵⁾.

5- التحالف بين المعارضة اليوسفية وقيادة الولاية الأولى:

وتعود قوة التحالف بين قيادة الولاية الأولى أوراس - اللمامشة واليوسفيين إلى ما بعد مؤتمر الصومام وانتقاد الأوائل للتوجه السياسي لمقررات الصومام خاصة لارتباطهم بزواوية رؤية التحالف مع العالم العربي، إضافة إلى اعتماد اليوسفيين

العلاقات بين قادة الولاية الأولى والحكومة التونسية 1956-1957

والحركة الثورية في تونس أساسا على العمق العربي الإسلامي في تحضيرها للمواجهة المصيرية مع نظام الاحتلال الاستيطاني⁽⁷⁶⁾.

فقد دفع التحالف الجزائري المغربي إلى الارتقاء التونسي من جديد في أحضان الثورة المغربية وربطها بالمشروع المغربي وعمل على تحقيق التحالف الوثيق مع المجاهدين الجزائريين في تونس وقاعدة ليبيا، وقد سمح هذا التحالف بتدعيم إستراتيجية جيش التحرير الجزائري في تمرير الأسلحة وكسب عطف وتعاون الشعب التونسي⁽⁷⁷⁾ بعد أن نجح في استقطاب ثوار جيش التحرير التونسي ومهد لهم طريق العودة إلى الحياة المدنية، كذلك نجح عام 1957 بتوقيع معاهدة حسن الجوار مع ليبيا فحرم على صالح بن يوسف ممارسة نشاطه ضد الحكومة التونسية في الأراضي الليبية⁽⁷⁸⁾، وإلى هذا الحين فإن المعارضة اليوسفية بقية تلقى التأييد العسكري من أحمد بن بلة وعلي محساس في إطار ما يسمى بجيش التحرير المغربي المكون من تونس والمغرب والجزائر⁽⁷⁹⁾.

وحسب محساس فإن بن بلة أكد على هذا الارتباط بالجيش التونسي والاستفادة من خدماته في دعم الثورة الجزائرية فأقام تنسيق محكما في قاعدة طرابلس وقوى ارتباطات الثوار التونسيين بقيادة الأوراس وممثلها في تونس، وكذا الخطة المشتركة الجزائرية التونسية لتمرير السلاح والتي يشرف عليها عبد العزيز شوشان⁽⁸⁰⁾ هذا ما جعل عبد الحي يناصر صالح بن يوسف الخصم الكبير لبورقبية بالتعاون مع الطالب العربي ضد سياسة بورقبية التي ينتهجها والمتمثلة في عدم تعميم الكفاح المسلح على مستوى المغرب العربي⁽⁸¹⁾، وقد أمسى هؤلاء الجزائريين ورفاقه في نظر السلطات التونسية ومسؤولي (ل.ت.ت) تمردا⁽⁸²⁾، إذ أن خيار المعارضة استمر التفكير فيه واستمر الخلاف والنقاش طوال عام 1956 حول الخيار الأنجح والذي كان خلاف بين قادة الداخل والخارج، الأخير الذي كان يؤمن بمغربة الكفاح وقد كانوا حتى اختطاف الطائرة يضمرون خيارهم الأول وتضامنهم مع المعارضة⁽⁸³⁾.

وهذا ما يؤكد إجابة رئيس الوفد الجزائري لجبهة التحرير بمصر محمد خيضر في تصريح للوفد الخارجي على سؤال لأحد الصحفيين الفرنسيين بخصوص موقف الجبهة من حكومة بورقبية وصالح بن يوسف بالقول: «أن حكومة بورقبية تضع عراقيل كثيرة في وجه الثورة وأن صالح بن يوسف وأنصاره يقدمون لنا

دعمهم»، وهذا ما استغلته الصحف معلنة أن جبهة التحرير الوطني تستنكر مواقف بورقبية وتعلن تأييدها لصالح بن يوسف⁽⁸⁴⁾، هذا التأييد بينه محمد خيضر لصالح بن يوسف بقوله: «إن الوفد الجزائري لجبهة التحرير يعبر لكم عن تأييد الأخوي وإعجابه بمواقفكم وحملتكم الموقفة في سبيل كفاح الشعب التونسي ضد الاتجاه الذي لا يعكس رغبات التونسيين فحسب بل رغبات شعوب الشمال الإفريقي»⁽⁸⁵⁾، وبقي محمد خيضر متحفظا على موضوع فض التحالف مع خصوم بورقبية إلا أنه أكد إمكانية العمل مع الطرفين لتعم الفائدة⁽⁸⁶⁾، وبذلك الحفاظ على التزاماتهم المغاربية وكذا تقبل السياسة التي فرضها المؤتمر بقراراته وفرضته السياسة الواقعية للعلاقة مع المغاربة، وهو ما أكدته الرسالة من مسؤولي الداخل باسم جبهة التحرير الوطني إلى بورقبية⁽⁸⁷⁾، وبقيت عملية التعاون بين المعارضة اليوسفية وكذا الولاية الأولى ومعارض مؤتمري الصومام في تهريب السلاح الذي يأتي من المعسكرات الليبية وتطور وتكاثر ليوجه إلى الجزائر بمساعدة أتباع المعارضة اليوسفية⁽⁸⁸⁾.

بعد الاجتماع التحسيبي يوم 1 ماي 1956 وخطاب صالح بن يوسف وحديثه عن تكوين مجموعات من المتطوعين التونسيين للانضمام للثورة، وكذا ما تحدثت عنه وأفادته التقارير أن هناك تنسيقا بين الثوار الجزائريين والتونسيين ولاحظت دخول المتطوعين التونسيين في نفاوة ومدنين ومارث وبن قردان وعددهم يقدر بمائتي ثائر بقيادة " القائد سعيد شيبية "⁽⁸⁹⁾، وكذا نجد شهادة بشير القاضي تصب في نفس السياق إذ يؤكد أنه وبعد استسلام العديد من أفراد جيش التحرير التونسي إلا أنه بقيت بقايا منه استمروا مع الجيش الجزائري إلى أن حدثت مفاوضات مع بورقبية لإعادة ترتيب الأوضاع مع بن بلة⁽⁹⁰⁾، فكان يوجد يوسفيون في جيش الطالب العربي ممن لم يكن استقلال تونس يروق لهم⁽⁹¹⁾، يضاف إلى ذلك وجود مسؤول لانتداب المتطوعين الجدد وهو تونسي الأصل إذ أنه هناك من يؤكد أنه تم في عملية واحدة انتداب ستة وسبعين متطوعا تونسيا، وكذا تتحدث التقارير على متطوعين تمت مشاهدتهم بين منطقة حيدرة والكويف كانوا متجهين إلى الجزائر⁽⁹²⁾.

لقد تعاون إذن قادة الولاية الأولى مع اليوسفيين في إطار ما يسمى تعاون جيوش تحرير المغرب العربي⁽⁹³⁾، ويشيد بشير القاضي بأعمال التنسيق التي تمت في إطار هته الجيوش خاصة بين بن بلة والهاشمي الطود وعبد العزيز شوشان والتي مست البحث عن الأسلحة وشرائها، وتنظيم شبكات تمريرها إلى الجزائر بواسطة المناضلين التونسيين⁽⁹⁴⁾، التي مكنت له من إرساء قواعد خلفية هامة ولم يكن استقلال

العلاقات بين قادة الولاية الأولى والحكومة التونسية 1956-1957

تونس يعني وضع حد لهذا التعاون وخاصة بعد مساندة المعارضة اليوسفية لهذا المخطط⁽⁹⁵⁾، وبقي جيش صالح بن يوسف يحارب الجيش الفرنسي والتونسي ويقدم المساعدات للجيش الجزائري⁽⁹⁶⁾.

مع ذلك لم يكن قادة الولاية الأولى يخفون الشعور بالتضامن مع اليوسفيين بالرغم من احترامهم للسلطة القائمة بتونس، ولكن كانوا يرون في نفس الوقت أن من حقهم ومن واجبهم أن يحافظوا على علاقتهم بقدماء السلاح خاصة بعد تقرير هؤلاء تقديم أسلحتهم إلى جيش التحرير الجزائري كما قرر بعضهم الالتحاق بالجزائريين⁽⁹⁷⁾، ويذكر بشير قاضي أن العلاقات بين المعارضة التونسية والمقاومين الأوراسيين كانت جيدة⁽⁹⁸⁾ لدرجة أن الأسلحة كانت تتوجه للمقاومين في الأوراس تقسما مناصفة تقريبا⁽⁹⁹⁾.

واستمرت مسألة التنسيق بين صالح بن يوسف وأحمد بن بلة سياسيا والظاهر لسود وقادة أوراس اللمامشة عسكريا في وقت اختارت السلطات الفرنسية التعاون مع حكومة بورقيبة للقضاء على الفلاحة الجدد كما أسمتهم⁽¹⁰⁰⁾، بالإضافة إلى ما تعرض له قادة الثورة من ضغوطات بورقيبية في تونس للكف عن التعامل مع اليوسفيين مما جعل قادة الثورة يقومون بتوزيع المجموعات الملتحقة مختلف المناطق وهو ما لم يرضى به المقاومين التونسيين كون ذلك يؤدي إلى ضعفهم وتشتتهم وفضل أغلبهم تسليم أنفسهم⁽¹⁰¹⁾.

وجدت الحكومة نفسها مضطرة للضغط على ممثلي الثورة، عندئذ بدأت تلك الحكومة تصطنع الذرائع وتعلل بمختلف العلل والأسباب لتكوين الصعاب والعقبات للمجاهدين الجزائريين⁽¹⁰²⁾، في وقت كانت تقدم لمحاسن دعمها أملا في قطيعة الجزائريين مع الثوار اليوسفيين واحترامهم للسيادة التونسية، لكن محاسن وإن استطاع توحيد كلمة الجزائريين وراءه وأظهر احتكامه لقرارات السلطة التونسية إلا أنه ظل يتعامل مع اليوسفيين كما أن ارتباط بعض المجموعات الجزائرية بالعناصر اليوسفية في الجنوب كان يثير الشكوك حول حقيقة موقفه وعلاقاته مع المعارضة التونسية⁽¹⁰³⁾، فقد اهتم محاسن بمسألة التسليح وتقوية قدرات القاعدة الشرقية والأوراس، ولم تكن علاقاته بحكومة بورقيبة واضحة المعالم، خاصة وأن دعمها ظل دائما مشروطا بمدى الخضوع لمطالبها وخاصة بالقطيعة مع اليوسفيين⁽¹⁰⁴⁾.

لهذا افتعلت الحكومة التونسية قضية التمثيل لضرب المتعاونين مع المعارضة إذ كان عبد الحي يمثل جبهة التحرير الوطني بتونس وهمزة الوصل بين الداخل والخارج لكن مطلع سنة 1956 بدأ المسؤولون في تونس يتبرؤون من تعدد المتحدثين باسم الثورة الجزائرية فطلبوا عن طريق اتحادية جبهة التحرير الوطني بفرنسا من مسؤولي الثورة بالداخل إيفاد ممثل لها⁽¹⁰⁵⁾.

قدم عباس لغرور منشورات وزعت على الشعب التونسي على الحدود، كما بعث بثلاث رسائل واحدة لبورقبيبة وأخرى إلى والي قفصة والثالثة إلى صالح بن يوسف وأعلمهم بلغة التهديد ما ملخصه: «إذا لم تكفوا عن تهديداتكم، فإن الجزائر قادرة على تحويل تونس إلى ولاية سابعة»، وكان الجواب سريعا وإيجابيا لصالح الثورة الجزائرية، كان الجزائريون بمثابة وسطاء بين بورقبيبة وصالح بن يوسف وبهذا أصبح المقاتلون من أنصار صالح بن يوسف يعودون إلى المدن (بيوتهم) ولا يلقى عليهم القبض، وقد وافق الجزائريون على لعب دور الوساطة لكن بورقبيبة خان البعض وبهذه الطريقة تمت تصفية الطيب زلاق وغيرهم⁽¹⁰⁶⁾.

أثر التحالف على العلاقات الفرنسية التونسية واضطرت هذه الأخيرة إلى التواصل مع قيادة الولاية الأولى وكان ذلك بين قائد الولاية عباس لغرور والحبیب بورقبيبة وتم الاتفاق بين قيادة الثورة بتونس وبورقبيبة على تسوية وضعية صالح بن يوسف، وقد تمت هذه العملية بانضمام 50 جنديا من جيشه إلى الثورة الجزائرية وتسليم 200 قطعة سلاح إلى والي قفصة مع منح كل واحد من 200 جندي 100.00 فرنك والعفو العام والسماح لهم بالعودة إلى ديارهم⁽¹⁰⁷⁾.

6- موقف الحكومة التونسية من التحالف:

وأمام الخلافات التي كانت قائمة بين فصائل العمل المسلح في المنطقة الأولى (الولاية الأولى) وعلى الحدود وبتونس يذكر محمد حربي أن بورقبيبة الوزير الأول وجد نفسه مضطرا إلى البحث عن طريق يتحاور معه، وقد استطاع قائد الحرس القومي التونسي محجوب بن علي أن يجد ذلك في شخص عمار بوقلاز المدعو العسكري، حتى وإن كان هذا الأخير معين من طرف رجل معروف بتأييده لعبد الناصر، ألا وهو أحمد بن بلة⁽¹⁰⁸⁾ وتم تزويده بالأسلحة من قبل الحكومة التونسية مقابل المشاركة في محاربة أنصار صالح بن يوسف⁽¹⁰⁹⁾ غير أنه لم يكن متحكما في الأوراسيين ولا السوافة التابعين لطالب العربي، ومن هنا طرحت مسألة البحث عن

العلاقات بين قادة الولاية الأولى والحكومة التونسية 1956-1957

كيفية يمكن بها تجاوز العواقب ومنها تحديد طبيعة العلاقات الجزائرية التونسية في ظل الأوضاع المستجدة⁽¹¹⁰⁾.

ومن المؤسف أن زعماء تونس ساروا في المؤامرة الفرنسية وتخلوا على النضال الموحد وتجاوزوا ذلك عندما اندفعوا لمطاردة جيش التحرير التونسي جنبا إلى جنب مع القوات الفرنسية ووصلت إلى مطاردة الجيش الجزائري، وهذا ما أكدته صحيفة لوفيقاروا الفرنسية حيث قالت: «لو فقدت جيوشنا دعم القوات الإضافية التي وضعتها الحكومة التونسية لمعاونة جيشنا لأصبح جيش الفرنسي يعمل في الظلام، ولفقد أقوى عنصر في مطاردة جيش التحرير الجزائري»⁽¹¹¹⁾.

وقد كان الموقف المعارض للصومام وتحالفهم مع المعارضة التونسية سببا جعل الأوضاع تسوء بتونس وخاصة بسبب ارتيابهم من علاقات المعارضين مع مصر⁽¹¹²⁾ إذ سرعان ما وجد محساس نفسه على تناقض عميق مع قناعاته المغربية فكان في الصف المعارض⁽¹¹³⁾، لقد بدأت الحكومة التونسية في بداية الأمر مساندها التامة لمحساس⁽¹¹⁴⁾.

مع أن محساس كان مرتبطا ارتباطا وثيقا مع السيد الحبيب بورقيبة وبعض رجال حكومة تونس وبعض المسؤولين من رجال الحزب الدستوري وكان يحاول التأثير بواسطة مركز تونس على (ل.ت.ت) وما صدر من مقررات مؤتمر الصومام، وعندما أرسل الأمين دباغين لمعالجة الحال في 5 ديسمبر 1956 بقي يتفاوض مع رئيس الحكومة ورجال الديوان السياسي وافهمهم الوضع وبقي بذلك التونسيين مترددين بين أحمد محساس ومن معه من رجال وبين المؤتمر ورجاله بل إنهم ربما كانوا يريدون استعمال الورقتين⁽¹¹⁵⁾، وهذا بطبيعة الحال سيستغل من طرف التونسيين من خلال اعتمادهم على الخلافات المحلية بتشجيع البعض وتأييب البعض الآخر وحرصون جماعة محساس ضد قادة مؤتمر الصومام لمقاطعتهم، وحاول محساس تحريض بورقيبة عن طريق رسالة بعث بها عن طريق زوجة رفيقه التي سلمتها إلى قريبة بورقيبة اسمها سعيدة وضحت الأمر إلى عمها بأن أوعمران يريد قلب النظام والقضاء على بورقيبة، وذلك من أجل تنصيب اليوسفيين المواليين للجزائر وهي أشياء مغلوطة ولا أساس لها من الصحة غير أن أوعمران لم يكن يحاول إلا أن يفهمهم أن (ل.ت.ت) هي الهيئة الرسمية الوحيدة والقادرة لاتخاذ إجراءات والتزامات

الحاضر والمستقبل⁽¹¹⁶⁾، إن هذه الأحداث خلقت وضعية كارثية جعلت الحكومة التونسية منزعة كثيرا وندد بورقية بالمخاطر الأمنية التي تهدد استقرار بلده⁽¹¹⁷⁾.

هذا ما جعل (ل.ت.ب) تتحاور مع القادة التونسيين وهذا ما يؤكد أحمد توفيق المدني لقوله: «رجعنا للقاهرة، مع السفير التونسي الصادق لمقدم الذي اقتنع بوجهة نظرنا اقتناعا ما وبعث بتقرير عن ذلك لحكومته، يعلمها بأن رجال المؤتمر هم الذين يمثلون الجزائر وهم الذين يجب التعامل معهم وأن محساس لا يمثل شيئا»، واقتنعت الحكومة التونسية بذلك وأخذت تغير موقفها وخاصة بعد اضطلاع أو عمران بعملية التسليح⁽¹¹⁸⁾، بعد أن توترت العلاقات فإن السيد فتحي الديب يسمى هذه المرحلة بفترة التأمير وهي تمتد حسب تقديره لتشمل شهري ديسمبر 1956 وجانفي 1957 كما تميزت بكثير من التقارب بين جبهة التحرير الوطني وبين الحكومة التونسية على حساب المتحالفين مع المعارضة⁽¹¹⁹⁾، والذي نتج عنه تعكير الجو السياسي في أحيان كثيرة من الحكومة التونسية التي أصبحت تبحث عن ممثل شرعي للثورة الذي يمكنها أن تنسق معه في مصلحة الطرفين، إذ كانت الثورة في هذه المرحلة تمر بأزمة تنظيمية خانقة خاصة في مستوى علاقتها بالحكومة التونسية وقد كانت هته الأخيرة تشتكي من بعض المسؤولين الجزائريين الذين يمثلون نظاما داخل نظام دولتها⁽¹²⁰⁾.

7- تحالف الحكومة التونسية مع لجنة التنسيق والتنفيذ:

جاء هذا التحالف بعد تردد التوجه البورقيبي وتأكيد على أنه لا يمكن مساعدة الجزائريين إلا من خلال النموذج التونسي والذي اتبع سياسة المفاوضات⁽¹²¹⁾، وفي جانفي 1956 كلف الرئيس بورقية حسن زروق بالتعاون مع الجزائريين والتنسيق معهم في جميع المناطق الحدودية واتفقوا على أن تتكفل الحكومة التونسية بتموينهم ومدّهم بالأغذية، وفي فيفري 1956 كلف الديوان السياسي أيضا رئيس جامعة القصرين كي يتصل بالمسؤول العسكري الجزائري وينسق معه ويستجيب لكل طلباته⁽¹²²⁾، وفي هذا الإطار أيضا استقبلت الحكومة التونسية في أفريل 1956 وفدا جزائريا متكونا من الطيب بوحوش وعمر جابر الملقب بالقايد علي، كما استقبلوا من قبل الديوان السياسي والرئيس بورقية بحضور المنجي سليم والطيب المهيري وقد طلب بوحوش مساعدة غذائية فتمت الاستجابة لمطلبه فورا، وهو ما يدل على أنه كان هناك تنسيقا وتعاوننا بين الحكومة التونسية⁽¹²³⁾.

العلاقات بين قادة الولاية الأولى والحكومة التونسية 1956-1957

فمع مطلع 1956 بدأ المسؤولون في تونس يتبرؤون من تعدد المتحدثين باسم الثورة الجزائرية⁽¹²⁴⁾، فأرسل عبان رمضان في أواخر مارس 1956 الشيخ حامد روابحية إلى تونس للاستيلاء على مقاليد الأمور هناك واتصل بالباهي الأدغم والطيب لمهيري الوزيرين في حكومة بن عمار⁽¹²⁵⁾ فاشتكوا لهم تعامل الجزائريين مع المعارضة التونسية وشرحا لهما ما ينتظره المسؤولين التونسيين من قيادة الثورة هو:

- يتخذ الجزائريون الشريط الحدودي التونسي قاعدة خلفية للاستراحة وألا يحولونه إلى ساحة قتال.

- أن يلتزموا الحياد بخصوص الخلاف الدائر بين أنصار بورقيبة وأنصار بن يوسف⁽¹²⁶⁾.

على أن يتعامل مع الحكومة التونسية بصفة رسمية بصفته ممثلا للثورة، وعلى هذا الأساس قدمه للمسؤولين التونسيين، لكن على اعتبار أن عبد الحى عرف بميولاته الجهوية وخدمة أوليائه لغرور وبن بلة والولاء للتحالف مع اليوسفية، وهذه الاضطرابات بين الداخل والخارج تسببت في مشاكل عديدة مع النظام التونسي وهو يباشر سلطته على تونس⁽¹²⁷⁾، وعندما أقدم بعدها عبد الحى على اعتقال مبعوثي الداخل وتدخلت السلطات التونسية لاعتقال عبد الحى وجماعته⁽¹²⁸⁾، والإفراج عن روابحية وآيت أحسن لكن هذين الأخيرين اعتبرا الأمر تدخلا في الشؤون الجزائرية، وأنه لا يجوز للتونسيين فعل ذلك وطالبا بإطلاق سراح المعتقلين وتشكيل لجنة لتمثيل الثورة في تونس تضم جميع الأطراف المتخاصمة⁽¹²⁹⁾ ومثل هذا الإجراء للسلطات التونسية اعتبره البعض تدخلا في شؤون الجزائريين، في حين كانت تهدف منه إلى إنهاء الفوضى وفرض الاحترام إثر ظهور الخلاف بين جماعة الداخل والوفد الخارجي بقاعدة تونس⁽¹³⁰⁾، وخضعت السلطات التونسية للأمر الواقع لكنها ظلت تشتكي من خروقات الجزائريين وعدم احترامهم للسيادة التونسية خاصة وأن بورقيبة كان منشغلا بما يثيره الجزائريين من مشاكل داخل تونس تتسبب في تعطيل المفاوضات مع فرنسا⁽¹³¹⁾.

وقد استمر النقاش طوال 1956 حول الخيار الأنجح الذي تسلكه الثورة الجزائرية وهذا الأمر كان خلاف بين قادة الخارج الذين يسعون إلى إستراتيجية مغربية للكفاح، وقادة الداخل الذين نظروا إلى الأمر بواقعية وهو ما بقي محل جدل

حسم نظريا في مؤتمر الصومام لصالح التوجه الأخير وحسم عمليا لصالحهم بعد اختطاف الطائرة المقلدة لقادة الخارج المتمسكين بخيارهم المغربي⁽¹³²⁾.

وهكذا تولدت ازدواجية الخطاب في التعامل مع مقاومين متحالفين مع الثورة الجزائرية وسلطات تسعى للعب أدوارهم، وفي نفس الوقت الذي كان بوقلاز يمد علاقاته مع بورقيبة كان عباس لغرور يفكر في إرسال فدائيين إلى تونس لاغتياله، بعد أن ارتدى قادة الأوراس في خيار التحالف الإستراتيجي الذي ألقى عليه بن بلة والمصريون مما أنتج مناوشات بين الفرق الجزائرية والقوات الموالية للسلطة، واتهم الجزائريون بمساندة العناصر اليوسفية⁽¹³³⁾، غير أن دباغين المقتنع بأن التعامل مع أنصار بن يوسف قضية خاسرة بعد أن سيطرت الحكومة التونسية على الوضع، فقد عقد معها اجتماعات مع دباغين وتوفيق المدني بالقاهرة عبروا فيها عن استعداد الحكومة التونسية للتعامل مع الجزائريين وتقديم مساعداتها لتمرير الأسلحة بدل الاعتماد على المعارضة، وتقرر تأكيد ضرورة التعامل مع الحكومة التونسية والوصول معها إلى اتفاقية تعاون لتمرير الأسلحة، وكلف بن بلة لتعيين مسؤول جديد على قاعدة تونس للتكفل بأمر السلع، فعين أحمد محساس كمسؤول لجبهة وجيش التحرير الوطني بتونس⁽¹³⁴⁾.

وأشير بأنه بوصول (ل.ب.ت) واستقرارها بتونس في مارس 1957 قضت نهائيا على جميع الخلافات والنزاعات التي كانت الأراضي التونسية مسرحا لها، وقرر عبان رمضان اختيار موقف بورقيبة بتفدي مجموعة من الطلبات ويتحدث محمد لبجاوي عن مهمته الناجحة بالقول: «اتصلت ببورقيبة الذي كان قد شكل الوزارة بعد تعيينه رئيسا للحكومة، فاستقبلني بحرارة ومن أجل الحصول منه على تأييد علني للثورة الجزائرية قدمت له في عشرين نقطة تقريبا عدد من الطلبات الواضحة، التي كان يمكن أن يشكل الكثير منها في المرحلة الحاسمة من نشاطه السياسي مشكلات حقيقية استجاب الرئيس التونسي لكل مطلب بدون استثناء وبتلقائية وصدق مؤثرين».

وفي لقاء لبجاوي مع بورقيبة توضحت صورة الموقف في نقاش قادة الداخل بحضور بن مهدي المطلاع على موضوع التحالف المغربي المشترك، وأقر خلاله إيقاف الحملة المنددة بسياسة بورقيبة وانتهاج سياسة جديدة للتعاون مع البلدين المستقلين اعتمادا على مساعدات السلطة الرسمية، والتأكيد أنه الخيار الأنجح بدل

العلاقات بين قادة الولاية الأولى والحكومة التونسية 1956-1957

ليتشبت بمشروع الكفاح المغاربي الموحد وانتقاد الأنظمة الرسمية التي عبرت عن دعمها للثورة الجزائرية⁽¹³⁵⁾.

قال توفيق المدني أنه اتصل ومعه الدكتور لمين دباغين بالوطنيين التونسيين الكبيرين الأستاذ الصادق لمقدم، الأستاذ منجي سليم لاجتماع الوفد 1 ماي 1956 وأنها تفاوضا معهما مفاوضة مثمرة ومفيدة حول المبادئ التي كنا قررناها من قبل وهي مرور السلاح الجزائري من البلاد التونسية بكل حرية إلى مراكز التسرب في البلاد الجزائرية، وأنهما وعدا بعد اقتناعهما بمخاطبة أولياء الأمر في تونس واتفقتنا أن نجتمع من جديد بمدينة طرابلس لعقد الاتفاق النهائي في موعد يحددانها لنا بواسطة السفارة التونسية، فصادق الجميع على هذا وقرروا أن نواصل مساعيها في هذا السبيل⁽¹³⁶⁾.

بورقية قد اتخذ موقفا فيما يخص المشكلة الجزائرية وما دفعه إلى هذا الموقف ليس هو فقط التضامن الأخوي في شمال إفريقيا والذي لا نزاع فيه ولكن الدافع بالخصوص ما يريد عودة حركة الاضطراب في بلده عن طريق العدوى بالثورة الجزائرية⁽¹³⁷⁾.

وقد راسل عبان رمضان السيد أحمد التليلي الأمين العام للدستور الجديد بتونس يطلعه من خلالها إلى أنّ السيد أحمد محساس العضو الإضافي بـ (م.و.ث.ج) يقوم بزرع الشكوك بين الأوساط التونسية، فيجب أن يقوموا بإزالته لأنه سيخدمهم في ارتكاب أخطاء⁽¹³⁸⁾. بعد أن أعلنت السلطات التونسية عن حيادها وفضلت مراقبة الوضع وهي تشتكي باستمرار من مشاكل الجزائريين⁽¹³⁹⁾، وأن المصلحة التونسية تقتضي عدم تعريض البلاد لنزاع جزائري يمكن أن يجري ويلاته على التونسيين، خاصة وأن المجموعات الجزائرية في التراب التونسي مازالت تضم العناصر اليوسفية وبإمكانها إثارة الفوضى⁽¹⁴⁰⁾، ويرجع خيار الحياد هذا بعد فشل تجربة تدخلها في الشأن الداخلي للثورة في قضية عبد الحي الأوراسي وبقية تمسك العصا من الوسط في انتظار معرفة الطرف الراجح في هذا الصراع للتعاون معه.

وكان لهذه الرسالة ولمجيء أو عمران إلى تونس ولقائه مع بورقية أثر في تحول موقف السلطات التونسية إلى جانب (ل.ت.ت) وكان محساس في نظرها مازال يحظى بالتمثيل الرسمي والنفوذ الفعلي في تونس، خاصة وأن مجموعات سوق أهراس وأوراس- اللمامشة تقف إلى جانبه وأنه يتفهم المطالب التونسية، ولكن

السلطات التونسية لم تكن تقدم له دعماً إلا مقابل القطيعة التامة لتباعه من أنصار صالح بن يوسف ووضع حد لتصرفات المجموعات المتمركزة في تونس⁽¹⁴¹⁾.

عندئذ بعثت (ل.ب.ت) رسالتين إلى ممثليها في مدينة تونس تحيطهما فيهما علماً أنها عينت العقيد عمار أو عمران ممثلاً رسمياً لها لدى الحكومة التونسية وكانت هاتان الرسالتان تحملان تاريخاً واحداً (1956/12/10)⁽¹⁴²⁾، وعندما أكدت السلطات التونسية من نفوذ (ل.ب.ت) القوي فرحبت بأوعمران محاوراً وسهلت مهمته في تونس وبالمقابل سمحت لمحاسن بالفرار لنفسها كسياسة بديلة. عند انتدابه من (ل.ب.ت) العقيد أعمار مع وحدة من القوات لفرض اعتراف العصابات الحدودية بها وجد التونسيين مستعدين لقبوله كمحاور، منذ ذلك أكدت (ل.ب.ت) نفسها كالشريك الوحيد لكل حلفاء الجزائر⁽¹⁴³⁾، وبالتالي تغير موقف الرئيس التونسي الذين كان في الأصل مؤيداً لبن بلة يتجه تدريجياً نحو كريم باعتبار الرجلين أقرب إلى بعضهما من حيث الرؤى السياسية والقناعات الفكرية⁽¹⁴⁴⁾.

8- استنتاج:

لم يسلم مؤتمر الصومام من المعارضة التي يرجعها البعض لغياب الطابع التمثيلي بغياب قادة الولاية الأولى والوفد الخارجي وهذا ما جعلهم يشككون في مدى شرعية هذا المؤتمر وهذا ما خلق معارضة للعديد من الأطراف لقرارات هذا المؤتمر.

انعكاس الصراع داخل الوطن على العلاقات بالخارج خاصة بعد تحالف معارضي المؤتمر مع المعارضة اليوسفية المعارضة للتوجه البورقيبي، وهذا ما استغلته لجنة التنسيق والتنفيذ لتوطيد علاقتها مع الحكومة التونسية للقضاء على المعارضة لكلا الطرفين وذلك باستغلال الفرصة السانحة للتعاون وتنسيق الجهود لتصفية الجسدية لهم خاصة بعد خلو الجو لهم باختطاف الطائرة المقلدة لقادة الوفد الخارجي.

الهوامش:

(1) مصطفى هشماوي، جذور نوفمبر 1954 في الجزائر، دار هومة، الجزائر، (د.ط)، 2010، ص 85.

(2) شوقي عبد الكريم، دور العقيد عميروش في الثورة الجزائرية 1954، دار هومة، الجزائر، (د.ط)، 2003، ص 113.

العلاقات بين قادة الولاية الأولى والحكومة التونسية 1956-1957

- (3) محمد بجاوي، الثورة الجزائرية والقانون 1960-1961، دار الرائد للكتاب، الجزائر، (د.ط)، 2005، ص124.
- (4) حكيم شتوان، المبادئ التنظيمية لقيادة الثورة الجزائرية، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في تاريخ الثورة، جامعة الجزائر، 2005-2006، ص34.
- (5) محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 1999، ج2، ص75.
- (6) ينظر: محمد عباس، ثوار عظماء: شهادة 17 شخصية وطنية، دار هومة، الجزائر، (د.ط)، 2012، ص80، عمار قليل، ملحمة الجزائر الجديدة، دار الطبع للنشر، قسنطينة، (د.ط)، 2003، ج1، ص385.
- (7) عبد الله مقلاتي، المرجع في تاريخ الثورة الجزائرية ونصوصها الأساسية 1954-1962، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د.ط)، 2012، ص63.
- (8) محمد زروال، إشكالية القيادة في الثورة الجزائرية- الولاية الأولى نموذجاً، دار هومة، الجزائر، (د.ط)، 2010، ص291.
- (9) مسعود عثمان، الثورة التحريرية أمام الرهان الصعب، دار الهدى، الجزائر، (د.ط)، (د.ت)، ص244.
- (10) السعيد بلخرشوش، مذكرات الضابط بلخرشوش السعيد من قلب الثورة، دار الهدى، الجزائر، (د.ط)، 2016، ص399.
- (11) بشير بلح، تاريخ الجزائر المعاصر من 1830 إلى 1989، دار المعرفة، الجزائر، (د.ط)، 2006، ج2، ص46.
- (12) لطفي ساعد، مؤتمر الصومام 20 أوت 1956: واقع وآفاق في ذاكرة الجزائر، حروف للدراسات التاريخية، ع:01 أوت 2014، ص107.
- (13) علي كافي، مذكرات الرئيس علي كافي من المناضل السياسي إلى القائد العسكري 1946-1962، دار القصب للنشر، الجزائر، ط2، 2011، ص102.
- (14) عمر مشري، مؤتمر الصومام: من عرج تاريخي للثورة، مجلة أول نوفمبر، ع:176، ديسمبر 2011، ص53.
- (15) عمار جرمان، الحقيقة: مذكرات عن الثورة التحرير الوطني وما بعد الاستقلال، دار الهدى، الجزائر، (د.ط)، 2007، ص395.
- (16) استجواب عجول في مصطفى بن بولعيد والثورة الجزائرية 1954، جمعية أول نوفمبر لتخليد وحماية مآثر الثورة في الأوراس، دار الهدى، الجزائر، (د.ط)، 1999، ص418.
- (17) الطاهر الزبيري، مذكرات آخر قادة الأوراس التاريخيين (1929-1962)، منشورات ANEP، الجزائر، (د.ط)، 2008، ص163.
- (18) علي مزوز، مقابلة خاصة معه، في منظمة المجاهدين ولاية باتنة، بتاريخ: 2017/11/21.
- (19) محمد عباس، خصومات تاريخية، دار هومة، الجزائر، (د.ط)، 2010، ص150.
- (20) علي مزوز، مذكرات المجاهد علي مزوز- الثورة التحريرية في منطقة الأوراس (بلدية يابوس أنموذجاً)، مطبعة عمار قرفي، الجزائر، (د.ط)، 2014، ص82.
- (21) محمد زروال، إشكالية القيادة...، المرجع السابق، ص285-286.
- (22) السعيد بلخرشوش، المرجع السابق، ص395.
- (23) بوعلام بن حمودة، الثورة الجزائرية ثورة أول نوفمبر 1954، دار النعمان، الجزائر، (د.ط)، 2012، ص446.

- (24) شهداء منطقة الأوراس 1954-1962م، جمعية رواد مسيرة الثورة في منطقة الأوراس، دار الهدى، الجزائر، (د.ط)، 2016، ج5، ص714.
- (25) الطاهر الزبيري، المرجع السابق، ص164.
- (26) محمد عجرود، أسرار حرب الحدود 1957-1958، منشورات الشهاب، الجزائر، (د.ط)، 2014، ص73.
- (27) لطفي ساعد، المرجع السابق، ص111.
- (28) وهيبه سعدي، الثورة الجزائرية ومشكلة السلاح (1954-1962)، دار المعرفة، الجزائر، (د.ط)، 2009، ص99.
- (29) محمد زروال، دور المنطقة السادسة من الولاية الأولى في الثورة الجزائرية- مع دراسة تحليلية للقيادات العسكرية العليا لجيش التحرير الوطني في الحدود الشرقية والعلاقات الجزائرية التونسية، دار هومة، الجزائر، (د.ط)، 2011، ص348.
- (30) ارتبطوا بالقومية العربية وعلى علاقات حسنة مع مصر وجمال عبد الناصر حتى بعد سجن بن بلة.
- (31) دومنيك فارال، معركة جبال النمامشة (1954-1962): مثال ملموس من حرب العصابات والحرب المضادة، ترجمة مسعود حاج مسعود، دار القصة، الجزائر، (د.ط)، 2008، ص171.
- (32) عبد الله مقلاتي، المرجع في تاريخ الثورة الجزائرية...، المرجع السابق، ص71.
- (33) أحمد منصور، الرئيس أحمد بن بلة يكشف عن أسرار ثورة الجزائر، دار الأصالة، الجزائر، ط2، 2009، ص130.
- (34) عبد الله مقلاتي، المرجع في تاريخ الثورة الجزائرية...، المرجع السابق، ص72.
- (35) التقرير الجمهوري للولاية الأولى، المنظمة الوطنية للمجاهدين، المقدم للملتقى الوطني الثالث لتسجيل أحداث الثورة التحريرية، من 20 أوت إلى 31 ديسمبر 1956، ص19.
- (36) محمد زروال، دور المنطقة السادسة من الولاية الأولى...، المرجع السابق، ص140.
- (37) محمد حربي، جبهة التحرير الوطني، الأسطورة والواقع (1954-1962)، ترجمة كيميل قيصر داغر، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان، (د.ط)، 1983، ص64.
- (38) عثمان السعدي، مذكرات الرائد عثمان السعدي بن الحاج، دار الأمة، الجزائر، (د.ط)، 2010، ص104.
- (39) محمد العربي الزبيري، قراءة في كتاب عبد الناصر وثورة الجزائر، وزارة الثقافة، الجزائر، (د.ط)، 2007، ص64.
- (40) مسعود عثمان، من اغتيال بن بولعيد- مضاعفات وانعكاسات خطيرة أعقبت موته، دار الهدى، الجزائر، (د.ط)، 2015، ص115.
- (41) محمد بلقاسم، وحدة المغرب العربي فكرة وواقعا، الاتجاه الوحدوي في المغرب العربي 1910-1954، البصائر الجديدة، الجزائر، (د.ط)، 2013، ص262.
- (42) ينظر: فتحي الديب، عبد الناصر وثورة الجزائر، دار المستقبل العربي، القاهرة، (د.ط)، 1984، ص ص291-293 وكذلك المستند الموجود به، ص ص673-674.
- (43) محمد العربي الزبيري، قراءة في كتاب...، المرجع السابق، ص65.
- (44) ينظر: محضر اجتماع المناطق لمناقشة قرارات مؤتمر الصومام المصدر: المتحف الجهوي لولاية تيسة

- (45) صالح لغرور، عباس لغرور من النضال إلى قلب المعركة- الولاية الأولى (الأوراس-الناماشة)، منشورات الشهاب، الجزائر، (د.ط.)، 2016، ص204، عبد القادر حميد، فرحات عباس رجل الجمهورية، دار المعرفة، الجزائر، (د.ط.)، 2007، ص170.
- (46) شوقي الجمل، المغرب العربي الكبير من الفتح الإسلامي إلى الوقت الحاضر- ليبيا- تونس- الجزائر- المغرب الأقصى (مراكش)، المكتب المصري، القاهرة، (د.ط.)، 2007، ص401.
- (47) روبير ميلر، مذكرات أحمد بن بلة، ترجمة العفيف الأخضر، دار الآداب، بيروت، ط2، 1979، ص119.
- (48) التقرير الجمهوري للولاية الأولى، المرجع السابق، ص81.
- (49) الوفد المتكون من: أحمد بن بلة، محمد بوضياف، محمد خيضر، حسين آيت أحمد والصحفي مصطفى الأشرف. ينظر: مسعود عثمان، المرجع السابق، ص294.
- (50) محمد العربي الزبيري، المرجع السابق، ص103-104.
- (51) محمد الطيب زروق، النظام البورقيبي والثورة الجزائرية، مجلة المعارف والدراسات التاريخية، ع: 06 جويلية 2016، ص203، جريدة العمل التونسية، ع: 16 أكتوبر 1956.
- (52) عبد الله مقلاتي، المرجع في تاريخ الثورة الجزائرية...، المرجع السابق، ص80.
- (53) المقاومة الجزائرية، ع: 2، 15 نوفمبر 1956، ص82.
- (54) صالح فركوس، المختصر في تاريخ الجزائر من عهد الفينيقيين إلى خروج الفرنسيين (14 ق.م-1962م)، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، (د.ط.)، 2003، ص274.
- (55) توفيق المدني، أثر اختطاف القادة الجزائريين: تصريح لجبهة التحرير، المقاومة الجزائرية، ع: 31، ص12.
- (56) محمد العربي الزبيري، قراءة في كتاب...، المرجع السابق، ص114.
- (57) محمد عباس، من كواليس التاريخ متفقون في ركاب الثورة، دار هومة، الجزائر، (د.ط.)، (د.ت.)، ج2، ص28.
- (58) صالح لغرور، المرجع السابق، ص167.
- (59) التقرير الجمهوري للولاية الأولى، المرجع السابق، ص78.
- (60) الطاهر عبد الله، الحركة الوطنية التونسية- رؤية شعبية قومية جديدة 1830-1956، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، ط2، 1990، ص166.
- (61) أحمد توفيق المدني، مذكرات حياة كفاح: مع ركب الثورة التحريرية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1988، ج3، ص319-320.
- (62) يوسف مناصرية، دراسات وأبحاث حول الثورة التحريرية 1954-1962، دار هومة، الجزائر، (د.ط.)، 2013، ص308.
- (63) الحبيب بورقيبة، لا بد من وضع حد للاعتداءات الفرنسية، خطب، 23 أكتوبر 1956، ج2، ص29-30.
- (64) المقاومة الجزائرية، ع: 2، المرجع السابق، ص12.
- (65) الحبيب بورقيبة، خطب، ج2، نفسه، ص34.
- (66) عبد الله مقلاتي، المرجع في تاريخ الثورة الجزائرية...، المرجع السابق، ص88.
- (67) حبيب حسين اللولب، أبحاث ودراسات في تاريخ المغرب العربي المعاصر، وزارة الثقافة، الجزائر، (د.ط.)، (د.ت.)، ص379.
- (68) مسعود عثمان، الثورة التحريرية أمام الرهان...، المرجع السابق، ص296.

- (69) حبيب حسين اللولب، التونسيون والثورة الجزائرية، دار السبيل، الجزائر، (د.ط)، 2009، ج1، ص404.
- (70) فتحي الديب، المرجع السابق، ص276.
- (71) عباس فرحات، تشريح حرب، ترجمة أحمد منصور، المسك، (د.ط)، (د.ب)، 2010، ص189.
- (72) زهير إحدادن، شخصيات مواقف تاريخية، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر، (د.ط)، 2010، ص156.
- (73) محمد العربي الزبيري، قراءة في كتاب...، المرجع السابق، ص107.
- (74) محمد العربي الزبيري، قراءة في كتاب...، المرجع السابق، ص118.
- (75) حبيب حسين اللولب، التونسيون والثورة...، المرجع السابق، ص405.
- (76) عبد الله مقلاتي، دور بلدان المغرب العربي وإفريقيا في دعم الثورة الجزائرية، دار السبيل، الجزائر، (د.ط)، 2009، ج2، ص143.
- (77) عبد الله مقلاتي، العلاقات الجزائرية المغربية إبان الثورة الجزائرية، دار بوسعادة للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط)، (د.س)، ج1، ص339.
- (78) شوقي الجمل، المرجع السابق، ص468.
- (79) محمد زروال، دور المنطقة السادسة من الولاية الأولى...، المرجع السابق، ص317.
- (80) المنصف الشابي، صالح بن يوسف حياة وكفاح، دار الأوقاس للنشر، تونس، (د.ط)، 1990، ص158.
- (81) السعيد بلخروش، المرجع السابق، ص383.
- (82) عبد الله مقلاتي، العلاقات الجزائرية المغربية...، المرجع السابق، ص334.
- (83) محمد حربي، المرجع السابق، ص158، عبد الله مقلاتي، المرجع السابق، ص327.
- (84) أحمد توفيق المدني، مذكرات حياة وكفاح...، ج3، المرجع السابق، ص161.
- (85) حول الموضوع ينظر: حبيب حسين اللولب، التونسيون والثورة...، المرجع السابق، ص20، برقية الوفد الجزائري لجبهة التحرير الوطني بمصر لصالح بن يوسف، جريدة الزهرة، ع:03، 15 نوفمبر 1955، ص01.
- (86) رسالة خيضر إلى عيان رمضان: Mabrouk Benlhoucine, Le Courrier Alger- Le Caire 1954-1956, édition Casbah, Alger, 2000, P180
- (87) Mabrouk Benlhoucine, Op- cit, PP107-108.
- (88) عبد الله بن شريط، الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية 1957، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، (د.ط)، 2010، صص88-89.
- (89) حبيب حسين اللولب، التونسيون والثورة...، ج2، المرجع السابق، صص92-93.
- (90) شهادة بشير قاضي، جيش تحرير المغاربي 1948-1955، ترجمة عفاف زقور وآخرون، أعمال ملتقى مؤسسة محمد بوضياف، 11-12 ماي 2001، 2004، ص176.
- (91) نويل فافرليار، عبد السلام عزيزي، القفار عند الفجر، أطفالنا للنشر والتوزيع، (د.ط)، (د.ب)، 2011، ص143.
- (92) حبيب حسين اللولب، المرجع السابق، ص96.
- (93) كان قائدها الطاهر لسود وقد كانت تؤمن بالمعركة المغاربية المشتركة أينما كان ميدانها ومؤطرها وتستمد مرجعيتها من لجنة تحرير المغرب العربي. ينظر: المنصف الشابي، المرجع السابق، ص139.
- (94) شهادة بشير القاضي، جيش التحرير المغاربي...، المرجع السابق، ص169.

- (95) عبد الله مقلاتي، دور بلدان المغرب العربي...، ج2، المرجع السابق، ص254.
- (96) عمار ملاح، قادة جيش التحرير الوطني، دار الهدى، الجزائر، (د.ط)، 2012، ج2، ص177.
- (97) عمار بوجلال، حواجز الموت 1957-1959، الجبهة المنسية، ترجمة زينب قبي، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، (د.ط)، 2010، ص48.
- (98) شهادة بشير قاضي، جيش تحرير المغاربي...، المرجع السابق، ص175-176.
- (99) عثمان السعدي، المرجع السابق، ص59-60.
- (100) عبد الله مقلاتي، العلاقات الجزائرية المغربية...، المرجع السابق، ص318-319.
- (101) نفسه، ص332.
- (102) محمد زروال، اللامشة في الثورة، دار هومة، الجزائر، (د.ط)، 2003، ج2، ص400.
- (103) محمد حربي، المرجع السابق، ص160.
- (104) محمد زروال، اللامشة في الثورة...، ج2، المرجع السابق، ص379-380.
- (105) محمد بلقاسم وآخرون، القواعد الخلفية للثورة الجزائرية- الجهة الشرقية 1954-1962، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث، سلسلة المشاريع الوطنية للبحث، الجزائر، (د.ط)، (د.س)، ص129.
- (106) صالح لغرور، المرجع السابق، ص170.
- (107) عمار ملاح، قادة جيش التحرير الوطني، ج2، المرجع السابق، ص177.
- (108) المرجع نفسه، ص259.
- (109) محفوظ قداش، تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية (1939-1951)، ترجمة أحمد بن البار، دار الأمة، الجزائر، (د.ط)، 2012، ص199.
- (110) محمد حربي، مؤامرة العموري، ترجمة محمد هناد، مجلة نقد، ع: 14 و15، 2001، ص12.
- (111) مصطفى طلاس وبسام العسلي، الثورة الجزائرية، دار رائد، الجزائر، ط5، 2010، ص267.
- (112) زليخة زيدان، جبهة التحرير الوطني جذور الأزمة (FLN)، دار الهدى، الجزائر، (د.ط)، 2009، ص117.
- (113) محمد حربي، جبهة التحرير الوطني...، المرجع السابق، ص160.
- (114) علي زغود، ذاكرة ثورة التحرير الجزائري، منشورات ANEP، الجزائر، (د.ط)، 2004، ص143.
- (115) أحمد توفيق المدني، مذكرات حياة كفاح...، ج3، المرجع السابق، ص499.
- (116) علي زغود، المرجع السابق، ص151.
- (117) حسين بن معلم، مذكرات اللواء حسين بن معلم، حزب التحرير الوطني، تر: أحمد بن محمد بكلي، دار القصبة للنشر، الجزائر، (د.ط)، 2014، ج1، ص117.
- (118) أحمد توفيق المدني، المرجع السابق، ص499-451.
- (119) محمد العربي الزبيري، قراءة في كتاب...، المرجع السابق، ص164.
- (120) ينظر: محمد زروال، اللامشة في الثورة...، ج2، المرجع السابق، ص388-389، محمد زروال، إشكالية القيادة في الثورة الجزائرية...، المرجع السابق، ص289.
- (121) ينظر: تقرير حول الوضع في تونس فترة الاستقلال في الصفحتين 5 و6. المصدر: الأرشيف الوطني التونسي S: M.N, C68, D1, D1956
- (122) مصطفى طلاس، بسام العسلي، الثورة الجزائرية، المرجع السابق، ص269.
- (123) حبيب حسين اللولب، التونسيون والثورة...، المرجع السابق، ص7-6.

- (124) محمد بلقاسم وآخرون، القواعد الخلفية للثورة الجزائرية...، المرجع السابق، ص 129-130.
- (125) محمد عباس، خصومات تاريخية، المرجع السابق، ص 95.
- (126) عبد الله مقلاتي، دور بلدان المغرب العربي...، ج 2، المرجع السابق، ص 257.
- (127) محمد بلقاسم وآخرون، القواعد الخلفية للثورة الجزائرية...، المرجع السابق، ص 130.
- (128) ينظر: محمد عباس مع المناضل الشيخ حامد روابحية، جريدة الشعب، ع: 19، جانفي 1987، ج 2، ص 246، أحمد توفيق المدني، المرجع السابق، ص 185.
- (129) محمد عباس مع المناضل الشيخ حامد روابحية، جريدة الشعب، المرجع السابق، ص 246-248.
- (130) عبد الله مقلاتي، دور بلدان المغرب العربي...، ج 2، المرجع السابق، ص 258.
- (131) نفسه، ص 374، عبد الله مقلاتي، العلاقات الجزائرية المغربية...، ج 1، المرجع السابق، ص 370.
- (132) ينظر: محمد حربي، المرجع السابق، ص 158، صالح لغرور، المرجع السابق، ص 170.
- (133) عبد الله مقلاتي، العلاقات الجزائرية المغربية...، ج 1، المرجع السابق، ص 328.
- (134) عبد الله مقلاتي، دور بلدان المغرب العربي...، ج 2، المرجع السابق، ص 260.
- (135) عبد الله مقلاتي، العلاقات الجزائرية المغربية...، ج 1، المرجع السابق، ص 365.
- Mohammed Lbjaoui, Vérité sur le révolution Algérienne, ed: Gallimar, Paris, 1970, PP105-106.
- (136) أحمد توفيق المدني، مذكرات حياة كفاح...، ج 3، المرجع السابق، ص 121.
- (137) عبد الله بن شريط، الثورة الجزائرية...، المرجع السابق، ص 88-89.
- (138) محمد بلقاسم وآخرون، القواعد الخلفية للثورة الجزائرية...، المرجع السابق، ص 135، محمد بلقاسم وآخرون، المرجع السابق، ص 135.
- (139) أحمد توفيق المدني، مذكرات حياة كفاح...، ج 3، المرجع السابق، ص 336.
- (140) محمد زروال، المرجع السابق، ص 491.
- (141) ينظر: عبد الله مقلاتي، العلاقات الجزائرية المغربية...، ج 1، المرجع السابق، ص 493، محمد حربي، المرجع السابق، ص 160.
- (142) حول الموضوع ينظر: محمد زروال، اللامشقة في الثورة...، ج 2، المرجع السابق، ص 389، عبد الله مقلاتي، المرجع في تاريخ الثورة الجزائرية...، المرجع السابق، ص 95.
- (143) محمد حربي، المرجع السابق، ص 160.
- (144) دومنيك فارال، المرجع السابق، ص 171.

استراتيجية جيش التحرير الوطني في مواجهة خط موريس 1959م - 1960م

The strategy of the National Liberation Army in the face of the Morris Line: 1959-1960

د. عبد السلام كمون

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية – جامعة أدرار
kamouneabdeslam@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/09/23 تاريخ القبول: 2020/02/29

الملخص:

تعد الثورة الجزائرية (1954-1962م) من أعظم ثورات العالم في القرن العشرين، لما شهدته من أحداث سياسية وتطورات عسكرية طيلة سبع سنوات ونصف، واجه خلالها جيش التحرير الوطني - ذو الإمكانيات المادية المحدودة- أعتى وأقوى دولة استعمارية آنذاك، ورغم ذلك استطاعت وحدات جيش التحرير الوطني - لاسيما على الحدود- تحقيق عدة انتصارات ضد قوات الاحتلال الفرنسي كان لها الأثر العميق على المستويين الإقليمي والعالمي.

كما أن الغرض من هذه الورقة البحثية يكمن أساساً في الوقوف الفاحص على نشاط وجهود جيش التحرير الوطني على الجبهة الشرقية، واستراتيجيته العسكرية في مواجهة خط موريس المكهرب الذي أنشأته إدارة الاحتلال الفرنسي على الحدود الجزائرية الشرقية عام 1957م قصد شل حركة الثوار والمجاهدين نحو الداخل والخارج، ومن ثم إبطال مفعول القواعد الخلفية للإمداد اللوجستيكي التي شكلتها قيادة الثورة في تونس.

الكلمات المفتاحية: صحيفة الصباح؛ الثورة الجزائرية؛ خط موريس؛ جيش التحرير الوطني.

Abstract

The Algerian Revolution (1954-1962) is one of the world greatest twentieth-century revolutions, because of the political events and military developments for seven and a half years, during which the National Liberation Army - with limited material resources - faced the strongest and mightiest colonial state at the time. Nevertheless, the National Liberation Army units, especially on the borders, managed to achieve several victories against the French occupation forces, and this had a profound impact on the regional and global levels.

The purpose of the present research is mainly to examine the activities and efforts of the National Liberation Army on the eastern front, and its military strategy in the face of the electrified Maurice line established by the French occupation administration on the eastern Algerian border in 1957. The aim of this line was to paralyze the movement of the Algerian fighters, thereby disrupting the logistic supply provided by the rear bases established in Tunisia by the Revolutionary Command.

Key words: Al-Sabah newspaper; Algerian Revolution; Maurice Line; National Liberation Army.

مقدمة:

يعتبر البحث في موضوع الثورة التحريرية الجزائرية (1954م-1962م) من المواضيع الجديرة بالدراسة، فبرغم العديد من الدراسات التاريخية التي تناولت هذا الموضوع لكنني لا أظن أنها استنفذت أو ستستنفذ ما كتب وما قيل عن الثورة الجزائرية، لذلك فهو موضوع لا يزال بكاراً وبحاجة ماسة إلى أقلام وطنية مخلصنة تستجلي الحقائق من مصادرها الأصلية.

ولقد خاض جيش التحرير الوطني معارك طاحنة ضد قوات الاحتلال الفرنسي طيلة مراحل الثورة التحريرية، وخاصة جيش الحدود الذي تحمل العبء

إستراتيجية الثورة التحريرية في مواجهة خط موريس

الأكبر في هذه المعارك لما عمدت قوات الاحتلال إلى رمي كامل ثقلها من أجل حصر وخنق الثورة والقضاء عليها في المهدي.

فبعدها أدركت السلطات الفرنسية في الجزائر أن مصادر تمويل الثورة الجزائرية هي الجبهتين الشرقية والغربية استنفرت جميع قواتها من أجل تأمين تلك الحدود والسيطرة عليها للحيلولة دون تمويل الثورة بالأسلحة والذخيرة، فلجأت إلى إنشاء خطي "شال" و"موريس" على الجبهتين الغربية والشرقية على الترتيب، ويهمننا هنا "خط موريس" باعتباره موضوع الدراسة.

إن اختيارنا لموضوع الدراسة: "إستراتيجية جيش التحرير الوطني في مواجهة خط موريس (1959-1960م)"، لم يكن محض الصدفة أو اعتباطي فحسب، بل جاء نتيجة بحث عميق ودقيق في مختلف التحديات والصعوبات التي واجهت الثورة بغرض وأدها والقضاء عليها في المهدي، هذا فضلاً عن الوقوف على الإستراتيجية العسكرية التي اعتمدها سلطات الاحتلال الفرنسي والمتمثلة في إنشاء الخطوط المكهربة على الجبهتين الشرقية والغربية قصد شل حركة الثورة والثوار، وكذا إبراز الأساليب والخطط العسكرية لجيش التحرير الوطني في سبيل اجتياز عبور الخط المكهرب، وهي الإشكالية التي يعالجها هذا المقال، ولتوضيح الإشكالية أكثر يمكننا طرح التساؤلات الآتية:

متى ظهرت فكرة إنشاء خط موريس؟ ومن هو صاحب الفكرة؟ وكيف تمكن جيش التحرير الوطني من مواجهة الخط المكهرب؟ وما أساليب تخريبه وطرق عبوره واجتيازه؟

ويمكننا الإجابة عن هذه الإشكالية والتساؤلات من خلال ثلاثة عناصر أساسية وهي:

- 1- الظروف والأسباب المؤدية لعملية إنجاز الخط.
- 2- التعريف بخط موريس المكهرب.
- 3- أساليب وخطط جيش التحرير في القضاء على خط موريس.

أولاً: الظروف والأسباب التي أدت إلى عملية إنجاز خط موريس

لدراسة موضوع ما، أو تناول حدث هام لا بُدَّ من مراعاة الظروف والأوضاع السائدة أثناء وقوعه، والملابسات التي ألمت به حتى يتسنى لنا لمس بعض الأسباب العميقة التي أدت إليه، ومن هنا نطرح التساؤل الآتي: ما هي الظروف والأسباب التي دفعت سلطات الاحتلال الفرنسي إلى إنشاء هذا الخط المكهرب؟.

إن فكرة إنشاء الخط المكهرب لم تأت من فراغ فحسب، بل أملتُها وفرضتها الظروف والوضعية العسكرية الحرجة لقوات الاحتلال الفرنسي، حيث أدركت هذه الأخيرة أن الخطر المحدق بالجيش والإدارة الفرنسيين في الجزائر مصدره الحدود الجزائرية الغربية والشرقية، ومن ثم لا بد من حماية تلك الحدود وتأمينها¹، وهو ما أكدّه المؤرخ محفوظ قداش الذي ذكر بأن قضية إنشاء الخط المكهرب فرضتها عملية اجتياز الحدود الجزائرية- وخاصة الشرقية- من طرف الجزائريين وجيش التحرير الوطني الذي كان يعبر تلك الحدود قصد التزود بالأسلحة والذخيرة².

وفي خضم هذه الظروف قرّر المسؤولون الفرنسيون عزل المجاهدون في الجبال، وحصر الثورة وخنقها عن طريق إنجاز الخطوط المكهربة³، ويأتي على رأس هؤلاء المسؤولون الفرنسيون وزير الدفاع الفرنسي آنذاك "أندري هموريس"⁴ المتميز بإحاحه الشديد على ضرورة التعزيز العسكري، ولهذا سخرت قوات الاحتلال جميع إمكانياتها المادية والبشرية من أجل إنجاز هذا المشروع، والذي يعتبر في رأيها من بين العوامل الأساسية التي تساعد على استقرار الحكومات الفرنسية التي باتت تسقط الواحدة تلو الأخرى، بسبب اتساع رقعة الكفاح المسلح في الجزائر⁵.

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة إنشاء الخطوط المكهربة بصفة عامة تعود إلى الجنرال "فالكسان"، الذي كان على رأس منطقة الشرق القسنطيني، ولقد تخمرت الفكرة في ذهنه إبّان الحرب الفيتنامية (الهند- الصينية) لكنها لم تطبق على أرض الواقع آنذاك، وبقيت الفكرة حبراً على ورق بسبب ضيق الوقت، ليتم إحيائها من جديد في نهاية الخمسينات بالجزائر على يد وزير الدفاع "أندريه موريس"⁶.

ولقد قام هذا الأخير بعرض الفكرة أمام البرلمان الفرنسي في نهاية 1956، وبعد المصادقة عليها أصبح الخط يحمل اسم صاحبه (موريس)، كما ورد في بعض

إستراتيجية الثورة التحريرية في مواجهة خط موريس

الصحف بعدة تسميات أخرى منها: "الخط القاتل"، "الثعبان العظيم"، "خط ماجينو الجديد"⁷، "خط ماجينو الجزائري"، "الحاجز القاتل"⁸.

وحسب تصريحات "أندرية موريس" فإن فكرة إنشاء الخط المكهرب جسدها قرار مؤتمر الصومام (20 أوت 1956)، والقاضي بألوية الداخل عن الخارج، وبالتالي فإن هذا الخط في نظر صاحبه يعتبر الوسيلة المثلى لعزل قادة الداخل عن قادة الخارج⁹، أو بعبارة أخرى عزل القاعدة الشرقية عن بقية التراب الوطني باعتبارها الشريان الحيوي لجيش التحرير الوطني¹⁰.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن عملية إنجاز الخط المكهرب سبقتها عمليات نظرية، تمثلت في الدراسات المسحية لجميع النقاط والأماكن التي سوف يمر فيها الخط، وحددت معالمها ورسمت في خرائط، ولقد أسندت مهمة الإنجاز إلى وحدات الهندسة العسكرية المختصة، وقسمت عملية الأشغال إلى ثلاثة أقسام: الأول كُف بتموين العمال¹¹، والثاني أختص في حفر الحفر وتثبيت الأعمدة الحديدية والخشبية، والقسم الأخير أسندت له مهمة وضع الأسلاك الشائكة¹².

وإلى جانب تلك الإمكانيات البشرية الضخمة، انفقت سلطات الاحتلال مبلغاً ضخماً من ميزانيتها لشراء حوالي 20 ألف طن من الأسلاك الشائكة، و1500 طن من الأعمدة الخشبية بأنواعها، و300 طن من السياج والحديد، و4000 طن من الإسمنت و200 طن من الألغام، و14000 طن من الحصى¹³.

استغرقت تلك الدراسات المسحية السالفة الذكر حسب شهادة "عمار بوقلاز"¹⁴ 30 يوماً، شاركت فيها القوات الجوية والبرية الفرنسيين، فقامت بإخلاء تلك المناطق من السكان وطردهم للجبال، وإزالة جميع مراكز جيش التحرير الوطني المتواجدة في تلك الأماكن¹⁵.

فإذا نجحت قوات الاحتلال الفرنسي من خلال إنشائها للخط المكهرب في تقسيم جيش التحرير الوطني إلى قسمين معزولين عن بعضهما البعض قسم في الداخل وآخر في الخارج¹⁶، فإنها من جهة أخرى ساهمت بطريقة غير مباشرة في تأسيس وتكوين جيش الحدود، والذي دخل في معارك عنيفة ضدها على طول الحدود الشرقية الجزائرية التونسية¹⁷.

ثانياً: التعريف بالخط المكهرب.

بعد الدراسات النظرية والمسحية لخط موريس تأتي الدراسات التطبيقية والعمل الميداني لهذا المشروع، حيث انطلقت أشغال هذا الخط بموجب القرار الذي أصدره "موريس" في 20 جوان 1957 والقاضي بإنشاء خط دفاعي طويل على طول الحدود الجزائرية التونسية، في أجل أقصاه 03 أشهر، أي إلى غاية 30 ديسمبر 1957¹⁸.

يمتد خط موريس على طول الحدود الشرقية الجزائرية التونسية انطلاقاً من القالة على البحر المتوسط شمالاً وصولاً إلى نقرين في الصحراء بالجنوب الشرقي، دعمه الجنرال شال بأسلاك شائكة مكهربة وحقول ملغمة ورادارات حديثة ودوريات متعاقبة بانتظام ومدفعية على أتم الاستعداد لقصف أي هدف ثابت أو متحرك، ناهيك عن حراسته بطائرات الاستطلاع والطائرات العمودية التي تحلق فوقه لكشف أي متحرك¹⁹.

ويذكر ضابط الولاية الثانية العقيد علي كافي أن طول خط موريس يبلغ حوالي 500 كلم وعلوه مترين ونصف، وطاقته الكهربائية تقدر بـ1000 فولط، ويفصل الخطين المكهربين مساحة ملغمة مسافتها 150م²⁰، في حين يذكر الطاهر سعيداني أن طول الخط يصل إلى 750 كلم وعرضه يتراوح ما بين 30 متراً إلى 60 متراً، على حسب التضاريس وتنوعها²¹، أما قائد الولاية الرابعة محمد تقيّة فيذكر أن طوله يبلغ 460 كلم من الشمال إلى الجنوب²².

ورغم أن الاختلاف بين المصادر الثلاثة المذكور ينحول طول الخط ليس كبيراً بل قد يكون غير موجود أصلاً خاصة وأن الأول ذكر كلمة حوالي، فإننا نرجح ما ذكره الأخير بحكم أنه كان قائداً للولاية التي مس هذا الخط جزء من أراضيها الحدودية وذلك عام 1957.

مقابل ذلك كانت قيادة الجيش الفرنسي قد شرعت في تثبيت خط من الأسلاك الشائكة عام 1955 في بعض المراكز الاستراتيجية على الحدود الجزائرية الفرنسية، لينتهي الأمر في الأخير إلى مد الخط بصفة نهائية على طول الحدود المذكورة²³.

وفي سنة 1957 انطلق هذا الخط من البحر شمالاً إلى الصحراء جنوباً مروراً بـ"وادي الكبير" ثم "بسباس"، ومنها يتفرع إلى قسمين يحميان الطريق

إستراتيجية الثورة التحريرية في مواجهة خط موريس

والسكك الحديدية ثم إلى "دريان" و"بوشقوف" مروراً بسوق أهراس ثم تبسة، وبعد ذلك يصعد باتجاه "الكويف" "بئر سبايخة" ومنها إلى "بئر العاتر" إلى غاية "تقرين" ثم يتجه إلى "شط الغرسة" على مسافة 160 كلم²⁴، ليكتمل إنجازُه في سنة 1958، وكان هذا الخط يؤدي مهمتين ازدواجيتين في آن واحد، فهو من جهة يراقب حركة عبور وحدات جيش التحرير الوطني ومنع تسرب الأسلحة والذخيرة، أي تجفيف منابع الدعم اللوجستيكي من الجهة الشرقية، ومن جهة أخرى يقوم هذا الخط بحماية خط السكك الحديدية التي يتم عن طريقها نقل المعادن والعتاد الحربي ما بين الونزة وعنابة مروراً بتبسة²⁵.

ويوجد على طول خط موريس منبهات إلكترونية وصوتية تحدد بالضبط مكان تخريب الخط فتطلق المدافع الثقيلة مباشرة نيرانها صوب المكان الذي تم فيه عملية التخريب²⁶، ولم تكتمل سلطات الاحتلال عند هذا الحد فحسب، بل راحت تدعم وتعزز الخط بمجموعة حواجز وشبكات وحقول للألغام.

وأهم تلك التعزيزات التي تمت على مستوى الخط المكهرب نذكر ما يأتي²⁷:

1- **الشبكات**: يوجد على طول خط موريس مجموعة من الشبكات تختلف باختلاف وظائفها ومهامها، ومنها شبكة الإنذار والتي تنبه على وجود خطر محقق على الخط، وشبكة الأسلاك الشائكة بمختلف أنواعها المضلعة الشكل، والمنحرفة والمستطيلة والدائرية.

2- **حقل الألغام**: وهو عبارة عن مساحة يتراوح عرضها ما بين ثلاثة إلى خمسة أمتار مزروعة بمجموعة من الألغام عددها يصل إلى 50 ألف لغم، وتأتي هذه المساحة المزروعة في مقدمة الخط المكهرب.

3- **السيارات المكهربة** والسيارات ضد المدافع (البازوكا) وهي تحرس سيارات الدورية التي تمر وسط الحاجز.

جميع تلك التدابير والإجراءات الأولية للخط المكهرب تصدى لها أفراد جيش التحرير الوطني وتمكن من اختراقها بسهولة، الأمر الذي أجبر القوات الفرنسية على إدخال تعديلات وتقنيات جديدة وجد متطورة، والتي أثرت سلباً على جيش التحرير.

ومن بين التقنيات الجديدة التي دعمت بها قوات الاحتلال خط موريس نذكر:

1- **الألغام:** لجأت فرنسا لهذه التقنية قصد مضاعفة تأثير خط موريس وبالتالي إفشال تطور وامتداد الثورة، ولقد زرعت فرنسا عدة أنواع من الألغام منها: المضادة للأفراد، المضادة للمجموعات، والألغام المضئية.

2- **المراقبة الدائمة للخط المكهرب:** فرضت السلطات الفرنسية حراسة مشددة على طول الخط المكهرب في جميع الأماكن والاتجاهات، قبل الخط، وفي مستوى الخط وبعده، شمالاً وجنوباً²⁸، يتولى مسؤولية هذه الحراسة 80 ألف عسكري موزعين على عدة مراكز عسكرية للمراقبة، تبعد عن بعضها بحوالي 3 كلم، يضم كل مركز حوالي 100 إلى 300 جندي²⁹.

وبالإضافة إلى تلك الحراسة العسكرية توجد رقابة إلكترونية عن طريق الرادارات المختلفة منها: الرادارات المضادة للطائرات، الرادارات المضادة للهاون، الرادارات المهيأة للمراقبة الأرضية³⁰.

3- **صيانة الخط المكهرب:** والمقصود بها صيانة جميع شبكات الخط وعتاده الحربي، وصيانة جميع أجهزة المراقبة والاتصالات³¹.

وزيادة على ذلك خصصت قوات الاحتلال دوريات منتظمة لتلك المراكز العسكرية في كل ربع ساعة، وهي نوعين دوريات راجلة قريبة من مركز المراقبة وتكون مرفوقة بالكلاب المدربة، ودوريات ليلية بواسطة الدبابات.

جميع تلك التعزيزات والتحصينات أسندت مهمتها للجنرال "فانكسان" وهو المكلف بحماية الخط بصفة عامة، هذا الأخير بدوره جهز قوة أخرى احتياطية للحماية في حالة الطوارئ تضم حوالي 05 فرق من رجال المظلات وهي كالاتي³²:

1- الفرقة الأولى: بقيادة الكولونيل "جان بيار".

2- الفرقة الثالثة: بقيادة الكولونيل "بيجار".

3- الفرقة الرابعة: تحت قيادة المقدم "أوليون".

4- الفرقة الثامنة: تحت قيادة المقدم "تولكاره".

5- الفرقة التاسعة: تحت مسؤولية المقدم "ليشو".

تلك هي أهم التدابير والتعزيزات التي قامت بها فرنسا من أجل إنجاح مشروعها وتحقيق أهدافها، لكن السؤال الذي يطرح نفسه، كيف استطاع جيش

إستراتيجية الثورة التحريرية في مواجهة خط موريس

التحرير الوطني أن يتحدى تلك التدابير الأمنية المشددة ويخرب عدة أماكن في الخط المكهرب؟

ثالثاً: أساليب وخطط جيش التحرير الوطني في تخريب الخط المكهرب.

أ- آليات وطرق عبوره: إن الانتشار السريع والمتزايد للثورة الجزائرية أجبر سلطات الاحتلال على رمي كامل ثقلها العسكري لخنقها وتطويقها، وذلك عن طريق خط موريس المكهرب، والذي خلّف أضراراً بليغة وانعكاسات سلبية على الثورة التحريرية وخاصة جناحها العسكري، حيث أصبحت وحدات جيش التحرير الوطني تشتكي نقص الأسلحة والذخيرة جرّاء هذا الخط.

وتجدر الإشارة إلى أن جيش التحرير الوطني واجهته عدة مصاعب أثناء عبوره الخط المكهرب باتجاه الأراضي التونسية للترؤد بالأسلحة والذخيرة، فعلاوة على قساوة طبيعة الحدود الشمالية الشرقية، اصطدمت وحدات جيش التحرير الوطني المخصصة لهذا الغرض، بقوات الاحتلال والوقوع في العديد من الكمائن، وتعرضهم لقذائف المدافع والطائرات، ناهيك عن مجابتهم للآلات الجهنمية الثقيلة³³.

وبالمقابل فإن إستراتيجية جيش التحرير الوطني في مواجهة خط موريس بدأت تتطور تدريجياً، فنلاحظ أنه في السنتين الأوليتين من إنشاء الخط المكهرب كانت وحدات جيش التحرير تستعمل وسائل بسيطة ومتواضعة لعبور الخط منها:

- تجنب حقول الألغام والأسلاك المكهربة والتسلل عبر الشعاب والأودية.

- حفر الأنفاق تحت الخط، ورفع الأسلاك المكهربة عن طريق أدوات عازلة³⁴، لكن هذه الوسائل التقليدية صعبة جداً وتتطلب وقتاً طويلاً ربما يصل إلى عدة أيام، كما أن هذه الطرق تشكل خطراً كبيراً على وحدات جيش التحرير الوطني أثناء عبورها للخط حيث لقي العديد منهم حتفهم، لذلك بقي هذا الأسلوب محدوداً جداً³⁵.

ولقد حققت تلك الوسائل التقليدية نجاحاً باهراً بالرغم من محدوديتها وبساطتها، وهذا بناءً على شهادات السلطات العسكرية نفسها التي صرّحت أنه في سنة 1957 تمكن حوالي 2000 مجاهد من اجتياز الخط، وتم إدخال ما بين 1000 و 1200 قطعة سلاح في كل شهر³⁶، أما عمليات الاجتياز للخط المكهرب فقدت خلال شهر نوفمبر من نفس السنة بـ2000 عملية منها 110 محاولة اجتياز فاشلة³⁷.

وأمام تعزيز قوات الاحتلال الخط المكهرب بتقنيات جد متطورة عمد جيش التحرير الوطني إلى تحسين وتطوير الوسائل المستعملة في عمليات العبور ومنها: استعمال مقصات خاصة مغطاة بالمطاط العازل مستوردة من ألمانيا تقطع الخطوط المكهربة التي يصل ضغطها إلى 20 ألف فولط، وهذا ما أكدته صحيفة "الصباح" التونسية التي ذكرت بأن جيش التحرير الوطني تمكن من إحداث فجوات كبيرة وواسعة على طول الخط المكهرب بتقنية حديثة وهي المقصات الضخمة، وقدرت المسافة المخربة في الخط المكهرب بـ200 متراً كلفت السلطات الفرنسية تكاليف باهضة ووقت كبير لإصلاحها³⁸.

وفي المنحى نفسه تمكنت وحدات جيش التحرير الوطني من تخريب عدة كيلومترات من الأسلاك الشائكة بتاريخ 30 ديسمبر 1959 وذلك عن طريق استخدام تقنية جد متطورة تمثلت في متفجرات "البنقالور"³⁹ أدت إلى إحداث فجوة كبيرة في الخط المكهرب بمنطقة "مونيي" و"كاف البشير"⁴⁰، إلا أنها هي الأخرى لم تخلو من السليبات والمخاطر، فمثلاً خلف "البنقالور" أضراراً بليغة بسبب نقص الخبرة في استعمال هذه التقنية⁴¹.

ويعود الفضل في اجتياز وحدات جيش التحرير الوطني للخط المكهرب حسب شهادة علي كافي إلى العمال الجزائريين الذين شاركوا في عملية إنجاز الخط، فكانوا يقومون بدور المرشد والدليل في عملية العبور لمعرفتهم بمواقع الألغام التي زرعا المستعمر، فيسير المجاهدون وراء المرشد الذي يضرب الأرض برجله للتأكد من اللغم⁴².

لكن مع مرور الوقت، ونظراً للتحصينات التي قامت بها سلطات الاحتلال على طول الخط، تقلصت وتراجعت عملية تدفق الأسلحة والذخيرة، حيث قدرت سنة 1958 بـ400 قطعة سلاح فقط.

أمام هذه الوضعية الصعبة التي حالت دون اجتياز الخط كان على وحدات جيش التحرير الوطني تغيير إستراتيجيتها في العبور فلجأت إلى اختيار المكان بدقة والأقل مراقبة والأكثر بعداً عن مراكز القوات الفرنسية، وكان جيش التحرير الوطني ينقسم إلى مجموعات صغيرة حتى تصعب مراقبتها وملاحقتها، فيفضل هذه الإستراتيجية الجديدة تمكن حوالي 1000 مجاهد من اجتياز الخط⁴³.

وفي ليلة 14 فيفري 1959 تمكن جيش التحرير الوطني من إحداث فجوة كبيرة في الخط المكهرب سمحت بمرور كتيبة بأكملها مكونة من 132 جندياً من جيش التحرير الوطني⁴⁴.

ب- أهم معارك وهجومات جيش التحرير الوطني على خط موريس: إن مشروع خط "موريس" الذي أقامته السلطات الفرنسية على الحدود الجزائرية الشرقية كان له الأثر السيء على الثورة الجزائرية وكاد أن يقضى عليها لولا جهود ونشاط جيش الحدود على الجهة الشرقية، حيث تمكن هذا الأخير من إبطال مفعول الخط، وذلك بفضل العديد من المعارك، والكمائن، والهجمات التي شنها على هذا الخط، وفيما يأتي أهم المعارك والاشتباكات التي وقعت بين جيش التحرير الوطني والقوات الفرنسية.

خلال يومي 17 و 18 جانفي 1959 وقع اشتباك بين وحدات جيش التحرير الوطني والقوات الفرنسية بمنطقة ذراع الميزان وبالضبط في غابة "بوماني"، اضطر خلالها الجيش الفرنسي إلى الاستنجاد بسلاح المدفعية والطيران، خلف هذا الاشتباك حوالي 86 قتيلاً فرنسياً من بينهم الجلال "غراز ينني" قائد الكتيبة الثالثة لجنود المظليين والذي كلف سنة 1957 بتعذيب المجاهدة الجزائرية جميلة بوحيرد⁴⁵.

وبعد مرور 10 أيام شن جيش التحرير الوطني هجوماً آخر على نقطة أخرى من خط موريس في المكان المسمى "موني"، وفي بلاغ صادر عن "هيئة أركان حرب الجيش الفرنسي" بالعاصمة أعلنت فيه عن حدوث معركة كبيرة دامت لمدة يومين على بعد 15 كلم جنوب غربي "تنس"، وحسب نفس المصدر فإن عدد أفراد جيش التحرير في هذه المعركة حوالي 200 مجاهد مزودين بأسلحة متطورة، أما عن عدد القتلى الفرنسيين فبلغ حوالي 11 جندياً، وتم تحطيم طائرة فرنسية من نوع "فيركوب"⁴⁶.

وحسب وكالة (ق ب) فإن هجومات جيش التحرير الوطني على خط موريس ظلت متتالية ووقعت اشتباكات عديدة في نقاط مختلفة نواحي: طو كفيل، بوحمامة، عزابه، موني، بول دومير، فتم تخريب مسافة كبيرة من الخط.

إن هذه الهجومات المتتالية أدخلت السلطات الفرنسية في حيرة من أمرها، وأوقعت وكالاتها في تناقض مع نفسها، فلقد جاء في بلاغ صادر عن "القيادة العليا الفرنسية" في الجزائر: "أنه لا يمكن لوحدة جيش التحرير اجتياز الخط المكهرب،

وأن جنودهم سيجدون الموت المحقق"، ومن جهة أخرى تعترف القيادة الفرنسية في البلاغ نفسه أن معارك طاحنة جرت بين فرق جيش التحرير الوطني والفرق الفرنسية يوم 10 فيفري 1959، تمكن خلالها جيش التحرير من اجتياز الخط بعد تخريبه من ناحية "مرسط"⁴⁷.

وفي المنحنى نفسه أكد وزير الأخبار الفرنسية في تصريح أدلى به للصحافيين أن 200 مجاهد من جيش التحرير اجتازوا الخط المكهرب وانقسموا إلى عدة فرق صغيرة⁴⁸، ولقد استغرقت العملية يومين تكبدت خلالها القوات الفرنسية خسائر فادحة، لكن السلطات الفرنسية كعادتها لم تدلي بتلك الخسائر وصرحت بأن عدد القتلى لا يتجاوز 03 مع إصابة "33" جندياً بجروح متفاوتة الخطورة، أما عن طريقة العبور فتقدم "كومندوس" جزائري متكون من 07 فدائيين فأحدثوا فجوة كبيرة في الخط مكنت بقية الفرق الأخرى من اجتيازه⁴⁹.

وذكرت "الصباح" أن فرق الكومندوس التابعة لجيش التحرير الوطني قامت بحوادث تخريب عديدة شملت السكك الحديدية، والخطوط الهاتفية، وجميع المواصلات الفرنسية، وقد أسفرت العملية عن مقتل 28 جندياً فرنسياً في أسبوع واحد، إن هذا النزيف المتزايد في صفوف الجيش الفرنسي أقلق السلطات الفرنسية فلجأت إلى البحث عن إمكانية تجنيد عدد جديد من الجزائريين (القوم)، لكنها من جهة أخرى ترددت أمام هذا الإجراء بسبب الفرار المتواصل للجنود الجزائريين من صفوف الجيش الفرنسي⁵⁰.

وبالرغم من التعزيزات القوية والتسخرات المادية والبشرية التي أنفقها سلطات باريس في سبيل الحفاظ على فاعلية الخط المكهرب لكنها باءت بالفشل، ومع ذلك حاولت السلطات الفرنسية أن تخفي إخفاقاتها وفشلها وعلى رأسهم الجنرال "شال" الذي نظر إلى الوضعية العسكرية الفرنسية نظرة تفاؤل، في حين ادعى أن الوضعية العسكرية لجيش التحرير الوطني تزداد تعفنًا بسبب نقص الإطارات والذخيرة والتي حال الخط المكهرب دون دخولها.

غير أن الكولونيل "دي بواسيو" قائد القوات الأعلى المسلحة نفى ما صرّح به الجنرال "شال"، وأكد في ندوة صحفية عقدها بالجزائر، أن مشكلة الفراغ العسكري وقضية النجديات لا تعترض دون دخول واجتياز وحدات جيش التحرير

إستراتيجية الثورة التحريرية في مواجهة خط موريس

للخط المكهرب بسبب اعتمادهم الكلي على الشعب وأن خسائر جيش التحرير تعوض بسهولة⁵¹.

إن التصريح السابق الذي أدلى به الكولونيل "دي بواسيو" أكدته الأخبار الباريسية، حيث ذكرت بأن فرقة ضخمة من وحدات جيش التحرير بلغ عددها 1000 جندي اجتازت الخط المكهرب، وهذا دلالة وتأكيد على أن خط موريس - رغم فاعليته- لم يحول دون اجتياز الفرق المسلحة الجزائرية⁵².

وعن مدى جاهزية وفاعلية جيش التحرير الوطني صرح الكولونيل "دي بواسيو" للصحافيين بأن جيش التحرير مجهز بوسائل متطورة وخاصة أجهزة الراديو "اللاسلكي" التي تنسق الاتصال بين وحدات جيش التحرير وقيادته، وبالموازاة مع ما يقوم به جيش التحرير الوطني من هجومات ومعارك، فإن جبهة التحرير الوطني أدت دوراً كبيراً في مجال الدعاية وإقناع الشعب بأن استمرار الثورة على ما هي عليه سيجعل فرنسا تستسلم وتتعرض للعجز من ناحية التجنيد بسبب قلة مواليد 1938⁵³.

وتجدر الإشارة إلى أن جيش التحرير الوطني كان يغير أسلوبه الحربي وتكتيكه العسكري في مواجهته لخط موريس فمن الهجومات، إلى نصب الكمائن، إلى القيام بعمليات فدائية على حسب ظروف كل منطقة ومرحلة.

فعلى بعد 30 كلم شرقي سوق أهراس وبالضبط بالمكان المسمى "بئر العمري" شن جيش التحرير الوطني هجوماً على وحدة عسكرية فرنسية، فتبادلا الطرفين إطلاق النار، فاضطرت الوحدة الفرنسية تحت نيران جيش التحرير إلى الانسحاب من مخيمها بعد إضرار النار فيه، وتشير بعض المصادر أنه في هذه المعركة وقع سوء تفاهم بين الجيش الفرنسي وجنوده الإضافيين فتبادلا إطلاق النار وخلفا أزيد من 80 قتيلاً في صفوفهما.

وفي منطقة "عين الزرقة" الواقعة شرقي "مرسط" وقع اشتباك آخر بين جيش التحرير الوطني مستخدماً مدافع "البازوكا" ضد دورية مصفحة للجيش الفرنسي كانت في مهمة تفقدية للخط المكهرب، وفي المكان نفسه نصبت وحدات جيش التحرير الوطني كميناً مضاداً للدبابات أسفر عن حرق دبابة فرنسية⁵⁴.

ومن عمليات الكومندوس إلى عملية أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها، وهي عملية نصب الكمائن والتي وفق فيها جيش التحرير الوطني إلى حدّ ما، وهذا باعتراف القيادة العسكرية الفرنسية بالجزائر حيث صرّحت: "إنه في شهر جانفي 1958 نصبت وحدات جيش التحرير الوطني كميناً لدورية عسكرية بمنطقة "ككروا" كانت في طريقها لتفقد الخط المكهرب بتلك الناحية⁵⁵، وخلال نفس الشهر نصبت كميناً آخر في جبل "أعلام" خلف وراءه 28 قتيلاً وأسر 04 جنود، وتمكننا كتيبتان من اجتياز الخط المكهرب لكنهما لم تتجوان من ملاحقة قوات المظليين التي أسقطت منهما أكثر من 200 شهيد، وفي نفس الشهر تمكن حوالي 200 مجاهد من اجتياز الخط المكهرب بمنطقة "الماء الأبيض" والتحقوا بصفوف الثورة في الداخل⁵⁶.

واختتمت وحدات جيش التحرير الوطني سنة 1959 بعدة عمليات كبرى على طول الحدود الشرقية الجزائرية، وهذا ما أكده البلاغ الصادر عن القيادة العليا لجيش التحرير الوطني، والذي أشادت فيه بنتائج العمليات التي جرت على الحدود الشرقية خلال شهري نوفمبر وديسمبر، ولقد تكبد فيها العدو الأجنبي خسائر فادحة مادية وبشرية، فبالنسبة للخسائر المادية فقدت قوات الاحتلال أكثر من 72 دبابة و05 عربات من نوع "جيب" و13 مصفحة من نوع "هالف تراك" و13 عربة من نوع (ج-م-س)، كل هذا العتاد الحربي الضخم تم تحطيمه بمدافع جيش التحرير الوطني (مدافع البازوكا)، مدافع عديمة الارتداد، مدافع من نوع (س-ر)، أما عن الخسائر البشرية فقدت بحوالي 1000 قتيل.

هذا بالإضافة إلى هجمات أخرى جرت في نفس الفترة السالفة الذكر بعدة مناطق كبرى العامر، عين زرقة، هنشير الحديد،... الخ، وخلال هذه العمليات تمكن جيش التحرير من اغتنام جزء كبير من العتاد الحربي الفرنسي، ناهيك عن تعزيز وحداته بـ 231 جندي جزائري و05 جنود من الليف الأجنبي كلهم فروا من صفوف الجيش الفرنسي، وخلال هذه الهجمات قتل حوالي 82 جندياً فرنسياً⁵⁷.

غير أنه ما كادت تنتهي سنة 1958 حتى فقد جيش التحرير الوطني حوالي 8000 شهيد، وهذا بناءً على التقرير الذي قدمه أوعمران⁵⁸ للجنة التنسيق والتنفيذ، ورغم الاحتياطات والتدابير الأمنية التي اتخذتها وحدات جيش التحرير أثناء اجتيازها للخط المكهرب إلا أنها لم تمنع من تعرضها لتلك الخسائر السالفة الذكر⁵⁹.

إستراتيجية الثورة التحريرية في مواجهة خط موريس

فإذا كان جيش التحرير الوطني قد ختم سنة 1959 بعمليات كبرى على طول خط موريس، فإنه افتتح سنة 1960 بهجوم كاسح، ونشاط محكم ومركز على الواقع الحساسة من الخط المكهرب، حيث ورد في تصريحات صادرة عن القيادة العليا الفرنسية بالجزائر أن وحدات جيش التحرير شنت هجمات عنيفة ما بين 4 و 6 جانفي 1960 في المناطق الواقعة شرقي العاصمة ضد مراكز العدو الفرنسية بتلك الناحية، مستخدمة في ذلك سلاح المدفعية، فانطلقت مدافع جيش التحرير توجه ضرباتها المركزة صوب المراكز الفرنسية ناحيتي "لاكروا" و "سفليت" في شمال الحدود الجزائرية المتاخمة لتونس، ولقد قدرت وكالات الأنباء عدد طلقات المدفعية بـ200 طلقة، ولقد استمر هذا الهجوم الكاسح لمدة ساعة تقريباً فقدت فيها القوات الفرنسية أكثر من 40 قتيلاً⁶⁰.

وبالموازاة مع تلك الهجمات التي قامت بها فرق المدفعية التابعة لجيش التحرير، قامت فرق أخرى مختصة في الأعمال التخريبية بتسديد ضرباتها المحكمة ضد الحواجز الأمامية المكهربة⁶¹، ولقد تمكنت هذه الفرق، التي كانت محمية بقطع المدافع المضادة للدبابات، بتخريب مئات الأمتار للأسلاك الشائكة المكهربة من ناحيتي "رمل السوق" و "الفريس" الواقعتين على بعد 03 كلم من الجنوب الشرقي من "لاكروا"، وفي خضم عمليات التخريب حاولت دورية مصفحة للقوات الفرنسية التدخل فتصدت لها فرق أخرى تابعة للجيش التحرير مختصة في الحماية مزودة بالمدافع المضادة للدبابات فنتج عن هذا الاشتباك تحطيم دبابتان فرنسيتان وعربة مصفحة⁶².

ومن العمليات الهجومية إلى العمليات الفدائية، إذ تمكنت عناصر فدائية تابعة لجيش التحرير من الهجوم على مركز منجم بالكوييف شمال وجنوب شرقي تبسة فألحقوا خسائر فادحة في الأرواح وقاموا بإضرام النار في عدة مخابئ خشبية، وفجروا عربتين مصفحتين إحداهما عن طريق مدافع "البازوكا" والأخرى بواسطة لغم بعد مرورها عليه⁶³، كما تم تدمير 06 دبابت بواسطة مدافع "البازوكا" والمدافع عديمة الارتداد بين مركز "بوحجار" و"توستان" في نهاية شهر جانفي 1960⁶⁴.

وحسب بلاغ رسمي صادر عن القيادة العليا الفرنسية بتاريخ 18 مارس 1960 أن عناصر جيش التحرير الوطني ضاعفت عملياتها العسكرية للقضاء على الخط المكهرب، ففي منطقة "أقبو" الواقعة في الشمال الشرقي لمركز "الونزة" شنت

إحدى فرق جيش التحرير هجوماً عنيفاً على خط موريس باستخدام سلاح الهاون، بالإضافة إلى بعض الأسلحة الأنوماتيكية ثم استخدامها لتخريب الخط المكهرب⁶⁵.

إن سلسلة الهجمات المتتالية، والاشتباكات العنيفة، والمعارك الطاحنة التي خاضها جيش التحرير على طول الحدود الجزائرية الشرقية تؤكد لنا أن جيش التحرير استطاع أن يبسط نفوذه على تلك المناطق وخرّب أجزاء كبيرة من الخط المكهرب سمحت لعناصره بالدخول والاتحاق بالثورة.

ورغم النتائج الباهرة التي حققها جيش الحدود، لكن هذا لم يمنعه من تعرضه لخسائر فادحة أثناء اجتياز عناصره للخط المكهرب، وقد قدرت الخسائر التي لحقت بجيش التحرير من جرّاء اجتيازه للخط المكهرب على الحدود الشرقية الجزائرية التونسية حوالي 4 آلاف شهيد و 600 أسير وحجز 3 آلاف سلاح فردي، وضياح 300 سلاح ثقيل⁶⁶، وهذا ما أكده أحد الجنرالات الفرنسيين في القيادة العامة لوزارة الدفاع قائلاً: "إن خط مورس لا يمنع تسلل المجاهدين الجزائريين لكنهم لا يستطيعون تعويض تلك الخسائر التي يتكبّدونها أثناء اختراقهم للخط"، ونفس الطرح أكدته التقرير المؤرخ في 13 أكتوبر 1961 الصادر عن "لجنة الشؤون الخارجية في وزارة الدفاع والقوات المسلحة أثناء قيامها بمهمة إعلامية في الجزائر دامت لمدة 07 أيام من 4 إلى 11 سبتمبر 1961 ومما جاء فيه: "في سنة 1961 تمكن المئات من جنود جيش التحرير من اجتياز الخط المكهرب، إلا أن معظمهم قتلوا وأسروا من طرف قوات الاحتلال"⁶⁷.

وفي التقرير ذاته تعترف "لجنة الشؤون الخارجية" بشجاعة ونجاح جيش التحرير في مواجهة وتحطيم الخط المكهرب بالرغم من التفوق العددي لقوات الاحتلال، ولقد ورد فيه: "يستحال أن نقارن بين قوات جيش التحرير الوطني وقواتنا نحن عددياً، وبالتالي تبقى الوسائل الموضوعة تحت تصرف القيادة الفرنسية غير كافية، لأن جيش التحرير ما فتىّ يجدد ويغير إستراتيجيته العسكرية للقضاء على الخط المكهرب حتى تمكن سنة 1961 من شن هجمات قوية ضد المدرعات المكلفة بالحراسة والتدخل، مستخدماً في ذلك وسائل حديثة وفعالة أفقدت الخط فعاليته وأصبحت وحدات جيش التحرير تخترقه بسهولة"⁶⁸.

خاتمة:

أخيراً وليس آخراً، ومن خلال ما سبق عرضه تبين لنا من خلال هذه الدراسة أن جهود قوات الاحتلال في تعزيز وتحسين الخط المكهرب تمثل علاقة طردية مع إستراتيجية وتكتيك جيش التحرير الوطني في تخريب الخط واختراقه، فجهود وعمل جيش التحرير يزداد بزيادة مضاعفة التحصينات للخط المكهرب من طرف قوات الاحتلال، فمن الطبيعي أن تعزيز وتدعيم الخط المكهرب قد خلق الكثير من المشاكل والصعوبات لجيش التحرير مما أجبر هذا الأخير بذل قصارى جهده لإحداث الخلل بهذه الحواجز، مما يجبر الجيش الفرنسي على اللجوء إلى استخدام وسائل وإمكانيات جديدة، وتقوم وحدات جيش التحرير بدورها بالبحث عن طرق جديدة من أجل الاستمرار والتكيف مع الوضع الجديد.

إن الفضل في النجاح الذي حققته عناصر جيش التحرير على الحدود الشرقية يعود، حسب جريدة الصباح، إلى الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية، كونها زودته بالأسلحة الحديثة، وركزت جل اهتمامها لخدمة الجيش وتأمين الوضعية العسكرية في الجزائر، وكانت جميع مواضيع اجتماعاتها، التي تصل إلى 10 ساعات في اليوم تقريباً، حول الإشادة والتنويه بالنشاط العسكري المتزايد، وأكد ذلك البلاغ الصادر عن وزارة الأخبار الجزائرية والذي جاء فيه: "في استطاعتنا الآن أن نعلن أن وحدات جيش التحرير تمكنت من إحداث فجوات كبيرة في الخط المكهرب، وبذلك ضمنا تعزيز قواتنا بداخل الجزائر بالرجال والعتاد".

ورغم نجاح جيش التحرير الوطني في كثير من عمليات العبور التي تمت على مستوى الخط المكهرب، إلا أنه دفع ثمنها غالياً فلقد بلغت الخسائر التي طالت عناصر وحدات جيش التحرير من جراء عمليات الاجتياز حوالي 4 آلاف شهيد و600 أسير.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

أ/ الكتب والمذكرات:

- 1- الطاهر سعيداني: القاعدة الشرقية قلب الثورة النابض، دار الأمة، الجزائر: 2010.

- 2- علي كافي: مذكرات الرئيس علي كافي من المناضل السياسي إلى القائد العسكري 1946-1962، ط2، دار القصبية للنشر، الجزائر: 2011م.
- 3- Mohamed TEGUIA; L'Algérie en guerre, o.p.u, Alger, 1988, P256.
- 4- Mahfoud Kaddache; Et L'Algérie se libéra 1954/1962, éditions, Paris-méditerranée, paris, 2003.
- 5- Mohamed TEGUIA; L'Armée de Libération Nationale en Wilaya IV, Préface de Madeleine Rebérioux, Casbah éditions, Alger, 2002.
- 6- Mohamed Guentari; Organisation politico-administrative et militaire de la révolution algérienne de 1954 à 1962, tome II, O.P.U Alger, 2000.

ب/ الدوريات:

- 6- (الصباح)، ع1573، فيفري 1957.
- 7- (الصباح)، س8، ع2003، جانفي 1959.
- 8- (الصباح)، س8، ع2003، 21 جانفي 1959.
- 9- (الصباح)، س8، ع2012، جانفي 1959.
- 10- (الصباح)، س8، ع2013، فيفري 1959.
- 11- (الصباح)، س8، ع2024، 14 فيفري 1959.
- 12- (الصباح)، س9، ع2022، فيفري 1959.
- 13- (الصباح)، س9، ع2304.
- 14- (الصباح)، س9، ع2304، 8 جانفي 1960.
- 15- (الصباح)، س9، ع2299.
- 16- (الصباح)، س9، ع2299، السبت 2 جانفي 1960.
- 17- (الصباح)، س10، ع2325.
- 18- (الصباح)، س10، ع2325، فيفري 1960.
- 19- (الصباح)، س10، ع2362، مارس 1960.

ثانياً: المراجع

- 1- جمال قندل: خطا موريس وشال وتأثيراتهما على الثورة الجزائرية 1957-1962، دار سيدي الخير للكتاب، الجزائر: 2000.
- 2- عثمان مسعود: الثورة التحريرية أمام الرهان الصعب، دار الهدى، الجزائر: 2012.
- 3- عمار قليل: ملحمة الجزائر الجديدة، ج2، ط1، دار البعث، الجزائر: 1991.
- 4- عمر بن قفصية: أضواء على تاريخ الصحافة التونسية 1860-1970، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس: 1972م.

ثالثاً: الرسائل الجامعية

- 1- عبد الرحمان عمار: الثورة الجزائرية من خلال جريدة الصباح التونسية 1954-1962، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ المعاصر، إشراف بوضرساوية بوعزة، جامعة الجزائر 2، الموسم الجامعي 2010/2011م.

رابعاً: الجرائد والمجلات

- 1- رابح بلعيد: "عز جيش التحرير الوطني"، جريدة الأطلس (المسلسل)، العدد 159، أكتوبر 1997، الحلقة 66.
- 2- لطيفة عبود: "صحيفة الصباح والثورة الجزائرية"، المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، العدد 2، جوان 2010، منشورات مخبر الجزائر تاريخ ومجتمع في الحديث والمعاصر، الجزائر: 2010.
- 3- مجلة أول نوفمبر، "القاعدة الشرقية ودور العقيد عمارة العسكري المدعو بوقلاز في إنشائها"، العدد 173، نوفمبر 2009.

خامساً: قواميس.

- 1- عبد الله مقلاني: قاموس أعلام شهداء وأبطال الثورة الجزائرية، ط1، منشورات بلوتو، الجزائر: 2009.

الهوامش:

- ¹- Mohamed TEGUIA; L'Algérie en guerre, o.p.u, Alger, 1988, P256.
- ²- Mahfoud Kaddache; Et L'Algérie se libéra 1954/1962, éditions, Paris-méditerranée, paris, 2003, P151.
- ³- Mohamed TEGUIA; Op.cit., P265.
- ⁴- أشتغل منصب وزير الدفاع الفرنسي في عهد حكومة "بورجيس مونوري"، وهو صاحب القرار الصادر بتاريخ 28 جوان 1957، والذي يقضي بإنشاء الخطوط المكهربة، ينظر: جمال قندل: خطا

- موريس وشال وتأثيراتهما على الثورة الجزائرية 1957-1962، دار سيدي الخير للكتاب، الجزائر: 2000، ص74.
- ⁵ - جمال قندل: المرجع السابق، ص65.
- ⁶ - الطاهر سعيداني: القاعدة الشرقية قلب الثورة النابض، دار الأمة، الجزائر: 2010، ص129.
- ⁷ - سمي بهذا الاسم نسبة إلى خط "ماجينو" الذي تم إنشاؤه على الحدود الشرقية الفرنسية الألمانية، ولقد استغرقت مدة إنجازها 07 سبع سنوات من 1929 إلى 1936. ينظر: الطاهر سعيداني: المصدر السابق، ص129.
- ⁸ - نفسه، ص130.
- ⁹ - الطاهر سعيداني: المصدر السابق، ص131.
- ¹⁰ - عمار قليل: ملحمة الجزائر الجديدة، ج2، ط1، دار البعث، الجزائر: 1991، ص67.
- ¹¹ - قدرت هذه الثروة البشرية في شهر مارس 1958 بأربع كتائب للهندسة العسكرية و300 ألف عامل مدني يومياً، ليرتفع العدد بعد ذلك في جوان من نفس السنة إلى سبع كتائب و2000 عامل يومياً. ينظر: جمال قندل: المرجع السابق، ص72.
- ¹² - المرجع نفسه، ص69.
- ¹³ - نفسه، ص71.
- ¹⁴ - ولد العقيد العسكري عمار المدعو "بوقلاز" يوم 28 جانفي 1925 بولاية الطارف بدأ نضاله السياسي سنة 1945 بانخراطه في صفوف حزب الشعب، ويعود له الفضل في تأسيس القاعدة الشرقية، فهو أحد الزعماء الذين أبلوا البلاء الحسن في الثورة التحريرية حتى غاية استرجاع الجزائر استقلالها التام، توفي المجاهد رحمه الله سنة 1995 ودفن بمقبرة العاليا بالجزائر العاصمة. ينظر: مجلة أول نوفمبر، القاعدة الشرقية ودور العقيد عمارة العسكري المدعو بوقلاز في إنشائها، العدد 173، نوفمبر 2009، ص30.
- ¹⁵ - عثمان مسعود: الثورة التحريرية أمام الرهان الصعب، دار الهدى، الجزائر: 2012، ص369.
- ¹⁶ - رابح بلعيد: عزل جيش التحرير الوطني، جريدة الأطلس (المسلسل)، العدد 159، أكتوبر 1997، الحلقة 66.
- ¹⁷ - Mahfoud Kaddache; Op.cit., P151.
- ¹⁸ - جمال قندل: المرجع السابق، نفسه، ص66.
- ¹⁹ - Mohamed TEGUIA; L'Armée de Libération Nationale en Wilaya IV, Préface de Madeleine Reberieux, Casbah éditions, Alger, 2002, P118.
- ²⁰ - علي كافي: مذكرات الرئيس علي كافي من المناضل السياسي إلى القائد العسكري 1946-1962، ط2، دار القصة للنشر، الجزائر: 2011م، ص272.
- ²¹ - الطاهر سعيداني: المصدر السابق، ص130.
- ²² - Mohamed TEGUIA; L'Armée de Libération Nationale en Wilaya IV, Op.cit., P118.

²³- Mohamed Guentari; Organisation politico-administrative et militaire de la révolution algérienne de 1954 à 1962, tome II, O.P.U Alger, 2000, P665.

²⁴- الطاهر سعيداني: المصدر السابق، ص132.

²⁵- Mohamed TEGUIA; L'Algérie en guerre, op.cit., P256.

²⁶- علي كافي: المصدر السابق، ص272.

²⁷- جمال قندل: المرجع السابق، ص80.

²⁸- جمال قندل: المرجع السابق، ص- ص 101-103.

²⁹- الطاهر سعيداني: المصدر السابق، ص144.

³⁰- جمال قندل: المرجع السابق، ص108.

³¹- جمال قندل: المرجع السابق، ص114.

³²- الطاهر سعيداني: المصدر السابق، ص145.

³³- علي كافي: المصدر السابق، ص273.

³⁴- عثمان مسعود: المرجع السابق، ص370.

³⁵- جمال قندل: المرجع السابق، ص181.

³⁶- Mahfoud Kaddache; Op. cit., P156.

³⁷- Ibid, P157.

³⁸- (الصباح)، س10، ع2325، ص1.

³⁹- هو عبارة عن أنبوب يبلغ طوله متراً أو متر ونصف، ويتم إدخال عدة أنابيب في بعضها حتى يطول ثم يعبأ بواسطة مادة T.N.T فيتم إدخاله تحت الأسلاك الشائكة ثم يشعل الفتيل فيفجر الأنبوب مخرباً مسافة كبيرة في الخط المكهرب. ينظر: جمال قندل: المرجع السابق، ص185.

⁴⁰- (الصباح)، س9، ع2299، ص4.

⁴¹- جمال قندل: المرجع السابق، ص185.

⁴²- علي كافي: المصدر السابق، ص274.

⁴³- محفوظ قداش: المرجع السابق، ص207.

⁴⁴- عثمان مسعود: المرجع السابق، ص72.

⁴⁵- هي إحدى الجميلات الثلاث (جميلة بوحيرد، جميلة بوعزة، جميلة بوباشا) اللاتي اكتسبن شهرة دولية، وصنعت ملحمة نضال الثورة الجزائرية المباركة وكن قدوة للمرأة الجزائرية بصفة خاصة والعالمية على وجه العموم، ولدت سنة 1934 بالجزائر، التحقت بالثورة الجزائرية في وقت مبكر سنة 1956 وأدت أدواراً بارزة فيها، وكلفت بالعمليات الفدائية، وفي 16 فيفري 1957 ألقى عليها القبض من طرف الشرطة الفرنسية وتعرضت لأبشع أنواع التعذيب، عاشت بعد الاستقلال حياة متواضعة ولا زالت على قيد الحياة، فكانت بحق من بطلات ثورة نوفمبر المجيدة، ينظر: عبد الله مقلاني: قاموس أعلام شهداء وأبطال الثورة الجزائرية، ط1، منشورات بلوتو، الجزائر: 2009، ص127.

⁴⁶- (الصباح)، س8، ع2012، جانفي 1959، ص1.

- ⁴⁷ - (الصباح)، س8، ع2013، فيفري 1959، ص1.
- ⁴⁸ - نفسه، ص4.
- ⁴⁹ - (الصباح)، س8، ع2024، 14 فيفري 1959، ص4.
- ⁵⁰ - (الصباح)، س8، ع2003، 21 جانفي 1959، ص1.
- ⁵¹ - (الصباح)، س9، ع2022، فيفري 1959، ص1.
- ⁵² - نفسه، ص1.
- ⁵³ - (الصباح)، س9، ع2022، ص4.
- ⁵⁴ - (الصباح)، س9، ع2304، ص6.
- ⁵⁵ - (الصباح)، س9، ع2024، ص4.
- ⁵⁶ - Mahfoud Kaddache; Op.cit., P157.
- ⁵⁷ - (الصباح)، س9، ع2299، السبت 2 جانفي 1960، ص1.
- ⁵⁸ - هو أحد أبطال الثورة الجزائرية وقادتها، ولد يوم 19 يناير 1919، في مارس 1941 انخرط في صفوف حزب الشعب وشارك مشاركة فعالة في تكوين خلايا سرية بمدرسة الأسلحة بشرشال، كان من المفجرين الأوئل لثورة نوفمبر المباركة إلى جانب كريم بلقاسم، عاش بعد الاستقلال وتقلد عدة مناصب سياسية، ينظر: محمد عباس: ثوار... عظماء شهادات 17 شخصية وطنية، دار هومة، الجزائر: 2012، ص173.
- ⁵⁹ - عثمان مسعود: المرجع السابق، ص372.
- ⁶⁰ - (الصباح)، س9، ع2304، 8 جانفي 1960، ص1.
- ⁶¹ - نفسه، ص1.
- ⁶² - (الصباح)، س9، ع2304، 8 جانفي 1960، ص6.
- ⁶³ - (الصباح)، س9، ع2304، ص6.
- ⁶⁴ - (الصباح)، س10، ع2325، فيفري 1960، ص1.
- ⁶⁵ - (الصباح)، س10، ع2362، مارس 1960، ص1.
- ⁶⁶ - Mahfoud Kaddache; Op.cit., P159.
- ⁶⁷ - Mohamed TEGUIA; L'Algérie en guerre, op.cit., P271.
- ⁶⁸ - Ibide, P272.

الاحتلال الفرنسي وأساليبه لهدم الهوية الجزائرية (الجزور والآثار)

The French Occupation and its Methods in Destroying the Algerian Identity: Roots and Relics

طالب دكتوراه بديس هامل
كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة 1
مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر
Dr.hbadis@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/11/30 تاريخ القبول: 2020/03/10

الملخص:

لا تختلف أساليب الاحتلال الفرنسي بين الأمس واليوم في هدم عناصر الهوية الجزائرية، مادام الهدف واحد، فما عجزت عنه فرنسا بالأمس بأنامل أبنائها تحاول جاهدة تنفيذه بأنامل أبناء الجزائر الموالين لها فكر وولاء. لكن فطنة أحفاد الشهداء الذين ضحوا بأنفسهم في سبيل إبطال مخططاتها، ستقف لها بالمرصاد وستولي الدبر.

فأساليب الماضي كانت مباشرة من نفي وتهجير وتنصير واستيطان واستيلاء على مراكز العبادة والتعليم وتحويلهما إلى كنائس وإسطبلات أما أساليب الحاضر فهي غير مباشرة تمحورت على هدم ومحاربة أركان الهوية من لغة وعقيدة وتاريخ مشترك للجزائريين الأمر الذي دفع ببعض الجزائريين لتغيير لسانهم ومحاولة ذم تاريخهم المشرف سواء الإسلامي إذ يعتبرون الفتح الإسلامي والخلافة العثمانية احتلال مما أدى ببعضهم إلى الانبهار التام بحضارة الغرب ومحاولة تقليدهم في أمور تهدم ولا تبني ولا يمكننا التصدي لهذه المحاولات التي غرستها فرنسا إبان احتلالها للجزائر إلا بإعداد جيل صحيح العقيدة سليم اللغة واعى بتاريخه المجيد

الكلمات المفتاحية: الهوية الوطنية، الاحتلال الفرنسي للجزائر، تاريخ الجزائر الحديث.

Abstract:

The methods of dismantling or demolishing the Algerian identity are no different between yesterday and today. As long as the

targetis one, the plan of France which failed yester day with the fingerprints of its predecessors is striving today to implement it with the hopes of the loyal sons of Algeria, who have thought and loyalty trying to implement it with the fingers of the sons of Algeria who had the thoughtfulness loyalty to France. Nevertheless, the perspicacity of the descendants of the martyrs, who sacrificed themselves in order to nullify their plans, will firmly counteract it.

The methods of the past were direct such as the denial, displacement, insidization, settlement, seizure of places of worship and education and their conversion to churches and stables. However, the present methods are indirect and have been based on the destruction and fighting of the elements of the identity such as language and Algerian common history. This prompted some Algerians to change their tongue and try to defame their honorable history Since they consider the Islamic conquest and the Ottoman succession an occupation. The fact that Some of them were fully presse and impressed by the Western civilization trying to negatively imitate them. Therefore, we can not counter these at tempts instilled by France during its occupation of Algeria, unless we prepare a new lyheal thy faith generation.

Key words: National Identity, the French occupation of Algeria, modern history of Algeria.

مقدمة:

إذ قمنا بمقارنة بين الاحتلال القديم والحديث وجدنا هدف جديد يضاف للاحتلال الحديث وهو هدم هوية البلد المحتل ومحاولة إدماجه جغرافيا وعقائديا. هذا الهدف ظهر في أجنادات المحتلين الأوروبيين مع بداية الحروب الصليبية التي قادتها فرنسا ضد بلاد الإسلام وشعوبها.

لم تكن مسألة الهوية مطروحة قبل الاحتلال الفرنسي، سواء بعد الفتح الإسلامي للمغرب الأوسط أو أثناء الحكم العثماني للجزائر، إذ لم ترد في كتب المؤرخين وجود صراعات إثنية أو طائفية بين سكان المغرب الأوسط قديما

الاحتلال الفرنسي وأساليبه لهدم الهوية الجزائرية

والجزائر في العصر الحديث. حيث كان المؤرخون يسمون الجزائر ببلاد المغرب الإسلامي، وما إن بدأت فرنسا احتلالها للجزائر، حتى ظهرت عدة مصطلحات هجينة على المجتمع الجزائري آنذاك منها عنصر عربي، عنصر قبائلي، أمازيغ، بربر.

والأشكال الذي يطرح في هذه الدراسة: هل الصراع الذي نعيشه اليوم حول هوية الجزائريين له جذور في الماضي القريب وما هي آثاره اليوم وسوف اتبع في مقالي هذا المنهج التاريخي الذي يعتمد على أدوات السرد والتحليل والمقارنة والنقد، مشكلة الهوية أسالت حبر كثير من الكتاب والأكاديميين المعاصرين نظر لخطورتها على الوحدة الترابية للجزائر، وتهدف الدراسة إلى تبيان أهداف المحتل السابق للجزائر ومحاولة التصدي للآثار التي غرست جذورها في فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر.

فمقالي هذا يتناول دور المحتل الفرنسي وأساليبه في هدم الهوية قديما وحديثا وسوف أتناول مبحث مفاهيمي حول عناصر الهوية ثم الأساليب المستعملة إبان بدايات الاحتلال وبعد الاستقلال واختتمها بخاتمة لأهم الدروس المستخلصة لتفادي هاته الأساليب الماكرة لتشتيت الوحدة الوطنية الجزائرية.

أولاً: مبحث مفاهيمي

لعل أهم الكلمات المفتاحية في بحثنا هي كلمة الهوية وكلمة الاحتلال، أما كلمة الجزائر وفرنسا فموقعهما ومفهومهما الجغرافي والتاريخي معروف.

أ- مفهوم الاحتلال: مصطلح الاستعمار غير الاحتلال فالاستعمار مفهومه اللغوي هو التعمير أما الاحتلال فيقصد به إزاحة الآخر من المكان وتخريب ما أنجز وعمر. يقول الله تعالى: هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوَبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴿هود: 61﴾.

لغة: إن كلمة الاحتلال، مأخوذة في اللغة العربية، من الفعل احتلّ. كما جاء في المعجم الوسيط: استبلاء دولة على بلاد دولة أخرى أو جزء منها قهراً¹.

احتلّ / احتلّ ب يحتلّ، احتلّل / احتلّ، احتلالاً فهو مُحْتَلٌّ، والمفعول مُحْتَلٌّ
احتلّ المكان / احتلّ بالمكان حلّه، نزل به: احتلّت قضية فلسطين مكان الصدارة في الصحافة اليومية، احتلّ منصباً مهماً في الجهاز الإداري
احتلّ المستعمر بلداً: استولى عليه قهراً: احتلّت إسرائيل معظم الأرض

الفلسطينية، قام المُحتلُّ بتغيير هُويّة المدينة، تصدّى الفدائيون لقوّات الاحتلال. احتلال اقتصادي: استيلاء دولة ما على موارد دولة أخرى بطريقة غير مشروعة، الأرض المُحتلّة: فلسطين، جيوش الاحتلال / قوّات الاحتلال: التي تحتلّ بلادًا أخرى غير بلادهم، احتلال (مفرد): مصدر احتل، استيلاء دولة على أراضي دولة أخرى، أو جزء منها قهراً².

فيمكننا تعريفه اصطلاحاً بأنه سيطرة جيش دولة مُعينة، على جميع أراضي دولة أخرى أو جزءٍ منها، خلال فترة غزوٍ أو حرب، أو بعد انتهاء تلك الحرب. هذا هو الاحتلال العسكري، وقد تتنوع صور ووسائل الاحتلال: فمنها الاقتصادي حين يتعلق الأمر بالاستيلاء على موارد الدول الباطنة والظاهرة بطرق غير قانونية أو شرعية، ومنها الاحتلال الثقافي أو الغزو الثقافي المباشر والمصاحب للاحتلال العسكري، أو غير مباشر أي بعد جلاء الاحتلال العسكري.

ب- مفهوم الهوية:

لغة: مصطلح الهوية مشتق من "هُوَ"، ويعرفها الجرجاني في كتابه المعروف "التعريفات" بأنها الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النّواة على الشجرة في الغيب المطلق³.

وجاء تعريفها في معجم اللغة العربية المعاصرة أنها حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره، إحساس الفرد بنفسه وفرديته وحفاظه على تكامله وقيمه وسلوكياته وأفكاره في مختلف المواقف⁴.

اصطلاحاً: يعرفها معجم اللغة العربية المعاصرة بأنها "بطاقة يثبت فيها اسم الشخص وتاريخ ميلاده ومكان مولده وجنسيته وعمله وتسمى البطاقة الشخصية أيضاً (يحمل بطاقة هوية، شخص مجهول الهوية)"⁵.

ويذكر المفكر محمد عمارة تعريف الهوية: (أن هوية الشيء ثوابته التي لا تتجدد ولا تتغير، وتتجلي وتفصح عن ذاتها دون أن تخلي مكانتها لنقيضها طالما بقيت الذات علي قيد الحياة، فهي كالبصمة بالنسبة للإنسان يتميز بها عن غيره وتتجدد فاعليتها، ويتجلى وجهها كلما أزيلت من فوقها طوارئ الطمس، إنها الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في علاقته بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها، والتي عن طريقها يتعرف عليه الآخرون باعتباره منتمياً لتلك الجماعة)⁶.

الاحتلال الفرنسي وأساليبه لهدم الهوية الجزائرية

مما سبق نجد أن الهوية هي تميز وتفرد شعب ما أو شعوب ما، يجمعهم التاريخ (الزمان) والجغرافيا (المكان)، اجتماعيا وقوميا وثقافيا عن شعوب أخرى لها مميزاتها وتفرداها في نفس المكونات.

ثانيا: أساليب المحتل بدايات الاحتلال

أهم ما ميز أساليب المحتل الفرنسي لهدم الهوية الجزائرية في بدايات الاحتلال: أنها تقليدية ومباشرة، ما جعلها واضحة للأهالي الذين تصدوا لها بكل الوسائل التي أتاحت لهم. فقبلت مدارسهم ومستشفياتهم ومؤسساتهم التبشيرية بالرفض والمقاطعة.

أ- التهجير القسري والهجرة الطوعية: باشرت السلطات الفرنسية عقب احتلال الجزائر بجملة من الإجراءات والقوانين التعسفية ضد الجزائريين، دفعت نخبهم وعامتهم إلى الهجرة القسرية والطوعية داخل البلاد وخارجها. وكان هدف الفرنسيين المضمرة والجلي هو اقتلاع شجرة الإسلام والعروبة من أرض الجزائر واستعادة ولاية رومانية اختطفها الفاتحين حسب زعمهم، فعمدت إلى ضرب المراكز التعليمية للأهالي ووتقويض الكتاتيب، والتضييق على التعليم العربي الإسلامي فكانت الهجرة الطوعية رد فعل من بعض الجزائريين للنجاة بعقيدتهم وعقيدة أولادهم. أما الذين ثبتوا واخذوا زمام المقاومة الثقافية من علماء ونخب فعمدت السلطات الفرنسية لنفيهم قسر وجورا.

ويذكر أبو القاسم سعد الله في كتاباته: أن بين 1830 وذاك التاريخ 1851 انقرض جيل كامل من العلماء والطلبة والوكلاء، انقرضوا أو تبددوا نتيجة الحروب المتواصلة، وتقطعت بهم السبل في المنافي والمهاجر، أفراداً وعائلات: ولنذكر من الأفراد العنابي والكبابطي والسكلاوي وحمدان خوجة، والقاضي عبد العزيز، وعائلة المشرفي وعائلة الأمير عبد القادر وعائلة ابن المرابط إلخ... وكثيرا من الأفراد والعائلات لم تهجر من الوطن وإنما انتقلت إلى الأماكن التي لا يسيطر عليها الفرنسيون مثل عائلة ابن الحفاف، وابن رويلة، وأحمد البدوي والشريف الزهار وسيدي علي مبارك⁷.

فكان هدف الفرنسيين لضرب الهوية الجزائرية هو اجتثاث النخب وإبعادهم بالنفي أو التهجير الطوعي.

ب- مصادرة الأوقاف: للجزائر مع الوقف تاريخ طويل يبدأ قبل الاحتلال ويمتد في عمق التاريخ الإسلامي تأصيل وتشريع وإنجازاً، حتى صارت أحد دعائم المجتمع الإسلامي عموماً والجزائري خصوصاً على الصعيد الاجتماعي والتعليمي، توزعت على عدة أقسام منها: أوقاف الحرميين الشريفيين وسبل الخيرات، وأوقاف الجامع الأعظم وبقية المساجد وأوقاف الأولياء والأشراف وأهل الأندلس والجند والنفقات والمرافق العامة.

نظرت سلطات الاحتلال الفرنسي في الجزائر إلى الوقف على أنه أحد المشاكل العويصة والقضايا الصعبة التي تحد من سياسية الاستعمار وتتنافس مع المبادئ الاقتصادية التي يقوم عليها، وذلك لكون الوقف كان في حد ذاته جهازاً إدارياً ووسيلة اقتصادية فعالة تحول دون المساس بالمقومات الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية للجزائريين، وهذا ما دفع قادة الجيش الفرنسي للعمل على مراقبة المؤسسات الدينية وتصفيتها والاستيلاء على الاحباس التابعة لها باعتبارها أحد العوائق التي كانت تحول دون تطور الاستعمار الفرنسي وتحول دون نجاحه وهذا ما دفع أحد الكتاب الفرنسيين إلى القول "بأن الأوقاف تتعارض والسياسة الاستعمارية وتتنافى مع المبادئ الاقتصادية التي يقوم عليها الوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر"⁸.

لقد أدركت فرنسا من الأعوام الأولى للاحتلال إن بقاءها في الجزائر مرهون ببقاء الأوقاف لذا صدرت عدة مراسيم لضمها إلى أملاك الدولة الفرنسية والغرض من ذلك هو التضييق على التعليم العربي الإسلامي ومن بعده التأثير على الهوية العربية الإسلامية للجزائريين.

ج- محاربة التعليم التقليدي وتهديد اللغة العربية: تتلخص أهداف هذه السياسة في القضاء على الثقافة الوطنية ونشر التعليم الفرنسي مكانها، وكان الغرض من هذا التعليم تحويل المجتمع الجزائري إلى خدمة مصالح المستعمر، ولهذا انتهجت السلطة الفرنسية سياسة الاندماج، وارتأت أن التعليم هو أحسن وسيلة لتحقيق تلك السياسة⁹، لكن الجزائريين كانوا يتمتعون بوعي كبير جعلهم يفهون القصد من وراء ذلك فقاموا بمقاطعة كل ما يأتي من المحتل الفرنسي من تعليم وصحة ولعل لسان حالهم هو ما قاله عبد الحميد بن باديس: لو لن فرنسا قالت لي قل لا إله إلا الله، لما قلتها.

د- التبشير بالمسيحية والتنصير: المحور الذي يتوسط الهوية الجزائرية هو الإسلام وعقيدة التوحيد، يشترك فيه من يرجع أصلهم إلى بني يعرب أو بني أمازيغ، لذا أرادت فرنسا ضرب هذا العمود الفقري للأمة الجزائرية عن طريق التبشير بالديانة المسيحية.

فكان التنصير بمثابة حركة دينية سياسية استدمارية تقوم بإعداد الخطط لتحويل المسلمين إلى مسيحيين عن طريق الأعمال الخيرية، أما التبشير وهو مصطلح في غير محله في نظرنا فكان بمثابة دعوى غير المسيحيين إلى الدخول اعتناق الديانة المسيحية.

إن الكنيسة قد غيرت أساليب سياستها التبشيرية في القرن التاسع عشر نتيجة تجربة طويلة امتدت من نهاية الحروب الصليبية إلى القرن التاسع عشر، فأصبحت لا تدعو مباشرة إلى اعتناق المسيحية، وخاصة في المجتمع الإسلامي، ولا تهاجم الأديان الأخرى، ومن المعروف أن هذه السياسة القديمة قد تسببت لها في مشاكل معقدة، بل ركزت جهودها على ميدانين أساسيين: "الأعمال الخيرية" من إنشاء المستشفيات، ومأوي لليتامى والعجز، ورفع شعار "الطب في خدمة التبشير"، وإنشاء المدارس من جهة أخرى.

وهكذا عملت الكنيسة على تدعيم ثقافة المستعمر، ومحاولة طمس الثقافة الوطنية، أملة أن تصل عن طريق التسرب الفكري إلى التسرب العقائدي¹⁰.

لقد كان المبشرين الفرنسيين يؤمنون بأن الجزائر هي نقطة الانطلاق التي ستتسرب منها حركة التبشير إلى إفريقيا كلها، كذلك إن نشر المسيحية ركن أساسي في البناء الاستعماري التي تنشده فرنسا. كذلك كانوا يعملون لإحياء الماضي المجيد للمسيحية والرومان كما يزعمون¹¹.

هزرع الفتن بين العرب والأمازيغ: منطقة القبائل في الجزائر تعرف جغرافيا بصعوبة تضاريسها الجبلية وصعوبة التنقل بين الجبال الشاهقة والوديان، هذه النقطة تفتنت لها فرنسا واستغلتها أحسن الاستغلال وما نزال نتجرع آلامها وإرهاباتها إلى يوم الناس هذا.

لقد رأت فرنسا إن من مصلحتها أن تعزل البربر وتعطيهم بعض الخصوصيات، وسعت إلى فرض نظام قضائي خاص بالبربر يقصى فيه التشريع الإسلامي لصالح الأعراف ولكن بإخضاعه علميا للقانون الفرنسي، ففرنسا لم

تبتدعها من العدم لكن وفرت لها الظروف السياسية لتوظيفها . وهدفها الحقيقي ضرب العرب بالأمازيغ والعكس¹².

ثالثا: أساليب فرنسا لهدم الهوية الجزائرية بعد 1962م

بعد الخامس من جويلية سنة 1962، تاريخ الاستقلال من المحتل الفرنسي، وبداية بناء الدولة الجزائرية المعاصرة ، فظهرت صراعات حادة بين قيادات الثورة ، و تأجج الصراع بين السياسيين والعسكريين وبين قيادة الداخل والخارج، انتهى باستيلاء جماعة وجدة على السلطة وتنصيب أحمد بن بلة رئيسا للجمهورية. ثم خلفه بومدين إثر ما سمي بالتصحيح الثوري، انتهى حكمه فيما بعد بموته واعتلاء الشاذلي بن جديد هرم السلطة في إطار توازنات الصراع بين دواليب الدولة العميقة. ثم تم الانقلاب على حكمه وعلى الشرعية البرلمانية سنة 1992، ودخول الجزائر في نفق العنف المتبادل، وبقي الصراع إلى أن جاء بوتفليقة وحكم الجزائريين لعقدين من الزمن.

وخلال هذه المرحلة عرفت الهوية شد وجذب بين فرنسا وأذناها وبقية الجماهير الرافضة لأي مساس بعناصر الهوية وكان لزاما على فرنسا المنهزمة ظاهريا ان تكمل خطتها وأهدافها التي لم تتحقق باحتلال الجزائر، فعمدت إلى أساليب وطرق جديدة تتماشى وطبيعة المرحلة:

أ- **الواقع التعليمي وأركان الهوية بعد الاستقلال:** ما فشلت فيه فرنسا نسييا إبان 132 سنة من الاحتلال، حاولت تداركه جزئيا من خلال العبث في مناهج التعليم عن طريق ثلاث محاور مهمة في تنشئة الأجيال: اللغة العقيدة والتاريخ. والهدف من استهداف هذه المحاور ومن يدرسها، كونها تحيي في نفوس المسلمين عموما والجزائريين خصوصا تاريخ اجدادهم المجيد وتذكرهم بقدرتهم على صنع النهضة والحضارة كما صنعها أجدادهم، وتبنى هذه الأهداف أيضا النظام العالمي الجديد وذلك في إطار حربه على الإسلام.

اللغة: تعرضت اللغة العربية لضغوطات كبيرة في فترة ما بعد الاستقلال إلى يوم الناس هذا بين مد وجزر، بين شد وبسط، تارة تتراجع وتارة تمتد وهذا

===== الاحتلال الفرنسي وأساليبه لهدم الهوية الجزائرية

بسبب المخلصين أمثال المفكر الجزائري مولود قاسم نايت بلقاسم والوزير على بن محمد و عبد الرحمان شيبان وغيرهم من المخلصين الأوفياء.

لكن الصراع على اللغة وآدابها اشتد أكثر في مرحلة بوتفليقة ووزيرته بن غبريط ومن سبقها وأيضا على يد وزيره الأول أويحي، إذ يذكر الدكتور عثمان سعدي في تقريره على لسان الجمعية الجزائرية للدفاع عن اللغة العربية أن الوزيرة تعمل لإعادة المدرسة إلى ما قبل 1954، أي إلى المدرسة الكولونيالية، حيث تسود اللغة الفرنسية على حساب العربية لغة البلاد والعباد، ومن خلال تعليم العلوم في المرحلة الثانوية تمهيدا لجعله يشمل المتوسط مسبقا، كذلك الإشراف المباشر لخبراء فرنسيين تربويين على عمليات التكوين، ويذكر كذلك أن الوزيرة دعت إلى استخدام العامية مكان العربية الفصحى ولكنها تراجعت تحت رد فعل الجماهير¹³.

العقيدة: من الطبيعي على أي دولة في العالم المتحضر اليوم تحترم نفسها وتحترم شعبها أن تسوخ منهاج تربوية تحافظ على عقيدة غالبية سكانها، لكن عندما نجد العكس فهناك خلل ما، إما في الشعب وهذا مستبعد وأما في النظام الذي يسير تلك الدول وهذا كيد.

ما حدث في الجزائر اتجاه تدريس التربية الإسلامية وجدلية إدراجها في امتحان البكالوريا أو عدمه ومن قبله إلغاء تخصص العلوم الشرعية من مرحلة الثانوي والتضييق على كليات العلوم الإسلامية التي تعد على أصابع اليد الواحدة في بلاد بحجم قارة. إنما هو أكبر دليل على قيام الجهات الوصية ومن ورائهم فرنسا والنظام العالمي الجديد على التضييق على تعليم تعاليم الإسلام للنشء من عقائد ومعاملات وأخلاق والأكثر من ذلك تعدى الأمر إلى التضييق على التعليم القرآني ووصفه بضعف مستوى طلبته وحذف البسمة وأحاديث الجهاد، وتمييع دور الزوايا وجعلها تنشر الفكر القبوري فهم يريدون نشر الإسلام الطرقي ومحاربة كل عقيدة تدعو إلى البناء والتشييد والأمانة وغيرها من الأخلاق الحسنة. وتلك هي أهداف الاحتلال القديم، قام بعصرنتها وتطبيقها عن بعد وبدون أي تكلفة وبأيدي أبناء الوطن الواحد.

التاريخ: يعتبر التاريخ إحدى الركائز الأساسية لهوية الشعوب، والجزائر يمتد تاريخها ضمن بعدين أثنتين البعد العربي والبعد الأمازيغي تحت غطاء شريعة

الإسلام، ولقد حاولت فرنسا أثناء احتلالها للجزائر اجتثاث البعد العربي الإسلامي من التاريخ الجزائري بشتى الأساليب والخطط، لكنها لم تفلح. لكن المعركة حول اللغة والتاريخ والهوية في الجزائر بعد الاستقلال لم تخفت قط وكانت دائما حاضرة.

ومن بين أشكال تحريف تاريخ الجزائر القديم والحديث الترويج بأن الخلافة العثمانية في الجزائر تعتبر احتلال من بدايتها لنهايتها، والأدهى من ذلك إن الفتح الإسلامي هو بمثابة استعمار بمفهومه الحديث، وهذا ما صرحت به الناشطة السياسية لويزة حنون في 20 ابريل 2019 حيث نشرت فيديو لها على صفحة حزب العمال الذي تترأسه بأن الشعب الجزائري لا ينتمي الى ما يسمى بالأمة العربية حسب تعبيرها.

إن التضييق الزمني على مادتي الشريعة والتاريخ في مناهج التربية والتعليم للأطوار الثلاثة، إنما هو وجه فاضح للحرب القائمة على هوية هذا الشعب الذي يأبى إلا أن يكون جزائريا مسلم أجداده أمازيغ وعرب وأصهاره عرب وامازيغ وأولاده خليط بين العرب والامازيغ جمعتهم يد الله على مدار أربعة عشرة قرنا من الزمن.

ب- إحياء القوميات والإقليميات والعنصريات: كتب الشيخ عبد الحميد بن باديس في مقال له في جريدة البصائر تحت عنوان "ما جمعته يد الله لا تفرقه يد الشيطان" وكأنه يستشرف المستقبل ويرى خطط فرنسا المستقبلية اتجاه الجزائر. حيث يذكر أن أبناء يعرب وأبناء امازيغ جمع بينهم الإسلام قبل أربع عشرة قرنا تحت راية الإسلام ودين الحق. وكيف توحدوا في السراء والضراء، حتى كونت منهم عنصر جزائريا مسلم ولائه إلى الله ورسوله، أمه الجزائر وأبوه الإسلام، والآن جعلت فرنسا خصوصا والغرب عموما نصب هدفها على إحياء هذه العصبية.

فالهوية حتما سوف تضيع إذ وجدت مناخ متعفن يحيط بأبناء الوطن الواحد تسوده دعاوى الجاهلية وهي الطائفية. لهذا انتهج الاستعمار قديما وحديثا سياسة فرق تسد.

ولقد حذرنا رسول الله عليه الصلاة والسلام حين حدث شجار بين أنصاري ومهاجر، فتنادى البعض: يا للأنصار، وتنادى آخرون: يا للمهاجرين، فذم النبي

صلى الله عليه وسلم ذلك وجعله من دعوى الجاهلية، حيث قال رسول الله فيما يرويه عنه البخاري "عن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ كُنَّا فِي غَزَاةٍ فَكَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: يَا لَأَنْصَارٍ وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ: يَا لَلْمُهَاجِرِينَ فَسَمِعَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: "مَا بَالُ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ؟" قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، قَالَ: "دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتَنَةٌ"¹⁴.

لذا وجب علينا أن نترك هذه النعرات وراءنا، إذا أردنا الانطلاق الحضاري لبلدنا وامتنا.

ج- الانبهار بحضارة المستعمر وتنشئة الأجيال على حب الغرب: جبل

الإنسان على حب الخير، وحب كل جميل لكن أن يكون هذا الحب والانبهار دون تمييز، فتلك هي الهالكة، صحيح أن المدنية الغربية قدمت الكثير للإنسانية في مجال التقنية والعلوم لكن في مجال الأخلاق والتكافل والترابط الاجتماعي جانبت الصواب، فللغرب نمط ثقافة وهوية ولنا نمطنا الخاص.

الأمر الذي سهّل للغزو الثقافي لمجتمعاتنا مهمة التشكيك في قدراتها الذاتية الكامنة على النهوض، وبناء حضارتها العصرية، وشجع النخب المحلية فيها على الجري وراء الغرب، وتقليده بشكل أعمى، باستعارة نظم الحياة عندهم، واستنساخ نمط سلوكياتهم، حتى ولو لم تكن متوافقة مع خصوصيات تلك البلدان¹⁵.

وإن كان هذا الانبهار مسارا مخطط له لإفراغ الأمة من طاقاتها وشبابها، الشيء الذي يتوجب علينا هو تبيان حقيقة هذا السراب للناشئة وربطهم بتاريخهم وثقافة أجدادهم الفاتحين لمدن العالم يوم كانت أوروبا تعيش سنوات ظلامها الدامس.

خاتمة

يذكر العلامة عبد الحميد ابن باديس في احد مقالاته بأن أبناء يعرب وأبناء أمازيغ جمعهم الإسلام تحت راية واحدة طيلة أربع عشرة قرن خلت ويعقب قائلا أن ما جمعه يد الله لا تفرقه يد الشيطان. فالوحدة التي دامت قرون ستبقى شامخة صامدة أمام كل أنواع التغريب والتهديم الذي تتعرض له هوية الجزائريين الوطنية ضمن أبعادها الثلاثة الإسلام والعروبة والامازيغية.

- من بين أهم الدروس والحلول التي يجب علينا استخلاصها من هذه الأساليب، وجعلها كصمام أمان لوطننا ووحدتنا وهويتنا هي:
- 1- إعادة صياغة المناهج التربوية والتعليمية بما يتناسب وهويتنا وتاريخنا وثقافتنا.
 - 2- إيجاد إعلام هادف وخاصة فيما يخص الإعلام الوجه للطفل.
 - 3- تعرية الثقافة الفرنكو غربية وكشف زيفها.
 - 4- إعادة الاعتبار للغة العربية .
 - 5- إنشاء المراكز العلمية لدراسة التراث.
 - 6- إبراز معالم الحضارة العربية والإسلامية في الجزائر.
 - 7- إعداد جيل متشبع بقيمه الوطنية والدينية.
 - 8- نبذ الفرقة والعصبية ومحاربة دعائها.
 - 9- إعطاء مواد التاريخ واللغات الوطنية والتربية الإسلامية أهمية، وتحفيز من يدرسه.

المصادر والمراجع

الكتب:

- 1- الأستاذ أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد الأول، القاهرة، ط 1، عالم الكتب، 2008.
- 2- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 3.
- 3- مجمع اللغة العربية (مجموعة من المؤلفين)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، نسخة الكترونية.
- 4- العلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، رقم المصطلح 2008.

المقالات:

- 1- د. إيفون تورين تقديم الشيخ، مقال المجابهاة الثقافية في الجزائر المستعمرة 1830-1880، مجلة الأصالة، العدد السادس.
- 2- الحبيب الجحاني، حركة التبشير والسياسة الاستعمارية الفرنسية في المغرب العربي في القرن 19، مجلة الأصالة، العدد الثامن (تونس).
- 3- محمد عمارة، مخاطر العولمة علي الهوية الثقافية.

الاحتلال الفرنسي وأساليبه لهدم الهوية الجزائرية

4- د. عثمان سعدي، الجمعية الجزائرية للدفاع عن اللغة العربية تدعو الى التجنيد منقول من: تصفحت الموقع يوم 21 افريل 2019 على الساعة 22:03 مساء، بتصرف.

https://aggouni.blogspot.com/2016/04/blog-post_138.html

5- عبد النور بن عنتر، فرنسا والمسألة الأمازيغية، بتصرف، مقتبس من موقع: <https://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/a2800e25-1cf1-4f96-8507-6e978d585e35?fbclid=iwar3bpgy2evm3jet2os2s1a6gbeh6s9niq5mx6kg>

nzfqfz8dtgi

6- نايف عبوش، الغزو الثقافي ومخاطر مسخ الهوية من موقع: تصفحت الموقع يوم 2017/11/20 على الساعة 22:21 ليلا.

<http://www.alukah.net/culture/0/63328>

الهوامش:

- ¹- مجمع اللغة العربية (مجموعة من المؤلفين)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ص194، نسخة الكترونية.
- ²- الأستاذ أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد الأول، القاهرة، ط 1، عالم الكتب 2008، ص 548-549.
- ³- العلامة علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، رقم المصطلح، 2008، ص 216.
- ⁴- الأستاذ أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط 1، المجلد الثالث، القاهرة، عالم الكتب، 2008، ص 2372.
- ⁵- الأستاذ أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط 1، المجلد الثالث، القاهرة، عالم الكتب، 2008، ص 2372.
- ⁶- محمد عمارة، مخاطر العولمة علي الهوية الثقافية، ص6.
- ⁷- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 3، ص58.
- ⁸- دون مؤلف، الوقف ومكانته في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الجزائر أواخر العهد العثماني وأوائل الاحتلال الفرنسي، مجلة الأصالة، العدد 89-90، الجزائر، 1981، ص100، قدم في مؤتمر سيلا تاريخ الحضارة العربية الإسلامية بجامعة دمشق في شهر افريل 1981م.
- ⁹- الدكتورة ايفون تورين تقديم الشيخ، مقال المجابهات الثقافية في الجزائر المستعمرة 1830-1880، مجلة الأصالة، العدد السادس، ص 72-73.
- ¹⁰- الحبيب الجحاني، حركة التبشير والسياسة الاستعمارية الفرنسية في المغرب العربي في القرن 19، مجلة الأصالة، العدد الثامن (تونس)، ص 27.

¹¹ - المرجع السابق، ص29.

¹² - عبد النور بن عنتر، فرنسا والمسألة الأمازيغية، بتصرف، مقتبس من موقع:

<https://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/a2800e25-1cf1-4f96-8507-6e978d585e35?fbclid=iwar3bpgy2evm3jet2os2s1a6gbeh6s9niq5mx6kgnzfjqfz8dtgi>

تصفحت الموقع يوم 15 افريل 2019 على الساعة 22:34.

¹³ - د. عثمان سعدي، الجمعية الجزائرية للدفاع عن اللغة العربية تدعو الى التجنيد منقول من: تصفحت الموقع يوم 21 افريل 2019 على الساعة 22:03 مساء، بتصرف.

https://aggouni.blogspot.com/2016/04/blog-post_138.html

¹⁴ - رواه البخاري في صحيحة، رقم:4905.

¹⁵ - نايف عبوش، الغزو الثقافي ومخاطر مسخ الهوية من موقع: تصفحت الموقع يوم 2017/11/20 على الساعة 22:21 ليلا.

<http://www.alukah.net/culture/0/63328/>

رحلة الحج المتخيّلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء"

The imaginary pilgrimage in Malek Bennabi's novel " Lebbeik: Pilgrimage of the Poor"

د/ ليندة خراب

كلية الآداب واللغات - جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة 1

kharablynda@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/09/24 تاريخ القبول: 2020/04/13

الملخص:

أقامت رواية مالك بن نبي "لبيك حج الفقراء" حكاية البطل على موضوع الرحلة إلى الحج، واستثمرت عمود الرحلة السردي، لتحوّله لاحقا إلى استعارة كبرى تنضح بالمعنى وتضمّر رؤية إلى العالم وتناقش قضايا مجتمعية وحضارية. كما نعثر في هذه الرواية على جملة من التقاطعات الممكنة بين السيرة المتخيّلة لبطل الرواية وسيرة المؤلف الذهنية؛ فمما عرف عن مالك بن نبي-المؤلف- أنه موسوعي الثقافة، جمع بين الفلسفة و السياسة والأدب و علم الاقتصاد والاجتماع، فكان أن تداخلت هذه المعارف جميعا واندغمت لتشكيل أسلوب في الكتابة السردية، يمكن التعرف عليه بسهولة في رواية "لبيك حج الفقراء"؛ لقد اغتنت سيرة البطل بالمخزون الفكري المستمد من سيرة المؤلف، وتمخض ذلك عن وضعيات وعلامات نصية، ومع ذلك ظلت المسافة الجمالية بين السيرة المتخيّلة والسيرة الذهنية للمؤلف قائمة، وهو ما حال دون سقوط الرواية في التقديرية والمطابقة التامة مع وقائع سيرة المؤلف الذهنية.

الكلمات المفتاحية: رحلة الحج المتخيّلة؛ العتبات النصية؛ البنيات الحكائية؛ تأويل رحلة الحج؛ سيرة البطل؛ سيرة المؤلف.

Abstract:

Malek Bennabi' s novel, " Lebbeik: the Pilgrimage of the Poor", tells the story of the hero about the journey to the pilgrimage, as he used the narrative pillar of the journey to make it a great metaphor that exudes the meaning, hosts a vision of the world and addresses issues of society and civilization. In this novel, we also find a number of possible intersections between the imaginary biography of the protagonist and the intellectual biography of the author. What do we know about Malek Bennabi - the author - this encyclopedia of culture, which combines philosophy, politics, literature, economics and sociology. All this knowledge has been superimposed and merged to form a style in narrative writing, which can be easily identified in the novel " Lebbeik: Pilgrimage of the Poor". The biography of the hero was enriched by the intellectual inventory derived from the biography of the author, which resulted in positions and textual signs. However, the aesthetic distance remained between the imaginary biography and the intellectual biography of the author, which prevented the novel from falling into the report and exact conformity with the facts of the author's intellectual biography.

Key words: the imaginary pilgrimage; the intention to go out, travel and return; the biography of the hero; the biography of the author.

مقدمة:

لطالما كانت الرحلة نصا جامعا، يضم عديد الأنواع السردية الأخرى؛ مثل التراجم والأخبار والسير والرسائل والمقامات والتاريخ والجغرافيا والقصص، وفي العصر الحديث، اندمجت الرحلة مع أشكال جديدة للكتابة الأدبية، وعلى رأسها الرواية والمذكرات واليوميات والسيرة الذاتية، وقد عمدنا إلى استكشاف مفهوم

===== رحلة الحج المتخيّلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء" =====

الرحلة ومتابعة تطورها ، في ظل علاقتها ببقية الأنواع السردية الأخرى، غير أنّ ما يعيننا في المقام الأول، هو محاولة التعرّف على مختلف أوجه التفاعل بين الرحلة والرواية، ومعاينة شروط هذا التفاعل وبنياته وأبعاده الجمالية، في ضوء المقاربة البنيوية، وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على رواية "لبيك حج الفقراء" لمالك بن نبي، وهي رواية تقوم على عمود الرحلة، متخذة من قصّة رحلة الحجّ، قناعا سرديا لتليغ حكاية البطل وسرد سيرته المتخيّلة، وبذلك يكف النصّ الرحلي عن أن يكون وصفا جغرافيا صرفا، حين ينتقل إلى منطقة التخيل فيغدو حبكة سردية تمتد من العتبات فالبنيات الحكائية، وسنعمد في الأخير إلى تأويل استعارة الرحلة إلى الحجّ، مستكشفين ما أضمرته من رؤى وأفكار، لا تقطع صلّتها بالمرجعيات الفكرية والحضارية التي يدين بها المؤلف نفسه.

أولا: رحلات الحج الأدبية

مدخل عام

انبثق التفكير في الرحلة من زاويا متباينة؛ فقد يُقصر مفهوم الرحلة على الحقل الأنثروبولوجي والجغرافي، لأنّ الرحلة مبنية على موضوع السفر، التي هي في الأصل انتقال في المكان، لذلك تعكس الرحلة بهذا المعنى تاريخ العمران و الحضارات وجغرافية المدن، غير أنّ الرحلة قد تكشف أيضا عن مجموع التمثلات الحضارية التي يصطنعها الأنا عن الآخر الأجنبي، فكلّ رحلة تتضمن بالضرورة مفهوم الغيرية وهي ترصد أوجها من الجدل الحضاري القائم بين الهويات المتقابلة، فتكون الرحلة بهذا المعنى، أولج في باب الدراسات المقارنة.

الرحلة في عموم معناها، هي من الأشكال الأولى الحاضرة لمختلف الآداب و العلوم، بل هي سفر ضخم يضم: جميع نواحي الحياة أو يكاد، إذ تتوفر فيه مادة وفيرة مما يهم المؤرخ والجغرافيا وعلماء الاجتماع والاقتصاد ومؤرخي الآداب والأديان والأساطير، فالرحلات منابع ثرة لمختلف العلوم، وهي بمجموعها سجل حقيقي لمختلف مظاهر الحياة ومفاهيم أهلها على مر العصور¹.

يستعصي إذن تحديد مفهوم نهائي للرحلة، لأنّ الرحلة كما أسلفنا، أقرب لأن تكون تخصّصا بينيا، تتكامل فيه العلوم والآداب وتتساند، وقد تردّد هذا المعنى البيني للرحلة في بعض القواميس الغربية: وفي ألمانيا، فإنّ الجغرافيا والرحلة يشكّلان معا، فرعًا مهمًا جدًّا في كلّ من العلوم والآداب.

(La géographie et les voyages sont, en Allemagne, une branche très-importante à la fois de science et de littérature)².

تقوم بين الأدب و الرحلة إذن أصرة قوية، فلطالما ترددت عبارة "أدب الرحلة"، وحملت على الأدب، وفي هذه الحالة تلتبس الرحلة بأنواع سردية تراثية ومثلها الرسائل والتراجم والسير والقصص والأخبار، ومنها كذلك الروايات الحديثة والسير الذاتية والمذكرات واليوميات، ومما جاء في تعريف أدب الرّحلات أنّه: «مجموعة الآثار الأدبية التي تتناول انطباعات المؤلف عن رحلاته في بلاد مختلفة، وقد يتعرض فيها لوصف ما يراه من عادات وسلوك وأخلاق، ولتسجيل دقيق للمناظر الطبيعية التي يشاهدها، أو يسرد مراحل حياته، مرحلة مرحلة، أو يجمع بين كلّ هذا في آن واحد»³.

يضعنا التعريف السابق وجها لوجه مع إشكالية تعريف أدب الرحلة، فهو من جهة لم يستوف كلّ الأنواع التي تندرج ضمن مفهوم أدب الرحلة، بخاصة تلك التي لا تصدر عن مفهوم واقعي للرحلة، فكم من الرحلات الأدبية لم يطف أصحابها في البلاد والأقطار، لكنهم أنجزوا نصوصا أدبية رحلية مدارها على رحلات خيالية صرفة، لكنّها مع ذلك نصوصٌ مستوفية لشروط أدبية الرحلة، مع عكس صحيح أيضا، فما أكثرها الآثار التي أحصيت ضمن أدب الرحلة وما هي من أدب الرحلة في شيء، سوى أنّ مؤلفها يسرد ما جرى له من اتفاقات وحادثات خلال سفره، إلا أنّ ما كتبه أقرب إلى السرد التاريخي أو الوصف العمراني والجغرافي أو السرد الأسطوري منه إلى الأدب، إنّ شرط الأدبية مهم لحسم مسألة تجنيس أدب الرحلة، وهو ما يصطلح عليه "سعيد يقطين" بخطاب الرحلة، فيقول: «فبالخطاب، بما هو ترهين للرحلة نتعرّف عليها، ولنا أن نتخيّل كم من الأشخاص انتقلوا في المكان، ولم يتحوّل فعلهم إل خطاب؟ كما أنّ لنا أن ننبين: كم من الرحلة جابوا الأقطار، وقطعوا الممالك، ولكنهم وظفوا المعارف والتجارب التي راكموها في رحلاتهم في كتابات لا علاقة لها بخطاب الرحلة»⁴. فأدبية الرحلة عند "سعيد يقطين" تتحقق في مستوى الخطاب السردية، الذي يحتكم بدوره إلى جملة من القواعد والبنى والمنظورات السردية، وهو ما سنعمل على استثمار بعض مقولاته لاحقا خلال قراءتنا لرواية "البيك حج الفقراء" التي قام مؤلفها بمسرحة حدث الرحلة إلى الحج، وصياغته ضمن نسيج سردي مُتخيّل لا بوصفه حدثا واقعيا صرفا.

===== رحلة الحج المتخيّلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء" =====

أما إذا عدنا إلى استكشاف أنواع الرحلة قياسا إلى بواعثها، وبخاصة منها رحلات الحج؛ فسنجد أنّ الباحثين قد اقترحوا تصوّرات مختلفة، فمنهم من عدّ الرحلة تدوينا للأخبار والمعلومات التي يُحصّلها الرحالة عن أقوام آخرين، وغالبا ما تُوظف هذه المعلومات لأغراض استراتيجية، وهو ما تؤكدُه رنا قباني بقولها: «إنّ مفهوم الرحلة باعتبارها وسيلة لجمع المعلومات وتسجيلها، أمر شائع في المجتمعات التي تمارس درجة عالية من القوة السياسية، فالرحال يبدأ رحلته وتكون وراءه أمة ذات سلطان تدعّمه بنفوذها العسكري والاقتصادي والفكري والروحي»⁵.

لا تجري الرحلات العربية جميعها على مقصد واحد، فقد دأب الكُتاب في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي، على تدبيح رحلات متفاوتة من حيث نوعية مادتها وأساليبها وأغراضها، إذ فضلا عن الرحلات السياسية التي قد تتضمن بدورها أشكالا أخرى كأن تكون وفادةً من حاكمٍ لإقامة صلح أو اتفاق أو دعوة أو إنذار، توجد رحلاتٌ تجارية تتحرى الكسب فقد: «كان التجار يضربون في أراضٍ جديدة، عن طريق القوافل وعن طريق البحر وسفنه، وقد وصلوا في مغامراتهم إلى الصين والهند وشواطئ إفريقيا الشرقية والغربية وجنوبي خط الاستواء، واستطاعوا أن ينشروا الإسلام في أندونيسيا وغيرها من الجزائر الهندية النائية»⁶، أما الرحلات العلمية فتمخضت عن مقصد نبيل، إذ كان أصحابها يرتحلون لطلب العلم وملاقة العلماء ومجالستهم والظفر بإجازاتهم، ويمكن أن تكون رحلة ابن حمادوش المسماة: "السان المقال في النبأ عن النسب والحسب والحال"، مثلا لهذا الضرب من الرحلات، وهي الرحلة التي ظفرت باهتمام العلماء الغربيين لما فيها من فوائد علمية⁷، وتقدّم الرحلات الجغرافية وصفا للأمصار والمسالك والممالك وفيها: «دوّن كثير من رحالي العرب أخبار أسفارهم وتقلّهم، فذكروا المدن التي هبطوها والمسافات التي اجتازوها والصعوبات التي تغلبوا عليها، ووصفوا البلاد وزرعها وقيّدوا مشاهداتهم عن صناعتها وتجاريتها وأتوا على وصف حياة السكان فعرضوا للطيب من عاداتهم بالمديح، وعابوا ما فيهم من ضعف»⁸، وثمة رحلات للحج وشدّ الرحال إلى المزارات والبقاع المقدسة: «وكان الحج من أعظم بواعث الرحلات، فإنّ ألوف المسلمين يتّجهون كلّ عام من شتّى أنحاء العالم الإسلامي إلى الحجاز، لتأدية فريضة الحج وزيارة قبر النبي. وكان الحجاج عند عودتهم إلى بلادهم يخبرون عن الطرق التي سلكوها والأحداث التي صادفوها، وقد كان النابيهون منهم يدونون مشاهداتهم، ويعملون على أن ينفعوا المؤمنين بتجاربهم، فيصفون رحلاتهم (...). كما كان أهل

الخير والتقوى في شتى البلاد الإسلامية يرحبون بإخوانهم المسلمين اليمينيين شطر الأراضي المقدسة ويُعنون بإقامة الرباطات وحبس الأوقاف وللإنفاق منها في سبيل راحتهم»⁹.

لم تكن رحلات الحج -على قداستها- بمنأى عن المخاطر والتهديدات التي كانت تعترض قوافل الحجاج قديماً، لذلك كان ركب الحجيج مما يهتم به حكام ذلك الزمان: «وتحكي لنا كتب التاريخ ومذكرات الرحالة أنفسهم أن العديد من الحكام و السلاطين قد أقاموا على الطريق الكثير من المنشآت لخدمة الحجاج، وعهدوا إلى الجنود تأمين طريق الحج وحماية سالكيه»¹⁰، وكانت قوافل الحجاج تنطلق من عدة بلدان إسلامية في مشارق الأرض ومغاربها، فتأخذ بذلك هذه الرحلات شكلاً جماعياً منظماً له مواقيته وطقوسه ومسالكه المعروفة، كما كانت قافلة الحج، يتولاها أمير ركب الحجيج، وتخصّص لها أموال ويُعيّن لها قضاة و علماء وأئمة يتولون شؤون الإفتاء والتحكيم في المنازعات، كانت رحلات الحج إذن، تشكل تجربة حيّة ومثيرة لبعض الرحالة الذين عكفوا على تقييدها وتسجيل ما يتخلّلها من مشاهدات وأخبار وتجارب وأحداث وأوصاف يشهدها الرحّالة خلال هذه الرحلة المباركة، وكانت هذه التآليف تتضمن أيضاً مقاطع من الشعر وفواصل من النثر ورسائل شوق وحنين إلى ملاقات الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم والوقوف على قبره في الروضة الشريفة، وعليه، تغدو رحلات الحج موضوعاً شديداً التعقيد والتشعب، لأنّ له أبعاداً اجتماعية واقتصادية ودينية وأدبية يصعب الإحاطة بها.

ظهر موضوع رحلة الحج إذن، في كتب الرحالة والمؤرخين و الأديباء العرب، واختلفت رحلات الحج من حيث طبيعة موضوع الرحلة والهدف منها، فثمة رحلات عامة لم تقتصر على وصف رحلة الحجّ وحدها، ومنها ما كان مخصّصاً لموضوع رحلة الحج فقط، وقد نُحصى ضمن هذا النوع الأول كتاب (تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار) لابن جبير، وهو كتاب رحلة عامة ضمّنه صاحبها وصف رحلته إلى الحج والحجاز سنة 579هـ، وقد سجل ابن جبير في هذه الرحلة انطباعات وآراء أخذه عليها العلماء، وإن كنا نرجّح شيئاً من الحق في بعض تلك الآراء التي راح فيها ابن جبير يستنكر الأباطيل ويمجّ البدع التي راجت بين أهل المشرق، وهذا شعور طبيعي ينشأ في نفس الرحّالة حينما تصدمه البنية الجديدة بما لم يألفه من عادات وسلوكات وأخلاق، يقول ابن جبير وهو يعزو فشو الفساد ببلاد المشرق إلى جور السلطان: «وليتحقّق المتحقّق ويعتقد الصحيح الاعتقاد أنّه لا إسلام إلاّ ببلاد

===== رحلة الحج المتخيّلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء" =====

المغرب، لأنّهم على جادة واضحة لا بنيات لها. وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع، وفرق ضالّة وشيّع، إلّا من عصم الله عزّ وجلّ من أهلها، كما أنّه لا عدل ولا حقّ ولا دين إلّا عند الموحدين - أعزهم الله- فهم آخر أئمة العدل في الزمان. وكلّ ما سواهم من الملوك في هذا الأوان فعلى غير الطريقة، يعشرون تجار المسلمين كأنّهم أهل نمة لديهم، ويستجلبون أموالهم بكلّ حيلة وسبب، ويركيون طرائق من الظلم لم يُسمع بمثّلها، اللهمّ إلّا هذا السلطان العادل صلاح الدين، الذي قد ذكرنا سيرته ومناقبه، لو كان له أعوان على الحقّ... مما أريد الله عزّ وجلّ يتلافى المسلمين بجميل نظره ولطيف صنعه»¹¹. ونذكر في زمرة رحلات الحج كتاب: (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار) لابن بطوطة وهي أيضا رحلة عامة، قادت صاحبها سنة 726هـ إلى الحج، وقد تضمّنت ملاحظات كثيرة عن الحياة الاجتماعية والدينية والاقتصادية في الحجاز، والرحلة من إملاء أبي عبد الله ابن بطوطة على محمد ابن محمد ابن جزي الكلبي، الذي صاغ الرحلة بأسلوب أدبي ونقّحها ولخصها بأمر السلطان أبي عنان فارس المريني¹²، أما من الرحلات التي كانت مخصّصة لرحلة الحج فقط، فنذكر رحلة: (ما رأيت وما سمعت) لخير الدين الزركلي، وهي رحلة في موضوع الحج، ألّفها الزركلي بأسلوب أدبي رائق راح يصف من خلاله رحلته من دمشق إلى القاهرة فمكة ثم الطائف التي استفاض في وصف أهلها وأعيانها وعلمائها وأثارها، ووصف ما جاورها من قرى وأودية وعيون وبساتين¹³.

ومن كتب رحلات الحج أيضا كتاب (نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب) لأبي العباس سيدي أحمد بن عمار الجزائري، وتُعرف أيضا بالرحلة الحجازية، أما الغرض المقصود من هذه الرحلة، فهو كما ذكر ابن عمار نفسه في رحلته يدور حول تلبية نداء الشوق إلى بيت الله العتيق وهو القائل: «لما دعنتني الأشواق النافقة الأسواق، إلى مشاهدة الآثار والأخذ من الراحة بالثار، وأن أهجر الأهل والأوطان، ... وأمتطي ظهر السهر والسرى، لبيت داعيها وأعطيت كريمة النفس ساعيها (...) وأنا أضرع إلى من لا يُخيّب أمل الأملين، ولا يرد صفرًا أكف السائلين... أن يجعل حركتنا أسعد حركة، مصحوبة باليمن والبركة، وأن يقينا مصارع السوء والوبال، وأن يحمينا من مواقف الخزي والنكال، وأن يجعل رحلتنا لوجهه الكريم لا لعرض فان، وأن يُكحلّ بأيّمد رؤية ضريحه الشريف صلى الله عليه وسلم منا الأجفانَ وأن يسدّد منا الأفعال والأقوال»¹⁴.

ومن كتب رحلات الحج الحديثة كتاب: (في منزل الوحي) لمحمد حسين هيكل، وهو مخصّص لموضوع رحلة الحج فقط، وقد تميّزت هذه الرحلة بطول نفس كاتبها الذي استغرق في سؤق تفاصيل رحلة الحج، غير أنّ تجربة الحج في كتاب "في منزل الوحي" لم تعد مجرد شعيرة يؤديها المسلم كما يؤدي بقية العبادات والنسك، بل لقد تحول الحج إلى ذريعة للتأمل الفكري العميق في شؤون المسلمين والدعوة إلى الإصلاح، وهذا ملمح مهم يسم بعض رحلات الحج الحديثة، فقد نستطيع مثلا تبين ذلك في رحلة محمد حسين هيكل، كما لا نعدم وجود هذا الملمح نفسه في رواية "لبيك حج الفقراء" لمالك بن نبي، حتى وإن تفاوتت هذه النصوص من حيث جنسها الأدبي وأساليبها وأنساقها الثقافية، ويظهر الحج في كتاب "منزل الوحي" أيضا بوصفه منعطفًا تاريخيًا مهما في حياة المؤلف الذي انتقل من العلمانية إلى حياة تكلؤها روحانية إسلامية عميقة، يقول حسين هيكل معبرا عن هذا التغيير الجلل الذي طرأ على حياته الفكرية بعد تجربة الحج: «وقد حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية لنتخذهما جميعا هدى ونبراسا. ولكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير منبته، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ولا تبعث الحياة فيه. وانقلبت ألتمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين موقلا لوجي هذا العصر ينشئ فيه نشأة جديدة، فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعنا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب قد يصلح بذرا لنهضة جديدة. وروأت فرأيت أنّ تاريخنا الإسلامي هو وحده الذي ينبت ويثمر، ففيه حياة تحرك النفوس وتجعلها تهتز وتربو. ولأبناء هذا الجيل نفوس قوية خصبة تنمو فيها الفكرة الصالحة لتؤتي ثمرها بعد حين»¹⁵.

قد تأخذ أسفار الحج سمنا أدبيا، غير أنّ رحلة الحج الأدبية، كما كلّ رحلة أخرى لم يُنظر إليها من حيث هي نوع مستقل، بل هي سرد واقعي أو تخييلي تفرّق على أجناس أخرى؛ مثل المقامة والسيرة والقصة والتاريخ والرسائل، ثم الروايات والمذكرات التي هي وليدة العصر الحديث، يقول شعيب حليفي مؤكدا هذا المعنى: «اتضح معالم الاهتمام بالسرديات الكلاسيكية قصد رصد عناصرها وأليات اشتغالها، لكن نصيب الرحلة في هذه الدراسات كان ضعيفا على عكس نصوص السير والليالي والمقامات. ورغم تلاشي الرحلة في شكلها الفني وتحولها إلى عنصر مركزي في القصة والرواية، فإنّ هذا الجانب لم يحظ بالاهتمام الكافي، إلا في بعض الدراسات القليلة، لكن النقد الغربي خصّ الرحلات بالعديد من الدراسات والتحقيقات»¹⁶.

===== رحلة الحج المتخيّلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء" =====

فإذا صيغت الرحلات بأسلوب شائق، واغترفت من عناصر التخيل، فإنّها ستتحول حتما إلى نصوص أدبية بديعة، يعمد فيها كُتابها إلى وصف رحلة الحج، التي قد تكون رحلة حجّ حقيقية جعل منها صاحبها ذريعة لكتابة نص أدبي، يعتمد فيه على استرجاع بعض وقائع السفر التي حدثت بالفعل، كما يوظّف أسماء أماكن وشخصيات حقيقية، غير أنّ ثمة نوعا آخر من أسفار الحج الأدبية، هي في أصل وضعها مبنية على قصة حجّ مُختلفة اختلاقا، يتخذ منها كُتابها معادلا موضوعيا لإشباع هذه الرغبة المكنية في السفر إلى البقاع المقدسة، والتي قد تكون حالت دونها عوائق كثيرة، إلا أنّ هذه القصة المختلفة أيضا قد تُستخدم أيضا ذريعة لمطارحة قضايا اجتماعية وفكرية ودينية، وضمن هذا النوع الأخير يمكننا تصنيف رواية "لبيك حجّ الفقراء" لمالك بن نبي.

وقد اخترنا العمل على هذه الرواية، لأنّها لم تكف بتخييل قصة السفر إلى الحج، وإنّما جعلت من هذه الرحلة مناسبة أيضا لعرض سيرة بطل الرواية وساردها إبراهيم، وكان ذلك يتم وفق حيل سردية جعلتنا نكتشف أمشاجا قوية بين سيرة البطل/ السارد وسيرة المؤلف الذهنية، وهو ما دفعنا إلى جمع هذه التقاطعات لتشكل في الأخير عرضا مختلفا وغريبا ربما لسيرة مؤلف متوارٍ خلف قناع سيرة البطل .

زبدة القول إذن إن رحلات الحج- بوجه عام- تتخذ أوجها متعددة، فقد تكون نوعا سرديا تخييليا ينتمي إلى جنس الرواية أو القصة أو الرحلة المتخيّلة، أو تكون أوثق صلة بأدب الرحلة الجغرافي، أو أدب الرحلة الثقافي أو أدب الرحلة الديني والشعائري. ومهما يكن نوع الرحلة، حقيقية كانت أو افتراضية، أدبية أو غير أدبية، فإن جميع كتابها يصدر عن موضوع مشترك؛ هو التعبير عن تمثّل خاص لشعيرة الحج بكل ما يتعاورها من أفكار ومشاعر وأحداث ومقاصد.

ثانيا: رحلة الحج المتخيّلة في رواية "لبيك حج الفقراء"

أمضى مالك بن نبي حياته في تأمل واقع الأمة الإسلامية، والتفكير في مشكلات الحضارة، وقد كانت مسيرته الفكرية والثقافية حافلة بالأحداث والإنجازات، إذ لم ينقطع الرجل عن الكتابة منذ صدور كتابه الأول: "الظاهرة القرآنية" سنة 1946، أتبعه بعد ذلك برواية "لبيك حج الفقراء" سنة 1947، وهي رواية تأملية جسدت أطروحتها عن إمكانية التغيير والإصلاح من خلال رحلة الحج التي تحولت في الرواية إلى استعارة تنضح بالمعنى، وإن كان مالك بن نبي قد صرح لمريده "عمر

مسقاوي" بأنه عندما كتب "لبيك حج الفقراء"، فقد كان يريد كتابة قصة لا أن يكون مفكراً¹⁷، إلا أنه لم يستطع - مع ذلك- أن يتخلص من شواغله الفكرية وقضايا المجتمع التي تصاحب تأويل هذه الرواية، وإن بدت في ظاهرها معنية بوصف سيرة إبراهيم المثخيلة، ووصف وقائع سفره إلى الحج، وما تخلل ذلك من مشاهدات وخبرات مختلفة. وهذا ما سنحاول استكشافه من خلال قراءة لتنا لينية السفر إلى الحج كما رسمتها رواية "لبيك حج الفقراء"، ونبدأ قراءة الرحلة من عنوانها.

1- عنوان الرحلة:

اختار المؤلف الإعلان عن بداية الرواية، التي هي في الآن نفسه بداية لحكاية الحج بعنبة مركبة بين لغتين، تتألف الأولى من جملة "لبيك"، في حين تستقر الثانية على جملة "حج الفقراء"، أما الأولى فتحيل إلى لغة مرجعية تنضح بدلالات رمزية لها علاقة بنسك الحج؛ فليبك اللهم لبيك، نداء خالد يتردد صدها في ضمير كل مسلم في كل زمان ومكان، جاء في لسان العرب في معنى لبيك: «لَبَّ بِالْمَكَانِ لَبًّا، وَاللَّبُّ أَقَامَ بِهِ وَلَزِمَهُ. وَاللَّبُّ عَلَى الْأَمْرِ: لَزِمَهُ فَلَمْ يُفَارِقْهُ، وَقَوْلُهُمْ لَبَيْكَ وَلَبَّيْهِ، مِنْهُ أَي لَزِمًا لِبَطَاعَتِكَ... مِنَ اللَّبِّ بِالْمَكَانِ فَأَبْدَلْتُ الْبَاءَ يَاءً لِأَجْلِ التَّضْعِيفِ... قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: سَمِعْتُ أَبَا الْفَضْلِ الْمَنْذَرِيَّ يَقُولُ: عُرِضَ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ مَا سَمِعْتُ مِنْ أَبِي طَالِبِ النَّحْوِيِّ فِي قَوْلِهِمْ لَبَيْكَ: وَسَعْدَيْكَ، قَالَ: قَالَ الْفَرَاءُ: مَعْنَى لَبَيْكَ إِجَابَةٌ لَكَ بَعْدَ إِجَابَةٍ... وَفِي حَدِيثِ الْإِهْلَالِ بِالْحَجِّ: لَبَيْكَ اللَّهُمَّ لَبَيْكَ، هُوَ مِنَ التَّلْبِيَةِ، وَهِيَ إِجَابَةُ الْمُنَادِي أَي إِجَابَتِي لَكَ يَا رَبِّ... وَقِيلَ مَعْنَاهُ إِخْلَاصِي لَكَ»¹⁸.

أما اللغة الثانية فهي لغة غريبة عن اللغة الأولى، بما أنها تفتقد للرمزية ولكنها تدلف بقوة لتعلن عن بدء رحلة حج، وُسِمت بعد ذلك بوسم خاص، فهذا الحج للفقراء، ولكننا نسأل المؤلف، مستغربين لهذا التوزيع الطبقي للحج أيضاً، أئمة حج للفقراء وحج للأغنياء؟ في هذا النسك الذي تذوب فيه الفوارق من كل نوع، غير أن العنبة قد حسمت الاختيار، فالحج هو بالفعل حج الفقراء، ربما لأن في عبادة الفقراء صفاء وصدقاً لأنهم على الفطرة ما لم تظلمهم عدوى الفساد والزيغ والتصنع، ولأن إبراهيم بطل الرواية هو ذلك الرجل الفقير الذي لم يكن يملك كلفة الحج ولكنه أخلص توبته لله، وبلغ به التبرأ من ماضيه المهين أن أقدم على بيع كل ما يملك وترك المكان الذي يذكره في كل حين بخطيئة معاقرة الخمر واقتراف المنكرات، ليمضي إبراهيم في رحلة العمر إلى البيت العتيق، بعد أن استولى عليه ذلك النداء الأزلي "لبيك اللهم

===== رحلة الحج المتخيّلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء" =====

"لبيك"، وبذلك يغدو العنوان مزيجاً بين هاتين اللغتين: الرمزية "لبيك" وهي تفيض بإيحاءاتها الدينية، والواقعية "حجّ الفقراء"، وهي تُعبّر عن معين الواقع الحيّ الذي يستغرق حياة المسلم ويغرقه أحياناً في سيلٍ عرمٍ من الأخطاء والمعاصي، لكن النداء الخالد "لبيك" سوف يأتي لا محالة ذات يوم ليكون مخلصاً ومطهّراً، وبذلك يكفّ عنوان الرواية عن أن يكون مجرد علامة موقوفة على الحجّ، بوصفه رحلة تعبدية محدّدة في الزمان والمكان، بل هو يمنح الحجّ مدلولاً أكثر عمقا، فالحجّ هو ذلك المعراج الروحي الذي يجعل المسلم على صلة دائمة بالله، وهو مصفاةٌ للأفعال والأقوال ونداءٌ حيٌّ لا يفتر في قلب كلّ مسلمٍ مفطور على حبّ الفضائل وكرهه الرذائل، بل إن الحجّ هو رؤية إلى العالم ومشروع حياة.

2- بنية رحلة الحج المتخيّلة:

ولما كان لكل رحلة حج أدبية قواعد تنتظم نسيجها السردية، فقد أفصحت رواية "لبيك حجّ الفقراء" عن ثلاث بنيات رئيسة هي: بنية الخروج وبنية السفر وبنية الوصول، وهي البنيات التي سنعمل على استكشافها في العناصر الآتية:

أ- بنية الخروج:

تعرض بنية الخروج وضعا سابقا عن الرحلة، وليس هو الرحلة ذاتها، وفيها تظهر علامات الخروج وشروطه وأعرافه بوصفها تهيئة مناسبة لرحلة الحجّ، أما رواية "لبيك حجّ الفقراء"، فقد قدّمت مشهد الخروج إلى الحجّ كصورة مقطّعة من واقع الحياة الذي كان سائدا في الجزائر إبان الحقبة الاستعمارية في فترة الأربعينيات تحديداً، حينما كانت قوافل الحجّيج تنطلق من سواحل مدينة عنابة، حيث ترسو البواخر التي تحتضن الحجّيج المغاربة، فالسفر في رحلة الحجّ لا يكون فردياً، وإنما ضمن ركب منظم يتألف من جماعات من مشارب ولغات متباينة: «إنّ حجّيج القطاع القسنطيني القادمين إلى عنابة ليستقلوا الباخرة، كانوا عندما يمر عليهم القطار خلال هذا الأريج يشعرون بأنّه نسمة من رَوْح الجنة وريحانها وبشرى بالرحمات لعباده المخلصين فيزدادون بذلك إيماناً على إيمانهم وهم يرددون بين طرفي القطار بصوت واحد "لبيك اللهم لبيك"»¹⁹.

تتأتى تفاصيل مشهد الخروج من رؤية ساردٍ مشاركٍ، أو ملاحظٍ وكده وصف المرحلة التي تسبق السفر، وهنا يُزوّد القارئُ بأخبار وأوصاف عن المدينة وطباع أهلها وعاداتهم، وقد يشعر القارئُ بالدهشة إزاء هذا العالم الذي تنتقلنا إليه الرواية،

لأننا نكتشف إنسان المدينة القديمة الذي لا يشبهنا، ونستعيد ذاكرة المكان ونتعرف على أزمنة بالغة العتاقة، فذاك هو وجه الغرابة الذي تطالعنا به رحلة الحج الأدبية المتخيّلة في رواية "لبيك"، فهنا ما يزال الناس يقصدون الحاجّ ويغمرونه بعطفهم وراعتهم، وهم إلى جانب ذلك مستمسكون بقيم وعادات لم يعد لها وجود في قاموس حياتنا المعاصرة التي شابها تفكّك العلاقات بين الأفراد والجماعات واستحوذ الشعور بالأنانية الفردي في عزلته وأنانيته: «إن عناية كانت تعيش في عرس وكانت تستقبل الحجاج الوافدين بالقطارات والذين بواخراهم قد رست فينتشرون في المدينة للترؤد بالزاد الذي يكفي للرحلة، أو للصلاة في المسجد. كثير من الحجاج الوافدين بالقطارات تستضيفهم عائلات المدينة حيث تتشرف بتقديم آخر الوجبات للمتوجّهين إلى البقاع المقدسة. فالحاجّ ليس ضيفا عاديا، لذا يجب أن تحفظ أصول الضيافة معه حتى عجانز الدار المضيفة يخصصه باستقبال حار مفعم بأجواء عائلية وكلهن حزن شديد لأنهن لم يفرن بسعادة (غسل عظامهن) بماء زمزم»²⁰.

يتضمن مشهد الخروج كذلك خطابا افتتاحيا، تؤسس من خلاله كلّ رحلة خطابها الإقناعي الذي وكده استعراض أسباب الخروج التي تتراوح بين الرغبة في إتمام الفريضة والشوق إلى الروضة والرغبة في التطهر من الذنوب، وبالطبع كانت لرحلة الحجّ الأدبية دوافع مشابهة، فرحلة الحجّ هي حلم إبراهيم الذي استيقظ فجأة على وخز خطاياها فمن معاقره الخمرة إلى تطلق زوجه إلى الأذى الذي ألحقه بجيرانه، كان الندم قد تحوّل إلى ينبوع ألم فكانت التوبة ثم جاء حلم الحج مسلكا للخلاص من ثقل الخطيئة، فالحجّ هو نداء التطهر في ضمير كلّ إنسان معرض للخطيئة مجبول على الخطأ: «غير أن شيئا ما لا يصدق كان قد أضاء في شعوره والذي استسلم بعده لسكون لذيذ... لبيك لبيك ... لقد فاجأه صوته الشاذ الذي اخترق صوت المحل . لكن روحه واصلت ملاحقة حلمه، الذي أقحم فيه كل ما يعرفه من مفاهيم عن الحجّ»²¹.

تقدم الرواية إذن رحلة الحجّ كحدّ فاصل بين مرحلتين متناقضتين، مرحلة السقوط وانهايار القيم التي تعقبها مرحلة التسامي والتطهر، فيكون الحجّ بذلك برزخا فاصلا بين مرحلتين وحياتيتين ورؤيتين إلى العالم: «بدأ قلب إبراهيم في الخفقان عند رؤية عمال المراقبة، فانتابه خوف شديد خشية ألا يجده مستوفيا للشروط لسبب أو لآخر، حتى إنه ارتعد لرؤيته أحدهم وهو يتفحصه. أرعبته نظرات المراقب إليه فكاد يصرخ طالبا النجدة ليجتاز عائقا قد يمنعه من السفر. لم يبق لإبراهيم إلا خطوات من

===== رحلة الحج المتخيّلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء" =====

العبرة. تقدم وهو يردّد دعاء في سره ... شعر إبراهيم بالأمان وهو يمر من فوق العبرة التي اعتبرها منفذته من العالم المتوحش والخطير الذي تنصّل منه عندما وضع رجليه على المركب شعر وكأنه تخطى عتبة عالم جديد، أطلق زفرة كلها رضا. الحمد لله»²².

تعمل كلّ رحلة حج أدبية أو غير أدبية على دعم بنية الخروج بخطاب افتتاحي ينهض بمهمة تجميع علامات الخروج التي تشكّل في مجموعها إشارات تسبق الرحلة وتدل عليها، ففي رحلة حجّ إبراهيم تساقط الإشارات الإلهية والبشارات والرؤيات والاستيهامات التي تنتبأ برحلة الحجّ وتحسبها، وبذلك تأتي الأحلام والرؤى حافزا آخر للارتحال، إنّه النداء الباطني الذي تترجمه الأحلام حتى يغدو واقعا نراه رأي العين ونلمسه بكلّ جوارحنا، وهاهي الرواية لم تفلت هي الأخرى من قبضة هذا التحفيز الاستصرافي الذي يسبق الرحلة غالبا: «وتذكّر فجأة: "أجل لقد حلمت بالكعبة". شيئا فشيئا بدأ حلمه يتّضح، لقد رأى نفسه في لباس الإحرام، اللباس الذي يرتديه الحاجّ خلال أدائه لتلك المناسك. ترك هذا الحلم إبراهيم في حيرة من أمره، كان يريد أن يجد تفسيراً لهذا الحلم»²³.

يضاف إلى علامات الاستصراف دخول السارد / الحاجّ إلى المسجد أو الصلاة فيه أو التبرك به أو المرور بمحاذاته وهي كلّها علامات متاخمة لمشهد الخروج، قد أعارتها الرواية أهمية خاصة. كما وفرت الرواية علامات أخرى تدرج بدورها ضمن بنية الخروج، يتعلق بعضها بأداب وتقاليد السفر التي لا يصح تجاوزها، لأنها مقنّنة ويستمد بعضها شرعيته من فقه العبادات الإسلامي، فقد استفاض الغزالي مثلا في ذكر آداب السفر، إذ على المسافر إذا عزم على السفر إلى الحجّ؛ أن يرد المظالم و يقضي ما عليه من ديون ويُعد النفقة ويتزوّد لندياه بالطعام والشراب، ولآخرته بتعلّم أحكام الدين، وأن يختار رفيقا ممن يعينه على أمر دينه، وغيرها من التقاليد التي اقترنت بالسفر و بفريضة الحجّ على وجه الخصوص²⁴، وهو ما لم تغفل "رواية لبيك حجّ الفقراء" عن توفيره ضمن نسيجها السردى ، فقد حصل إبراهيم على جواز سفر الحاج وسدّد نفقات السفر، وابتاع لباس الإحرام، وسوى كلّ شؤونه المادية المعلّقة، وتزوّد من العمّ محمد بكلّ التوصيات الخاصة بسلوك الحاج وتعلّم منه كيفية أداء مختلف المشاعر والنسك، وقد أعدت له العمّة فاطمة غرفة عبقتها بالبخور وأعدت على شرفه وليمة على عادة الحجيج في الجزائر، وحين غادر حمل معه مؤونة الرحلة²⁵.

تحاكي رحلة الحج الأدبية في مقطعها الافتتاحي هيكل القصيدة الطللية التي تدشن خطابها الاستهلالي بذكر الأحبة وبكاء الطفل ووصف الرحلة وذكر وعشاء السفر، وكذلك تنشئ رحلة الحج الأدبية مشهداً خروجها وفق هذه الصورة حيث تتجمع في مطلعها مشاعر متناقضة تتأرجح بين الشوق والفرح والحنين والحزن على فراق الأهل والأحبة وتشيعهم قبل الشروع في رحلة إيمانية شاقّة، قد تكون بلا أوبة، وكان لإبراهيم - سارد هذه الرواية- نصيبه من هذه الأحاسيس: «كان يفيض رقة لكلّ من يراه في الشارع وهو متجه صوب بيت العم محمد. انصرفت نفسه للإحساس بالحنين المسبق إلى هذه الأماكن، يخالطها شعور مبهم بعدم رؤيتها مجدداً»²⁶، وإنه تارة أخرى ليستشعر حزناً على فراق أهله: «تبسم إبراهيم للعجوز حتى يحبس دموعه هربت من مقلته بادلته العمّة فاطمة ابتساماً وهي متأثرة ومدركة للحظات المثيرة للشجون التي يعيشها الحاج والتي جعلته يأتي قائلاً: أرجوك يا عمتي فاطمة أن تشكري زهرة عني لأنها أرسلت إلي بهذا التذكار في مثل هذا اليوم، أخبريها أنني سأدعو لها عندما أكون عند النبي ... وسأدعو لكم جميعاً»²⁷.

تنوِّش كلّ رحلة حجّ بيكائية تصل البدايات بالنهايات وتكون وسماً لكليهما، وإن كانت تلك البيكائية أميل إلى التحول والانقلاب، فحين الانطلاق يكابد الحاج هجينا من المشاعر تتراوح بين الحزن على فراق الأحبة والشوق للقاء حبيبٍ أولى بالحبّ وأحق بالصحبة صلى الله عليه وسلم أما في نهاية الرحلة، فإنّ تلك المشاعر تنقلب إلى حزن مكين على فراق الحبيب وترك أقدس البقاع، يخالطها فرحٌ بلقاء الأحبة والعودة إلى الديار. غير أنّ مبدأ انقلاب النهايات على البدايات ملمح محذوفٌ في رواية مالك بن نبي "البكح حجّ الفقراء"، وهو ما سوف نتبينه في كلّ من بنيتي السفر والوصول.

ب- بنية السفر:

تُسفر كلّ رحلة حجّ عن رحلتين فرعيتين، إحداهما للذهاب والأخرى للإياب، تعجّ الأولى بالتفاصيل وتميل الثانية إلى اقتصاد السرد تفادياً للحشو، وبذلك شكّل السفر ذهاباً وإياباً العمود السردي لكلّ رحلة مهما كان نوعها، وذلك هو المعنى اللغوي الذي يقتضيه لفظ السفر: «سَفَرَ البيتَ وغيره يَسْفِرُهُ سَفْرًا: كَنَسَهُ، وأصله الكشف... وأنسَرَفَتِ الإبلُ إذا ذَهَبَتْ في الأَرْضِ. والسَّفَرُ خِلافُ الحَضَرِ، وهو مُشتَقٌّ مِنْ ذَلِكَ لما فِيهِ مِنَ الذَّهَابِ وَالمَجِيءِ»²⁸.

==== رحلة الحج المتخيّلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء" ====

تخضع كلُّ رحلة لهذا النسق الزمني الدائري، الذي يقتضي بدوره الانطلاق من مكان بعينه ثم الأوبة إليه، غير أنّ هذه الدائرية لم تتحقق في رواية "لبيك حجّ الفقراء" التي اتخذت شكل رحلة في اتجاه واحد، أو هي رحلة ذهاب دون عودة، وهذا يعني أن رحلة الحجّ المتخيّلة في الرواية غير مكتملة، أو ربما قد تعرضت لتعديل، لأننا لا نستطيع - بوصفنا قراء الرواية الافتراضيين - أبدا قصة حجّ لا تنتهي بعودة الحاجّ إلى أهله!!..، فالحجّ حركة دائرية كاملة في الزمان والمكان، وقد جاء في معناه اللغوي: « الْحَجُّ: الْقَصْدُ. حَجَّ إِلَيْنَا فَلَانَ أَي قَدِمَ وَحَجَّهُ يَحْجُهُ حَجًّا: قَصَدَهُ... تَمَّ تَعُورُفَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْقَصْدِ إِلَى مَكَّةَ لِلنُّسُكِ وَالْحَجِّ إِلَى الْبَيْتِ خَاصَةً... وَالْحَجُّ قَصْدُ التَّوَجُّهِ إِلَى الْبَيْتِ بِالْأَعْمَالِ الْمَشْرُوعَةِ فَرَضًا وَسَنَةً... حَجَّ بِالْكَسْرِ وَهُوَ اسْمُ الْحَاجِّ... وَقَالَ الزَّجَاجُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ؛ يُقْرَأُ بَفَتْحِ الْحَاءِ وَكَسْرِهَا وَالْفَتْحِ الْأَصْلُ... وَ"الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ" هِيَ سُؤَالٌ وَذُو الْقَعْدَةِ، وَعَشْرٌ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ»²⁹.

لقد انزاحت رواية "لبيك حجّ الفقراء" عن عمود رحلات الحجّ، حينما أسقطت حدث عودة الحاجّ إلى أهله، فاختزلت بذلك كلّ لحظات الترقّب التي تسبق حدث الوصول، مع ما يحتمله هذا المشهد الرائع من مشاعر الدهشة والشغف والقداسة، فمن منا لم يُخزّن في ذاكرته صورةً لحاجّ عائد لتوّه من مكة، يرفل في النور والبياض، فللحجّ صوتٌ وصورةٌ ورائحةٌ ومذاقٌ وحركاتٌ وعلاماتٌ لا تنسى. لكنّ الرواية عمدت إلى إرباك توقّع القارئ، بمخالفة ذخيرته ونسق معرفته المسبقة عن رحلة الحجّ، فاكتفت بوصف رحلة الذهاب إلى البقاع المقدسة دون رحلة العودة، لأنّ إبراهيم فضل الإقامة في الحج، وفي هذا دلالة واضحة على رمزية رحلة الحجّ، التي لم تكن الرواية تراهن على واقعيّتها بقدر ما وظفتها لتمرير احتجاجها على الواقع، لكأنّ قرار الإقامة في الحجّ هو الخيار الأمثل الذي تقترحه الرواية بشكل استعاري للانعتاق من بؤس الواقع الذي كان يكابده الجزائري في كنف الاستعمار الفرنسي، مع ما يحتمله قرار الإقامة أيضا من إيحاء قوي بفكرة الالتفاف حول الإسلام الذي أضحي بهذا النوع من الترميز ملاذا للبلاد المستعمرة .

تشكّل رحلة السفر ذهابا إلى الحجّ، لحمّة النسيج السردي للرواية ولبّه، وفيها تقع معظم أحداث الرحلة وما يصاحبها من أوصاف ومشاهدات وحوارات تُروى جميعها انطلاقا من عين السارد الملاحظ والمتتبع لكلّ ما يجري، وغالبا ما تجيء هذه الأخبار مبطنّة بأحكام خاصة؛ هي محصّلة خبرة السارد ورؤيته إلى الواقع

المروي والمسموع. فهنا وعلى ظهر باخرة تمخر في عناد أمواج البحر المتوسطي في رحلة شاقة إلى الحجاز، تقدّم الرواية مجتمَع الباخرة، وقد انصهر في وحدة متناغمة هي مدعاة للعجب والدهشة، على الرغم من أن أفراده ينحدرون من جنسيات ومشارب وأطياف مختلفة، لقد عُني السارد بالتقاط مختلف صور المتأقفة بين أفراد مجتمع الباخرة وتقريبها من عين القارئ، فما أكثرها الأحاديث والأخبار التي تردت في الباخرة عن اللغات والأفكار والأخلاق واللباس وألوان الطعام والأوصاف التي يقدّمها السارد دون أن يبحث عن تبريرات لها، لأنه يراها بعين المسلم البسيط الذي يقبل الاختلاف ويحب الاختلاط بالآخرين، أليس ذلك هو حجّ الفقراء: «اختلط إبراهيم بعد إتمام الصلاة بالركاب الجدد، مقدّمًا خدمة هنا وإرشادا هناك حتى إقلاع المركب لقد وجد إبراهيم أنّ التونسيين أكثر روحانية وبشاشة. كان يفضلهم على أهل المغرب الذين وجدهم منطوين قليلا ومنزوين»³⁰. هذا، ولم تتوان الرواية أيضا عن تقديم ساردها/ الحاج إبراهيم، في صورته الإنسانية الصادقة بعيدا عن كلّ تزييف أو مبالغة، حتّى وإن كان يُفترض أن تبلغ روحانية هذا الإنسان الحاجّ أسمى مراتبها خلال رحلة الحجّ، فقد تصدّر عن هذا السارد انطباعات عن الآخرين، وأحكام مدعومة برويته الخاصة وتجربته مع الأغيار، ولكنّه لا ينزع أبدا إلى تعميم تجربته وفرضها على الآخرين، فما يقوله السارد وما يفكر به يخصّه هو وحده ولا يخص أحدا سواه، ومثل ذلك هذه الأحكام التي تعكس جهل السارد بالآخر تارة، أو انبهاره بغيره تارة أخرى: «كان إبراهيم على عجلة من أمره ليختلط مع باقي الحجاج الآتين من أمصار أخرى لقد سمع منذ زمن ليس ببعيد عن أهل (جاوة) الصالحين، عن (الهنود المترفين) عن (الصينيين الغامضين)، عن (أهل بخارى الكرام)، عن (العرب الفصحاء) وعن البدو الصاخبين) ...تساءل: "هل ينطق الصينيون الحمد لله مثلنا". كان عنده شك في ذلك»³¹، وهو يقول تارة أخرى: «ثمّ إن ملابس أهل مكة تعطي أصحابها منظرا دينيا يبهر رجلا جزائريا عاديا مثل إبراهيم»³².

لا تستنكف رحلة الحج المتخيّلة- مثل كلّ رحلة أخرى- عن رسم صورة عن الآخر، الذي قد ينتمي إلى كيانات مختلفة أو غامضة أو بعيدة؛ هي بالنسبة إلى السارد عالم من الغرابة يتطلّع إلى استكشافه ومعرفته، وهذا أدعى إلى القول بأنّ هذه الصورة المتخيّلة عن الآخرين ليست هي حقيقتهم المطلقة بالضرورة.

رحلة الحج المتخيلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء"

ج- بنية الوصول:

يقترن مشهد الوصول باللحظة التاريخية التي تعانق فيها عينُ الساردِ البيت الحرام، وتتعلق متمسحةً بأستار الكعبة، فإذ بالصورة الذهنية التي كان قد خزنها الرحالة عن المكان المقدس يُعاد تأسيسها لحظة الوصول ممزوجةً بمشاعر الدهشة والشوق، قد تكون أعمق وأمضى تأثيراً من الصورة المتخيلة عن المكان قبل الوصول، وهذا يثبت أن الصور الذهنية التي نخزنها عن الأماكن المقدسة، هي محصلة حدوس وانطباعات أولية ستنتهي إلى تمكينها في نفس الحاج الذي، على الرغم مما قد يطالعه من صور صادمة أثناء رحلته إلى الحج، إلا أن نفسه تفيض مع ذلك بحب المكان والاستغراق في مشاعر الألفة والطمأنينة.

غير أن بنية الوصول في الرواية جاءت مُضمرة بحذف ضمني، لأننا لم نكتشف نهاية قصة الحاج إبراهيم إلا حينما بلغ حاج عائذ إلى بونة العم محمد رسالةً من إبراهيم، تقول الرسالة: «إلى عمي العزيز الوقور التقى... أنا سعيد بإخباركم أنني وصلت إلى المدينة المنورة منذ أيام بعد أن أدت جميع مناسك الحج أنا أحمد الله أن سهّل لي طريق العودة إلى الطريق المستقيم بعد أن سرت طويلاً في طريق الزلل والخطايا...»³³.

لقد أسقطت بنية الوصول كما أسقطت بنية العودة من الرواية، وهذا أدعى إلى دعم السمة الرمزية لرحلة الحج في رواية استغنت عن قُفل الحكاية، واختارت ألا تعود إلى بدايتها. لأن حكاية الحج بلا منتهى. وعليه يغدو الحج فلسفة حياة جديدة، تقطع صلتها بكل إحباطات الماضي وأوهامه وأمراضه، الحج ليس مجرد نُسك، بل هو فعالية حضارية ممتدة في الزمان والمكان، الحج هو كل عمل خلاق لا يفتر، أو لم تقل الرواية حكمتها "الحج حج الفقراء"، لكأن حاجة الفقير إلى التغيير، هي حجّه وحجته، ولو لم تقل الرواية غير هذا، فحسبها ذلك.

3- تأويل الرحلة/ لبيك حج الفقراء بين سيرة البطل وسيرة المؤلف:

أقامت رواية "لبيك حج الفقراء"، عمودها السردي على تخيل سيرة بطلها إبراهيم، وإن كنا لا نعدم وجود أمشاج قوية بين هذه السيرة المتخيلة وسيرة مالك بن نبي الذهنية؟، وعلى هذا يبدو أن رواية "لبيك حج الفقراء" هي تمثيل أدبي لأفكار مالك بن نبي، وأن ليس بين سيرة المؤلف وسيرة السارد سوى ذلك الجدار الوهمي

الذي يفصل الأدب عن الحياة. ولكنه جدار يريد أن ينقض، وهذا أمر يدعونا إلى تأمل بعض التقاطعات الممكنة بين سيرة السارد وسيرة المؤلف.

قدّمت رواية "البيك حجّ الفقراء" بطلها إبراهيم، وهو ينتقل، من خلال استعارة رحلة الحجّ، من طور الضعف واللافعالية إلى طور القوة والفعالية، إنّ هذه النقلة التصاعديّة التي تحقّقت في مستوى سيرة البطل، هي ترجمان عملي لأراء مالك بن بني الواردة في مؤلفاته النظرية الأخرى، بخاصة منها كتابه: "الظاهرة القرآنية"، فقد دعا مالك بن نبي إلى فكرة الإقلاع الحضارية، التي تقوم على الإيمان العميق بالفكرة التي نتبناها، والتمسك بها والدفاع عنها.

لقد كان إبراهيم في أول أطوار ضعفه، عربيدا متشرّدا، إلى أن سكنته فكرة الحجّ للتطهّر والتخلّص من ضعفه والبدء من جديد، وكانت بداية رحلة الحجّ، هي بالفعل بداية التغيير، إذ نلفي إبراهيم شخصية أخرى متفتّحة وفعّالة ومتعاونة اجتماعيا، وربما كان ذلك من تأثير فكرة الحج التي ملكت عليه كيانه وجعلته، بعد انطلاق الرحلة، وجها لوجه مع شخصيات أخرى قادها الشوق نفسه إلى الحج، هكذا راحت الشخصية تبدي قابلية كبيرة للاستجابة والحوار، كما لم تكن تنقصها القدرة على الملاحظة والتعرف على تركيبة مجتمع الباخرة، وفي هذا الملمح بالذات تلثقي سيرة البطل بسيرة المؤلف مالك بن نبي، الناقد المحلّل الذي يمتلك القدرة الفائقة على الاندماج في المجتمع ومعرفة تركيبته و تحليل طبائع البشر فيه، فهو القائل عن سكان (أفلو) عندما أقام بين ظهرانيهم زمنا بوصفه مساعدا في المحكمة: «أما في (أفلو) فقد لاحظت الرجل يرفض غالبا أن يحلف ولو كان ذلك لدعم حقه الواضح»³⁴.

تبدو شخصية إبراهيم في الرواية شخصية حاملة وعاطفية³⁵، وهي موزاية بشكل جلي لشخصية مالك بن نبي كما ترسمها ريشة الكاتب نفسه في كتابه "مذكرات شاهد للقرن"، لم يكن مالك بن نبي يستطيع حبس مشاعره إذا واجهته مواقف مؤثرة، وهو القائل عن نفسه: «وأستطيع منذ تلك الفترة أن أعرف بنفسني ثوريا من الوجهة السياسية محافظا من الوجهة النفسية. وفي كلّ مرة كان الماضي ينتقم من تلك الضربات التي أكلها له. فتوري محافظ ذلك تعريف لا يعطي كل تفسير لذاتي فالأمر أكثر تعقيدا من ذلك. فأنا شديد التأثر بالحدث، وأتلقى صدمته بكل مجامعي وبانفعالية تستطيع أن تنتزع مني دموع الحزن حين يثير الحدث الحبور من حيث المبدأ»³⁶، بل

===== رحلة الحج المتخيّلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء" =====

إن حساسية المؤلف لتستثيرها الكتب والمطالعات مثلما تستثيرها الوقائع الحقيقية يقول مالك بن نبي: «تيمي وتيميمون) و(عين صالح): هذه الأسماء استهوتني واستوقفتني مرارا أمام خريطة الصف؛ فالصحراء كانت تفتنني، وقد ظل سحرها يلف روعي طويلا حتى حين استفاقت إلى أفاق بعيدة، كما وعيت في ذلك الوقت الدسم اللذيذ الذي صبّه فيّ ايزابيل ابرهارت (ysabelle Ebrhardt)، وقد تولى فيكتور بروكان (victor Berucand) تعريف العالم بكتابتها الرائع الجذاب. ولقد قرأت مرارا كتاب تلك المرأة المغامرة التي أنهت حياتها في (عين صفرا) في ظروف مشؤومة مؤسفة. كنت أبكي وأنا أقرأ ذلك الكتاب المسمى A l'ombre chaude de l'islam (في ظلال الإسلام الدافئة) والذي عرفت فيه شاعرية الإسلام وحنين الصحراء»³⁷، أما أحاديث حجّ والدته، فكانت تبكي مالك بن نبي الطفل أكثر من أيّ شيء آخر: «كانت والدتي تنتظرنني لتقص علي قصة حجها، ولكن كان الحديث مؤثرا تهزني منه هزات لا أستطيع كبتها، فأتظاهر بالعطش حتى أذهب إلى الشرفة حيث توجد برادات الماء فأطلق العنان للدمع»³⁸.

ومن التقاطعات الواضحة بين سيرة إبراهيم وسيرة المؤلف، مكابدتهما للفقير، فقد عانى مالك بن نبي من الفقر في طفولته وفي شبابه سواء في الجزائر أم في فرنسا، ومع ذلك فإنه يقمّ لشبابنا في مذكراته أنموذجا جيّدا للاحتذاء في الكفاح والمثابرة والعمل والتفاؤل، فقد عمل بعد تخرجه من الثانوية في مصنع للأسمنت في مدينة (ليون) بفرنسا، فكان يحمل الأكياس على ظهره، وحين اشتدت به الفاقة باع معطفه، لكنه لم يخجل من فقره، بل كان يخجله أن يظل بلا عمل. لقد كره مالك بن نبي الفقر، لأنه يذكره ببؤس الجزائريين الذين تذهب خيراتهم إلى المستعمرين المترفين في الدور والقصور والأراضي الغنية، كان ابن نبي يلجأ دائما إلى المقارنة بين بؤس الجزائريين وثراء الفرنسيين، يقول في مذكراته: «لقد اتخذت أفكارا منعظا جديدا، فالأشياء قد أصبح لها معنى جديدا في نفسي، وحينما كنت أذهب إلى خالتي بهية كان يخالجنني شعور بالضيق، وحينما كنت أتنزه مع صديقي شوات (Chaouatt) الذي كان والده مترجما في مراكش، كان ثمة عمليات غريبة تعتمل في نفسي في تلك الشوارع الأوروبية في قسنطينة، فقد كانت الدور المترفة تفضح أمام ناظري بؤس خالتي بهية»³⁹، لقد كان الفقر أثرا من الآثار الكثيرة البائسة التي سببها الاستعمار الفرنسي في الجزائر، لذلك لم يجد مالك بن نبي مندوحة عن مقاومته والتنديد به، لكن فقر إبراهيم - في سيرته المتخيّلة - محصلة عوامل داخلية واجتماعية، بل هو نتيجة

تدهور قيم الشخصية وانحدارها أخلاقياً، ناهيك عن انهيارها اقتصادياً، لذلك حينما تعلقت الشخصية بأهداب رحلة الحجّ المتخيّلة، كانت في الوقت نفسه تنشد التغيير الحضاري، ولكن أياً ما يكن شكل الفقر الذي ترسمه السيرتان - الواقعية والمتخيّلة- فإنّ الفقر يشكّل أحد أهم شواغل الكتابة عند مالك بن نبي.

ترصد الرواية من جهة ثانية نمو وعي الشخصية، بما يجري من حولها ونجاحها في استعادة التوازن الذي هو شرط التغيير المرتقب، وربما ذلك يشاكل أيضاً سيرة مالك بن نبي الذهنية في بعض مناحيها، فهو رجل الفكرة وقد نذر حياته للدفاع عنها، كما عُرف عنه أيضاً تفرّيعه الدائم لأولئك المثقفين الذين استبدلوا ذلك الذي هو أدنى بالذي هو خير، فتخلوا عن رسالة الإصلاح والتصدي لمشكلات المجتمع وقضاياه، لذلك رفض ابن نبي أن يُحشر في زمرة هؤلاء بل لقد رفض أن يُهديهم كتابه "مذكرات شاهد للقرن" حين يقول: «وربما يعجب أولئك المثقفون الذين أصبحوا لا يدركون لغة الشعب الجزائري المسلم، إنني لا أكتب هذه المذكرات من أجلهم، ولكن للشعب عندما يستطيع قراءة تاريخه الصحيح، أي عندما تنقضي تلك الخرافات التي تعرض أحياناً أفلاماً كاذبة، والتي سيكون مصيرها في صندوق المهملات مع مخلفات العهد الاستعماري»⁴⁰.

هي نصوص مالك بن نبي إذن، تتبادل التأثير فيما بينها، لأنّ الرواية قدّمت فكرة الإقلاع الحضارية، وقد توارت خلف حكاية "إبراهيم" وسيرته المتخيّلة، وبذلك تراءت "رواية لبيك حجّ الفقراء" رواية أطروحة، لأنّها لم تكن تنشغل بنفسها وفنّها، قدر اهتمامها بشعارها الذي يحتمل بدوره دعوةً صريحةً إلى الاستمساك بالأخلاق وإحياء المندثر منها، لقد كانت الرواية تبثّ رسالة احتجاجها على وضع مجتمع خسر الكثير من قيمه التي يجب أن تُستعاد، كما كانت ترصد صورةً وطنٍ يتطلّع إلى أفق واعد بالتغيير، فالحجّ إذن، لم يكن هو موضوع الرواية، بل هو كل الرواية، إنّه استعارتها التي تنضح بالمعنى وتبشره، فالحجّ تحوّل ومعراجٍ وانعتاق وإعمار، الحجّ فعالية حضارية.

===== رحلة الحج المتخيّلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء" =====

الخاتمة:

ما يزال البحث في موضوع الرحلة المتخيّلة في الأدب الجزائري بحاجة إل استكشاف جمالياته و طرائقه في الصوغ، واصطناع مختلف الحيل السردية التي تجعلنا نضع بعض الرحلات الأدبية المتخيّلة في مواجهة صريحة مع ميثاق سيرة المؤلف الذاتية والذهنية في آن، وقد علمنا أنّ الرحلة رحلات؛ بعضها جغرافي، وبعضها يسهم في إشكالية الجدل الحضاري، بل إنّ الرحلة في تصورنا أقرب لأن تكون مجالاً ملائماً لتكامل المعارف والفنون والآداب والعلوم وتداخل الأجناس، إذ لطالما التبست الرحلة بأنواع سردية أخرى مثل الرسائل والتراجم والسير والقصص والأخبار والسير الذاتية والمذكرات واليوميات والروايات الحديثة، لذلك وجد الدارسون مشقة في التمييز بين الرحلة والأنواع السردية الأخرى .

تقوم رحلات الحجّ على موضوع السفر إلى البقاع المقدّسة، سواء أكانت هذه الرحلة حقيقية أم مُختلفة اختلاقاً، وقد يكون بعضها رحلات عامة لا يقتصر على موضوع الحج وحده، ويكون بعض منها وفقاً على موضوع رحلة الحج فقط، ومعلوم أنّ رحلات الحج ما انفكت تشكّل ذخيرة تراثية قيّمة لما تتضمنه من أخبار ومعلومات نادرة عن عصر الرحالة وبيئته، أما رحلات الحجّ الحديثة فتتفرد بسمات لم توجد في رحلات الحج الكلاسيكية، إذ لم تعد رحلة الحجّ مجرد شعيرة تعبدية، بل أضحت نصّاً سردياً له قوانينه، كما يضمّنه مؤلفه رؤية إلى العالم ويسرب من خلاله نقداً للواقع .

غالباً ما يعيد المؤلف في رحلة الحج الأدبية، سواء أكانت هذه الرحلة حقيقية أم مُختلفة، صياغة مادة محكيه وفقاً لأنساق أدبية الرحلة، وهو ما دعا إليه البنيويون الذين تجاوزوا المعنى السطحي للرحلة وجعلها وقفاً على فعل السفر وحده، واشتروطوا تحقق أدبية خطاب الرحلة، فأنتهوا إلى ضم سرود كثيرة إلى مجال الرحلات الأدبية، على الرغم من أنّها ليست رحلات واقعية ولم يتحقق فيها شرط السفر، كما أخرجوا من دائرة النوع كلّ الرحلات التي تستغرق في الوصف الجغرافي والتاريخي والسرد الأسطوري ولم تتمكن من صوغ خطاب أدبي للرحلة، إنّ شرط الأدبية مهم لحسم مسألة تجنيس أدب الرحلة، ويتحقق ذلك بالاحتكام إلى شروط النوع وبنياته وأساليبه ومنظوراته السردية.

أقامت بعض الروايات الحديثة مادة محكيها على نسق رحلة الحج المتخيّلة، فهي، إذن رحلات أدبية تحقق فيها شرط أدبية الخطاب، وضمن هذا النوع

تندرج رواية "لبيك حجّ الفقراء" التي قام مؤلفها بتخييل قصة السفر إلى الحجّ، ووظفها لسرد سيرة بطل الرواية، فكانت سيرة البطل مُشاكّلة سرديّة ذكية لسيرة المؤلف الذهنية. كما أنّ مسرحية حدث الرحلة إلى الحجّ، قد استوفى من جهة ثانية عمود الرحلة ومكوناته البنيوية، وهو ما يترأى بوضوح بدءاً من العتبات مرورا ببنيات الرحلة الثلاث؛ بنية الخروج وبنية السفر وبنية الوصول.

تجاوز عنوان الرواية الدلالة الأصلية للفظ "لبيك" حين ركّب عليها السارد عبارة "حجّ الفقراء"، وبذلك لم تعد الكلمة موقوفة على الحجّ، بوصفه رحلة تعبدية محدّدة في الزمان والمكان، بل انفتحت على دلالات إضافية وامتألت سيميائياً، لتدلّ على كلّ حركة بناء وإصلاح يستبطن رؤية جديدة إلى العالم.

كانت بنية الخروج، بمثابة تحفيز استصرافي يسبق الرحلة ويدلّ عليها قبل حدوثها، وشملت علامات الخروج وأسبابه وشروطه وأعرافه، في حين اقترنت بنية الوصول بانتقال الحاج من وضعية تخييل الصور الذهنية عن المكان المقدّس، إلى وضعية الاقتراب والمعاناة، غير أنّ بنية الوصول ومثلها بنية العودة قد تمّ إضمارهما بحذف ضمني في الرواية، وهذا يعني أنّ الرواية قد تصرّفت في نسق الرحلة الدائري، حين لم تعد إلى بدايتها، مثلما هو شأن كلّ رحلة حجّ حقيقية، وبذلك أخذ الحجّ في الرواية بعده الرمزي، إنّهُ ليس مجرد نُسكٍ، بل هو رؤية جديدة إلى العالم، تقطع صلتها بالماضي وتتطلّع إلى تغيير الواقع، وهذا وسم جديد جعل من رواية "لبيك حجّ الفقراء"، رواية أطروحة اتخذت من رحلة الحجّ المُخيّلة، ذريعة لبسط القول في قضايا اجتماعية وإيديولوجية وحضارية، تنبثق جميعها من السيرة الذهنية للمؤلف.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

- 1- مالك بن نبي، لبيك حجّ الفقراء ، ترجمة زيدان خوليف، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012م.
- 2- مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط2، 1984م.

===== رحلة الحج المتخيّلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء" =====

المراجع:

- 3- ابن بطوطة (محمد بن عبد الله بن إبراهيم) (ت 614 هـ)، تحفة النُّظَّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق محمد عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم، بيروت لبنان، ط1، 1987 م.
- 4- ابن جببر (أبو الحسن محمد بن أحمد الكناني الأندلسي) (ت614 هـ)، رسالة اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك المعروفة ب (رحلة ابن جببر)، لجنة تحقيق التراث بدار ومكتبة الهلال، دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان.
- 5- حليفي (شعيب)، الرحلة في الأدب العربي (التجنس- آليات الكتابة- خطاب المتخيل)، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2006م.
- 6- ابن حمادوش (عبد الرزاق الجزائري) (ت1197هـ)، رحلة ابن حمادوش الجزائري المسماة لسان المقال في التّبأ عن النّسب والحسب والحال، تحقيق أبو القاسم سعد الله، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط، 1983م.
- 7- زكي (محمد حسن)، الرّحالة المسلمون في العصور الوسطى، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، د.ط، 1981م.
- 8- الزركلي (خير الدين) (ت 1396هـ)، ما رأيت وما سمعت، المطبعة العربية ومكنتبتها، مصر، د.ط، 1923م.
- 9- زيادة (نقولا)، الجغرافيا والرحلات عند العرب، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، د.ط، 1987م.
- 10- ضيف (شوقي)، الرحلات (فنون الأدب العربي، القصص)، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1956م.
- 11- العراقي (أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين) (ت806هـ)، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار"، ضمن كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005 م.
- 12- ابن عمار (أبو العباس سيدي أحمد بن عمار الجزائري) (ت1205هـ؟)، نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب، مطبعة فونتانة الجزائر، 1906 م.
- 13- قباني (رنا)، أساطير أوروبا عن الشرق- لفقّ تسد- ترجمة صباح قباني، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط3، 1993م.
- 14- هيكل (محمد حسين)، في منزل الوحي، دار المعارف، مصر، ط8، 1986 م.

15- يقطين (سعيد)، السرد العربي - مفاهيم وتجليات- رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2006م.

المعاجم:

16- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرين، المجلد 5، دار المعارف، القاهرة، مصر، د. ط، 1981م.

17- Gustave vaporeau, Dictionnaire universel des littératures, paris, librairie Hachette, 1876.

18- وهبه (مجدي) وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب مكتبة لبنان، ط2، 1984م.

المجلات:

19- فهيم (حسين محمد)، أدب الرحلات، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، يونيو 1989 م، العدد 138.

الهوامش:

¹ - حسني محمود حسين، أدب الرحلة عند العرب، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، ط2، 1983م، ص6.

² - Gustave vaporeau ,Dictionnaire universel des littératures, paris, librairie Hachette,1876, p68.

³ - مجدي وهبه وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط2، 1984م، ص17.

⁴ - سعيد يقطين، السرد العربي- مفاهيم وتجليات- رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2006م، ص201.

⁵ - رنا قباني، أساطير أوروبا عن الشرق - لفق تسد- ترجمة صباح قباني، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط3، 1993م، ص13.

⁶ - شوقي ضيف، الرحلات (فنون الأدب العربي، القصص)، دار المعارف، القاهرة، 1956م، ط4، ص9.

⁷ - عبد الرزاق بن حمادوش الجزائري (ت1197هـ)، رحلة ابن حمادوش الجزائري المسماة لسان المقال في التنبأ عن النسب والحسب والحال، تحقيق أبو القاسم سعد الله، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1983م، ص19.

⁸ - نقولا زيادة، الجغرافيا والرحلات عند العرب، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، دط، 1987م، ص16

رحلة الحج المتخيّلة في رواية مالك بن نبي: "لبيك حج الفقراء"

- 9- زكي محمد حسن، الرحّالة المسلمون في العصور الوسطى، دار الرائد العربي، بيروت لبنان، دط، 1981م، ص7.
- 10- حسين محمد فهيم، أدب الرحلات، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، يونيو 1989م، العدد 138، ص 80.
- 11- أبو الحسن محمد بن أحمد بن جببر الكناي الأندلسي (614هـ)، رسالة اعتبار الناسك في ذكر الآثار الكريمة والمناسك المعروف بـ (رحلة ابن جببر)، لجنة تحقيق التراث بدار ومكتبة الهلال، دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان، دت، ص 49-50.
- 12- محمد بن عبد الله بن إبراهيم بن بطوطة (614هـ)، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق محمد عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم. بيروت لبنان، ط1، 1987 م، ص 21- و ص 32 .
- 13- خير الدين الزركلي (ت 1396هـ)، ما رأيت وما سمعت، المطبعة العربية ومكتبتها، مصر، 1923م، ص 43 وما بعدها.
- 14- أبو العباس سيدي أحمد بن عمار الجزائري (ت 1205هـ)، نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب مطبعة -أبو العباس، مطبعة فونتانة الجزائر، 1906م، ص 3-4.
- 15- محمد حسين هيكل، في منزل الوحي، دار المعارف، مصر، 8ط، 1986م، ص 23 .
- 16- شعيب حليفي، الرحلة في الأدب العربي (التجنس- آليات الكتابة- خطاب المتخيل)، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2006م، ص 53.
- 17- مالك بن نبي، لبيك حج الفقراء، ترجمة زيدان خوليف، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، 2012م، مقدمة المترجم، ص 21.
- 18- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، المجلد 5، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1981م، د ط، ص 3980-3981، مادة (ل ب ب).
- 19- مالك بن نبي، لبيك حج الفقراء، ص 29 .
- 20- المصدر نفسه، ص 28- 29 .
- 21- المصدر نفسه، ص 40 .
- 22- المصدر نفسه، ص 74-75 .
- 23- المصدر نفسه، ص 38-39 .
- 24- أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت 806هـ)، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار"، ضمن كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005م، ص 720-721 .
- 25- مالك بن نبي، لبيك حج الفقراء، ص 69.
- 26- المصدر نفسه، ص 64.

- 27- المصدر نفسه، ص71-72.
- 28- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، المجلد 3، 2024 م، مادة (س ف ر).
- 29- المرجع نفسه، المجلد الثاني، ص779، مادة (ح ج ج).
- 30- مالك بن نبي، لبيك حجّ الفقراء، ص88.
- 31- المصدر نفسه، ص92.
- 32- المصدر نفسه، ص93.
- 33- المصدر نفسه، ص 155 .
- 34- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط2، 1984م، ص 176.
- 35- نتبين بعض ملامح هذه السمة العاطفية في الصفحات 54 . 64 وغيرها من الرواية.
- 36- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص 137.
- 37- المرجع نفسه ، ص 87 .
- 38- المرجع نفسه، ص291.
- 39- المرجع نفسه، ص 89.
- 40- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص288.

تمثل الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوي"
Quranic discourse presented in the novels of "Izz al-Din
Jalaouji"

أ.د. الطيب بودربالة
جامعة باتنة¹
tayebouderbala@yahoo.fr

مديحة سابق¹
جامعة أم البواقي
sabegmadiha@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/04/26

تاريخ الإرسال: 2019/11/22

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تقصي الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوي" بمصادره النصية المختلفة لما يحققه هذا النص من تكثيف للدلالات؛ لأنه يعكس الثقافة العربية ويصور المنظومة الفكرية للمجتمع في الرواية الجزائرية المعاصرة. متخذا من روايات "عز الدين جلاوي" نموذجا لأنها تشكل مرحلة متطورة في الرواية الجزائرية، حيث توسلت بجميع آلياتها المعاصرة التي يتفاعل معها المتلقي؛ لذلك سنحاول الوقوف على الخطاب القرآني آلياته وخصائصه وتحليل دواله وملفوظاته موضحين أشكاله التي ظهر بها في الأحداث وكيف تفاعلت معه شخصياته الروائية. **كلمات مفتاحية:** الدين، الخطاب الديني، التناس، الشخصيات، الرواية الجزائرية.

Abstract:

This study aims to investigate the exploitation of the religious heritage in the novels of AZZEDINE Djalawadji with its different sources. This text reflects the Arab culture and depicts the intellectual system of society in the contemporary Gazan novel. It is based on the stories of Ezzedine jalaouji. Contemporary mechanisms interact with the recipient so we will

¹ المؤلف المرسل

try to stand on the religious discourse and its mechanisms and characteristics and analysis of his functions and archives, showing the from that appeared in the events and how interacted with the characters Rawi.

Keywords: Religion, The religions speech, The contescualisation, Characters, The Algerian novels

مقدمة:

وظف الروائي العربي المعاصر النص الديني بمصادره المختلفة ليثري تجربته الروائية شكلا ومضمونا؛ لأن النص الديني داخل هذه الرواية يعبر عن سعة الثقافة الدينية وأهميتها فهو في الحقيقة استحضار للواقع الفكري والثقافي العربي ليس هذا فقط بل تعداه أيضا ليصبح تراثا حضاريا ولا نعني بالموروث الديني العربي الدين الإسلامي فحسب، بل حتى المسيحي واليهودي وغيرها من الأديان السماوية، ولهذا "كان التراث الديني في كل الصور ولدى كل الأمم مصدرا سخيا من مصادر الإلهام"¹.

يلجأ المبدع في استدعائه إلى تقنية الخفاء والتجلي عن طريق إعادة تشكيل النص المستحضر (النص الديني) من جديد وفق ما يستدعيه النص الحاضر ليزوب بداخله، وتبدأ مرحلة الكشف والتعري من قبل القارئ في الوقوف عليه وإبراز مضامينه ودلالاته الخفية.

وقد استفادت الرواية الجزائرية من هذا التراث الحامل لطاقت تعبيرية لا متناهية، تنوعت توظيفاته، وتعددت طرائق تفعيلها، إذ يتم استلهاام النص الديني بطرق مختلفة تفرضها حاجة المبدع، وقدرته على التعاطي مع النص الخارجي، إما عن طريق استدعائه بلفظه أي: اقتباسه حرفيا والمقصود نقل نصوص واستيحاؤها من الحقل الديني المحيل على القرآن الكريم واستخدامها داخل السياق السردي للرواية، أو تحويره والإحالة عليه إشارة وتلميحا وهذا التوظيف غير مباشر، فالكاتب هنا يأخذ الآيات القرآنية أو كلمات منها في نسيج خطابه الروائي فلا يقصد استحضار آية كاملة من القرآن، بل يقتطع منها جزء ويوظفه في سرده الروائي.

تمثل الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوي"

ويُلجأ المبدع إلى هذا النص الثري في كل جوانبه "لما يحمله من طاقات إيحائية وإشارات تخدم غرضه وتكشف عن محور رؤيته الأساسية، يستلهم منه ما من شأنه أن يثير القارئ، ويجعله أكثر تفاعلا مع النص"².

لذلك نجد النص الديني قد حضر بمختلف مصادره في الأعمال الأدبية لأنه يشكل جزءا من ثقافة مجتمعنا العربي فهو يحدد وجوده الكياني والاعتباري ف: "الاستناد إلى الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية في تحليل ظاهرة من الظواهر في النص، بإمكانها أن تثري النص، بإيحاءات جمالية، ودلالات معنوية وفنية"³، راح النص الروائي يتفاعل مع النص الديني ويستثمر فيه بما يَألف ويوافق فكرته ومعناه أو ما يحيل إليها ما جعله رافدا ثريا ومنهلا غزيرا للمبدعين أضفى على الرواية ملامح الخصوصية والتميز.

1- توظيف الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوي": استقطب

العمل الروائي لدى "جلاوي" منحى كرس به خصوصية بث من خلالها هويته، وكان النص القرآني معلما بارزا وملحما واضحا تحصنت به الرواية، فاكتملت قدرة على الكتابة والإبداع، أنتجت فغيرت خلقت أنماطا فنية جديدة من الكتابة والتعبير، وأهم ما يميزها حول الخطاب الديني الذي شكل بؤرة مركزية مميزة داخل النسق الروائي المعاصر، لاعتباره شكلا من أشكال الخطاب السياسي، الاجتماعي والثقافي الذي يندمج فيه الكاتب ويكشف رياء المجتمع الذي يتمظهر بالتدين الذي يتوقف عند حدود الشكل الخارجي: "... كان المكان فسيحا... يتوسط كل ذلك بركة صغيرة بها نافورة تمج الماء بهدوء، وخلف البركة بسطت زرابي ونمارق، يجلس الأمير في قلبها متكئا على جدار، مرتفعا قليلا عن المحيطين به، وخلفه راية كبيرة كتب عليها بالأبيض "لا إله إلا الله محمد رسول الله" وتحتها بالضبط "إن الحكم إلا لله"، ... وتوزع في المجلس كهول وشيوخ بألبستهم البيضاء، ولحاهم التي عبث الشيب بأغلبها، ودون أن تكف أصابعهم عن العبث بحبات السَّبَّحَة، ظلوا يتبادلون حديثا يرتفع حيناً حتى يصير جلبة"⁴.

ذلك أن سلوك المتدين عبر ما يوحي به المقطع السابق هو التسبيح ولبس القميص وإطالة اللحية، فهو يحيل على خطاب مهيمن يسعى الكاتب إلى تفويضه عبر فضح هذه الازدواجية التمويهية إبداع مفهوم جديد لله والسلطة عن طريق القتل (العشرية السوداء).

وفي المقطع آخر يقول الكاتب: "سكت أبو سليمان كأنما ابتلع لسانه، أعاد الأمير نحنته، يمهّد الطريق لكلماته، حمد الله وأثنى عليه بما يليق بمقامه، وصلى الله على رسوله وصحابته جملة، وخص بالذكر أبا بكر وعمر، وقال:

- ولعل أحدكم يغمز في غيبتنا ويقول ما بال هؤلاء حادوا عن سنة رسول الله وصحابته أبا بكر وعمر، وقال، فو الله العظيم ما يسرنا ذلك ولو ملكنا كنوز سليمان بن داود، وصناديق قارون التي تنوء بحملها العصابة من أولى القوة من الانس والجن، ولقد منّ الله علينا فكحل أبصارنا بأنوارهم مذ خرجنا إلى هذه الدنيا الفانية، ثم قضينا ما مضى من أعمارنا بين تعلم لكتاب الله وسنة رسوله وجهاد في سبيله، ونسأل الله أن نلقاه مخلصين له الدين، على درب سادتنا وشهدائنا أبي الخطاب عبد الله بن السميع المعافري، والحارث الحضرمي، والإمام أبي الزاجر اسماعيل بن زياد النفوسي، رضي الله عنهم جميعاً⁵.

يتمتع الخطاب الديني بحضور مكثف داخل هذه التجربة الروائية التي تحددت بسياق فاعل ومتفاعل مع المفاهيم الفكرية والفلسفية ويصور المنظومة الفكرية للمجتمع في نصوص مختلفة "كتوظيف البنية الفنية واستحضار الشخصيات الدينية، وتصوير شخصية البطل في ضوئها وبناء أحداث الرواية في ضوء أحداث القصة الدينية بالإضافة إلى التنوع في إدخال النص الديني في الرواية"⁶.

هذا التوظيف خدم النص الروائي المعاصر ما حقق له سمة الجمالية ويظهر ذلك في مقطع "العجائز والقمر" "فقد عشق القمر المدينة وهام بها حبا وسعى إلى الخلوة بها، فلما تم له ذلك راودها على نفسها فاستعصم وفر فأمسكت به فقدت قميصه من قبل وشهد شاهد من أهلها..."⁷، وهذا ما حقق له الجمالية وعلى هذه الوتيرة كان استثمار النص القرآني في روايات "عز الدين جلاوجي"، حيث بين فيه العديد من القضايا مركزا على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والآراء الفقهية التي توزعت عبر مساحات الرواية، وكذلك مختلف الآليات الفنية للتعبير عن هذا الخطاب كالحوار والسرد والحكي وغيرها من التقنيات الروائية.

2- توظيف الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوجي": اتضح لنا من خلال قراءتنا لروايات الروائي الجزائري "عز الدين جلاوجي"، اعتماده على نظام التداخل من خلال الأنساق الثلاثة الماضي، الحاضر والمستقبل، وعدم خضوعها لتعاقب النظام الزمني، وسبب ذلك تمرد وتسلط السرد الاستذكاري على الخطاب

تمثل الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوي"

الروائي وحيازته على أكبر حيز من السرد، وذلك عبر تقنية التذكر لأحداث ماضية، لأن أغلب رواياته عبارة عن رحلات وأسفار شقت طريقها إلى عوالم مجهولة وأخرى معلومة استحوذ عليها الزمن الماضي، حيث يشكل منطقته الذي يصدر عنه ومساره الذي يقوم عليه ومداره الذي ينغلق عليه، باعتبار الروائي ذات ساردة لم تنقلنا إلى الماضي بالطريقة المألوفة بل بشكل فني بارع تعدى إلى الخيال وزمن الحكيم، يتخطى الزمن العادي المعروف لدينا بل يتعدى إدراكنا ويفوق كل تخيل ليغوص بنا في أعماق خيالنا ليصف ظلم البشر واستحواذ الأثنية وعبادة المادة والسعي إلى التسلط على حساب سعادة الناس، وفي كل هذا مستثمرا القرآن الكريم مشكلا الملمح الأشد بروزا في الرواية العربية المعاصرة فهو منهل خصب لجميع أنواع التفاعلات النصية⁸.

واللجوء إلى القرآن أو الكتب السماوية الأخرى، يفجر لدى الكاتب طاقات دلالية وإبداعية جديدة، فالتفاعل مع هذه الكتب المقدسة باقتباس نصوصها يمنح الروائي بناء نصه الجديد، وهذا النوع من التناص ليس مجرد اقتباس للنص القرآني أو للتزيين بقدر ما هو استيعاب للنص وتطويعه⁹.

لهذا يمكننا القول أن التراث الديني شكل حضوره في كل العصور وعند كل الأمم مصدرا سخيا وينبوعا لا ينضب من مصادر الإبداع الذي يستمد منه الأدباء النماذج والموضوعات والصور الأدبية.

هذه المرجعية الدلالية التي سجلت حضوره القوي والفعال في روايات "عز الدين جلاوي" لخصوصيته، وتميزه وقدرته على النهوض بانفعالات المبدع وتجاربه، والتأثير مع الوجدان الجمعي، لأن المعطيات الدينية¹⁰، "تشبع الإنسان وترضي رغبته في المعرفة، بما قدمت من تصورات لنشأة الكون، وتفسير سحري لظواهره المتنوعة"¹¹.

ومن أمثلة الاقتباس من القرآن ما جاء على لسان السارد: "ارتفع صوت المقرئ: ﴿أَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ (القمر: 1)، تساءل فاتح اليحياوي في سره عن أية ساعة يتكلم...؟ لماذا تحزن هذه الأمة، بهذا الشكل لموت واحد منها، وهي جميعا ميةة؟"¹².

إن هذا النص القرآني يكتسب دلالاته، من خلال السياق الذي أورد فيه، فيأتي هذا الشاهد القرآني ليدل على قرب فناء هذه الأمة، التي أصبحت تعيش حالة

احتضار، وهو مقتبس من "سورة القمر" والتي تدل في معناها على اقتراب يوم الساعة "القيامة" وهو نفس المعنى الذي استثمره الروائي في نصه في قول آخر "جلسنا صامتين على كرسيين ملتصقين بالجدار بعيدا عن تجمع الأمير وحاشيته، لقد كانوا جميعا يغرقون في تحليل حقيقة المركبات الشبحية، قال الأمير كأنما يقاطع غيره:

أما أنا فأسميها الجواري المضيئة، ألم تر أن لا فرق بينها وبين النجوم، غير أنها أصغر حجما، تلمع فجأة ثم تنطفئ، لقد ذكرتني بقوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنُوسِ (15) الْجَوَارِ الْكُنَّسِ (16)﴾ (التكوير: 15-16)، ولا أظن إلا أنها من مكائد الغرب اللعين في التجسس علينا، من أجل الاستيلاء على ذهب العصر، بترول الشمس، وغاز الصخور.

قاطع شاب يجلس عن شماله قائلا بحماس فياض: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (الأنفال: 30)، لن يطفئوا نور الله ونحن له وقود يا أمير المؤمنين".

فالم تأمل لهذا المقطع يجده حافل بالآيات القرآنية، وهي ظاهرة بارزة في نسيج أدب الروائي "عز الدين جلاوي" على مستوى الصياغة والتشكيل أم على مستوى الدلالة والرؤية، فقد تجلى الخطاب اللغوي الديني في أعماله الروائية من خلال أساليب وتراكيب وألفاظ متنوعة تستحضر جميعها اللفظ الديني الإسلامي الذي تجلى في لغة القرآن الكريم، وهذا ما وضحه الاقتباس السابق فالأول وارد من سورة التكوير الآيتين (15 و16) ووظفت بالمعنى ذاته الذي ورد في الآيتين بمعنى حركة النجوم والكواكب ليضاهي المركبات الشبحية بها، ووجه الشبه هنا صغر الحجم والإضاءة، لكن دلالة الأولى أنها تستعمل للتجسس، أما الثانية أوجدها سبحانه وتعالى لنهتدي بها في ظلمات البر والبحر (النجوم) أما الكواكب لتكون سكننا لنا.

أما الاقتباس الثاني لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: 31)، فورد في سورة الأنفال الآية 31 ليبين أن المكر نوعان: مذموم ومحمود فالأول مكر الإنسان للإنسان وهو المعنى الذي ورد به في النص الروائي، أما الثاني فهو مكر الله سبحانه وتعالى بعباده ولكن مكرنا حسنا دون إلحاق الضرر بهم لكن لينوهم وينبههم إلى الاهتداء للطريق الصحيح.

تمثل الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوي"

وقد مثل الخطاب الإسلامي بؤرة ذلك الاهتمام في الخطاب الديني لما له من دور في تشكيل الوعي الفردي والجماعي، كما يعتبر الدين من أهم العناصر التي ساهمت في قيام الحركات الاجتماعية لارتباطه المباشر بمشاكل الواقع وتحدياته، وما يوضحه هذا المقطع الممزوج بالنص القرآني المتألف في معناه بما يناسب النص الروائي: "... أسندنا ظهرينا إلى جدار المغارة، والتصقنا كتفا لكتف، أمسكت يد هبة بين يدي حمامة في عشها الدافئ، مازال الشيخ في مكانه لا يبرحه ولا يغير جلسته، لا هم له إلا الصلاة، لا يأبه بكل الذي يجري حوله، تخيلته وحده مصباحا يشع طهرا وحباً، في بحر من الدم الأسود البغيض، بدأت أشعة الفجر تلوح باحتشام، وغلق الكون كله حناجره، فساد الصمت في كل مكان، وغشى العيون نعاس قاهر، غير أن هديرا تسلل فجأة من اتجاه الواديين كأنما هو اندفاع السيل العرمرم، وتهاطل من فوق رؤوسنا، كأنما الرعب يصب جام غضبه فوق الجبل، وهرع الجميع إلى سيوفهم يتمشقونها، غير أن الأمر كان قد فات، وأسقط في أيديهم، وقفت مع هبة عند مدخل المغارة نتابع المشهد، صاح الزعيم:

- الخوارج يحاصروننا.

ووصل صوت قائد جند الرستميين الذي تعرفنا عليه بيسر، متهددا متوعدا.

- ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (المائدة: 33)¹³.

حاول الروائي "عز الدين جلاوي" أن يبرز لنا هوية الشعب الجزائري المتشعب بالقيم الإسلامية، وغايته في ذلك التوافق مع المتلقي والتجانس مع الفكر الديني، والاقتراب من واقعه رغم أن الرواية ذات بعد خيالي بحت، وتضمنت آليات جديدة في السرد، ورغم ذلك التزم الكاتب بالخطاب القرآني الذي يقترب كثيرا من شعور وأحاسيس المتلقي، ويلامس واقعه المعاش من خلال الدعوة إلى الإيمان بالله ورسوله والابتعاد عن كل فساد من شأنه أن يخزي الإنسان دنيا وآخرة.

ولأن الحوار آلية من آليات السرد عمد الروائي إلى توظيفها توظيفا شاملا شمل رواية "العشق المقدس" وظف من خلالها الخطاب الديني؛ ليضفي طابعا إلزاميا جادا على شخصياته خاصة أثناء التعبير عن مختلف المواقف، وفي تعبيره

عن موقف الراوي الأساسي في الرواية مصرحا لأنه سارد عليم بأحداث الرواية يوزع الأدوار والمواقف على شخصياته ملزما إياها بكل ما تقوله، ومن أمثلة ذلك:

"وأقبل رجال الشرطة من جديد مدججين بالسيوف، وسريعا ما اسئل أتباع ابن فندين سيوفهم وشكلوا صفين كبيرين لحماية زعيمهم.

وقف الفريقان متقابلين وقد توجس كل منهما من الآخر، وصاح ابن فندين من خلف الصفوف ورد عليه رئيس الشرطة:

- قاتلك الله يا رأس الفتنة، ومتى عرفت الله ورسوله؟

وأسرع العميد يقف بينهما، رافعا يديه، صانحا في الجميع.

- ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: 10)، ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: 32)¹⁴، وهذا إن دل فإنه يدل على تشبعه بروح وتعاليم الدين مذ طفولته، وتلمس هذا التأثير وتلميحه في حضور النص الديني في أعماله هذا ما أعطاهها بنية لغوية محكمة مع الخطاب اللغوي القرآني بصورة مكثفة وعلى عدة أوجه.

ف"عز الدين جلاوجي" عمد على تنصيب رواياته بآيات قرآنية، وهذا ليزداد التفاعل والتلاحم بين النص النثري والنص القرآني، وليثبت نوعا من أفكاره التي يوحى بها، فاستحوذت نصوصه على تنوع كبير من التأويلات مستنبطة بتأويلات دينية توحى في معظمها إلى تحريم القتل وعقوبته والخسران الذي يلقيه صاحبه دنيا وأخرة، كما أن هناك دعوة جلية إلى اتحاد المؤمنين والحفاظ على الأرواح.

كما نذكر خضوع الرواية إلى نسق جديد ما يعطي النص بعدا آخر من قدسية الآية القرآنية في بعد معناها وبريقها، وكل الآيات القرآنية لها أغراض واضحة اتكأ عليها صاحب النص في إثراء نصوصه التي أولها المتلقي، فأنتج صورا وإيماءات ترسخ في الذهن، تؤدي المعنى في السياق الديني.

ومن بين الروايات كذلك التي لها أثر في التعالق النصي ورمزا في فهم موقفه واقتباس ومحاكاة النص الديني وقصصه وفق تحويرات تروم منح قوة أسلوبية للنص مع خلق مقاصد جديدة لرواية "حوبة ورحلة البحث عن المهدي المنتظر".

تمثل الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوي"

وفي الحديث عن توظيف النصوص المقدسة "القرآني" هو نقل نصوص واستيحاؤها من الحقل الديني المحيل على القرآن الكريم واستخدامها داخل السياق السردى للرواية، ويظهر التوظيف للنص القرآني في رواية "حوبة ورحلة البحث عن المهدي المنتظر" بأكثر من شكل.

الأول: وهو التوظيف المباشر، فقد تعامل الروائي بشكل مباشر مع القرآن صراحة وتنصيحا في مواضع هي: "... أنهى الجميع العشاء، فوقف القايد عباس وهو يمسخ فمه بمنديل حريري أحمر، ونقل بصره في الجميع فنهضوا منصرفين من الزاوية التي كانوا ينحصرون فيها بعيدا عن عباس وضيغه، قال الشيخ عمار، وهو يعدل برنسه في اعتداد:

جواب الأحجية الأولى هو كلمة "ممددة"، في الآية ﴿ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ ﴾ (8) فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ ﴿9﴾ (الهمزة: 8-9).

أنزلها سبحانه وتعالى في تاركي الزكاة، ولا يتصدقون من مال الله سبحانه وتعالى فمصيرهم نار جهنم، وعلاقتها بالنص السردى هي استيلاء الخونة والقياد التابعين لفرنسا على أراضي وأموال الفقراء وكسر شوكتهم بدفعهم إلى الفرار من القرية.

كما نجد التناص في إشارات أخرى من رواية "سرادق اللحم والفجيرة"، قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (الحج: 46)¹⁵، والمقتبسة من قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (الحج: 46).

والمقصود من هذه الآية أن الله مكن للإنسان المؤمن ما تمناه في الدنيا، لكن ما إن حباه حتى تسلط وتجبر واستبد فحاد عن الطريق المستقيم، فكان أن عمى الله سبحانه وتعالى قلبه فازداد في طغيانه إصرارا وتكبيرا.

وفي سياقات أخرى يوظف الروائي نصوص قرآنية يمكن أن نذكرها:

1- قال تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ (آل عمران: 159)¹⁶، ومعنى هذا النص الحث على المشورة في أي عمل نقوم به لأنها صلاح في الدنيا والآخرة.

2- يقول الراوي "... ولكنهم سرعان ما هرعوا للمسجد لصلاة المغرب، التي استغلها الإمام عبد الوهاب، ليلقي في الناس خطبة حماسية، كشف فيها ظلاله النكار، وخروجهم عن طريق الحق، واصفا إياهم بأنهم نكاث، ومنتها شعيب المصري بالطمع والإمارة، حاثا الجميع على الدفاع عن دولتهم، دولة الحق التي سقاها آباؤهم وأجدادهم بدمائهم وأرواحهم، مستشهدا من القرآن بالآية ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: 9)، ولقيت خطبة الإمام تجاوبا كبيرا، فغص المسجد والساحة وامتلأ المكان كله بصيحات التكبير استعدادا لقتال الفئة الباغية¹⁷. فالآية تعني محاربة الظلم والظالمين حتى يهتدوا إلى أمره سبحانه وتعالى.

وهذا الاستثمار عبر مجموعة من الأقوال السردية المتضمنة النص القرآني "الذي أسهم بوصفه عنصرا رافدا في تشكيل الفضاء اللغوي للرواية، نظرا لما تتوفر عليه لغته من فصاحة وبلاغة وقدرة على الخلق والتصوير"¹⁸، هذا الاستدعاء الصريح أكسبه تأثيرا ومقروئية في وجدان القارئ وذاكرته.

أما الشكل الثاني للتوظيف فهو غير مباشر، فالكاتب هنا يأخذ كلمات من آيات قرآنية أو يقتطع منها جزء ويوظفه في نسيج خطابه الروائي "فتكون العلاقة في هذا الحال بين النص الحاضر والنص الغائب علاقة مشابهة، لا يحدث أي تغيير للنص الغائب، سواء على مستوى التركيب، أم الدلالة، أما السياق فيأتي في كثير من الأحيان على شكل تنصيص"¹⁹.

ويمثل ذلك هذا المقطع الوارد في قصة "العجائز والقمر": "... وقالوا إن القمر قد عشق المدينة وهام بها حبا وسعى إلى الخلوة بها فلما تم له ذلك تراودها عن نفسها أقصد راودته عن نفسه لأنها شبقية فاستعصم وفر فأمسكت به فقدت قميصه من قبل وشهد شاهد من أهلها قال:

إن قدت قميصه من قبل فكذب وكانت من الصادقين...

وإن قدت قميصه من دبر فصدقت وهو من الكاذبين...

هي كذبت وهو صدق... هي صدقت وهو كذب.

ومازالت المدينة سعيدة إلى اليوم ومازال القمر حزينا إلى اليوم"²⁰.

تمثل الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوي"

تحضر ضمن هذا النص "قصة سيدنا يوسف عليه السلام مع زوجة العزيز" هذا النص الحاضر في ذهن المتلقي ما يؤدي حضوره في مستوى القراءة. أي: أيهما أحب الآخر حبا شديدا؟ وأيهما مكر بالآخر؟

والملاحظ في هذا المقطع وفي الرواية ككل هو تكسير الحواجز بين اللغة القرآنية واللغة العادية، فلا توضع الآيات القرآنية بين مزدوجتين كل ذلك انسجاما وطريقة التداخل التي عمد إليها الروائي في محاولة كسر الحواجز بين اللغات، والغاية من وراء ذلك هو معايشة الواقع.

وفي سخرية واضحة نجد الروائي يعتمد التشخيص على لسان الحيوان وأي حيوان فالحيوانات التي ذكرها كلها قذرة تعيش بين البالوعات، هذا يؤكد لغته المعبرة عن الرفض والتوتر والنقد للواقع، ولسياسة الحكام فهنا "خليط من فن الهجاء والسخرية"²¹، عمد من خلاله السارد "كشفاً وإضاءةً لجانب من جوانب الحياة التي يختلط بعضها مع بعض"²².

ولأن الروائي يؤمن باستراتيجية الإبداع والتميز لجأ إلى تقنية التعالق النصي وخاصة الديني لإثراء نص هو رغبة منه في نقل الفعل من الذاتي الفردي إلى الغيري الجمعي، وروايته عبارة عن "حقل مزحوم حتى حافته بعلاقات التناص المختلفة"²³.

ما خلق ازدحاما نصيا على مستوى النص الواحد جعله يشبه اللوحة الفسيفسائية ليغدو نسيجا متشابكا متعدد الحضارات والمشارب، وهذه الميزة ميزت نصوصه، التي تأخذ القارئ في عوالم يرهقك البحث عن جذورها، وإذا كانت اللغة تخرج عن دائرة التقليد إلى دائرة الدين فإن هذا فيها متعمد وواضح وهو ما توضحه هذه المقاطع:

"وأذن فيهم مؤذن الغراب فهرعوا ملبين ينسلون من كل فج عميق... عميق... من تحت الأرصفة... من عمق البالوعات... وما كاد يعلو فوق فوق حتى تدثر الجميع صمتا ونصبوا آذانهم سمعا... إنصاتا... طاعة... كأنهم في حضرة إله جبار... قهار... دمار... مكار"²⁴.

وبما أن اللغة الفنية تروم "إثارة انفعال لا تقرير وقائع"²⁵، فإنه يسعى إلى تحقيق الغرابة اللغوية والتعبيرية لتحقيق المقصدية المطلوبة وهي نقد الواقع وفضح الممارسات، وهو هنا يلجأ إلى قلب المعاني والشخصيات، حيث الكلمات تنزاح عن

معانيها الأصلية وتدخّل في مناهة الغموض الذي يشغل فكر القارئ الذي لم يكن يتوقع انزياحا على مستوى النص المتناسق، إذ المبدع يكسر سياق العبارة لإنتاج الدال الذي يبحث عنه ف "لا يتبع منطق الكلام... وإنما يقوم بإنتاج الدال، إنها حركة تجمع، بنتابع، بين الإيجاب والسلب..."²⁶.

هكذا نجد أن الروائي "عز الدين جلاوجي" انطلق من النص الديني متخذاً منه منطلقاً للتعبير عن رؤيته لهذا الواقع الذي أصبحت المصلحة عنوانه أما البقاء فلأقوى وأنا وورائي الطوفان: بهذه المقولة عبر الروائي عن واقعه المليء بالتناقضات ليأتي بنص "ديناميكي" متجدد متغير من خلال تشابكه مع النصوص الأخرى وتوالده من خلالها²⁷، فهو لا يتفق مع الحاضر، بل يغوص في أعماق الماضي يأخذ منه ليستشرف للمستقبل، لأن الأزمة تمتد جذورها في الواقع الغربي والإسلامي البعيد.

وبهذا يهيمن النص الديني كعنصر متناسق وفعال ومتفائل مع العناصر الإبداعية الأخرى في تكوين النص الروائي بناءً يقوم على مقومات تقع اللغة في مقدمتها، بما تمثله من عنصر بناء حيوي يخلص النص من معقله الكلاسيكي، ليبنى فضاء متحرراً منتفخاً على كل الثقافات، محققاً بذلك مقولة أن: "أي نص - مهما كان- ليس إلا ركما لنواة معنوية موجودة من قبل"²⁸.

وما يلاحظ محاولة الروائي من خلال هذه التوظيفات الدينية للقرآن الكريم، سواء على الاستعانة بالآيات القرآنية أو الألفاظ، مدى تأثره الواضح بالقرآن الكريم، ولقد جاء التأثير على صعيدين اللفظ المستخدم والمعنى المقصود أيضاً، حيث حاول الاعتماد على وازعه الديني لمعالجة قضاياها ومحاورة شخصياته الوردية، حواراً حضارياً ينم عن شخصية الروائي الراقية التي هي في بحث مستمر عن الأفكار والأساليب السامية والتي من شأنها أن تلج إلى عقل القارئ العادي وقلبه أيضاً، ولا شيء أعظم وأيسر للفهم والحفظ من منابع الذكر الحكيم.

وفي هذا الإطار نجد الدكتور: "جمال مباركي" يقول عن القرآن الكريم بأنه: "النص المقدس الذي أحدث ثورة فنية على معظم التعبيرات التي ابتدعها العربي شعراً ونثراً، ليخلق تشكيلاً فنياً خاصاً متناسقاً المقاطع تطمئن إليه الأسماع إلى الأبد في سهولة ويسر"²⁹.

تمثل الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوي"

ورغم طابع السخرية في الحكي، إلا أن قدسية القرآن الكريم لم تمس، وهذا بديهي لأن الأدباء في كل الأحوال: "لا يحاورونه لأنهم يخافون ذلك لأن القرآن يظل نصا مقدسا متعاليا... فهو منتهى البلاغة ومستقبل الكتابة مهما كان نوعها وتاريخها"³⁰.

لتسند المهمة في هذا لامكانيات المبدع ودورها في ترتيب عناصر العمل الفني، وتفعيل استثمار النصوص الخارجية وذوبانها فيه بحيث يشكلان كلا لا يمكن فصله، وفعالية نصية تسعى لبلورة رؤية جمالية ودلالية، تدهش القارئ وتحفز فيه حب البحث في الأعماق، وهكذا يبتكر المبدع مع كل رواية، قصة شكلا ولغة متجاوزا بذلك نفسه وغيره، ولما لا التفرد والتميز عن غيره، في أنه يعي تماما الغاية من وراء توظيف كل آية أو لفظة قرآنية في أعماله الروائية، وهذا ينم على مدى ثراء وازعه الديني وفهمه الحقيقي لمعاني القرآن، لأن القرآن ليس للحفظ فقط بقدر ما هو للفهم والتدبر في آياته ومعانيه، وهذا ما نلمسه في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ (23) أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (24) إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ (25)﴾ (محمد: 23-25).

ويبدو جليا من خلال التوظيف الجلاوي إلى فهمه وتعمقه للدين، ويأتي أيضا توظيفه للقرآن الكريم كغيره من الأدباء العرب الذين عملوا على توحيد أمتهم على كلمة الحق، وذلك من خلال لغة الضاد ونشر تعاليم الدين الإسلامي، والدليل على ذلك ما قاله على لسان شخصياته باعتباره سارد عليم – " ... رد الشيخ بثبات، دون أن يتحرك من مكانه: الله في السماء، هذه عقيدتنا، فكيف تنفيه يا عدو الله، وهو القائل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 4)، والقائل سبحانه: ﴿أَأْمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ (الملك: 17)، قال الشاب، وقد ارتفع صوته، يقلب نظره في الجمهور، كأنما يطلب دعمهم: وما تفعل بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ (الزخرف: 84).

وقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عِلْمُهُ﴾ (البقرة: 114).

ما قام به الروائي من خلال تضمين نصه للآيات القرآنية استطاع أن يشكل جزءا من مخزونه الثقافي الديني للقارئ ليكون من خلاله القاعدة التي يتحرك عليها،

فقد قام بامتصاص الآيات والمفردات وهذا من أجل إعطاء خطابه النثري قيمة فنية خاصة ذات تأثير عميق في نفس المتلقي بعد أن يمنحها رؤيته الخاصة، وهذا التوجه لدى الروائي هو توجه واع ومقصود ولم يكن صدفة إذا علمنا أن معظم أعماله لا تخلو من هذا التناسل.

لأجل ذلك قمنا بعملية استقراء واستقصاء لمجمل المواقع المضمنة معلقين على الأكثر منها ومثبتين البعض الآخر؛ لنستخلص أن كل حدث تعلق بالواقع العربي الجزائري المزري محاولا الكشف عن واقع التجربة التي عاشها، فتكشف عن نفسية تواصل التشاؤم دون توقف في سفر يكشف عن دلالات متعددة تستند إلى التضاد والتشابه حيث المفارقة بين قسوة العالم الأرضي مقابل عدل السماء بشفافيته وإعجازه.

3- الأبعاد الجمالية والفنية لتوظيف النص القرآني في روايات جلاوي:

يعتبر الخطاب الأدبي "صياغة مقصورة لذاتها، وصورة ذلك أن لغة الأدب تتميز عن لغة الخطاب العادي بمعنى جوهري، فبينما ينشأ الكلام العادي عن مجموعة انعكاسات مكتسبة بالمران والملكة، نرى الخطاب الأدبي صوغ للغة عن وعي وإدراك، إذ ليست اللغة فيه مجرد قناة عبور الدلالات، إنما هي غاية تستوقفنا لذاتها، وبينما يكون الخطاب العادي شفاف نرى من خلاله معناه ولا نكاد نراه في ذاته، نجد الخطاب الأدبي على عكسه ثخنا غير شفاف يستوقفنا هو نفسه قبل أن يمكننا اختراقه، فالخطاب العادي منفذ بلوري لا يقوم حاجزا أشعة البصر، بينما الخطاب الأدبي حاجز بلوري طلى صورا ونقوشا وألوانا تصد أشعة البصر عن اختراقاته"³¹، لهذا "استقطب عديد المجالات والتخصصات التي شكلت العلامات الدالة على سيرورتها المفهومية ومنها المجال الأدبي"³².

اهتمت الرواية الجزائرية شأنها شأن الرواية العربية بالامتصاص القرآني لتعدد مذاهبه ومشاربه، وذلك بتوظيف نصوصه ومضامينه المختلفة، حيث اهتم الروائيون بالنص القرآني لتوصيل دلالاتهم للقارئ وتكثيفها من خلال النصوص القرآنية المختزلة والمعاني المستوحاة والإيحاءات الكثيرة والأفكار المتعددة، وقد شمل التوظيف للنص الديني مستويات عديدة ومختلفة "كتوظيف البنية الفنية واستحضار الشخصيات الدينية، وتصوير شخصية البطل في ضوئها، وبناء أحداث الرواية في ضوء أحداث القصة الدينية، بالإضافة إلى التنوع في إدخال النص الديني

تمثل الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوي"

في الرواية³³، حباها منزلة عالية ومتفردة جعلتها تؤثر في القارئ لما تتمتع به اللغة الدينية من حضور وتأثير خاصين في الوعي الجماعي³⁴.

ولأنها متدثرة به (النص الديني) فهي تعلن عن رصد جمالياته، وهذا ما يؤكد "تزفيتان تودوروف" في قوله: "ليس العمل الأدبي في ذاته هو موضوع الشعرية، إنما ما تبحث عنه الشعرية هو خصائص هذا الخطاب الذي هو الخطاب الأدبي"³⁵، والذي يرى "سعيد يقطين" أنه: "الطريقة التي تقدم بها المادة الحكائية في الرواية، وقد تكون المادة الحكائية واحدة لكن ما يتغير هو الخطاب في محاولة كتابتها ونظمها فلو أعطينا لمجموعة من الكتاب الروائيين مادة قابلة لأن تحكى وحددنا لها سلفا شخصياتها وأحداثها المركزية وزمانها وفضائها لوجدناهم يقدمون لنا خطابات تختلف باختلاف اتجاهاتهم ومواقفهم وإن كانت القصة التي يعالجون واحدة"³⁶.

فالمادة الحكائية حسب "سعيد يقطين" تجتمع في الحدث (الفعل)، الشخصية (الفاعلة)، الفضاء والتي تعد القاعدة التي يبني بها العمل الروائي إضافة إلى ترابط الدوافع الداخلية والأيدولوجية كمكونات أساسية.

ومن بين الأبعاد الجمالية التي استفادت منها الروايات الجلاوية توظيف النص القرآني مدمجا في عبارات الخطاب الروائي للشخصية بتصرف يقتضيه السياق اللغوي وذلك بفضل ما يحمله النص القرآني من جمال، وذلك عبر "أسلوبه الخاص به في انتقاء أدوات التصوير، وتنويعها، ودقة استخدامها فهو يصور باللون والحركة والإيقاع..."³⁷.

كما أن استخدام النص الديني يعتبر وسيلة فنية، لجأ إليها "جلاوي" لتوظيف شذارته المقدسة وتحسين اللغة والأسلوب ما يفضي على النص جمالية أكثر، ويجدر الحديث عن القصص الدينية التي يعد استثمارها رؤية فنية وفكرة واضحة، فحازت بذلك جمالية التناسل على كل أبعاده الفنية بحيث قدم حضور هذه النصوص القرآنية رؤية جديدة خاصة بالراوي تعبر عن حبه المطلق للوطن ورفضه للاستبداد، الظلم، القمع، القهر وغيرها وما يمثل ذلك المقطع التالي: "وحين يعود مساء يركن للصمت أيضا، يتسلل إلى غرفته، يتسلق سلم الأحلام ويرفرف كالفرشات والطيور، ويخر في نفسه الظلم، ويخر في نفسه أن يرى الآخرين يتألمون يتمنى لو كان يملك قوى سحرية فيحيل شر الناس خيرا، وألم الناس سرورا، وظلم الناس عدلا ومحبة، لطالما سأل نفسه: من هم ومن فرنسا؟ وما علاقتها بهم؟ ولماذا هي هنا تقمعهم وتقسام معهم

غلاتهم الشحيحة؟ وهم ليسوا سواء، ملامح ولغة ديننا، وكلما ذكر كلمة النصرى واليهود في القرآن، إلا وتذكر قول معلمه في الكتاب، إنهم فرنسا، وتذكر قول معلمه في الكتاب، إنما فرنسا، وتذكر تعليقه مستشهدا الآية "ولن ترضى عنك اليهود ولا النصرى حتى تتبع ملتهم"³⁸.

يتضح من هذا المقطع الغدر الذي تكنه فرنسا للشعب الجزائري وزواله بإتباعهم لدينها، وهذا ما لا يرضى الشعب الجزائري، والروائي الجلاوي وظف هذه الآية توظيفا يتناسب مع المقصود الذي يرمي إليه على أن الإنسان المؤمن بمبادئه التي لا يمكن أن يتخلى عنها حتى وإن قتل، وخصوصا إن كان دينه ووطنه وعروبه فهو ينسبث بهم، ومهما كان الثمن غال لن يتخلى عن عقيدته.

هكذا يثبت هذا المقطع الذي يصور من خلاله الروائي حال المجتمع، ويكشف قناعاته وشخصياته وأفكاره في قالب جمالي من خلال توظيف ثنائيات متناقضة تتناغم أكثر وتقترب من بعضها وهي في تماس مباشر مع ثلاثية السرد (الروائي، المتلقي، النص)، ليختتمها بمدلول قرآني يصور عمق الخلفية الشعبية ليفضي نقاط إحساسه بالجمال من خلال نص ديني زاد من قيمته الفنية على مستوى اللغة الموجزة المكثفة من خلال امتزاج بين اللغة الدينية واللغة الحديثة التي تقوم عليها النصوص الروائية وبهذا يتحقق الامتزاج بين الدين والمعاصرة في لغة الرواية.

وفي مقطع آخر نجد نصه يفتح على نصوص قرآنية منها ما ورد في قصة "الطوفان والفلك" "... دخلت المدينة أحمل على كاهلي ألواحا وأجر جذوعا خلفي مما أثار الغبار حولي... تجمهروا حولي عننت وجوههم إلي... في عيونهم دهشة كبيرة وابتسامات بلهاء هُون... لعلهم عجبوا لسيدهم يجر هذه الألواح وما كان فيهم الغراب إلا الأمر الناهي وإن هم إلا عبيد مناكيد.

ضحك يملء فمي دون أن أتوقف..

- إنه أت...

يا ... ها... ولأنتك

الطوفان أت... يا... أيتها...

اسمعوا مني...

الطوفان أت... أت

قد حذرت...

تمثل الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوي"

قد أُنذرت...
إني ذاهب لأصنع الفلك...
الطوفان آت... الطوفان آت...
واصنع الفلك بأعيننا ووحينا...
وأقبلت المدينة من بعيد وقد نهضت لتوها من سباتها لم تكن في حاجة لأن تفرك
عينها لقد فركتهما الدهشة... مرت فصك وجهها في جرة... مرغدة... مزيدة... ترمي
من عينها شررا كأنه جمالات صفر... ويل يومئذ للمغترين... ومن فمها شواظا من
لهب وتنانة... ويل يومئذ للمنبطحين...
وأقبل الغراب من بعيد حسييرا يحجل في قيد مثقلا بصخرة كبيرة قيده فيها الفئران
النسور جزاء... نكالا... وفاقا...³⁹.

تتعدد الاقتباسات من النص الديني وتتنوع، يختار منها الروائي ما يتفاعل
وفكرته المراد التعبير عنها، إذ يميل الروائي "عز الدين جلاوي" إلى اللعب باللغة،
وإن كانت بعض نصوصه تصطنع بالصيغة التقريرية المباشرة الناقدة للواقع، المحيلة
إلى تأويلات تكشفها القراءة الفاحصة المتعمقة، هذا الاستدعاء للنص الديني والكلمة
وكذا اللفظ يساهم في إيجاز العبارة وإعطائها بعدا دلاليا كي "تصبح الرؤية تعرية
للأعماق"⁴⁰.

يحيل هذا النص إلى قصة سيدنا نوح مع الطوفان، وكيف صنع الفلك التي
نجت عباد الله الصالحين وكان مصير الأعداء أي: أعداء الإسلام أن جرفهم الطوفان
وبالتالي الموت.

وهو مؤشر دلالي يحيل على تماثل النص المستثمر والنص الروائي، ويلقى به
بين أحضان النص الجديد مستمدا منه طاقة تعبيرية جديدة، ووعيا يسهم في إنتاج
مختلف الدلالات "لم أتحرك من مكاني لقد انتحيت ركنا قصيا جمعت فيه الألواح
وشحذت الآلات وشرعت في العمل... الطوفان على الأبواب... إنه لا بد أن أعجل
ومع كل ضربة منشار أو مطرقة يتناهى إلي صوت المجذوب...

- الطوفان قادم... الطوفان قادم...

واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الغافلين الضالين... السامدين...
التائهين... المدهنين...

وتخيلته يهدر... أمواجه كقطع الليل المتلاطمة وبيتلع المدينة في طرفة عين كأن لم تكن بالأمس.

- لا عاصم من الطوفان إلا الفلك... لا عاصم من الطوفان...⁴¹.

ولهذا التضمين دلالات متنوعة تشير في معظمها إلى الاستبداد والظلم الذي يعيشه المجتمع العربي وخصوصا الجزائري، فالطوفان رمز للهلاك الذي أصاب قوم سيدنا نوح نتيجة كفرهم وعدم إيمانهم بالرسالة التي أتى بها سيدنا نوح، أما الفلك فدلالة على النجاة والعفو والتسامح والإيمان، فكان أن نجّاهم سبحانه وتعالى، ونتيجة ذلك أن كل محارب للإسلام والمسلمين فمصيره الهلاك دنيا وأخرة، وهو ما يبينه المقطع الأخير من القصة: "قال الراوي قالت دنيا زاد قال دمنة بسند صحيح:

- إنه ما إن استوت السفينة كالطود العظيم وأخذت زخرفها واينت وظن الخراصون أنها لعبة أطفال أتاها أمر الطوفان ففار التثور واندلقت صهاريج السماء بماء كالحميم يشوي الوجوه وساء مشربا... يتجمع ويتعالى... يهدر ويرغد... يعصف ويزبد... يغتال كل ما أمامه... يصهر الحجارة... ومسح المدينة كأن لم تغن الأمس وهلك الجميع... الغراب... ولعن... ووكر النسور أقصد الفئران والثعالب تترى من أقصى المدينة تسعى... المدينة المومس... وأخذانها وقومها إنها وقومها كانوا خاطئين... ظالمين... جبارين... مستكبرين... مفسدين... ضالين... مظلمين ولم ينج من ذلك إلا هو وما آمن معه آخر"⁴².

هذا التعالق النصي والانفتاح على النص الديني جسد علاقة قائمة بين خطابين متكاملين وهما يمثلان النص الحاضر والنص الغائب باعتبار "عملية التفاعل النصي من الأمور الضرورية في الإنتاج النصي، إذ لا يمكن أن يتأسس كيفما كان جنسه أو نوعه أو نمطه إلا على قاعدة التفاعل مع غيره من النصوص"⁴³.

أي: أن النص لا تتحدد معالمه الكبرى إلا من خلال العلاقة التي تربطه مع غيره من النصوص فنجد في استثمار الروائي "عز الدين جلاوي" النص القرآني لا لاستعادته وتكراره بل الانتقال به إلى أبعاد دلالية أخرى مرتبطة بالواقع المأزوم عبر الخيال الذي "لا تنحصر فعاليته في مجرد الاستعادة الآلية لمدرجات حسية ترتبط بزمان ومكان بعينه، بل تمتد فاعليته إلى ما هو أبعد وأرحب من ذلك، فيعيد تشكيل المدرجات ويبني عليهما عالما متميزا في جدته وتركيبه"⁴⁴.

تمثل الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوي"

هذا ما منح قوة أسلوبية وبلاغية سواء كان استدعاء قصص (كقصص الطوفان وسفينة سيدنا نوح) أو اقتباس للغة القرآنية في الوصف والتشخيص.

وما أثار انتباهنا هو قدرة الكاتب على كسر الحدود بين اللغات (بين اللغة اليومية واللغة القرآنية)، فلا توضع الآيات بين مزدوجتين، والهدف من ذلك استراتيجية تمكن من تداخل الرواية من أجناس أخرى، وهذا ما سنتعرض له في نماذج أخرى زادت النص رونقا وجمالا ورمزا، وأحيانا أخرى تقحم في النص فتتحرف به إلى منطقة اللاتأويل، ويشوب النص الالتباس معجميا ودلاليا.

يقول الروائي: "... وهل هناك أعظم من إله نصنعه بأيدينا... ننحته بأظافرنا... ننفخ فيه من أرواحنا؟؟؟ ولقد سماه لعن السامري ولكنني استقبحت هذا الاسم الشنيع، واخترت له اسما رائعا... إنه قبحون... قبحون العظيم..."

قال أحدهم:

- لن ندرح عاكفين...

وقال ثان:

- هذا إلهكم وإله آبائكم الأولين...

وقال الغراب:

وعجلت إليك إلهي لترضى...

وخر إلى الأذقان يجأر فخرؤا معه ساجدين جائرين... ولهج بالورد المورود فلهجوا خلفه مريدين⁴⁵.

ضمن هذا المقطع تحوير للنص الديني وإسقاط لجانبه الإيجابي المتمثل في عبادة الأصنام لينتقل إلى الجانب السلمي المتمثل في شخصية لعن السامري و"قبحون العظيم" و"الغراب" هذه الأجساد الميتة المتعفة الموحية بالموت والفناء وهنا إحياء وعملية استبدال تعبر عن تعفن الواقع الذي أتى على الأخضر واليابس أي: لم يجن منه الإنسان إلا الفقر، الجوع، الضياع، الغربة والاعتراب، ليظل النص القرآني قبلة المبدعين، بل هو "عنصر لغوي مدعم للاستدعاء"⁴⁶، يقوم الروائي باستدعائه للتعبير عن دلالة معينة، يستلهمه ليكتف من خلاله موقفه ويعبر عن رفضه للوضع السائد.

خاتمة:

إن اقحام النصوص الدينية المختلفة في نص سردي واحد يحيل إلى تسجيل خروج النص عما وضع له من بعد دلالي تبعثر بين هذه النصوص، وبعد جمالي

تجلى في اختزال لمعاني كثيرة في كلمات قليلة (الإيجاز) ،وهنا تكمن بلاغة النص القرآني، وقد جاء في البلاغة العربية "خير الكلام ما قل ودل"، والنص بهذا عبارة عن تجميع لنصوص تستدعي نص واحد يحسن الروائي اختياره يكمن في معنى واحد وهو رفض واقع الفساد الذي تعيشه الدول العربية وخاصة الجزائر موطن الروائي ، محاولة منه كسر قوانين اللغة ونظمها المبنية عن طريق كسر أفق القارئ رغبة في إيقاظ ضمائر الشعوب عن طريق التغيير.

نتائج وآفاق:

- حظي الخطاب القرآني في الرواية الجلاوجية الجزائرية بحضور مكثف، ذلك أنه ارتبط بمختلف الخطابات خاصة السياسي والاجتماعي والثقافي؛ إذ أنه كان أداة ضمن جملة الأدوات التي سخرها الروائي رغبة في كسر الحواجز والقيود.
- جاء الخطاب القرآني واعيا قصد من خلاله جلاوجي الكثير من الدلالات التي شكلت حضورها بشكل متعدد الأوجه.
- يمكننا القول أن النص القرآني في العمل السردي حرك خيال المتلقي نحو الثقافة الدينية كما استطاع في الوقت عينه أن يطبع النص بطابعي الانفتاح والاستمرارية ما ولد في النص الحاضر فاعلية الخلق الفني.
- والروائي الجزائري "عز الدين جلاوجي" أحد هذه الأصوات التي اقتحمت مجال الإبداع الروائي متخذاً من الرفض سمة بارزة نتيجة الظروف التي تحيط به، فينتشر الرفض على مدى رواياته التي عكست رؤية تطلعه إلى تغيير الواقع، يتجاوز الأساليب البلاغية المعهودة والاستفادة من التقنيات الحديثة التي تعتمد على تراسل معطيات الحواس والثنائيات الضدية، فيبرز في توظيف الرمز بمختلف أنواعه.
- كان لتقافته الإسلامية (الروائي) أثرها البارز في اختياره للرموز الدينية، حيث استقى من التاريخ الإسلامي رموزه وشخصياته.

تمثل الخطاب القرآني في روايات "عز الدين جلاوي"

الهوامش:

- ¹ - علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997، د.ط، ص75.
- ² - موسى ربابعة، التناص في نموذج من الشعر العربي الحديث، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية، 2000، إربد، ط 1، ص 80.
- ³ - سعيد سلام، التناص التراثي - الرواية الجزائرية نموذجاً-، عالم الكتب الحديث، إربد، 2010، ط 1، ص 106.
- ⁴ - عز الدين جلاوي، العشق المقدس، دار الروائع للنشر والتوزيع، الجزائر، 2014، ط 1، ص 09.
- ⁵ - عز الدين جلاوي، المرجع السابق، ص 10.
- ⁶ - محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2002، ط 1، ص 140.
- ⁷ - عز الدين جلاوي، سرادق الحلم والفجيرة، دار المنتهى للطباعة والنشر، الجزائر، د.ط، د.ب، ص 52.
- ⁸ - ينظر ظاهر محمد الزواهرة، التناص في الشعر العربي المعاصر، دار حامد للنشر، الأردن، 2013، ط 1، ص 86.
- ⁹ - ينظر المرجع نفسه، ص 83.
- ¹⁰ - ينظر لحسن البنداوي وآخرون، التناص في الشعر الفلسطيني المعاصر، مجلة جامعة الأزهر بغزة، سلسلة العلوم الإنسانية، المجلد 11، العدد 2، 2009، ص 246.
- ¹¹ - عاطف نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأنلس، بيروت، 1987، ط 1، ص 35.
- ¹² - عز الدين جلاوي، العشق المقدس، ص 34-35.
- ¹³ - عز الدين جلاوي، سرادق الحلم والفجيرة، ص 91-92.
- ¹⁴ - عز الدين جلاوي، المصدر السابق، ص 78.
- ¹⁵ - عز الدين جلاوي، الأعمال الروائية غير الكاملة، دار الأمير للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ط 1، ص 483.
- ¹⁶ - عز الدين جلاوي، العشق المقدس، ص 77.
- ¹⁷ - عز الدين جلاوي، المصدر نفسه، ص 81.
- ¹⁸ - جوادي هنية، التعدد اللغوي في رواية "فاجعة الليلة السابعة بعد الألف" لواسيني الأعرج، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بسكرة، جانفي 2010، العدد 6، ص 09.
- ¹⁹ - محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، ص 90.
- ²⁰ - عز الدين جلاوي، سرادق الحلم والفجيرة، ص 34-54.
- ²¹ - نبيلة إبراهيم، فن القص، مكتبة غريب، القاهرة، 1992، د.ط، ص 198.
- ²² - نبيلة إبراهيم، المرجع نفسه، ص 216.
- ²³ - علي جعفر العلق، الشعر والتلقي دراسة نقدية، دار الشروق للنشر والتوزيع، د.ب، ط 2، ص 194.

- ²⁴ - عز الدين جلاوجي، سرادق الحلم والفجيرة، ص 13.
- ²⁵ - حبيب مونسي، النقد الألسني التلقي، الاعتقاد، اللبس، كتابات معاصرة 38، المجلد العاشر، آب أيلول، 1999، ص 99.
- ²⁶ - جوليا كريستيفا، علم النص، تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، 1997، ط2، ص 75.
- ²⁷ - أمّنة الربيع، البنية السردية للقصة القصيرة، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، لبنان، 2005، ط1، ص 60.
- ²⁸ - محمد مفتاح، دينامية النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2010، ط4، ص 82.
- ²⁹ - جمال مباركي، التناس وجمالياته في الشعر الجزائري المعاصر، دار هومة، الجزائر، 2003، دط، ص 167.
- ³⁰ - محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، ص 269، نقلا عن جمال مباركي، التناس وجمالياته في الشعر الجزائري المعاصر، ص 173.
- ³¹ - عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية، ليبيا، 1998، ط1، ص 112.
- ³² - سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989، دط، ص 22.
- ³³ - محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، ص 140.
- ³⁴ - ينظر حصة البادي، التناس في الشعر العربي الحديث (البرغوثي أنموذجا)، دار كنوز المعرفة للنشر، الأردن، 2009، ط1، ص 38.
- ³⁵ - نور الدين صدوق، البداية في النص الروائي، دار الحوار، اللاذقية، 1994، ط1، ص 36.
- ³⁶ - سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، ص 07.
- ³⁷ - الهادي صلاح الدين، الأدب في عهد النبوة والراشدين، مكتبة الخفاجي، القاهرة، 1987، ط3، ص 84.
- ³⁸ - عز الدين جلاوجي، حوبة ورحلة البحث عن المهدي المنتظر، دار الروائع للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ط1، ص 40-41.
- ³⁹ - عز الدين جلاوجي، سرادق الحلم والفجيرة، ص 129-130-131.
- ⁴⁰ - صلاح فضل شفرات النص، دار الأدب، بيروت، 1999، ط1، ص 88.
- ⁴¹ - عز الدين جلاوجي، سرادق الحلم والفجيرة، ص 131-132.
- ⁴² - عز الدين جلاوجي، سرادق الحلم والفجيرة، ص 133.
- ⁴³ - سعيد يقطين، الرواية والتراث السرد، المركز الثقافي العربي، الرباط، المغرب، 1992، ط1، ص 278.
- ⁴⁴ - حميد لحميداني، القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2003، ط1، ص 183.
- ⁴⁵ - عز الدين جلاوجي، سرادق الحلم والفجيرة، ص 14-15.
- ⁴⁶ - عز الدين جلاوجي، سرادق الحلم والفجيرة، ص 18-19.

تمثلات لباس المجذوب في المجتمع المحلي
الشيخ عبد الرحمن النعاس بمدينة الجلفة - أنموذجاً-
The representations of the Mejdoub clothes
In the local society
the example of Sheikh Abderrahman Naas

د. عبدالقادر حميدة
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة زيان عاشور - الجلفة
Kader9@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/08/01 تاريخ القبول: 2020/03/17

الملخص:

يلعب المظهر الخارجي دوراً أساسياً في رسم معالم هوية المجذوب وتلعب التمثلات الاجتماعية لهذا المظهر دوراً أهم في تحديد مرتكزات هويته الثقافية وترتسم الفضاءات المقدسة فضاءات محايثة بالمفهوم الهابرماسي ولأنه في تمثلات المريريين يختزن قوة ما (قوة شفاء قوة هداية قوة طمأنينة قوة قضاء الحوائج) فإنه سيفتني اثر لابسـه وسيتحول مثله فيأخذ بعض من صفاته وقيمه وسيصبح على وجه الخصوص رأسمال رمزي ويكتسي قداسة وسيكون مثله "سلطة" أي يحتوي داخله على آليات هيمنة تستوجب آليات خضوع.

ويستمد اللباس حضوره المجتمعي كرمز مجتمعي يختلف باختلاف التمثل ومن أجل ذلك سنعدد المقاربات حيث سنحلل سوسولوجيا وفق نظرية النواة المركزية لجون كلود ابريك وبيير بورديو وذلك بغية الوصول لفهم ما لظاهرة تقديس هذا اللباس.

وسيشكل المريردون الدائمون الذين يترددون على فضاء المجذوب (الحوش والقبعة والمسافة بينهما حوالي 3 كلم) باستمرار عينة مساءلتنا بغية فهم رؤيتهم للباس المجذوب وكيف يتمثلونه.

الكلمات المفتاحية: المجذوب، الخرقة، التمثل، النواة المركزية.

Abstract:

The outward appearance plays an essential role in the formation of the Mejdoub's identity, whose social manifestations play a more important role in determining the foundations of his cultural identity: the sacred spaces are characterized by neutral spaces in the Habermasian sense and because they retain some strength. He will become like him and will take back some of his qualities and values and will become in particular a symbolic capital and will acquire holiness and will be like a "power" which contains the mechanisms of domination.

The habit draws its societal presence as a societal symbol that differs according to the representation, so we will analyze sociology according to the theory of the central core of Jean-Claude Abric and Pierre Bourdieu to better understand the phenomenon of the sanctification of this habit.

Permanent visitors in the Mejdoub space will be our sample of questions, in order to understand their representations of the Mejdoub and his clothes.

Key words: The cloth- The representation- The central core.

مقدمة:

يندرج موضوعنا هذا ضمن ما يمكن تسميته ب"سوسيولوجيا الهامش"، والتي تهتم بالظواهر الاجتماعية التي لم يتم الانتباه لها بصورة علمية جادة بعد، وذلك انها تتطلب قوة ملاحظة وتحكما منهجيا وتعددا في التناول والطرح، وذلك مما يصعب مهمة الباحث ولكنه لا يعفيه من المحاولة.

ولأن الجذب بما هو جنون صوفي folie mystique قد اهتم بدراسته المتصوفة على وجه الخصوص، فانه ظل بعيدا عن الدرس السوسيولوجي- تاريخي حيننا من الزمن، إلى أن جاء "ادموند دوتي" Edmond Doutté وخص الأولياء عموما (والجذب في المجتمع العربي الاسمي يندرج ضمن الولاية) بدراسة تمت ترجمتها

تمثلات لباس المجذوب في المجتمع المحلي....

بعنوان "الصلحاء مدونات عن الإسلام المغربي خلال القرن التاسع عشر"¹، وفيها تعرض إلى ذكر بعض حكايات التقديس لهؤلاء الأشخاص (الأولياء) معلقا عليها ومحاولا تقديم تحليل واف للذهنية التي تقف وراء هذا التقديس، وهذه الدراسة وان كانت في حقيقتها "استمرارا لجهود أساتذة كبار في المجال مثل مولييراس ولامارتينبير ولاكروا وشارل دوفوكو وهنري باسي وكولذيهير"²، إلا أنها تتميز بلغتها الوصفية العميقة التي تجعلنا نعتبرها مؤسسة وممهدة للطريق بالنسبة للباحثين بعدها في دراسة ظاهرة "الجدب" وشخصية "المجذوب" خصوصا.

ويأتي مقالنا ضمن هذا السياق، محاولا مسالة "بركة اللباس" في بعدها السوسيو - انثربولوجي والسوسيو- ثقافي، مستعملا نظرية التمثلات الاجتماعية بما هي "فالتمثلات الاجتماعية" هي بمثابة رؤى للعالم تطورها المجموعات البشرية، رؤى مرتبطة بالتاريخ، السياق المجتمعي والقيم المحيلة المكونة للمرجعية. إنها تعني بالمعنى المتداول ما يعتقدوه الناس معرفة أو ما هم مقتنعون بإدراكه تجاه هذا الشيء، المواقف والحالات المطروحة"³، وذلك وفق مقاربة جون كلود ابريك -Jean Claude Abric الموسومة ب "نظرية النواة المركزية Théorie du noyau central" ومحاولا الحفر التاريخي الاركيولوجي، لفهم الظاهرة وفق بناء مصطلحي توطره مقاربة بيير بورديو (1930-2002) Pierre Bourdieu كل ذلك لمحاولة معرفة ما هي تمثلات المريرين للباس المجذوب كونها جزء من تمثلات المريرين للمجذوب نفسه.

ولضبط الدراسة ميدانيا بعد أن تبيننا المقاربات السالفة الذكر فإننا اعتمدنا أساسا على تقنية أولى هي "المقابلة" التي كانت أسئلتها مفتوحة وفق ما يقتضيه سياق الحوار مع المريرين داخل الفضاء تحكما في ذلك تقنية ثانية هي "الملاحظة بالمشاركة" التي مكنتنا من الانخراط والحديث الحر دون أن نضطر للإعلان على صفتنا البحثية، وبالتالي جاءت الحوارات كأنها حكايات تلقائية ساعدتنا كثيرا في فهم تمثلات اللباس.

وقد اقتربت العينة من الأربعين مريدا افرزتها "كرة الثلج" المعتمدة والتي مفادها ان تأخذك حكاية الى حكاية ومريد الى مرير داخل فضاء المجذوب الشيخ عبدالرحمن النعاس بورقية (1905-1993) المكون أساسا من غرفته التي لم يغادرها طيلة 12 سنة الأخيرة من حياته، والتي ما تزال فضاء مستمرا بفضل آليات الهيمنة

والخضوع حتى بعد رحيل الشيخ منذ زمن، هذه الآليات التي يعيد إنتاجها المریدون (لخوان) المرکزيون الذين يعملون على استمرار الرأسمال الرمزي.

1- الجذور الابستمولوجية "لبركة" اللباس:

اللباس هنا متعلق ومرتبب ب "المجذوب" الذي هو شخصية لها مكانتها الدينية في مجتمع شمال افريقيا، الذي هو رجل صالح وولي ومرابط في عرف المجتمع المذكور وقد أشار ادموند دوتي إلى ذلك حيث قال عن المجذوب "أما بالنسبة للعموم فان كلمة ولي تحيل عادة على (السعيد) الذي جذبه الله أو المجذوب. وتسعف كلمة مجذوب هذه لتعني ذوي الاشراقات والحمقى والبهاليل، وغالبا ما يؤخذ اسم البهلول بشيء من القدسية"⁴.

في محاولة حفر اركيولوجية يتجلى لنا اللباس حاضرا ببعده الابستمولوجي في قصة "ادم وحواء" حيث يحضر الانتباه للعري مقترنا بالمعصية فيأتي اللباس ليرمم ما أحدثته الخطيئة وليستر تلك اللحظة ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَّتْ لُهُمَا سَوَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾ (طه: 121)، ثم يأتي بعد ذلك مقترنا بالستر ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ (البقرة: 187). ولا نشرع في استقراء بعده القدسي الا ونحن نكتشف حكاية نازفة الدم في الانجيل تلك المرأة التي لمست عيسى "يسوع" وذلك حين نقرا "43 وَكَانَتْ هُنَاكَ امْرَأَةٌ مُصَابَةٌ بِنَزِيفٍ دَمَوِيٍّ مُنْذُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ سَنَةً وَمَعَ أَنَّهَا كَانَتْ قَدْ أَنْفَقَتْ كُلَّ مَا تَمْلِكُهُ أَجْرًا لِلْأَطِبَّاءِ، فَلَمْ تَتَمَكَّنْ مِنَ الشِّفَاءِ عَلَى يَدِ أَحَدٍ. 44 فَتَقَدَّمَتْ إِلَى يَسُوعَ مِنْ خَلْفِهِ، وَلَمَسَتْ طَرَفَ رِدَائِهِ؛ وَفِي الْحَالِ تَوَقَّفَ نَزِيفُ دِمَاهَا. 45 وَقَالَ يَسُوعُ: «مَنْ لَمَسَنِي؟» فَلَمَّا أَنْكَرَ الْجَمِيعُ ذَلِكَ، قَالَ بَطْرُسُ وَرِفَاقُهُ: «يَا سَيِّدُ، الْجُمُوعُ يُضَيِّقُونَ عَلَيْكَ وَيَزَحْمُونَكَ، وَتَسْأَلُ: مَنْ لَمَسَنِي؟» 46 فَقَالَ يَسُوعُ: «إِنَّ شَخْصًا مَا قَدْ لَمَسَنِي، لِأَنِّي شَعَرْتُ بِأَنَّ قُوَّةً قَدْ خَرَجَتْ مِنِّي». 47 فَلَمَّا رَأَتْ الْمَرْأَةُ أَنَّ أَمْرَهَا لَمْ يَكُنْ، تَقَدَّمَتْ مُرْتَجِفَةً، وَارْتَمَتْ أَمَامَهُ مُعْلِنَةً أَمَامَ جَمِيعِ النَّاسِ لِأَيِّ سَبَبِ لَمَسْتُهُ، وَكَيْفَ نَالَتْ الشِّفَاءَ فِي الْحَالِ. 48 فَقَالَ لَهَا: «يَا ابْنَةُ، إِيمَانُكَ قَدْ شَفَاكَ؛ اذْهَبِي بِسَلَامٍ!»⁵، إن اللمس هنا يختلف عن لمس الجموع لرداء المسيح انه لمس بقصد نيل بركة اللباس أي بقصد الشفاء وفعلا حدث ذلك من هنا تبدأ المخيلة الدينية في إضفاء البعد القدسي على اللباس وسيتجلى ذلك لاحقا لدى الصوفية خصوصا الذين اتخذوا اللباس علامة (سيمولوجية) *Signe sémiologique* على هويتهم الدينية فبدأت إحياءات *connotations* اللباس تتعدد.

تمثلات لباس المجذوب في المجتمع المحلي....

ويمكننا أن ندرك حضور لباس المجذوب كمعلم من معالم هويته في المجتمعات العربية من خلال الأدب فنقرأ ذلك مثلاً عند "نجيب محفوظ" في "حكايات حارتنا" حيث يقول في الحكاية رقم 01: "هناك تحت شجرة التوت الوسيطة يقف رجل، درويش ولكنه ليس كالدراويش الذين رأيت من قبل. طاعن في الكبر، مديد في الطول، وجهه بحيرة من نور مشع. عبايته خضراء وعمامته الطويلة بيضاء وفخامته فوق كل تصور وخيال.."⁶، ثم في ذات الحكاية يضيف: "وأحياناً يلوح في الحديقة ذو لحية مرسلّة وعباءة فضفاضة وطاقيّة مزركشة فنهتف كلنا: يا درويش.. إنشا الله تعيش"⁷.

ونجد عند الروائي المغربي محمد زفزاف "المجذوب موماد" الذي يقترن عنده حضور اللباس بغيابه مثل المجذوب "بولبة" في المجتمع المحلي تماماً حيث يقول "ورحم الله المجذوب موماد الذي لم يكن يهتم بأحد إطلاقاً، كان يتعرى في الشارع أمام الملا ولا يكلم أحداً"⁸.

وقد سقنا هذه الأمثلة، لا للتدليل على انحسار الظاهرة ووجودها في أماكن دون أخرى، بل لندل على عموميتها، كون الذهنية التي تنتجها وتؤطرها وتعمل على إعادة إنتاجها sa reproduction هي ذهنية واحدة، نشأت وتشكلت في المجتمعات العربية منذ القدم، وخاصة في شمال إفريقيا التي قد ندلل على حضور تقديس المجذوب بما اسماه فسترمارك ب"بقايا الوثنية" أو ما أشار إليه إليه أحد الباحثين الجزائريين بقوله: "والثابت أن الأمة بأسرها كانت تعيش جو الاعتقاد وتقديس أهل الزهد والجدب، فقد ظل أصحاب الرحلات التي طوف أصحابها في البلاد الإسلامية خلال العصر الإسلامي الوسيط، يقصون علينا أخباراً عن شيوخ روحية الإيمان بالكرامات والخرافات البشرية (...). فنسجل أن كلا من الرحالتين الجزائريين ابن حمادوش وأبي راس الناصري قد أشارا إلى ما كانت عليه البيئات الإسلامية التي زارها من تحكيم لقيم الغيب واعتقاد بالتنبؤ وارتكان إلى أهل الصلاح واللجوء إليهم في سائر الأمور التي تخرج الإنسان عن نطاق القدرة البشرية.. لقد كانت دعواتهم تجلب الخير وتمنع الشر، فقد عاش الأولياء سلطة لا تبارى.."⁹.

2- لباس "المجذوب" في المجتمع المحلي:

لا يختلف لباس "المجذوب" في المجتمع المحلي عن اللباس عموماً في هذا المجتمع في نوعه بل في كميته أي أنه يأخذ صفات مخالفة بغية رسم "هوية" مختلفة

ومن الصفات "القدم" فالشيخ النعاس مثلا لا يغير لباسه إلا كل عام ويعتبر ذلك اليوم الذي يغير فيه الشيخ لباسه يوما رمزيا إذ يسمى بيوم "عيد الشيخ" فيتباشر الناس ويتناقلون الخبر الشيخ لبس ثيابا جديدة ليست هي محل اهتمامهم بل محل الاهتمام ينصب على اللباس "القديم" المتسخ المهترئ الحامل لكل أبعاد التمثلات ورموزها حيث يعني ذلك أنهم سيتقاسمونه فيما بينهم قسمة متباينة فهناك من يأخذ ثوبا كاملا وهناك من يأخذ قطعة من قندورة وكلها حاملة لنفس القدر من البركة.

ونجد في المجتمع المحلي أن المجدوب لخضر شعثنان - مثلا- يلبس القميص ويكون في معظم الأحيان بلا أزرار مما يترك صدره وبطنه عرضة للحر وللقر ويلبس معه سروال الجينز الممزق أيضا في بضع مواضع وأحيانا يتجول لخضر بالسروال فقط أي بلا قميص ولم ير عاريا إلا في مرات قليلة.

ويلبس المجدوب "عمر بو جملين" الجلابية باستمرار (انظر الصورة) وأحيانا "القندورة" في فصل الصيف وكذلك يلبس المجدوب "السعدي". أما المجدوب الشيخ "الشلاي شكري" (1852-1941) فقد كان "يحب من اللباس الخشن ويضع على رأسه الطربوش ويرتدي ثلاث جباب (قنادير).."¹⁰

أما المجدوب الشيخ عطية بقة (1920-2008) فقد كان ربة ذا قامة متوسطة كان يلبس في بداية أمره - حسبما حدثني المرید مصطفى - سروالا (حضرى) يشبه السراويل التي يرتديها الجنود، ويلبس معه أحيانا "فيستة انتاع كومبا" أي سترة عسكرية خضراء داكنة، وأحيانا معطفا (بالطو) أزرقا داكنا معه قميص أبيض بال ومهترئ، ثم أضاف محدثي قائلا "الشيخ بدا يلبس القشابية في مكانه الثاني أي عند انتقاله إلى الهضبة التي وراء مقبرة المجدوبة، أما في مكانه الأول أي عند سور المقبرة ذاتها فقد كان يلبس اللباس المذكور".

ويلبس الشيخ النعاس البرنس وتتنوع برانيسه كل عام بين الأبيض وهو الأكثر شهرة كون إحدى الصور الملتقطة له في بداية سبعينيات القرن الماضي تظهره بهذا البرنس والبرنس البني وهو اللون الأكثر تداولاً محلياً أما البرنس الأخضر فهو الذي ظل الخوني رحمون يرتديه من بعد وفاة الشيخ ما يفوق العقد من الزمن ويلبس النعاس القندورة كل عام لونا تقريبا لأنه لا يغير ثيابه إلا كل عام فمنها القندورة البيضاء ومنها الزرقاء ومنها الرمادية وربما له في اختيار الألوان مقاصد تختلف باختلاف تأويل المریدين.

تمثلات لباس المجذوب في المجتمع المحلي....

وللذكر فان المجاذيب السالفي الذكر - بما فيهم الشيخ النعاس أنموذج الدراسة- يلبسون العمامة (للحفاية) على رؤوسهم بالطريقة المحلية أي ذات اللون الأبيض أو ذات اللون الأصفر وتحتها قلنسوة تسمى محليا (العراقية بتشديد الراء) ما عدا المجذوب لخضر الذي كان يلبس لباسا شبابيا كونه ينتمي عمريا لهذه الفئة (انظر كمثل على لباس المجاذيب الصورة رقم 02 في الملحق).

في حين لا يلبس المجذوب "الجيلالي بو لبة" أي شيء، هذا العري الذي لا يكاد الزائر ينتبه له وهو مأخوذ بجلالة الموقف، وعري يغيب فيه إدراك غياب اللباس ويستشعر فيه حضور الجسد الصوفي، عري يستدعي بحق ما يعرف بالتداخل الدلالي intersémiotique، الذي يقوم على ثلاثيات عدة منها العري والغياب والحال، حال عند تخومه "تنتفي الكتابة الأكاديمية الباردة، وتنهض كتابة جديدة لها صرامة البحث ودقة التحليل"¹¹، ذلك أن هذا التداخل الدلالي يتيح للباحث الهجرة بين الأدلة، ومساءلة علاقاتها، والتسلل وراء كل معنى يتسرب إلى حيث تتجمع المعاني كلها تحت قدم المجذوب.

3- تمثلات لباس "المجذوب" الشيخ النعاس

ولد الشيخ عبد الرحمن النعاس بن إبراهيم بورقبة عام 1905م بضواحي مدينة الجلفة، ونشا وترعرع في كنف عائلة صالحة وتعرف للصلاح قدره، ولا أدل على ذلك من أنهم سموا ابنهم المولود هذا باسم الولي الصالح الشيخ عبد الرحمن النعاس بن سليمان دفين مدينة دار الشيوخ والمتوفى سنة 1907م.

واختلفت الروايات في سبب جذبته، ذلك انه كبر وصار رجلا عاديا، يقال انه كان بائعا في دكان وسط المدينة بالقرب من السوق المغطاة، وان المجذوب الشيخ الشلالي كان يتردد على دكانه، ويلمح له في حديثه انه سيصبح مجذوبا مثله، ويقال انه بسبب فقدة لزوجته التي كان يحبها والتي انتزعت منه انتزاعا مخلفة له طفلة وحيدة هي ابنته "عائشة"، وانه على اثر ذلك هام على وجهه في البراري أياما، وانه لما دخل المدينة لم يعد الى بيته بل صار يمشي في شوارع المدينة تتبعه بضعة كلاب، المهم انه صار مجذوبا ذا مقام عال شهد به جميع من زاره ونظر فيه وعرف حاله، وتعددت حكايات كراماته حتى سمي ب"سلطان البلاد" وما تزال الأغاني في الأعراس والأهازيج في الملاعب ومختلف الأناشيد الدينية تتغنى به وبخصاله،

مؤرخة لكراماته ومناقبه، وقد وافته المنية يوم الأربعاء 07 افريل 1993م وما يزال إلى اليوم يوم وفاته يوم لقاء للمحبين والمريدين والزوار.

ومنذ الحكايات الأولى سندرك أن للباس أهمية كبيرة في تمثلات قداسة الشيخ ويشكل جزءا مهما في حكاية كل كرامة (حكاية الكرامة التي عنصر محيطي Elément périphérique في مقاربة جان كلود ابريك ومنه فهي آلية من آليات الهيمنة داخل فضاء المجذوب) ويكفي ان نحكي حكاية الوفد الأزهرى الذي زار "زاوية الجلالية" ورام الوقوف على مستوى التعليم فيها ومختلف العلوم التي تدرسها وكان شيخها ومؤسسها عطية بن بيض القول مريضا وكان يخلفه في الصلاة وتدريس القرآن "سي الهادي" الذي لم يكن متضلعا في العلوم باستثناء القرآن ونظم الشعر فشكى الأمر للشيخ وقال له أن الوفد قد حضر ويريدون مني تقديم بعض الدروس في المنطق وأصول الفقه والفقه المالكي والفقه المقارن والتفسير وأنت يا سيدي كما تعرف أنني خاوي الوفاض من هذه الفنون جميعا فقال له الشيخ عندما تعتزم الشروع في الدروس فأخبرني احتار "سي الهادي" ولم يعرف ما الذي كان الشيخ ينويه ولما حان موعد إلقاء شذرات من هذه الفنون على الوفد الأزهرى جاء "سي الهادي" لشيخه عطية بن بيض القول واخبره بما كان من الشيخ إلا أن نزع "قلنسوته" وأمر تلميذه بوضعها على رأسه تحت العمامة يقول "سي الهادي" فوالله ما إن شرعت في إلقاء الدروس حتى كان كتاب يفتح أمامي أراه ولا يراه الحاضرون فأقرأ منه ما شاء الله لي أن أقرأ حتى يشير لي رئيس الوفد بالتوقف والانتقال إلى فن آخر فينفتح أمامي كتاب آخر وهكذا دواليك حتى أتيت على الفنون كلها والوفد منبهه من غزارة علمي ومن مستوى ما طرحته من أفكار.

هذه الكرامة المتواترة عن الشيخ عطية بن بيض القول يرويها أكثر من واحد لتواترها وهي هنا محل شاهد لأنها متعلقة باللباس الذي يرتقي من كونه لباسا عاديا إلى مستوى "القداسة" ويصبح شفرة قدسية وحاملا من محمولاتها في فضاءات معينة.

ومثل "قلنسوة" الشيخ عطية مثل برنس الشيخ النعاس الذي لعب دور الوافي من الرصاص في إحدى حكايات الكرامات وهي كرامة "الشيخ والدورية العسكرية" زمن الاستعمار الفرنسي.

التمثل المركزي للباس الشيخ النعاس:

تكتسي قطعة قماش من لباس الشيخ النعاس أهمية كبرى كونها حاملة للحاجة التي يريد الزائر قضاءها وغالبا ما تكون الشفاء من الأمراض المزمنة¹². ولقد لاحظنا باستعمالنا لتقنية "الملاحظة بالمشاركة" داخل الفضاء كيف ان معظم المريدين يتحدثون عن لباس الشيخ بنبرة "تقديس" حيث يفخر كل واحد منهم بما يملكه من قطع ويسرد كل واحد منهم أهمية تلك القطعة ودورها في حياته وحياة المقربين منه فهذا المرید (الخوني) رحمون-ب يتحدث كيف انه يوم اعتزم افتتاح مقهى في وسط المدينة وذهب ليشترى المستودع الذي سيفتح فيه المقهى وكان صاحبه متمسكا به جدا ومغاليا في ثمنه كيف انه وضع قطعة من قندورة الشيخ في جيب سترته الداخلي بمحاذاة قلبه حتى يهديه الله للكلام الجميل المقنع وبالفعل -يقول- فقد لعبت تلك القطعة دورها فتغير حال البائع معه وتنازل عن المستودع بسهولة وبثمن معقول جدا ثم يلتفت إلى الحضور ويقول أنها بركة الشيخ وهذا محمد-س ويروي كيف انه وضع قطعة من قندورة الشيخ على رأس ابنته تحت الخمار يوم اجتيازها امتحان البكالوريا، وكيف أنها فاجأت الجميع بنجاحها بتقدير عال، أنها بركة الشيخ - هكذا يضيف.

بين "المجذوب النعاس" الذي رحل عن الدنيا منذ زمن طويل (حوالي 26 سنة) وبين "الخوني" (المرید) البشير-ع الذي يخفي في جيب سترته الداخلي قطعة صغيرة من قندورة الشيخ علاقة تواصل ورباط وثيق وتحققهما هذه القطعة أن "الخوني" يتمثلها كعلاقة شخصية وك "فال خير" تمده بالشجاعة في المواقف الصعبة وتسهل له أموره وتخفف عنه ألامه - هكذا حدثنا هذا الخوني- انه تواصل بالمفهوم الفعلي للكلمة ذلك أن التواصل عند بعض المنظرين "لا يتم من اجل لا شيء بل يأتي لربط علاقات مع الغير بهدف التأثير فيه أو على الأقل الاتفاق معه وذلك عن طريق تحريك اعتقاد أو تبرير قرار أو الدفع إلى عمل"¹³، وقد سمعنا من أكثر من واحد في هذا الفضاء، انهم يتمنون أن يكفونوا لدى مفارقتهم الحياة في ثوب من ثياب الشيخ، عل ذلك يخفف عنهم معاناة أهوال القبر من ضمة وسؤال وغيرها.

خاتمة:

وبهذا نستنتج أن لباس المجذوب في تمثلات المريدين يختلف عن اللباس العادي، إذ لكونه ارتبط بجسد هذا الشخص المقدس، فانه قد حمل هو أيضا صفات

قدسية حيث أن المرید يحوله إلى "تميمة"، ويجعله بذلك منتجا للكثير من المعاني الرمزية، فبه يتم الاستشفاء، وبه يتم قضاء الحوائج، وبه يتم الخروج من الضيق، وجلب الرزق، ودفع الضرر، والانتصار على العدو، والنجاح في الدراسة وفي التجارة وفي الانتخابات، والإنجاب، والعثور على الزوجة الصالحة، والزوج الصالح بالنسبة للمرأة العانس، وبه يتم العثور على الوظيفة، والارتقاء في المناصب، وغيرها..

قد يكون مقالنا هذا مقتضبا، توصلنا به إلى بعض النتائج الجزئية، والإجابات السريعة، لكنه بفكرته ومنهجه وخطوطه العريضة، يرسم آفاقا، ويستثير أسئلة لباحثين آخرين، يكون نبراسا لهم في بحوث مقبلة أكثر عمقا وجرأة في الطرح والتحليل، وخاصة في مثل هذه المواضيع الاجتماعية التي على البحث الاجتماعي أن ينحو نحوها تعميقا لفهم مجتمعنا المحلي ومنه المجتمع الجزائري، الذي ما يزال يحتاج إلى دراسات سوسولوجية جادة تجيب على أسئلته المتعلقة بالهوية والتاريخ.

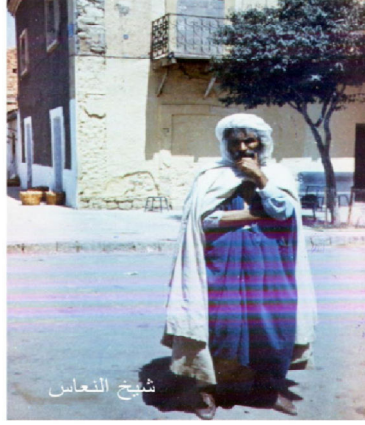
قائمة المصادر والمراجع:

- 1- القران الكريم برواية ورش عن نافع.
- 2- الإنجيل كتاب الحياة، الإنجيل كما دونه متى، جي سي سنتر، مصر الجديدة، القاهرة، مصر، بدون تاريخ.
- 3- ادموند دوتي، الصلحاء مدونات عن الإسلام المغربي خلال القرن التاسع عشر، ترجمة، محمد ناجي بن عمر، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، بدون طبعة، 2014.
- 4- محمد زفزاف، الأفعى والبحر، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، الروايات، منشورات وزارة الشؤون الثقافية، المغرب، الطبعة الأولى، 1999.
- 5- نجيب محفوظ، حكايات حارتنا، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، بدون طبعة، 1975.
- 6- سليمان عشراتي، الشخصية الجزائرية الأرضية التاريخية والمحددات الحضارية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007.
- 7- عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ترجمة: محمد بنيس، منشورات الجمل، بغداد، العراق، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009.
- 8- علي بن عبدالله نعاس، تنبيه الأحفاد بمناقب الأجداد، مطبعة رويغي، الاغواط، الجزائر، بدون طبعة، 2016.
- 9- عبدالسلام عشير، عندما نتواصل نغير -مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، بدون طبعة، 2006.

تمثلات لباس المجذوب في المجتمع المحلي....

10- عبد الحميد كنش: الإقصاء والتهميش في ضوء حاجية «التمثلات الاجتماعية»، جريدة الاتحاد الاشتراكي، يوم: 10/5/2008، المغرب.
ملحق الصور:

الصورة رقم 01: الشيخ النعاس واقفا يتأمل وسط احد شوارع مدينة الجلفة زمن السبعينيات



الصورة رقم 02: المجذوب السعودي مرتديا العمامة البيضاء



الصورة رقم 03: المجدوب عمر بوجملين جالسا في السوق المغطاة مرتديا القشابية



الهوامش:

- 1- ادموند دوتي، الصلحاء مدونات عن الإسلام المغربي خلال القرن التاسع عشر، ترجمة، محمد ناجي بن عمر، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، بدون طبعة، 2014.
- 2- ادموند دوتي، الصلحاء، م.س، الصفحة الأخيرة من الغلاف.
- 3- عبد الحميد كنش: الإقصاء والتهميش في ضوء حجاجية «التمثلات الاجتماعية»، جريدة الاتحاد الاشتراكي، يوم: 10/5/2008، المغرب.
- 4- ادموند دوتي، الصلحاء، م.س، ص56.
- 5- الإنجيل كتاب الحياة، الإنجيل كما دونه متى، الإصحاح 8، الآيات 43-48، جي سي سنتر، مصر الجديدة، القاهرة، مصر، ب ت.
- 6- نجيب محفوظ: حكايات حارتنا، مكتبة مصر، القاهرة، مصر، ب ط، 1975، ص04.
- 7- نجيب محفوظ، حكايات حارتنا، ص05.
- 8- محمد زفزاف، الأفعى والبحر، الأعمال الكاملة، 1، الروايات، منشورات وزارة الشؤون الثقافية، المغرب، 1999، ص 367.
- 9- سليمان عشراطي، الشخصية الجزائرية الأراضية التاريخية والمحددات الحضارية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 2007، ص256.
- 10- علي بن عبدالله نعاس، تنبيه الأحفاد بمنابح الأجداد، ب ط، مطبعة رويغي، الاغواط، الجزائر، 2016، ص251.
- 11- عبدالكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، تر: محمد بنيس، ط1، منشورات الجمل، بغداد، العراق، بيروت، لبنان، 2009، ص10، (الاقتباس من مقدمة المترجم).
- 12- يحتفظ الخوني محمد براهيمى احد قدامى الشيخ النعاس بأحد برانيس الشيخ يسلمه لكل من يأتيه مريضا ليلتف به مدة قصيرة من الزمن لا تتجاوز الساعة ويحدثه أثناء ذلك بأنه مجرب فيما يتعلق بالشفاء.
- 13- عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ب ط، 2006.

**خدمات المعلومات للمستفيدين في البيئة الأكاديمية:
مكتبة المدرسة العليا للتجارة بالجزائر - أنموذجاً-**

**Information Services for Beneficiaries in the Academic
Environment: A Case Study of the Commerce College
Library in Algiers**

د. فاروق تمورتيير
كلية العلوم الإنسانية - جامعة الجزائر 2
tbfarouk@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/10/06 تاريخ القبول: 2020/01/26

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على خدمات المعلومات التي تقدمها مكتبة المدرسة العليا للتجارة بالجزائر من أجل استخدام مصادرها ومقتنياتها أحسن استخدام، وهي تتضمن مختلف الوظائف والإجراءات والتسهيلات التي تقوم بها المكتبة من أجل خلق الظروف المناسبة لوصول الباحث أو إشباع ما لديه من حاجات للمعلومات، وتوصلت هذه الدراسة إلى جملة من الخلاصات بفضل إجراءات عملية وفنية، تتمثل في تجميع المعلومات، وتحليلها، وتنظيمها وتوفير اليد العاملة المتخصصة من ذوي الخبرة العملية والأكاديمية وكذا وسائل الاتصال وأجهزة معلومات مختلفة، ويمكن تقديم هذه المعلومات بأنواع متعددة من الخدمات بشكل تقليدي أو آلي من طرف المكتبة قيد الدراسة.

الكلمات المفتاحية: خدمات المعلومات؛ المكتبة الأكاديمية؛ مكتبة المدرسة العليا للتجارة؛ المعلومات.

Abstract

The present study aims at identifying the information services provided by the library of the college of Commerce in Algiers

for a better use of their resources. To reach the information required by of the users, various functions, procedures and facilities of the library were investigated for an effective use of the library in order to create the appropriate conditions for the researcher's arrival or to satisfy his information needs. Thanks to technical and practical procedures a set of recommendations were obtained such as collecting, analysing and organizing information and providing better qualified workers with more practical and academic experiences. Communication tools and various information systems should be provided too. All information could be reached either through traditional services or automated ones provided by the studied library.

Keywords: Information services; Academic library; Library of higher school of commerce; Information.

مقدمة:

تعد خدمات المعلومات في المكتبة إحدى العناصر الأساسية لنجاحها وقدرتها على توفير المعلومات المناسبة لروادها في الوقت المناسب وبالقدر المناسب وفي الشكل المناسب، لأن فاعلية المكتبة لم تعد تعتمد فقط على بنائها وتنظيمها ومقتنياتها وموظفيها بل أصبحت المكتبة تقيّم بمدى استخداماتها، ومدى مساهمة العصرنة بالتطور وما تقدمه من خدمات للمستخدمين. تمثل المكتبة المصدر الرئيسي لكل ما يحتاجه المستخدمون من معلومات يشتمل أنواعها، وتتوقف فاعلية المكتبة على مدى نجاحها في الربط بين مصادر المعلومات لديها وعدد المستخدمين منها ومدى رضاهم عنها وعن خدماتها سواء كانوا فعليين أو متوقعين، فنجاح المكتبة مهما كان نوعها يقاس بما تقدمه من خدمات للمستخدمين. أصبحت خدمات المعلومات محور نشاط المكتبات وجزءاً لا يتجزأ من فلسفة علم المكتبات الجامعية الحديثة، وذلك لأنها خدمات المعلومات تعتمد اعتماداً كبيراً على مصادر المعلومات التي تحفظ في المكتبات.

خدمات المعلومات للمستفيدين في البيئة الأكاديمية

تضم المكتبات الأكاديمية التشكيل المكتبي الجامعي بما فيه من مكتبات مركزية وأخرى متخصصة بالأقسام العلمية أو الكليات داخل الجامعة. فالمكتبات الأكاديمية إحدى المعايير التي يتم عن طريقها تقويم المؤسسة الأم وهي الجامعة، وفي الدول التي تأخذ بنظام تقويم الجامعات ووضعها كالولايات المتحدة الأمريكية، فهي إحدى المقومات المهمة لتقويم الجامعات المعترف بها دولياً¹. وقد تم تصنيف المكتبة الجامعية لغرض الدراسة الحالية على أنها نوع من المكتبة الأكاديمية، ويقصد بها تلك المؤسسة التي تقوم الجامعة بإنشائها وتمويلها وإدارتها بغرض تقديم الخدمات المكتبية المختلفة للوسط الأكاديمي².

تعد المكتبة الأكاديمية القلب الحيوي النابض بالنسبة للجامعة وإذا كان التعليم الأكاديمي والبحث العلمي من أهم أهداف الجامعة فإن المكتبة الأكاديمية هي محور التعليم والبحث بالجامعة ويناط إليها العديد من الأمور والمسؤوليات التي ترتبط بخدمات المكتبات الأكاديمية في إطار تقديم خدماتها للطلبة والدارسين والباحثين لمرحلة التدرج الأولى ومرحلة الدراسات العليا وكذلك تقديم خدمات البحث للهيئات التدريسية ولا تقتصر مهمتها على تلك الخدمات فقط وإنما تمتد لتخدم الأمة كلها في ميدان الحياة العملية.

إنّ الزيادة الهائلة في حجم المعلومات المنشورة جعلت المجتمعات تهتم بوضع إستراتيجية معينة لتقديم تلك المعلومات وهذا من خلال ما تقدمه المكتبات من تسهيلات لفئة المستفيدين من الطلبة والأساتذة الباحثين.

فأهمية الدراسة أساساً تكمن في أهمية الموضوع، بتقديم حلول ومعالجة قضية خدمات المعلومات في مكتبة المدرسة العليا للتجارة نظراً لأهميتها ودورها في خدمة التعليم العالي والبحث العلمي، لارتباطها المباشر بعملية التعلم والتعليم، وغايتها الأولى تكمن في: دعم المناهج والمقررات الدراسية ومساندتها من خلال توفير المواد المكتبية المختلفة وتقديم أفضل الخدمات والسعي نحو تطويرها وتوفير إطارات مؤهلة تؤمن بالعمل الذي تقوم به وتسعى لإرضاء الطلبة والأساتذة لتلبية حاجاتهم. حيث تكمن أهمية الدراسة في النقاط التالية:

- ارتباطه بالمدرسة العليا للتجارة مع مختلف خدمات المعلومات الموجودة في المكتبة.

- تعد خدمات المعلومات من الموضوعات الجديرة بالبحث والدراسة كما تعتبر مكتبة المدرسة إحدى مراكز المعلومات والركن الأساسي لضرورة عصرنة المعرفة.
- الدعم والمساهمة في بناء السياسة الوطنية للمعلومات وتعزيز مختلف الخدمات المقدمة وتطويرها.

- دراسة واقع خدمات المعلومات التي تقدّمها مكتبة المدرسة العليا للتجارة.

ولقد أدى هذا الإحساس بالعقبات المتعددة للوصول إلى المعلومات فضلا عن قصور الخدمات المكتبية التقليدية عن تلبية الاحتياجات المختلفة للمتخصصين والباحثين إلى التفكير في ابتكار أساليب جديدة يمكن بواسطتها التحكم في ذلك الفيض الهائل من المعلومات، وقد تمثل هذا الابتكار في خدمات المعلومات بكافة أنواعها. فالهدف من وجود المكتبة هو وصل مجتمع من المستفيدين بالموارد الببليوجرافية لتحقيق غرض ما³.

تعد خدمات المعلومات من أهم المواضيع التي يجب أن تعطى أهمية بالغة في مكتبة المدرسة العليا للتجارة بالجزائر، لأن المكتبات تعد دعامة رئيسة للتعليم العالي والبحث العلمي وهي عنصر أساسي لتحقيق أهداف المدرسة وركيزة أساسية في أداء رسالتها حسب السياسة المتبعة والمنوطة بها، لذا جاءت المكتبات الأكاديمية لتقديم خدماتها المتعددة في إطار العمل على توفير المعلومات، والقيام بوظائفها ونشاطاتها إذ يتحتم عليها القيام بهذه الخدمة المكتبية في مجال التعليم العالي والبحث العلمي لكافة المتعاملين معها من داخل الجامعة أو خارجها، كون هذه الخدمات حصرية إنتاج فكري، يشمل جمع المعلومات واسترجاعها وجعلها في متناول المستفيدين.

فمشكلة الدراسة تكمن في رصد واقع خدمات المعلومات في مكتبة المدرسة العليا للتجارة، فبهذا يمكننا طرح التساؤلات التالية:

- ما هي مختلف خدمات المعلومات المقدمة للمستفيدين في مكتبة المدرسة العليا للتجارة؟

- التعرف على خدمات المعلومات في مكتبة المدرسة العليا للتجارة؟

- ما هي خدمات المعلومات المتاحة في مكتبة المدرسة العليا للتجارة؟

تتناول الدراسة واقع خدمات المعلومات المقدمة في مكتبة المدرسة العليا للتجارة بالجزائر، وقد استند هذا البحث على ملاحظات الباحث ومعايشته للإجراءات

خدمات المعلومات للمستفيدين في البيئة الأكاديمية

والخطوات التي تصاحب تقديم هذه الخدمات، بجانب استطلاع آراء مقدمي الخدمة (الموظفين) والمستفيدين منها (الطلبة والهيئة التدريسية)، مع تفعيل الخبرة المهنية والاحترافية للباحث في عملية تنظيم وتسيير شؤون مكتبة المدرسة قيد الدراسة.

تعريف خدمات المعلومات

ورد في أدبيات الإنتاج الفكري في المكتبات تعريفات متعددة وكثيرة لمصطلح خدمات المعلومات من أبرزها:

"بأنها خدمة تهيئها مكتبة متخصصة هدفها جذب الانتباه إلى المعلومات التي في حوزة المكتبة أو إدارة المعلومات، حسب طلبها، وهذا يتم عن طريق تمرير ورقة بالأخبار، ومسح الإنتاج الفكري، وقوائم القراءة والمختصرات والاقبسات من المقالات المنشورة في المجالات"⁴.

وفي تعريف آخر بأنها: "النتيجة النهائية التي يحصل عليها المستفيدين من المعلومات والتي تأتي نتيجة للتفاعل بين ما يتوافر لأجهزة المعلومات من موارد مادية وبشرية، فضلا عن تنفيذ بعض العمليات والإجراءات الفنية وتعتمد هذه الخدمات على نشاط المستفيدين وأنماط احتياجاتهم إلى المعلومات، أي أن كل خدمة من خدمات المعلومات تهدف إلى مساعدة المستفيدين على تخطي عقبة من العقبات التي وضعها الازدياد الهائل للمعلومات في طريقهم"⁵.

مجمل ما سبق من التعريفات تصب في معنى واحد وذلك لتسهيل الحياة العلمية والعملية للوصول إلى أكبر عدد ممكن من المعلومات بأقل جهد وتكلفة.

فالخدمات والأنشطة التي تقدمها المكتبات ومراكز المعلومات هي الواجهة الحقيقية التي تظهر بها المكتبة والثمرة الأخيرة التي يجنيها المكتبي من وراء الجهود الكبيرة التي يبذلها في العمليات الفنية والإجراءات التي تتم بمعزل عن المستفيد وقد تطورت الخدمات بتطور وسائل الاتصالات التي سهلت على أمين المكتبة عمليات الاتصال والوصول للمستفيدين، كما سهلت عليه إجراءات تقديم مجمل الخدمات.

أنواع خدمات المعلومات في مكتبة المدرسة العليا للتجارة

تعد الخدمات المكتبية المباشرة (الإعارة، والتصوير والاستنساخ، والخدمة المرجعية، والبحث البيبليوغرافي... وغيرها)، أو غير المباشرة (الفهرسة، والتصنيف والتكشيف...) المرآة الحقيقية التي تعكس نشاط وأهداف وقدرة المكتبات خاصة في

تلبية حاجيات روادها أو فشلها في هذه المهمة التي وجدت من أجلها. وتعتمد خدمات المستفيدين على كفاءة الموارد البشرية المؤهلة، وعلى مجموعة مصادر المعلومات التي تتوفر عليها المكتبة بكافة أشكالها، وكذلك وحي وطبيعة المستفيدين أنفسهم وإمكانية تفاعلهم واستفادتهم من هذا المرفق (المكتبة).⁶

هناك العديد من التقسيمات التي يمكن إتباعها لتوزيع الأنواع المختلفة لخدمات المعلومات نذكر منها: وفقا لفئات المستفيدين التي تحتوي على خدمات عامة وخدمات خاصة. كما يمكن تقسيم الخدمات وفقا لوسائط نقل المعلومات وكذلك وفقا للغرض الذي تؤديه لمجتمع المستفيدين منها.

وفي هذه الدراسة قسمنا خدمات المعلومات وفق حدثتها وتطور أساليب تقديمها إلى: خدمات المعلومات التقليدية، خدمات المعلومات المتقدمة، خدمات المعلومات التكنولوجية.

1- خدمات المعلومات التقليدية: تحتوي خدمات المعلومات التقليدية الموجودة على مستوى مكتبة المدرسة العليا للتجارة على الخدمات التالية: الخدمة المرجعية، خدمة الإعارة، خدمة الببليوغرافية، خدمة الدوريات، خدمة تدريب المستفيدين، خدمات إعلامية.

الخدمة المرجعية: تؤدي مكتبة المدرسة الخدمة المرجعية من خلال إجابة المكتبي على مختلف أسئلة وانشغالات المستفيدين أو الإجابة عن طريق البريد الإلكتروني الموجود على الموقع الإلكتروني لمكتبة المدرسة، وذلك للرد على الاستفسارات أو الإجابة على مختلف الأسئلة المطروحة، والتعريف بمختلف مصادر المعلومات الموجودة في المكتبة سواء الورقية منها أو الإلكترونية ومساعدة المستفيدين للوصول إليها.

تعد هذه الخدمات من أهم الخدمات العامة أو المباشرة التي تقدمها مكتبة المدرسة وذلك باستقبال فئة المستفيدين، فبهذه الخدمة بإمكان الرواد اكتساب المهارات الأساسية لتحقيق التعامل أكثر مع موارد المكتبة واستغلالها أقصى درجة ممكنة، حيث تعقد مكتبة المدرسة جولات إرشادية خاصة عند بداية العام الدراسي لتعرف الطلبة الجدد على المكتبة وأقسامها ومقتنياتها وخدماتها. كما أن هناك أنواع متعددة من الخدمات المرجعية التي تقدمها مكتبة المدرسة وهي كالتالي:

خدمات المعلومات للمستخدمين في البيئة الأكاديمية

- الإجابة والرد على كافة الأسئلة المرجعية؛
 - إرشاد الرواد وتوجيههم إلى أماكن المراجع؛
 - تعليم وتدريب المستخدمين على استخدام المراجع المختلفة؛
 - تقديم المراجع المناسبة للطلبة، الأساتذة والباحثين وإعداد قوائم ببليوغرافية حسب المواضيع عند الاقتضاءات الجديدة؛
 - اختيار المراجع المناسبة وتوفيرها لفئة المستخدمين؛
 - توفير خدمات مرجعية التي تشمل على المراجع والقواميس والموسوعات والأدلة والأعمال الببليوغرافية المختلفة وغيرها؛
 - ترتيب المراجع على الأرفف وإعادة المراجع إلى أماكنها الصحيحة؛
 - ضبط الإعارة الداخلية للمراجع خاصة منها المطلوبة بكثرة؛
 - الإشراف على وضع قائمة للمراجع وإعداد فهرس خاص للمراجع المتوفرة؛
 - يمكن أيضا للمستخدمين الحصول على الخدمات المرجعية عن طريق الموقع الإلكتروني الموجود على شبكة الإنترنت؛
 - عملية تسجيل المستخدمين والقيام بإعداد مطويات توزع للطلبة للتعرف على المكتبة؛
 - تنظيم محاضرات للمستخدمين للتعريف بمختلف قواعد البيانات الموجودة في مكتبة المدرسة مع كيفية استعمالها وطريقة الاستفادة منها.
- تهدف الخدمة المرجعية إلى تطوير استراتيجيات البحث العلمي عن طريق الاتصال المباشر بين أخصائي المكتبات من جهة والمستخدم من جهة أخرى الذي يحتاج إلى معلومات معينة؛ بمعنى أنها تنطوي على مساعدة فئة المستخدمين في سعيهم للحصول على المعلومات المطلوبة، من خلال الإجابة على استفساراتهم التي يتوقعون الإجابة عليها من خلال ما تحتويه المكتبة من مواد مرجعية.

خدمة الإعارة: إن نظام الإعارة المتبع في مكتبة المدرسة بشكل عام يتمثل في عملية إخراج الكتب من المكتبة وإعادتها إليها، وذلك عن طريق اقتران اسم الكتاب المعار باسم المستعير ضمن مختلف الطرق وأكثرها فاعلية ووفق مجموعة من

القواعد والتعليمات التي تضعها إدارة المكتبة للتحكم في عملية الإعارة لمكتبة المدرسة التي تتمثل في العمليات التالية:

- المطالعة أو القراءة الداخلية فهي الإعارة الداخلية لمختلف مصادر المعلومات من بينها القواميس، والموسوعات والدوريات كذلك الكتب النادرة، وتكون إعارة المواد المكتبية داخل المكتبة حفاظا عليها وتهيئتها للقراء، لأعضاء هيئة التدريس وللباحثين. ففي مثل هذه الحالة يسمح للقارئ استعمال المراجع داخل المكتبة أي في قاعة المطالعة خلال فترة محددة حيث تخرج الكتب وتعود إلى المكتبة في نفس اليوم وهذا حرصا على رصيدها من الضياع، كما يجب الأخذ بعين الاعتبار عدد المستفيدين المتوقع استعمالهم ووصولهم للمكتبة دفعة واحدة تقدم هذه الخدمة أيضا للقراء من خارج المدرسة والذين يستفيدون من مختلف مصادر المكتبة.

- عدد الوثائق المعارة لفئة المستفيدين؛

- المراجع المرخصة في الإعارة الخارجية، أي خارج قاعة المطالعة خلال فترة معينة تحددها المكتبة حيث تنظم عملية الإعارة وفق لوائح تنظيمية تضعها إدارة مكتبة المدرسة بما تقتضيه أحوالها؛

- المدة الزمنية المحددة للإعارة؛

- تجديد الإعارة للمواد المستعارة والتي انتهت مدة إعارتها وما زال المستعير بحاجة إليها؛

- حجز الكتب عند استرجاعها لبعض المستفيدين الذين هم بحاجة قوية إليها؛

- متابعة المواد المتأخرة وتذكير المستعيرين بذلك؛

- كما توفر مكتبة المدرسة خدمة الإعارة الخارجية تعمل وفق نظام آلي المبنية على استخدام الحاسوب باستعمال نظام سينجاب (SYNGEB) الذي يحدد كل القوانين الخاصة بالإعارة مما يوفر لها الوقت والجهد.

تعد الإعارة أحد المؤشرات الهامة على فاعلية المكتبة وعلاقتها بمجتمع المستفيدين، فهي معيار جيد لقياس مدى فاعلية المكتبات في تقديم الخدمات وتحقيق أهدافها، وتتم عملية الإعارة لفئات مختلفة في الجامعة من طلبة في مرحلة التدرج، طلبة الدراسات العليا، أعضاء هيئة تدريس والباحثين.

خدمات المعلومات للمستفيدين في البيئة الأكاديمية

الخدمات البيبليوغرافية: تتمثل خدمات البيبليوغرافية لمكتبة المدرسة في إعداد قوائم بمصادر المعلومات لمختلف المواضيع الموجودة مثل:

- إعداد قائمة الكتب لتخصص الاقتصاد؛
 - إعداد قائمة الاقتناءات الجديدة في تخصص مالية مثلا؛
 - استعمال قواعد البيانات العلمية التي تشترك فيها مكتبة المدرسة.
- ويكون إعداد هذه القوائم وفق طريقة تنظيمية معينة ومحكمة بمدخل المؤلفين وترتيبها ترتيبا هجائيا حسب كل تخصص من التخصصات الموجودة مع مراعاة مختلف الكشافات في نهاية القائمة البيبليوغرافية بالمؤلفين، العناوين ورؤوس الموضوعات. لقد كان للتكنولوجية الحديثة خاصة الإنترنت دور بارز في ظهور آفاق جديدة لهذه الخدمة من خلال البحث في قاعدة البيانات البيبليوجرافية للنظام الآلي للمكتبة باستخدام أسماء المؤلفين أو عناوين المواد أو موضوعاتها وعرض بيانات المخرجات أو نتائج البحث على الشاشة أو وسائط أخرى.

فإعداد القوائم البيبليوغرافية يعد من أهم الخدمات التي تقدمها المكتبة للمستفيدين خاصة مع تضخم الإنتاج الفكري وتعدد أشكاله وموضوعاته ولغاته وتعدد احتياجات المستفيدين وتشعبها. تعد الأدوات أو وسائل استرجاع المعلومات مفاتيح لمختلف المصادر والتي تعبر عن الإنتاج الوثائقي وذلك من أجل تسهيل عملية البحث.

خدمة الدوريات: تعد الدوريات في غاية الأهمية خاصة في المكتبات

الجامعية حيث تشكل العمود الفقري بالنسبة لمجموعاتها. تقوم مكتبة المدرسة العليا للتجارة بالاشتراكات العلمية للدوريات المتخصصة بتقديم العديد من خدمات الدوريات لمجتمع المستفيدين نذكر منها:

- القيام بتنظيم الدوريات في المكتبة وتسييرها حيث ترتب منفصلة عن باقي الأوعية الأخرى ويتم التصنيف حسب العنوان الواحد مرتبة مع بعضها البعض لتمكين الباحث من الاطلاع عليها؛
- إغارة الدوريات لمجتمع المستفيدين؛
- السماح بإخراج الدوريات للتصوير واستنساخ المقالات؛
- الاشتراك في مختلف قواعد البيانات للدوريات الإلكترونية الموجودة في النظام الوطني للتوثيق الإلكتروني (SNDL)؛

- خدمة توفير أو الإمداد بالوثائق خاصة منها مقالات الدوريات وهذه الخدمة من خدمات القراء التي تقدمها مكتبة المدرسة بفضل عقد اتفاق مع مراكز بحث بحيث أنها تلبي الاحتياجات الأساسية للمستفيدين من خدماتها من خلال توفير ما لا يجده المستفيد من مقتنيات المكتبة، وذلك بتعويض النقص في مجموعاتها من المصادر البديلة، وقد تكون هذه الوثائق عبارة عن مواد أخرى خلاف مقالات الدوريات أو الكتب: فقد تكون هذه المواد معايير أو براءات اختراع ... إلخ وغالبا ما تكون هذه الخدمة لتوفير المواد لصالح الباحثين المستفيدين من طلبة ما بعد التدرج والهيئة التدريسية.

خدمة تدريب المستفيدين: إن عملية تدريب المستفيدين في كيفية استخدام مصادر المعلومات والخدمات المختلفة التي تقدمها المكتبة. فتدريب المستفيدين على كيفية استخدام المكتبة تعد قضية مهمة للطرفين (المستفيد والمكتبة). تعد خدمات تدريب المستفيدين من أبرز الخدمات التي تحظى باهتمام كبير لدى مكتبة المدرسة.

قد يواجه المستفيدون من طلبة وأساتذة عند تعاملهم مع المكتبة أمورًا أو عوائق تعترضهم ولا يعرفون عنها شيئًا، مما يستدعي تدريب المكتبي للمستفيدين وإكسابهم المهارات الأساسية اللازمة للتعامل مع المكتبة وما تقدمه من خدمات مما يحقق أقصى استخدام لمصادر المعلومات المتوفرة لديها. من بين خدمات التدريب للمستفيدين المستعملة في مكتبة المدرسة نجد:

- عملية تدريب المستفيدين على استخدام مختلف المصادر؛
- إعداد دليل لمكتبة المدرسة يحتوي على مختلف المعلومات حول المكتبة ونظامها الداخلي الذي يتضمن تقديمها، نظامها، كيفية استعارة المواد وخدماتها؛
- الجولات الموجهة للمستفيدين بصحبة أحد العاملين للتعرف على مختلف المقتنيات والخدمات التي تقدمها مكتبة المدرسة؛
- التوجيه والإرشاد باستخدام اللوحات والوسائل الإرشادية بمختلف أشكالها لتعريف المستفيدين على الأماكن التي يجدون فيها ما يحتاجونه من مواد وخدمات؛
- تدريب المستفيدين على استعمال قاعدة البيانات للبحث البيبليوغرافي بإعطاء معلومات عن مختلف المصادر؛
- يتم تنظيم أيام دراسية تكون فيها دورات تكوينية في مجال استخدام قواعد البيانات تحت رعاية أصحاب تلك القواعد الذين يوفرون كل المعلومات اللازمة لها حيث تنظم إدارة مكتبة المدرسة بالتنسيق مع مركز البحث في الإعلام العلمي والتقني

خدمات المعلومات للمستفيدين في البيئة الأكاديمية

(CERIST) وناشري قواعد البيانات محاضرات للمستفيدين حول كيفية استعمالها للاستفادة منها والاستغلال الأمثل لها.

إن خدمة تدريب المستفيدين هي عملية تسهر وتحرص عليها مكتبة المدرسة خاصة مع التحولات الحديثة وهي تتخذ مختلف الإجراءات والعمليات الجديدة لتلقين عملية البحث والعمل بقواعد البيانات المشتركة فيها مكتبة المدرسة.

الخدمات الإعلامية: الخدمات الإعلامية التي تقوم بها مكتبة المدرسة بواسطة جملة من الأساليب للترويج بمختلف الأنشطة المتمثلة فيما يلي:

- إقامة معارض للكتب لتعريف الرواد بالمقتنيات الجديدة للمكتبة ومحتوياتها؛
- إقامة المحاضرات للتعرف والاستفادة من مختلف قواعد البيانات الموجودة على مستوى المكتبة والتي تدخل ضمن تكوين المستفيدين من طلبة وأساتذة وتدريبهم؛
- إصدار دليل لمكتبة المدرسة على شكل نشرة مطوية للتعرف أكثر على أهداف المكتبة، تنظيمها، ساعات الفتح وكذا مختلف الخدمات المقدمة؛
- وضع قوائم الإصدارات الجديدة على شكل قوائم مطبوعة تتضمن معلومات ببليوغرافية شاملة مقسمة حسب المواضيع وتحتوي على أحدث الإقتناءات خلال فترة زمنية معينة من السنة الجامعية، حيث يقوم المكتبي بوضع القوائم لصالح المستفيدين في قاعة المطالعة للاطلاع عليها؛
- استعمال لوحة الإعلانات لتبليغ المستفيدين بمختلف الأخبار التي تخصهم أو بكل ما يخص الإقتناءات في المكتبة وإعلام الرواد حول الاشتراك في قواعد البيانات وكيفية استعمالها مع وضع مختلف الإعلانات في الموقع الإلكتروني للمدرسة وكذا إعلام المستفيدين عبر البريد الإلكتروني؛
- تعاون موظفو المكتبة مع الطلبة وأعضاء هيئة التدريس لخلق جو من التواصل.

2- خدمات المعلومات المتقدمة: تشمل خدمات المعلومات المتقدمة الموجودة في مكتبة المدرسة العليا للتجارة على الخدمات التالية: خدمة التكشيف، خدمة الاستخلاص، خدمة الإحاطة الجارية، خدمة البث الانتقائي للمعلومات (بام) وخدمة البحث بالاتصال المباشر.

خدمة التكشيف: الطريقة التي اعتمدها مكتبة المدرسة في التكشيف، بواسطة استعمال التكشيف الحر.

تكون هذه العملية في مكتبة المدرسة العليا للتجارة تحت إشراف مجموعة من المتخصصين في مجال علم المكتبات والتوثيق الذين يقومون بوضع كشافات خاصة من خلال اعتماد التكتشف الحر نظرا لعدم توفر كشاف متخصص في مجال العلوم التجارية والمالية كما تكون هناك عملية الاستعانة بقائمة رؤوس الموضوعات في مجال وضع التفريعات الخاصة بالكلمات الدالة (تفريع جغرافي، وزمني، ومكاني وشكلي).

خدمة الاستخلاص: فهي عملية حديثة في المكتبة، إذ لم تكن المكتبة تقوم بها نظرا لغياب المتخصصين وهي تسير ببطء مما استدعى عملية رقمنة قائمة المحتويات الخاصة بالكتاب ووضعها في مكان المستخلص أما الكتب باللغة الأجنبية تحتوي على المستخلص كاملا بفضل عملية تحويل المعلومات من قاعدة البيانات العالمية (Electre) إلى القاعدة المحلية سينجاب.

خدمة الإحاطة الجارية: تقدم مكتبة المدرسة العليا للتجارة خدمة الإحاطة الجارية لفئة المستفيدين بعدة طرق وهي:

- تزويد المستفيدين بالمقتنيات الحديثة في مكتبة المدرسة؛
- عرض الكتب الجديدة على لوحة الإعلانات وهي عبارة عن قوائم الإقتناءات الحديثة التي تحتوي على بيانات ببليوغرافية مصنفة حسب مداخل المؤلفين متبوعة بمختلف الفهارس للعناوين ورؤوس الموضوعات مع إتاحتها في قاعدة المعلومات لذا فإن إعداد وإصدار وسيلة للإحاطة الجارية تفيد كل المستفيدين من خدمات مكتبة المدرسة وذلك بإعداد وإصدار قوائم إضافات بالمقتنيات الجديدة التي ترد للمكتبة، كما يتم إرسال القوائم للمستفيدين عبر البريد الإلكتروني للاطلاع عليها؛
- إن تنظيم المعارض وسيلة من وسائل الإحاطة الجارية والتي تتبناها مكتبة المدرسة لعرض المصادر المقتناة حديثا من أجل اطلاع المستفيدين على كل المقتنيات لخدمتها بصورة جارية مستمرة؛
- تصوير واستنساخ قوائم محتويات الدوريات الجارية التي تقتنيها مكتبة المدرسة لمعرفة محتويات مقالات الدوريات الموجودة لتيسير الرجوع إليها عند طلبها، حيث أن الصفحات تشتمل على بيانات محتويات العدد بالإضافة إلى اسم الدورية ورقم المجلد أو السنة ورقم العدد؛

خدمات المعلومات للمستفيدين في البيئة الأكاديمية

- نشرة الإحاطة الجارية في مكتبة المدرسة تكمن في إفادة المستفيدين بعرض الوثائق الحديثة والتعريف بالوثائق المناسبة إلكترونيا وخاصة مقالات الدوريات وكذلك المعلومات الحديثة التي تخص قواعد البيانات؛

- تداول الدوريات العلمية بين الأساتذة والباحثين في الدراسات العليا لبث المعلومات وتميرير الأعداد الجارية من الدوريات على فئة المستفيدين حول موضوع معين مطلوب وذلك كل حسب احتياجاته ومجال اهتماماته البحثية، خاصة أن الدوريات المتخصصة لها أهمية ومكانة بين أوعية المعلومات ودور كبير في بث المعلومات الحديثة؛

- وضع اتفاقية بين مكتبة المدرسة العليا للتجارة ومركز البحث في الإعلام العلمي والتقني في خدمة الإحاطة الجارية لتقديم المعلومات البيبليوغرافية في موضوع معين ومقالات الدوريات من مختلف بنوك المعلومات العالمية لإتاحتها للمستفيدين لما بعد التدرج والأساتذة الباحثين.

تفيد خدمات الإحاطة الجارية في مكتبة المدرسة العليا للتجارة في التعرف على التيارات الفكرية والعلمية الحديثة وعلى ملاحقة التطورات في مجال تخصص معين كالإقتصاد أو المالية مثلا لإتاحتها للمستفيدين، وهي ترتبط ارتباطا وثيقا بمدى الحرص على المشاركة في مجريات البحث والتدريس والارتباط بهذه المجريات بأي شكل من الأشكال ولكل وسيلته الخاصة لتحقيق هذا الهدف.

خدمة البث الانتقائي للمعلومات (بام): فهي خدمة مستحدثة تقدم باستخدام

الحاسب الآلي إن وجد حيث تقوم المكتبة باختران معلومات شخصية عن المستفيدين وعندما تأتي مصادر معلومات جديدة إلى المكتبة يتم مضاهاة بيانات المستفيدين بالأوعية الجديدة واستخلاص منها ما يناسب احتياجات المستفيد ثم ترسل له المكتبة لإعلامه بتلك المواد الجديدة وهي خدمات متخصصة وموجهة تقوم فيها المكتبات بعمليات انتقاء للمعلومات ومصادر المعلومات المناسبة لاهتمامات أفراد أو فئات معينة من فئات المستفيدين منها وهي من بين المصادر الحديثة المتاحة للمكتبة حيث يتم بث تلك المعلومات إلى الفئات أو الأفراد من المستفيدين المعنيين بها دون غيرهم من مجتمع المكتبة مما يوفر عليهم الكثير من الوقت والجهد المبذولين في متابعة المعلومات الحديثة في مجالاتهم، إن خدمة البث الانتقائي للمعلومات تتم في مكتبة المدرسة بعدة طرق وهي كالتالي:

- تصوير قوائم محتويات الأعداد الواردة من الدوريات لإتاحتها للمستفيدين؛

- إصدار نشرة بالمقتنيات الجديدة الواردة إلى المكتبة؛
 - إعداد نشرات ببليوجرافية متخصصة وتصدر طبقا لطلب المستفيد أو مجموعة من المستفيدين بهدف حصر المواد المكتبية في موضوع معين يحظى باهتمامهم؛
 - لوحة الإعلانات لإعلام فئة المستفيدين؛
 - عرض مصادر المعلومات ولاسيما التي أضيفت مؤخرا لمجموعات المكتبة بتنظيم معرض لعرض الكتب الحديثة الاقتناء في أماكن خاصة مع وضع لافتة تبين أنها من المصادر الحديثة الورود لمكتبة المدرسة؛
 - القيام بعملية بث المعلومات إلى الباحثين عبر البريد الإلكتروني.
- تعد خدمة البث الانتقائي للمعلومات من أرقى الخدمات التي تقدمها مكتبة المدرسة العليا للتجارة بهدف الإعلام الجاري أو تقديم المعلومات المختارة لمجتمع المستفيدين من مختلف الأوعية التي وصلت حديثا كل حسب مجالات احتياجاته واهتماماته من المعلومات في موضوع معين وذلك من خلال البث السريع للمعلومات الحديثة إلى المستفيد بصفة منتظمة، وتهدف إلى إبقاءه متمشيا مع آخر التطورات والإنجازات الصادرة في حقل تخصصه.

خدمة البحث بالاتصال المباشر: إن خدمة البحث بالاتصال المباشر من الخدمات الهامة والحديثة في مجال خدمات المعلومات وتكتسب هذه الخدمة أهميتها من خلال ما توفره للباحث من معلومات كافية في دقائق معدودة وفي أي وقت وأي مكان يتوفر فيه الاتصال بالإنترنت، فهذه الخدمة توصف بعملية استرجاع المعلومات من قواعد البيانات المحوسبة والفهارس الآلية. ويستخدم تعبير البحث بالاتصال المباشر لوصف عملية الاستجواب المباشر لنظم الحاسوبية للاستجابة لطلبات محددة من المعلومات.

تعد خدمات البحث بالاتصال المباشر نظاما لاسترجاع المعلومات بشكل فوري ومباشر عن طريق الحاسب الآلي والمحطات الطرفية التي تزود الباحثين بالمعلومات المخزنة في نظم وبنوك وقواعد المعلومات المقروءة آليا.

أما خطوات خدمة البحث بالاتصال المباشر في مكتبة المدرسة العليا للتجارة فتتلخص فيما يلي:

خدمات المعلومات للمستفيدين في البيئة الأكاديمية

- مقابلة مجتمع المستفيدين من الطلبة والأساتذة الباحثين قبل إجراء البحث لفهم طبيعة احتياجاتهم للمعلومات بدقة من خدمة تحديد مفاهيم ومصطلحات البحث والدراسة المراد إجراؤها؛
- الإجابة على مختلف الاستفسارات التي تهدف إلى معرفة وجود المعلومات أو الوثائق في قاعدة البيانات لنظام سينجاب (SYNGEB) وجعلها في متناول المستفيدين وتحضير كل ما يصدر في مجال اهتماماتهم ورغباتهم؛
- إعداد قوائم ببليوغرافية بواسطة الحاسوب حسب احتياجات المستفيدين من طلبة والأساتذة الباحثين؛
- تقدم مكتبة المدرسة العليا للتجارة خدمة البحث عن طريق الخط المباشر من خلال توفير مختلف قواعد البيانات والمعلومات التي تشترك بها المكتبة دون مقابل البحث على شبكة الإنترنت التي تشمل على النصوص الكاملة للمقالات كأمثلة على ذلك قواعد البيانات الموجودة في النظام الوطني للتوثيق عن بعد (SNDL) التي تتوفر على الوثائق الإلكترونية منها الوطنية والدولية، ثرية وجدّ متنوعة لها صلة بجميع ميادين التعليم العالي والبحث العلمي، كذلك قاعدة (JSTOR) الأمريكية التي تحتوي على المجلات الأكاديمية، والكتب والمصادر الأولية.
- لتسهيل عملية الاتصال بين إدارة المكتبة وضع بريد إلكتروني لها في موقع المدرسة على الشبكة العالمية للإنترنت في متناول فئة المستفيدين وذلك لاستعماله عند الضرورة والحاجة.
- تعد خدمة البحث بالاتصال المباشر ذات أهمية بالغة خاصة في المكتبات الجامعية حيث تقوم بتلبية رغبات مجتمع المستفيدين من داخل المكتبة وخارجها، وتمكّنهم من الحصول على المعلومات العلمية والحديثة، كما توفر هذه الخدمة التسهيلات اللازمة للولوج إلى مختلف قواعد البيانات الببليوغرافية الوطنية والعالمية، ومازاد من أهميتها ظهور التكنولوجيات الحديثة خاصة عند إطلاق بوابة النظام الوطني للتوثيق عن بعد (SNDL) الذي يعد شباكاً وحيداً للدخول إلى كل مصادر التوثيق المتوفرة لصالح جميع المجموعة العلمية والأكاديمية.
- إن خدمة البحث بالاتصال المباشر ثورة في مجال خدمات المعلومات ولها أثر كبير في تسهيل عملية البحث العلمي ولها الكثير من الفوائد التي يمكن جنيها مثل الإحالة لمصادر المعلومات والحصول على المقالات الكاملة والإجابة على الاستفسارات وتسهيل تبادل الوثائق، لهذا نجد ضرورة بالغة في تفعيل هذه الخدمة

والعمل على إدخال كل الوسائل التكنولوجية الحديثة في مكتبة المدرسة العليا للتجارة لما فيها من خدمة للمستفيدين وتوفير في الوقت والمال والجهد.

3- خدمات المعلومات التكنولوجية: تحتوي خدمات المعلومات التكنولوجية الموجودة في مكتبة المدرسة العليا للتجارة على الخدمات التالية: خدمة البحث في قواعد البيانات، خدمة البحث في الأقراص المدمجة، خدمة البحث في شبكات المعلومات.

خدمة البحث في قواعد البيانات: لقد أدى تضخم المعلومات وتنوع استخداماتها إلى ظهور وانتشار قواعد البيانات المحلية والإقليمية والعالمية المختلفة الأنواع، البيبليوغرافية منها، أو ذات النصوص الكاملة. وقد ساهم الانتشار الواسع لشبكة الإنترنت وتقدم الاتصالات وتبادل المعلومات إلى تقدم ظهور هذه التقنية وتطورها، وأصبحت معالجة هذه المعلومات والاستفادة منها تتطلب توثيق المعلومات بطريقة آلية أخذة في الاعتبار البحث في محتوى النصوص والبيانات مع ما يستلزم ذلك من أدوات معلوماتية.

تقدم مكتبة المدرسة العليا للتجارة خدمة البحث في مختلف أنواع قواعد البيانات على الخط المباشر أو القواعد المصممة داخليا. أما عن عملية خدمة البحث في قواعد البيانات التي تقدمها مكتبة المدرسة العليا للتجارة فهي كالتالي:

- تقوم مكتبة المدرسة بتوفير خدمة البحث في قواعد البيانات بتوجيه المستفيدين في عملية البحث الخاصة بقاعدة البيانات المحلية أي التي تتوفر على رصيد المكتبة تحت النظام المقنن لتسيير المكتبات يدعى سينجاب (SYNGEB)، حيث يتمكن المستفيد من معرفة محتويات المكتبة من مصادر المعلومات عن طريق الفهرس بالبحث الآلي أو على شبكة الإنترنت على صفحة المكتبة ضمن موقع الجامعة على شبكة الإنترنت، والوصول إلى المادة المطلوبة عن طريق عنوان الوثيقة أو المؤلف أو الموضوع؛

✓ إن مكتبة المدرسة العليا للتجارة تقوم بدور الوساطة بين بنوك المعلومات من جهة وبين المستفيدين من هذه البنوك من جهة أخرى من خلال الاشتراكات السنوية في مختلف قواعد البيانات المتكونة في النظام الوطني للتوثيق عن بعد (SNDL)، حيث تقدم مكتبة المدرسة بالتنسيق مع مركز البحث في الإعلام العلمي والتقني (CERIST) وناشري قواعد البيانات كل ما يمكن الباحثون الاستغلال الأمثل لقواعد

خدمات المعلومات للمستفيدين في البيئة الأكاديمية

البيانات على وثائق إلكترونية وطنية ودولية محل اشتراك حيث يعد نظام (SNDL) همزة وصل بين الباحث ومراكز البحوث العالمية من أجل تتمين إنتاجهم العلمي مما يمكنهم الاستفادة من خدمات البحث وتحميل الوثائق بمختلف أنواعها من كتب، ودوريات، وأطروحات إلكترونية، ورسائل جامعية وغيرها؛

- وضعت الهيئة الوصية نظاما وطنيا للتوثيق عن بعد (SNDL) للأسرة الجامعية عامة ولمكتبة المدرسة خاصة، يسمح بالحصول عبر الاشتراك في قواعد بيانات على وثائق إلكترونية وطنية ودولية ثرية وجدّ متنوعة لها صلة بجميع ميادين التعليم العالي والبحث العلمي.

الوثائق الدولية مصنفة إلى قسمين:

● القسم الأول مسموح الولوج إليه دون تقييد لجميع الطلبة، والأساتذة الباحثين والباحثين الدائمين بالحرم الجامعي ومراكز البحث.

● أما القسم الثاني الذي يخص جانب البحث. فهو موجه للأساتذة الباحثين، الباحثين الدائمين، الطلبة بقسم ما بعد التدرج (المحضرين لشهادة الدكتوراه والماجستير)، الطلبة المهندسين المنتهين لدورة تكوينهم والماستر.

- أما المصادر المتوفرة على المستوى الوطني وهذا بالتنسيق مع المكتبات الجامعية وحتى مكتبة المدرسة العليا للتجارة، يعمل مركز البحث في الإعلام العلمي والتقني (CERIST) على مشروع تحديد، معالجة والإشارة إلى المنتج العلمي الوطني وأيضاً توفيره عن بعد. فهذه المصادر وضعت من خلال هذه البوابة. ويتعلق الأمر ببوابة المجلات الجزائرية (موقع المجلات)، الفهرس الجزائري المشترك (CCDZ)، البوابة الوطنية للوصف البيبليوغرافي للأطروحات (PNST)، قواعد البيانات البيبليوغرافية (ASA ALGERIANA&)، رسائل جامعية أطروحات إلكترونية أو وثائق أخرى: كتب ودوريات.

- توفير المصادر الإلكترونية المتاحة من خلال بوابة النظام الوطني للتوثيق عن بعد وتتمثل في المصادر المتحصل عليها من خلال الاشتراك لدى المومنين المؤهلين: وهي مصنفة في أربعة مجالات كبرى: علوم الحياة والأرض، العلوم والتقنيات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجال متعدد الاختصاصات. وهذه المصادر متوفرة في عدة أشكال: جرائد إلكترونية، قواعد بيانات القياسات العلمية، كتب إلكترونية،

...إلخ. كما توجد مصادر حرة في شبكة الإنترنت ويمكن أن تتعدد أشكالها (كتب، أطروحات، تقارير، مداخلات، مجلات، قواعد بيانات القياسات العلمية، ... إلخ).

- ويتوفر لدى مكتبة المدرسة العديد من مصادر المعلومات الإلكترونية عبر شبكة الإنترنت من خلال اشتراك المكتبة في العديد من قواعد البيانات الإلكترونية.

إن استعمال المصادر الإلكترونية عبر شبكة الإنترنت في إطار بوابة النظام الوطني للتوثيق عن بعد: هو نظام هدفه توفير شبك وحيد للدخول إلى كل مصادر التوثيق المتوفرة محلياً وأيضاً تلك المتحصل عليها من الخارج عبر الاشتراك أو التي لديها صفة المصادر الحرة، لصالح جميع المجموعة العلمية الوطنية.

خدمة البحث في الأقراص المدمجة: إن خطوات تقديم خدمة البحث في الأقراص المدمجة على مستوى مكتبة المدرسة تتمثل في :

- توفير الأقراص المدمجة التي تضم معلومات في مختلف مجالات المعرفة في المكتبة؛

- استرجاع المعلومات في الأقراص يعتمد على طريقة الحوار المباشر بين الجهاز والمستفيد، وذلك باستخدام القرص، أو باستخدام دليل القرص الضوئي المضغوط، أو باستخدام برامج التدريب المحمل عليه.

في مثل هذه الخدمة من المتوقع أن يصبح المستفيد النهائي هو المستهدف، إذ أصبح وجود الأقراص أمراً عادياً في الحواسيب المنتجة حديثاً، فأصبحنا نرى الموسوعات، كموسوعة دائرة المعارف البريطانية، والقواميس كمعجم أكسفورد، والمورد، وكتب عيون التراث العربي الإسلامي، التي تشكل ركناً أساسياً من أركان استخدام الحاسوب، مما يعني أن المستفيد لن يلجأ إلى المكتبة للحصول على مثل هذه الخدمات المرجعية، فهي متوفرة لديه متى شاء في الأقراص⁷.

خدمة البحث في شبكات المعلومات: عرفت خدمة البحث في شبكة الإنترنت تطوراً هائلاً في السنوات الأخيرة وأصبحت من أهم الخدمات التي بدأت تحظى باهتمام كبير، إذ تقدم مختلف الوسائل لاستغلال المجموعات المكتبية المتوفرة في جميع أنحاء العالم، فالإنترنت تعد مكتبة عالمية غنية بالمصادر والمعلومات، فعلى المكتبات مراجعة سياستها فيما يخص تطوير مجموعاتها. فالإنترنت تقضي على المسافات والزمن، وتوفر الوصول إلى المعلومات بأيسر الطرق وأسهلها.

خدمات المعلومات للمستفيدين في البيئة الأكاديمية

تتوفر خدمة البحث في شبكات المعلومات في مكتبة المدرسة العليا للتجارة بمختلف الطرق وهي كالتالي:

- توافر في قاعة المطالعة للمكتبة خدمة البحث في شبكات المعلومات للإنترنت بوجود تقنية اللاسلكي الويفي (WIFI) يمكن مجتمع المستفيدين من الاطلاع والاستفادة من خدمات الشبكة سواء بالنسبة لقواعد البيانات التي تشترك بها المكتبة أو بالنسبة للبيانات أو المعلومات الأخرى المتوافرة على شبكة الإنترنت كقهارس المكتبات العالمية مثل مكتبة الكونغرس الأمريكية؛
- التعرف على المكتبة ومختلف أنشطتها عبر موقعها الإلكتروني؛
- الرد على مختلف الاستفسارات عبر البريد الإلكتروني؛
- تنمية مصادر المعلومات عن طريق المواقع المتاحة للتزويد على الشبكة التي تقدم مختلف المعلومات للأوعية فمن خلالها يقوم المكتبي بعملية فحص للعناوين الجديدة وطلبها من الموردين، كما توفر المواقع قوائم ببليوغرافية للناشرين؛
- الاستفادة من نظام سينجاب في عملية البحث عبر الشبكة؛
- من خلال مشروع الشبكة الجهوية للمكتبات الجامعية الجزائرية (RIBU)، شاركت المكتبات في تبادل المعلومات بين المستفيدين فيما يخص مصادر المعلومات من كتب، دوريات، مقالات الدوريات، رسائل ومذكرات جامعية وحتى المواد غير المطبوعة كالأقراص المضغوطة والمواد السمعية البصرية على اختلاف أشكالها وأنواعها.

إن إتاحة مصادر المعلومات الإلكترونية المتمثلة في كل من قواعد البيانات، شبكات الأقراص المليزة والدوريات الإلكترونية للبحث على الخط المباشر من خلال بوابات المكتبات الجامعية على شبكة الإنترنت أصبح له دور مهم ويعد مصدرا جديدا للمكتبات الجامعية، في الوقت ذاته يبدو المجتمع الأكاديمي قادرا على البحث عما يحتاج إليه من تلك المصادر وتقييمها. لهذا فالمكتبات الجامعية عامة ومكتبة المدرسة خاصة اتجهت إلى اقتناء نظم آلية جديدة معتمدة ومتفقة مع مصادر المعلومات الإلكترونية علاوة على ذلك ميل كثير من المستفيدين والباحثين إلى هذا النوع من المصادر في الآونة الأخيرة.

4- خدمات المعلومات الإلكترونية التي توفرها المكتبة: إن خدمات المعلومات

الإلكترونية التي توفرها مكتبة المدرسة العليا للتجارة تتمثل في مختلف التقنيات الحديثة حيث صاحب هذا التطور كثير من التغيرات الجذرية في كثير من الخدمات

المكتبية، حيث أصبحت المكتبة تقيم بمدى إتاحتها للمعلومات التي تحصل عليها من شتى المصادر، لما توافر لديها من إمكانيات تقنية متطورة. من بين خدمات المعلومات الإلكترونية التي توفرها المكتبة ما يلي:

خدمة موقع المكتبة على الإنترنت: تتمثل خدمة موقع مكتبة المدرسة العليا للتجارة على الإنترنت في إتاحة بيانات ومعلومات شاملة عن تاريخها ومختلف أنشطتها وفعاليتها على موقعها على الشبكة الدولية، وقد شملت هذه المعلومات ما يلي:

- معلومات عامة عن المكتبة تشمل: لمحة تاريخية، أهدافها، إدارتها، مجموعاتها مع وضع القانون الداخلي؛
- معلومات تخصّ الرصيد الوثائقي لمختلف المصادر الموجودة من كتب، مذكرات وأطروحات ودوريات وكذلك في شتى التخصصات التي تحتويها؛
- الاطلاع على قاعدة البيانات المحلية (SYNGEB)، فهرس المكتبة على الشبكة العالمية والاستفادة من مختلف قواعد المعلومات العالمية كالنظام الوطني للتوثيق عن بعد (SNDL)، (Maarifa)، (Jstor)... الخ؛
- كما يقوم موقع المكتبة على الإنترنت بالتعريف على مختلف النشاطات، الأخبار والخدمات التي تقوم بها المكتبة وسبل الاتصال بها.

نتوصّل إلى أن هذه الخدمة تعد من الخدمات الرئيسية باعتبارها حاضنة لبقية الخدمات المقدمة من خلال المكتبة على الشبكة وذلك لما تقدمه هذه الخدمة من حل مثالي للقضاء على مشكلة ضيق المكان عند توافد عدد كبير من المرتادين في وقت واحد. وقد أثبتت الدراسات أن إطلاق صفحة المكتبة يؤدي إلى قلة الحضور الشخصي للمستفيدين داخل المبنى، مع زيادة كبيرة في عدد مستخدميها عن بعد⁸، فموقع المكتبة على الشبكة الدولية يتيح إمكانية استخدام المكتبة من قبل عدد كبير من المستفيدين أينما وجدوا دون اعتبار لحدود المكان أو الزمان، بالإضافة إلى السهولة والمرونة في تحديث البيانات الخاصة بالمكتبة على فترات مناسبة.

خدمة الفهرس المتاح للمستفيدين: توفر مكتبة المدرسة خدمة الفهرس المتاح للمستفيدين من خلال ما يلي:

خدمات المعلومات للمستخدمين في البيئة الأكاديمية

- الولوج إلى موقع المكتبة على الشبكة الدولية، ويمكن للمستخدم البحث في الفهرس سواء من داخل المكتبة أو خارجها للبحث في قاعدة البيانات سينجاب، أي تقديم خدمات البحث الآلي للمستخدمين؛

- يستطيع المستخدم استخدام الفهرس الآلي للمكتبة من داخل المكتبة أو من أي مكان في العالم من خلال موقع المكتبة على شبكة الإنترنت:

(<http://www.esc-alger.dz>)

- يستطيع المستخدمون البحث في قواعد البيانات للنصوص الكاملة، كذلك الدوريات الإلكترونية التي تشترك بها المكتبة كالنظام الوطني للتوثيق عن بعد (SNDL) وقواعد البيانات العالمية (Maarifa)، (Jstor) ... إلخ.

- بوجود شبكة الإنترنت يمكن الدخول إلى فهرس المكتبات العالمية، فهناك الآلاف من فهرس المكتبات العالمية المختلفة متاحة على شبكة الإنترنت.

البريد الإلكتروني: يعد البريد الإلكتروني من بين أهم مجالات استخدام الإنترنت في المكتبة، فهو يعني تبادل الرسائل الإلكترونية ونقلًا لمعلومات والبيانات والنصوص والرسم إلكترونيًا بدلاً من الوسائل التقليدية، ويمثل أحد المميزات الرئيسية للإنترنت والوسيلة الأكثر انتشاراً، ويتمتع البريد الإلكتروني بمزايا عديدة.

من خلال هذا تتيح مكتبة المدرسة بريدها الإلكتروني لمختلف شرائح المستخدمين لتبادل المعلومات وهو كالتالي: (bibliotheque@esc-alger.dz).

من بين مجالات استخدام الإنترنت في مكتبة المدرسة العليا للتجارة وذلك نظراً للإمكانيات الهائلة التي تتميز بها الشبكة العالمية والقدرة على توفير معلومات غزيرة في قواعد البيانات والكشافات، وتقديم الخدمات المرجعية والإجابة عن استفسارات الباحثين والمستخدمين، وإتاحة النصوص المتكاملة للوثائق نجد ما يلي:

- لوحة إعلانات مكتبة المدرسة عبر شبكة الإنترنت لتقديم الأخبار المتنوعة خاصة منها الحديثة (News)؛

- الوصول إلى نصوص الوثائق الغير متوفرة في مكتبة المدرسة واسترجاعها، بالحصول عليها على المستوى الوطني أو العالمي؛

- التعليم والتعلم من خلال البرامج المتاحة على شبكة الإنترنت لتعليم وتدريب المستخدمين لاستخدام النظام الوطني للتوثيق عن بعد (SNDL)؛

أصبحت الخدمة المرجعية والمعلوماتية تقدم بأشكال إلكترونية باستخدام شبكة الإنترنت كتوفير المراجع الإلكترونية كالموسوعات، كشافات الدوريات، الأدلة، القواميس اللغوية، الفهارس وغيرها، كما أنها توفر رصيذا ضخما من مصادر المعلومات وتوصل من خلالها إلى البيانات البيبليوغرافية للكتب، ومقتنيات المكتبات. كما تساهم الإنترنت في بناء المجموعة المكتبية وتطورها بمعرفة المواد المتوفرة عن موضوعات تخصص المكتبة.

الخاتمة

تعد خدمات المعلومات المنتج النهائي الذي تسعى المكتبة إلى تقديمه لمجتمع المستفيدين منها، فلا قيمة لأي معلومة يتم اختيارها واقتناؤها وإعدادها فنيا ما لم يستفد منها، كما أن خدمات المعلومات هي المقياس الحقيقي لنجاح العمليات المكتبية وعلى ضوءها تقاس فعالية مؤسسات المعلومات ومدى قدرتها على تحقيق أهدافها والمفاضلة فيما بينها، كما وفرت التقنيات الحديثة إمكانات هائلة من حيث تنظيمها، بثها وتبادلها على نطاق واسع، كما أن هناك الكثير من خدمات المعلومات للمستفيدين من خلال توفر مجموعة من العناصر كالمطلبات المالية، التجهيزات الفنية والتقنية، مصادر المعلومات المتنوعة واليد العاملة المؤهلة لضمان تقديم خدمات معلومات جيدة للمستفيدين.

جاءت هذه الدراسة لتسليط الضوء على مختلف خدمات المعلومات للمستفيدين في البيئة الأكاديمية: مكتبة المدرسة العليا للتجارة بالجزائر - أنموذجا- حيث تقع على عاتق المكتبات الأكاديمية مسؤوليات كبيرة للنهوض والارتقاء بالمستوى الثقافي ولكي تؤدي المكتبات رسالتها على أكمل وجه لا بد من توفير العديد من الخدمات لجمهور المستفيدين، حيث تغير مفهوم العمل في المكتبات الأكاديمية، بحكم التطورات الحديثة في مجال خدمات المعلومات واسترجاعها وبثها، وظهرت تبعاً لذلك خدمات ووظائف جديدة، وأصبحت معطيات التكنولوجيا الحديثة بدائل ضرورية لتفصيل عمل المكتبات، والرفع من مستوى الأداء والإنتاجية، وظهور شبكات المعلومات في عصرنا الحاضر، التي جاءت نتيجة للتطورات الحديثة.

من خلال ما ورد يرى الباحث في هذا الإطار أن الهدف الرئيسي يكمن في عملية الربط بين مختلف مصادر المعلومات وبين فئة المستفيدين من أجل تقديم الخدمة المناسبة للمعلومة المطلوبة وفي الوقت المناسب.

قائمة المصادر والمراجع

الكتب

- 1- حشمت، قاسم. خدمات المعلومات مقوماتها وأشكالها.- القاهرة: دار غريب، 1984.
- 2- لانكستر، ف. ويلفرد؛ بيكر، شارون. خدمات المكتبات والمعلومات: قياسها وتقييمها، الرياض، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 2000.
- 3- النوايسة، غالب عوض. خدمات المستفيدين من المكتبات ومراكز المعلومات، عمان، دار صفاء، 2000.
- 4- بدر، أحمد؛ عبد الهادي، محمد فتحي، المكتبات الجامعية: تنظيمها وإدارتها وخدماتها ودورها في تطوير التعليم الجامعي والبحث العلمي، القاهرة: دار غريب، 2001.
- 5- حسب الله، سيد. الموسوعة العربية لمصطلحات المكتبات والمعلومات والحاسبات إنجليزي-عربي، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 2001.
- 6- سعد، وحيد موسى. إدارة الجودة الشاملة في المكتبات: دراسة تطبيقية في بعض المكتبات المصرية، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 2009.

الندوات

- 1- عليان، ربحي مصطفى. خدمات المكتبات الجامعية: دراسة حالة لمكتبة جامعة البحرين في وقائع الندوة العربية للمعلومات حول: المكتبات الجامعية دعامة للبحث العلمي والعمل التربوي في الوطن العربي، تونس، مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات ومركز التوثيق القومي، 1994.

موقع الإنترنت

- 1- الترتوري، محمد عوض. تكنولوجيا المعلومات في المكتبات الجامعية. متاح في: <https://www.facebook.com/notes/>، تاريخ النشر: 2011/12/29، تاريخ الاطلاع: 2018/05/04.

الهوامش:

- ¹ - بدر، أحمد؛ عبد الهادي، محمد فتحي، المكتبات الجامعية: تنظيمها وإدارتها وخدماتها ودورها في تطوير التعليم الجامعي والبحث العلمي، القاهرة، دار غريب، 2001، ص 25.
- ² - عليان، ربحي مصطفى. خدمات المكتبات الجامعية: دراسة حالة لمكتبة جامعة البحرين في وقائع الندوة العربية للمعلومات حول: المكتبات الجامعية دعامة للبحث العلمي والعمل التربوي في الوطن

- العربي، تونس، مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات ومركز التوثيق القومي، 1994، ص 207.
- ³ - لانكستر، ف. ويلفرد؛ بيكر، شارون، خدمات المكتبات والمعلومات: قياسها وتقييمها، الرياض، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، 2000، ص 45.
- ⁴ - حسب الله، سيد، الموسوعة العربية لمصطلحات المكتبات والمعلومات والحاسبات إنجليزي - عربي، القاهرة، المكتبة الأكاديمية، 2001، ص 1297.
- ⁵ - حشمت، قاسم. خدمات المعلومات مقوماتها وأشكالها، القاهرة، دار غريب، 1984، ص 65.
- ⁶ - النوايسة، غالب عوض، خدمات المستخدمين من المكتبات ومراكز المعلومات، عمان، دار صفاء، 2000، ص 17.
- ⁷ - الترتوري، محمد عوض. تكنولوجيا المعلومات في المكتبات الجامعية. متاح في: <https://www.facebook.com/notes/> تاريخ النشر: 2011/12/29، تاريخ الاطلاع: 2018/05/04.
- ⁸ - سعد، وحيد موسى، إدارة الجودة الشاملة في المكتبات، دراسة تطبيقية في بعض المكتبات المصرية، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 2009، ص 119.

الأسس المنهجية لاختيار عينة ممثلة لمجتمع البحث

Methodological Basis for Selecting a Representative Sample of the Research Community

محمد جبالة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة معسكر
Mohamed.djebella@univ-mascara.dz

تاريخ الإرسال: 2019/10/20 تاريخ القبول: 2020/02/20

الملخص

يتناول هذا المقال المتواضع الأسس العلمية والمنهجية التي تتصل بإجراءات البحث عن طريق العينة التي تعتبر ضرورة من الضرورات التي تقتضيها الظروف المحيطة بالبحث، حيث يبين كيفية تحديد مجتمع البحث ووحدات العينة، الضوابط والإجراءات التي ترتبط بتحديد حجم العينة، أنواع المعاينات وكيفية اختيارها في علاقة مع موضوع وأهداف البحث؛ وكذا المجتمع الكلي للدراسة.
الكلمات المفتاحية: العينة؛ مجتمع البحث؛ البحث العلمي؛ البحث الاجتماعي.

Abstract

The present study aims to investigate the scientific and methodological foundations that relate to the search procedures through the sample, which is considered one of the necessities required by the circumstances surrounding the research. Therefore, the researcher attempts to show how to determine: the research, sample, the sample units, the controls and procedures associated with determining the size of the sample, types the previews, how they are chosen in relation to the subject and objectives of the research, as well as the whole population of study.

Key words : sample; research community; scientific research; social research.

مقدمة:

لا يخفى للقارئ أن موضوع اختيار العينة بطريقة علمية قد اخذ حقه ضمن المؤلفات التي تتناول منهجية البحث بصفة عامة وتلك التي تتصل بموضوع الإحصاء الاجتماعي على وجه الخصوص؛ لذلك فنحن لا نزعم أننا سنقدم جديدا ضمن هذا الإطار، ولكن سنوجه بوصلة مقالنا هذا لإبراز الأسس المنهجية (العلمية) التي يتم وفقها اختيار عينة ممثلة لمجتمع البحث. وقد بادرنا بكتابة هذا المقال تحت وطأة واقع بحثي (خصوصا اغلب مذكرات الماستر وبعض أطروحات الدكتوراه) نتقدم فيه مراعاة الإجراءات المنهجية المتفق عليها فيما يتعلق بالمعاينة (L'échantillonnage)؛ ففي كثير من الأحيان نجد الباحثين يذكرون أنهم قد اعتمدوا عينة قصدية دون مراعاة لخصوصية أو طبيعة: الموضوع، المنهج، والتقنيات وهو ما يؤثر على عملهم ويجعله ناقصا لأنه لم يراعي ضرورات البحث العلمي. وبناءا على ذلك يأتي هذا العمل المتواضع ليذكر بالأسس العلمية والإجراءات المنهجية التي تعتمد في مثل هذه المواقف العلمية.

وقبل الخوض في غمار ذلك فانه من الواجب الإشارة إلى وجود نوعين من المسح؛ يسمى الأول بالمسح الشامل (sondage total)؛ ويؤسس على "قيام الباحث بجمع بيانات بحثه من جميع المفردات (الوحدات) التي تشكل مجتمع بحثه، ومن كافة الحالات التي تنطبق عليها خصائص معينة دون ترك أي مفردة أو حالة"⁽¹⁾. أما الثاني، فيسمى بالمسح بالعينة (échantillon)؛ والعينة هي "مجموعة مميزة من السكان أو ضمن مجال معين من النشاط"⁽²⁾. كما تُعرف أيضا بأنها: "مجتمع الدراسة الذي تُجمع منه البيانات الميدانية. وهي تعتبر جزءاً من الكل، بمعنى انه تُؤخذ مجموعة من أفراد المجتمع على أن تكون ممثلة للمجتمع لتُجرى عليها الدراسة"⁽³⁾. إذن يتبين أن المسح الشامل هو استجواب كل المفردات التي يقع عليها البحث مثلا: جميع طلبة جامعة الجزائر (مجتمع البحث)؛ أما العينة فيقصد بها بحث جزء من مجتمع البحث بشرط أن يكون عدد المفردات المُختارة ممثلا له.

إن الإشكال الذي يطرح لا يرتبط بتحديد معنى المفاهيم، ولكنه يتصل بالتأسيس العلمي والمنهجي أثناء عملية اختيار الباحث لنوع المسح الواجب اعتماده عند نزوله للميدان؛ هل يعتمد المسح الشامل أم يكفي بعينة من مجتمع الدراسة؟ أو لنقل بصفة

الأسس المنهجية لاختيار عينة ممثلة لمجتمع البحث

أدق: متى يحق للباحث أن يكتفي بعينة؟ ومتى يتوجب عليه القيام بحصر شامل لجميع مفردات البحث؟.

إن "طريقة المسح الشامل لمجتمع البحث هي الطريقة التقليدية التي كانت تستعملها البحوث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والتي تدرس من خلالها جميع وحدات مجتمع البحث التي تتعلق بها الدراسة الميدانية"⁽⁴⁾. وهي بذلك تتطلب إمكانيات مادية وبشرية كبيرة، "لهذا فكر علماء الإحصاء الاقتصادي والاجتماعي والتربوي منذ مطلع العشرينات من القرن العشرين بضرورة تبديل الأنماط المنهجية لبحوثهم الميدانية وبدنوا يتركون طريقة المسح السكاني الشامل ويتجهون نحو طريقة العينات"⁽⁵⁾.

نحن نوافق هذا الطرح، فإذا كان مجتمع البحث (جميع من يقع عليهم البحث) كبيرا جدا (عدد سكان مجتمع معين مثلا) فإنه يُكتفى بأخذ عينة ممثلة له فقط؛ وسنوضح أسس ذلك عند الحديث عن كيفية تحديد حجم العينة. وبما أن هذه الأخيرة هي من أكثر الأساليب شيوعا واستخداما في البحوث الاجتماعية من منطلق أنها تعتبر خطوة أساسية لا يمكن تجاوزها؛ ويتوجب على الباحث، قبل تحديدها، أن يراعي الأسس العلمية التالي ذكرها:

1- مجتمع البحث ووحدات العينة: قبل تحديد حجم العينة فإنه يتوجب على الباحث تحديد مجتمع البحث (الدراسة)، وهو "جميع المفردات أو الوحدات التي تتوافر فيها الخصائص المطلوب دراستها؛ وعادة ما يُعرف مجتمع البحث باسم إطار مجتمع البحث، الذي يشمل أسماء وعناوين مفردات مجتمع البحث"⁽⁶⁾. والهدف من هذا الإجراء المنهجي يتجلى، في قول "دليو فضيل": "إن تحديد المجتمع يعني عمليا التعيين الدقيق للمجتمع موضوع الدراسة. فمثلا يمكن تحديد مجتمعات مختلفة مثل السكان الجزائريين من الجنسين والذين تتراوح أعمارهم بين 15 و 25 سنة... الخ"⁽⁷⁾.

وتعدد اطر العينة (مجتمعات البحث) بحيث لا يتجسد دائما في شكل "قائمة تضم أسماء السكان أو المجتمع المحلي بل يكون على شكل خارطة جغرافية تضم أسماء الشوارع أو البيانات أو المؤسسات الحيوية في المجتمع. ومن هذه الخارطة يختار الباحث بالطريقة العشوائية عدد من الشوارع أو البيانات أو المؤسسات التي يعتمد عليها في الحصول على المعلومات والحقائق عن مجتمع البحث"⁽⁸⁾.

يتفق اغلب علماء المنهجية أن اطر العينة (مجتمع الدراسة) تقسم إلى قسمين:

- "اطر العينات المتعلقة بالمؤسسات والمنظمات الاجتماعية (السجلات، القوائم المفصلة التي تضم جميع المنتسبين للتنظيم)"⁽⁹⁾.

- "اطر العينة المتعلقة بأبناء المجتمع الكبير (كسجلات مديرية الأحوال المدنية، سجلات التسجيل العقاري... الخ)"⁽¹⁰⁾.

أما عن وحدات العينة فهي "العنصر المستقل الذي تتكون منه العينة بعد تواجده وتفاعله مع العناصر الأخرى التي تشكل العينة برمتها"⁽¹¹⁾. "وحدات العينة قد تتكون من أشخاص أو عوائل أو منظمات اجتماعية كالمدارس أو المصانع والمزارع والمستشفيات والدوائر البيروقراطية والمحاكم... الخ. والباحث هو الذي يحدد وحدة عينته عند اختياره للعينة وتحديد حجمها وتحديد وحدة العينة يعتمد على طبيعة البحث وأهدافه والحقائق التي يريد كشفها وبرهانها"⁽¹²⁾.

وللتبسيط أكثر، وبناءً على ما سبق، فإنه يمكننا القول أن مجتمع البحث هو كل المفردات التي تتميز أو تتوفر على الخصائص التي يريد الباحث أن يدرسها؛ في حين يقصد بوحدات العينة، عدد المفردات التي يأخذها الباحث لتكون ممثلة للمجتمع الكلي للعينة. مثلاً: لنفرض أنه سنقوم بدراسة حول مصنع "ع" بمدينة "س"، وإن عدد عماله بلغ 15000، والباحث يريد أن يبحث 150 مفردة. فالعدد 15000 يمثل مجتمع البحث؛ في حين يمثل العدد 150 وحدات العينة، لكن كيف يتم تحديد حجم العينة منهجياً؟

2- **حجم العينة:** يؤكد "محمد حسن" أن تحديد حجم العينة يتوقف على عدة اعتبارات، أهمها:

أ- "الاعتبارات الفنية؛ وأهمها درجة تجانس أو تباين وحدات المجتمع ومدى الثقة التي يود الباحث أن يلتزمها في البحث. فإذا كان المجتمع الأصلي متجانساً أمكن أن تكون العينة صغيرة الحجم، أما إذا كان التباين واضحاً في المجتمع، فمن الضروري أن تكون العينة كبيرة الحجم للتقليل من خطأ الصدفة"⁽¹³⁾.

وهناك اعتبار آخر يتصل بمدى "الثقة التي يود الباحث أن يلتزمها في البحث، فمن الضروري أن يحدد نسبة الخطأ التي يتسامح فيها. فإذا قبل الباحث أن يتسامح في نسبة خطأ قدرها 05% مثلاً، فإنه يستطيع أن يحسب الحد الأدنى لحجم العينة بحيث لا يخرج بهذا الخطأ عن الحد الذي ارتضاه"⁽¹⁴⁾.

الأسس المنهجية لاختيار عينة ممثلة لمجتمع البحث

وهناك اعتبار آخر يتمثل في "أن خطأ المعاينة العشوائي يتوقف على حجم الخطأ المعياري في النسبة المئوية الناتجة في البحث، وأنه يتناسب تناسباً عكسياً مع الجذر التربيعي لحجم العينة"⁽¹⁵⁾.

إن تحديد حجم العينة لا يكون هكذا خبط عشواء بل يؤسس على اعتماد الأساليب الإحصائية المتعارف عليها لضمان عدم الوقوع فيما يسمى "خطأ المعاينة"⁽¹⁶⁾؛ للتوضيح أكثر نورد رأي "أبراش إبراهيم" حول المتغيرات الإحصائية الواجب مراعاة عند القيام بذلك، حيث يؤكد أنه يتوجب معرفة:

- "القيمة التقريبية للانحراف المعياري لمجتمع البحث الذي نختار منه العينة، وهذا يمكن تخمينه من قبل الباحث على أساس حقيقة تجانس أو عدم تجانس السكان فكلما كان مجتمع البحث متجانساً، كلما كان الانحراف المعياري اقل"⁽¹⁷⁾.

- "تحديد درجات الدلالة للوسط الحسابي لمجتمع البحث التي تتراوح بين 1/2 درجة إلى 4 درجة، والباحث هو الذي يحدد درجات الدلالة، وهذه الأخيرة تعتمد مستويات الثقة التي يتعامل معها الباحث، ومستوى الثقة 95% درجة دلالتة (1.96)، ومستوى الثقة 99% درجة دلالتة (58 وح)"⁽¹⁸⁾.

- "تحديد مستويات الثقة التي يتعامل معها الباحث وهذه قد تكون 95% أو 99%"⁽¹⁹⁾.

وتتفق اغلب كتب الإحصاء على أنه توجد معادلة مشهورة لتحديد حجم العينة بدقة ووفق أسس علمية ومنهجية تتمثل فيما يأتي:

$$ن.ع = \frac{ع}{س} \times 2$$

ن.ع؛ هو حجم العينة المطلوب اختيارها من مجتمع البحث.

س = حد الثقة أو درجة الدلالة للوسط الحسابي لمجتمع البحث على (تقسيم) / درجة دلالة مستويات الثقة 95% أو 99%.

ع ح؛ هو الانحراف المعياري"⁽²⁰⁾.

ب- "الاعتبارات غير الفنية؛ وأهمها الإمكانيات المادية المخصصة للبحث والوقت المحدد لجمع البيانات، ففي كثير من الأحيان يكون الباحث محددًا بإنفاق مبلغ معين لا يستطيع أن يتعداه، وبزمن محدد لجمع البيانات. وفي اغلب هذه الحالات

تكون الإمكانات المادية والزمنية المحدودة هي الحاسمة في تحديد حجم العينة بصرف النظر عن الخطأ المحتمل وقوعه⁽²¹⁾.

وعموماً، وبعيداً عن هذا التدقيق الإحصائي ولضمان على الأقل حد أدنى من تمثيل العينة لمجتمع البحث، فقد حاول بعض علماء المنهجية وضع بعض الملاحظات الهامة التي يتوجب أخذها في الحسبان؛ ومن بين هؤلاء نجد "موريس أنجرس" الذي يؤكد أنه يتوجب مراعاة ما يأتي:

- "في مجتمع البحث الذي لا يقل عن مائة (100) عنصر، فالأحسن الاستعلام لدى كل واحد منهم أو لدى 50% على الأقل من مجموع 100 عنصر"⁽²²⁾.

- "أما في المجتمع الذي يقدر ببعض المئات إلى بعض الآلاف من العناصر، فالأفضل هو أخذ مائة عنصر من كل طبقة معدة واخذ إجمالياً 10% من مجتمع البحث لما يكون متكوناً من بعض الآلاف"⁽²³⁾.

- "أما في المجتمع الذي يقدر بعشرات الآلاف أو عشرات المئات من الآلاف من العناصر، على عكس ما قد نفكر فيه تلقائياً، فالأجدر ألا نضيف حالات كثيرة، لأن 01% من مجتمع البحث يكون كافياً؛ ويصبح ذلك صحيحاً أكثر عندما يتعلق الأمر بملايين العناصر"⁽²⁴⁾.

وبناء على ما سبق يتبين أن عملية تحديد حجم العينة لا تؤسس على العشوائية وميولات وأهواء الباحث، حيث تحكمها ضوابط منهجية متفق عليها من قبل علماء المنهجية، والهدف من ذلك هو بلوغ درجات العلمية والموضوعية؛ لكن كيف يتم اختيار العينة؟ وما هي أنواعها؟ وعلى أي أساس يتم اختيار إحداها دون غيرها؟.

3- طرق اختيار العينة وأنواعها: تختلف أنواع العينات باختلاف الطرق التي تُتبع في اختيارها وان كانت جميعها تهدف إلى تمثيل المجتمع الأصلي تمثيلاً صحيحاً، بحيث تحتوي العينة المختارة على جميع مميزات وخواص مجتمع البحث. وعموماً تتعدد طرق وأنواع العينات؛ وهذا التنوع يحيلنا إلى بحث: المقصود بكل واحدة منها، والضوابط المنهجية التي تحكمها. وبصفة أدق ما لمقصود بكل نوع من أنواعها؟ ومتى وكيف يوظف بطريقة علمية ومنهجية؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات فإنه يتوجب الحديث عن كل نوع على حدى؛ وفيما يأتي تفصيل لذلك:

الأسس المنهجية لاختيار عينة ممثلة لمجتمع البحث

- **العينة العشوائية البسيطة؛** وهي أبسط أنواع العينات؛ وتقوم على الاختيار العشوائي الذي يتيح الفرصة لكل الوحدات للظهور أثناء عملية الاختيار العشوائي لأسماء المبحوثين الذين ستجرى مقابلتهم من طرف "القائمين بالبحث الميداني" (Les enquêteurs)⁽²⁵⁾. والعشوائية لا يُفهم يفهم منها أن الباحث حر في عملية الاختيار، لأن هذه العملية تتم وفقا لقواعد عملية تعطي لجميع الوحدات فرصا متكافئة في الاختيار. أما الاختيار الذي يتم عفوا أو اعتباطيا أو حيثما اتفق، كاختيار الباحث للأشخاص القريبين منه أو المحنكين به، أو اعتماده على المتطوعين، أو ترك العين تقع على أسماء مكتوبة أو الأسماء التي تبدأ بحرف معين... الخ فلا يمكن أن يعتبر اختيارا عشوائيا بالمفهوم العلمي الصحيح، بل يترتب عليه وقوع الباحث في خطأ التحيز"⁽²⁶⁾. يتم اختيار العينة العشوائية البسيطة وفق طريقتين؛ هما:

أ- **طريقة البطاقات؛** وتؤسس هذه الطريقة على "وضع جميع أسماء مجتمع البحث على أوراق صغيرة (قصاصات) كل ورقة تحمل اسما من أسماء مجتمع البحث. وتوضع هذه الأوراق في صندوق ثم تمزج مع بعضها مزجا جيدا. وبعد مزجها يختار الباحث عددا منها بالطريقة العشوائية والعدد المختار يُكوّن العينة العشوائية التي يهتم الباحث بدراستها دراسة علمية"⁽²⁷⁾. فمثلا إذا لدينا مجتمع البحث متكون من 400 طالب ونريد أن نأخذ منه نسبة 10% كعينة للدراسة، فإنه يتوجب علينا أن نكتب جميع أسماء هؤلاء على قصاصات ورقية ثم نضعها في صندوق ثم نقوم بسحب 40 قصاصة تضم الأسماء الذين يشكلون عينة بحثنا وهم المعنيين بمقابلات جمع البيانات. أما عن سلبيات هذه الطريقة فهي تتمثل حسب بعض الباحثين في "أنها ليست طريقة عملية وخاصة إذا كان المجتمع كبيرا، ولذا اعد بعض العلماء جداول تُعرف بجداول الأرقام العشوائية لتسهيل عملية الاختيار العشوائي"⁽²⁸⁾.

ب- **طريقة الأرقام (الأعداد) العشوائية؛** "وتشبه هذه الطريقة طريقة القرعة، إلا أن الكرات (أو القصاصات الورقية) والوعاء (أو الصندوق) يُستبدلان بجداول أرقام عشوائية"⁽²⁹⁾ موجودة في منشورات منفصلة أو في ملاحق الكتب الإحصائية"⁽³⁰⁾. "ويقتضي اختيار العينة وفق هذه الطريقة مراعاة الخطوات الآتية:

- تحديد إطار لاختيار العينة.

- اختيار جداول ملائمة للأرقام العشوائية.

- اختيار أرقام من الجداول عشوائياً وتسجيلها. وتشكل الأسماء الموجودة في الإطار التي تحمل هذه الأرقام عينة الدراسة⁽³¹⁾.

وللتدقيق أكثر فإنه يتوجب على الباحث أن يصمم جدول عشوائي يضم أرقاماً عشوائية بعد أن يرقم عدد مفردات البحث قبل ذلك. ثم يضع الأصبع (أو القلم أو المسطرة... الخ) عشوائياً ويسير في اتجاه معين مراعاة في ذلك عدد أرقام العينة، وإلا يكون العدد المختار أكبر من عدد مجتمع البحث الكلي؛ فمثلاً⁽³²⁾ إذا كان لدينا عينة عشوائية بسيطة عدد مفرداتها 25 من مجتمع مكون من 500 مفردة، فإنه يجب أن تكون الأرقام المختارة تساوي ثلاث أرقام، وكذلك لا تتجاوز العدد 500.

ج- طريقة الفرز الآلي (عن طريق الحاسوب)؛ وتؤسس هذه الطريقة على برمجة جهاز الإعلام الآلي من خلال تزويده بأسماء وأرقام المبحوثين الذين يمثلون مجتمع البحث؛ ثم نطلب منه، عن طريق برنامج مخصص لمثل هذه العمليات، استخراج عدد من الأرقام تساوي حجم العينة الذي حدده الباحث مسبقاً؛ والأسماء التي تتصل بهذه الأرقام هي المفردات المعنية بالمقبلات البحثية⁽³³⁾. وهي بذلك تشبه الطريقتين السالفتين مع فاق أنها تقوم على الفرز الآلي.

- **العينة العشوائية المنتظمة؛** وهي شكل من أشكال العينة العشوائية يتم اختيارها في حالة تجانس المجتمع الأصلي. وسميت منتظمة لأننا نختار فيها مسافة ثابتة منتظمة بين كل رقم والرقم الذي يليه، وهكذا. علماً بان اختيار العينة الأولى يكون عشوائياً ثم يتم اختيار المفردات الأخرى بشكل منتظم وبنفس التباعد والمسافة⁽³⁴⁾.

ومعنى هذا الكلام أن يختار الباحث الوحدة الأولى (الرقم الأول)؛ ويقابله اسم المبحوث الأول) في العينة اختياراً عشوائياً ثم يختار بقية الوحدات طبقاً لما يقتضيه حجم العينة مراعاة في ذلك انتظام المسافة بين الوحدات؛ بحيث تكون المسافة بين كل وحدة من وحدات العينة السابقة لها ثابتة.

مثال توضيحي: لنفرض أن لدينا 500 تلميذ، ونريد أن نأخذ عينة تتكون من 25 مفردة، فإننا نقسم العدد الذي يمثل مجتمع البحث على عدد أفراد العينة المراد أخذها لنجد معامل الرفع (المسافة الثابتة والمنتظمة بين كل مفردات العينة)؛ وذلك وفق ما يأتي:

الأسس المنهجية لاختيار عينة ممثلة لمجتمع البحث

$$\text{معامل الرفع} = \frac{500}{25} = 20$$

ولنأخذ مثلا العدد العشوائي الأول؛ وليكن 10. وعليه فالعينة تكون كالآتي:

$$30 = 20 + \underline{10}$$

$$50 = 20 + \underline{30}$$

$$70 = 20 + \underline{50}$$

$$\underline{70} = 20 + 90 \dots \text{الخ}$$

إن الأرقام المكتوبة بالبنط العريض والمسطرة (10، 30، 50، 70... إلى حين بلوغ 25 مفردة) هي التي تشكل مفردات العينة والأسماء التي تقابلها هم المبحوثين الذين يتوجب على الباحث استجوابهم.

أما عن الفرق بين النوعين (البسيطة والمنتظمة) فيحدده "عبد الباسط محمد حسن" في النقاط الآتية:

- "في العينة العشوائية البسيطة يتم اختيار جميع المفردات عشوائيا، في حين انه في العينة المنتظمة يتم اختيار المفردة الأولى فقط عشوائيا"⁽³⁵⁾.

- "بعد اختيار الباحث للمفردة الأولى، في العينة المنتظمة، يتحدد اختيار بقية مفردات العينة. أما في العينة العشوائية البسيطة فان اختيار كل مفردة من مفردات العينة يكون مستقلا عن اختيار المفردات الأخرى"⁽³⁶⁾.

- في العينة العشوائية البسيطة قد يختار الباحث الرقمين 4 و 5، ولكن هذا لا يحدث مطلقا في الطريقة المنتظمة لان معنى ذلك أن تكون المسافة بين الوجدتين المتتاليتين واحدة. ومن المستحيل أن تحتوي العينة على جميع وحدات المجتمع؛ ومن هنا يرى البعض أن العينة المنتظمة تعتبر عينة نصف عشوائية أو شبه عشوائية"⁽³⁷⁾.

إذن هذه هي الأسس المنهجية التي تقوم عليها العينة العشوائية المنتظمة؛ لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا بحدّة هو كيف تختار عينة ممثلة لمجتمع البحث غير المتجانس (مجتمع يتشكل من طبقات أو مستويات مختلفة)؟

- العينة العشوائية الطبقيّة؛ وهي "صنف من المعاينة الاحتمالية الذي ينطلق من فكرة أن هناك خاصية أو عدة خصائص تميز عناصر مجتمع البحث والتي لا بد من أخذها بعين الاعتبار قبل الانتقاء. ويسمح هذا الإجراء بإنشاء مجموعات صغيرة أو طبقات سيكون لها بعض الانسجام لأننا نعتقد أن العناصر المكونة لكل طبقة لها بعض التشابه وان كل منها يتميز في نفس الوقت عن المجموعات الأخرى"⁽³⁸⁾. وتتمظهر أشكال اللاتجانس فيما يتعلق بمجتمع البحث في متغيرات: "السن والنوع أو المواطن أو الدين أو المهنة... الخ. أي انه متكون من عدة طبقات تتصف كل منها ببعض الخواص والصفات التي تميزها بعضها عن البعض الآخر، ثم يتم الاختيار العشوائي ضمن كل فئة أو كل طبقة"⁽³⁹⁾.

أما عن كيفية اختيار عينة طبقية؛ فانه يتوجب إتباع الخطوات الآتية:

- "نبدأ بتحليل المجتمع الأصلي تحليلاً دقيقاً. وذلك بتقسيمه إلى فئات أو طبقات رئيسية تختلف عن بعضها في خاصية أو خواص معينة تكون هي موضوع الدراسة"⁽⁴⁰⁾.

- "نحسب عدد الوحدات الموجودة في المجتمع، وكذا الوحدات الموجودة في كل طبقة من الطبقات التي حددناها، ثم نحدد حجم العينة وعدد الوحدات التي نريدها من كل طبقة"⁽⁴¹⁾.

- "نشرع في اختيار الوحدات من القوائم التي أعدناها إما بطريقة عشوائية أو بطريقة منتظمة. ونستمر في اختيار الوحدات المطلوبة من كل طبقة حتى تكتمل لدينا العينة الكلية التي تمثل المجتمع الأصلي"⁽⁴²⁾.

وبناءً على ما تقدم فانه يتضح أن العينة العشوائية المنتظمة تعتمد عندما يكون مجتمع البحث غير متجانس من حيث السن، النوع، الدين، المهنة، المستوى التعليمي وغيرها من المتغيرات الأخرى، وهو ما يحتم عليها تقصي مدى تمثيل العينة التي سنأخذها للمجتمع الذي سنبحثه؛ ولا يكون ذلك إلا من خلال اللجوء إلى هذا النوع من العينات الذي يضمن ذلك. وللتوضيح أكثر نورد المثال الآتي: لنفرض أن مجتمع بحثنا يتصل بتلاميذ ثانوية من ثانويات الجزائر العاصمة؛ وان عدد التلاميذ الذي يدرسون فيها هو: 400 تلميذ، وكنا بصدد اختيار عينة بنسبة 10%. وبما أن الإطار الذي ستأخذ منه العينة غير متجانس (من حيث السن، النوع، والمستوى التعليمي) فلجأ لاعتماد العينة الطبقيّة؛ وفيما يأتي تفصيل لذلك:

الأسس المنهجية لاختيار عينة ممثلة لمجتمع البحث

- السنة الأولى: تضم 200 تلميذ؛ وإذا أخذنا منها نسبة 10%؛ فيكون عدد مبحوثي هذه الطبقة مساو ل: 20 مبحوثين.

- السنة الثانية: تضم 100 تلميذ؛ وإذا أخذنا منها نسبة 10%؛ فيكون عدد مبحوثي هذه الطبقة مساو ل: 10 مبحوثين.

- السنة الثالثة: تضم 100 تلميذ؛ وإذا أخذنا منها نسبة 10%؛ فيكون عدد مبحوثي هذه الطبقة مساو ل: 10 مبحوثين.

وإذا كانت هذه هي الإجراءات المنهجية التي تعتمد لأخذ عينة من مجتمع غير متجانس؛ فما لعمل عندما يكون مجتمع البحث موزا على العديد من المناطق ضمن مساحة شاسعة وواسعة؟

- **العينة المساحية؛** وهي إحدى أنواع العينات الاحتمالية التي تستخدم لأخذ العينات المساحية كما هو الحال مع اختيار كتلة: بلدة، مقاطعة... الخ. ويكون ذلك عن طريق وضع شبكة (خريطة) تضم مناطق في شكل مساحات (مربعات مثلا) مع ترقيمها تمهيدا لأخذ عينات منها لتكون ممثلة لمجتمع البحث⁽⁴³⁾.

وضمن هذا السياق يؤكد "عبد الباسط محمد حسن" أن العينة المساحية تعتمد "إذا كان حجم المجتمع الأصلي كبيرا، وتعذر على الباحث اعتماد العينات السابقة، نظرا لانتشار وحدات العينة في مساحات جغرافية منتشرة، ونظرا لصعوبة إعداد قوائم تفصيلية لجميع الوحدات فان من الممكن تركيز البحث في مناطق معينة، وذلك بإتباع أسلوب المراحل المتعددة"⁽⁴⁴⁾.

أما عن كيفية اختيار هذا النوع من العينات فانه يتم "على مستويات متعددة تبدأ من المستويات العامة إلى المستويات الخاصة. ويطلق على هذه العينة أحيانا اسم عينة التجمعات، أو العينة المساحية، أو العينة الاحتمالية، نظرا لأنها تهدف إلى تمثيل مساحات متسعة بعينة صغيرة تمثلها، تمهيدا لاختيار مفردات العينة من المساحات الممثلة"⁽⁴⁵⁾.

وبما انه لا تتوفر للباحث معطيات بيانية رسمية حول المساحة أو المساحات التي يريد أن يأخذ منها عينة ممثلة للمجتمع الكلي، فانه يتوجب عليه "إعداد خرائط دقيقة عن المنطقة التي يشملها البحث، فيبدأ الباحث بتقسيم المجتمع إلى وحدات أولية، يختار من بينها عينة بطريقة عشوائية أو منتظمة، ثم تقسم هذه الوحدات إلى أخرى

ثانوية تختار منها عينها جديدة، ثم تقسم الوحدات الثانوية المختارة إلى وحدات ثانوية ثم وحدات رباعية، إلى أن يقف الباحث عند مرحلة معينة. فقد يختار الباحث مثلا عينة من المحافظات التي تدخل في إطار البحث، ثم يختار من بين المحافظات المختارة عينة من المدن، ثم يختار من بينها عينة من الأحياء، ثم المساكن... وهكذا⁽⁴⁶⁾.

ولمزيد من التبسيط فانه يمكننا القول أن العينة المساحية ترتبط بالبحوث التي يكون فيها مجتمع البحث عبارة مكان أو منطقة أو مساحة شاسعة وواسعة؛ فمثلا إذا كنا بصدد إجراء بحث حول مدارس مدينة الجزائر العاصمة، فلا بد من توفر، أولا، خرائط حول توزيع المدارس بهذه المدينة، ثم نقسم المناطق التي تتواجد بها هذه المدارس إلى ثانوية ورئيسية؛ فالرئيسية هي التي تنتشر فيها المدارس. والثانوية هي التي تقل فيها المدارس. ثم نقسمها إلى أجزاء لنصل في النهاية إلى تحديد الأمكنة لاختيار المدارس التي تمثل الأخرى بحكم الموقع أو الفئات الاجتماعية لضمان أكبر قدر ممكن من تمثيل العينة للمجتمع الكلي للبحث. لكن ما لعل إذا كان مجتمع البحث متنشعب ومتعدد وغير متجانس؟.

- العينة العنقودية؛ يصف "موريس" أنجرس " هذا النوع من العينة بقوله: "ربما يكون من المستحيل في البداية الحصول على قائمة لكل العناصر التي سنسحب منها عينة بحثنا، كما قد يكون وضعها مكلفا أو طويلا. إن المعاينة العنقودية تسمح بتجاوز هذه الصعوبة مع ضمان حصولنا على عينة احتمالية، وبالضبط فان الأمر يتعلق بإجراء القرعة ليس على العناصر في حد ذاتها، ولكن على الوحدات الأخرى التي تشتمل عليها. إن قاعدة مجتمع البحث في المعاينة العنقودية ليست هي إذا قائمة العناصر التي يتكون منها مجتمع البحث. ربما تكون هذه القاعدة هي قائمة الأقاليم. أيام الأسبوع أو ساعات النهار، كأمتلة متنوعة، إذ يمكن اعتبار كل واحدة من هذه الوحدات كعنقود. ثم، بعد الاختيار العشوائي للعناقيد، سنقوم بجمع المعطيات عن كل العناصر المنتمية لهذه العناقيد"⁽⁴⁷⁾.

وللتوضيح أكثر فيما يتعلق بإجراءات هذا النوع من العينات يضيف "أنجرس" بقوله: "وبعد اختيارنا العشوائي للعناقيد، نستطيع أن نحدد الأفراد الذين ينتمون إليها والقيام بسحبهم عن طريق القرعة من داخل كل عنقود. إنها كحالة البحث حول أساتذة التعليم الثانوي في العلوم الإنسانية في ولاية الجزائر لو قمنا أولا باختيار عشوائي

الأسس المنهجية لاختيار عينة ممثلة لمجتمع البحث

للدوائر (العناقيد) ثم نطلب بعد ذلك من كل ثانوية موجودة بهذه الدوائر المختارة تقديم قائمة عن أساتذتها. إن ما نراه إذن هو المعاينة العنقودية، على عكس الصنفين الآخرين من المعاينات الاحتمالية، يمكن إجراؤها دون الاستعمال المسبق لقائمة عناصر مجتمع البحث مع السماح بحساب احتمال أن يكون كل عنصر من بين العناصر المختارة⁽⁴⁸⁾.

أما عن الوضعيات والظروف البحثية التي تستخدم فيها مثل هذه العينات فتتمظهر "بشكل رئيس عندما يكون إطار العينة غير ملائم أو غير متوافر. كما يستخدم هذا النوع عندما تكون الطرائق الأخرى باهضة التكاليف، وعندما تكون العناقيد عاملاً مهماً في البحث. وتتضمن هذه العناقيد المدارس والصفوف وفرق كرة القدم والمستشفيات والشركات الصغيرة ومجموعات أخرى متكاملة ذات هوية مشتركة"⁽⁴⁹⁾.

ولمزيد من التبسيط نوظف المثال الذي قدمه "رشيد زرواطي"، حيث يقول:
"إذا أردنا دراسة مشكلات الفلاح الجزائري فإننا نقوم بما يأتي:

- تحديد قرى تلية (نسبة للتل) وأخرى صحراوية.
- ثم نختار من القرى التلية قرية، ومن القرى الصحراوية قرية.
- ثم نختار مجموعة من الفلاحين من القرية التلية المختارة، ومجموعة من الفلاحين من القرية الصحراوية المختارة"⁽⁵⁰⁾.

وبعد استعراض الأسس العلمية والمنهجية التي يقوم عليها هذا النوع من العينة والأنواع التي سبقتها قد يُطرح السؤال الآتي: ما الفرق بين العينة العنقودية والطبقية؟ وهذا سؤال مشروع لتقارب النوعين؛ ورغم ذلك فهما مختلفتان من حيث أن "العناقيد موجودة في الواقع، في حين أن الطبقات يتم إعدادها أو إنشاؤها من طرف الباحث أو الباحثة"⁽⁵¹⁾. ويقدم الدكتور "رشيد زرواطي" توضيحاً لوجه التشابه والتمايز بين النوعين؛ حدد في النقاط الآتية:

- "تشبه العينة العنقودية العينة الطباقية في أن كلاهما يحتوي على تقسيم مجتمع البحث إلى مجموعات"⁽⁵²⁾.

- "تختلف العينة العنقودية عن العينة الطبقيّة في أن مجتمع البحث في العينة العنقودية يُقسم إلى مجموعات (عناقيد) وفقا لمعيار محدد غالبا ما يكون جغرافيا بطبيعته"⁽⁵³⁾.

وبناءً على ما تقدم يمكن القول أن العينة العنقودية تعتمد عند محاولة دراسة المناطق ذات الكثافة؛ وهي متعددة الأوجه وتطبق على الظواهر المعقدة كدراسة الاتجاهات العقائدية التي تستغرق زمنا طويلا (الدراسات التتبعية متعددة الأوجه). لكن متى يمكن للباحث أن يختار عينة قصدية؟.

- **العينة العمدية (الغرضية)؛** "هي العينة التي يعتمد الباحث أن تتكون من وحدات معينة لأنه يعتقد أنها تمثل المجتمع الأصلي تمثيلا صحيحا. ففي بحوث الرأي العام مثلا وجد القائمون بالاستفتاءات أن بعض المناطق تعطي نتائج قريبة جدا لنتائج المجتمع الأصلي. في هذه الحالة يعتمد كثير من الباحثين أن تكون العينة مكونة من هذه الوحدات طالما أنهم يعملون بخبرتهم السابقة لأنها تعطي صورة صحيحة للمجتمع بأكمله"⁽⁵⁴⁾.

ويتفق اغلب الباحثين أن هذا النوع من المعاينة "يوفر على الباحث كثيرا من الوقت والجهد الذي يبذله في اختيار العينة إلا أنها تستلزم معرفة المعالم الإحصائية بالنسبة للمجتمع الأصلي، وبالنسبة للوحدات التي يرغب الباحث في اختيارها، وهذا أمر قد لا يتيسر في جميع الأحوال. ثم إن هذه الطريقة تفترض بقاء خصائص الوحدات على ما هي عليه، وهذا أمر غير مضمون حيث أن جميع الظواهر تخضع للتغير المستمر، ومن المحتمل جدا أن تتغير خصائص الوحدات بحيث لا تبقى ممثلة لخصائص المجتمع الأصلي"⁽⁵⁵⁾.

وبناءً على ما تقدم يمكن القول أن العينة العمدية تؤسس على اختيار الباحث لمبحوثه بشكل قصدي بشرط أن يكون على دراية تامة بخصائص مجتمع بحثه؛ وإذا سلمنا بالقاعدة التي تقول انه لا شيء ثابت إلا قانون التغير (بمعنى تغير حالة الظواهر بمرور الزمن) فهذا يجعلنا نتفق مع ما ذهب إليه الدكتور "عبد الغني عماد" عندما يقول أن هذا النوع من المعاينة "يسمى أحيانا العينة بالخبرة، فالباحث يحدد حجم العينة ويطلب من المقابل (القائم بمقابلة المبحوثين) اختيار وحداتها بالطريقة والأسلوب الذي بلانمه لذلك يأتي الاختيار معتمدا على أفكار وأراء وذوق ومصلحة المُقَابِل، الذي من الطبيعي أن يعتمد إلى اختيار القريبين منه والذين يرتاح لهم أو

الأسس المنهجية لاختيار عينة ممثلة لمجتمع البحث

تنطبق أرائهم وقيمهم وأدوارهم الاجتماعية مع أرائه وقيمه وأدواره⁽⁵⁶⁾. لكن متى يمكن للباحث، أو القائم بعملية سبر الآراء خاصة، أن يختار عينة عرضية (عينة الصدفة)؟.

- **العينة العرضية (عينة الصدفة)؛** "هي تلك المعاينة غير الاحتمالية التي تواجه صعوبات أقل أثناء انتقاء العناصر. لو أردنا معرفة وجهة نظر عمال مصنع حول موضوع معين، فسنتقي بأولئك المترددين على المقهى أثناء وقت الغداء أو نرصدهم عند خروجهم من المصنع في نهاية النهار، دون أن نتساءل عن أولئك الذين لا يتناولون غذائهم بالمقهى في منتصف النهار ولا عن أولئك الذين لا يخرجون من المصنع ساعة وجودنا للترصد"⁽⁵⁷⁾.

أما عن الإجراءات المنهجية التي ترتبط بهذا النوع من العينة فهي "لا تقتضي أية إجراءات منتظمة لاختيار المبحوثين، بل تكون وحداتها من أولئك الأفراد الذين قابلوا الباحث بالصدفة حيث صادف وجودهم هناك في ذلك الوقت ولهذا سميت عينة الصدفة"⁽⁵⁸⁾.

أما عن أهم المجالات التي يستخدم فيها هذا النوع من العينات فكثيرا "ما نلاحظه في المقابلات التي يقوم بها مراسلو التلفزيون حيث يخرجون إلى الشارع ويختارون أي فرد يصادفهم، ويتحدثون معه حول موقف أو رأي ما ويعتبرون أنهم اختاروا عينة من الناس. ولكن مثل هذه العينة لا يمكن أن تكون ممثلة للمجتمع، ولا يمكن الاعتماد بأرائهم عند اتخاذ أي قرار"⁽⁵⁹⁾. وعليه فالعينة العرضية تكون ارتجالية لا تخضع لأي نظام أو انتظام؛ فالباحث من خلالها يختار كما يشاء؛ وهي شديدة التحيز لذلك فهي تعتمد في المجال الإعلامي بصفة خاصة. لكن إذا كان مجتمع البحث يتصل بمجموعة من الشرائح الاجتماعية فما هو نوع العينة التي يتوجب على الباحث أن يعتمد؟

- **العينة الحصصية؛** "عينة الحصص إجراء يحدد فيه الباحث حصص للمبحوثين الذين سيختارون من مجموعات محددة في المجتمع بعد تعريف أسس الاختيار (الجندر، الحالة الاجتماعية، الاثنية، التعليم... الخ)، ويحدد حجمها (60 من آباء أطفال صغار السن، 35 شرطية، و66 معلما... وهكذا)، ويترك خيار اختيار المبحوثين عادة للشخص المقابل"⁽⁶⁰⁾.

و"يكثر استخدام العينة عن طريق الحصة في بحوث الرأي العام، فيقسم المجتمع إلى طبقات أو فئات بالنسبة لخصائص معينة، ثم يعمل الباحث على تمثيل كل فئة من العينة بنسبة وجودها في المجتمع"⁽⁶¹⁾. أما عن كيفية تقسيم العينات إلى حصص، خاصة البحوث التي تُعنى بالرأي العام، فهي "تقسم بالنسبة لعوامل ثلاث: السن، النوع، والطبقة الاجتماعية إذ وُجد أنها تعطي فروقا في الرأي لها دلالتها الإحصائية. وقبل البدء في جمع البيانات تُعطى التعليمات للقائمين بالمقابلة باستيفاء شروط العينة بالنسبة لكل عامل على حدة، أو بالتزام حدود عديدة بالنسبة للعوامل الثلاثة مرتبطة بعضها مع بعض"⁽⁶²⁾. ولمزيد من التوضيح حول ذلك يورد الدكتور "عبد الباسط محمد حسن" الجداول الآتية:

النوع		السن		الطبقة الاجتماعية	
09	ذكور	4	29-20	3	عليا
11	إناث	6	44-30	4	وسطى
20	المجموع	7	64-45	14	دنيا
		3	65 +	20	المجموع
		20	المجموع		

المصدر: عبد الباسط محمد حسن، "مرجع سبق ذكره"، ص 461.

وقد يتبادر إلى ذهن القارئ سؤال مفاده ما الفرق بين العينة الحصصية والطبقية؟ وهذا سؤال منطقي نظرا للتشابه الكبير بينهما؛ ولكن موطن التمايز بينهما يكمن في أن "الباحث في العينة العشوائية الطباقية يختار الأفراد ضمن كل طبقة بطريقة عشوائية. أما في العينة الحصصية فيختار الباحث الأفراد كما يريد، دون استخدام الأسلوب العشوائي، ودون أن يلتزم بأي شروط"⁽⁶³⁾. وعليه فالعينة الحصصية تعتمد عند محاولة اخذ عينة قصدية من فئات متعددة ترتبط بمتغيرات السن، الجنس، والحالة الاجتماعية وهي تتطلب من الباحث أن تكون له معرفة تامة بخصوصية مجتمع البحث الذي سيأخذ منه عينته الحصصية وان لم يتوفر هذا الشرط

الأسس المنهجية لاختيار عينة ممثلة لمجتمع البحث

فانه يمكن الوقوع فيما يسمى بخطأ المعاينة، حيث تكون العينة المختارة غير ممثلة للمجتمع الكلي. لكن ماذا يفعل الباحث عندما يكون مجتمع بحثه مجهولاً؟.

- **عينة كرة الثلج؛** قد يُتساءل لماذا هذه التسمية (كرة الثلج)؟ ولإجابة تتمثل في أنها "أخذت من حالة الكتلة الثلجية التي تتدرج من أعالي التلال أو الجبال إلى السطوح فتجمع (الكتلة الثلجية) حولها مزيداً من الثلج فيزداد حجمها عبر تدرجها من الأعلى إلى الأسفل"⁽⁶⁴⁾. وتسمى كذلك بالنسبة للأشخاص عندما يطالب الباحث من المبحوثين، الذين أجريت معهم أولى المقابلات، لإبصاليه إلى زملائهم، ممن يقع عليهم البحث، وهؤلاء يُعرفوه على أصدقائهم، وهكذا تستمر السلسلة إلى حد بلوغ عدد معتبر من المبحوثين⁽⁶⁵⁾.

"وهكذا فان أفراد مجتمع البحث هم الذين سيساعدوننا في بناء العينة. إننا نلجأ إلى هذا الأسلوب عندما يكون الوسط غير معروف كلياً، أو أن هذا الوسط مغلق على نفسه نسبياً أو عندما نريد دراسة شبكة تأثيرات"⁽⁶⁶⁾.

وبناءً على ما سلف فانه يمكن القول أن هذا النوع من المعاينة يُلجئ إليه عندما يكون مجتمع البحث مجهولاً لدى الباحث، وفي المقابل يعرف عدداً لا يفي بالغرض فيلجأ إلى هذه الطريقة، حيث يقوم في البداية بمقابلة من يعرفهم ومن خلالهم يتعرف على باقي الأفراد الآخرين؛ ويشيع استخدام هذا النوع من العينات في البحوث التي بجوانب خفية وصعبة الاقتحام كجماعة المدمنين على المخدرات، المجرمين، المثليين الجنسيين وغيرهم من الجماعات الاجتماعية المغلقة التي تتطلب عادة تقنية الملاحظة بالمشاركة.

خاتمة:

إن محاولة قراءة هذا المقال قراءة نقدية يمكننا من تسجيل النقاط الآتية:

- لكل عينة مجتمع بحث تنتمي إليه، وهو ما يحتم على الباحث أن يحدد بدقة المجتمع الكلي الذي يدخل موضوع بحثه ضمن نطاقه؛ وهذا الفعل المنهجي لا يكون بطريقة متسرعة بل يتوجب أن يؤسس على إجراءات منطقية وعقلانية ولعل أبرزها، في اعتقادنا، يرتبط بالاطلاع على التراث النظري المتوفر حول الموضوع (المؤلفات والبحوث والدراسات السابقة التي تناولت جانب من الموضوع)؛ وكذا استشارة

الخبراء (أساتذة المنهجية والمتخصصين في ميدان البحث الميداني) الذين لهم باع طويل في مجال البحث الاجتماعي.

- إن عملية تحديد حجم العينة ونوعها لا يكون هكذا خبط عشواء بل تحكمه أسس علمية ومنهجية تحكمها وهي تتوقف أساسا على طبيعة الموضوع المدروس، وهدفه؛ فضلا عن العينات تصنف إلى عينات احتمالية (العشوائية البسيطة، المنتظمة، الطبقيّة، العنقودية). وغير احتمالية (العمدية، العرضية، الحصصية، كرة الثلج)؛ وقد رأينا سالفا متى وكيف يستخدم كل نوع من هذه الأنواع؟ وقديما قيل من أراد علما فليدقق وإلا ضاع دقيق العلم.

الهوامش:

¹- غربي علي: "أبجديات المنهجية في كتابة الرسائل الجامعية"، مخبر علم اجتماع الاتصال، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ط 02، 2009، ص 127.

2. Grawitz Madeleine: "lexique des sciences sociales", Edition Dalloz, France, 8^e édition, 2004, 136.

3. زرواطي رشيد: "منهجية البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، أسس علمية وتدريبية"، دار الكتاب الجديد، الجزائر، 2004، ص 181.

4. إحسان محمد الحسن: "الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 03، 1994، ص 49.

5. "المرجع نفسه"، ص 49.

6. غربي علي، "مرجع سبق ذكره"، ص 127.

7. دلبو فضيل وآخرون: "أسس المنهجية في العلوم الاجتماعية"، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 1999، ص 147.

8. إحسان محمد الحسن، "مرجع سبق ذكره"، ص 50-51.

9. "المرجع نفسه"، ص 51.

10. "المرجع نفسه"، ص 51.

11. "المرجع نفسه"، ص 51.

12. "المرجع نفسه"، ص 51.

13. عبد الباسط محمد حسن: "أصول البحث الاجتماعي"، مكتبة وهبة، مصر، ط 08، 1982، ص 446.

14. "المرجع نفسه"، ص 446.

15. "المرجع نفسه"، ص 446.

16. خطأ المعاينة؛ ويقصد به "عدم الدقة التي لا مفر منها عندما يجري التقصي على عينة والتي يمكن تقديرها في حالة المعاينة الاحتمالية". للاستزادة انظر:

- موريس أنجرس: "منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية"، ترجمة صحراوي بوزيد وآخرون، دار القصب للناشر والتوزيع، الجزائر، 2004، ص 302-303.

الأسس المنهجية لاختيار عينة ممثلة لمجتمع البحث

17. أبراش إبراهيم : "المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية"، دار الشروق للنشر والتوزيع، مصر، ط 01، 2009، ص 247.
18. "المرجع نفسه"، ص 247.
19. "المرجع نفسه"، ص 248.
20. لمعرفة الأسس والضوابط التي تحكم عملية تطبيق هذه المعادلة الإحصائية، وللتمكن منها من خلال الأمثلة التطبيقية والتوضيحية يُرجى الاطلاع على:
- أبراش إبراهيم، "مرجع سبق ذكره"، ص ص 247-249.
- إحسان محمد الحسن، "مرجع سبق ذكره"، ص ص 56-60.
21. عبد الباسط محمد حسن، "مرجع سبق ذكره"، ص 447.
22. موريس أنجرس، "مرجع سبق ذكره"، ص 319.
23. "المرجع نفسه"، ص 319.
24. "المرجع نفسه"، ص 319-320.
25. Rogère Pierrette : "les méthodes des sciences sociales" . Edition Dalloz, France, 3^e édition, 1979, p 64.
26. عبد الباسط محمد حسن، "مرجع سبق ذكره"، ص 447-448.
27. إحسان محمد الحسن، "مرجع سبق ذكره"، ص 54-55.
28. عبد الباسط محمد حسن، "مرجع سبق ذكره"، ص 448.
29. جداول الأرقام العشوائية؛ هي "تراكيب متعددة لأرقام مستخرجة عشوائياً، يؤخذ بواسطتها، وانطلاقاً من أي خانة أو صف، عدد متتالي من الأرقام مساو لعدد مفردات العينة التي تشكل العينة، والتي يجب إذن استجوابها". انظر:
- دليو فضيل وآخرون، "مرجع سبق ذكره"، ص 153.
وللتعرف عن شكل جداول الأرقام العشوائية؛ يرجى الاطلاع على كتب:
- عبد الباسط محمد حسن، "مرجع سبق ذكره"، ص 449.
- دليو فضيل وآخرون، "مرجع سبق ذكره"، ص 154.
- معن خليل عمر: "مناهج البحث في علم الاجتماع"، دار الشروق، الأردن، ط 01، 2004، ص 214.
30. سوتيريوس ساراتناكوس: "البحث الاجتماعي"، ترجمة شحدة فارغ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط 01، 2017، ص 297.
31. "المرجع نفسه"، ص 297.
32. للتعرف أكثر على ضوابط هذه الطريقة من خلال الأمثلة وتطبيقاتها، نحيل القارئ على مؤلف:
عبد الباسط محمد حسن، "مرجع سبق ذكره"، ص 449-450.
33. للاستزادة حول هذه الطريقة يُرجى الاطلاع على كتاب: سوتيريوس ساراتناكوس، "مرجع سبق ذكره"، ص 297-298.
34. طاهر حسو الزبياري: "أساليب البحث في علم الاجتماع"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط 01، 2011، ص 120.
35. عبد الباسط محمد حسن، "مرجع سبق ذكره"، ص 451.
36. "المرجع نفسه"، ص 451.
37. "المرجع نفسه"، ص 451.
38. موريس أنجرس، "مرجع سبق ذكره"، ص 304.
39. طاهر حسو الزبياري، "مرجع سبق ذكره"، ص 121.

40. عبد الباسط محمد حسن، "مرجع سبق ذكره"، ص 452.
41. "المرجع نفسه"، ص 452-453.
42. "المرجع نفسه"، ص 453.
43. William. J.Good, Paul. K. Hatt: "methods in social research" McGraw, new York, 1952, p 223.
44. عبد الباسط محمد حسن، "مرجع سبق ذكره"، ص 457.
45. "المرجع نفسه"، ص 454.
46. "المرجع نفسه"، ص 454.
47. موريس أنجرس، "مرجع سبق ذكره"، ص 306.
48. "المرجع نفسه"، ص 306.
49. سوتيريوس سارانتاكوس، "مرجع سبق ذكره"، ص 303.
50. زرواطي رشيد، "مرجع سبق ذكره"، ص 186.
51. موريس أنجرس، "مرجع سبق ذكره"، ص 306.
52. زرواطي رشيد، "مرجع سبق ذكره"، ص 186.
53. "المرجع نفسه"، ص 186.
54. عبد الباسط محمد حسن، "مرجع سبق ذكره"، ص 463.
55. "المرجع نفسه"، ص 463.
56. عبد الغني عماد: "البحث الاجتماعي، منهجيته، مراحل، تقنياته"، جروس برنس، لبنان، ط 01، 2002، ص 73.
57. موريس أنجرس، "مرجع سبق ذكره"، ص 311.
58. سوتيريوس سارانتاكوس، "مرجع سبق ذكره"، ص 306-307.
59. طاهر حسو الزبياري، "مرجع سبق ذكره"، ص 124.
60. سوتيريوس سارانتاكوس، "مرجع سبق ذكره"، ص 308.
61. عبد الباسط محمد حسن، "مرجع سبق ذكره"، ص 460.
62. "المرجع نفسه"، ص 461.
63. طاهر حسو الزبياري، "مرجع سبق ذكره"، ص 125.
64. "المرجع نفسه"، ص 125.
65. Jean Claude Combessie: "La méthode en sociologie", La découverte, paris, 5^e édition, 2007, p 53.
66. موريس أنجرس، "مرجع سبق ذكره"، ص 314-315.

آثار النمو الحضري على ديناميكية المجال الحضري للمدينة الجزائرية
The Effects of Urban Growth on the Dynamics of the
Urban Area of the Algerian City

طالب دكتوراه صلاح الدين خذري¹ أ.د/ إسماعيل بن السعدي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة 1

مخبر الديناميات الاجتماعية في الأوراس

Bensaadi_prof@yahoo.com

saciourban.salah@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/01/26

تاريخ الإرسال: 2019/12/04

الملخص:

تعتبر المدينة المجال الجغرافي الذي تتقاطع فيه الأشكال والهيكل العمرانية والفعاليات والأنشطة التي يمارسها السكان، وتفاعل هذه الهياكل مع الفعاليات يشكل في النهاية مجالاً حضرياً، ولكن يبقى هذا المجال الحضري مرهوناً بعدة عوامل قد تنعكس سلباً أو إيجاباً على سيرورة المدينة في ظل مختلف التغيرات التي تطرأ على المجتمع والعمران بصفة عامة، بالإضافة إلى مشكلات النمو الحضري كالتنقل والإسكان والكثافة السكانية والتلوث واللاتجانس والنمو الحضري. ومن خلال هذه الورقة البحثية سنحاول تقديم صورة لواقع العلاقة التي تربط المجال الحضري للمدينة الجزائرية بديناميكية النمو الحضري من حيث التأثيرات التي يمارسها هذا الأخير على مجال المدينة.

الكلمات المفتاحية: النمو الحضري، المجال الحضري، الديناميكية الحضرية.

Abstract:

The city is the geographical area where shapes, urban structures, events and activities practiced by the population intersect. The interaction of these structures with events ultimately constitutes

¹ - المؤلف المرسل

an urban area. However, this urban area remains confined to several factors, which may negatively or positively reflect on the city's process in the light of the various changes that affect society and urbanization in general from one hand, on the other hand, issues of urban growth, such as transport, housing, population density, pollution, heterogeneity, and urban growth. The current research attempts to investigate the relations that link the urban area of the Algerian city with the dynamic urban growth in terms of the effects that the latter has on the city area. The dynamics of urban growth in terms of the effects of the latter on the city area.

Key words: Urban growth, urban sphere, urban dynamics.

مقدمة:

إن الحديث عن المدينة يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن ظاهرة النمو الحضري باعتبارها ظاهرة أفرزت العديد من التغيرات والتحويلات على جميع المستويات والأصعدة، سواء على مستوى نسق العلاقات الاجتماعية التي تحكم المجتمع وفعالياته داخل المدينة، أو على مستوى شكل المدينة وتركيبها المجالية، وعن هذه التحويلات والتغيرات يمكننا فهمها من خلال طبيعة التفاعلات اليومية وشكلية المجال الحضري للمدينة، ومن هنا يتبين حجم التأثيرات البالغة التي يمارسها النمو الحضري كظاهرة سوسيو-حضرية تتعلق بحركة السكان على المدينة خاصة على مستوى مجالها الحضري، هذا المجال الذي يعد امتدادا عمرانيا ناتجا بالضرورة عن قوى النمو الحضري .

والعلاقة بين النمو الحضري والمجال في المدينة الجزائرية هي علاقة في الغالب تأخذ مساقات سلبية نظرا للإشكالات التي تطرحها هذه العلاقة، وتظهر الانعكاسات المجالية للنمو الحضري على المدينة الجزائرية بالخصوص في ما يطرحه هذا الأخير من مشكلات اجتماعية واقتصادية التي من أبرزها ظاهرة الأحياء الهاشمية وإشكاليات التخطيط الحضري ومسألة المركزية الحضرية والمشاكل التي تطرحها البيئات الحضرية المستحدثة خاصة على مستوى العلاقات الاجتماعية

==== آثار النمو الحضري على ديناميكية المجال الحضري للمدينة الجزائرية

واستخدامات المجال السكني وهذا ما سنحاول معالجته في هذه الورقة البحثية وبناء على ذلك يمكننا طرح التساؤل التالي: ما هي انعكاسات النمو الحضري على المجال الحضري للمدينة الجزائرية؟

أهمية الدراسة:

تتجلى أهمية هذه الدراسة في متغيراتها، فمتغير المجال الحضري كبناء حضري تفاعلي له عدة تغيرات وتحديات يواجهها تجاه المشكلات الحتمية التي تفرزها المدينة وتفاعلات السكان مع البيئة الحضرية ويأتي هنا الآثار التي تلحق على المجالات الحضري في ظل النمو الحضري الهائل ومشاكله البيئية والعمرانية والاجتماعية والثقافية.

أهداف الدراسة:

- توضيح مفهوم المجال الحضري من البعدين السوسيوولوجي والعمراني.
- التعرف على واقع المدينة الجزائرية في ظل المخططات العمرانية الراهنة.
- تتبع سيرورة تطور العمران الحضري وتكون المجالات بعد الاستقلال.
- التعرف على بعض الآثار التي تنعكس على حركية المجالات الحضرية.

المبحث الأول: المفاهيم المشكلة لبنية الدراسة

المطلب الأول: مفهوم النمو الحضري:

تعتبر ظاهرة النمو الحضري من الظواهر الجوهرية التي تؤثر بشكل كبير على مرفولوجية المدينة وأبعادها الوظيفية، فهي مؤشر نوعي للسلوكيات خاصة السلوكيات غير المنتظمة، كما أنها تضيف على المدينة طابع دينامي بوصفها المدينة نظام يميل نحو الارتباط والاتصال أو بعبارة أدق انتشار ذلك النظام عند وصوله إلى حد أو حافة حرجة نتيجة تأثير القوى الحضرية بأشكالها المختلفة كمدخلات للنظام وبالتالي وكنتيجة لذلك يتمزق النسيج الحضري القائم بحثا عن مناطق الجذب الحضري خارج حدود النسيج كمخرجات للنظام¹

ويفهم من خلال هذه الديناميكية أن النمو الحضري هو نظام معقد يتحكم فيه بعدين أساسيين هما: التوسع العمراني والتغيرات الوظيفية، فالتوسع العمراني يشير إلى التغيرات على مستوى الفضاء أو المجال الحضري أي الانتقال من مناطق غير

مبنية إلى مناطق حضرية، أما التغيرات الوظيفية فهي تشير إلى التغير الحاصل على مستوى الأنشطة المتمثلة في استخدامات الأرض وعلى هذا الأساس فإن عنصر الفعالية إلى جانب عنصر الفضاء (المجال) يشكلان الأساس الذي يقوم عليه النمو الحضري.

والنمو الحضري بهذا المعنى يشير إلى ظاهرة أخرى وهي "الانتشار الحضري" الذي يعني الزحف العمراني الناتج في الأساس عن الهجرة الداخلية - من الأرياف إلى المدن- نتيجة لظروف اقتصادية في الغالب تتحدد في الفقر وعدم توفر مناصب العمل ونقص الخدمات في المناطق الريفية، وكذا الهجرات الخارجية - من خارج البلد- بغرض التنمية، ولا ننسى كذلك الزيادة الطبيعية، وبالتالي يعتبر الزحف العمراني أولى خطوات النمو الحضري، وهناك من ينظر إلى هذا الأخير كونه ظاهرة مرضية تستدعي العلاج والتدخل نظرا إلى المشكلات التي طرحها مثل : البيروقراطية وأشكال التخلف والجريمة .. الخ مثل ما هو حاصل في البلدان النامية، وهناك من ينظر إليه باعتباره ظاهرة طبيعية للمدن واستجابة طبيعية للأنماط الحالية لمختلف القوى الاجتماعية التي تشكله².

يتبين من خلال ما تقدم أن النمو الحضري هو ظاهرة تتعلق بأبعاد ومعاني كثيرة بحيث تعتبر حركة السكان وما يتبعها من زيادة سكانية في المناطق الحضرية مقارنة مع نسبة السكان في الأرياف من أهم المؤشرات الإحصائية الدقيقة للنمو الحضري وهو الأمر الذي يجعل من هذا الأخير ظاهرة ديناميكية مستمرة تتعلق بأبعاد المجال الحضري على مستوى الأنماط الشكلية المكانية للمدينة هذا من جهة ومن جهة أخرى تتعلق بأبعاد الفعاليات الداخلية للمدينة على مستوى استخدامات الأرض، أما الطريقة أو المنهاج الذي يتبعه هذا النمو فقد يأخذ اتجاها سلبيًا (غير مخطط) كما قد يأخذ اتجاها إيجابيا وهذا مرهون بطبيعة أساليب الحياة الحضرية داخل المدينة .

المطلب الثاني: مفهوم المجال الحضري

يعتبر مفهوم المجال من المفاهيم التي تأخذ أبعادا ودلالات مختلفة ومتعددة وترجع جذور هذا المفهوم وأولى استخداماته إلى عالم الاجتماع "هابرماس" الذي يعني به "مساحة اجتماعية تتيح لأفراد المجتمع النقاش الجماعي الحر غير المقيد، وتكوين رأي عام فيما يتعلق بالمصالح والقضايا المشتركة بينهم، بهدف الوصول على توافق

آثار النمو الحضري على ديناميكية المجال الحضري للمدينة الجزائرية

بشأن المصلحة العامة وكيفية تحقيقها³. وإذا كان المجال بوجه عام حسب رؤية "هابرماس" يأخذ أبعاد سياسية واجتماعية وثقافية وتقنية فانه من الناحية الحضرية يعني " ذلك النطاق الذي يؤثر ويتأثر بالمدينة ويحيط بهيكلها الجغرافي مكونا ما يعرف بإقليم المدينة، وهو يعتبر المدخل العلمي والمنهجي لدراسة المدينة، إذ لا يتم تخطيط مدينة أو تنميتها بعيدا عن ذلك المحيط الجغرافي والإقليم العمراني لها"⁴.

ويشير مفهوم المجال الحضري كذلك إلى الامتداد الحضري أو ما يمكن تسميته بـ "التوسع العمراني" الذي يعني حسب تعريف كل من "هربر و كوتمان" بـ "الانتشار والامتداد خارج الحدود الموضوعية للمدينة، أي توسع الهيكل الحضري وانتشاره (SPRWL) دون التقيد بحدود المناطق التي حدثت فيها تلك العملية"، وإذا كان هذا التعريف يشير أكثر إلى الأبعاد الايكولوجية للمجال فإن تعريف الدكتور عبد الرزاق عباس حسين يضيف إلى ذلك البعد البشري "اليشمل ميل السكان للاستقرار في المدن من جهة وتوسع حجوم تلك المدن من جهة أخرى ولاسيما المدن الكبرى، وقد تكون هذه العملية قد تمت بشكل عشوائي غير منظم أو بشكل علمي ومخطط"⁵.

ويفهم من كل هذه التعريفات أن المجال الحضري هو امتداد عمراني يتشكل نتيجة النمو الحضري الواقع في المدينة، وهذا الامتداد يتعدى حدود المدينة ليشمل كذلك المساحات المجاورة لها ليصبح المجال الحضري بهذا المعنى "المدينة وما يجاورها ويدخل تحت نفوذها ويشكل معها بيئة عمرانية تتقاسم فيها المدينة الأم والمناطق المجاورة لها نمط الحياة المتحضرة بسبب التفاعلات والتبادلات المختلفة بينها وكذا مع محيطها الطبيعي لتشكل نظاما بيئيا عمرانيا متكاملا ومتوازنا إذا تم فيه مراعاة شروط ومعايير الاستيطان البيئية"⁶.

المطلب الثالث: ديناميكية النمو الحضري في الجزائر

إن فهم ديناميكية ظاهرة النمو الحضري في الجزائر يطلب منا ربطها بسياقها التاريخي من خلال تتبع المراحل التاريخية للظاهرة الحضرية، إلى جانب فهم التوزيع المجالي والجغرافي لسكان الجزائر.

التطور التاريخي للظاهرة الحضرية في الجزائر:

تعتبر الظاهرة الحضرية في الجزائر من الظواهر القديمة وهو ما يؤكد قيام الحضارات المتعاقبة وكذا الكثير من الحفريات والشواهد التاريخية بحيث كانت

الجزائر محطة لقيام العديد من الدول والحضارات، والقارئ لتاريخ المجتمع الجزائري على مستوى بنيته وتركيبته يمكنه أن يميز بكل سهولة شكلين أو نمطين من هذه التركيبة: نمط ريفي وآخر حضري وهذا هو حال كل المجتمعات، والمراحل المتعاقبة للنمو الحضري في الجزائر أفرزت بدورها تراكم وتنوع ثقافي يصب في دائرة أحداث التغيير في أنماط الحياة الحضرية⁷. وبدون الغوص في الجذور التاريخية للظاهرة الحضرية بحكم أن تاريخ الجزائر طويل حافل بالعديد من المراحل التاريخية التي لا يكفي المقام لذكرها جميعا الأمر الذي يجعلنا نكتفي بالنظر إلى المراحل التاريخية القريبة التي يمكن أن نحددها في الفترة الكولونيالية (الاستعمار الفرنسي) كونها الفترة الأهم في تاريخ الجزائر وكيف تطورت الظاهرة الحضرية فيما بعد الفترة الاستعمارية.

حينما احتلت فرنسا الجزائر أول ما قامت به هو فرنسة الأرض الجزائرية ذلك من خلال إصدار بعض القوانين أبرزها قرار المشيخي (senatus consult) المؤرخ في 22 أبريل 1863 إلى جانب قانون vernier في 26 جويلية 1873، وغيرها من القوانين الجائرة التي دفعت بالسكان إلى ترك أراضيهم والاتجاه نحو المدن فحسب الإحصائيات قد تم سلب نحو حوالي 3 ملايين هكتار من الأراضي الزراعية وتم تسليمها إلى الأوروبيين، كما قد تم الاستيلاء على حوالي 3.5 مليون هكتار من الغابات وجعلها كملكية خاصة للدولة⁸. وتعتبر مرحلة (1954-1962) من أكثر المراحل في الفترة الاستعمارية التي شهدت زيادة كبيرة لسكان الحضر - مرحلة الثورة التحريرية- وتعود أسباب هذه الزيادة إلى المنهج الذي اعتمده الإدارة الفرنسية المتمثل في سياسة التجمع وخلق المناطق المحرمة في الجبال مما دفع بأغلب السكان إلى هجرة الأرياف والجبال والتوجه نحو المدن، وقد تضاعفت الزيادة في نسبة سكان الحضر بعد الاستقلال مباشرة في الفترة الممتدة ما بين (1962-1966) بحيث تميزت هذه الفترة بالانتقال الهائل من الأرياف إلى المدن المهجورة من طرف الأوروبيين فحسب الإحصائيات فان نسبة سكان الحضر انتقلت من 320000 نسمة إلى 1620000 في فترة ما بين (1954-1966)⁹.

أما في الفترة الممتدة بين (1966-1977) فقد عرف النمو الحضري تطورا ملحوظا فقد وصل عدد سكان المدن في هذه الفترة إلى 6686785 نسمة وتعود الأسباب إلى السياسة المنتهجة من طرف الدولة الجزائرية آنذاك التي تتحدد في التركيز على عمليات التصنيع مما أدى إلى هجرات غير مسبوقه من الأرياف نحو

آثار النمو الحضري على ديناميكية المجال الحضري للمدينة الجزائرية

المدن بحثا عن العمل، وأهم ما ميز هذه الفترة هو النمو العمراني الذي لم يراعى فيه معايير البناء والتعمير (التوسع العمراني العشوائي) وهو ما يمكن تفسيره بالسياسة المتبعة خلال هذه الفترة التي ركزت على الجوانب الاقتصادية وأهملت الجوانب العمرانية والمعمارية¹⁰.

كما قد "عرفت فترة ما بين (1977-1987) تتابع زيادة سكان الحضر بشكل أقل من العشرية التي سبقتها أي بنسبة زيادة عامة قدرت بـ: 71% ومعدل زيادة سنوية قدر بـ: 5.5%"، أما المرحلة التي تلتها ما بين: (1987-1998) سجلت فيها نمو أكبر من المراحل السابقة بحيث بلغت نسبة التحضر 58.3% بنسبة زيادة قدرت بـ: 9.3%¹¹ أهم ما ميز هذه الفترة هو التوسع العمراني العشوائي سواء على الأطراف أو داخل الأنسجة العمرانية القديمة، الأمر الذي يعطينا صورة للظروف القهرية التي مرت بها الجزائر في هذه الفترة (فترة العشرية السوداء) بحيث شهدت انخفاض كبير في مستوى المعيشة داخل الأرياف وبالتالي الزيادة في معدلات النزوح الريفي¹².

وفي سنوات (1998-2008) تراجعت نسبة سكان الحضر مقارنة مع الفترة السابقة حيث بلغ معدل التحضر سنة 2008 حوالي 63% أي بنسبة زيادة وصلت إلى 4.7% وهذا راجع إلى جملة من الاعتبارات من بينها السياسة المنتهجة من طرف السلطة الجزائرية لتخفيف الضغط على المدن من خلال وضع البرامج لمختلف مشاريع السكن خاصة السكن الريفي الذي أفضى إلى نتائج إيجابية بحيث أدى إلى تثبيت نسبة معتبرة من سكان الأرياف في أماكنهم¹³، أما المرحلة الأخيرة الواقعة بين سنتي (2008-2015) يتبين فيها بوضوح الزيادة الكبيرة في نسبة سكان الحضر بحيث أصبحت النسبة أكثر من 70% من إجمالي السكان، وهي في الواقع ظاهرة تحتاج إلى التدخل من طرف المسؤولين والمختصين لإيجاد مقاربات جديدة للحد من ظاهرة النزوح الريفي، وإذا كانت الإحصائيات خير دليل على وجود مشكلات، فإن الإحصائيات السابقة تدل بما لا شك فيه أن الجزائر تعاني من مشكلة الهجرات المكثفة لسكان الأرياف نحو المدن، وهي مشكلة في الواقع ذات أبعاد اقتصادية في المقام الأول تتحدد في تراجع النشاط الزراعي مما تترتب على ذلك تراجع الإنتاج الفلاحي وارتفاع الأسعار على مستوى المدن الكبرى كالجزائر العاصمة، وهران، قسنطينة... الخ وهو ما يستدعي مرة أخرى الوقوف والتفكير مليا في هذه الظاهرة لإيجاد حلول سريعة لها والتخفيف من حدتها¹⁴.

المبحث الثالث: التوزيع المجالي لسكان الجزائر

في هذا المساق يرى محمد السويدي في كتابه الموسوم بـ: "مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري" أن سكان الجزائر يتوزعون مجاليا (جغرافيا) إلى ثلاث مناطق رئيسية حسب طبيعة الأنشطة الاقتصادية التي يمارسونها وعلاقتهم بالظروف الطبيعية، وهذه المناطق الثلاث تتمثل في: المنطقة الصحراوية، ومنطقة السهوب ومنطقة التل¹⁵، أما توزيع السكان في هذه المناطق نجده قد تم بشكل غير متكافئ بحيث نجد أن نسبة 63.50% من سكان الجزائر يتواجدون في المنطقة الشمالية (التل)، و 24.7% يتواجدون في الهضاب العليا (في منطقة السهوب)، و 9.1% فقط في الجنوب¹⁶.

وإحصائيات الجدول رقم (1) توضح بأن أغلبية التجمعات الحضرية تتركز في المناطق الشمالية بوجه عام.

المجموع	التصنيف					مجالات البرمجة الإقليمية	
	نصف حضرية	مجاورة للمدن	حضرية	حضرية جغرافية	ميتروبول		
215	131	40	38	5	1	وسط	الشمال
128	77	21	19	4	2	شرق	
134	81	24	24	4	1	غرب	
477	289	90	81	13	4	الشمال	
49	31	0	15	3	0	وسط	الهضاب العليا
111	80	0	23	8	0	شرق	
46	31	0	13	2	0	غرب	
206	142	0	51	13	0	هضاب عليا	
49	28	0	16	5	0	شرق	الجنوب
12	7	0	3	2	0	غرب	

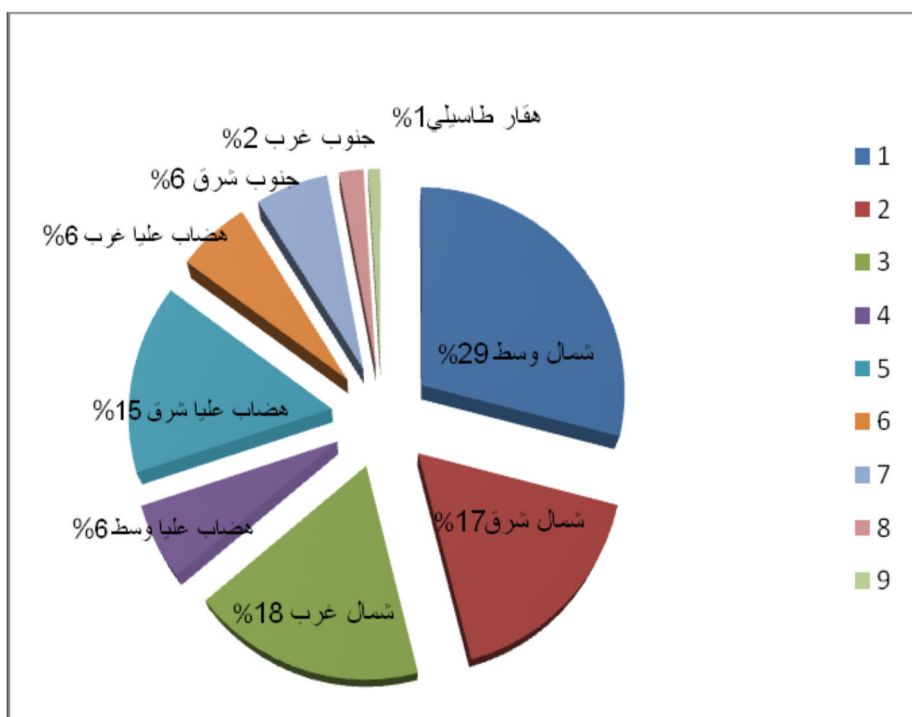
آثار النمو الحضري على ديناميكية المجال الحضري للمدينة الجزائرية

7	5	0	2	0	0	هفار طاسيلي
68	40	0	21	7	0	الجنوب
751	471	90	153	33	4	المجموع

المصدر: الديوان الوطني للإحصاء، ONS، 2011

إن أغلبية التجمعات الحضرية تتمركز في الشمال بصفة عامة مع نوع من التوازن بين الوسط، الشرق والغرب، في مناطق الهضاب العليا تبقى الجهة الشرقية هي التي تجمع أكبر عدد من التجمعات الحضرية.

شكل 01: يمثل توزيع التجمعات الحضرية حسب مجالات البرمجة الإقليمية في 2008



المبحث الرابع: الهجرة الريفية كميكانيزم للنمو الحضري في الجزائر

تتميز الهجرة الداخلية في الجزائر عموماً بأنها هجرة ذات اتجاه واحد أي من الأرياف نحو المدن، الأمر الذي تسبب ولا يزال يتسبب في الكثير من المشاكل العمرانية في المدن مثل ظاهرة الهوامش (الأحياء القصديرية والضواحي التلقائية غير المخططة... الخ) وما يترتب عن ذلك من مشكلات أخرى منها على وجه التحديد تراجع النشاط الزراعي وبالتالي تراجع في الإنتاج الفلاحي، وهو ما يمس بطريقة مباشرة اقتصاد الوطن، كما أدت إلى ازدحام المراكز الحضرية وغيرها من المشكلات الأخرى¹⁷. والمتتبع لظاهرة الهجرة الريفية في الجزائر يمكن أن يميز بين مرحلتين أساسيتين: المرحلة الاستعمارية، ومرحلة ما بعد الاستعمار.

المطلب الأول: المرحلة الاستعمارية (الاستعمار كعامل أساسي في الهجرة الريفية)

إن المتأمل في تاريخ المجتمع الجزائري في بنيته وتركيبته يجد أن الهجرة الداخلية ترجع في الأساس إلى الخلل الموجود بين الإنسان الريفي والأرض، وهي علاقة في الواقع تأثرت بعامل خارجي يتمثل في الاستيطان الأوروبي في الريف الجزائري منذ بداية الاحتلال الفرنسي سنة 1830، وبما أن الاستعمار الفرنسي كما هو معروف عنه استعمار سكان وليس استعمار واستغلال فقط، فإنه من البديهي أنه سيبحث عن المناطق الأملح للاستيطان الأوروبي، وهو ما وقع بالفعل بحيث استقر عدد كبير من الأوروبيين في المناطق والسهول الشمالية التي تحدها جنوباً جبال الأطلس التلي، وإقامة نوع من الحدود تحد مراكز استقرار الأوروبيين بهدف حماية المستوطنين وطرد سكان هذه المناطق خارجها، وعندما اتسعت مناطق الاستيطان بدأ الأوروبيون يطالبون بالأسلحة لتكوين فرق عسكرية لمساعدة الاحتلال الفرنسي ضد الجزائريين¹⁸.

ونتيجة للسياسة الاستعمارية المبنية على الاستيطان ونهب الأراضي الفلاحية تشكلت حركات سكانية وهجرات كثيفة، وقد اتخذت هذه الهجرة شكلين: هجرة إلى خارج الوطن (فرنسا، أوروبا، المشرق العربي)، وهجرة نحو المدن تحديداً نحو مزارع المعمرين، وقد دلت الإحصائيات أن نسبة سكان الحضر فيما بين سنتي (1954-1966) قد بلغت 10% كما قد سجلت إحصائيات الأمم المتحدة مساهمة الهجرة الريفية في الزيادة السكانية ما بين (1960-1965) بنسبة قدرت بـ 54% وهو رقم يشير إلى النزوح الريفي الكبير نحو المدن¹⁹.

آثار النمو الحضري على ديناميكية المجال الحضري للمدينة الجزائرية

المطلب الثاني: مرحلة ما بعد الاستعمار

يمكن التمييز في هذه المرحلة بين ثلاث محطات أساسية:

الهجرة في السنوات الأولى من الاستقلال (1962-1966): تميزت هذه السنوات بالآثار البالغة للاستعمار وتركته الثقيلة على مستوى الهجرة وبحسب السنوات الإحصائية فإن معدل النمو الحضري السنوي في الجزائر قد وصل إلى 30% من مجموع السكان، وأسباب هذا النزوح يعود إلى: دخول اللاجئين من البلدان المجاورة (تونس والمغرب) واستقرارهم في المدن التي تركها المعمرون، وكذا تبني الدولة الجزائرية السياسة الزراعية (التسيير الذاتي) التي لم تراعي خصوصية المجتمع ولم تتوافق مع مبادئ سكان الأرياف مما دفع بهم إلى الهجرة نحو المدن بحثاً عن العمل²⁰.

المطلب الثالث: الهجرة أثناء النظام الاشتراكي

وذلك ابتداءً من سنة 1966 بحيث تبنت الدولة الجزائرية النظام الاشتراكي الذي تضمن مجموعة من المخططات التنموية، الأمر الذي صاحبه عملية تصنيع مكثفة مما أدى إلى هجرة ريفية على نطاق واسع بلغت 1.7 مليون نسمة، لكن مع بداية سنة 1987 بدأت معدلات الهجرة في الانخفاض، فقد وصلت إلى 1% مع نمو حضري لا يتجاوز 4% وهو ما يمكن تفسيره بالسياسة التي تبنتها الدولة الجزائرية آنذاك التي تدخل في إطار إعادة الاعتبار للقطاع الفلاحي والاستثمار فيه في مقابل صعوبة العيش في المدن بسبب الأزمات الاجتماعية والاقتصادية خاصة في قطاع التشغيل والسكن، إلا أن الأزمة التي شهدتها الجزائر منذ بداية سنة 1991 نتيجة التوقف في المسار الانتخابي وانتشار ظاهرة الإرهاب كانت لها انعكاسات سلبية على المناطق الريفية مما أجبر الكثير من سكان الأرياف إلى الهجرة نحو المدن بحثاً عن الأمن²¹.

المطلب الرابع: الهجرة الريفية في سياق التحولات الجارية

مع بداية تسعينات القرن 20 وفي ظل التحولات والتغيرات الجذرية المتمثلة في فتح المجال أمام الاستثمارات الأجنبية وتشجيع القطاع الخاص وتوظيفه كبديل للقطاع العام أفرز كل ذلك جملة من الإشكالات الاقتصادية والاجتماعية منها على وجه التحديد الزيادة في نسبة البطالة التي بلغت في هذه المرحلة أكثر من 28% وما

ترتب عن ذلك تدني في مستويات المعيشة والزيادة من حدة أزمة السكن إلى جانب انتشار الجريمة والعنف بشتى أشكاله، ولا ننسى كذلك الدور الذي لعبته المأساة الوطنية (العشرية السوداء) التي قذفت بالآلاف نحو المدن والحوضر²².

المبحث الخامس: النمو الحضري وانعكاساته على المجال في الجزائر

المطلب الأول: إشكالية التخطيط المادي ورهانات الأبعاد الثقافية و الاجتماعية

السكن هو إنتاج معماري يظل على الدوام مرتبط بالخصوصية الذاتية، إلا أن تعقد الحياة وظهور متطلبات جديدة يتعين وفقا لذلك إنشاء مباني جديدة كافية لاستيعاب مختلف فعاليات الإنسان المتجددة باستمرار²³، وعلى هذا الأساس يستوجب على التخطيط أن يأخذ بعين الاعتبار العوامل الثقافية، والمقصود بالعوامل الثقافية في هذا المقام على حد رأي المعمارى المصرى "حسن فتحى": " أنها حصيلة تفاعل ذكاء الإنسان مع البيئة التي يعيش فيها في عمليات استقاء حاجاته الروحية والمادية"²⁴، وبالتالي على المخطط في عمليات تصميمه أن يراعى الأبعاد المناخية والجوانب الفيزيولوجية للمدينة هذا من جهة، ومن جهة أخرى مراعاة خصائص الإنسان الفسيولوجية والاجتماعية والسيكولوجية عند تصميمه لمسكنه.

أما واقع التخطيط الحضري في الجزائر في بنيته وتركيبته في ضوء التوسع الحضري يبدو واضحا أنه قائم على أسس بيروقراطية ذو طبيعة فرنسية بحكم تبعية فكرية وتقنية موروثه عن استعمار طويل، ينظر إلى المدينة بصورة جامدة بحسب معايير كمية ووظيفية وأنماط مسبقة مبسطة من دون النظر إلى الأبعاد النوعية والمكانية والتاريخية، أي بصورة أدق الاعتماد على الأساليب الإنشائية في التصميم والبناء التي تتجسد في نمطية الإنشاء وإهماله لأهم العناصر الثقافية والاجتماعية وهو بذلك لا يعطي أهمية لحاجات الأسرة البيولوجية والثقافية والاجتماعية²⁵.

المطلب الثاني: إشكالية المركزية الحضرية والعلاقة بين المجال الحضري القديم والجديد

أدى التوسع العمراني في الجزائر إلى إهمال البيئة التاريخية وإحداث القطيعة بين التوسعات الحضرية الجديدة والمراكز الحضرية القديمة التي كانت مؤهلة لاحتضان الحياة الحضرية، الأمر الذي يشير إلى أزمة المركزية التي تؤثر بطريقة أو بأخرى على وظائف وأدوار المدينة، وتتعلق إشكالية المركزية بالخصوص

آثار النمو الحضري على ديناميكية المجال الحضري للمدينة الجزائرية

بإشكالية التراث العمراني وبالتحديد المدينة الإسلامية التي أهملت من طرف ملاكها الأصليين وإغفالها من جهة مشاريع إعادة التأهيل، كما قد أصبح السكن في المدينة القديمة (الأحياء العشوائية) إستراتيجية يراد بها الحصول على سكن في التجمعات السكنية الجديدة، وما زاد الأمر سوءا تصورات الدولة ونخبها التخطيطية التي لا تتوافق في الغالب مع خصوصيات المجتمع ومعطياته، وتمثل هذه الثنائية المتأزمة القائمة بين المدينة والتراث العمراني كأحد أبعاد الحالة الانفصامية للمدينة الجزائرية²⁶.

المطلب الثالث: إشكالية الهوامش

يقصد بالهوامش تلك المناطق التي بنيت في الغالب على أطراف المدينة والتي تتخذ توسعات عمرانية عشوائية تغيب فيها أدنى شروط ومعايير البناء المعمول بها، يعيش بداخلها أنماط من الجماعات تتميز بعزلتها وانفصالها وانغلاقها على نفسها وعدم قدرتها على المشاركة في مختلف مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية هذا من جهة، ومن جهة أخرى افتقارها الشديد إلى مختلف المرافق والخدمات الاجتماعية، وظاهرة الهوامش في الجزائر التي تتحدد أساسا في الأحياء القصديرية ترجع إلى جملة من العوامل على رأسها الهجرة الريفية المرهونة بعوامل اقتصادية في الأساس، فتباين الظروف الاقتصادية بين المناطق الحضرية والريفية هو ما شكل في الواقع هجرة ريفية نحو المدن في ضوء عوامل الجذب والطرْد السكاني، وإذا تمعنا النظر أكثر في هذه العوامل الاقتصادية نجدها تتحدد في قلة الخدمات، وقلة فرص العمل وارتفاع نسب البطالة، وقلة الاستثمارات أو انعدامها في المناطق الريفية عموما باعتبارها عوامل الطرد، أما عوامل الجذب فأبرز سبب سجل منذ عام 1966 في الجزائر في تشكيل الهجرة الريفية وخلق الأحياء القصديرية، يكمن في فرص العمل المتاحة في المدن خاصة في المجال الصناعي المتمركز حول الشريط الساحلي بالتحديد، وهو ما يمكن تفسيره برؤية "بارسونز" وملاحظاته حول "أسس قيام البيوت القصديرية" بحيث يرى "أن عمليات التصنيع تؤدي إلى قيام البيوت القصديرية، وتعزل هذه الأسر عن شبكتها القرابية في مرحلة أولى ثم تقلص حجم المجموعات العائلية إلى عائلات نووية، وتتحول المجموعة إلى وحدة سكنية استهلاكية لأنها فقدت وظيفتها الإنتاجية، ولم يبق لها من دور سوى التنشئة الاجتماعية للأطفال وتحقيق التوازن النفسي للكبار²⁷.

وظاهرة الأحياء القصديرية في الجزائر هي في الواقع ظاهرة تشير إلى مشكلات اجتماعية واقتصادية عميقة، من بينها أزمة السكن التي أصبحت الهاجس الأكبر الذي يلاحق السلطات بالرغم من الجهود المتواضعة التي بذلتها في سبيل التخفيف من هذه الأزمة (من خلال البرامج السكنية المخصصة)، والحديث عن الأحياء الهامشية لا يتوقف عند هذا الحد بل يتعدى إلى ما هو أخطر من ذلك على اعتبار أن هذه الأحياء هي الموطن الأصلي لمختلف أشكال الجريمة، وهذا بحسب ما أثبتته مختلف الدراسات الاجتماعية والنفسية، التي عجزت السلطات المحلية عن حل مشكلاتها إلى الآن.

المبحث السادس: إشكالات البيئة الحضرية المستحدثة وانعكاساتها على المجال الحضري

مما لا شك فيه أن للبيئة الحضرية بكل أبعادها العمرانية والبشرية تأثير بالغ على سلوكيات الإنسان من حيث بناء وتكوين شخصيته أو في تشكيل ذهنيته وتفكيره، وإذا أسقطنا هذه الرؤية على الواقع الحضري في الجزائر سواء على مستوى تأثيرات البيئة العمرانية بكل مكوناتها على سلوكيات الإنسان الجزائري أو على مستوى تأثيرات هذه السلوكيات على المجال الحضري، نجد أنها في كلا المستويين علاقة يشوبها الكثير من القلق والتوتر وهو ما يظهر تداعياتها في الاستخدامات الخاطئة للأرض والمجال الحضري، كما يظهر كذلك على مستوى الخلل الذي أصاب العلاقات الاجتماعية الرابطة بين مستعملي المجال.

والمناطق الحضرية الجديدة في الجزائر التي صممت بهدف تخفيف الضغط على المدينة المركز والتحكم في نمو المدن وتنظيمها هي بمثابة الميدان الذي تظهر فيه سلوكيات المستعمل اتجاه المجال الذي يحتويه بوضوح، وهذا راجع إلى ما تملكه هذه المناطق من نماذج عمرانية والتي يمثلها "البناء العمودي" الذي صمم بعقلية معمارية في الغالب أهملت كل المعطيات الثقافية والاجتماعية وبجودة رديئة في أغلب الأحيان، الأمر الذي يمكن أن نلمسه من خلال مستوى العلاقات الاجتماعية واستخدامات الساكن اتجاه المجال .

المطلب الأول: على مستوى العلاقات الاجتماعية

أثبتت أغلب الدراسات التي أجريت حول موضوع واقع العلاقات الاجتماعية في البيئة الحضرية الجزائرية بوجه عام والبيئة الحضرية المستحدثة بوجه التحديد،

آثار النمو الحضري على ديناميكية المجال الحضري للمدينة الجزائرية

أن هناك خلل كبير على مستوى هذه العلاقات القائمة بين مستخدمي المجال، خاصة علاقات الجيرة التي أصبحت تبني على أسس مكانية بمنطق القرب المكاني خصوصا في ضوء السكنات العمودية، وهذا له ما يبرره خاصة إذا علمنا أن مثل هذه النماذج العمرانية تبني بمنهج مادي بحث من خلال جمع أكبر عدد ممكن من السكان في مساحة جغرافية صغيرة نسبيا، فهي بذلك هياكل تتحكم فيها مقاييس تقنية تتعلق بأبعاد الجدران وأحجام الغرف وأنظمة قاسية تسمح بسرعة الإنجاز، ناهيك عن الشكل الداخلي لهذا النمط الذي يتميز في الغالب بنمطية الغرف وأشكالها التي لا تتوافق في الغالب مع حجم الأسرة الجزائرية ومعطياتها البيولوجية والاجتماعية والنفسية، وهذا كله بإمكانه إنتاج وإعادة إنتاج علاقات اجتماعية سطحية محكومة بأبعاد مادية بحثة تغيب فيها أغلب العناصر الثقافية المتعارف عليها في الإرث الاجتماعي .

المطلب الثاني: استخدامات المستعمل للمجال السكني

يمكن قياس علاقة المستعمل بمجاله السكني من خلال استخداماته لهذا المجال على مستويين: المستوى الداخلي للمجال والمستوى الخارجي.

على مستوى المجال الداخلي: إن القراءة المباشرة في خصائص نمط العمران الحديث في الجزائر (السكن العمودي) تمكننا من فهم طبيعة العلاقة الواقعة بين المستعمل للمجال الحضري وبيئته العمرانية الحديثة، فقد كشفت العديد من الدراسات الميدانية على المستوى المحلي أن أغلب سكان العمارات يلجئون إلى إدخال تغييرات في مجالاتهم الداخلية بهدف التكيف مع متغيراتها، من بين هذه التغييرات توسيع داخل السكن فقد يكون هذا التوسيع بخلق مجالات مثل الشرفة بهدف توسيع حجم الغرفة أو الصالة لتتناسب مع حجم الأسرة، أو قد يكون هذا التغيير في شكل خلق مجالات أخرى كانت غائبة في هذا النوع من السكن مثل (وسط الدار) ليستوعب نشاطات الأسرة وفعاليتها وغيرها من التحويلات الأخرى، أما الساكن الذي لا تسمح له ظروفه المادية بإحداث تغييرات فقد تتحول ردة فعله إلى مقاومة ذاتية تظهر في الحد من نمو حجم العائلة²⁸.

على مستوى المجال الخارجي: من خلال الملاحظة العابرة على مستوى المجال الخارجي للبيئة الحضرية في الجزائر يمكننا أن نتأكد بوجود انتهاكات صارخة في حق هذا المجال، سواء تلك المجالات المعدة للراجلين أو تلك المخصصة لفضاءات لعب الأطفال أو المساحات الحرة... الخ، خاصة إذا ترك المختص ثغرة في

التصميم ليجد المستعمل فرصة للتدخل بما يناسب حاجياته، كما أن ظاهرة التفرد وحب الذات في ضوء غياب الوازع الاجتماعي بإمكانها أن تخلق جو من المنافسة والصراع من أجل احتلال المجال العام بشتى الوسائل والطرق²⁹، وكل هذه الانتهاكات بإمكانها أن تكون مؤشر قوي على الخلل الذي أصاب العلاقات الاجتماعية بين مستعملي المجال ومدى تأثير ذلك على المجال الحضري بوجه عام.

نتائج البحث:

تم التناول في هذه الورقة البحثية موضوع النمو الحضري وانعكاساته على المجال الحضري في المدينة الجزائرية في ضوء ديناميكية حضرية وقد تبين فيها بوضوح جملة من الاستنتاجات التي يمكن أن نوجزها في النقاط التالية:

- النمو الحضري هو ظاهرة تعبر عن سلوك تظهر تداعياتها في النظام الحضري ككل تقوم بإنتاجه قوى حضرية تتعلق بأبعاد الحركة السكانية من حيث الهجرة (الداخلية والخارجية) ومن حيث الزيادة الطبيعية.

- المجال الحضري من الناحية السوسولوجية يشير إلى ردة فعل أو نتيجة لسلوك ما، كما يعبر عن امتداد حضري يتشكل وفقا لمخرجات النمو الحضري التي يمكن تحديدها في الفعالية وطبيعة الأنشطة الممارسة داخل النسيج الحضري، إلى جانب طبيعة استخدامات الأرض.

- تعتبر المرحلة الاستعمارية في الجزائر (1830-1962) من أهم المراحل التي يمكن من خلالها فهم ديناميكية النمو الحضري والمساقات التي يتخذها وما يترتب عن ذلك من تغيرات في المجال الحضري للمدينة الجزائرية.

- تعتبر الهجرة الريفية الأساس الذي يقوم عليه النمو الحضري في الجزائر وهي ظاهرة - الهجرة الريفية- ترجع في الأساس إلى عوامل تاريخية تتمثل في الخلل الذي أصاب العلاقة بين الإنسان الريفي والأرض بحيث يعتبر الاستعمار الفرنسي هو السبب الرئيسي في ذلك، وإلى عوامل اقتصادية (مادية) تتمثل في التناقض الواقع بين عالم الريف والمدينة من حيث المغريات المادية التي تملكها المدينة (توفر مناصب الشغل، توفر الخدمات) في مقابل فقر الأرياف والنقص الشديد في الخدمات.

- انعكاسات النمو الحضري على المجال في الجزائر تظهر في شكل إشكالات تتحدد على مستويات متعددة أهمها: مشكلات تتعلق بالتخطيط الحضري الذي يغلب عليه

آثار النمو الحضري على ديناميكية المجال الحضري للمدينة الجزائرية

الطابع المادي والنظرة الإقصائية للخصوصية الثقافية لمستعملي المجال، ومشكلة المركزية الحضرية من حيث الانقسام الحاصل بين المراكز الحضرية الحديثة والقديمة، وإشكالية الأحياء الهامشية وما يترتب عنها من مشكلات اجتماعية مثل الجريمة، ومشكلات البيئة الحضرية التي تتحدد على مستوى خلل العلاقات الاجتماعية والاستخدامات الخاطئة للأرض والمجال.

خاتمة:

في الأخير نخلص من خلال هذا المقال إلى أن المجال الحضري هو المدينة كبناء فيزيقي اجتماعي ثقافي تتسم بنمط من العلاقات المتبادلة والمشاركة في حيز أو فضاء حضري محدود، ويتسم أيضا بالحركية الدائمة وهذا ما يشار إليه بالنمو الحضري كما ورد في نتائج الدراسة.

ونستنتج أن النمو الحضري هو حتمية ديناميكية ويجب مواكبة هذا النمو الحضري وتحدياته عن طريق سن القوانين العمرانية وسياسات التعمير وأجهزة التخطيط، وكذا تدخل هيئات الجماعات المحلية والمجتمع المدني بهدف حماية المجالات الحضرية في ظل ديناميكية النمو الحضري.

الهوامش:

¹ - ساطع سناء عباس وأحمد عبد الستار كميل، ديناميكية النمو الحضري في العراق، مجلة المخطط والتنمية، العدد: 26، 2012، ص 240.

² - نفس المرجع، ص 242.

³ - سمية عبد المحسن، حول مفهوم المجال العام وجدوى دراسته في مجتمعاتنا، متاح على موقع: مركز الحضارة للدراسات والبحوث، يوم 2019/11/12 على الساعة 19:05، الرابط:

http://www.hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1451:2016-05-09-10-53-08&catid=125:2013-02-11-21-59-45&Itemid=554

⁴ - الطاهر لعشبي، النمو الحضري وإشكالية التسيير المستدام للمجالات العمرانية في الجزائر، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة بسكرة، العدد: 3 مارس 2016، ص 302.

⁵ - باية بوز غاية، المخططات العمرانية كأحد عوامل توسع المجال الحضري من أجل تحقيق التنمية المستدامة، مجلة: العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 15 جوان 2014، ص 39.

⁶ - الطاهر لعشبي، مرجع سابق، ص 302.

- 7- بوبكر حربوش، النمو الحضري بالجزائر ورهان التنمية الحضرية المستدامة أي سياسة للمدينة؟، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 24 جوان 2017، ص 195.
- 8- بوبكر حربوش، مرجع سابق، ص 195.
- 9- نفس المرجع، ص 196.
- 10- الطاهر لعشبي، مرجع سابق، ص 305.
- 11- بوبكر حربوش، مرجع سابق، ص 196.
- 12- الطاهر لعشبي، مرجع سابق، ص 306.
- 13- نفس المرجع، ص 307.
- 14- الطاهر لعشبي، مرجع سابق، ص 307-308.
- 15- محمد السويدي، مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، ص 71.
- 16- بوبكر حربوش، مرجع سابق، ص 198.
- 17- محمد السويدي، مرجع سابق، ص 71.
- 18- نفس المرجع، ص ص 72-74.
- 19- رشيد زوزو، الهجرة الريفية في ظل التحولات الاجتماعية الجديدة في الجزائر (1988-2008)، رسالة دكتوراه، علم الاجتماع والتنمية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2008، ص 222-223.
- 20- رشيد زوزو، الهجرة الريفية في الجزائر الظاهرة القديمة الجديدة، مجلة: علوم الإنسان والمجتمع، العدد: 6 جوان 2013، ص 153-154.
- 21- نفس المرجع، ص 154-155.
- 22- رشيد زوزو، الهجرة الريفية في الجزائر الظاهرة القديمة الجديدة، نفس المرجع، ص 156-157.
- 23- خالد السلطاني، حديث في العمارة، دار الحرية للطباعة، بغداد، العراق، 1958، ص 167.
- 24- حسن فتحي، العمارة والبيئة، كورنيش النيل، القاهرة، ص 11.
- 25- معاوية سعيدوني، أزمة التحديث والتخطيط العمراني في الجزائر (جذورها، واقعها، آفاقها)، مجلة عمران، العدد 16/ISSUE، ربيع 2016، ص 9-10.
- 26- نفس المرجع، ص 24.
- 27- أحمد لدرم، البيوت القصديرية وعلاقتها بجنوح الأحداث، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر، 2017-2018، ص 60.
- 28- بلقاسم الديب، مجلة دمشق: البيئة العمرانية الحديثة والمرض الاجتماعي في المدينة بالجزائر (حالة مدينة بانتنة)، المجلد 25، العدد الأول والثاني، جامعة دمشق، 2009، ص 437-438.
- 29- نفس المرجع، ص 439-447.

إشكالية السلوك الاتصالي داخل المؤسسة والتنشئة الاجتماعية للأفراد

Problematic of Communicative Behavior within the Institution and the Uprising Socialization of Individuals

طالبة دكتوراه فرحاتي فاطيمة

جامعة أبو القاسم سعد الله – جامعة الجزائر 2

fatima.ferhati@univ-alger2.dz

تاريخ الإرسال: 2019/10/14 تاريخ القبول: 2020/02/11

الملخص

يعتبر الاتصال أحد أهم الركائز التي تقوم عليها المؤسسات باعتباره شريان الحياة فيها وارتباط ارتفاع مستوي كفاءتها بنجاح هذا الاتصال وفاعليته، لكن نجد داخل المؤسسات الجزائرية عدة عوامل تعرقل العملية الاتصالية وتشوبها الكثير من المشاكل التي تحول دون نجاعته لعدة أسباب مختلفة منها ماله علاقة بمسائل تنظيمية وأخري بخلفيات ثقافية ذات علاقة بالتنشئة الاجتماعية للأفراد في المؤسسة باعتبارها تنظيم اجتماعي، وباعتبار الاتصال سلوك إنساني بالدرجة الأولى، عملت هذه الدراسة علي البحث فيما مدي علاقة السلوك الاتصالي داخل المؤسسة بأساليب التنشئة الاجتماعية، وتتبع أهمية الدراسة من أهمية الموضوع في حد ذاته لأن موضوع الاتصال يعد من أهم المواضيع التي اهتم بها المختصون، فالإتصال سواء كان في مؤسسة ذات طابع صناعي أو خدماتي يعتبر أحد أهم العناصر التي يركز عليها عملها علي كل المستويات ، حيث يعمل على إحداث التنسيق بين مختلف الأطراف والمستويات داخل المؤسسات في نقل المعلومات والأوامر وهو ينمي العلاقات الاجتماعية والإنسانية ويستطيع أن يصل بالعمال لإدراك دورهم وأهميتهم في تحقيق أهداف مؤسستهم وبالتالي تحفيزهم أكثر للاجتهد والمزيد من العطاء، كما يعتبر من أبرز دعائم المؤسسة في اتخاذ القرارات.

الكلمات المفتاحية: الاتصال؛ التنشئة الاجتماعية؛ المؤسسة؛ سلوك أنساني؛ نظام اجتماعي.

Abstract

Communication is one of the most important pillars of the foundations of institutions being a vital aspect, its correlation with its high level of efficiency is related to the success and effectiveness of this connection. But we find within the Algerian institutions several factors that hamper the communication process and a lot of problems that prevent its effectiveness. Several reasons, including those related to organizational issues and others related to cultural backgrounds affiliated to the socialization of individuals in the institution as a social organization. Moreover, considering the communication as a human behavior in the first place, this study investigates the relationship of communication behavior within the institution with the methods of socialization. The importance of the study stems from the importance of the topic of communication that concerned specialists, communication, whether in an industrial or service-oriented institution is one of the most important elements on which the institutions base their works on at all levels. Considering it as a social system the communication works to develop coordination between different parties and levels within the institutions in the transfer of information and orders, it develops social and human relations and can help the workers to realize their role and importance in achieving the objectives of their institution and thus motivate them for more diligence and tender, it is viewed as one of the main pillars of the institution in making decisions.

Keyword: Communication; Socialization; Human behavior; the foundations; social system.

مقدمة

تعد التنشئة الاجتماعية الوعاء الذي يتلقى منه الإنسان منذ طفولته إلى شبابه كل القيم والعادات والتقاليد والمفاهيم والمبادئ التي تبني على أساسها شخصيته بحيث تبدأ من الأسرة كنواة أولى يكتسب منها الطفل المبادئ والملامح الأولى لتكوين

إشكالية السلوك الاتصالي داخل المؤسسة والتنشئة الاجتماعية للأفراد

شخصيته ثم مختلف طرائق التعليم والتكوين التي يحظى بها الإنسان بشكل مبرمج عن طريق المدرسة ومختلف معاهد التكوين والتربية وأيضا ما يتلقاه من المجتمع تلقائيا من عناصر أخرى تكسبه اتجاهات وميولات تشكل مع خصائصه العقلية والجسمية والنفسية شخصيته وتوصلها إلي شكلها النهائي حسب القيم التي من المفروض أن تبنى عليها شخصية الطفل بمختلف الثقافات والمجتمعات، هذا المزيج من التلقي والتعلم يعمل على جعله فردا له دور في المجتمع يتأقلم مع مختلف أفراده من حيث الثقافة الواحدة والعادات والقيم التي نشأ عليها إلا انه قد يتخلل هذا التطبيع والتكوين عناصر قد تكون أفكار واتجاهات سلبية لدى الفرد تؤثر في سلوكه اتجاه الآخرين وينعكس ذلك في العمل داخل المؤسسة في مختلف الأنماط السلوكية والاتصالية لديه.

وقد تناولت العديد من الدراسات موضوع السلوك داخل المؤسسة وعلاقته بالتنشئة الاجتماعية من ناحية الانضباط والتسيير لكن في بحثنا هذا سوف نعمل علي دراسة علاقة السلوك الاتصالي بالضبط للأفراد داخل المؤسسة بأساليب التنشئة الاجتماعية.

مشكلة الدراسة

تشكل التنشئة الاجتماعية للإنسان وتصلقه حسب المنظومة القيمية التي يتواجد فيها بكل أجايباتها وسلبياتها ، وباعتبار هؤلاء الأفراد الوافدين من الأسر والمجتمعات هم من يكونون المؤسسات في شقها الإنساني فان هذه الموارد البشرية تأتي حاملة لما تلقته من التنشئة الاجتماعية والتي تعمل علي التأثير في سلوكياتهم داخلها وبالتالي السلوك الاتصالي لديهم الذي يعتبر من أهم عناصر نجاح ووصول أي مؤسسة لتحقيق الكفاءة إذ بدون اتصال جيد وتواصل واعى تبرز عدة عراقيل وعوائق تؤدي بالعملية الإنتاجية أو الخدماتية في أي مؤسسة إلي الانسداد لذلك سوف تعمل الدراسة علي البحث في ما مدي علاقة السلوك الاتصالي داخل المؤسسة بأساليب التنشئة الاجتماعية للأفراد ، وهدفنا في هذه الدراسة تسليط الضوء علي احد أهم المشاكل التي تزرع الاختلال في عصب المؤسسة وبرز أعمدها والتنبيه إلي حقيقة أهم أسباب مشاكل هذا الاتصال وخلفياتها.

أهمية الدراسة

إن "ممارسة مختلف العمليات الإدارية بالمؤسسة انطلاقا من عملية التخطيط والتنظيم والتنسيق والقيادة والمراقبة تتوقف علي الاتصال...."¹ وهذه العمليات هي جد

مهمة وتبني عليها كل معاملات المؤسسة داخليا وخارجيا ويرتكز عليها عملها مما يجعل للاتصال أهمية بالغة ودور أساسي في نسيج كل مؤسسة وأي خلل يشوب العملية الاتصالية فيها يجعل المؤسسة تتعرض لعدة عراقيل في مسيرة تطورها ونجاحها،

وتكتسي أيضا هذه الدراسة أهمية ثانية بالنظر لإبرازها جوانب أخرى لم تتطرق لها الدراسات السابقة والتي ركزت على البحث في مشاكل الاتصال المتعلقة بالجوانب التسييرية والهيكلية للمؤسسة.

وقد عملت مجموعة من الدراسات علي البحث في السلوك داخل المؤسسة وعلاقته بالقيم الثقافية فمثلا لدينا في الجزائر دراسة قيرش عبد القادر بعنوان أثر البعد القيمي والثقافي في تغيير وتحسين أداء السلوك الإداري للمؤسسة ، أطروحة دكتوراه دولة والتي تناولت الخصائص والدوافع الشخصية الفردية وما مدى مساهمتها في تطوير السلوك الفردي والجماعي وتماسكه ودورها في ترسيخ واكتساب المهارات والقيم الإدارية في المؤسسة، ودرست واقع نظم القيم والثقافة وأثرها في الأداء والسلوك داخل المؤسسة الجزائرية، وتوصلت هذه الدراسة إلي نتائج من بينها انه²:

- هناك ارتباط واضح بين دور المهارات الشخصية في تكوين ثقافة قيادية
- رغم نسبة التأطير العالية والإمكانيات البشرية في المؤسسة محل الدراسة إلا أنها ما زالت بعيدة عن الأداء المطلوب وهذا يعود إلى طبيعة القيم السلبية السائدة في المجتمع والتي أثرت في قيم القيادات والأفراد.
- إن بناء أي نظام ثقافي وقيمي قوي في المؤسسة ينطلق من تصورات القادة لمستقبل المؤسسة ، وفهم طبيعة حاجات وسلوكيات وتصرفات ونفسية ونظرة المجتمع للعديد من القيم (العمل، الوقت، الانجاز....الخ) والتي ينبغي إتقانها وترسيخها بالأفعال.
- كما جاءت دراسة ميادة خاوي بعنوان "دور التنشئة الاجتماعية في التأثير علي سلوك العامل بالمؤسسة".

تهدف للكشف عن العلاقة بين التنشئة الاجتماعية للفرد وأثرها في عقلنة وتحديد سلوكه داخل المؤسسة ومحاولة الإجابة علي كثير من الأسئلة المطروحة علي

إشكالية السلوك الاتصالي داخل المؤسسة والتنشئة الاجتماعية للأفراد

مستوي المؤسسة الجزائرية ، والتي رغم توفرها علي الإمكانيات المادية والبشرية إلا أنها تعاني كثيرا من العجز والقصور الاقتصادي وتسير بنصف طاقتها الإنتاجية و الخدماتية

وعملت الدراسة علي طرح التساؤل العام التالي: كيف يتأثر سلوك العامل بالتنشئة الاجتماعية التي يتلقاها من خلال تعلمه للثقافة في مجملها بفضل الأسرة والمدرسة؟، وأكدت الدراسة صحت الفرضية التي انطلقت منها وهي أن للتنشئة الاجتماعية التي يتلقاها الفرد من مختلف المؤسسات الاجتماعية دور في التأثير علي سلوكه في مكان العمل ، وتوصلت إلي أن³:

- دور الأسرة في تكوين شخصية الفرد والتأثير عليه حقيقة علمية ولا خلاف ولا اختلاف بشأنها بالنسبة لجميع المجتمعات البشرية.
- غياب روح المسؤولية وعدم الاهتمام واللامبالاة التي ينشأ عليها الطفل والتي يراها في سلوكيات أفراد مجتمعه المحلي وعدم إدراكه لأهمية الوقت ، كل هذه مظاهر تؤدي إلي غياب ثقافة الانضباط لدي الفرد .
- أسباب عدم احترام مواعيد العمل تعود بالدرجة الأولى إلي التنشئة الاجتماعية التي تلقاها الفرد.
- واستخلصت الدراسة أن البعد الثقافي بما فيه التنشئة هو السبب في كثير من المشاكل التي تعاني منها المؤسسات من تعيب وإهمال وانخفاض الرضي المهني وسوء العلاقات بين العمال وانعدام الثقة بين العمال والمسؤولين.

1- ماهية الاتصال

مفهوم الاتصال: لقد برزت عدة مفاهيم للاتصال تختلف حسب التخصصات والأهداف نظرا لان ميادين شتى تستعمله مثل علم النفس وعلم الاجتماع وعلوم الإدارة ، وقد ركز علماء النفس علي الجوانب النفسية للعملية الاتصالية في تعريفاتهم فهم يعتبرون أن الاتصال يخلق التوازن النفسي والتوافق مع الغير ومع البيئة المحيطة بالفرد.

أما مفهوم الاتصال في علم الاجتماع فهو قديما نسبيا ، ويرى علماء الاجتماع أن الاتصال هو ظاهرة اجتماعية لها دور في بناء مختلف العلاقات الاجتماعية وتعمل على تقوية الروابط بين الأفراد حيث يعرفه تشارلز كولي وجون

ديوي بأنه "عملية اجتماعية تنتقل بها الأفكار والمعلومات بين الناس"⁴، كما يعرف بأنه "عملية تفاعلية طرفين، وضرورة من ضروريات استمرار الحياة الاجتماعية لتحقيق التكامل الاجتماعي"⁵.

نجد أن المختصين في علم الاجتماع يركزون على التفاعل الاجتماعي الذي تتضمنه عملية الاتصال هذا الأخير الذي يعتبر قناة نقل الأفكار والمشاعر والمواضيع بين الأفراد وعلى قدر كفاءة هذه القناة ونجاحتها تصل الأفكار والمعلومات بشكل جيد ومفهوم.

كما تكون العملية الاتصالية ناجحة بين أطراف الاتصال (المرسل والمستقبلين) إذا ما كانوا هم أنفسهم لهم استعدادات ذهنية ومميزات شخصية ذات علاقة بكيفية التواصل مع الغير اكتسبوها من خلال التنشئة الاجتماعية تجعلهم على دراية بأهمية هذا الاتصال في تحقيق الانسجام والتفاهم.

مفهوم الاتصال التنظيمي: يقول الدكتور حسين حريم "العديد من الكتاب لا يعتقدون أن الاتصال هو مجرد إرسال معلومات من طرف (مرسل) لآخر (مستقبل) بل هو عملية اجتماعية تبادلية تتضمن تبادل الفهم (الإدراك) بين طرفي الاتصال والتأثير في السلوك لتحقيق أهداف المنظمة"⁶.

كما يعرفه محمود سلمان العميان بأنه "وظيفة إدارية تتصل بطبيعة العمل الإداري من تخطيط وتنظيم وتنسيق وتوجيه ورقابة، ويعني الاتصال تبادل الأفكار والآراء والمعاني بقصد إحداث تصرفات معينة، ومعنى ذلك أن العمل الإداري يتطلب فهما لطبيعة العمل وعلاقاته الوظيفية ومجال السلطة المستخدمة وطبيعة المسؤوليات والاختصاصات وكل هذا يقتضي تبادل المعلومات بغرض إيجاد فهم"⁷.

هنا نلاحظ أن تعريفات الاتصال التنظيمي أيضا تجعل من الاتصال عملية اجتماعية يتم فيها التفاعل الاجتماعي وتبادل للمعلومات، سواء كان هذا الاتصال بين العمال أو بين المسؤولين والموظفين، بل حتى كل العمليات الإدارية المرتبطة بالاتصال، كل ذلك يعتبر تفاعل اجتماعي لكن داخل إطار المؤسسة، ومادام الاتصال أو السلوك الاتصالي داخل المؤسسة يعتبر تفاعل اجتماعي فينطبق عليه كل ما ذكر سابقا من حيث تأثير الاتجاهات الوالدية في أنماطه وأشكاله باعتبار أطراف العملية الاتصالية هم أفراد يحملون مختلف الطبائع باختلاف خلفياتهم التربوية.

إشكالية السلوك الاتصالي داخل المؤسسة والتنشئة الاجتماعية للأفراد

مفهوم السلوك الاتصالي: ولمحاولة الإحاطة بكل جوانب الموضوع جيدا و حتى نكون علي دراية أوسع نتطرق لمفهوم السلوك الإنساني حتى نفهم السلوك الاتصالي.

يعتبر السلوك الإنساني "مصدر كل القيم في حياة البشر وهو مجموع كل الأنشطة في مختلف مجالات الحياة وتنعكس آثار السلوك الإنساني الايجابية منها والسلبية عليه وعلي من يحيطون به ويتعاملون معه سواء بشكل مباشر أو غير مباشر"⁸.

ينسحب التعريف السابق علي السلوك الاتصالي للفرد حيث نستطيع أن نقول أن السلوك الاتصالي يحمل القيم الثقافية للبشر باختلافاتهم التي يحملها السلوك الإنساني ككل كما ورد في التعريف كما أن آثار السلوك الاتصالي للإنسان الايجابية والسلبية تنعكس علي من حوله من أفراد وجماعات في الأسرة والمجتمع وفي أماكن العمل وعلي كل من يتعاملون معه.

2- ماهية التنشئة الاجتماعية

مفهوم التنشئة الاجتماعية: تعتبر الأسرة المؤسسة الاجتماعية الأولى التي ينشأ فيها الطفل وهي النواة التي تؤثر بشكل كبير في سلوك الفرد من خلا التطبيع الذي يتلقاه منذ صغره، وتستمر التنشئة الاجتماعية عبر كل مراحل نموه من خلال المدرسة والمجتمع فيما بعد حيث يتلقى الفرد مختلف القيم والمعايير الاجتماعية التي تساعده علي الاندماج، ويطلق علي ذلك أيضا التطبيع الاجتماعي.

وتعرف بأنها تلك "العملية المعقدة والمستمرة التي تبدأ منذ لحظة الولادة ولا تنتهي إلا بوفاة الشخص ليتحول الطفل من خلالها إلي كائن اجتماعي قادر علي العيش والتأقلم مع الظروف الاجتماعية"⁹.

كما تعرف علي أنها "عملية التشكيل والتغيير والاكنتساب التي يتعرض لها الطفل في تفاعله مع الأفراد والجماعات، وصولا به إلي مكانه بين الناضجين في المجتمع ، بقيمهم واتجاهاتهم ومعاييرهم وعاداتهم وتقاليدهم،وهي عملية التفاعل الاجتماعي التي يكتسب فيها الفرد شخصيته الاجتماعية التي تعكس ثقافة المجتمع"¹⁰، هذه الجماعات التي يضمها المجتمع تكون في علاقة مستمرة نسييا مع الفرد.

وتعمل التنشئة الاجتماعية علي تعليم وتلقين الفرد طريقة التواصل والتعامل مع الآخرين حسب ثقافات الأسر والمجتمعات المختلفة حيث يكتسب الأفراد أنماطا وإشكالا متباينة ومتناقضة أحيانا في طريقة تواصلهم سواء مع بعضهم أو مع مسؤوليهم في العمل.

إذ يري كل من الكن (E.Eliken) وهاندل (G.Handle) أن التنشئة الاجتماعية هي كيفية تعلم الفرد القدرة علي التعامل مع مجتمعه أو بيئته الاجتماعية¹¹، هذا التعامل الذي يتضمن الاتصال كأحد أهم الأسس التي يقوم عليها يستمر مع الفرد في أسرته ثم مختلف الجماعات والبيئات التي ينضم إليه بما فيها المؤسسات كأماكن عمل التي يندمج فيها ويصبح احد عناصرها، بمعنى سلوكه التواصلي يحدد مدى اندماجه وحصوله علي دور في جماعته.

الأساليب الوالدية في التنشئة الاجتماعية: إن للأساليب المختلفة التي يمارسها الآباء اتجاه أطفالهم خلال محاولة تربيتهم وتكوين سلوكياتهم أثرا قويا على تكوين شخصيتهم على الصعيد النفسي والاجتماعي، فإذا كانت هذه الأساليب منطوية على الحب والحوار تكون ايجابية وتوجد بيئة نفسية سليمة عند الطفل أما إذا كانت تعمل على إثارة الخوف والرعب واللامن فإنها تخلق لدى الطفل اضطرابات مختلفة اجتماعية ونفسية غير محمودة تؤدي إلى فقدان الاستقرار والتوازن النفسي وصعوبة التواصل والتفاعل الاجتماعي مع الآخرين.

هذه الأساليب التي يمارسها الآباء في معاملة أطفالهم ليست إلا "انعكاسا لما تعرضوا إليه في أيام صباهم، فهناك فئة من الآباء و الأمهات تمارس مع أطفالها نوع المعاملة التي كانوا يتلقونها أثناء مراحل طفولتهم"¹². وتتخذ هذه الاتجاهات الوالدية أهمية كبيرة في صلاح شخصيات الأطفال أو اضطرابها عند بلوغ الرشد ، حيث يؤكد ربيل على ذلك في كتابه ويعتبر أن "انعدام الحب الأسري وخاصة في المراحل الأولى من عمر الطفل بخطورة مرض السل الأزهري"¹³.

ومن الطبيعي أن يكون لكل أسرة اسلوبها الخاص في تربية أولادها حسب ثقافتها ومحيطها ومستواها الاجتماعي فكل هذه العوامل تحدد أساليب واتجاهات الوالدين في عملية التنشئة الاجتماعية بالإضافة إلي العوامل الوراثية فهي مصدر من مصادر المؤثرة في ذلك إلي جانب المصادر الثقافية المتعددة المكتسبة من المجتمع ؛ ونستطيع أن نقول أن الاهتمام بدراسة هذا الموضوع كان منذ القدم ومن عهد الفلاسفة

إشكالية السلوك الاتصالي داخل المؤسسة والتنشئة الاجتماعية للأفراد

القدامى حيث اعتبروا إن الأطفال هم أساس كل تغيير اجتماعي وان التنشئة الاجتماعية هي أساس بناء المجتمعات.

وسوف نركز علي أهم أسلوبيين أو اتجاهين في التربية نظرا إلي أهميتهما في بحثنا هذا وهما:

الأسلوب الديمقراطي: يعتبر أهم الأساليب من ناحية نتائجه الايجابية في عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال، حيث يشعر الأبناء أن أبائهم يسمحون لهم بالتصرف في شؤونهم الحياتية الخاصة ويتركونهم يتخذون قراراتهم ويحاولون حل مشاكلهم وهذا يجعلهم يشعرون بالثقة في أنفسهم ويتحملون مسؤولية نتائج سلوكهم.

وأظهرت الكثير من الدراسات على أن أسلوب الاستقلال وتشجيع الأبناء على اتخاذ القرارات الخاصة بمستقبلهم بحرية ودون تدخل منهم له نتائج ايجابية إلا أنها أكدت على تعليم الأبناء الضبط الذاتي وأن التدخل لا يكون إلا عند الضرورة ، حيث تري Diana Baumrind (1967) انه من الأفضل أن يكون الأباء غير متطرفين وان يسمحوا لأبنائهم بقدر من الحرية إلي جانب بعض القيود والضوابط ولكن في حدود معقولة¹⁴، وتزداد رغبة الأطفال في المزيد من الاستقلال الذاتي في تصريف شؤونهم ويستاءون من الحماية الزائدة التي يبديها الوالدان نحوهم ومن ناحية أخرى يميل الأطفال الذين يشجعهم أبأؤهم على الاستقلال إلى إظهار علاقات وتفاعلات اجتماعية أفضل¹⁵.

أسلوب التسلط والتشدد: ويبرز هذا الأسلوب في المظاهر التالية¹⁶:

- عدم إتاحة الفرصة للطفل لإبداء رأيه بأي موضوع سواء يتعلق باحتياجاته الخاصة أو بأمور يراها تحدث في محيطه فيحاول تفسيرها ومناقشتها.
- استخدام العقوبة الجسدية ضد الطفل لإخضاعه لأوامر أمر ما.
- استخدام فعل أمر من قبل الوالدين، أنجز أمر ما من قبل الطفل (افعل كذا ولا تفعل كذا..).

ويرى إبراهيم عبد الكريم الحسين أن أسلوب التسلط لدى الوالدان له آثار علي الأبناء، حيث تظهر في سلوكياتهم تصرفات غير مرغوب فيها مثل¹⁷:

- العناد والعدوان والنشاط الزائد والفوضى.

- تكون درجاتهم متدنية على مقاييس الذكاء.
- يظهرون مشكلات في التكيف مع بيئة الصف والتعامل مع الزملاء.
- قد يحصلون على درجات أدنى على مقاييس تقدير الذات.

كما يوضح رفيق صفوت أن الاتجاهات الوالدية الموصوفة بالتسلط تعمل على "تكوين شخصية تشعر بالقلق والحيرة غير واثقة من نفسها، تنزع إلى الخروج عن القواعد والأنظمة كتعويض عن الحرمان العاطفي وفقدان الاستقلالية"¹⁸.

أما ابن خلدون فيقول أن "من كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين...، سطا به القهر وضيق عن النفس في انبساطها ، وذهب بنشاطها ودعاه إلي الكسل وحمل علي الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقاً، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن"¹⁹، وبعد أن يسرد العلامة ابن خلدون أمثلة عن أمم ضاعت بسبب اعتمادها علي التسلط في التربية والتأديب والتعليم يقول في مختصر القول كالتصيحة للإباء والمعلمين باعتبارهم يحملون مسؤولية تربية وتنشئة الأجيال مايلي: "ينبغي للمعلم في متعلمه والوالد في ولده أن لا يستبد"²⁰.

3- علاقة الأساليب الوالدية في التنشئة الاجتماعية بالسلوك الاتصالي داخل المؤسسة :

مهارات الأفراد الاتصالية داخل المؤسسة: تعتبر المهارات الشخصية في الاتصال من العناصر المهمة في رفع الأداء والكفاءة في المؤسسة وذلك لأن كل التفاعلات في المؤسسة تمر عبر هذا الاتصال من أوامر وتوجيهات وكذا المناقشات بين المسؤولين والعمال، والاجتماعات، فان تميز المدراء والمسؤولين والعمال بمهارات شخصية في التواصل يؤدي هذا بطبيعة الحال إلى الكفاءة.

ويقدم اريك بيرن ERIC BERNE نموذجا للعلاقات والتفاعلات بين المرسل والمستقبل في العملية الاتصالية يحتوي على شخصية الأب والطفل وشخصية الناضج ويعبر على الحالات الذاتية والشخصية لأطراف الاتصال، ويحاول من خلاله تحليل الجوانب السلوكية في عملية الاتصال.

إشكالية السلوك الاتصالي داخل المؤسسة والتنشئة الاجتماعية للأفراد

أ- **شخصية الأب:** تحمل شخصية الأب الكثير من السلوكيات التي تتضمن في طياتها أدوار الأب مثل الأوامر والتوجيه والصرامة، كما تتضمن كذلك حالات المساعدة وتقديم الحلول والبدائل بمعنى هذا النوع من الشخصية إما أن تكون شخصية تعمل على تقديم النصح والبدائل أو شخصية تميل إلى النقد، وفي عمليات الاتصال فالشخصية التي تحمل صفات الأب الناصح والمساعد تكون شخصية ناصحة أما الشخصية التي تحمل صفات الأب الناقد والصارم تكون في العملية الاتصالية شخصية مسيطرة وتسلطية ومعطية للأوامر.

ب- **شخصية الطفل:** يمكن أن تحمل شخصيات الأفراد عناصر كثيرة من طفولتهم ويكون فيها مميزات حسنة وأخرى سيئة، ولشخصية الطفل عدة جوانب وهي.

الجانب الطبيعي للطفولة والجانب الخاص بتأقلم الطفل مع البيئة من حوله، والجانب الإبداعي، ففي الجانب الطبيعي نجد الطفل يتميز بالتركيز على حاجاته الأساسية مثل (الأكل والشرب)... وعدم وجود هيكل ثابت وقوي للقيم والأخلاق، والتميز بالفرح السريع والانفعال... وفي جانب التأقلم نجد الطفل يحاول التعبير عن سلوكه، وتقليد سلوك الأباء، ومحِب للمعرفة من أجل الحصول على التقدير، وهو يذعن مرة ويثور مرة، ويتدخل في ما لا يعنيه.. أما الجانب الإبداعي فيتميز بمحاولة الطفل السيطرة على الأمور، فيحاول أن يحل مشاكله وان كانت بطريقة ساذجة أو ضيقة الأفق²¹.

ج- **الشخص الناضج:** هذا الجزء من شخصيتنا هو الجزء المنطقي والعاقل، ويتميز الشخص الناضج في اتصالاته بأنه "يحاول أن يجمع المعلومات أو يعطي حقائق واضحة ويحلل المعلومات التي يحصل عليها، ويختبر الطرف الآخر من خلال أسئلة استفهامية، ويحسب احتمالات المواقف... ويتخذ قرارات مبنية على حقائق، ويحسب ردود الأفعال، وتتميز هذه التصرفات بعدم الانفعال والهدوء وعدم تغيير نبرة الصوت أو تغييرات الوجه... وعادة تستخدم لغة ومصطلحات متخصصة ووظيفية"²²، إذا نجد هذه النماذج الثلاثة للشخصيات المختلفة تختلف من ناحية طريقة الاتصال مع الآخر ومع البيئة المحيطة بها في العمل وهذا الاختلاف راجع إلى نوعية التنشئة الاجتماعية والاتجاهات الوالدية في العملية التربوية حيث انه من خلال هذه الأساليب المختلفة تتكون هذه الشخصيات المتناقضة بداخل كل فرد حسب الأسلوب الذي نشأ عنه سواء كان ديمقراطياً أو تسلطياً وحسب النموذج الذي يقتدي به الطفل في صغره والذي يلاحظه ويتبناه هو في شخصيته بطريقة لا إرادية من والديه إذ انه يري فيهم القدوة ويستمر هذا النموذج ويتطور مع باقي مراحل العمرية

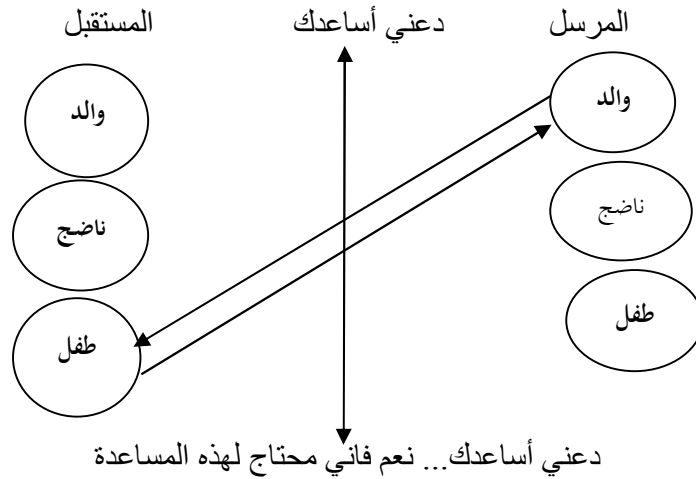
والذي يحاول أن يندمج به ويفرضه في محيطه سواء داخل المجتمع أو بيئة العمل التي يعمل ضمنها .

وسوف نعمل علي شرح الموضوع وتحليله أكثر من خلال التطرق إلي طبيعة تفاعلات الاتصال بين الأفراد داخل المؤسسة بالاعتماد علي النماذج الثلاثة السابقة لنؤكد علاقة الأساليب المتبعة في التنشئة الاجتماعية علي مجمل العمليات الاتصالية داخل المؤسسة باعتبار هذه العمليات سلوك إنساني يتأثر ويؤثر في نفس الوقت في مختلف العناصر المحيطة به

طبيعة تفاعلات الاتصال: والمقصود هنا هو طبيعة علاقات الاتصال بين المرسل والمستقبل أي مجمل التفاعلات التي تميز العملية الاتصالية بينهما، فيمكن مثلا سلوكيات تصدر من طرف المرسل مع الرسالة تحدد رد فعل المستقبل. ويوجد ثلاثة أنواع من تفاعلات الاتصال ندرجها في ما يلي:

أ- التفاعلات المكتملة: تحدث هذه التفاعلات بين طرفي العملية الاتصالية حينما يكون المرسل يتوقع رد فعل المستقبل فإذا قبل المستقبل هنا المساعدة، فان رد فعل المستقبل كان متوقعا لدى المرسل الذي يتصرف بشخصية الأب وكان يتوقع رد فعل يراه مناسباً له وهو تصرف الابن أو الطفل. والشكل التالي يوضح ذلك:

الشكل (1): يمثل التفاعلات المكتملة



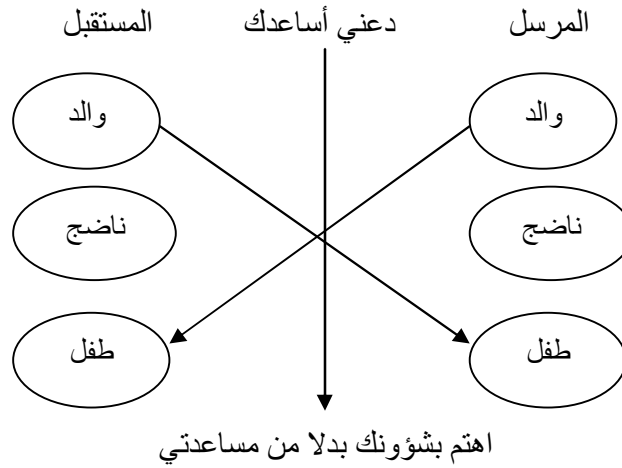
المصدر: احمد ماهر، 2003، السلوك التنظيمي (مدخل بناء المهارات)، الدار الجامعية، الإسكندرية، مصر، ص 379.

إشكالية السلوك الاتصالي داخل المؤسسة والتنشئة الاجتماعية للأفراد

يوضح الشكل، كيف أن التفاعلات تسير على نفس الخط، فالوالد يتحدث إلى طفله والطفل يرد على والده، وتستند معرفة العلاقة على ما إذا كان المرسل يحصل على الإجابة (رد الفعل) الذي يتوقعه.

ب- **التفاعلات المعاكسة:** هنا التفاعلات تكون عكس ما يتوقعه المرسل، حيث يصدر المرسل رسالة ويعرض مثلا المساعدة فتأتي الإجابة معاكسة لتوقعاته مثلا الرد يكون "لا شأن لك بي"، هنا الرد كان غير متوقع لدى المرسل ولا يمثل رد فعل ابن نحو أبيه مثل التفاعلات الأولى المكتملة، بل تعتبر رد فعل من والد إلى ولده، يعني عكس المتوقع.

الشكل (2): التفاعلات المعاكسة



المصدر: أحمد ماهر، "السلوك التنظيمي (مدخل بناء المهارات)"، مرجع سابق، 2003، ص379.

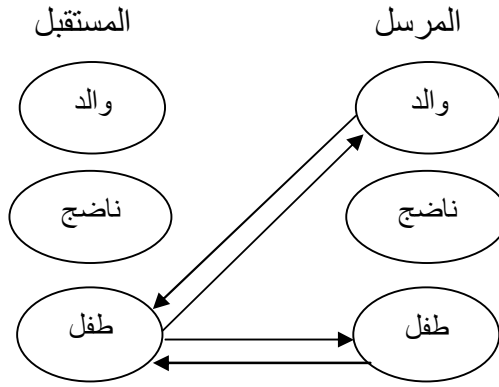
يوضح الشكل انعكاس رد الفعل عما يتوقعه المرسل، وبسبب ذلك نوعا من الحرج والارتباك، أو ربما يسبب أيضا الغضب والاهانة، الأمر الذي يؤدي إلى مشاكل بين الطرفين.

ج- **التفاعلات الخفية:** في هذا النوع من التفاعلات تكون هناك رسائل ضمنية وأشياء أخرى مقصودة في الرسالة بين طرفي العملية الاتصالية ويمكن حتى

رد الفعل من طرف المستقبل هو أيضا يحمل في طياته رسائل خفية ومعاني أخرى بما يسمى الظاهرة الخفية.

مثلا إذا قال المرسل "دعني أساعدك ولكن نطقها وتعبيرات الوجه تشير إلى التهكم ، هنا يمكن أن نقول أن هناك معنى آخر مثل (استطيع أن أقوم بالعمل أفضل منك) وإذا كان الرد أيضا بسخرية (أشكرك) فقد يعني معنى آخر خفيا مثل (لا فأنت لا تستطيع)"²³.

الشكل (3): التفاعلات الخفية



أستطيع أن أقوم بالعمل أفضل منك

لا فأنت لا تستطيع

المصدر: أحمد ماهر، 2003، "السلوك التنظيمي (مدخل بناء المهارات)"، مرجع سابق، ص 380.

يوضح الشكل نوعا من الألاعيب الخفية التي يمارسها الناس، حيث يقولون شيئا ويعنون شيئا آخر، يؤدي هذا عادة إلى تعقيد علاقات الاتصال، وإلى إساءة الفهم والتوتر والاضطراب.

المهارات الأساسية للقائد والمسئول الإداري الفعال: يحتاج كل قائد ومسئول إلى الكثير من المهارات التي تعمل على مساعدته في القيام بعمله على أحسن وجه، والتي تتضمن العديد من أنواع المهارات التي تساعده على إيجاد الحلول

إشكالية السلوك الاتصالي داخل المؤسسة والتنشئة الاجتماعية للأفراد

المناسبة للمشاكل، وكذا تفهم التغييرات الطارئة في المؤسسة وتعلمه هذه المهارات أيضا استثمار كل المعلومات والمواقف الايجابية للرفع من كفاءة مؤسسته والتحكم في كل المتغيرات المحيطة.

وقد قسم المختصون هذه المهارات إلى مهارات فكرية وأخرى إدارية ومهارات شخصية تضمن له القدرة على التعامل مع العاملين وغيرهم، وهذه الأخيرة هي التي تهمننا في دراستنا وسوف نتطرق لها بإسهاب بعد الإشارة إلى المهارات الأولى.

أ- مهارات القائد الفكرية: يعتمد نجاح القائد أو المسئول الإداري على مهاراته الفكرية التي تساعده في "بناء الاستراتيجيات وتنمية السياسات وإعداد الخطط الإستراتيجية وحشد الجهود والموارد لتنفيذها بكفاءة"²⁴، وتساعده هذه المهارات على إدراك كل المواقف بنوع من التبصر مما يجعله يتعرف على أسباب الاختلالات، وحديثا يجب على القائد أن يتحكم في تقنيات الاتصالات الحديثة ويمتلك الخبرة في الحاسوبات الآلية.

ب- مهارات القائد الإدارية: وتساعده هذه المهارات في اختيار مساعديه وتشكيل فرق العمل المتجانسة والفعالة التي يعهد إليها بمهام تتطلب التعاون، كذلك تحتل مهارة "إدارة الأداء" مرتبة متفوقة في هيكل المهارات القيادية للقائد المعاصر²⁵.

أما المهارات التي نقصدها نحن ونريد التركيز عليها لما لها من أهمية في مساعدة القائد أو أي مسئول في النجاح والوصول إلى تحقيق كفاءة المؤسسة وجعلها تحافظ على مكانتها التنافسية.

ج- مهارات القائد الاتصالية: وهي تتضمن قدرته على التواصل والتفاعل مع من يحيطون به، حيث يقول علي السلمي أن مهارات القائد الفعال تكتمل حين تتوفر لديه القدرة على التعامل والتفاعل مع العاملين وغيرهم من البشر الذين يتصل بهم عمله سواء من داخل المنظمة أو خارجها.

بل يذهب إلي أكثر من ذلك ويؤكد على أن قمة مهارات القائد الفعال عندما تكون له "الكفاءة في اكتساب ثقة الآخرين وكسب تعاونهم والقدرة على التأثير فيهم من خلال العلاقات الإنسانية الفعالة.... حيث يستخدمها في مواقع العمل وخارجه

لحفر الموارد البشرية على التعاون من أجل تحقيق الأهداف المحددة للمنظمة ، وبالتالي يساهمون في تحقيق أهدافهم الشخصية²⁶.

إن هذه القدرات والمهارات الاتصالية التي يجب أن تكون في كل قائد ومسئول يريد أن يعبر بمؤسسته إلى النجاح والتفوق هي مهارات متعلقة بشخصية القائد والإداري وهي ذات أهمية كبيرة ، وإننا نقول أن هذه المهارات الاتصالية تعود إلى أبعاد ذات علاقة بالتنشئة الاجتماعية للأفراد سواء أكانوا مسئولين أو عمال.

4- المشاكل التي تبرز في المؤسسة وعلاقتها بطريقة الاتصال: قلنا سابقا أن مسألة اتخاذ القرار هي أهم مرتكزات العمل داخل المؤسسة والتي تركز علي نوعية المعلومات التي تصل عبر الاتصال سواء كان بشكل رسمي أو غير رسمي وتعتمد علي الأفراد القائمين عليه وعلي شبكاته وبالتالي تتدخل أنماط شخصياتهم المختلفة كل حسب تنشئته الاجتماعية في طريقة التواصل مع غيره.

وتوجد الكثير من الأنشطة مثل القيادة والمراقبة... الخ، ومختلف العمليات الإدارية تعتمد بشكل كبير علي الاتصال، هذه القيادة مثلا تكون بأشكال مختلفة بل حتى متناقضة في الأساليب التي يعتمدها المسئولون اتجاه العمال والموظفين الذين يعملون تحت سلطتهم، كما نلاحظ أيضا إن مختلف المشاكل التي تفرز النزاعات بين الأفراد في المؤسسة وتعمل علي تقسيمهم إلي جماعات متفرقة بحيث تبحث كل جماعة علي مصالحها الخاصة، اغلبها بسبب عدم التفاهم، لأن أفراد هذه الجماعات يحملون أفكار مختلفة وخلفيات ثقافية واجتماعية لا يستطيعون أن يجعلوا الآخرين يستوعبونها ويفهمونها بسبب سوء التواصل وانعدام الحوار الذي يمكن أن يؤدي إلي حل هذه المشاكل والصراعات، هذا الأسلوب الحواري الذي لم يتلقونه ولم يتعودوا عليه خلال مراحل تنشئتهم منذ الطفولة إلي الشباب مما جعل شخصياتهم تتسم بالعنف والتمسك بالرأي والتعصب له وعدم قبول الأفكار المختلفة.

الخاتمة

بعد عرض نماذج الشخصيات داخل المؤسسة باختلافها والمتضمنة في كل من المسئولين والعمال بدرجات متفاوتة والتي تتكون أصلا عبر سياقات ومناخ التنشئة الاجتماعية بأدوات محددة والمتمثلة في الاتجاهات الوالدية المختلفة في تربية أبنائهم، هذه الاتجاهات التسلطية أو التحوارية التي تؤثر كثيرا علي سلوك الأفراد داخل الأسرة وكذلك في المجتمع ككل ومن ثم في أماكن الشغل، وبالتالي تؤثر علي

إشكالية السلوك الاتصالي داخل المؤسسة والتنشئة الاجتماعية للأفراد

السلوك الاتصالي لهم داخل المؤسسة وحسب التفاعلات الاتصالية داخل المنظمة التي طرحها سابقا، فقد بينت هذه التفاعلات حجم تأثير أنواع الشخصيات المكتسبة من التنشئة الاجتماعية (الأب، الولد، الشخص الناضج) في العملية الاتصالية بين المسؤولين والعمال وهذا يبين العلاقة الوطيدة بين أساليب التنشئة الاجتماعية والسلوك الاتصالي داخل المؤسسة، أضيف إلي ذلك الدراسات السابقة التي توصلت إلي أن التسلط يؤدي إلي العزوف عن المشاركة في اتخاذ القرار علي عكس التربية التي تتضمن الحوار الذي يعمل علي تكوين شخصيات تقبل علي المشاركة في اتخاذ القرارات هذه النتائج تدعم دراستنا بحكم أن المشاركة في اتخاذ القرار يعتبر مؤشر من مؤشرات الاتصال الجيد بالإضافة إلي دراسات تؤكد مدي تأثير التنشئة الاجتماعية في السلوك داخل المؤسسة ككل، ونستطيع أن ندرك في الأخير أن المشاكل التي تعرقل الاتصال في أهم مرتكزات النشاط داخل المؤسسة من مشاركة في اتخاذ القرارات إلي أنماط القيادة والعمليات الإدارية كما ذكرناها سابقا والتي تؤثر علي كفاءة العمل داخلها تعود بشكل كبير إلي خلفيات متعلقة بالتنشئة الاجتماعية.

التوصيات:

- علينا أولا كمختصين التنبيه لجانب مشاكل السلوك الاتصالي داخل المؤسسة المتعلق بالتنشئة الاجتماعية عبر الدراسات الجدية والأبحاث والمحاضرات وورشات ميدانية تعالج الموضوع من اجل اقتراح الحلول المناسبة للنهوض بمؤسساتنا.
- نشر الوعي عبر كل الوسائل السمعية والمرئية من اجل تغيير طرائق التنشئة الاجتماعية في الأسر أو محاولة اصلاحها بما يضمن تنشئة اجتماعية علمية ترتكز علي تقييم الفرد منذ طفولته وإعطائه حقه في التربية السليمة.
- نشر التوعية في المؤسسات من خلال تنظيم دورات تثقيفية للعمال والمسؤولين حول ايجابيات التواصل الجيد والمشاركة في اتخاذ القرارات وزرعها كثقافة مؤسسة تحاول القفز أو تحييد الثقافة الفردية لكل شخص جزئيا باقتناعه بأهمية ذلك في تطوير مؤسسته من طرف مختصين بشكل رسمي ومنظم من طرف الهيئات المخول لها ذلك.
- النمذجة تعتبر أهم العناصر التي لها تأثير في المتلقي بحيث تعرض نماذج مؤسسات عالمية ناجحة مثل مؤسسات اليابان في مجال الاتصال داخل المؤسسة.

- إقناع المسؤولين بضرورة الاهتمام بالاتصال والمشاركة في اتخاذ القرارات والابتعاد عن التسلط وأهمية ذلك في زرع الولاء للمؤسسة وبالتالي الوصول إلي الكفاءة المطلوبة بالعمل كفريق واحد.

المصادر والمراجع:

- 1- إبراهيم عبد الكريم الحسين، الطفل للتفوق، دار الرضا للنشر، الجزء الأول، 2002.
- 2- ابن خلدون عبد الرحمان (ت1406)، المقدمة (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2003.
- 3- محمود السيد أبو النيل، علم النفس الاجتماعي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1975.
- 4- صالح محمد علي أبو جادوا، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 1998.
- 5- ماجد ملحم أبو حمدان، طرائق التنشئة الأسرية وعلاقتها بمدى مشاركة الشباب في اتخاذ القرار داخل الأسرة، مجلة جامعة دمشق، العدد الثالث والرابع، المجلد 27، 2011.
- 6- احمد ماهر، السلوك التنظيمي (مدخل بناء المهارات)، الدار الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2003.
- 7- حسين حريم، مبادئ الإدارة الحديثة، دار حامد للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2006.
- 8- ميادة خاوي، دور التنشئة الاجتماعية في التأثير علي سلوك العامل بالمؤسسة. رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة المسيلة، 2005/2004.
- 9- علي السلمي، إدارة السلوك الإنساني، المكتبة الجديدة، 1997.
- 10- علي السلمي، إدارة الموارد البشرية الإستراتيجية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.
- 11- عبد العظيم ناجي ومرشد سعيد، تعديل السلوك العدواني للأطفال العاديين وذوي الاحتياجات الخاصة، (دليل الآباء والأمهات)، مكتبة زهراء الشرف، 2005.
- 12- عثمان الصديقي سلوي وحافظ بدويهناء، أبعاد العملية الاتصالية (رؤية نظرية وعملية وواقعية)، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، 1999.
- 13- محمود سلمان العميان، السلوك التنظيمي في منظمات الأعمال، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2002.

إشكالية السلوك الاتصالي داخل المؤسسة والتنشئة الاجتماعية للأفراد

- 14- قيرش عبد القادر، أثر البعد القيمي والثقافي في تغيير وتحسين أداء السلوك الإداري للمؤسسة، أطروحة دكتوراه دولة، غير منشورة، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، قسم علوم التسيير، جامعة الجزائر 2008/2007.
- 15- مختار وفيق صفوت، الأسرة وأساليب تربية الأطفال، دار العلم والثقافة، القاهرة، 2004.
- 16- النبال مايسة، التنشئة الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الأزارطية، مصر، 2007.
- 17- Hetherngton. M.E and Park .R.D. child psychology, A contemporary view point, mc Graw - hill Int, Book Company, London, 1978.
- 18- Meghrbi. A .culture et personnaliste Algérienne de Massinissa à nosjours , op4, ENAL, 1986.
- 19- Ribble. MA, the Rights of infants, columbia university press, New York, 1943.
- 20- Warson. Agree K. Intrduction to mass communication, NY. Harper, Row, 1955.

الهوامش:

- ¹ - محمود سلمان العميان، السلوك التنظيمي في منظمات الأعمال، مرجع سابق، ص 250.
- ² - عبد القادر قيرش، أثر البعد القيمي والثقافي في تغيير وتحسين أداء السلوك الإداري للمؤسسة، أطروحة دكتوراه دولة، غير منشورة، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، قسم علوم التسيير، جامعة الجزائر 2008/2007.
- ³ - ميادة خاوي، دور التنشئة الاجتماعية في التأثير علي سلوك العامل بالمؤسسة، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة المسيلة، 2005/2004.
- ⁴ - عثمان الصديقي سلوي وحافظ بدويها، أبعاد العملية الاتصالية (رؤية نظرية وعملية وواقعية)، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، 1999، ص 11.
- ⁵ - Warson. Agree K. Intrduction to mass communication, NY. Harper, Row, 1955, p22
- ⁶ - حسين حريم، مبادئ الإدارة الحديثة، دار حامد للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2006، ص271.
- ⁷ - محمود سلمان العميان، السلوك التنظيمي في منظمات الأعمال، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2002، ص271.
- ⁸ - علي السلمي، إدارة السلوك الإنساني، المكتبة الجديدة، 1997، ص130.
- ⁹ - Meghrbi. A .culture et personnaliste Algérienne de Massinissa à nosjours , op4, ENAL, 1986, p60.
- ¹⁰ - أ صالح محمد علي ابوجادوا، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط1، 1998، ص 18.
- ¹¹ - مايسة النبال، التنشئة الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الأزارطية، مصر، 2007، ص28.

- ¹²- Hetherington. M.E and Park .R.D . child psychology, A contemporary view point, mc Graw- hill Int, Book Company, London, 1978, p430.
- ¹³- Ribble. MA, the Rights of infants, columbia university press, New York 1943, p110.
- ¹⁴- مايسة النبال، التنشئة الاجتماعية، مرجع سابق، ص51.
- ¹⁵- عبد العظيم ناجي ومرشد سعيد، تعديل السلوك العدوانى للأطفال العاديين وذوي الاحتياجات الخاصة، (دليل الآباء والأمهات)، مكتبة زهراء الشرف، 2005، ص57.
- ¹⁶- إبراهيم عبد الكريم الحسين، الطفل للتفوق، دار الرضا للنشر، الجزء الأول، 2002، ص24.
- ¹⁷- إبراهيم عبد الكريم الحسين، الطفل للتفوق، المرجع نفسه، ص 75- 76.
- ¹⁸- مختار وفيق صفوت، الأسرة وأساليب تربية الأطفال، دار العلم والثقافة، القاهرة، 2004، ص67.
- ¹⁹- ابن خلدون عبد الرحمان (ت1406)، المقدمة (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2003، ص 558.
- ²⁰- ابن خلدون عبد الرحمان، المرجع نفسه، ص 559.
- ²¹- احمد ماهر، السلوك التنظيمي (مدخل بناء المهارات)، الدار الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2003، ص374.
- ²²- احمد ماهر، السلوك التنظيمي، المرجع نفسه، ص377.
- ²³- احمد ماهر، السلوك التنظيمي، المرجع نفسه، ص 380.
- ²⁴- علي السلمي، إدارة الموارد البشرية الإستراتيجية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص289.
- ²⁵- علي السلمي، إدارة الموارد البشرية الإستراتيجية، المرجع نفسه، ص289.
- ²⁶- علي السلمي، إدارة الموارد البشرية الإستراتيجية، المرجع نفسه، ص289.

واقع الإشراف في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية
دراسة ميدانية على المشرفين بمؤسسة سيجيكو بسكيكدة

The Reality of Supervision in the Algerian Economic Company
A field study of supervisors on SIJICO Foundation of SKIKDA

أ.د. بوعيو حكيمة
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة 20 أوت 55 سكيكدة -
Hazemmm@live.fr

أ. كihal حورية¹
Kihalh82@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/04/22

تاريخ الإرسال: 2019/10/02

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى إبراز الواقع العملي لموضوع الإشراف في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية، وذلك من خلال دراسة ميدانية قامت بها الباحثة على مستوى مؤسسة سيجيكو سكيكدة، ونظرا لطبيعة الموضوع فقد تم الاعتماد على المنهج الوصفي للإحاطة النظرية بموضوع الدراسة، كما تم الاعتماد على أداة المقابلة في الجانب الميداني وذلك باستخدام دليل المقابلة موجه لعينة المشرفين، وبعد ذلك قامت الباحثة بتحليل وتفسير البيانات المحصل عليها باستعمال تقنية التحليل التواتري المناسب لمثل هذا الموضوع ومن ثم استخلاص النتائج.

الكلمات المفتاحية: الإشراف؛ المؤسسة الاقتصادية الجزائرية.

Abstract:

This article aims to highlight a reality of supervision in the Algerian economic company. Through a field study on SIJICO foundation of Skikda. Has been relying on research methods used in social studies, where they were resorting to the descriptive approach in the theoretical aspect of this study, as well as interview as means to

¹ المؤلف المرسل

collect data with interview guide aspect to supervisors. After that, the researchers analyzed the data obtained by frequent data analysis, then draw conclusions.

Key words: Supervision; Algerian economic company.

مقدمة:

تمر مسيرة المؤسسات بمنعطفات هامة فالمنتبع لها يجد أنها قد مرت بتطورات كبيرة في جميع جوانبها، سواء فيما يخص التكنولوجيا أو الموارد البشرية أو الإدارة وعملياتها، لذا فقد أصبح كل منها شاملا لجميع جوانب المؤسسة.

ومن أهم جوانب هذه المسيرة الإشراف إذ يعتبر على قدر واسع من الأهمية لدوره الأساسي في خدمة إدارة المؤسسات، فقد حظي باهتمام كبير من قبل الباحثين والمسؤولين لتأثيره الكبير في تحسين العمليات الإدارية والإنتاجية، وازدادت أهميته نتيجة التطورات المعرفية والتكنولوجية التي يشهدها العالم في ميدان الإدارة والتنظيم، ولأن الإشراف هو بمثابة حلقة الوصل بين جميع مدخلات التنظيم ومخرجاته كان لزاما على الإدارة العمل على تطوير جوانبه المختلفة كي تحقق أهدافها، فالإشراف يعد برنامجا متكاملا له أساليب فردية وجماعية تنتج عن الحوار وتفاعل الأفكار من مبادرات أو حلول للمشاكل تفتح المجال أمام العمال للإبداع والابتكار. الأمر الذي يتطلب مسايرة هذه التغيرات وتفعيلها بفضل مدير أو مشرف ناجح، يوجه العمال ويشرف عليهم حتى تتطور أعمالهم نحو الأفضل ومواكبة كل ما هو جديد لرفع مستوى الخدمة التي يؤديها لتزيد إنتاجيتهم.

ولهذا فإن أي مؤسسة تسعى للتطوير والاستمرار عليها أن تركز على الجوانب المادية والبشرية معا لتضمن لها انطلاقة فعالة، مع إلزامية التخلي عن الأساليب الإشرافية المتبعة في المؤسسات التي يغلب عليها الطابع الاشتراكي في ظل نظام رأسمالي يعتمد على سوق حرة وتنافسية.

ومن هنا نبعت الحاجة لدراسة الممارسات الإشرافية لدى المشرفين في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية المعاصرة ضمن واقعها في مؤسسة سيجيكو بسكيكدة، ولما لها من أهمية ودور في تعزيز قدرتها التنافسية.

أولاً: الإطار النظري للدراسة

1- أهمية ومبررات الدراسة: يعتبر الإشراف من العمليات الإدارية المهمة في المؤسسة واستمرارها، فالمؤسسات باختلافها تسعى جاهدة إلى الاستحواذ على الطاقات الإشرافية، وأمهرها في ميدان العمل، لقدرتها على وضع البرامج والخطط والسهر على تنفيذها.

إن الواقع المؤسسي الجزائري والتحولت نحو سوق حرة وما يطرحه من رهانات تحتم على المؤسسة الاقتصادية أن تهتم بتحسين منتجاتها لضمان استمراريته في المنافسة والبقاء، وذلك عن طريق تحديد جملة من المتطلبات للحصول على ذلك ومن بينها التركيز على العناصر الإشرافية الفاعلة والمبدعة.

ولأن الإشراف بطبيعته المرنة يتطلب منا المزيد من الدراسة والتحليل حتى نتمكن من تحديد أبعاده والمتغيرات التي تتحكم فيه، لذا فإن أهمية ومبررات الدراسة تبرز من خلال ما يلي:

- القيام بدراسة ميدانية تبحث واقع الإشراف في ظل الواقع المؤسسي الموجه نحو اقتصاد السوق (مؤسسة سيجيكو بسكيدة نموذجاً)، وذلك بالاعتماد على مجموعة من الخطوات والأدوات المنهجية المناسبة.

- وجود أطر معرفية تضم مجموعة من الدراسات التي تناولت الإشراف وأساليبه.

2- أهداف الدراسة: تهدف هذه الدراسة إلى:

- التعرف على واقع الإشراف السائد في مؤسسة سيجيكو بسكيدة.

- الكشف عن أقرب أسلوب إشرافي يفسر واقع الإشراف في المؤسسة ميدان الدراسة.

3- مشكلة الدراسة: تدل كافة المؤشرات على تزايد الاهتمام بموضوع الإشراف نظراً لارتباطه بمستوى أداء الفرد للوظيفة التي يشغلها وكفاءته الإنتاجية، غير أن تحسين الإنتاجية هو التحدي الذي يواجه المنظمات على اختلاف أنشطتها في سعيها لكسب الميزة التنافسية واستمرارها، فمن الحقائق المسلم بها أن ارتفاع تكلفة الإنتاج يؤدي إلى عدم قدرة المؤسسة على المنافسة خاصة في ظل توجه البلاد نحو اقتصاد السوق، الأمر الذي يتوجب على المؤسسات إيجاد أساليب حديثة أثناء قيامها بعملياتها الإدارية لتحسين إنتاجيتها والتي كان من بينها عملية الإشراف.

إن الإشراف متغير أساسي في المؤسسة لتنسيق وتوجيه عمل الآخرين، فبواسطته يتعلم العمال وتحسن مهاراتهم للوصول إلى أفضل المستويات الممكنة بما يحقق أغراض المؤسسة.

بالمقابل تتحكم بالإشراف مجموعة من المقومات الداخلية المشكلة للمؤسسة والتي تتفاعل بشكل مباشر مع أفرادها وتشكل صورة تؤثر في سلوكهم، فمثلا كلما توسع نطاق الإشراف بالسماح للعمال للمشاركة في عملية اتخاذ القرارات يساهم في خلق جو من التفاهم والتعاون وتحمل المسؤولية وتزداد قابليتهم لاكتساب المهارات والتعلم ما يزيد من فعالية المؤسسة وإنتاجيتها.

لهذا جاءت هذه الدراسة للبحث في موضوع الإشراف بالمؤسسة الاقتصادية الجزائرية، من خلال ميدان بحث تمثل في مؤسسة سيجيكو بسكيكدة، والتعرف على واقع الإشراف بها في ضوء آراء المشرفين، والكشف عن أي من الأساليب الإشرافية الأقرب لتفسير هذا الواقع، وذلك من خلال الإجابة على التساؤلات التالية:

- ما هي دلائله الواقعية في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية - مؤسسة سيجيكو بسكيكدة - نموذجا؟

- أي الأساليب الإشرافية الأقرب لواقع الإشراف بها؟

4- شبكة مفاهيم الدراسة: يعتبر المفهوم أداة بحثية تقود أية دراسة اجتماعية من بدايتها إلى نهايتها، فالمفاهيم تتضمن دلالات ومعاني بما يريد الباحث تجسيده ميدانيا، وعلى اعتبار أن الكثير من المفاهيم تتعدد معانيها وتنشعب دلالاتها فهي تتطلب التحديد¹، وهذا ما نسعى له في الدراسة الراهنة والتي تضم المفاهيم التالية:

- **في دلالة مفهوم الإشراف:** ورد تعريف الإشراف في معجم المصطلحات الإدارية على أنه: "فن بناء العلاقات الإنسانية بين كلمن المشرف والمشرف عليهم، والذي يقوم على مسؤولية وتعاون كل منهما لنجاح العمل وتحقيق أهداف المنظمة"². حصر هذا التعريف الإشراف في العلاقات الإنسانية ودورها في العمل والتي يتفاعل وفقها المشرف وجماعته بطريقة تسمح بتحقيق الأهداف المرسومة للمنظمة، في حين يرى علماء آخرون أن الإشراف هو "عملية التوجيه والرقابة بكل ما يدور في مجال العمل (الوحدة، القسم، الإدارة من أنشطة إدارية وتنفيذية بغرض تحقيق أكبر قدر من الإنجاز (إنتاجية، خدمات) كما وكيفا وبأقل قدر من التكلفة في الموارد البشرية والمادية"³. أصحاب هذا التعريف يركزون في الإشراف على الجانب الفني في قيادة

واقع الإشراف في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية

وتنسيق وتوجيه جهود الآخرين لإنجاز المهام وتحقيق الكفاية الإنتاجية، في جانب آخر صنف "رنسيس ليكرت" وظيفة الإشراف باعتبارها "وظيفة اجتماعية ونفسية قبل أن تكون مهمة رسمية وإدارية"⁴.

في هذا التعريف أعطى "رنسيس ليكرت" بعدا آخر للعملية الإشرافية يتمثل في الجانب الاجتماعي والنفسي ذو الطابع غير الرسمي متصدرا الأولوية على حساب الجانب الإداري الرسمي، حيث يقوم فيه المشرف بإشباع حاجيات أتباعه وتحقيق متطلباتهم المختلفة قبل انجاز المهام المنسوبة إليهم، في المقابل قدم العالم "جورج هيلسكي" تعريفا أكثر شمولية في كتابه *supervising people* أنه: "إثارة الاهتمام في كل فرد نحو عمله وتعليمه كيفية أداء العمل المطلوب منه، وقياس ذلك الأداء، والقيام بتصويب أخطاء العمل، وتفعيل مبدأ الثواب والعقاب، وأخيرا إشاعة الوثام بين المرؤوسين في وحدة اجتماعية، كل ذلك بالعدالة والبر واللباقة، حتى يهبط لكل فرد أن يؤدي عمله بمهارة ودقة، ونباهة، وحماسة، وشمول"⁵. يعد هذا التعريف شاملا بحيث جمع فيه بين الوظائف الفنية والوظائف الاجتماعية التي يقوم بها المشرف اتجاه مرؤوسيه عن طريق إثارة دوافعهم وميولاتهم وتحفيزهم لتأدية عملهم بكفاءة مع الحرص على توفير بيئة عمل داعمة.

مما سبق، ومهما اختلفت وجهات نظر العلماء والباحثين في إعطاء تعريفا دقيقا لهذا المفهوم إلا أننا نستطيع القول أن الإشراف ما هو إلا توجيه صادر عن فرد منحت له سلطة رسمية لتنسيق وتنظيم أعمال مرؤوسيه بما يتلاءم مع أهداف المؤسسة، مع تنفيذ قرارات الإدارة ومراقبة تنفيذها والأخذ بعين الاعتبار حاجات عماله، وإشباعها.

- في دلالة مفهوم المؤسسة الاقتصادية: يصعب تحديد ماهية المؤسسة الاقتصادية لتعدد مدلولاتها ولغرض التبسيط والتوضيح يعتمد عدد كبير من الكتاب ثلاثة مدلولات للمقاربة عند تعريفهم للمؤسسة نستعرض بعضها منها كالتالي:

تعرف المؤسسة الاقتصادية في السياق القانوني بأنها: "المؤسسة التي لها صبغة اعتبارية مستقلة وتحمل اسما مستقلا ولها مميزاتها المستقلة ونظامها الخاص بها، ولها حسابها المصرفي كما لها خطتها الخاصة بها وهذا الكيان القانوني الضروري والهام بتحديد حقوق وواجبات المؤسسة واتجاه الدولة ولمعرفة النجاحات الحاسبية"⁶، يندرج هذا التعريف ضمن المفاهيم القانونية التي تعتبر المؤسسة

الاقتصادية مستقلة ماليا ولها شخصية اعتبارية، تنتج سلعا وخدمات للسوق ولها مسؤولية اجتماعية. ومن الناحية الإدارية والتنظيمية عرف ماكس فيبر المؤسسة بأنها: "تركيب بيروقراطي وظيفي يحتوي على مجموعة من القواعد والإجراءات التي تحدد شكل المؤسسة في مكتب وفي كل منظمة بالإضافة إلى وجود هيكل تركيبي معين يحدد العلاقات وتدفقات السلطة وحدود كل قسم حيث يتم تركيب البيروقراطيين في سلم أوتوقراطي يضمن الرقابة بالقواعد الوظيفية"⁷، تطرق هذا التعريف للمؤسسة كتركيب بيروقراطي مبني على قواعد وإجراءات تحدد شكل ووظيفة المؤسسة والعلاقات الاجتماعية بها ولم يتطرق إلى البناء الاقتصادي للمؤسسة. أما المؤسسة من الناحية الاجتماعية يعتبرها "شستر برنارد": "أنساق فرعية تتدخل في نطاق يعرف بالنسق التعاوني ويتكون من عناصر مركبة فيزيقية بيولوجية شخصية واجتماعية تنشأ بينهما علاقة منظمة من نوع خاص كنتيجة للتعاون بين شخصين أو أكثر من أجل تحقيق هدف واحد على الأقل"⁸، أهمل هذا التعريف الجانب التنظيمي والاقتصادي الذي تقوم عليه المؤسسة وركز على الجانب الاجتماعي للمؤسسة باعتبارها أنساق متفرعة متعاونة تتحكم فيها علاقات منظمة بين الأشخاص لتحقيق أهداف مشتركة.

أما "نوري منير" يرى أن المؤسسة "عبارة عن إطار قانوني لتجمع بشري هادف يتم في نطاق توجيه وتنسيق جهود الأعضاء لتحقيق أهداف معينة، كما يمكن اعتبارها نظام مستقل أنشئ من أجل غايات معينة ومحددة حسب طبيعة المؤسسة، وهي مفتوحة على النظام الاقتصادي والذي من خلاله نحصل على عوامل الإنتاج وتؤثر فيه عن طريق منتجاتها، وهي مسيرة من طرف مجموعة بشرية منظمة وتشكل خلية اجتماعية خاصة لها وسائل قانونية ومالية ومادية، وهي أيضا مركز لاتخاذ القرار"⁹، نلاحظ أن تعريف نوري منير استطاع أن يجمع في تعريفه البعد القانوني والاقتصادي والإداري والاجتماعي للمؤسسة، وأشمل "ناصر دادي عدون" تعريفا شاملا للمؤسسة الاقتصادية على أنها "كل تنظيم اقتصادي مستقل ماليا في إطار قانوني واجتماعي معين، هدفه دمج عوامل الإنتاج من أجل أو/ وتبادل سلع أو/ وخدمات مع أعوان اقتصاديين آخرين، بغرض تحقيق نتيجة ملائمة، وهذا ضمن شروط اقتصادية تختلف باختلاف الحيز المكاني والزمني الذي يوجد فيه، وتبعا لحجم ونوع نشاطه"¹⁰.

واقع الإشراف في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية

إذن المؤسسة الاقتصادية عبارة عن نظام مستقل أنشء من أجل غايات معينة ومحددة حسب طبيعة المؤسسة، وهي مفتوحة على النظام الاقتصادي والذي من خلاله تتحصل على عوامل الإنتاج وتؤثر فيه عن طريق منتجاتها، وهي مسيرة من طرف مجموعة بشرية منظمة تشكل خلية اجتماعية لها وسائل قانونية ومالية ومادية، وهي أيضا مركز لاتخاذ القرارات.

5- الأساليب الإشرافية: يعتبر موضوع الإشراف من أقدم مواضيع السلوك التنظيمي، والدراسات الخاصة به عرفته وحددت أنواعه وأبعاده، إلا أنه يبقى ميدان اهتمام العديد من الباحثين والدارسين للتنظيم لأهميته في عمليات التسيير وتحقيق الفعالية التنظيمية. حيث حاول الكثير من الباحثين تحديد سلوكيات المشرف (القائد) التي لها علاقة بفعالية الأسلوب الإشرافي، غير أن نتائجها تشير إلى أن أساليب الإشراف والقيادة متعددة ولا يوجد أسلوب أحسن من غيره وصالح لكل زمان ومكان، والمشرف الفعال هو القادر على تحديد الأسلوب الملائم لسلوكه مع مرؤوسيه، وللإطلاع أكثر على مختلف الأساليب الإشرافية سنقدم ابرز البحوث التي تناولتها منها:

- دراسات جامعة أيوا: حاول "Ralph K. White Kurt & Ronald lippitt" تحديد سلوكيات القائد الأكثر فعالية إجراء محاولات على مجموعة من الطلاب في سن العاشرة من العمر في أندية الهواة حيث قسموا إلى مجموعات يشرف على كل منها مشرف ذو نمط قيادي مختلف على الآخر، وركزوا في أبحاثهم على ثلاثة أنماط كسلوكيات المشرف¹¹، وهي :

أ- **المتسلط** (الأوتوقراطي): في هذا النمط يحتفظ المشرف بجميع القرارات والأفعال والتصرفات التي تجري ضمن نشاطات المنظمة وعدم المشاركة، وإتباع أسلوب الثواب والعقاب، وهو بمثابة مركز الاتصال في الجماعة.

ب- **الديمقراطي:** هنا يتم اتخاذ القرارات بمشاركة الجماعة، ويستخدم أسلوب الثواب والعقاب بصورة موضوعية إلى جانب حرية أكبر للمشرف في الاتصالات والتفاعلات بين الأفراد.

ج- **المتساهل:** وهنا يترك المشرف الأمور واتخاذ القرارات وتوزيع الأعمال، ولا يستخدم أسلوب العقاب والثواب، كما أنه لم يقم بأي جهد أو مشاركة أو توجيه للأفراد.

ومن النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة ما يلي:

- 1- إن الجماعات المركزة على النمط الأول هي أعلى إنتاجية من جماعات النمط الثاني لوجود قائد يمارس الضغط على الأفراد.
- 2- إن الجماعات المركزة على النمط الثاني هي أكثر قدرة على الابتكار من جماعة النمط الأول بالإضافة إلى أنها ذات أداء متميز وتتمتع بروح الفريق والتفاعل الاجتماعي.
- 3- إن الجماعات المركزة على النمط الثالث هي ذات إنتاجية منخفضة¹².

- دراسات جامعة أوهايو: حددت دراسات القيادة من قبل مكتب بحوث الأعمال في جامعة أوهايو بعدين أساسيين لسلوك القائد هما:

أ- مبادأة الهيكل: ويشير هذا البعد إلى وصف سلوك القائد للعلاقة بينه وبين أعضاء مجموعة العمل في محاولة تجديد نماذج التنظيم، وقنوات الاتصال وطرائق إجراءات العمل بشكل جيد.

ب- الاعتبار: ويشير هذا البعد إلى السلوك الدال على الصداقة الثقة المتبادلة والاحترام ودفء العلاقة بين القائد وأعضاء جماعته.

وقد بنيت هذه الدراسة على افتراضين أساسيين هما:

- أن هناك فروق بين القيادة الفعالة والقيادة غير الفعالة.
- أن يتم تقييم القيادة بعد وصفها.

وللحصول على البيانات تم جمع المعلومات في قاعدة جوية أمريكية عن طريق توجيه مجموعة من الأسئلة حول سلوكيات القادة الذين يعملون في القاعدة. ومن خلال نتائج التحليل اتضح أن هناك أربعة أبعاد أساسية لسلوك القائد هي: الاعتبار- مبادأة الهيكل - التركيز على الإنتاج- الحساسية. وقد تبين نتيجة الدراسة أن العاملين الأخيرين لم يقدموا إلا الشيء القليل لذلك تم إسقاطهما وبقي العاملين الأول والثاني فقط¹³.

- دراسة جامعة ميتشغان: في أواخر الأربعينات من القرن الماضي قدم الباحثون في جامعة ميتشغان برنامجا للقيام ببحث سلوكيات القيادة. أين وركزوا على تحديد النمط القيادي الذي يحقق الأداء الفعال، وذلك من خلال القيام بمقابلات مع مجموعات

واقع الإشراف في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية

ذات أداء عالي ومنخفض في المنظمات المختلفة، وقد توصل هؤلاء الباحثون إلى نموذجين رئيسيين لسلوكيات القائد هما:

أ- **المشرفين المركزيين على العامل:** وهذا النموذج ينظر للعامل على أنه ذو أهمية ذاتية، ويؤكد على فردية العامل وحاجاته.

ب- **المشرفين المركزيين على الإنتاج:** وهذا النموذج يؤكد على الإنتاج والنواحي الفنية في العمل، أي ينظر للعامل على أنه مجرد آلة يجب أن تدار لتحقيق وسيلة معينة.

وتوصلت الدراسة إلى نتيجة هي أن المشرفين في الأقسام الإنتاجية ذات الأداء المتميز كانوا يطبقون بعد الإشراف العام والاهتمام بالعاملين، على عكس المشرفين في الأقسام الإنتاجية ذات الأداء المتدني الذين كانوا يطبقون بعد الإشراف المكثف والاهتمام بالإنتاج¹⁴.

- **دراسات رنسيس ليكرت في دراسة نظم الإدارة:** يعتبر "Likert Rensis" من أهم الباحثين السيكولوجيين الذين درسوا السلوك التنظيمي، وقدموا مقاييس لقياس السلوك إذ اهتم بدراسة السلوك الإشرافي، وتوصل من خلال دراسته لمختلف أنماط التسيير والسلوك الإشرافي، والتميز بين أربعة أنماط إشرافية واعتبارها كأطر لتسيير السلوك الإشرافي في المنظمة، نقدمها بشكل وجيز مع التركيز على النمط الرابع المقترح من طرف ليكرت كأحسن أسلوب للتسيير والإشراف.

النمط الأول: وهو نمط استغلالي تسلطي يتم في إطار اتخاذ القرارات بطريقة مركزية شديدة دون إتاحة الفرصة للمرؤوسين للمشاركة في عملية اتخاذ القرارات بواسطة التغذية العكسية أو الاتصال الصاعد.

النمط الثاني: وهو نمط تسلطي يختلف عن الأول إلا الإحساس الطيب الذي يوجد عند الرؤساء نحو حاجات مرؤوسيهم فالإحساس والاهتمام لا يتعدى نطاق دراسة هذه الحاجات وإمكانية إشباعها والتركيز أساسا إنما يكون على الحاجيات المادية فقط.

النمط الثالث: وهو نمط استشاري يسمح فيه بممارسة المشورة والتغذية العكسية ومشاركة المرؤوسين في عملية اتخاذ القرارات بإعطاء الرأي، وتقديم

المعلومات الضرورية، ورغم هذه المشاركة فإن القادة في إطار هذا النمط يحتفظون بالدور الحاسم في اتخاذ القرار النهائي.

النمط الرابع: وهو نمط المشاركة الكلية حيث يشجع الأتباع والمرؤوسين على المشاركة الفعلية في اتخاذ القرارات بإبداء الرأي وتقديم المعلومات الضرورية، ويقدم النمط الرابع كنموذج للتسيير يمكن للأفراد والجماعات والمنظمات من إشباع وتحقيق حاجيتهم، وأهدافهم معتبرا هذا النموذج كأحسن نمط لتبادل التفاعل والتأثير بين الأفراد والجماعات والمنظمات¹⁵. وأوضح خصائصه في النقاط التالية:

- شعور كل فرد في المنظمة بأن قيم وأهداف المنظمة التي يشتغل فيها عبارة عن انعكاس لقيمة وأهدافه.
- توحيد كل فرد في المنظمة مع أهداف هذه الأخيرة. ومقاصد جماعة العمل التي ينتمي إليها.
- فعالية عملية الاتصال التنظيمي.
- قدرة كل فرد على ممارسة التأثير في عملية اتخاذ القرارات في المنظمة.
- مجال ممارسة التأثير في عملية اتخاذ القرارات في إطار النمط الرابع أكبر من أي مجال آخر في أطر الأنماط الأخرى¹⁶.

- **النظرية الموقفية:** تفترض هذه النظرية أن فعالية القيادة تتوقف على تبني سلوك يلائم متطلبات الموقف، وتقتراح الأساليب القيادية التي تتناسب مع تلك المواقف والتي تحقق رضا العاملين والإنتاجية.

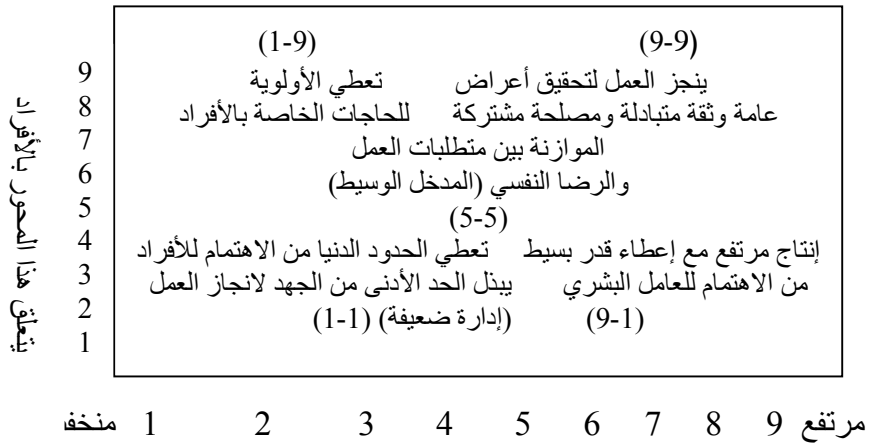
ومن الدراسات الرائدة في هذا المجال تلك الدراسة التي قدمها "Ralph. U. Stogdill" والتي استخلص منها أن الأسلوب الإشرافي الفعال لا يتحدد بخصائص القائد فقط وإنما يحدده الموقف الذي يمارس فيه القائد نشاطه. وتحدد متغيرات الموقف عنده بالقائد نفسه، والجماعة والموقف، فالموقف السائد إذن هو الذي يحدد الكيفية التي يجب أن يتصرف بها القائد لحث مرؤوسيه على العمل.

أما الدراسة الثانية فقد قدمها الباحث "Fiedler" حيث خلص إلى أن فعالية القيادة تتوقف على تفاعل أسلوب القيادة مع ملائمة الظروف كأهم عامل يتحكم في تغير العلاقة بين القائد وأداء الجماعة، لأن ذلك العامل يؤثر في عدة متغيرات وأبعاد سلوكية أخرى كسلطة القائد، سلوك الجماعة، والتفاعل بين الأفراد، ويؤثر فيه ثلاثة أبعاد رئيسية وهي: نفوذ المركز - نمط العمل - العلاقة بين القائد والمرؤوسين¹⁷.

واقع الإشراف في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية

- نظرية شبكة التسيير: تعود هذه النظرية للباحثان " Robert Blake & Jane Mouton" الذين قدما النماذج القيادية المختلفة التي يمكن أن يعتمدها القائد، ويؤكدان أن القائد يهتم بمتغيرين أساسيين هما : الإنتاج (العمل) والأفراد¹⁸، وتتخذ شبكة التسيير الإداري الشكل التالي :

الشكل رقم 1- يبين شبكة التسيير الإداري لـ " Robert Blake & Jane Mouto"



يتعلق هذا المحور بالإنتاج (العمل)

الشكل رقم 1: حنفي عبد الغفار: السلوك التنظيمي وإدارة الموارد البشرية، الدار الجامعية الإسكندرية، دط، 1997، ص 534.

هذا الشكل يوضح أنه توجد عدة ترتيبات ممكنة بين الأهمية التي يعطيها المسير للمتغيرين، وقد أستخلص الباحثان خمسة نماذج وأساليب إشرافية هي كالتالي:
النموذج (1-1): القائد يعطي أهمية قليلة جدا للعمل وللأفراد، ولا يقبل الأعمال التي تشكل خطرا عليه ويبرر أخطائه بإلقاء اللوم على الآخرين، ويعرف هذا النوع بالقيادة الضعيفة.

النموذج (1-9): هذا النموذج القيادي يركز اهتمامه على العلاقات الإنسانية حيث يوجد تفاهم وتعاون بين الرئيس والمرؤوس، أما درجة اهتمامه بالإنتاج فهي ضعيفة.

النموذج (5-5): يبحث المسير في هذا النموذج على الحل الوسط، بمعنى أن ما يؤثر على سلوكه هما عامل الإنتاج وعامل الأفراد، فهو يعمل لمصلحة الطرفين بتلبية حاجات الأفراد وتحقيق أهداف المنظمة.

النموذج (9-1): القائد هنا يهتم بشكل خاص بالإنتاج ولا يهتم بعلاقاته مع التابعين أي أنه لا يعطي أهمية لحاجات الأفراد، فهو قائد أوتوقراطي يعتبر الأفراد مثل عوامل الإنتاج الأخرى.

النموذج (9-9): في هذا النموذج المسير قادر على إعطاء درجة عالية من الاهتمام لكل من الإنتاج والأفراد فهو قادر على تحقيق التعاون بين الأفراد وتلبية حاجاتهم وتحقيق مناخ عمل ملائم، وفي نفس الوقت هو قادر على تحقيق إنتاجية عالية من خلال إشراك الأفراد في اتخاذ القرارات، ويعطي أهمية للأعمال المنجزة من قبل المرؤوسين، وفي نظر الباحثان هو النموذج المثالي في التسيير¹⁹.

من خلال ما تقدم يمكن القول أن الدراسات المختلفة انطلقت من مبدأ تحسين الإنتاجية المنخفضة في المؤسسات وربطها بالعملية الإشرافية، حيث سعى الباحثون إلى تحديد سلوكيات المشرف (القائد) والقيادة الفعالة آخذين في الاعتبار الإشراف المهتم بالإنتاج (العمل) والنظرة المتشددة التي خلفتها مدرسة الفكر الإداري التقليدي (الإدارة العلمية للعمل، التكوين الإداري والبيروقراطية) المحصورة في نطاق الإشراف الضيق والأسلوب المستبد في التسيير الذي يمارس فيه المشرف سلطة مطلقة على المرؤوسين بتوجيه التعليمات وإعطاء الأوامر لتنفيذ المهام والرقابة اللصيقة والاهتمام بالوسائل والمعدات وإهمال حاجيات ورغبات العامل واعتباره آلة تنفيذ مقابل راتب والتلويح بالعقاب طلباً للامتثال. وذلك من خلال تحويل الاهتمام بالإنتاج إلى الاهتمام بالأفراد كبعد آخر لتحقيق الفعالية، نتجت عنها نماذج عديدة بتعدد المرتكزات التنظيمية التي تناولتها كمبادئ الهيكل - نفوذ المركز (الاعتبار) - طبيعة العمل - فاعلية - نضوج المرؤوسين - الموقف؛ فكل دراسة استطاعت أن التوصل إلى بدائل قابلة للتطبيق.

والحقيقة أن لكل من هذه الدراسات وجهة نظر تمثل كل منها رؤية سليمة، كما يمكن أن تضيف دقة لمفهوم الإشراف، فالمشرف الفعال ليس مجرد مجموعة من الصفات الشخصية بل هو مزيجاً بين العادات والمناهج العلمية والإدارية والسلوكية، أي في مجال تعامله مع الأفراد وقدرته لفهم الظروف والمجموعة والهدف والتفاعل

واقع الإشراف في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية

والتعامل مع هذا كله. فلا عبء من صفات ما لم تؤثر على طبيعة العلاقة بين الرئيس والمرؤوسين وتأثيره فيهم ثم تقبلهم له، فليس كل مشرف غير ناجح سيء الصفات، وليس كل مشرف فعال كامل هذه الأوصاف، فنحن يهمننا البحث عن المشرف الذي يتصف بحد أدنى من الصفات الشخصية الايجابية مع عادات إدارية وسلوكية ينتهجها كأسلوب عمل وتعامل بالإضافة إلى فهم وتقدير للظروف والموقف والمجموعة والهدف وفهم للعملية الإشرافية وقدرته عليها.

هذه بعضا من الإسهامات المعرفية التي تناولت الإشراف وساعدتنا في التعرف على الأساليب الإشرافية الفعالة بشكل أدق، أما عن دلالاتها الواقعية فهذا ما سنتناوله في العنصر الموالي الذي نتطرق له في الدراسة الميدانية بمؤسسة سيجيكو - سكيكدة.

ثانيا- الإطار الميداني للدراسة

1- المنهج : تقوم هذه الدراسة على المنهج الوصفي، لكونه الأنسب لمثل هذا النوع من الدراسات الاستكشافية، والتي نسعى من خلالها الكشف عن واقع الإشراف في مؤسسة سيجيكو بسكيكدة و التعرف أكثر على أسلوبه والتصورات النظرية الأقرب لتفسير واقعه الفعلي.

2- الأداة المستعملة: اعتمدنا على المقابلة كأداة لجمع المعطيات الميدانية بالتفاصيل، من خلال توظيف دليل المقابلة الذي يناسب طبيعة الأسئلة الموضوعية التي تجمع بين أسئلة أغلبها مفتوحة وأخرى مغلقة والتي تسمح لنا بالكشف عن الحقائق وملاحظة ردود أفعال المبحوثين وتسجيل مفرداتهم التي تنتج عنهم لتوظيفها أثناء عملية التحليل، وقسم دليل المقابلة إلى محورين:

- المحور الأول: يتعلق بالمعايير المعتمدة في اختيار المشرفين.
- المحور الثاني: خصص لأراء المشرفين حول أسلوب الإشراف المتبع في مؤسستهم.

وللوصول إلى أهداف الدراسة تم إجراء دراسة ميدانية بمؤسسة سيجيكو بسكيكدة دامت قرابة خمسة عشر (15) يوما، وبعد الانتهاء من المقابلات وجمع المعطيات تم الشروع في تحليل وتفسير البيانات وفق تقنية التحليل التواتري؛ الذي تعد من أقدم أنواع التحليل كرونولوجيا والأكثر استعمالا تطبيقيا، فهي تعتمد على

القراءة الرقمية للمحتوى، لأنها تقوم على تقديم صيغة إحصائية للوحدات الإخبارية، تمكننا من معرفة مكانة المفردات من خلال حجمها وتكرارها²⁰، وتعمل وفق تقسيم النص إلى وحدات و تصنيفات لهذه الوحدات، في شكل فئات محددة²¹.

3- عينة الدراسة ومجالاتها: انحصرت عينة الدراسة في فئة المشرفين كعينة قصدية موجهة من خلال موضوع دراستنا، والمقدر عددهم بثمانية (08) مشرفين بمؤسسة سيجيكو، والتي تقع جنوب شرق ولاية سكيكدة، موزعين على مختلف أقسامها خلال فترة زمنية امتدت من 2016/05/16 إلى غاية 2016/05/31.

4- عرض معطيات الدراسة وتحليلها وتفسيرها:

المحور الأول: المعايير المعتمدة في اختيار المشرفين

لقد أظهرت التحليلات المنهجية المستخدمة للإجابة على أسئلة المحور الأول النتائج التالية:

- إن الخبرة المهنية لدى جميع الباحثين لا تقل عن أربعة عشر (14) سنة بنسبة 100%، في حين بلغت نسبة الحاصلين على شهادة جامعية 25%، بالمقابل نجد أقدميه المشرفين في مناصبهم كمشرفين تفوق ثمان (08) سنوات لجميع الباحثين بنسبة 100%، وعدم تلقيهم لأي تكوين في مجال الإشراف سواء داخل المؤسسة أو خارجها والذي عبروا عنه جميعهم بـ "لا" بنسبة 100%، أما السؤال المهم والذي تمحور حول معايير اختيارهم كمشرفين على الأقسام المختلفة في المؤسسة (إدارية، فنية، إنتاجية، تسويقية،... الخ)، فكادت تكون الإجابة متفقة تماما مع معيار الخبرة المهنية (عدد سنوات العمل) بنسبة 90% ونسبة 10% لصالح معيار الكفاءة التي تعبر عن الجمع بين الشهادة والمهارة، و00% لمعيار حسن السلوك وجودة العلاقات مع الزملاء.

توضح لنا هذه النسب أن تعيين المشرفين في مؤسسة سيجيكو لا يعتمد على معايير موضوعية تجمع بين الكفاءة والخبرة المهنية وجودة العلاقة مع الزملاء وإنما يعتمد على معيار وحيد هو الخبرة المهنية خاصة على الأقسام الإنتاجية التي تتطلب القدرة والمهارة الفنية للتحكم في الآلات والمعدات فمن مجموع ثمان (08) مشرفين نجد ستة (06) منهم عينوا عن طريق معيار الأقدمية في العمل بنسبة 75%.

تبعاً لهذه الأجوبة نستنتج أنه ليست هناك معايير موضوعية ثابتة يعتمد عليها أصحاب القرار بالمؤسسة لتعيين المشرفين رغم أهميتهم في تسيير مختلف الأقسام، فأغلب المبحوثين لا يحوزون على مؤهل علمي، لأن الإدارة تعطي الأولوية للعمال القدامى للإشراف بحكم خبرتهم وتدرجهم بالأقسام وقدرتهم على التحكم في الآلات والمعدات التي لم تستبدل منذ سنين وكذا عدم اهتمامها بعملية التكوين الذي يعمل على نقل الخبرات وصقل المهارات وإبراز القدرات، فهي ترى أن أصحاب الخبرة المهنية وحدهم القادرون على تسيير الأقسام والتحكم في العمال وتحقيق الإنتاجية بالمؤسسة.

المحور الثاني: آراء المشرفين حول نوع الإشراف المتبع في مؤسستهم

من خلال تحليل إجابات المبحوثين عن أسئلة المحور الثاني توصلنا إلى مايلي:

الإجابة عن السؤال المتعلق بنطاق الإشراف الساري على الأقسام أفاد المبحوثين أن عدد العمال المشرف عليهم يتراوح ما بين ثمانية (08) واثنى عشرة (12) عاملاً بنسبة 80% تعود إلى الأقسام الإنتاجية، وما بين ثلاثة (03) وسبعة (07) أفراد لبقية الأقسام، فالمشرفين على الأقسام الإدارية يرون أن العدد ليس كبيراً مقارنة بالأقسام الإنتاجية التي يقر مشرفوها بأن العدد كبيراً، يتطلب منهم بذل جهداً أكبر ورقابة لصيقة ومراجعة مستمرة وهذا راجع للمستوى المتدني للعمال هذا ما يترجم على أن نطاق الإشراف السائد في المؤسسة هو نطاق الإشراف الواسع.

- أجمع أفراد العينة بنسبة 100% على أنهم يزودون مرؤوسيههم بكل ما يحتاجونه من معلومات وتوضيحات لإنجاز أعمالهم بدقة وفي الوقت المحدد ويعتبرونها من بين المهام المرتبطة بعملية الإشراف.

- ومسألة تطوير معارف المشرف عليهم فهم على استعداد تام لنقل خبراتهم ومهاراتهم لأعاونهم ليتمكنوا من تحقيق أهداف العمل، غير أن مسألة الفروق الفردية لديهم تخلق لهم المشاكل في العمل، يستدعي منهم التدخل ومتابعة مجريات تنفيذ الأعمال على مدار الوقت مما يجهد المشرف ويقلل من فعاليته.

- كما أظهرت بيانات المبحوثين حول سعيهم للتعاون مع المشرف عليهم وتوفير المزايا والمنح لهم، حيث بلغت الإجابة نسبة 100% بضرورة نشر روح التعاون بينهم وبين العمال وتوفير المزايا لهم خاصة المادية منها لزيادة رضاهم ومن ثم ترتفع روحهم المعنوية وتقوي علاقاتهم بتابعيههم، فحرص المشرف على تحفيز

التابعين له والعمل على حل مشاكله في العمل سواء ما تعلق بالعمل أو الشخصية منها تزيد من ولاء العمل وترفع من إنتاجيته. ناهيك على نسبة 35% من العينة يثنون على تابعيهم المميزون ويفتخرون بانجازاتهم وقدرتهم على تنفيذ العمل بدقة، ويعتقدون أن العامل يحتاج إلى إشباع الرغبات النفسية والاجتماعية إلى جانب الحاجات المادية.

- وعلى النقيض نجد نسبة لا باس بها تقدر بـ 65% من المبحوثين والمحسوبة على الأقسام الإنتاجية لا تعير اهتماما لقرارات العمال وذلك لاعتقادهم بأن العامل مطالب بتنفيذ عمله ولا داعي للثناء عليه فهو يتقاضى أجرا مقابل العمل، ولا يسمح لهم بالتدخل في قراراته بشأن العمل لأنه الوحيد المخول له قانونيا. كما في حالة تأخر العامل أو ارتكابه للخطأ أثناء تأدية عمله تباينت إجابات أفراد العينة فهناك من اعتبر أن معاقبة العامل شرط أساسي لتحقيق الانضباط وتقويم سلوك العامل بنسبة 45% والنسبة المتبقية ترى أن العفو عن الخطأ ومعالجته مباشرة يحافظ على حسن العلاقة معه وعلى تماسك الجماعة لتحقيق الفعالية.

- للتقرب أكثر من المشرفين ودرجة رضاهم عن الإشراف، لاحظنا أن معظم المشرفين راضون عن عملهم كمشرفين في المؤسسة لكن الوضعية المالية المزرية للمؤسسة أثرت كثيرا على ظروف العمال الاجتماعية خاصة أنهم لم يتقاضوا مرتباتهم لفترات ليست بالقليلة أثرت على عملهم ومن ثم على فعالية الإشراف.

- فريق لم يقدم أية إجابة عن نوع الإشراف السائد بالمؤسسة بنسبة 80%.

- والفريق الآخر قدم إجابة عن نوع الإشراف والمتمثل في النوع الاتوقراطي المشارك بنسبة 20%.

كما يبدو من خلال النسب السابقة أن الفريق الأول لم يقدم إجابة محددة عن سؤالنا، هذا راجع لعدم درايتهم بالتخصص العلمي وبعيد كل البعد عن العمليات الإدارية الأساسية في التنظيم مثل التخطيط والتنظيم والرقابة والتوجيه ومفاهيمها، أما الفريق الثاني فكانت إجاباتهم نابعة من معرفة علمية لأنهم درسوا تخصصات اجتماعية وإنسانية واقتصادية فكانت إجاباتهم محددة وأن النموذج الاتوقراطي المشارك بكل إيجابياته وسلبياته هو الأقرب لتفسير واقع الإشراف في مؤسسة سيجكو بسكيدة؛ فالمبادئ التسييرية المعتمدة في مؤسستهم هي نفسها مبادئ أسلوب الإشراف الاتوقراطي المشارك، لهذا فالسلوك الأكثر ملاحظة يعكس شخصيات

واقع الإشراف في المؤسسة الاقتصادية الجزائرية

بيروقراطية تركز على الجوانب الرسمية مثل احترام التسلسل الهرمي للسلطة، ويعتمدون على قنوات الاتصال الرسمية في إصدار الأوامر والتعليمات والقيادة الأوتوقراطية مع مراعاة إشباع بعضا من الجوانب النفسية والاجتماعية للمرؤوسين.

5- النتائج والتوصيات

مجمل ما ذكر سابقا نخلص لمجموعة من النتائج التي تجيب عن الأسئلة المطروحة في الإشكالية وهي:

- من خلال الميدان اتضح أن هناك وضوحا لدى المشرفين فيما يتعلق بالإشراف، حيث خلصنا من خلال المقابلة إلى وجود:

1- اتجاهات ايجابية لأغلبية المشرفين نحو الإشراف الصارم والدقيق خاصة في الأقسام الإنتاجية.

2- اتجاهات ايجابية لبعض المشرفين وخاصة في الأقسام الإدارية نحو الإشراف الديمقراطي المبني على الحوار والتفاهم والمعاملة الحسنة من خلال التعاون والاحترام المتبادل بين المشرف وتابعيه.

- توصلنا أيضا من خلال هذه الدراسة أنه يوجد مشرف له ميزات القائد بحيث يستطيع أن يقود جماعة العمل بكل سلامة من خلال ما يتسم به من سمات شخصية منحتة القدرة على التحكم في التابعين وفي مجريات العمل ككل بعيدا عن أنواع الإشراف المعروفة.

وما يمكن قوله في النهاية أنه لا يوجد أسلوب إشراف محدد سائد في مؤسسة سيجيكو بسكيكدة يميزه سواء كان الإشراف الموجه نحو الإنتاج وإن كان هو الغالب أو الإشراف الموجه نحو العمال وإن كان تواجهه ضعيفا.

لا شك أن الإشراف عملية أساسية في عمليات التسيير لأي مؤسسة، لأنه بمثابة الجهاز العصبي الذي يوجه جميع عملياتها، وهذا بفضل ما تحتويه من طاقات إشرافية مبدعة، تساهم بشكل ايجابي في استمراريتها وتميزها، وبالرغم من تعدد الإسهامات المعرفية التي تناولت الإشراف إلا أنها تبقى مجرد افتراضات قد تصدق في تفسير واقع ما وقد تخطيء لأنها غريبة المنشأ، وبالتالي لا تكون صالحة دائما لتفسير واقع المؤسسة الاقتصادية الجزائرية. لهذا من الضروري استمرار البحث في هذا المجال من أجل الوصول إلى صياغة تصور نظري واضح ودقيق لواقع

الإشراف بالمؤسسة الاقتصادية الجزائرية تراعي فيه الخصوصية الاجتماعية والنفسية والثقافية للمجتمع الجزائري.

الهوامش:

- 1- أحمد زكي بدوي، "معجم مصطلحات العلوم الإدارية"، دار الكتب الإسلامية، مصر، 1984، ص384.
- 2- محمد فتحي، "766 مصطلحا إداريا إيضاح وبيان"، دار النشر والتوزيع الإسلامية، دب، 1996، ص88.
- 3- Oreilly, corporation, Culture and commitment, Motivation and Social Control in organizations, In strees, et L. Porter. Motivation and Work behavior, N.Y: Mc graw-jill in, 1991, p47.
- 4- محمد الجوهري وآخرون، "ميادين علم الاجتماع"، دار المعارف القاهرة، 1976، ص222.
- 5- جورج هيلسكي (ترجمة حسن إبراهيم)، "إدارة الناس فن"، دب، 1985، ص15.
- 6- ناصر دادي عدون، "اقتصاد المؤسسة"، دار المحمدية العامة، الجزائر، 1998، ص8.
- 7- فريد راغب محمد النجار، "السياسات الإدارية واستراتيجيات الأعمال"، مؤسسة دار الكتب، الكويت، 1976، ص148.
- 8- باركر وآخرون (ترجمة محمد علي محمد وآخرون)، "علم الاجتماع الصناعي"، منشأة المعارف الإسكندرية، مصر، د.س، ص11.
- 9- نوري منير، "تسيير الموارد البشرية"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2010، ص12.
- 10- ناصر دادي عدون، "اقتصاد المؤسسة"، مرجع سابق، ص10.
- 11- رعد حسن الصرن، نظريات الإدارة والأعمال، دار الرضا للنشر، سوريا، ط1، 2004، ص225.
- 12- حسين حريم، السلوك التنظيمي، سلوك الأفراد في المنظمات، دار زهران، عمان، 1997، ص270.
- 13- رعد حسن الصرن، نظريات الإدارة والأعمال، مصدر سابق، ص ص225-226.
- 14- المرجع نفسه، ص ص228-229.
- 15- أحمد قوراوية، "فن القيادة المرتكزة على المنظور النفسي الاجتماعي والثقافي"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2012، ص216.
- 16- حسين حريم، السلوك التنظيمي، سلوك الأفراد في المنظمات، مرجع سابق، ص ص273-274.
- 17- مصطفى عشوي، أسس علم النفس الصناعي التنظيمي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1992، ص167.
- 18- سميرة صالح، "أسلوب القيادة الإدارية وأثره على الفعالية الإنتاجية للمرؤوسين- دراسة ميدانية"، مجلة الباحث، العدد 14، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2014، ص293.
- 19- حنفي عبد الغفار، السلوك التنظيمي وإدارة الموارد البشرية، الدار الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 1997، ص ص534-535.
- 20- صالح بوشار مريم، تمثيلات المرأة للخطاب الإسلامي المعاصر، قضايا نموذجاً، مجلة امارابك، المجلد 4، العدد 08، 2013، ص4.
- 21- Laurence Bardin, l'analyse de contenu, presse universitaires de France, paris, 2001, p 207.

11. Rosnay, J. Le microscope : vers une vision globale, Paris : Seuil (1975).
12. Rovero, Ph. R. Compétences réflexives et communicationnelles dans les processus de formation d'enseignants: alternances entre "théories" et "pratiques", thèse, Université de Neuchâtel (1997).
13. Romainville, M. Vers des pratiques d'évaluation instituée de l'enseignement par les étudiants. Cité dans : Fave-Bonnet M.-F. L'évaluation dans l'enseignement supérieur en questions. Paris : Le Harmattan , (2010, pp. 143-153).
14. Sawyer, K. Group genius. The creative power of collaboration. New York: Basic Books (2017)..
15. Tardif, J. Le transferts des apprentissages. Montréal : Éd. Logique (1999, p. 58).
16. Wiener, N. Cybernetics. Or Control and Communication in the Animal and the Machine, Paris, Hermann et Cie et Cambridge (Mass.), The MIT Press, (1948).
17. Watzlawick, P., Helmick Beavin, J., & Jackson, Don D., (1967). Pragmatics of human communication, Norton, New York, 1967, (trad. fr: Une logique de la communication, Seuil, Paris, 1972).

== Efficiencie de l'approche systémique dans l'enseignement supérieur

Bibliographie.

1. Algoud, J-P. Systémique : vie et mort de la civilisation occidentale, Éd. L'Interdisciplinaire (2002).
2. Bériot D. Manager par l'approche systémique Paris, Eyrolles éditeur (2006).
3. -Bertalanffy, L. V. General System Theory .foundation, development, applications. G. Braziller, New-York. Traduction française (1968): Théorie Générale des Systèmes. Editions Dunod (1968).
4. Fullan, M. The new meaning of educational change, fourth edition. New York: Teachers college press (2007).
5. Jonnaert, P. Une notion tenace. Les cahiers pédagogiques, 408, 11-12, (2002).
6. Le Gallou, F. Méthodologie systémique – Représentation - Modélisation graphique. Cours ENSAM, Systémique-Modélisation des systèmes d'information. Tome II, (1999/2000).
7. Mason, M. Complexity theory and the philosophy of education. Educational Philosophy and Theory, 40(1), 4–18, (2008).
8. Le Moigne, J.-L. La modélisation des systèmes complexes. Paris : Dunod, (1990).
9. Le Moigne J-L. La théorie du système général. Théorie de la modélisation. Revue française de sociologie. 19-2 , (1978 , pp. 300-301).
10. Méléze, J. L'analyse modulaire des systèmes de gestion, A.M.S., Puteaux, France: Editions hommes et techniques (1972).

par rapport à la situation. Elle permet la construction de connaissances enseignant/apprenant, comme outils d'abord implicites de solution dans une situation didactique. Ce qui facilite de transformer en objets de savoir explicites. Son effet réside dans sa vision globale à des niveaux hiérarchisés du système d'une grande plasticité pour mener la fonction à sa finalité, par plusieurs voies, dont la plus efficace qui est indiquée. L'efficacité de la systémique dans le sens intervention d'un enseignant ou d'un formateur sur un système doit être conçue comme un système. En effet, il nous sera possible de mettre sur pied un nouveau système destiné à améliorer l'action didactique dans l'enseignement supérieur et trouver les solutions adéquates.

Il convient de dire que ce mode d'approche a sommé une organisation de l'ensemble des éléments structuraux et fonctionnels. Ces choix ont eu pour effet d'induire de profondes représentations et appréhension dans l'enseignement supérieur en s'appuyant sur la perception globale plutôt que sur l'analyse détaillée. La situation actuelle de l'enseignement supérieur reflète à la fois une croissance exponentielle et un changement démographique de la participation des étudiants. Les établissements d'enseignement supérieur au sein des structures existantes ne seront pas en mesure de répondre à la demande. Un tel modèle systémique répond aussi à l'enseignement ouvert et à distance, afin d'alléger certaines des pressions.

Si la systémique sert de guide, c'est pour refléter comment un système crée et partage des informations, communique des concepts importants et génère des espaces des connaissances. L'enseignement supérieur reflète à la fois une réponse à ces questions qui permettent à l'enseignement supérieur de comprendre le monde en mutation et d'y répondre et de rester ainsi pertinent pour la société.

== Efficienc e de l'approche systémique dans l'enseignement supérieur

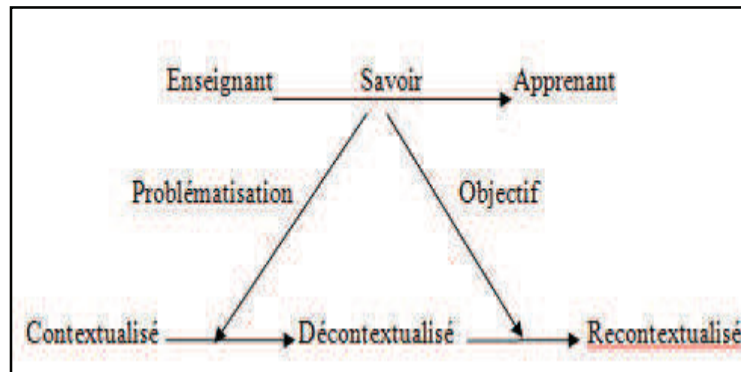
aussi de capacité de l'enseignant d'agir de manière adéquate à partir de ses compétences s'appui sur des théories psychopédagogiques (exemple, le contrôle de situation : interne/externe ; stable/instable) : Ce processus peut s'opérationnaliser sous forme:

- Auto-contrôle des processus cognitifs : Par interprétation (situation d'un savoir par rapport à des savoirs antérieurs), application (utilisation des savoirs par rapport à des savoirs antérieurs) et consolidation (passage à l'automatisme, à la mémoire à long terme),
- La flexibilité des processus conatifs, entre les positions relationnelles ; le but étant de favoriser la souplesse des processus d'interaction utiles ; à certains moments, pour apprendre à changer, à d'autres moments, pour apprendre à maintenir la persistance de certaines caractéristiques. Entre processus de socialisation et processus d'individualisation.
- L'évaluation formative qui a pour objet des rapports (rapport à la tâche, rapport à l'erreur) et des relations (ce qui se passe entre formé et formateurs), une dynamique interpersonnelle, repérable chez les deux partenaires dans les comportements d'une part et les représentations de l'autre. Selon Bériot (2006, p.71), pour réguler le système, les acteurs ou les sous-systèmes concernés se trouvant contraints de modifier leurs relations, de remettre en cause leurs habitudes, passeront par des phases plus ou moins difficiles avant de retrouver leur équilibre. Il sera par conséquent nécessaire de les aider à cheminer vers un nouveau mode de fonctionnement.

Conclusion :

L'approche systémique didactique contribuée au réaménagement de l'ensemble structural individu/groupe/formateur,

passer d'un savoir savant des connaissances livresques, à un savoir à enseigner, suivie par une transposition, de la mise en acte par les enseignants celui des savoir-faire.



En phase de décontextualisation, il y a construction des représentations, un modèle qui met en relief les situations de transférabilité et, en phase de recontextualisation, l'apprenant formalise ses connaissances pour les utiliser dans plusieurs nouvelles tâches et l'élaboration de situation de réutilisation. La recontextualisation du savoir l'un des objectifs qui marque la reproblématisation, qu'est une des formes d'itérations qui aboutit à l'émergence de nouveau résultat. Cela explique aussi, l'évolution des fonctions cognitives de l'apprenant en particulier. Tardif (1999) considère que le transfert fait essentiellement référence au mécanisme cognitif qui consiste à utiliser dans une tâche cible une connaissance construite ou une compétence développée dans une tâche source.

5-5- D'un palier cognitif à un autre : Lorsque l'apprenant construit un palier cognitif, il perçoit les similarités entre deux ou plusieurs tâches, il devient en mesure de réutiliser les connaissances construites dans la tâche source tout en les améliorant et en les ajustant aux objectifs cibles. Le passage à un autre palier et le ressort

== Efficienc e de l'approche systémique dans l'enseignement supérieur

Il est parfois difficile d'appréhender la dynamique du système, qui n'est pas seulement son historicité, mais aussi, son évolution dans le temps. La bonne méthode pour (Le Gallou, F. 1999/2000) c'est d'examiner d'abord l'aspect diachronique à travers le temps et d'en noter les stades synchroniques successifs.

5-3- Qualité des actions didactiques : Rendre cohérent le diagnostic d'une situation didactique et les pistes d'amélioration de celle-ci, fait appel à certaines actions de qualité facilitant l'appréhension, dont les suivantes :

- Saisir les variables en jeu dans les séquences d'enseignement-apprentissage,
- Structurer une série d'actions et de modalités de formation.
- Introduire plus de cohérence entre les différents paramètres d'un dispositif didactique.
- Structurer le réseau conceptuel des enseignants en matière de représentations des actions didactiques.

5-4- Transposition didactique : L'action à poser pour soutenir le transfert est le processus permettant de faire le lien entre les phases de contextualisation, de décontextualisation et de recontextualisation (Jonnaert, 2002). La transposition didactique et les pratiques de référence prennent comme source un savoir décontextualisé, dont celui-ci, fait alors, l'objet d'une transposition et problématisation, dans ce processus, la systémique paraît efficace dans l'enseignement supérieur. Elle va guider la transposition, en surmontant les contraintes de l'action didactique, et fait émerger un savoir recontextualisé par modélisation de la situation précaire afin de trouver la solution approprié (Figure5). La transposition faisant donc

5-1 - Un savoir et une pratique : La démarche doit se faire par étapes d'observation du système sous divers angles, et analyse de leurs interactions, afin de définir le système sous chaque aspect : structural, fonctionnel et dynamique, d'où vient et où va le système, la modélisation doit tenir compte du temps, des séquences, de l'espace et expérimentation pour obtenir un consensus. Il doit être à la fois : réfléchi sans idées préétablies, afin de rechercher la meilleure appréhension possible des situations qui visent à comprendre et à enrichir la connaissance.

5-2- Une efficacité opérationnelle : L'efficacité d'un modèle ou d'une méthode scientifique, selon Rovero (1997) découle de la minimisation de la distance savoir-pratique. Cette propriété spécifique, qui a rendu l'approche systémique un des paradigmes les plus opérationnels dans l'enseignement en générale et le supérieur en particulier. La systémique est non seulement un savoir, mais aussi une pratique, une manière d'aborder concrètement la complexité. La pédagogie à mettre en œuvre doit être novatrice tant dans sa démarche générale que dans les outils employés. Le tableau (2) explique cette forte liaison.

La forme particulière de la boucle 'rétroaction' d'un système didactique, comme tout système mécanique, biologique ou sociologique a besoin de régulation pour résister aux perturbations nuisibles. Son aspect permanent, que l'on modélise par un ensemble constitué des éléments du système avec leurs propriétés et de leurs relations, selon des normes et des règles de fonctionnement. A un instant donné, l'état du système en mouvement « dynamique » montre une situation structurale. La structure et le fonctionnement sont généralement hiérarchiques avec des rétroactions entre les différents niveaux.

== Efficiencia de l'aproximación sistémica en el enseñamiento superior

L'interacción de las tres grandes vías en el enseñamiento superior son continuamente desarrolladas. Los niveles de organización tienen el interés de ordenar jerárquicamente los detalles de un problema complejo, lo que permite estudiarlos por profundizaciones sucesivas. La confusión de niveles o la comprensión del problema a un nivel inadecuado son errores clásicos que discapacitan la comprensión. Una innovación exitosa cuando las organizaciones combinan la buena idea en la buena estructura. Como afirma Sawyer (2017), la innovación emerge con el tiempo: ningún actor único da una visión de conjunto.

Así, los elementos (enseñante, aprendiz, saber) del dispositivo de formación de tipo apropiativo toman en cuenta, e incluso favorecen la diversidad de procedimientos y sus acciones sobre las conductas de los actores y la dinámica del sistema, para pasar de una visión lineal de la enseñanza superior y del acto de formación a una perspectiva circular, en bucles sucesivos.

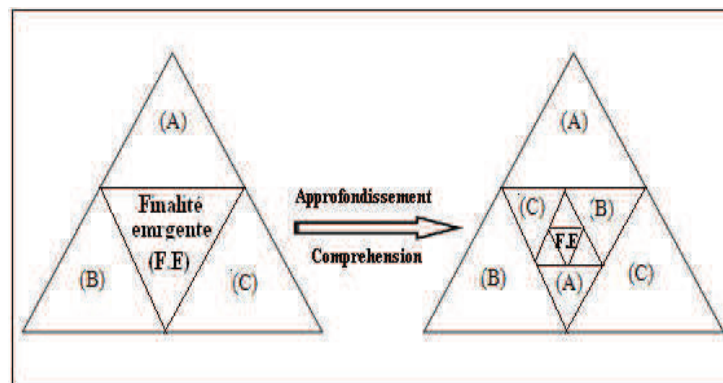
5 -La sistémica para completar los objetivos

El modelo sistémico puede constituir una visión dentro del marco de las actividades de enseñanza vinculadas al movimiento de la didáctica general. Sin embargo, este modo de aproximación exige una organización formalizada, que busca impulsar cambios y reducir las distancias (metodológicas, conceptuales, psicológicas) buscando flexibilizar el sistema de acción colectiva mediante la apertura de todos los actores a sus potencialidades de innovación. Los referentes de la eficiencia de la aproximación sistémica pueden presentarse explícitamente en los grandes ejes siguientes.

La triangulation systémique se développe en combinant les trois voies indispensables. Plus exactement, on se déplace d'un aspect à un autre au cours d'un processus en hélice qui permet, à chaque passage, de gagner en approfondissement et en compréhension, mais sans que jamais on puisse croire que l'on a épuisé cette compréhension.

4-4- Emergence de finalités: L'interaction positive est présente au niveau élémentaire de chaque liaison entre les constituants du système et du sous-système, et dans sa totalité, que représentent les trois grandes voies et émergence de finalités assignées.

L'ensemble des interactions entre les éléments du système, qui réalisent ses fonctionnalités (caractéristiques fonctionnelles), peut être représenté par un réseau de sous processus entre les trois processus précédents (A, B, C), (Figure 4).



NB: **A** - triade pédagogique ; **B** - méthodes didactiques ; **C** - aspects organisationnels.

Figure 4 : Interactions des trois grandes voies et émergence des finalités.

== Efficience de l'approche systémique dans l'enseignement supérieur

4-3 - Aspects organisationnels : L'organisation d'un système fonctionnel et dynamique découle de la constitution selon différentes formes structurelles mais complémentaires, sont liées à un point de vue particulier de l'observateur (Le Moigne, 1990). La figure (3) illustre les fondements des aspect organisationnels du model.

4-3-1- structure: vise à décrire la structure du système, l'agencement de ses divers composants. L'accent est mis bien davantage sur les relations entre composants que sur les composants eux-mêmes et sur la structure globale que sur l'élément.

4-3-2- fonctionnement: Est surtout sensible à la finalité ou aux finalités du système. On cherche spontanément à répondre aux questions : que fait le système dans son environnement ? A quoi sert-il?

4-3-3- Dynamique : Est lié à la nature évolutive du système, doté d'une mémoire et d'un projet, capable d'auto-organisation. Seule, l'histoire du système permettra bien souvent de rendre compte de certains des aspects de son fonctionnement. Pour les systèmes sociaux, c'est même par elle qu'il convient de démarrer l'observation.

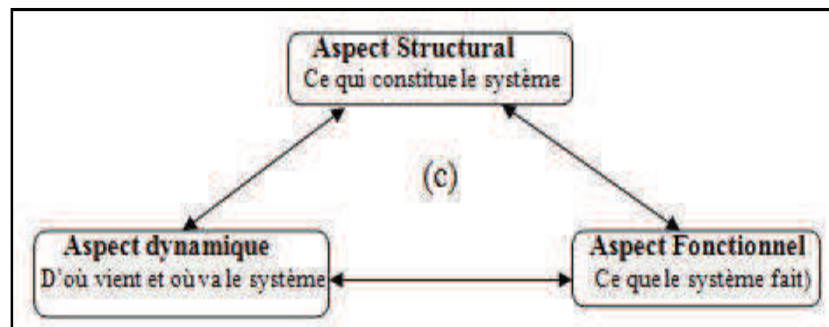


Figure 3 : Les aspects organisationnels

Tableau 1 : L'interaction pédagogique personnalisée. (Source : Annie. M, 1991)

Les relations entre ces trois points, peuvent mettre en place des situations formatives significatives, par leurs interactions circulaires et récursives, selon le schéma suivant. (Figure2).

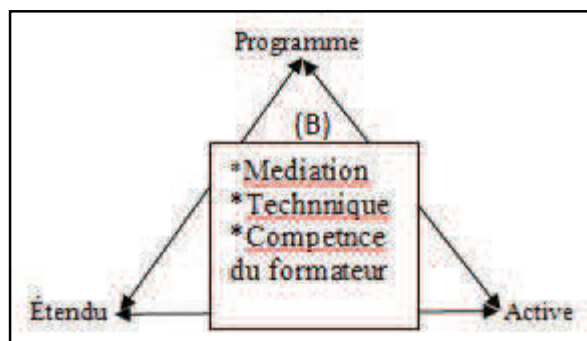


Figure 2: Relations des points d'articulation des méthodes didactiques

La sélection des éléments significatifs et leurs agencements permettent à la médiation, technique et compétence du formateur des liaisons et des interactions (entrée, sortie, relation spécifique).

== **Effizienz de l'approche systémique dans l'enseignement supérieur**

- Une appréhension globale et rapide du système représenté.
- D'englober une forte densité d'informations dans un espace limité (économie de moyens).
- Une sémantique de faible variabilité d'interprétation et semi formel.

4- Eléments structurels et organisationnels du système pédagogique :

4-1-Eléments fondamentaux de la situation pédagogique :

Ces éléments peuvent être représentés par les trois entités suivantes qui la retracent : L'enseignant, l'apprenant et le savoir, ces éléments délimitent les frontières du système (Figure1).

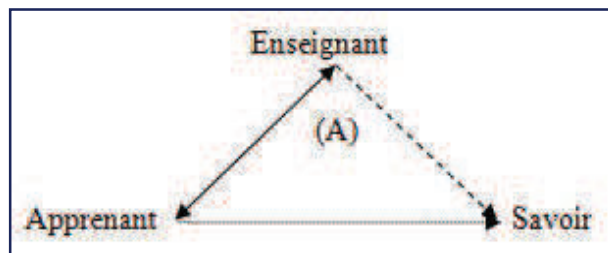


Figure1 : triade pédagogique

4-2 – Points d'articulation : La gestion de la triade pédagogique s'articule sur trois points essentiels qui déterminent la typologie des méthodes à employer (tableau 1).

757

Typologie Méthode	Médiation	Technique	Compétence du formateur
Programme	- Le matériel	- Matériel préorganisé, - Documentation essentielle	- Production de matériel didactique
Active	- Le groupe	- Travail de groupe - Projet - Travail autonome	- Animateur
Etendu	-L'enseignement	- Expositive, - Démonstrative, - Interrogative	Technique didactique

- rechercher leur agencement,
- établir leurs liaisons,
- préciser leurs caractéristiques (entrée, sortie, relation spécifique).

3ème étape: recherche du comportement,

- identifier les invariants et les contraintes,
- déterminer les variables et les paramètres,
- préciser le fonctionnement du système et sa dynamique d'évolution

4ème étape: vers l'action,

- valider le modèle par des tests,
- simulation algorithmique pour approfondissement quantitatif,
- simulation heuristique (scénarios) pour approfondissement qualitatif.

3-2- L'analogie: Le raisonnement analogique réclame une validation rigoureuse pour toute transposition de résultat d'un domaine dans un autre, mais qui peut être très performant. Il favorise la découverte et joue le rôle de la compréhension. Ce mode de raisonnement établit une correspondance entre quelques traits du système étudié et les traits d'un modèle théorique.

3-3- Le langage graphique: La carte fait partie du champ graphique, elle est une représentation d'un territoire, comme l'explique (Le Gallou (1999/2000)). Il est utilisé dans le domaine technique (schémas, idéogrammes carte). C'est un véritable langage à côté des langages naturels discursifs écrits ou parlés et du langage mathématique formel, qui recourent volontiers au langage graphique par des schémas et idéogrammes ainsi que par la géométrie et la théorie des graphes. Il permet:

== Efficiencce de l'approche systémique dans l'enseignement supérieur

distinguer ce qui fait partie du système de ce qui appartient à l'environnement.

- Faire autant d'itération que nécessaire pour éviter les pièges de la linéarité, assurer au moins la cohérence fonctionnel/structural, global/local, synchronique/diachronique, et vision externe / vision interne.
- Il n'est pas nécessaire d'avoir tout compris pour décider, pourvu qu'on se ménage des possibilités d'amélioration.

L'outil de modélisation est au cœur même de la Systémique. Nous en présenterons trois avant d'exposer notre tentative de modélisation.

3-1- Modélisation: Modéliser est un processus qui permet de se représenter, dans un but de connaissance et d'action, un objet ou une situation voire un événement. On l'utilise dans tous les domaines scientifiques concernés par la complexité. Mais la modélisation est à considérer comme un art avec lequel le modélisateur exprime son talent d'interprète. Elle apporte une grille de compréhension féconde, permettant de s'orienter dans la complexité et d'agir efficacement.

L'exemple suivant de modélisation en quatre étapes itératives, particulièrement adaptée à l'étude des systèmes sociaux, dont l'enseignement supérieur est compris.

1ère étape_: définition du champ de modélisation,

- fixer les finalités,
- délimiter les frontières.

2ème étape_: conception du modèle,

- sélectionner des éléments significatifs

2-5-2- L'émergence: En modélisation systémique il est fortement recommandé de se poser la question : à quoi ça sert le système? Avant de se demander comment ça marche? Chaque système a sa finalité propre. Il met en œuvre des moyens pour atteindre ses fins, on dit qu'il exerce des fonctions en agissant sur son environnement pour transformer les éléments fondamentaux. Ainsi, les structures émergentes possèdent des propriétés de ses parties

2-5-3- Le réseau et boucle de rétroaction: La boucle constitue une chaîne de relation entre deux éléments ou plus. Elle peut relier deux éléments ago-antagonistes ou rétroagir sur un seul élément positivement ou négativement. Lorsque plusieurs boucles se coupent ou se superposent on a affaire à un réseau, qui est la représentation la plus générale d'un système. De ce fait, l'évaluation de l'enseignement par ses destinataires est une boucle de rétroaction pratiquement indissociable à tout acte de formation (Romainville, 2010).

Wiener appellera la cybernétique (Wiener, 1948) qui aura pour but principal l'étude des régulations chez les organismes vivants et les machines construites par l'homme.

3- La modélisation, c'est posé le problème en terme systémique:

La pédagogie est plus un art qu'une technique, comme la modélisation. Nous retiendrons quelques conseils préliminaires :

- Savoir alterner la théorie (concepts) et la pratique (apprentissage).
- Préciser au départ la finalité que l'on vise et les limites qu'on se fixe (en moyens, en durée) pour éviter de se disperser ou de dépasser les délais.
- Apprendre à décomposer le système (selon des critères précis d'analyse fonctionnelle) en niveaux d'observation, en sous-systèmes et en modules fonctionnels, et reconnaître sa frontière pour pouvoir

== Efficience de l'approche systémique dans l'enseignement supérieur

variété et variabilité des relations entre humains, y compris les relations ambiguës et les paradoxes.

Le couple globalité-interaction est souvent présenté comme la dialectique du local et du global (figure1).

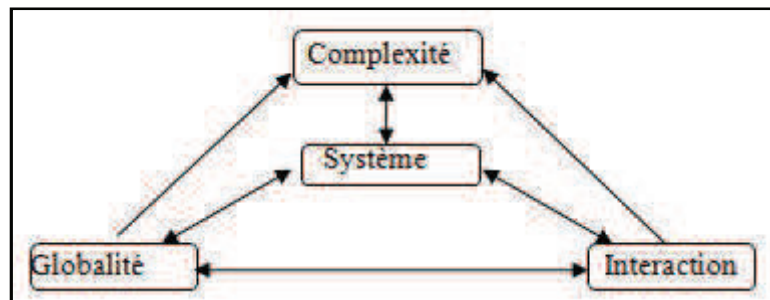


Figure 1 - concepts de base de la systémique

La connaissance de ces quatre concepts est essentielle, mais le chemin est long pour une bonne connaissance de la systémique. Il nous faut maintenant évoquer d'autres concepts plus directement opérationnels.

2-5- Autres concepts de la systémique:

2-5-1- L'information: Un concept de la cybernétique, qui a précédé l'émergence systémique, mais y est aujourd'hui totalement intégré. Considérant que l'information circulante à traiter, comme de la matière première ; et l'information structurante énergie de commande, à utiliser comme de la matière grise.

Ce concept regroupe toutes les difficultés de compréhension (cybernétique, chaos, incertain, ambiguë, aléatoire) qui se traduisent en fait par un manque d'information accessible ou non.

2-2 - Le système : Ce concept constitue le socle sur lequel repose la systémique. De multiples définitions en ont été données, celle que nous privilégions pour des raisons d'économie est : "Un système est un ensemble d'éléments en interaction dynamique, organisé en fonction d'un but".

L'aspect le plus notable de ce concept est sa généralité, que traduit l'expression "système général": tout ce qui est organisé peut être considéré comme un système, quelle que soit la nature des éléments constitutifs (objets, individus, sociétés, événements). Sa bonne appréhension est indispensable à qui veut vraiment appliquer la systémique.

2-3 - La globalité : C'est l'entrée dans la démarche systémique, mieux vaut parler d'approche globale. On entend par là qu'il convient d'aborder tous les aspects d'un problème, progressivement mais non séquentiellement : partir d'une vue générale (globale) pour approfondir les détails, avec de nombreuses itérations et retours en arrière pour compléter ou corriger la vision antérieure.

En fait, cette globalité traduit à la fois l'interdépendance des éléments du système et la cohérence d'ensemble. Malheureusement, souvent ce concept riche est traduit superficiellement par la formule vague "tout est dans tout".

2-4 - L'interaction : Ce concept complète celui de globalité car il s'intéresse à la complexité au niveau élémentaire de chaque liaison entre les constituants du système, pris deux à deux. L'École systémique américaine de Palo Alto a étudié et montré la grande

== Efficiencia de l'aproximación sistémica en l'enseñanza superior

institucionalizadas, destinadas a asegurar una función definida ; por un conjunto de medios interdependientes que se ponen en sinergia para obtener un resultado. Este enfoque permite de : estructurar, jerarquizar, modelar, para hacer aparecer una interpretación del funcionamiento del sistema considerado y de poner en evidencia las dinámicas menando por varios caminos para aprender la misma cosa y los bucles de retroacción permiten de regular, reorganizar y llevar el sistema a su finalidad. En general, este enfoque es recomendado por los científicos occidentales, ella tiene como objetivos de conocer, explicar, de comprender, de predecir y de controlar la realidad.

2- La Sistémica, para la comprensión de la complejidad

L'ambición de la sistémica, para la comprensión de la complejidad, implica de nuevos conceptos. Algoud (2002) propone un paradigma sistémico como base de reflexión, organizada alrededor de siete axiomas fundadores a la démarche sistémica. Nosotros proponemos aquí una presentación resumida reducida a cuatro conceptos de base y otros conceptos complementarios los más orientados hacia la acción. :

2-1 - La complejidad : La teoría de la complejidad para hacer avanzar la educación, sugiriendo que el acento sea puesto sobre el conjunto del sistema más que sobre las visiones reduccionistas que se encuentran a menudo en la «ciencia dominante» (Mason, 2008). Ella es la causa de la lenta emergencia de la sistémica. Sin complejidad, el racionalismo era suficiente para comprender el mundo y la ciencia. Pero con su aparición al principio del 20º siglo (teorías de la relatividad y de los cuantos) y luego la complejización de nuestras sociedades humanas, un cambio de visión se impuso desde los años 50 : la sistémica ha emergido.

dizaine d'années. Mais, son enseignement et ses applications demeurent encore trop limités, du fait du changement culturel qu'elle sollicite (notamment l'interdisciplinarité). Mais le changement dans l'éducation est une noix difficile à casser en raison des différences de perspective, de responsabilité et des différences d'appropriation et de responsabilité (Fullan, 2007). la systémique regroupe des démarches théoriques, pratiques et méthodologiques ; il pose des problèmes concernant les modes de fonctionnement, de représentation et de modélisation ou de simulation ; enfin, il se donne pour objectifs de préciser la notion de système en délimitant ses frontières, ses relations internes et externes, ses structures et ses lois ou propriétés émergentes. Les fondements de ce paradigme peuvent être appréhendés et facilite un tel processus dynamique complexe du nommée système didactique.

Le model systémique peut intégrer les nouvelles technologies informatique, afin de perfectionner le système d'enseignement supérieur. Parallèlement à la massification et l'internationalisation, une troisième tendance mondiale dans l'enseignement supérieur est la numérisation qui agit comme un catalyseur (van der Zwaan, 2017). Dans les système d'enseignement, la numérisation est en plein extension, tel que, télé enseignement où l'interaction enseignant-apprenant et le système : Modular Object Oriented Dynamic Learning Environment (MOODLE), servant à créer des communautés d'apprenants autour de contenus et d'activités pédagogiques. En raison des changements, des développements sociétaux et de l'internationalisation les programmes d'études dans l'enseignement supérieur sont continuellement développés. L'approche systémique considère que tous problèmes ou des constituants du système doivent être abordés comme un ensemble d'éléments en interrelation mutuelle, il faut examiner tout fonctionnement de manière unitaire. C'est un ensemble de procédés et de pratiques organisées ou

== Efficiencia de l'aproximación sistémica en l'enseñanza superior

الثلاثة: التعليم (الأستاذ، الطالب، المعرفة)، الطرق التعليمية والجوانب التنظيمية، ثم تنفيذ ذلك بفعالية. بالتالي، فإن التفاعل الإيجابي القائم في المستوى الأول بين مكونات النظام والنظام التحتي، وكذلك على مستوى كل المنظومة. العمل البيداغوجي مع مرور الوقت يولد معرفة وإعادة صياغة الوضعية غير المستقرة وإيجاد الحلول المناسبة من خلال الانتقال من مستوى معرفي إلى مستوى أعلى.

الكلمات المفتاحية: المقاربة النسقية؛ النمذجة؛ المركب؛ التفاعل؛ التعليم العالي.

1-Introduction:

L'expression systémique est devenue omniprésente dans les écrits pédagogiques. Le mot système dérive du grec 'systema' qui signifie un ensemble organisé. Watzlawick et al (1972) défini le système comme un ensemble d'objets et les relations entre ces objets et entre leurs attributs ; les objets sont les composants ou éléments du systèmes, les attributs sont les propriétés des objets et les relations ce qui fait tenir ensemble le système. Selon Bertalanffy (1973), un système est un complexe d'éléments en interaction. Pour de Rosnay (1975, p.53), un système est un ensemble d'éléments en interaction dynamique, organisés en fonction d'un but. Le Moigne (1978) considère un système comme un objet qui, dans un environnement, doté de finalités, exerce une activité et voit sa structure interne évoluer au fil du temps, sans qu'il perde pourtant son identité unique. La définition de Méléze (1972, p.53) répond à l'environnement de l'enseignement supérieur, qui est : Des finalités et des buts étant exprimés sur un environnement, un système finalisé est un ensemble organisé de moyens, méthodes, règles et procédures qui permet d'obtenir des réponses satisfaisantes de l'environnement.

Pour aborder la complexité, la systémique, c'est la voie par excellence qui est préconisée, son audience s'élargie depuis une

Kadidja Zerdoum - Slimane Djarallah

au fil du temps fait émerger un savoir recontextualisant la situation précaire et trouver les solutions adéquates en passant d'un palier cognitif à un autre.

Mots clés: approche systémique ; complexité ; modélisation ; interaction ; enseignement supérieur.

Abstract:

This study aims to analyse the fundamental aspect of the systemic approach; and we proposed a recontextualisation model of knowledge to understanding the complexity of higher education system. We seek the efficiency of this approach as a complex dynamic system in organising the interaction between structural elements of higher education, and posed the pedagogic process in terms of a dynamic system. Whereas, this dynamic process allows to guiding the multi-paths of interactions between three components: education (professor, student, knowledge), educational methods and organisational aspects. Then, the system performing positively the interaction between elementary component of each level of the system and the subsystem, and in its entirety. Therefore, didactic action over time give emergence of new knowledge, this recontextualisation will modeling the precarious situation and find the adequate solution by passing from cognitive level to another.

Keywords: systemic approach; complexity; modelisation; interaction; higher education.

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل أسس النسقية واقتراحه كنموذج لإعادة تحيين المعرفة يسمح بمعرفة تعقيدات نظام التعليم العالي. كون المقاربة النسقية تقوم بالبحث في النظام ككل و مركب، من خلال تنظيم المكونات البنائية المتفاعلة وطرح مشكلة التعليم العالي كنظام ديناميكي. حيث أن هذه العملية الديناميكية تسمح بتوجيه آلية مسارات تفاعلات المكونات

Efficiencia de l'aproximo sistemico

dans l'enseignement supérieur

فاعلية المقاربة النسقية في التعليم العالي

Kadidja Zerdoum¹

Slimane Djarallah

Faculté des sciences Islamiques Faculté des Science sociales et Humaines
université Batna1

zerd.khadija@gmail.com

sdjarallah@gmail.com

Envoyer le: 20/01/2020

Accepter le: 06/03/2020

Résumé:

Cette étude vise à analyser l'aspect fondamental de l'approche systémique et proposé un modèle de re-contextualisation des connaissances pour l'appréhension de la complexité du système de l'enseignement supérieur. Nous recherchons l'efficiencia de l'approche systémique comme un ensemble complexe organisant les éléments structurels en interaction de ce système et posé le problème de l'enseignement supérieur en terme de système dynamique. L'efficiencia de ce processus permet de s'orienter dans la complexité des interactions de trois éléments: triade pédagogique (enseignant, apprenant, savoir), méthodes didactiques et aspects organisationnels du système pour agir efficacement. Ainsi, L'interaction positive est présente au niveau élémentaire de chaque liaison entre les constituants du système et du sous-système, et dans sa totalité. L'action didactique

¹ - Corresponding Author

Référence :

- ¹ - Mostefa Boutefnouchet, aperçu historique de l'enseignement de la sociologie à l'université d'Alger, revue annuelle de l'institut de sociologie, n°4, Alger 1992, p 7.
- ² - Merbouha Nouar, thèse de doctorat, année 1999, p 140.
- ³ - Journal officiel, décret de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique du 21/12/1971, Alger, OPU 1970, p 11.
- ⁴ - Refonte de l'enseignement supérieur, texte officiel, n° 98-253 du 17/08/1998.
- ⁵ - Helene Vandavelde, introduction à la sociologie, OPU, Alger, 1971, p 11.
- ⁶ - Olivier Beaud, les libertés universitaires dans Daho Djerbal, journal El Watan, article non à la censure du 2 juillet 2010, p 7.
- ⁷ - Nabil Bouzid, les orientations de l'enseignement supérieur en Algérie, revue des sciences humaines, n° 20/2003, p 9.
- ⁸ - Abdelmadjid Amrani, essai expérimental d'évaluation de la qualité de l'enseignement supérieur en Algérie, revue des sciences sociales et humaines, n° 16 juin 2007, p 12.
- ⁹ - Boutefnouchet Mostefa, op cit 1991, p 7
- ¹⁰ - Henri Mondras, L'œil du sociologue – Presse du Centre de l'UNESCO – Besançon – 1998 – p 31.
- ¹¹ - Abdelmadjid Ali Bouacha, L'analyse du discours en sciences sociales – Communication au Colloque sur les Sciences sociales aujourd'hui – 26, 27 et 28 mai 1984 – Oran – p 267.
- ¹² - Hocine Khelfaouui: le champ universitaire entre le pouvoir politique et le champ économique – cours de la recherche en sciences sociales – Année 2003 – Volume 184 – N° 1 – p 45.
- ¹³ - M. Gravitz: les méthodes des sciences sociales – Dalloz – Paris– 1998 – p 12.
- ¹⁴ - H. Merdaci: Dans El Watan du 2 juillet 2010: article: non à la censure p 6.
- ¹⁵ - J. Marie Berthelot: Les sciences du social dans épistémologie des sciences sociales – PUF – Paris – 1990 – p 20.

===== **Formation et recherche universitaire en sociologie**

- 3- Boutefnouchet Mostefa, (1992), aperçu historique de l'enseignement de la sociologie à l'université d'Alger, revue annuelle de l'institut de sociologie, n°4, Alger.
- 4- Berthelot J. Marie, (1990), Les sciences du social dans épistémologie des sciences sociales, PUF, Paris.
- 5- Beaud Olivier, (2010), les libertés universitaires dans Daho Djerbal, article « non à la censure », journal El Watan, du 2 juillet 2010.
- 6- Bouzid Nabil, (2003), les orientations de l'enseignement supérieur en Algérie, revue des sciences humaines, n°3, Alger.
- 7- Gravitz Modeleine, (1998), les méthodes des sciences sociales, Dalloz, Paris.
- 8- Journal officiel, (1971), décret de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique du 21/12/1971, n° 104.
- 9- Khelfaouui Hocine, (2003), le champ universitaire entre le pouvoir politique et le champ économique, cours de la recherche en sciences sociales, Volume 184, N° 1.
- 10- Merdaci H, (2010) «non à la censure » journal El Watan du 2 juillet.
- 11- Mondras Henri, (1998), L'œil du sociologue, presse du centre UNESCO, Besançon.
- 12- Nouar Merbouha, (1999), thèse de doctorat en sociologie, Annaba.
- 13- Refonte de l'enseignement supérieur, texte officiel n° 98-253 du 17/08/1998.
- 14- Vandeveld Helene, (1971), introduction à la sociologie, OPU, Alger.

Les sciences sociales dans notre pays ont généré jusqu'à maintenant un discours idéologique ; aujourd'hui elles doivent évoluer dans un cadre scientifique.

L'histoire des sciences prouve bien que le progrès ne peut se faire que pour l'ensemble des sciences considérées dans leur profonde unité. Or, il convient de rappeler combien les différentes sciences sociales entretiennent des rapports étroits et ne peuvent réellement progresser que si elles connaissent des conditions autorisant leur profonde unité.

La contribution des sciences sociales à la modernité sociale, nous paraît unique car les sciences sociales disposent de la problématique, de la méthodologie en mesure d'assumer la mission : examen critique, scientifique de la société.

Les sciences sociales s'inscrivent pleinement dans la mouvance du processus de naissance de l'économie de marché.

Par conséquent elles ont un rôle important à jouer afin d'analyser les conditions dans lesquelles la société algérienne subit le changement ; elles doivent préparer les conditions dans lesquelles la société algérienne entre en relation avec les divers partenaires internationaux dans le cadre de la mondialisation.

Bibliographiques

- 1- Amrani Abdelmadjid, (2007), essai expérimental d'évaluation de la qualité de l'enseignement supérieur en Algérie, revue des sciences sociales et humaines, n° 16 juin 2007.
- 2- Ali Bouacha Abdelmadjid, (1984), analyse du discours en sciences sociales – Communication au Colloque sur les Sciences sociales aujourd'hui le 26, 27 et 28 mai, Oran.

===== **Formation et recherche universitaire en sociologie**

qu'elle entretient avec la société, nous constatons qu'en Algérie le problème se pose toujours au niveau de cette relation ; en fait aussi bien du côté des organismes formateurs (universités) que celui des organismes utilisateurs, le problème subsiste.

Il revient à la sociologie de s'imposer comme science créatrice, capable de participer à l'édification des assises d'un développement économique social et culturel. Dans le but de réaffirmer l'importance du rôle du sociologue, il convient au préalable d'examiner et de revoir la situation actuelle de la sociologie dans notre pays, d'abord celle de son enseignement qu'il s'agit d'améliorer puis d'aborder la question essentielle du statut et du rôle du sociologue qu'il s'agit de réaffirmer et ce à travers quelques propositions que nous nous permettons de présenter.

1- Mise au point d'un nouveau programme d'enseignement en sociologie ; la refonte de programme de licence et la conception d'un nouveau contenu doit intégrer une donnée essentielle : le passage du pays vers un nouveau système économique, une nouvelle politique économique sociale et culturelle. Le contenu des programmes doit insister sur les études pratiques, intensifier et encourager les analyses qui relèvent au niveau des études sociologiques et ne pas limiter les recherches au niveau des thèses.

2- Etablir des relations avec le secteur productif avec la création d'une organisation chargée d'assurer les liaisons entre les unités d'enseignement de recherche et les divers secteurs de l'activité nationale.

3- Recherche de l'unité entre les sciences sociales.

sociologie est caractérisée suivant le système LMD de déboucher sur un profil professionnel.

Des lors se pose donc la question de savoir comment est assuré dans le cursus universitaire, l'enseignement et la formation de cette discipline tout comme est également posée la question de la formation des enseignants chargés d'assurer l'enseignement de cette discipline.

La question qui se pose est elle du contenu de la formation à dispenser, la qualification pédagogique des enseignants concernés. En ce qui concerne l'initiation à la recherche empirique, qui doit se faire à travers le module de la méthodologie elle ne se réalise qu'à travers le mémoire de Master. Ce qui fait que l'initiation à la recherche sur le terrain est dispensée de manière insuffisante puisqu'elle se limite au mémoire.

Cette situation est extrêmement préjudiciable à la formation que reçoivent les étudiants et par la même à leur insertion professionnelle future. Une action est nécessaire visant la promotion d'une «pédagogie du terrain» la mise au point du contenu d'enseignement préparant à la recherche empirique.

Sachant que l'établissement de liaisons structurelles entre organisations qui reçoivent le futur sociologue sortant de l'université, et l'université (organisme formateur) est de plus en plus nécessaire. Aujourd'hui l'ouverture du système de formation empirique sur la société est nécessaire, une politique cohérente doit lier le système éducatif à celle-ci.

Il en ressort en définitive que la situation de la sociologie se présente comme aléatoire. Sachant que toute pratique de la sociologie passe par une réflexion consciente sur les rapports

==== **Formation et recherche universitaire en sociologie**

L'orientation de la recherche en sociologie exige une culture d'évaluation des processus d'enseignement de cette science.

La nécessité de bilans en objectifs afin de procéder à des réajustements s'impose. L'évaluation permettra de savoir si les objectifs de la formation sont atteints et permettra d'améliorer la qualité de l'enseignement de cette science; amélioration qui doit se faire par rapport à l'objectif qui vise à préparer les étudiants à l'emploi.

En conclusion, la sociologie doit entretenir avec l'ensemble des processus de développement économique, politique et culturel, une relation opérationnelle et acquérir un véritable rôle.

Il s'agit d'affronter la société et de soumettre: «l'ensemble de son univers de référence à la critique rationnelle»¹⁵.

La situation de la sociologie doit être nécessairement appréhendée dans cette phase de changement au moment où le pays entre dans le système mondial.

Mais nous devons retenir que l'utilité de la sociologie se réalise à travers un ensemble d'organisations. Celles-ci ne sont pas toujours aptes à répondre aux besoins du sociologue. La situation devient le produit de tout un système.

En conclusion

L'enseignement de la sociologie à l'université pose le problème de l'initiation à la recherche empirique. En effet, la recherche empirique constitue un aspect nécessaire puisque la

La réhabilitation de la recherche exige en premier lieu la valorisation du chercheur universitaire par un statut adéquat. Il s'agit de reconnaître son utilité de le considérer comme un élément actif dans la société.

L'orientation de la recherche doit se faire dans le sens de développer une culture de la recherche en sociologie et à l'intérieur de l'université dans la pluridisciplinarité, «toutes les sciences sociales recherchent finalement les réponses au même genre de problèmes». Selon M. Gravitz¹³ l'unité entre les sciences sociales et le besoin de synthèse dans les résultats de ces sciences sont nécessaires pour les travaux en équipes pluridisciplinaires étant donné la complexité de la société. De cette pluridisciplinarité doit se dégager une réflexion qui permettra des solutions aux phénomènes sociaux , économiques, culturels ou autres.

Dans un contexte d'échange et de partage doit s'effectuer l'orientation de la recherche par la confrontation avec d'autres universités afin d'actualiser l'information scientifique comme le souligne M. Merdaci «l'ouverture de l'information et de la communication sont essentielles pour l'acquisition du savoir qui fait défaut en Algérie» et rappelle comment «l'accélération des échanges sociéto-économiques et politiques s'accompagne du renouvellement des gisements d'idées, des ressources prospectives et des schémas opératoires de fonctionnement à travers la recherche fondamentale, les découvertes technologiques, la simulation critique, la mobilité des échanges, les parcours et les inventaires de risques»¹⁴.

Il importe aussi de procéder à des séminaires pour faire apparaître les problèmes que vit la société algérienne.

===== **Formation et recherche universitaire en sociologie**

publiques considère que les recherches, les analyses produites par l'université seront d'un apport secondaire.

L'université aujourd'hui est une usine à diplômes», la structure actuelle de l'université empêche l'enseignant d'utiliser ses capacités intellectuelles pour mieux gérer et diriger son activité de recherche.

Ce qui explique l'importance de la fonction didactique par rapport aux activités de recherche. Les activités de l'université restent dominées par l'enseignement. La fonction de recherche étant plutôt liée aux centres de recherche à plein temps où activent des chercheurs permanents. Les enseignants à l'université se trouvant bien défavorisés par rapport aux chercheurs permanents, et ce sur tous les plans. H. Khelfaoui souligne que même pour « l'accès aux différents grades de la hiérarchie professionnelle l'enseignant est soumis à des critères plus sévères dans les universités que dans les centres de recherche »¹².

5- Orientation de recherche en sociologie.

L'objectif de notre enquête consiste à énumérer les problèmes inhérents à la recherche en sociologie et surtout essayer de présenter un essai de propositions pour une stratégie de recherche à la lumière des résultats obtenus.

Il importe que la pratique en sociologie réponde aux conditions du changement social avec une restructuration conforme; ceci peut se réaliser grâce à une nouvelle orientation de la recherche en sociologie.

5-1/ Propositions pour l'orientation de la recherche en sociologie

contrôlées par le pouvoir dans un contexte politique et socio-économique toujours dirigé.

4-6/ Recherche en sociologie et développement social

Il est important d'intégrer la recherche en sociologie au développement social. La recherche doit répondre aux exigences de la conjoncture économique et sociale de la compétitivité internationale.

Mais actuellement se pose réellement le problème relatif aux modalités de l'existence et de l'importance de l'utilité de la sociologie comme science capable de répondre aux besoins de la société.

La production en sociologie a été importante dans le passé car elle a suivi les lignes tracées par le pouvoir pendant la phase de la «révolution agraire» et la phase de la «révolution industrielle» pendant la construction du régime socialiste en Algérie. Mais aujourd'hui comme l'affirme A. A. Bouacha: «on ne m'en voudra pas de chercher à soutenir le paradoxe selon lequel les sciences sociales en Algérie "n'existent pas"», et il ramène le problème de ces dernières à la question déterminante de la légitimité: pour se faire entendre le discours en sciences sociales doit non seulement faire preuve de la scientificité mais aussi construire en quelque sorte sa légitimité¹¹.

Le retard de cette science s'explique par la coupure entre la recherche universitaire et l'environnement social.

Compte tenu de l'absence de la demande sociale, l'intervention de la recherche en sociologie émanant de l'université n'a pas lieu. En effet le cadre dirigeant au niveau des structures

===== **Formation et recherche universitaire en sociologie**

- 2- Restructuration des entreprises et transfert technologique sur le plan socio-économique.
- 3- Planification urbaine et rurale.
- 4- Problèmes concernant les valeurs socioculturelles: Suite à l'ouverture de la société principalement les problèmes qui arrivent à toucher les jeunes; éventuellement le travail informel, les problèmes relatifs à leur intégration aux différents systèmes de développement.
- 5- Des problèmes liés à l'université, à la recherche scientifique et à sa relation avec l'environnement social.

4-5/Recherche et demande sociale

La demande faisant l'objet de la recherche en sociologie, émanant des institutions n'existe pas aujourd'hui.

On peut classer les raisons de l'absence de demande comme suit:

La principale raison relève du changement structurel, la phase de changement actuel ne favorise pas la demande surtout dans le domaine de l'entreprise sur le plan économique.

Aussi l'absence de journées d'études, d'information constitue un obstacle à cette demande et ne favorise pas une stratégie étatique d'un éventuel partenariat pouvant assurer la relation de la recherche en sociologie avec la société.

La demande n'existe pas en raison de l'absence d'un partenariat établissant des conventions entre l'université et les structures publiques: celles-ci font plutôt appel à des bureaux d'études, en cas de besoin et les décisions de ces bureaux sont

Les thèmes de recherche s'avèrent être liés à cette phase de changement qui s'opère dans le pays, mais l'impact de leurs résultats n'est toujours pas évident ; on peut affirmer que la sociologie se trouve dans l'incapacité de résoudre les phénomènes sociaux les plus urgents à traiter vu la complexité de la société.

Les thèmes de recherche sont donc bel et bien choisis en fonction du changement social actuel mais les résultats des recherches demeurent au niveau de l'université; ils ne sont pas exploités par les organismes sociaux par lesquels ils peuvent être utilisés. L'absence de la demande sociale aggrave la situation de précarité de cette science; il est important de souligner qu'à travers l'activité académique existe effectivement à l'université des thèses réalisées à travers les diplômes, mais ces dernières ne sont pas connues ni exploitées, alors que comme l'affirme M. Boutefnouchet: «ce mouvement analytique axé essentiellement sur la microanalyse en sociologie constitue effectivement un mouvement explicatif analytique»⁹.

On peut conclure que la participation à l'analyse et à l'interprétation des phénomènes sociaux n'a pas d'effet réel sur la société car les résultats demeurent au niveau de l'université, alors que le rôle crucial du chercheur en sociologie s'inscrit autour de son implication au changement social. Ainsi confirme H. Mondras: «les sciences sociales ont vocation à fournir la culture de l'avenir»¹⁰.

Les thèmes sociaux les plus urgents à traiter à l'heure actuelle sont ceux qui sont liées au développement social principalement:

- 1- Organisation administrative au niveau des institutions publiques.

===== **Formation et recherche universitaire en sociologie**

stratégie qui s'impose car cette science doit participer à l'heure actuelle au développement social qui s'opère dans le pays.

D'un autre côté existe le problème de l'absence de la demande sociale et l'absence d'un partenariat qui doit relier les institutions publiques à l'université.

4-2/ Évaluation des thèses et mémoires de recherche

Le problème majeur qui se pose concernant les thèses et mémoires est lié au manque de l'esprit interprétatif chez les étudiants. Les thèses et les mémoires réalisés montrent le recours à la description à travers des données.

Sur le plan méthodologique apparaît la pratique d'une recherche émanant d'un recollage des travaux de thèses déjà soutenues. Le plagiat, le bas niveau de connaissance et le manque de sortie sur le terrain ne permettent pas une véritable recherche. Les thèses de recherche en sociologie restent limitées à des sujets déjà étudiés.

4-3/ Recherche en sociologie et analyse critique :

Le contrôle politique et idéologique sur les analyses en sociologie n'est pas important. Le sociologue jouit d'une liberté et la recherche peut obéir aujourd'hui aux différents courants liés à la démocratie et à la politique d'ouverture: mais malgré cet état de fait, l'étudiant manque d'un esprit critique et ne peut profiter de la vocation critique indispensable à la pratique sociologique.

4-4/ Recherche et changement social

du secteur économique et social du pays. Sachant que la demande des entreprises publiques pour les diplômés en sociologie étant inexistante, le problème essentiel est celui de l'institution d'une sociologie qui doit déboucher sur des profils professionnels.

On doit noter que jusqu'en 1982, aucun étudiant titulaire d'un diplôme en sciences humaines n'était concerné par le chômage.

Par conséquent l'adéquation entre les compétences acquises à l'université et celles exigées par le monde du travail doit être considérée aujourd'hui. L'action en vue de cette adéquation doit être entreprise par le rapprochement de l'enseignement de la sociologie au monde du travail.

L'évaluation permettra de savoir si les objectifs de formation en sociologie sont atteints et permettra d'améliorer la qualité de son enseignement, amélioration qui doit se faire par rapport à l'objectif qui vise à préparer les étudiants à l'emploi.

Cette évaluation doit tenir compte des spécificités du secteur économique, politique et social du pays et doit tendre à adopter l'enseignement à ces principaux secteurs en tenant compte des besoins du marché du travail.

4- Évaluation du système de recherche en sociologie.

4-1/Organisation du système de recherche

Il existe réellement des problèmes qui bloquent la pratique de la recherche en sociologie.

Le problème majeur relève de l'absence d'une stratégie favorisant une politique régissant la recherche universitaire,

===== **Formation et recherche universitaire en sociologie**

affirmant que « l'enseignement universitaire n'a pas seulement pour but de délivrer des diplômes ayant une valeur marchande sur le marché du travail, mais aussi celui de former des esprits disposant de l'indépendance d'esprit, des hommes qui ne reçoivent pas passivement des connaissances mais qui contribueront ensuite à améliorer le savoir en le remettant en cause »⁶.

A cet effet il s'agit de procéder à l'évaluation des processus d'enseignements. Dans le cadre de la réforme LMD, l'organisation de ce système nouveau se verra concrétisée par des mesures toujours renouvelées dans le domaine pédagogique concernant le contenu et les méthodes d'enseignement selon des critères d'orientation se basant sur des études de terrain pour permettre l'adaptation des enseignements qui pour N. Bouzid est « quasi-inexistante »⁷.

De nos jours confirme A. Amrani : « l'enseignement supérieur s'apprécie par la pertinence : lien avec les préoccupations de la société et la modernité des programmes de formation » partant de ces considérations, l'enseignement est un processus qui nécessite une mise à jour régulière des profils et des contenus de formations »⁸.

Mais nous constatons aujourd'hui que l'évaluation des processus d'enseignement en sciences sociales est quasi-inexistante ; la nécessité de bilans objectifs périodiques afin de procéder à des réajustements s'impose aujourd'hui.

Les propositions et orientations dans le cadre du système LMD qui cherchent à améliorer la qualité de l'enseignement de la sociologie doivent s'inscrire dans la tendance internationale de l'enseignement comme elles doivent tenir compte des spécificités

Dr. GUECHI Khadidja

Les étudiants manquent de stages pratiques de formation, d'enquêtes sociologiques nécessaires à leur profil, enquêtes mettant en pratique le module de méthodologie enquêtes si nécessaire en sociologie.

D'autre part, le système d'enseignement ne prédispose pas l'étudiant à un esprit de réflexion, à l'esprit critique interprétatif.

En résumé, l'enseignement de la sociologie aussi bien dans son contenu, ses méthodes de transmission demeure coupé de la réalité sociale et présente toutes les caractéristiques, d'un enseignement qui doit toujours être réformé.

Par conséquent aujourd'hui l'enseignement de la sociologie faute de produire des connaissances propres aux contextes actuels produit une sociologie qui n'arrive pas à suivre le changement social.

La solution qui consiste à adapter l'enseignement de la sociologie aux besoins socio-économiques spécifiques du pays reste soulevée.

3- Propositions en vue d'améliorer la qualité de l'enseignement

En premier lieu, le contenu de l'enseignement doit participer à la formation d'esprits ouverts ; l'ouverture d'esprit est le moyen d'éviter l'enfermement. Il importe d'initier l'étudiant à l'esprit critique : Il s'agit en fait de l'esprit critique nécessaire à une formation universitaire qui est particulièrement important en sciences sociales.

Il faut noter l'importance de la liberté académique celle-ci doit être un moyen qui permet à l'enseignant d'évoluer et de réaliser ses propres fins, Olivier Beau relate cette liberté en

===== **Formation et recherche universitaire en sociologie**

Actuellement, en sociologie, on peut dire que l'enseignement présente des lacunes qui relèvent des programmes.

2- Evaluation du système d'enseignement de la sociologie

En premier lieu, nous pouvons affirmer que les emprunts théoriques et les concepts utilisés s'avèrent le plus souvent non adaptés aux spécificités de la société algérienne et empêchent un enseignement lié réellement à un terrain préparant l'étudiant à être opérationnel.

L'enseignement de la sociologie s'est imposé comme un enseignement scientifique mais nous considérons que toujours la sociologie suit le modèle des pays occidentaux dans la conception de l'enseignement (Français et anglo-saxon).

Les sciences sociales se sont construites à partir d'expériences des pays occidentaux donc en fonction de la société industrielle d'origine européenne. H. Vandervelde confirme le problème en soulignant comment «les concepts, les théories, les méthodes et les techniques d'investigation se sont révélés inadaptés au cas des sociétés du tiers monde »⁵.

Afin de palier à ce problème, les enseignants essayent de donner aux modules qu'ils sont chargés d'enseigner le contenu qu'ils considèrent positifs ; et ce suite à des réunions périodiques tenues avec les responsables pédagogiques, mais ces pratiques pédagogiques confirment la situation de répétition des programmes d'une année à une autre et souvent les programmes restent liés à l'ancien système d'enseignement.

Aussi les problèmes d'enseignement relèvent de questions d'ordre méthodologique liés à la recherche empirique sur le terrain.

que connaît la société Algérienne. Avec la nouvelle manière de concevoir les formations, la réforme permettra d'harmoniser la qualité de la formation, de l'améliorer ; de proposer des parcours de formation diversifiés ; de mettre en place un mode de gestion efficace de la recherche ; et de promouvoir l'autonomie des établissements sur le plan pédagogique et surtout d'adopter l'enseignement aux besoins socio-économiques et son actualisation par rapport aux normes internationales de qualité.

Ce nouveau système d'enseignement peut contribuer à améliorer l'enseignement, mais les conditions sur le terrain ne sont toujours pas réunies. A côté des problèmes pédagogiques apparaissent des problèmes concernant principalement les textes réglementaires qui ne sont toujours pas clairs appliqués de manières différentes au niveau des facultés.

Aussi l'application de la réforme pose le problème d'un manque de stratégie de communication afin d'orienter les étudiants ainsi que les enseignants et de les informer sur ce nouveau système. L'université fonctionne toujours suivant l'esprit et les procédures de l'ancien système d'enseignement, de même que l'on peut affirmer qu'il n'existe toujours aucune compatibilité de l'offre de formation avec l'attente du milieu socio-économique qui est le but de la réforme LMD, formation qui en principe doit être en prise directe avec l'environnement social afin d'accompagner les étudiants vers la réussite académique, et professionnelle, et ce particulièrement en sociologie.

L'université a donc traversé un long parcours depuis sa création, son effort d'adaptation aux besoins de la société algérienne a donc été marqué par différentes réformes mais elle n'arrive pas à garantir la qualité de l'enseignement.

===== **Formation et recherche universitaire en sociologie**

Cette période correspond aussi à l'effort d'arabisation des sciences sociales, période caractérisée aussi par le discours socialiste, période où la présence de l'Etat a été importante.

- De 1981 à 1998, la période correspond à la nouvelle carte universitaire ayant pour but de planifier l'enseignement supérieur toujours en se basant sur les besoins de l'économie et de la politique de développement.
- La période de 1998 à 2004 a voulu toujours lier le changement politique, économique à l'enseignement supérieur, période où les tendances sont nombreuses compte tenu de l'environnement au niveau national et international, période où « l'unicité de l'Etat va s'opposer à la diversité des représentations de la société »⁴.

Mais la période sera marquée par le gonflement considérable des effectifs des étudiants qui entraîne des dysfonctionnements et des difficultés de gestion, problèmes que vit l'enseignement supérieur à l'heure actuelle.

- Depuis l'année 2004, le système universitaire en général vit une nouvelle réforme suite au décret exécutif n° 04-371 du 8 chewal 1425 correspondant au 21 novembre 2004 portant création du diplôme de licence « nouveau régime ».

Ce nouveau système d'enseignement LMD qui signifie Licence Master Doctorat vise un enseignement ouvert, efficace qui permettra à l'université de s'intégrer au système international de l'enseignement supérieur ; la réforme des enseignements, permettra de répondre aux grands défis de la mondialisation et de l'évolution rapide des sciences et de la technologie, ainsi qu'au changement

modèle de la période coloniale ; loin de la réalité de la société algérienne¹.

L'enseignement était conçu suivant les théories des premiers précurseurs de la sociologie, exemple : Auguste Conte, Durkeim, Max Weber et Karl Marx ; le contenu des programmes était surtout théorique².

- De 1967 à 1970, des changements dans le programme de sociologie vont intervenir avec la réorganisation de l'enseignement grâce à la participation de Pierre Bourdieu, premier sociologue spécialiste dans l'analyse de la société Algérienne.
- L'étape 1971 à 1980 correspond à l'étape où les programmes vont de nouveau changer avec la réforme de 1971 où il s'agit d'intégrer des enseignements basés sur des poste de travail définis. La réforme touche tout le système d'enseignement universitaire et la recherche scientifique. L'enseignement va être reformé dans le but d'adapter l'université à la réalité sociale et de concevoir l'enseignement de la sociologie suivant un type de programmes algériens.

Il s'agit d'intégrer des enseignements basés sur des postes de travail définis en quantité et en qualité avec les secteurs utilisateurs.

La réforme vise un contenu de programmes qui doit éviter « des enseignements pléthoriques conduisant à un enseignement encyclopédique inefficace » mais un enseignement constamment lié à la pratique : travaux pratiques, et par l'organisation de stages sur le terrain³.

===== **Formation et recherche universitaire en sociologie**

Nous nous demandons si la formation en sociologie prédispose réellement l'étudiant au monde du travail à la sortie de l'université.

Il s'agit d'étudier la qualité des programmes d'enseignement par l'analyse de la conformité des programmes d'enseignement avec la réalité sociale.

1- Evolution historique de l'enseignement de la sociologie au sein de l'université algérienne

L'enseignement de la sociologie à l'université algérienne a débuté vers les années 50, mais la sociologie ne s'est détachée (comme spécialité) des autres sciences que vers les années 70 période où la conception de l'enseignement de cette discipline suivant un type de programmes algériens commence à se réaliser.

Son enseignement a donc suivi les étapes suivantes :

- De 1958 à 1962, la période est marquée par l'institution de l'enseignement de la sociologie ; seulement il n'existe pas de documents pour illustrer le type d'organisation de l'enseignement de cette science ; la sociologie était confondue avec les sciences humaines (lettres et sciences humaines).
- Après 1962, l'université a assuré la continuité du système d'enseignement et du type d'organisation des années précédentes.
- De 1962 à 1967 le contenu des programmes n'a relativement pas changé ; ce qui suppose que la sociologie est conçue suivant le

Dr. GUECHI Khadidja

إلا أننا نلاحظ وجود غموض حول وضعية علم الاجتماع والممارسات العلمية، ما يبعد الجامعة عن دورها الفعال في الوسط الاجتماعي.

الهدف من دراستنا هو التطرق إلى دراسة هذه الوضعية. إذا ما هي أهمية تدخل الأخصائيين الاجتماعيين في الوقت الحالي؟

Introduction

Depuis l'année 1988, l'Algérie a dû adopter une nouvelle politique de développement. Le modèle de développement choisi suppose les tendances suivantes: démocratie, économie libérale et ouverture dans le cadre de la mondialisation. Cette nouvelle politique de développement ne se réduit pas à un processus économique ou politique mais comporte aussi des dimensions sociales et culturelles. Un projet social nouveau doit s'instaurer pour dégager un véritable consensus social en vue d'atteindre ces objectifs. Dans le cadre de ce projet le rôle social qui assurera l'équilibre de la société revient aux sciences sociales et particulièrement à la sociologie.

Mais il se pose le problème de la crise de la sociologie comme science et come discipline universitaire. L'objectif de notre étude consiste en l'analyse de sa situation.

À partir de l'université, notre étude viserait à la compréhension de la situation de cette science et les enjeux qu'elle définit en tant que discipline scientifique et universitaire.

Par une approche organisationnelle, nous procédons en premier lieu à un essai d'évaluation de la réalité de l'enseignement de cette science avant de procéder à l'analyse de sa pratique.

En effet la question de l'acquisition de la connaissance et des savoirs utiles pour notre société se pose.

**Formation et recherche universitaire en sociologie
dans le cadre de la reforme LMD**

التكوين والبحث في علم الاجتماع في إطار نظام (ل.م.د)

Dr. GUECHI Khedidja

Département de Sociologie et de Démographie, Université Batna 1

nazied.benyahia@gmail.com

Envoyer le: 16/09/2019

Accepter le: 07/03/2020

Résumé

Aujourd'hui, en Algérie, une société nouvelle est en construction. L'université est appelée par la recherche en sociologie à participer par l'analyse des phénomènes sociaux qui peuvent apparaître. Mais aujourd'hui on constate une absence de clarté de la situation de la sociologie et sa pratique, situation qui éloigne de plus en plus l'université de son environnement social.

En effet l'enseignement de la sociologie pose le problème de l'initiation à la recherche empirique étant donné que la recherche pratique en sociologie constitue l'aspect nécessaire suivant le système de formation LMD.

Mots clés : sociologie ; enseignement ; pratique ; recherche ; formation ; université.

ملخص

نرى اليوم في الجزائر مجتمعا في تكوين، مما يستدعي الجامعة للمشاركة بالفكر، معتمدة على البحث العلمي في علم الاجتماع، في دراسة الظواهر الاجتماعية التي تحصل.

	statement	hearer to carry out the act is stated.
	Want statement	The speaker states his/her desire that the hearer carries out the act.
Conventionally Indirect Strategies	Suggestory formulae	A suggestion is made to carry out the act.
	Query preparatory	A reference to ability or willingness is made using a modal verb.
Nonconventionally Indirect Strategies	Strong hints	Partial reference to object needed for completing the act.
	Mild hints	No reference to the object of the act is made. But it is interpreted as a request by context.

Supportive Moves (Blum-Kulka, p.287)

Supportive move	Definition
Checking availability	A phrase preparing the hearer for the request by checking his/her availability or asking his/her permission
Getting a precommitment	An attempt to get the hearer's commitment
Grounder	Giving reasons, explanations or justifications that either precede or follow for a request
Sweetner	Announcing a reward due on fulfillment of the request

===== Realizing the Speech Act of Requeston pragmatic...

Situation 10

Suppose you want to have an appointment with the teacher this week for asking some questions about your term project. How do you ask him for an appointment?

You:

Appendix Two: Coding Scheme

The requests coding scheme, designed by Blum-Kulka et al. (1989) in their Cross Cultural Speech Act Realization Project (CCSARP).

Alerters Prior The Head Act

Address Term	With Attention Getter	Excuse me plus title
		Sorry plus title
	Without Attention Getter Title	

**Core (Head act) Strategies Used in Making Requests
(Blum-Kulka, p.18)**

Type	Strategy	Definition
Direct Strategies	Mood derivable	The grammatical mood of the verb indicates the illocutionary act.
	Explicit performatives	The illocutionary act is explicitly named.
	Hedged performative	The naming of the illocutionary act is modified by hedges
	Obligation	The obligation of the

Situation 5

The teacher has announced the date of the first term exam but you have another exam on that same day. How would you ask your teacher to change the date of the exam?

You:

Situation 6

Suppose the teacher is using power point for teaching writing in the class. How would you ask your teacher for the power point file?

You:

Situation 7

Suppose you have got 14 on your reading test and you are sure that your score must have been higher. How would you ask your teacher to check your paper again?

You:

Situation 8

Suppose you need a recommendation letter for teaching at an English language institute very urgently for tomorrow. How would you ask your teacher to do that?

You:

Situation 9

Suppose that you need to have your teacher's phone number in case you might have some questions while studying. How would you ask for his/her phone number?

You:

===== **Realizing the Speech Act of Requeston pragmatic...**

Appendix One: The Written Discourse Completion Test (WDCT)

The speech act of request realization

Please read each of the following situations. Write how you would react in each one.

Situation 1

Suppose you have not understood what the teacher has just explained about “simple past tense”. How do you ask for explanations about the structure of this tense?

You:

Situation 2

Suppose you have a listening class and you cannot hear what is played on T.V. How would you ask your teacher to turn it up?

You:

Situation 3

Suppose the teacher is writing with a red marker on the board, and the color really disturbs your eyes. How would you ask the teacher to use a different color?

You:

Situation 4

Suppose you have been absent the previous session, and you have not understood a specific part on your own. How would you ask your teacher to give a brief explanation about that part?

You:

- 9- Crystal, D. (1997) the cambridge Encyclopedia of language (2nd edn). Cambridge:Cambrige University press.
- 10- Dörnyei, Z. (2007). *Research Methods in Applied Linguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- 11- Ellis, R. (1994). *The Study of Second Language Acquisition*. Oxford: Oxford University Press.
- 12- House, J. (1989). Politeness in English and German: The functions of please and bitte. In S. Blum-Kulka, J. House, & G. Kasper (Eds.), *Cross-cultural pragmatics: Requests and apologies* (pp. 96-119). Norwood, NJ: Ablex Publishing Corp.
- 13- Kasper G, Rose KR (2002). *Pragmatic development in a second language*. Oxford: London, Blackwell.
- 14- Kecskes, I. (2014). *Intercultural pragmatics*. New York: Oxford University Press.
- 15- Leech, G. (2014). *The Pragmatics of Politeness*. *The Pragmatics of Politeness*, 1–368.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195341386.001.0001>
- 16- Searle, J. R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press. in J. R. Searle, (1976). A classification of illocutionary acts. *Language in Society* 5, 1–23.
- 17- Thomas, J. (1983). Cross-cultural pragmatic failure. *Applied Linguistics*, 4, 91-11.
- 18- Zarepour, F. (2016). An analysis of Iranian EFL learners' English written requestive E mails. *Journal of Language Teaching and Research*, 7(3), 579-585.<http://www.ejmste.com>

Realizing the Speech Act of Request on pragmatic...

References

- 1- Achiba, M. (2003). *Learning to Request in a Second Language*. Clevedon, UK: Multilingual Matters.
- 2- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words* (2nd ed). London, Oxford: Clarendon Press.
- 3- Birjandi, P, & Rezai, S. (2010). Developing a multiple-choice discourse completion test of interlanguage pragmatics for Iranian EFL learners. *ILI Language Teaching Journal*, 6, 43–58.
- 4- Blum-kulka, S., & Olshtain, E. (1984). Requests and apologies: A cross-cultural study of speech act realization patterns (CCSARP). *Applied Linguistics*, 5(3), 196–213. <https://doi.org/10.1093/applin/5.3.196>.
- 5- Blum-Kulka, S., House, J., & Kasper, G. (1989). *Cross-cultural Pragmatics: Requests and Apologies*. Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation.
- 6- Brown, P, & Levinson, S. (1978). Universals in language usage: Politeness phenomena. In E. Goody (Ed.), *Questions and politeness: Strategies in social interaction* (pp. 56-310). Cambridge: Cambridge University Press.
- 7- Brown, P., & Levinson, S. (1987). *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 8- Clark, H. (1979). Responding to Indirect Speech Acts. *Cognitive Psychology*, 11, 430-477. Cohen, A. (1996). Developing the ability to perform speech acts. *SSLA*, 18, 253-267.

the use of politeness strategies. Lastly, the group interview results indicated that the difficulties that students encountered on the pragmatic competence task performance referred to the deficiency in grammar and vocabulary (structure and expression) which prove their lack of unawareness of the pragmatic competence requirements.

All in all, it should be noted that the manifestation of the three request strategy types followed a typical tendency across all most all the situations. More importantly, the frequent use of the conventional indirect request strategies in all the situations amongst students can be attributed to Austin's (1962), Searle's (1969), and Blum-kulka (1989) universal pragmatic principles. Furthermore, It can be argued that the contextual variables of power, distance, and imposition have a very slight effect on students' performance of the speech act of request. This finding contrasts Brown and Levinson's (1978, 1987) assumption that the contextual variables of power, distance, and imposition are the most influencing factors on speakers' linguistic choices. Adding to that, students faced many difficulties when performing the pragmatic competence task. These perceived difficulties are the lack of grammar and vocabulary, which are not the main pragmatic competence requirements. Yet, the students' performance on pragmatic competence task lacks some pragmalinguistic knowledge and sociopragmatic competence. This result is in similar vein with Ellis (1994). Study which claimed that lower proficiency EFL learners don't possess enough pragmalinguistic and sociopragmatic knowledge to formulate a different request for a different situation. Depending on the results of the study, a number of other ideas for further research is needed including examining the factors affecting students' performance on pragmatic competence task.

===== **Realizing the Speech Act of Request on pragmatic...**

task from their own perspectives are the lack of vocabulary and the deficiency in grammar. The WDCT findings also proved that they depended almost on one strategy type in performing the request, and they did not pay enough attention to the social factors in selecting the linguistic forms. Therefore, it can be determined that most students lack enough pragmalinguistic and sociopragmatic knowledge. This finding is in line with Zarepour (2016) study.

Conclusion:

The paper at hand mainly aimed at investigating third year EFL students' performance on pragmatic competence tasks, focusing more on realizing the speech act of request. To this end, we analysed the request strategies used by students in terms of frequency and typology, studied the effect of the social factors on their choices of the linguistic forms and politeness norms, and identified the difficulties they face in performing a pragmatic competence task. We collected data from a total of thirty-five third year EFL students at the department of English Batna2 university using an adapted written discourse completion test and a group interview. The gathered data were analysed on the basis of BLUM-KULKA and OLSHTAIN, (1984) and BLUM-KULKA and all (1989) request realization patterns, as well as Brown & Levinson (1978, 1987) politeness theory. The WDCT results indicated that the conventionally indirect request strategy, the query preparatory represented the most predominant among all the other used strategies, which means that students have only one strategy type to make a request. Moreover, the social factors of social distance, power and imposition did not affect the students' choice of pragma linguistic elements but rather had a slight effect on

In answering this research question, we examined students' answers to the interview questions. After expending on their own WDCT answers, the interviewees were asked to state the difficulties they faced during their performance. First, all the respondents agreed that their main problem in performing the task is addressing the teacher as all the situations were formal. In this study we deliberately selected formal situations (with the teacher) with which students are supposed to be familiar. Yet, these students still find it difficult to make a simple request to their teacher. Some of the participants further added that they did not understand all the situations especially situation six and seven regardless of their clear explanation. Moreover, most of them claimed that they did not have the exact words and the right expressions to form their requests. They also noticed that they made a lot of grammatical and spelling mistakes, which were not taken into consideration in this study.

More importantly, these interviewees were asked why performing a pragmatic competence task is that difficult? To answer this question, students made reference to the following reasons: One, they do not have sufficient vocabulary. Two, the task itself is difficult. Three, they do not practice enough. The analysis of students' answers indicated that the major problems in performing a pragmatic competence task from their perceptions are: the lack of vocabulary, the deficiency in grammar, and the lack of practice. It should be noted that the majority of respondents are not aware of what is required to perform a pragmatic competence task. They rather hold external factors responsible for their failure.

The discussion of the interview findings helped us in answering the third research question (What difficulties do third year EFL students face on performing a pragmatic competence task?) The main difficulties that students faced in performing a pragmatic competence

===== **Realizing the Speech Act of Requeston pragmatic...**

address term pattern (Sir) not mainly to address the hearer's face but rather referring to the Algerian culture equivalent expression (Echikh). One last thing, almost a fifth of the study sample are not aware of the way they should address a requestee, they focus only on the request realization interrupting the teacher directly.

It is worth mentioning that students used other external devices to soften their requests such as please. The latter represents the most frequently used mitigating strategy across all the situations. This points out that it (please) is the most common and clearest marker of politeness House (1989). It is also noticeable that some students used this device (please) twice in the same situation. The display of this overuse expressed the effect of the students' own culture on their way of constructing a request in the foreign language. The use of such device confirms an other time the universality of pragmatics.

The former discussion helped us in answering the second Research Question: (To what extent do the social variables of social distance, social power, and imposition influence students' linguistic choices and politeness strategies in realizing the speech act of request?) the social variables of social distance, social power, and imposition did not affect students choices of pragma linguistic elements, especially in selecting the supportive move to their requests. They rather had a slight effect on their use of the politeness strategies. **This result differs from** Brown & Levinson (1978, 1987) belief that the social factors have a strong influence on the speaker's choices of linguistic forms.

III.3. Third Research Question: What difficulties do third year EFL students face on performing a pragmatic competence task?

Table 2 illustrates the results of the adjuncts used by students in all the speech acts of request. Concerning the availability (0.0%), the sweetner (0.86%) and the disarmer (0.29%), almost all students didn't use them as a supportive move to their requests. The findings signified that either students prioritized saving their face as to the teacher's face by avoiding the use of the sweeteners and the disarmers or they were restrained by the request situation itself where the teacher was available. Regarding the precommitment (10%) and the cost minimize (4.86%), only few students managed to use them to support their request which explains that students' accounts were speaker oriented giving a little importance to the listener's face. For the grounders (47.14%), the results represented the most used supportive move among students mainly to protect their face.

The above research question also analysed the students' use of the address term that alerts the requestee either with an attention getter (Sorry sir, Excuse me sir) or without an attention getter (Sir).

Table 3: Address Term use by students in all request situations

Request Situation		One	Two	Three	Four	Five	Six	Seven	Eight	Nine	Ten	All Situations
Address Term	With Attention Getter	22.86%	28.57%	25.71%	20.00%	17.14%	20.00%	25.71%	14.29%	20.00%	14.29%	36.57%
	Without Attention Getter	48.57%	45.71%	54.29%	54.29%	40.00%	31.43%	48.57%	37.14%	28.57%	37.14%	42.57%
	No Address Term	28.57%	25.71%	20.00%	25.71%	42.86%	48.57%	25.71%	48.57%	51.43%	48.57%	20.86%

Table 3 illustrates the results of the students use of the address term with or without an attention getter while formulating a request in the ten provided situations. The students' use of the address term with the attention getter (36.57%) was nearly similar to that without an attention getter (42.57%), while (20.86%) presented no use of the address term. This indicates mainly three things. One, only a third of the study sample are aware of how to alert the requestee and prepare him/her for receiving the request and therefore saving his/her face. One second thing, nearly half of the study sample used the habitual

===== Realizing the Speech Act of Requeston pragmatic...

explained as the following: most students know only one way of requesting, using the conventional indirect strategy) can, could, would you). This strategy is a commonone among native speakers of English, representing the most famous pragmalinguistic element of request. For this reason, this study supports the universality of pragmatics proposed byAustin (1962), (Brown and Levinson (1987) and BLUM-KULKA and OLSHTAIN (1984).

III.2. Second Research Question: To what extent do the social variables of social distance, social power, and imposition influence students’ linguistic choices and politeness strategies in realizing the speech act of request?

To answer this question, we examined students’ use of adjuncts as a supportive move to the head act which consists of six different elements (checking availability, precommitment, grounder, sweetner, disarmer, cost-minimizer) for further detailssee appendix two.

As an illustration, this example (Excuse me sir, but could we have an appointment to discuss the project you gave me, if you have free time this weekend, as I have some questions to ask.) contains (a cost minimize ‘if you have free time this weekend’ and a grounder ‘as I have some questions to ask’). Blum-Kulka and Olshtain (1984).

Table 2: Supportive Move use by students in all request situations

Request Situation	One	Two	Three	Four	Five	Six	Seven	Eight	Nine	Ten	All Situations
Supportive Move	Availability	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%
	Precommitment	5.71%	5.71%	5.71%	14.29%	8.57%	11.43%	2.86%	8.57%	22.86%	14.29%
	Grounder	42.86%	71.43%	77.14%	60.00%	77.14%	5.71%	28.57%	11.43%	60.00%	37.14%
	Sweetner	0.00%	0.00%	0.00%	2.86%	0.00%	5.71%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%
	Disarmer	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	2.86%	0.00%
	Cost minimizer	0.00%	0.00%	0.00%	2.86%	2.86%	2.86%	0.00%	5.71%	0.00%	34.29%

use of the direct strategies as well as the non-conventional indirect strategies indicates that students took into consideration their teachers' social power and social imposition in constructing the request. It also shows that they don't have enough expressions to use the former strategies while protecting the social distance. Yet, some students managed to apply the direct strategy (want statement) to deliver their request especially in situation ten (e.g, 'I want to have an appointment with you this weekend').

Regarding the conventionally indirect strategies, we distinguished a very low use of the suggestory formulae strategy (1.43%) and a very high use of the query preparatory strategy (78.29%). The findings identify the students' restricted use of a unique type of strategy (the query preparatory) while formulating a request, which makes it a standard like image for requesting ('Can/Could/Would you ...').

Finally, some students didn't manage to use any of the strategies to formulate their requests (14.57%). Three main reasons might stand behind such failure. One is that students didn't understand the given request situation at all, for example, ('Sir, I have an urgent recommendation from you so I can teach tomorrow'). Another one, students refused to request their teachers mainly to save their face ('I don't say anything because I know the teacher will not accept.'). One last reason, some students confused between forming a request and complaining especially in situation seven ('This can't be my mark. Sorry. It can't be.').

The above discussion helped us to answer the first research question (How do third year EFL students produce the speech act of request in terms of strategy frequency and typology?) indicating that the students performed their request depending almost on one strategy type (the query preparatory) across all the situations. This could be

===== Realizing the Speech Act of Requeston pragmatic...

strategies classified in three main types: direct, conventionally indirect, non-conventionally indirect.

A direct request shows an identical connection between the language structure and its function (e.g, ‘Please lend me your book’). A conventional indirect request refers to the pragmalinguistic elements that the society members conventionally agreed on as a precondition to perform a request Blum-Kulka and Olshtain (1984) (e.g, ‘Could you lend me your book’). A non conventional indirect request is unconditionally performed with no particular reference to illocutionary force (e.g, ‘I have to do a summary of the book’).

Table1: Request Strategies use by students in all request situations

Request Situation		One	Two	Three	Four	Five	Six	Seven	Eight	Nine	Ten	All Situations	
Head Act	Direct Strategies	Mood Derivable	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	2.86%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.29%	
		Explicit Performatives	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	
		Hedged Performative	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	2.86%	0.00%	0.00%	2.86%	2.86%	0.00%	0.86%
		Obligation Statement	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	
		Want Statement	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	2.86%	0.00%	0.00%	0.00%	14.29%	1.71%
	Conventionally Indirect Strategies	Suggestory Formulae	0.00%	2.86%	0.00%	0.00%	5.71%	0.00%	2.86%	0.00%	2.86%	0.00%	1.43%
		Query Preparatory	65.71%	94.29%	94.29%	88.57%	80.00%	71.43%	65.71%	48.57%	85.71%	62.86%	78.29%
		None											
	Conventional Indirect Strategies	Strong Hints	2.86%	0.00%	0.00%	0.00%	2.86%	2.86%	5.71%	2.86%	0.00%	2.86%	2.00%
		Mild Hints	2.86%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	0.00%	2.86%	0.00%	2.86%	0.86%
	No Head Act	No Strategy	2.86%	2.86%	5.71%	11.43%	5.71%	22.86%	25.71%	42.86%	8.57%	17.14%	14.57%

Table 1 illustrates the results of the strategy used by students in all the requestive situations. Concerning the direct strategies and the non-conventional indirect strategies, almost all students didn't use them in the ten situations (0.29% for the mood derivable, 0.0% for the explicit performatives, 0.86% for the hedged performatives, 0.0% for the obligation statement, 1.71% for the want statement, 2% for the strong hints, 0.86% for the mild hints). The students' highly limited

the difficulties they encountered in constructing the speech act of request.

The coding Scheme:

The scheme adopted in this study represents the requests taxonomy realization presented in Blum-Kulka and Olshtein 1989 CCSAR project, see appendix two. It involves three key aspects of request: the address term, the Head act, and the Supportive move. These three elements indicate the request level of directness. However, in this study, we did not focus on the other different modifying linguistic devices (upgrader and downgrader modifiers) presented in the scheme.

Data analysis and interpretation:

The main purpose of the current study was to investigate EFL students' performance on pragmatic competence task with a particular focus on the speech act of request realization. Data collected from both the discourse completion test and the group interview were examined based on Blum-Kulka and Olshtain (1984) Blum-Kulka and all (1989) frame work of request realization and Brown and Levinson (1978, 1987) politeness strategy respectively. The speech act of request coding scheme used in this study consists of three main segments (Address Term, Head Act, Supportive Move) with different levels of influence on the realization of the request Blum-Kulka and all (1989), see appendix two.

III.1. First Research Question: How do third year EFL students produce the speech act of request in terms of strategy frequency and typology?

To answer this question, we focused only on analyzing the head act part which is the heart of the request. It involves nine

===== **Realizing the Speech Act of Request on pragmatic...**

II.2.2. The group interview:

In order to explore the factors that affect students' production of the speech act of request, a group interview was conducted. This interview was meant to gain some qualitative insights of students' perceptions concerning the difficulties of performing a pragmatic competence task. Only seven students participated in this interview, which is considered as a supplementary tool to help us better analyse the DCT data. The interviewees were asked to quickly read their copies of the completed tests so as to remember the situations and their own responses. Then, they were asked to comment on the difficulties they encountered in the comprehension and the production of the pragmatic task in general and the speech act of request in particular.

II.3. Procedure:

This research is carried out through a mixed method procedure which encompasses both qualitative and quantitative designs (Dörnyei, 2007). EFL students' performance on pragmatic competence task was quantitatively and qualitatively analysed based on Blum-Kulka and Olshtein (1984) and Blum-Kulka and Olshtein (1989) request realization taxonomy as well as Brown and Levinson (1978, 1987) politeness theory. For this purpose, participants were asked to complete a WDCT which mainly focuses on the speech act of request realization. For a better understanding of the WDCT results, we focused more on the qualitative analysis depending on another tool. Assuming that understanding students' difficulties in performing a pragmatic competence task is far from possible, we decided to ask them directly using a group interview which is considered to be a useful tool to access students' perceptions. Ibid The interviewees were asked to elaborate on the way they completed the WDCT to find out

The study sample involves one group of third year EFL students at the department of English/Batna2 University. Students were asked to voluntarily take part in this study, therefore 35 students have completed the written discourse completion test (WDCT), and only seven of them accepted to participate in the group interview. Assuming that completing a WDCT is a relatively difficult task and requires a certain level of pragmatic competence, we have decided to work on third year EFL students. Depending on their third year level, they are expected to have developed a minimum level of pragmatic competence through their previous learning experience. Leech (2014) affirms that advanced EFL learners may have enough pragmatic knowledge and be more sensitive to sociopragmatic requirements.

II.2. Instruments:

II.2.1. The written discourse completion test:

In order to evaluate students' performance on pragmatic competence task, a written discourse completion test was used with a particular focus on realizing the speech act of request. The chosen WDCT was first developed on the basis of multiple choices in the study of Birjandi & Rezai (2010). Yet, as the main aim in this investigation is to analyse students' own performance, it was mandatory to give them the chance to produce a language of their choice. The adapted test then consisted of incomplete discourse sequences that represent various scenes which might take place in the classroom. Each piece of discourse provides the students with a clear picture of the given situation focusing on the setting, the interlocutor status, and an enough space to complete the dialogue with their own answers, see appendix one.

===== **Realizing the Speech Act of Requeston pragmatic...**

major differences between the native and non native speakers of English in constructing the speech act of request and apology.

More recently, Zarepour (2016) conducted a study of requesting strategies, mitigating elements and supportive moves used in 61 e-mails sent by Iranian EFL learners to their professors. This study found out that Iranian students tended to use more direct strategies than indirect ones due to the influence of their first language principles and culture norms. They are also used to deploy mitigating elements and pre-request supportive moves to minimize the force of requests. As conclusion, there was a lack of pragmatic knowledge among Iranian EFL learners, and thus, they need to have a thorough view of the norms of requestive e-mails written by native speakers of English.

II- Methodology:

This paper is meant to examine the way third year EFL students perform on pragmatic competence tasks. In order to meet this objective, we try to answer the following research questions:

How do third year EFL students construct the speech act of request in terms of strategy frequency and typology?

To what extent do the social variables of social distance, social power, and imposition influence students' linguistic choices and politeness strategies in realizing the speech act of request?

What difficulties do third year EFL students face on performing a pragmatic competence task?

II.1.The study sample:

particular culture. Some of these behaviours might include being thoughtful, modest and sympathetic toward others Compernelle (2014).

Brown and Levinson (1978) theory of politeness is based on the premise that many speech acts are basically face threatening in that they do not support the face wants of the speaker and / or that of the hearer. They identified face-threatening acts (FTAs) in terms of two main principles: whose face is being threatened (the speaker's or the hearer's) and which type of face is being threatened (positive or negative). Brown and Levinson's (1987) politeness model measured the significance of a FTA according to the following factors: The social distance (D), The social power (P), and The absolute ranking (R) of imposition of the speaker and the hearer in a particular culture. They furthermore asserted that the three wants have to be considered if the speaker aims to protect the hearer's face. Whereas, if the speaker intends to do a FTA, he/she can do it using off-record and on-record strategies. The former is usually realized encompassing indirect linguistic forms while the latter can be performed without redress (baldly) and with redress paying attention to Positive and Negative politeness. In this respect, positive politeness addresses positive face, as Negative politeness fulfils negative face. Brown and Levinson's major argument (1978, 1987) is that the social variables of D, P and R are the most significant and key factors which can affect speakers' linguistic choices.

Modern pragmatic studies are focusing more on the speech acts performance. A very outstanding study in the field was carried out by Blum-Kulka and Olshtain (1984). It used Discourse Completion Tests to scrutinize the issue of universality in pragmatics through cross-cultural perspectives. This investigation discovered

===== **Realizing the Speech Act of Requeston pragmatic...**

hearer to do an act which speaker wants hearer to do, and which it is not obvious that hearer will do in the normal course of events or of hearer's own accord" (p. 66). In this respect, request is regarded as a Face Threatening Act (FTA) as imposing the speaker's desire on the hearer requires enough cultural and linguistic expertise from the one performing the request (Brown & Levinson, 1978, 1987).

According to Leech (2014), realizing a request requires the speaker to have a sense of pragmalinguistic and sociopragmatic knowledge through using the linguistic forms (pragmalinguistics) and paying attention to the contextual variables (sociopragmatics). Requests can be made by different linguistic structures such as: declaratives, interrogatives or imperatives. The requester has to deploy some strategies to minimize causing offence and to protect the requestee's face (Achiba, 2003).

Depending on Austin (1962) speech act theory, request can be realized directly and indirectly. Therefore, direct strategies involve only one meaning or illocutionary force. Whereas, indirect strategies carry more than one meaning (Clark, 1979). The request strategies based on earlier research, primarily on that of Austin (1962) and Searle (1969) and reviewed by Brown and Levinson (1978, 1987), were classified by Blum-Kulka and Olshtain (1984); Blum-Kulka and all (1989). In this study however, we will rely on the latter classification proposed by Blum-Kulka and all (1989), see appendix two.

I.3- Politeness strategies:

In any culture, politeness is believed to be that fixed concept, referring to the conventionally recognized action as a polite social behaviour. It would then be possible to predetermine a set of different principles to consider someone polite in a social interaction within a

adapted written discourse completion test (Birjandi& Rezai, 2010) and a group interview to assess third year EFL students' level of pragmatic competence.

I- Literature Review:

I.1- Pragmatic competence

Generally speaking, pragmatics is “the study of language from the perspective of users, especially of the choices they make, the constraints they encounter in using language in social interaction and the effects their use of language has on other participants in the act of communication Crystal (1997): 301 cited in Compernelle (2014). The main interest of pragmatics from that perspective is on how actions are performed through words Kasper and Rose (2002)..Pragmatic competence, or the ability to do things with words (Austin, 1962), the ability to communicate in a culturally accepted manner by the target language community, or the ability to interact without causing any misunderstanding or pragmatic failure (Brown and Levinson, 1987) is currently considered as the most important goal in learning a foreign language. Yet, developing EFL students' pragmatic competence should be the central focus of EFL teachers so as to help them intelligibly receive and produce any target language discourse. Here, EFL learners are required to have a cover range of the pragmatic aspects among which: speech acts, and politeness strategies.

I.2- The Speech Act of Request:

Amongst the different speech acts, request represents a highly needed one, especially between the teacher and the learner in the academic setting. Taking into account Searle's (1969) illocutionary acts' categorization which includes representatives, directives, expressives, commissives, and declarations, request is considered to be a directive speech act. It is rather defined as “an attempt to get

**Realizing the Speech Act of Requeston pragmatic
competence task performance The case of third year
students at the department of English Batna2 University**

Sarah GHAIT

Nadir KAOULI¹

université Batna2

S.ghait@univ-batna2.dz

nkaouli@gmail.com

Received in: 27/12/2019

Accepted in: 07/03/2020

Introduction

The present paper is an attempt to investigate EFL students' performance on pragmatic competence task in terms of request realization. It is meant to extend our understanding of the factors that affect their performance including using their first language principles when communicating with the target language and over generalizing the target language patterns in different contexts. This study can contribute to the conceptualization of pragmatic competence regarding speech act and politeness constructs in an Algerian EFL context. Students' performance on pragmatic competence tasks is studied depending on BLUM-KULKA and OLSHTAIN (1984); Blum-Kulka and all (1989) request realization patterns, as well as Brown & Levinson (1978, 1987) politeness theory. The study aims at finding out whether third year EFL students are able to form a request in a culturally accepted way, using politeness strategies. The paper uses an

¹ Corresponding Author

In the name of God the Merciful

Index

Titre	Page
Realizing the Speech Act of Requeston pragmatic competence task performance The case of third year students at the department of English Batna2 University Sarah GHAIT -Nadir KAOULI - Batna2 University	703
Formation et recherche universitaire en sociologie: dans le cadre de la reforme LMD Dr. GUECHI Khedidja Département de Sociologie et de Démographie, Université Batna1	725
Efficience de l'approche systémique dans l'enseignement Supérieur Kadidja Zerdoum - Faculté des sciences Islamiques Slimane Djarallah - Faculté des Science sociales et Humaines Université Batna1	747

ASSOCIATE EDITORS

Abdelhalim Gaba (Umm Al Qura University, Makkah)
Abdelmadjid Birem (Umm Al Qura University, Makkah)
Badrane Benlahcene (Khalifa Bin Hamad University – Qatar)
Abdelhak Hamiche (Khalifa Bin Hamad University – Qatar)
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)
Mohamed Zermane (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Ahmed Aisawi (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Hattim Bey (Prince Abdel Qader University – Constantine)
Abdelkrim Hamdi (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Badreddine Zawaka (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Abderrezak Belaagrouz (Farhat Abbas University – Setif)
Fouad Benabid (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Mohamed Boukemmache (Khenchela University)
Sahraoui Meguellati (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Slimane Djarallah (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Noura Benhacene (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Aicha Gherabli (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Abdelkader Benharzallah (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Hanifi Helaili (Sidi Bel Abbes University)
Omar Hidoussi (University of Batna 1 Hajj Lakhdar)
Abdelmadjid Mebarkia (Eloued University)

EL IHYAA

Honorary Director of the Magazine
Prof. Abdesselam DIF
Rector of Batna (1) University, Algeria.

EDITORIAL BOARD

Director of the Magazine Publishing Official
Prof. Messaoud Feloussi
Dean of of Islamic Sciences faculty

Vice editor in chief
Prof. Omar Hidoussi

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 20 - Issue 24
Shawwal 1442 H – May 2020 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



I.S.S.N: 1112-4350

I.S.S.N.E: 2588 - 2406

Volume: 20 – N° 24

Mai 2020