



# 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: 27

ربيع الثاني 1442 هـ / نوفمبر 2020 م

# الإحياء

مجلة علمية جامعية دورية محكمة

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

المجلد: 20 - العدد: 27  
ربيع الثاني 1442 هـ / نوفمبر 2020م



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 للمتن و12 بالنسبة للهوامش.
- 6- أن يتضمن البحث ملخصاً بالعربية وآخر بالإنجليزية، مع الكلمات المفتاحية باللغتين كذلك.
- 7- أن يتضمن ملخص السيرة الذاتية للمؤلف: الاسم واللقب، الرتبة العلمية، مؤسسة العمل أو الدراسة، المنشورات العلمية، رقم الهاتف.
- 8- تخضع البحوث المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتعلم إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة الخبرة.
- 9- لهيئة التحرير حق الفحص الأولي للبحوث وتقرير أهليتها للتحكيم أو رفضها، كما تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض العبارات التي لا تتناسب مع أسلوب النشر.
- 10- ترتب البحوث في كل عدد، وفق اعتبارات فنية، لا علاقة لها باسم الباحث أو رتبته العلمية.
- 11- ترسل البحوث والمقالات - 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

البريد الإلكتروني للمراسلة: [elihyaarevue@gmail.com](mailto:elihyaarevue@gmail.com)

# 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

السكرتارية:  
ليندة محلبي

ر.ت.م.د: 1112 - 4350  
ر.ت.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 بيرم 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  
عبد العزيز دخان adakhan@sharjah.ac.ae جامعة الشارقة - الإمارات  
رشيد كهوس rachid1433@yahoo.com جامعة عبد المالك السعدي - المغرب  
رحيمة عيساني rahimaaissani73@gmail.com جامعة العين - الإمارات  
عبد القادر بخوش bekhouché@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 زواق 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 mboukemmache@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  
وسيلة خلفي khelfi66@yahoo.fr جامعة الجزائر 1  
جمال بلفردي belferdidjamel@gmail.com المركز الجامعي - بركة  
سيدهم خالدة هناء sidhoumkhalida@yahoo.fr جامعة باتنة 1

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرس العدد 27- نوفمبر 2020

الصفحة	الموضوع
9	- من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية د/ نبيل موفق - معهد العلوم الإسلامية- جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي
37	- التسويق الشبكي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية أ.د/ منوبة برهاني - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
61	- إسهام الوقف التعليمي في التنمية المجتمعية مؤسسية..... د/ عزوز منصرة - الحاج حمو باحمد خياط - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
89	- الكورونا مفتاح للنجاة محاولة لفهم وتفهم كتاب الله في زمن الكورونا محمد لفرم - الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، فاس- مكناس المغرب
111	- جناية الاتجاه الباطني على علم التفسير شنن عبد الحفيظ - أ.د/ حسين شرفة- كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
133	- التنزيلات المعاصرة للقصص القرآني عند سيد قطب حبيبة زماملية - د/ حدة سابق - جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
155	- نزول القرآن على سبعة أحرف: محاولة بناء نسق مفاهيمي تعلّمي رامي ساعد - د. أحمد كاش كلية الآداب والحضارة الإسلامية - جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
175	- دور الوصل في اتساق النصّ القرآني مصطفى عباس - كلية الآداب واللغات - جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة
197	- بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه د/ علي زواري أحمد - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الشهيد حمة لخضر - الوادي
227	- روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر... سمير بن لوصيف - المدرسة العليا للأساتذة - قسنطينة أمين بقة - المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة
257	- إمكان تعارض الدليل النقلى والدليل العقلى عند فخر الدين الرازي يونس بركاني- كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية- جامعة أدرار
279	- تجليات الجدل والحجاج في المناظرات الكلامية رسالة الرد على النصارى... د/ سليمة محفوظي - كلية الآداب واللغات - جامعة محمد الشريف مساعدي- الجزائر

- 303 - الشروح والحواشي البلاغية في قراءات العرب المحدثين  
د/ عثماني عمار - معهد الآداب واللغات- المركز الجامعي أحمد زبانة - غليزان
- 323 - الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقہ الموازنات  
حنان بهاز - أ.د/ بوزيد كبحول - جامعة غرداية
- 367 - استدراقات العلماء على الشيخ خليل في مختصره - دراسة تطبيقية-  
محمد دهان - لخضر بن قومان - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة غرداية
- 395 - مخالفات القاضي عياض الفقهية للمذهب المالكي من خلال كتاب إكمال المعلم...  
مالك بالمختار- كلية العلوم الإنسانية والإسلامية - جامعة أحمد بن بلة وهران 1
- 409 - بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له  
محمد طه حميدي - د. عبد القادر مهاوات - معهد العلوم الإسلامية- جامعة الوادي
- 435 - أسس واستراتيجيات تطوير البدائل الشرعية في المصارف الإسلامية...  
ليامين شباح - د/ خالد تواتي - معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي
- 459 - إسهامات التأمين التكافلي في تمويل التنمية الاقتصادية  
حورية عبد العزيز - أ.د/ رشيد درغال - كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة 1
- 483 - روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف  
محي الدين بن عبد العزيز - د/ فاطمة الزهراء وغلانت- كلية العلوم الإسلامية باتنة 1
- 517 - نظرية الخطورة الإجرامية وآثارها الجزائية في التشريعات المقارنة  
لحرش أيوب التومي - أ.د/ النحوي سليمان  
كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة عمار ثلجي الأغواط
- 535 - الإطار القانوني لعقد تمهين القصر في التشريع الجزائري  
أ/ ندير هواري - كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة البليلة 2
- 559 - الدعوة الدينية المرابطية - أسسها وخصوصياتها وأثرها في قيام الدولة-  
الشيخ عدة- كلية العلوم الإنسانية - جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف
- 583 - موقف النصارى من الفتح الإسلامي  
نعيمه بن تعو - د/ عبد العزيز بوكنة  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة الجزائر 2
- 603 - ابن حزم الظاهري وإسهاماته العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية  
طيايية تقي الدين - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
- 619 - الجغرافيا التاريخية لجبال الأوراس في العصر الوسيط قراءة مجالية...  
منصورية عاشور - صونية بن سخرية  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

- 633 - مقاومة الشيخ العامري عبد الرحمن الطوطي الدرقاوي بسيدي بلعباس...  
د/ ولد أحمد عبد القادر - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة ابن خلدون تيارت
- 645 - الشيخ العربي التبسي والثورة الجزائرية  
د. سعيد بورنان - جامعة تيزي- وزو
- 671 - المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950  
فراحتية عبدالرزاق - د/هوارى مختار - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة باتنة 1
- 709 - ظروف وإرهاصات نشأة جيش تحرير المغرب العربي  
د. أكرم بوجمعة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة باتنة 1
- 729 - نشاطات طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية  
شمس الدين زراري - د. جمعة بن زروال  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 761 - حركة الكفاح التحرري ضد الاستعمار الفرنسي في مدغشقر  
عبد الفتاح سنوسي  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة العربي التبسي تبسة
- 783 - المسرح في الجزائر: من عرائس القراقوز إلى المهرجانات الموسمية  
أ.د/ فضيل دليو- كلية علوم الإعلام والاتصال- جامعة قسنطينة 3
- 805 - الميديا الجديدة: المفاهيم النظرية والقراءات النقدية  
د/ سعيدة عباس- كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة 1
- 825 - دور وسائل الإعلام والاتصال في إكساب السلوك الجانح للأحداث  
أ.د/ سامية شينار - آية بولحبال - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة باتنة 1
- 839 - مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت  
د/ وليدة حدادي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة سطيف 2
- 867 - تتأقف الخطابات في النص الأدبي الإسلامي  
نجوى منصوري - كلية اللغة والأدب العربي والفنون جامعة باتنة 1  
د/عبد المالك مغشيش- كلية الآداب واللغات، جامعة خنشلة
- 887 - صياغة الملامح الثقافية في أدب الطفل المترجم  
بدرالدين صمادي- د. محمد الشريف بن دالي حسين- معهد الترجمة جامعة الجزائر 2
- 911 - العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة  
أ/ فاطمة همال - أ.د/ كمال بوقرة  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1
- 941 - التغير في وظائف الزوجين داخل الأسرة الجزائرية...  
أمينة شابي- د/ احمد عبد الحكيم بن يعطوش  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1



- 957 - المرأة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات  
شهرزاد مبعوج- كلية الحضارة الإسلامية جامعة الزيتونة تونس
- 985 - واقع السياحة البيئية في المجالات المحمية بالجزائر...  
د/ مغشيش نور الهدى - جامعة باتنة 1
- 1003 - دور المجتمع المدني في حماية البيئة الحضرية لجان الحي أنموذجا  
عبيد مهدي - أ.د/ مصطفى عوفي  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة باتنة 1

**- Teachers' Perceptions of Computer Use to Enhance EFL  
Students' Writing Skill** 1023

Mrs. Samia CHERFAOUI - University of Laghouat  
Dr. Nadir KAOULI- University of Batna2

**- L'importance du socioculturel dans la conception et la  
traduction du texte littéraire engagé** 1043

Fares Ferrag - Dr Meribai Soheila  
Université d'Alger 2

من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية  
- نحو فهم وسطي وصحيح للسنة -

**Of the rules of trade-off in the follow-up to the Prophet - peace be upon him - and its impact on the understanding of the Prophet's behavior - towards a correct understanding of the Sunnah -**

د/ نبيل موفق

معهد العلوم الإسلامية  
جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي  
mouffok-nabil@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2019/10/04 تاريخ القبول: 2020/09/14

**الملخص:**

يناقش هذا المقال مسألة مهمة من مسائل السنة النبوية وهي مسألة المتابعة للنبي ﷺ وطرق المفاضلة فيها وضوابط ذلك، إذ إن الفهم الصحيح للتصرفات النبوية يتوقف على ذلك كله، ومن شأن مراعاة تلك الضوابط أن يوصلنا إلى فهم صحيح ووسطي للسنة من خلال تفهم مقاصده وغاياته، وإهماله يقودنا إلى الخطأ في الفهم والتكييف، والفوضى في التنزيل والتطبيق، فجاء هذا المقال ليبيّن معنى المفاضلة والمتابعة وضوابط كلّ منهما، والقواعد المهمة المعينة على وضع الألفاظ والتصرفات النبوية في المقام المناسب لها بما يتوافق ومرادات الشارع الحكيم للحدّ من شيوع نوع من التعامل مع السنة النبوية الذي يتسم بالجمود والحرفية، وإعلاء للظواهر والأشكال وتجاهل العلة والمقاصد والمعاني، فللمقامات النبوية والمفاضلة بين تصرفاتها دور كبير في ذلك.

**الكلمات المفتاحية:** المفاضلة، المتابعة، التصرفات، النبوية.

**Abstract:**

This article discusses an important issue of the Prophet's Sunnah, which is the follow-up of the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) and the methods of trade-offs and controls thereof. A

correct understanding of the Prophet's behavior depends on all of this. Understanding its purposes and objectives, and neglect leads us to misunderstanding and adaptation, and chaos in the download and application, this article came to show the meaning of trade-off and follow-up and controls each, and the important rules set to put the prophetic words and behaviors in the appropriate place in accordance with the Babysit wise to limit the spread of some kind of deal with the Sunnah, which is rigid and literal, and uphold phenomena and forms and to ignore the ills and purposes and meanings, Vmqamat the Prophet and the trade-offs between their actions a big role in it.

**Key words:** Trade-off, follow-up, behavior, prophetic.

#### مقدمة:

تعتبر دراسة مناهج فهم النصوص النبوية من أكثر الدراسات الأصولية والحديثية أهمية، فكون الحديث المصدر الثاني للتشريع الإسلامي وأداة لفهم القرآن الكريم يقتضي ذلك بذل الجهود المتوالية لتطوير تصنيفه ودراسته وتحليله، وتفهم مقاصده وغاياته، وكشف علاقة أحكامه بالزمان والمكان ومتغيرات الواقع، والتسلح بتلك المناهج شرط أساس لحسن فهم ما أثر عن النبي ﷺ وإهمالها يحدث اضطراباً في الفهم، وفوضى في التعامل، وخروجاً عن مراد الرسول ﷺ بقوله وفعله وتقريره.

كما تكتسي تلك المناهج أهمية كبيرة في تشكيل العقل المسلم وتحديد منهج تعامله مع أحكام الدين عموماً تشدداً أو تسيباً أو اعتدالاً، وهذا الأمر تؤكد عليه النصوص من خلال الحث على التسلح بالفهم والفقهاء بدل الاكتفاء بالرواية والنقل، وذلك مثل ما ورد في معنى الحديث رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

وعليه فإن الاشتغال بالحديث دون الاهتمام بفقهاء طريق إلى تحميل النصوص غير ما تحتمل، وإلى فهمها على غير الوجه الصحيح، الأمر الذي قاد إلى كثير من الصراعات والتمزقات المذهبية، كما انتهت إلى تجريدات ذهنية وآلية ميكانيكية لإنتاج الأحكام الشرعية الفرعية من التصرفات النبوية،

من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية

وذلك بنأبيها عن مقاصد الدين العامة، وعن مراعاة المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وعن اعتبار المقامات التي تصدر عنها تلك التصرفات.

وإذا كانت حجية السنة أمراً مفروغاً منه، وثابتاً بنصوص القرآن والسنة نفسها وبإجماع الأمة فإن كثيراً من الإشكالات المرتبطة بتعريف السنة وتصنيفها يشكّل دائرةً واسعةً من الخلاف مما كان له الأثر البالغ في منظومة الاجتهاد الفكرية لدى العقل المسلم وفي فهمه لأحكام الدين ووسائل تطبيقه وسبل تفعيله في الواقع.

وقد برز الاهتمام بهذه الإشكالات في العقود الأخيرة مع النقاش المتزايد حول طرفي الغلو والتقصير في فهم النصوص الحديثية والتصرفات النبوية، ومع تزايد جهود التجديد والإحياء الإسلامي صدرت العديد من الكتابات في الموضوع مؤلفات ورسائل أكاديمية ومقالات ومدخلات علمية في ملتقيات فكرية لها نفس الاهتمام، لكن مبادئه وقواعده باتت ثقافة غائبة عند الكثيرين ولم ترق إلى مستوى التفعيل والتشغيل في إطار الاجتهاد والفتوى والفقہ والفكر، وهذا ما جعل مخاطر سوء الفهم تتزايد لاسيما مع تزايد تحديات الثقافات المعاصرة.

ولقد كان لشيوع نوع من التعامل مع السنة النبوية يتسم بالجمود والحرفية، وإعلاء للظواهر والأشكال وتجاهل العلل والمقاصد والمعاني والمقامات النبوية والمفاضلة بين تصرفاتها دور كبير للاهتمام بهذا الموضوع.

#### الإشكالية:

وعليه ما هو دور المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ في فهم تصرفاته؟ وما مدى إسهام التمييز والمفاضلة بين تلك التصرفات في إعادة بناء العقل المسلم وترشيد الفهم والفقہ لنصوص السنة النبوية؟ وما أثر ذلك في حل الإشكالات الفقهية المتعلقة بها؟

وللإجابة عن هذا الإشكال ارتأيت البحث في الموضوع الآتي: "من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية - نحو فهم وسطي وصحيح للسنة-".

وجاء هذا البحث في النقاط التالية:

**المبحث الأول:** مفاهيم عامة حول مصطلحات الموضوع.  
**المبحث الثاني:** من قواعد المفاضلة في متابعة النبي ﷺ.  
**المبحث الثالث:** أهمية المفاضلة في التصرفات النبوية في فقه السنة.

**المبحث الأول:** مفاهيم عامة حول مصطلحات الموضوع.  
**أولاً: مفهوم المفاضلة.**

**1- المفاضلة في اللغة:** المفاضلة مفاعلة وهي مصدر فاضل يفاضل مفاضلة، وهي مأخوذة من الثلاثي فضل، يفضل مثل: دخل يدخل، وفضل يفضل مثل حذر يحذر، وفيه لغة ثالثة مركبة منهما: فضل بالكسر يفضل بالضم، وهو شاذ لا نظير له<sup>1</sup>.

والفاء والضاد واللام أصل صحيح يدل على زيادة في شيء من ذلك الفضل الزيادة والخير والإفضال: الإحسان، والفضل: ضد النقص<sup>2</sup>، ومنه قوله ﷺ: "إن لله تبارك وتعالى ملائكة سيارة فُضلاً"<sup>3</sup>، أي زيادة على الملائكة المرتبين مع الخلائق<sup>4</sup>.

ومنه قولهم: رأيت صفهم أفضل على صفنا أي زاد عليه وكان أكثر منه، وإذا كان الفضل يدل على الزيادة فقد تكون الزيادة محمودة نحو: فضل العلم والحكم، وقد تكون مذمومة نحو: فضل الغضب على ما يجب أن يكون عليه<sup>5</sup>. ويطلق الفضل على الإحسان ابتداءً بلا علة، ويطلق على البقية من الشيء<sup>6</sup>، والفضيلة الدرجة الرفيعة في الفضل، والتفاضل: التمايز في الفضل وفضله: مزاه، والتفاضل بين القوم: أن يكون بعضهم أفضل من بعض، ورجل فاضل: ذو فضل، ورجل مفضول: قد فضله غيره، وفاضلني فضلته: غلبته في الفضل<sup>7</sup>.

**2- المفاضلة في الاصطلاح:** لا يخرج استعمال الفقهاء للمفاضلة عن المعنى اللغوي<sup>8</sup>، ويمكن تلخيص المعنى الاصطلاحي للمفاضلة في أنها: "ترجيح أمر على أمر آخر لمزية فيه"<sup>9</sup>. وإليك توضيح التعريف:  
**ترجيح:** الأصل أنه لا تتم المفاضلة إلا إذا كان لكلا الأمرين فضل فيظهر من خلال المفاضلة قوة أحدهما على الآخر فيتم الترجيح بينهما بمراعاة ذلك.

من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية

وينبّه هنا على أنه قد ترد بعض التصوص التي يفهم منها المفاضلة وهي في الحقيقة على غير المفاضلة وإن استعمل أفعال التفضيل فيها لأن من استعملات أفعال التفضيل أن يكون في اسم الفاعل، فينفرد بذلك الوصف من غير مشارك، كما في قوله تعالى على لسان يوسف -عليه السلام-: ﴿قَالَ رَبِّ السُّجُنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (يوسف 33)، ولم يكن المدعو إليه حبيباً إلى يوسف، ولذلك عبّر الفقهاء عن هذا النوع عند وجوده في بعض المسائل بأن أفعال التفضيل " ليس على بابها"<sup>10</sup>.

**لمزية فيه:** هي الفضيلة التي يترجح فيها الفاضل على المفضول، وهي الركن الرابع من المفاضلة؛ إذ لا يمكن أن تتم المفاضلة إلا بالفاضل والمفضول وأداة التفضيل والفضيلة أو المزية، وهي الزيادة التي تقتضي ترجيح الفاضل على المفضول، وهذه المزية أو الفضيلة قد تتعدّد وقد تكون واحدة<sup>11</sup>.

**ثانياً: مفهوم المتابعة وأهميتها**

#### 1- مفهوم المتابعة

أ- في اللغة: المتابعة بضم الميم وفتح الباء مصدر تابع، مشتقة من الثلاثي (تبع) من باب طرب، وسلم، إذا مشى خلفه، وأمر به فمشى معه<sup>12</sup>. يقال تبعه وأتبعه: قفا أثره، وذلك تارة بالجسم نحو قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ...﴾ (يونس 90)، وتارة بالارتسام والانتمار، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَبِعْ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة 38)، وقوله: ﴿وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ (لقمان 15).

ب- في الاصطلاح: وأما المتابعة عند الأصوليين فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والتترك<sup>13</sup>.

فاتّباع القول هو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول، أما الإتيان في الفعل فإن تفعل كما فعل على الوجه الذي فعل لأجل أنه فعل<sup>14</sup>. ويمكن إيضاح الإتيان في الفعل بالآتي:

أ- أنّ المتابعة أن تعمل مثل الذي عمله النبي ﷺ تارة في نوع الفعل بحيث تتطابق الصورة، وتارة في جنسه، فإنه يفعل الفعل لمعنى يعم ذلك النوع وغيره لا لمعنى يخصه فيكون المشروع هو الأمر العام<sup>15</sup>.

كما في المعنى اللغوي فإنه يشمل تطابق الصورة والمعنى، فلا يلزم تطابق الصورة بل ينظر في المعنى الذي لأجله فعل الفعل فمتى حصل المعنى كان الاقتداء به ﷺ ومتى زال المعنى انتفى الاقتداء وإن حصل توافق في أصل صورة الفعل، قال الجصاص: "وإن خالفناه في اعتقاد الفعل، أو معناه لم يكن ذلك تأسياً به ألا ترى أنه إذا فعله على الندب وعلناه على الوجوب كنا غير متأسين به"<sup>16</sup>، ويدلّ على ذلك قصته ﷺ لما خلع نعليه وهو في الصلاة فخلع الصحابة نعالهم، فسألهم عن سبب إلقاء نعالهم ولم يقرّهم على مجرد المتابعة دون معرفة سبب الفعل<sup>17</sup>.

ب- أنّ العلماء فرّقوا بين المتابعة والموافقة، وهذا في أصله تمييز ومفاضلة في تصرفاته ﷺ، فقد يتفق العملان ولا يكون فيه متابعة، لأنّ الموافقة المشاركة في الأمر، وإن لم يكن لأجله، فالموافقة أعمّ من المتابعة، ولذلك اشترط في قبول العمل الإخلاص والمتابعة<sup>18</sup>.

ج- أنّ المتابعة لا تكون إلا إذا وقعت على الصفة التي عملها المقتدى به، وهو ما ذكره في التعريف "على الوجه الذي فعل" فإذا عمل النبي ﷺ عملاً وظهر أنّ هذا العمل لم يقصد به القربة فإنّ حكمه على الإباحة كما هو قول الجمهور<sup>19</sup>، فتكون المتابعة فيه ألاّ يعتقد أنّه قربة، ولذلك فرّق العلماء بين ما فعله ﷺ وفاقاً وبين ما فعله قصداً، ولذلك اختلفوا في حكم النزول بالمحصب هل هو سنة أم لا؟ وفي جلسة الاستراحة هل فعلها استحباباً أو لحاجة عارضة وغيرها من مسائل الفقه التي اختلفت في شرعيّتها على أنّه ﷺ قصد مثل هذه الأفعال أم أنت اتفاقاً دون قصد؟ فدلّ على أنّه قصد العمل منه ﷺ معتبر<sup>20</sup>.

**2- أهميّة المتابعة:** أمر الله تعالى بطاعة رسوله ﷺ في أكثر من ثلاثين موضعاً من القرآن، وقرن طاعته بطاعته، وقرن بين مخالفته ومخالفته، كما قرن بين اسمه واسمه، فلا يذكر الله إلاّ ذكر معه، قال ابن عباس-رضي الله

من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية

عنهما- في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ (الشرح 4)، يريد النذان والإقامة والتشهد والخطبة على المنابر...<sup>21</sup>.

وكما هو معلوم ومتفق عليه بين المسلمين أن سنته إذا ثبتت فإنه يجب العمل بها وإتباعها وأنها هي المرجع.

ولكن ما يخص هذا المقام هنا: تعظيم الأجر والثواب بحسب تجريد المتابعة له ﷺ قال ابن القيم: "فتفاضل الأعمال بحسب تجريد المتابعة تفاضلاً لا يحصيه إلا الله تعالى"<sup>22</sup>.

فيعظم الأجر من ناحية تطبيق السنة والحفاظ عليها، وعدم تضييعها لأن ذلك نابع من محبة خالصة لهديه ﷺ وسنته ولا تثبت الدعوى إلا بالنية والبرهان، وبرهان ذلك العمل<sup>23</sup>.

**ثالثاً: مفهوم التصرفات النبوية وصلتها بمفهوم السنة.**

تصرفات الرسول ﷺ أو التصرفات النبوية هي عموم تدابيره التي تصدر عنه ﷺ سواء منها القولية أو الفعلية أو التقريرية.

واختيار لفظ التصرف بدل لفظ السنة ناتج عن كون معنى السنة يحتاج إلى تدقيق نظر لاختلاف استعمالته بين العلماء، فقد يضم من أقواله وأفعاله ﷺ ما هو مرتبط بالعقيدة، وهو الذي تقابله البدعة، كما يضم ما هو مرتبط بالأمور العملية<sup>24</sup>.

وقد يضم من الأمور العملية ما هو تشريع يراد به الإتيان والافتداء وما ليس كذلك، ولأن السنة لفظ يحتمل كل هذه المعاني فإن لفظ التصرفات أدق في الاستعمال لأنه يعني عموم ما صدر منه ﷺ من تدابير وأمور عملية من قول أو فعل أو تقرير سواء كانت للاقتداء أو لم تكن، وسواء في أمور الدين أو الدنيا<sup>25</sup>. وأما بالسنة فهي السيرة والطريقة والطبيعة والدوام والعادة، وكلها تحمل معاني الاستمرار والتوالي والتكرار، ويرد لفظ "السنة" كثيراً في النصوص الشرعية بهذا المعنى اللغوي<sup>26</sup>.

ويستصحب معنى السنة لدى الصحابة -رضوان الله عليهم- هذه المعاني اللغوية فهم لا يعتبرون تصرفاً نبوياً سنة إلا إذا كان للاقتداء والإتيان، وقد يصرحون بأن بعض تصرفاته ﷺ ليس بسنة.



وقد روي هذا في نصوص صريحة عن ابن عباس وعن أم المؤمنين عائشة - رضي الله عن الجميع - منها:

أ- عن أبي الطفيل قال: قلت لابن عباس يزعم قومك أن رسول الله ﷺ طاف بين الصفا والمروة على بعيره وأن ذلك سنة، فقال: صدقوا وكذبوا، قلت: وما صدقوا وما كذبوا، قال: صدقوا قد طاف الرسول ﷺ بين الصفا والمروة على بعيره، وكذبوا ليس بسنة، كان الناس لا يدفعون عن رسول الله ﷺ ولا يصرفون عنه، فطاف على بعيره ليسمعوا كلامه وليروا مكانه ولا تناله أيديهم<sup>27</sup>.

ب- وعن عائشة - رضي الله عنها - قالت: "إن نزول الأبطح ليس بسنة إنما نزله رسول الله ﷺ لأنه كان أسمح لخروجه"<sup>28</sup>.

ففيها التصريح بالتفريق بين تصرفاته ﷺ وأن منها ما هو للاقتداء والإتباع ومنها ما ليس كذلك وهو فقه سديد.

ولذلك كان تعريف السنة عند المحدثين والأصوليين من المتقدمين بأنها: "ما رسم ليحتذى" كما عند أبي يعلى الفراء (458هـ)<sup>29</sup>، والخطيب البغدادي (463هـ)<sup>30</sup>، وأبي الوليد الباجي (474هـ)<sup>31</sup>، وقريب من هذا التعريف قول أبي بكر الجصاص: "سنة النبي ﷺ ما فعله أو قاله ليفتدى به فيه ويدوم عليه"<sup>32</sup>.

ولم يشع تعريف السنة بأنها: "ما صدر عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير" هكذا بهذا الإطلاق على ما يبدو إلا عند أصوليي ما بعد القرن الخامس الهجري، وذلك مثل صدر الشريعة (747هـ)، والشوكاني (1250هـ) والمعاصرين كأبي زهرة وعلي حسب الله والأمين الشنقيطي وغيرهم<sup>33</sup>.

وأما المتقدمون قبل ذلك فيفتدون ويخصون إشارة إلى أن تصرفاته ﷺ منها ما هو للإتباع ومنها ما ليس كذلك وإلى أنها ليست كلها سنة، وهذا دليل واضح على وعي علماء السلف بتنوع تصرفاته ﷺ حتى أن الصحابة كانوا كلّمًا أشكل عليهم تصرف من تصرفاته ﷺ سألوه واستوضحوا منه وممن أشار إلى ذلك ابن عاشور حين قال: "وقد كان الصحابة يفرّقون بين ما كان من أوامر الرسول صادراً من مقام التشريع وما كان صادراً في غير مقام التشريع وإذا أشكل عليهم أمر سألوا عنه"<sup>34</sup>.

من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية

المبحث الثاني: من قواعد المفاضلة في متابعة النبي ﷺ

أولاً: القاعدة الأولى: أكمل حالات التَّعبَدِ الاقتصاد مع الاستمرار.

1- توضيح وتأصيل لمعنى القاعدة: هذه القاعدة جمعت بين أصلين

كبيرين في الشريعة هما: الاقتصاد والاستمرار.

فالاقتصاد في المتابعة معناه التَّوسُّطُ عند أدائها بين الغلو والتَّقْصِيرِ فهو

حسنة بين سَيِّئَتَيْنِ<sup>35</sup>، والمراد التَّوسُّطُ بين الإفراط والتَّقْريطِ<sup>36</sup>.

وأما الاستمرار في المتابعة فهو إدامتها وعدم قطعها والحفاظ عليها

ومن أدلة الأصل الأول الذي هو الاقتصاد هديه ﷺ الرَّاتب في عبادته أعدل

هدي وأقصده وأتمه، حيث وصف عبادته ﷺ وتصرفاته بالاقتصاد، ووصفه

بها أصحابه، فعن جابر بن سمرة قال: "كنت أصلي خلف النبي ﷺ فكانت

صلاته قصداً وخطبته قصداً"<sup>37</sup>.

ولم يكتفِ ﷺ بفعله بين أصحابه بل أرفد ذلك بالقول والبيان والتَّحْذِيرِ،

فتارة يحذِّرهم من التَّنَطُّعِ في الدِّينِ بأشدَّ العبارات وأقواها كقوله: "هلك

المتنطِّعون قالها ثلاثاً"<sup>38</sup>.

والمتنطِّعون المتشدِّدون في فهم الأثر والنَّصِّ في غير موضع التَّشْديدِ<sup>39</sup>،

وتارة يرغِّب في الاقتصاد بالعبادة كقوله: "إنَّ الدِّينَ يسر ولن يشاد الدِّينَ أحد

إلاَّ غلبه، فسدِّدوا وقاربوا..."<sup>40</sup>، وقوله: "القصْدُ القصدُ تَبْلُغُوا"<sup>41</sup>. وأما أدلة

الأصل الثاني الذي هو الاستمرار فمنها:

حديث عائشة - رضي الله عنها-: "أنَّ رسولَ الله ﷺ سئل أيَّ العملِ أحبَّ إلى

الله؟ قال: أدومه وإن قلَّ"<sup>42</sup>، وفي لفظ "كان أحبَّ الدِّينَ ما دام عليه صاحبه"<sup>43</sup>،

وروي بروايات أخرى كلُّها تدلُّ على أصل الاستمرار والمداومة وأنه مقصد

نبويّ ينبغي أن يتحرَّاه المسلم في اتِّباعه لهدي نبيِّه ﷺ.

وقد حثَّ ﷺ أصحابه على الاستمرار في العمل الصَّالح وعاب الانقطاع

عنه بعد القيام به كما في قوله ﷺ لعبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله

عنه-: "يا عبد الله لا تكن مثل فلان كان يقوم من اللَّيْلِ فترك قيام اللَّيْلِ"<sup>44</sup>.

قال ابن حجر: "المداومة على العمل من أعمال البرِّ ولو كان مفضولاً

أحبَّ إلى الله من عمل يكون أعظم أجراً لكن ليس فيه مداومة"<sup>45</sup>.

بل عند النَّظَرِ والتَّأَمُّلِ فإنَّ هذه القاعدة ترجع إليها كلُّ القواعد الشرعية الكلية إما مباشرة أو لا، كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (هود: 112)، قال الشَّاطِبِيُّ: "فإذا نظرت في كَلْيَّة شرعية فتأملها تجدها حاملة على التَّوسُّطِ فإذا رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقَّع في الطَّرْفِ الآخر"<sup>46</sup>.  
قال ابن حجر: "ومن تتبَّع دين الإسلام وجد قواعده أصولاً وفروعاً كلها في جانب الوسط"<sup>47</sup>.

**2- سبب كون الاقتصاد مع الاستمرار أكمل الحالات وأفضلها:** فسبب ذلك يرجع إلى المصالح المترتبة على إدامة العبادة واستمرارها مع الاقتصاد فيها ومنها<sup>48</sup>:

أ- أنَّ الاقتصاد مع الاستمرار هي الطَّرِيقَةُ المثلى بين طرفين مذمومين طرف الغلو والتَّجاوز، وتحميل النصوص النبوية ما لا تحتل حتى تصل إلى تكليف ما لا تطبيق، وحرمانها من ملذاتها وشهواتها التي أباحها الله تعالى لها، وهذا من الأمور تودّي إلى الانقطاع عن السير إلى الله تعالى في أوَّل الطَّرِيقِ أو وسطه.

وطرف التَّفْرِيطِ والإعراض عن أوامر الله والوقوع في مناهيه، وتجاوز حدوده وأوامره، فالاقتصاد مع الاستمرار يحقق معنى قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (هود: 112).

ب- أنَّ الاقتصاد مع الاستمرار يحصل للإنسان فيه خيراً كثيراً قد لا تتحقَّق بالعمل الكثير دفعة واحدة، وكما أنَّ هذا أصل شرعي فهو سنة كونية جعل الله قيام الكون لا يتحقَّق إلا بعمل مستمرّ قليل في كلِّ الأشياء، فإذا نظرت إلى كلِّ جزء وحده قد تستحقِّره، وتستقلِّه، ولكن بالانتظام والاستمرار يحصل الكثير الكثير، قال النووي: "ويثمر القليل الدائم بحيث يزيد على الكثير المنقطع أضعافاً كثيرة"<sup>49</sup>.

ج- إنَّ الاقتصاد مع الاستمرار يحقق التَّوازن والشَّمول في حياة المكلف فتثمر عبودية كاملة للخالق -عز وجل- فالفهم الصحيح الوسطي للتصرّفات النبوية والسنة يضي تكاملاً وتوازناً على شتى نواحي حياة الإنسان فهي تشمل

من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية

الإنسان مع أسرته، ومع مجتمعه، ومع سائر من يحيط به، تشمل باطنه وظاهره، جدّه وهزله، حياته ومماته، وفقد هذه القاعدة وهذا الأصل في فهم السنة النبوية يؤدي إلى طغيان الظاهر على الباطن فيسبب خللاً في السلوك والعكس بالعكس.

**ثانياً: القاعدة الثانية: هديه ﷺ دائماً الأفضل وقد يكون لغيره مفضولاً**

**1- تأصيل وتوضيح للقاعدة:** هديه ﷺ الذي يشمل الفعل والكف دائماً الأفضل في حقه لأنه أزكى البرية وأعلمهم بالله تعالى، وأتقاهم له، فإذا كان ﷺ كذلك فإنه إن أوقع العمل أو تركه فلا بدّ أن يقع على أعلى درجات الكمال والفضل، وذلك لأمر لعلّ من أهمّها<sup>50</sup>:

أ- أنّ النقص الذي يعترى العمل إمّا أن يكون من جهة الهوى أو من جهة الجهل وهذان منتفیان في حقه ﷺ فكان دائماً عمله الأفضل والأكمل، قال ابن قتيبة: "وليس يجوز للرسول ﷺ أن يأخذ نفسه إلا على بأعلى الأمور وأقربها إلى الله تعالى، وإمّا يعمل في نفسه بالرخصة مرّة أو مرتين ليدلّ بذلك الناس على جوازها فأما أن يداوم على الأمر الأحسن، ويترك الأفضل والأوكد فذلك ما لا يجوز"<sup>51</sup>.

ب- أنّ كلّ من يدعو إلى شيء ينظر الناس إلى مدى الموافقة والمخالفة بين قوله وفعله فإن تطابقا اطمأنت النفس وسكنت وارتاحت وأقبل الناس عليه، وإن افترقا دلّ على خلل في الإخبار أو في فهم الخبر فلم تطمئنّ النفس إلى القول. لذلك كان الأنبياء يأخذون أنفسهم بأعلى الأمور وأزكاها وأقواها ممّا يدعون إليه، وتظهر فائدة معرفة هذه القاعدة في أمرين اثنين<sup>52</sup>:

**الأول:** أنّ فعل النبي ﷺ دائماً هو الأفضل في حقه من جهة كونه مبلّغاً لا من جهة أفضلية العمل ذاته، ولذا فكلّ ما كان من جهة البلاغ لا يطلب من المكلف دائماً القيام به، إذا دلّ أنّه فعله ﷺ لبيان الجواز، قال عبد العزيز البخاري: "يجوز أن يكون الفعل مصلحة في حقّ النبي -ﷺ ولا يكون مصلحة في حقّنا ألا ترى أنّه قد أبيع له ما لم يبيع لنا من العدد في النكاح والصّفي من المغنم وقد أوجب عليه ما لم يجب علينا من قيام الليل والضّحي ونحوها"<sup>53</sup>.

قال ابن حجر: "قد يترك الشيء المستحب لبيان الجواز ويكون في حقه أفضل لمصلحة التبليغ"<sup>54</sup>.

وهذا النوع قد لا تطلب فيه المتابعة، وقد تطلب في بعض الأحوال إذا كان في مقام البلاغ والبيان للناس؛ كالعالم والمفتي ولذلك عقد القرافي فرقاً خاصاً بين قاعدة تصرفه ﷺ بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ، وبين قاعدة تصرفه بالإمامة<sup>55</sup>.

**الثاني:** ليس للمكلف أن يجتهد ويبحث عن الأفضل خارج هديه ﷺ إذا ثبت أنه لم يفعل ذلك من أجل بيان الجواز، أو تزامم المصالح أو المفسدات أو وقع منه دون قصد كما في السهو في الصلاة أو كان من خصائصه، ويمكن التفريق بين ما فعله ﷺ لبيان الجواز أو فعله على أنه الأكمل والأفضل بما يلي<sup>56</sup>:

- أن الذي يفعله لبيان الجواز يكون مرة أو مرات قليلة، ويواظب على الأكمل والأفضل، وحينها لا يشرع لنا أن نستمر على ما فعله بتلك الصفة، بل من تمتم الإتيان أن نقوم به أحياناً إظهاراً لأصل المشروعية.

- أن بيان الجواز يكون في شيء اشتهر أكمل أحواله بحيث يظن وجوبه، أما إذا تساوى الفعل منه ﷺ فهذا لا يكون بياناً للجواز بل يكون في الفضل متساوياً أو لم يثبت عنه إلا صورة واحدة في العمل فهذا لا شك أنه الأفضل.

ومن هنا يمكن لنا فهم ما ورد في السنة من تركه ﷺ لصلاة التراويح في المسجد وفعل عمر ذلك وهو الأفضل في حقه، وتركه لبناء الكعبة على قواعد إبراهيم وهو الأفضل في حقه وفعل ذلك ابن الزبير وأصبح ذلك هو الأفضل بالنسبة له.

**2- أسباب تركه ﷺ لبعض الأعمال الفاضلة التي حث عليها: بعد النظر والتأمل في أدلة الشريعة ومقاصدها يتبين لنا أبرز الأسباب التي دعت به ﷺ إلى ترك مثل هذه الأعمال العظيمة والعبادات الفاضلة مع أمره بها يرجع إلى ثلاثة أمور وأسباب وهي<sup>57</sup>:**

**أ- بيان درجة الحكم الشرعي:** من المقرر أن درجات الأمر والنهي ليست واحدة، وتعرف قوة الأمر أو النهي في الشرع إما من جهة اللفظ وتأكيد

من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية

بالمؤكدات الشرعية الكثيرة كترتيب الأجر العظيم على الأمر، أو الوعيد الشديد على النهي، وتكرره بأساليب وألفاظ مختلفة، ومثابرتة ﷺ على العمل به ومجانبته للنهي، وإما من جهة المأمور به أو المنهي عنه فينظر في موقعه من الشريعة وأهميّة القيام به من حيث كونه ضرورياً أو حاجياً أو تحسينياً، فإذا فعل ﷺ خلاف قوله دلّ على أنّ هذا الأمر أو النهي غير لازم، فدرجته أقلّ من الوجوب، وتارةً لو كان متقرراً في الأذهان عدم الوجوب أو التحريم، لكن بتركه له ﷺ يعطي درجة الحكم من التأكيد وعدمها، كما في تركه لسنة الضحى أحياناً<sup>58</sup>.

وهذا له أهميته الكبرى في إيضاح حدود الأحكام الشرعية، ودرجتها فالعمرة في رمضان لغير النبي ﷺ أفضل وأما في حقه فما صنعه من ترك العمرة في رمضان والاعتمار في ذي القعدة هو الأفضل، لأنّ فعله لبيان جواز ما كان أهل الجاهلية يمنعونه، فأراد الرد عليهم بالقول والفعل، وهو لو كان مكروهاً لكان في حقه أفضل<sup>59</sup>.

**ب- تزامم المصالح في حقه ﷺ:** وتارةً يكون تركه ﷺ لعمل من الأعمال لتزامم المصالح إذ قد لا يستطيع الجمع بينها فيختار من الأعمال أزكاها وأعظمها قربة من خالقه - عز وجل - لأنه يصعب عليه ﷺ أن يعمل كلّ عمل يؤمر به أو يحثّ عليه، ويبقى مشروعاً للأمة، فلا بدّ أن يلجأ إلى المفاضلة بين الأعمال حسب الأهميّة فهو ﷺ إمام المسلمين، وقائد المجاهدين، والمحتسب على الأسواق، والمعلّم، والإمام، والخطيب، والمفتي، والقاضي، والأب، فكلّ هذه الأعمال تحتاج إلى جهد كبير ووقت واسع كي تؤدّي مهامها، ويقوم بأعبائها، ولذلك كان عمر يقول: "لو كنت أطيق الأذان مع الخلافة لأذنت"<sup>60</sup>.

قال ابن حجر: "والذي يظهر أنّ الذي أمر به وحثّ عليه، ووصّى به أولى من غيره، وأما هو فلعله كان يعرض له ما يشغله عن مراعاة ذلك، أو كان يفعله لبيان الجواز وكلّ ذلك في حقه أفضل"<sup>61</sup>.

**ج- رحمته ﷺ بأُمَّته وشفقته عليهم:** وتارةً يكون تركه ﷺ بعض الأعمال مع محبّته لها رحمة بأُمَّته، وخوفاً أن يفرض عليهم هذا العمل، كما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة - رضي الله عنها - قالت: "إن كان رسول الله ﷺ

ليدع العمل وهو يحب أن يعمل به خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم وما سبح رسول الله ﷺ سبحة الضحى قط وإنِّي لأسبِّحها<sup>62</sup>.

وبهذا القصد يكون التَّرك منه ﷺ أفضل من العمل لرحمته بأمتة وشفقته عليهم كما في صلاة التَّراويح، وكما في تركه للعمرة في رمضان لما في ذلك من الرَّحمة بالأُمَّة فإنَّه لو اعتمر في رمضان لبادرت الأُمَّة إلى ذلك وقد يشقُّ عليها الجمع بين العمرة والصَّوم، فتحصل المشقَّة، فأخرها إلى أشهر الحج، وقد كان يترك كثيراً من العمل وهو يجب أن يعمل، خشية المشقَّة عليهم<sup>63</sup>.

**المبحث الثالث: أهميَّة المفاضلة في التصرّفات النّبويّة في فقه السنّة**

**أولاً: تنوّع التصرّفات النّبويّة وأثرها في المتابعة**

برز النقاش حول تنوّع التصرّفات النّبويّة قديماً ومن الأدلّة على ذلك أنّ الإمام الشافعي ذكر آراء بعض أهل العلم في الموضوع<sup>64</sup>، كما أنّ الخطيب اليبغادي أورد في كتابه الفقيه والمتفقه باباً بعنوان: "باب القول في سنن الرّسول ﷺ التي ليس فيها نصّ كتاب هل سنّها بوحى أم بغير وحي"، وحكى فيه اختلاف بعض أهل العلم في المسألة<sup>65</sup>.

كما نوقش الموضوع عند المتكلِّمين في بعض أبواب العقيدة أثناء الحديث عن عصمة الأنبياء وعن معنى اجتهاد الرّسول ﷺ.

وقد أثير الموضوع بحدّة في العصر الحاضر وأدى إلى نقاش وجدل بين الكتّاب والمتخصّصين إثباتاً ونفيّاً، لكنّ أغلب العلماء يثبتون كون تصرّفاتهِ ﷺ متنوّعة وليست في مرتبة واحدة ولا على وزان واحد، وسنعرض هنا أهمّ الأدلّة الشرعية على هذا التّنوّع:

1- تمييز الرّسول ﷺ نفسه الأنواع من تصرّفاتهِ، فقد وردت أحاديث كثيرة بيّن فيها الرّسول ﷺ نفسه أنّ بعض تصرّفاتهِ مخالف لبعض وأنّ الصّفة التي تصدر عنه هذه التصرّفات متباينة، ومن ذلك:

أ- أنّه بيّن أنّ من تصرّفاتهِ ما هو صادر عنه بحكم بشريّته، فقال: "إنّما أنا أنا بشر أرضى كما يرضى البشر وأغضب كما يغضب البشر، فأيّما دعوت عليه من أمّتي بدعوة ليس لها بأهل أن يجعلها طهوراً وزكاةً وقربةً يقربه بها منه يوم القيامة"<sup>66</sup>.

من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية

فهذا تصرف يأتيه ﷺ بطبيعته وجبلته، لا اختيار له فيه.

ب- وبيّن أنه قد يتصرف بحكم الإلف والعادة، فلما سئل عن أكل الضبّ أحرام هو يا رسول الله؟ قال: لا ولكنّه لم يكن بأرض قومي فأجذني أعافه"<sup>67</sup>.  
قال ابن حجر: " وفي هذا كلّ بيان لسبب ترك النبي ﷺ وأنّه بسبب ما اعتاده"<sup>68</sup>.

ج- وبيّن أنه قد يتصرف تصرفاً دنيوياً بحكم الخبرة البشرية ففي قصّة تأبير النخل أنّه أشار عليهم بأن لو لم يؤبّروا له لصلح فتركوه فخرج رديئاً، فقال: "إن كان ينفعم ذلك فليصنعوه فإنّي إنّما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظنّ، ولكن إذا حدتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإنّي لن أكذب على الله عزّ وجلّ"<sup>69</sup>.  
وقد بوّب الإمام النووي لهذه الأحاديث بقوله: "وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره ﷺ من معاش الدنيا على سبيل الرأى"<sup>70</sup>.

د- وبيّن الرسول ﷺ أنّه قد يتصرف وفق الحجج والبيّنات عندما يقضي بين الخصوم، وأنّ هذا التصرف ليس واجباً، بل اجتهاد محض منه، فقال: "إنكم تختصمون إليّ ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجّته من بعض فمن قضيت له بشيء من حقّ أخيه فلا يأخذه إنّما أقتطع له قطعة من النار"<sup>71</sup>.  
وقد ترجم له الطحاوي في شرح معاني الآثار بقوله: "باب الحاكم يحكم بالشّيء فيكون في الحقيقة بخلافه في الظاهر"<sup>72</sup>.

و- وبيّن أنّه يقول القول على سبيل المشورة والإرشاد، فإنّ الصحابيّة بريرة لما أعتقها أهلها كلّها رسول الله في أن تراجع زوجها فقالت: "يا رسول الله أتأمرني؟ فقال: لا إنّما أنا أشفع، فقالت: لا حاجة لي فيه"<sup>73</sup>.  
فصرّح أنّ هذا تصرف منه بالشفاعة ليس إلّا وأنّه مخالف لتصرفه التشريعي أو أمره التشريعي.

ز- وبيّن أنّ بعض تصرفاته خاصة ببعض الصحابة وليست عامة لسائرهم ولا لمن بعدهم من الأمة، مثل ترخيصه لأبي بردة بن دينار بأن يضحّي بالجدعة من المعز، وقال له: "ولن تجزئ بعدك"<sup>74</sup>.



قال ابن حجر: "إنّ في ذلك من الفوائد أنّه قد يخصّ بعض أمته بحكم ويمنع غيره منه ولو كان بغير عذر"<sup>75</sup>.  
فهذه النصوص كلّها أدلّة على تنوّع تصرفاته ﷺ وأنّ كلّ تصرف منها له مقام خاص وله دلالات تشريعية خاصة.

**2- أهميّة المقام في فهم مراد الشّارع من النصّ:** يتفق الأصوليون على أنّ أحكام الشريعة لم تشرع عبثاً وإنّما شرعت لمصالح وغايات هي التي تشكّل أساس التشريع وفلسفته، فالأعمال عند الشاطبي - مثلاً - لم تشرع لذاتها ولكن لمعانٍ أخرى،<sup>76</sup> وهذه المعاني هي مراد المتكلم وقصده الذي يجب البحث عنه والتمسك به، ذلك أنّ الألفاظ "إنّما هي أدلّة يستدلّ بها على مراد المتكلم فإذا ظهر مراده ووضح بأيّ طريق كان العمل بمقتضاه"<sup>77</sup>.

والتعرّف على مراد الشّارع وقصده من كلامه يستلزم أخذ سياقه اللفظي وسياقه الحالي، بعين الاعتبار، أمّا السياق الحالي أو المقام فيضمّ العديد من القرائن المرتبطة بدواعي التصرف النبوي، وثقافة من توجّه إليه من الأفراد أو الجماعات وظروفه، وأحواله الاجتماعية، وما يحيط بكلّ ذلك من أمور يمكن أن تؤثر في معنى الكلام أو تعين على تفهّم مقصد المتكلم منه، وقد فطن الأصوليون مبكراً لأهميّة المقام في فقه السنّة وإنزال تصرفاتها منزلها الصّحيح، ولعلّ من أقدمهم في ذلك الإمام الشافعي الذي يسمّيه الحال، يقول: "ويسنّ ﷺ سنّة وفيما يخالفه أخرى فلا يخلص بعض السامعين بين اختلاف الحاليين اللّتين سنّ فيهما"<sup>78</sup>.

ووظف الشافعي التعرّف على مقامات النصوص النبويّة لنفي التعارض بينهما، وأوضح في مواضع عدّة من كتابه "اختلاف الحديث" أنّ عدم معرفة تلك المقامات يودّي إلى اعتقاد الاختلاف والتعارض بين الأحاديث وأنّ هذه المعرفة بالتالي شرط أساس للفهم السليم للسنّة<sup>79</sup>.

وتتابع الأصوليون في بيان أهميّة قرائن الأحوال في فهم الخطاب الشّرعي، وخصوصاً أثناء الحديث عن قرائن تخصيص العام، ويمكن أن نعتبر الشاطبي من الذين بيّنوا بوضوح علاقة مقصد الشّارع بتعرّف المقام الذي صدر منه الخطاب الشّرعي، فمعرفة مقاصد كلام العرب عنده مرتبط بمعرفة

من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية

مقتضيات الأحوال، وهي حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك<sup>80</sup>.

وبالتالي فإنه إذا جهل الناظر في نصوص الشريعة بعض أو كل مقتضيات الحال الذي يكتنف الخطاب (أي المقام) فات فهم الكلام جملة أو فهم بعضه، أما ابن القيم فيعتبر أن هذه المعرفة لإرادة الشارع هي الفقه الذي هو أخص من الفهم، ومن لم يفهم ذلك القصد وتلك الإرادة لم يفقه كلام المصطفى ﷺ بين ما هو محدد تحديداً ملزماً للأمة كلها، وما يختلف باختلاف المصالح، ومن الأمثلة التي يسوقها أن النبي ﷺ أمر بقتل شارب الخمر في الرابعة، ولم ينسخ ذلك ولم يجعله حداً لا بد منه، فهو عقوبة ترجع إلى اجتهاد الإمام في المصلحة<sup>81</sup>.

فميز هنا من مقامات عقوباته بين مقام التشريع الملزم للأمة كلها، ومقام اجتهاد الإمام في المصلحة، ومن لم يميز هذا التمييز لم يفقه السنة.

وهكذا يتبين أن معرفة المقام الذي صدر التصرف النبوي لا مناص منه لفقه معناه، ومقصد الشارع منه، لكن بدلا من مقامات الفخر والمدح والدعاء التي يعتبرها البلاغيون عادة في فهم الكلام، فإن المقامات التي تليق بصاحب الرسالة ﷺ وتختص به هي مقامات التشريع والتوجيه والإرشاد بأنواعها، وعلى الرغم من أن وظيفة الرسول ﷺ الأساس هي التبليغ إلا أنه مارس في الوقت نفسه قيادة المسلمين وإمامتهم السياسية، فاقضى ذلك أن تكون له مقام الإمامة تصرفات تختلف عن تلك الصادرة عنه بحكم النبوة والرسالة أو بحكم أي مقام آخر.

**3- أنواع التصرفات النبوية:** بعد أن أثبتنا أن التصرفات النبوية متنوعة وتصدر عن مقامات مختلفة نتوقف الآن لتعرف على أنواع تلك التصرفات، ولعل أول من تعرض من العلماء لهذا التصنيف الإمام أبو محمد ابن قتيبة الدينوري في كتابه تأويل مختلف الحديث، حيث قال: "والسنن عندنا ثلاث: سنة أتاه بها جبريل - عليه السلام - عن الله تعالى كقوله: "لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها... والسنة الثانية سنة أباح الله له أن يسئها وأمره باستعمال رأيه فيها فله

أن يرخص فيها لمن شاء على حسب العلة والعذر كتحريمه الحرير على الرجال وإذنه لعبد الرحمان بن عوف فيه لعة كانت به... ونهى عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، وعن زيارة القبور، وعن التبيذ في الظروف... ثم أباح ذلك على حسب العلة والحال... والسنة الثالثة: ما سنه لنا تأديباً فإن نحن فعلناه كانت الفضيلة في ذلك وإن نحن تركناه فلا جناح علينا إن شاء الله كأمره في العمامة بالتلحي ونهيه عن لحوم الجلالة وكسب الحجام<sup>82</sup>.

وعلى الرغم من أن الأمثلة التي ساقها ابن قتيبة قابلة للنقاش والموافقة والمخالفة إلا أنه يحسب له التذكير في الإشارة إلى أن السنة ليست في درجة واحدة ولا تصدر عنه ﷺ من مقام واحد.

وقد أشار الأصوليون المتقدمون إلى قريب من هذا التقسيم في معرض حديثهم عن اجتهاد الرسول ﷺ، وقد وجدنا ابن عبد البر (ت463هـ) يفرق في السنة بين ما هو إرشاد وما هو من باب الديانة<sup>83</sup>، ثم القاضي عياض اليحصبي (ت544هـ) وأشار في كتابه "الشفاء بتعريف حقوق المصطفى" إلى تقسيم مبتكر ينم على فهم عميق للنبوة ولتصرفاته ﷺ فجعلها نوعين: فيما يختص بالأمور الدينية وهو نوعان: ما كان طريقه البلاغ والعصمة وما ليس كذلك، والنوع الثاني: فيما يختص بالأمور الدنيوية والعوارض البشرية وذكر فيه التغيرات والأفات الجسمانية في أمور الدنيا فقد يعتقده على وجه ثم يظهر خلافه<sup>84</sup>.

وقد تتابع العلماء في بذل الجهد لوضع تصنيف أدق للتصرفات النبوية، وأسهم في ذلك بالخصوص العز بن عبد السلام (ت660هـ)، والقرافي (ت684هـ)، وابن القيم (ت751هـ)، والعالم الهند شاه ولي الله الدهلوي (ت1176هـ)، وممن أسهم من المعاصرين في ذلك الإمام الطاهر ابن عاشور، فقد عدّ من أحوال الرسول ﷺ التي يصدر عنها قول منه أو فعل اثني عشر حالاً وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي والصّح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد<sup>85</sup>.

وبالاستفادة من مجموع تلك الجهود المتراكمة يمكن القول أن التصرفات النبوية على قسمين:

من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية

- تصرفات تشريعية: وهي ما صدر عن الرسول ﷺ ممّا هو للإتباع والاقْتداء وهذه التصرفات التشريعية تنقسم بدورها إلى قسمين: تصرفات بالتشريع العام (التبليغ والفتوى). تصرفات بالتشريع الخاص (مرتبطة بزمان ومكان معينين أو حال معينة كتصرف القضاء الإمامة التصرفات الخاصة).  
- تصرفات غير تشريعية: وهي تصرفات لا يقصد بها الاقتداء ولا الإتباع (التصرفات الجبلية، العادية، والذنبوية، والإرشادية، والخاصة به).

ثانياً: التمييز بين التصرفات النبوية أساس فقه السنة

1- أهمية التمييز بين التصرفات النبوية: تكتسي معرفة أنواع التصرفات النبوية والتمييز بينها أهمية خاصة في فقه الدين بمختلف شعبه وهي أكبر معين على فهم كلام الرسول ﷺ والعاصم من الغلو فيه والجمود، وهل من غلو أكبر من اعتبار تصرفاته ﷺ غير التشريعية والتي ليست للاقتداء ولا للإتباع شرعاً عاماً واجب الإتباع؟ أو من اعتبار تصرفاته الجزئية التي هي سياسات وقتية مرتبطة بظروفها أحكاماً كلية، تلزم بها الأمة كلها فيقع للمسلمين بسبب ذلك الضيق والحرج؟

لقد أصاب التعامل مع الأحاديث النبوية لدى بعض الاتجاهات نوع من عمى الألوان فلم تكن تفهم أقواله وأفعاله إلا على طريقة واحدة، ولم تكن تنظر إليها إلا على أنها من لون واحد، ولا تعتبر كون كثير من تلك التصرفات النبوية تستجدّ بحسب النوازل والظروف، أو ترتبط بأسباب وأحوال خاصة، كما أنها لا تهتم بمقاصد التصرفات النبوية وأهدافها التشريعية والتربوية والدعوية.  
وعندما يغيب كل هذا تصبح سنة الرسول ﷺ مبادئ وأحكاماً مجردة لا علاقة لها بواقع يتحرك ولا يبشر يتدافع، ولا بطوارئ تستجدّ، ويصبح الأمر كأنه تشريع يُبنى في عالم مجرد لا علاقة له بتغيرات واقع اجتماعي وسياسي معين، بل لا علاقة له بطبيعة البشر، وقد رأينا كيف أنّ الصحابة - رضي الله عنهم- قد فطنوا مبكراً لتنوع التصرفات النبوية وتعدّد المقامات التي تصدر عنها، كم أنّ الكثير من العلماء والأصوليين قد أشاروا في ذلك إشارات متفرقة إلى أنّ صاغ ابن القيم قاعدة مهمة: "لا يجعل كلام النبوة الجزئي الخاص كلياً عاماً، ولا الكلي العام جزئياً خاصاً، فيقع من الخطأ وخلاف الصواب ما يقع"<sup>86</sup>.

ولأهميّة التّمييز بين التّصرّفات النّبويّة اعتبر القرافي قاعدة الفرق بين التّصرّفات النّبويّة من الأصول الشرعيّة الجديرة بالمعرفة والاهتمام، فبعد أن سرد أنواع تصرّفاته ﷺ والفرق بينها قال: "وعلى هذا القانون وهذه الفروق تخرّج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرّفاته ﷺ فتأمل ذلك فهو من الأصول الشرعيّة"<sup>87</sup>.

وإنّما اعتبر القرافي هذا التّقسيم من الأصول الشرعيّة لأنّه يضع الأساس المنهجي السّليم للنّظر إلى السنّة وإلى أسلوب التّعامل معها، فاعتبار أقواله ﷺ وأفعاله كلّها وحيّاً أو التّعامل معها على أساس وزان واحد وفي مستوى واحد، نظرة غير واقعية وغير شرعية لكونها تتجاهل الجانب البشري للرّسول ﷺ وهو جانب سابق لنبوّته، ولكونها تجعل المتغيّر المرن في الشرع ثابتاً جامداً، وتجعل الاجتهاد نهائياً قطعياً.

وعلى الرّغم من تلك الأهميّة التي لا غبار عليها فإنّ التّمييز بين أنواع التّصرّفات النّبويّة لم يتبوأ في مؤلّفات أصول الفقه وأصول الحديث المكانة اللائقة به، ولم يهتم به إلا القليلون، وقد بات من الضّروري إدخال الحديث عنها بما تستحقّ في الدّرس الحديثي والأصولي.

وقد أدت قلّة العناية بموضوع تنوّع التّصرّفات النّبويّة إلى تكريس نوع من الحرفية أو الظّاهريّة في التّعامل مع السنّة بدل إعطاء مقاصد التّصرّفات النّبويّة الدور الأكبر تفقّه معانيها.

إنّ النّتيجة العمليّة التي نريد أن نخلص إليها هي أنّ الفهم السّليم للنّصوص النّبويّة يحتاج إلزاماً إلى تعرّف المقام الذي صدر عنه النّصّ فيه ليسهل حمل الحكم المستفتى منه محمله الشرعي دون إفراط ولا تفريط<sup>88</sup>.

## 2- التّمييز بين التّصرّفات النّبويّة وتفاضلها مسلك لحلّ إشكالات في

**الفقه والحديث:** لقد وقع خلاف واسع بين العلماء حول حقيقة كثير من التّصرّفات النّبويّة ومعناها، يصل أحياناً إلى حدّ التّناقض والتّعارض، وحاووا في بعضها كيف يؤوّلونه ليتفق مع ما لديهم من أصول الشريعة وأحكامها، وذلك مثل ما قاله ابن تيمية عن أمره ﷺ بقتل شارب الخمر في الرّابعة: "وقد أعى الأئمّة الكبار جواب هذا الحديث"<sup>89</sup>.

من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية

ويعين الوعي باختلاف مقامات التصرفات النبوية واعتبار بعضها صادراً من مقام التشريع العام وبعضها من مقام الإمامة أو من غيرها من المقامات في توفير أساس منهجي يسهل التوفيق بين الآراء المختلفة والمتعارضة، ويردها إلى الائتلاف والاتفاق.

ويمكن أن يمثل ذلك باختلافهم حول أمره ﷺ بقتل شارب الخمر في المرة الرابعة الذي رواه أبو داوود، والترمذي، وابن ماجه، وذهب العلماء في فهمه مذاهب شتى فمن قائل بالنسخ كالشافعي، والخطيب البغدادي والطحاوي، ومن قائل بأنه محكم وثابت والحكم مستمر كابن حزم، والسيوطي، ومن قائل بأن معناه إذا استحل شرب الخمر كابن حبان، ومن قائل بأنه من باب التعزير الذي يفعله الإمام عند الحاجة وقد حكاه ابن تيمية قولاً للشافعي وأحمد، وقال أنه هو الراجح والأظهر، ولم يجعله النبي ﷺ حداً لا بد منه بل هو بحسب المصلحة ورأي الإمام<sup>90</sup>.

ومنها مسائل كثيرة كالنهي عن كراء الأراضي الزراعية فالراجح أنه كان تصرفاً بالإمامة لأسباب مرتبطة بالأوضاع الاقتصادية في المدينة مع بدء نشأة المجتمع الإسلامي فلما تحسنت أوضاع المهاجرين واندمجوا في المجتمع زال النهي، ومنها أخذ شطر مال مانع الزكاة الوارد في الحديث الصحيح فقد ذهب بعض أهل العلم إلى أنه منسوخ، وذهب البعض الآخر إلى أنه تصرف يدخل في باب التعزيرات المالية المفوضة إلى الإمام<sup>91</sup>.

### 3- اعتبار تنوع التصرفات النبوية وتفاضلها منهج لتجديد الفقه: إذا

كان تقسيم التصرفات النبوية إلى أقسام لكل واحد منها دلالاته التشريعية يعين على بلورة منهج سليم لفقه السنة وعلى تجاوز الفهم المعجمي والحرفي لنصوصها فإن مقاصد تلك التصرفات تمنع من اختزال الدين في صور تطبيقه الأولى، ومن الجمود على الوسائل والأشكال التاريخية لتنزيله في الواقع، وفي المقابل فإنها تمكن من إغناء التجربة الإسلامية بأشكال متجددة للتدين في مختلف الجوانب البشرية والعملية والحياتية تتوافق مع الواقع وظروفه.

ولذلك فإن الغفلة عن إدراك أهمية تنوع التصرفات النبوية واستنتاج معانيها والغوص لمقاصدها يؤدي إلى جمود يضر بعملية الاجتهاد والتجديد

ضرراً بالغاً، فهو يجعل كثيراً من الأحكام الخاصة بزمانها ومكانها وظروفها أحكاماً عامة لكل الأوقات والأحوال شاملة لعموم المكلفين، وهذا يسهم في منع الاجتهاد حيث يجب، ويتنافى وحركية الفقه وتجده وواقعيته.

ويمكن أن نمثل لذلك بنهي النبي ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ثم أباح ذلك لزوال علته وهي المجاعة والحاجة، فإذا حدث نفس الأمر الذي هو المجاعة والحاجة فليس للفقهاء أن يتقيدوا بنفس المدّة التي هي ثلاث ليال بل الأمر للإمام بحسب الحاجة أكثر أو أقل، وهذا أعمق من قاعدة الحكم مرتبط أو منوط بعلته وجوداً وعدمًا، لكونه تصرف ﷺ بصفته إماماً، فالحكم مرتبط بالمصلحة فليس من الضروري على ولي الأمر أن يحكم بنفس الوسيلة والحكم في ذاته وعينه بل يحافظ على صورته ومنهج الحكم العام والمقاصد المؤطرة له وليس بالأحكام الجزئية، بل يحكم وفق ظروف المجتمع وحاجات الواقع فقد يبتكر وسائل جديدة مكافئة لتحقيق تلك المصالح التي حققتها التصرفات النبوية بالإمامة مثلاً في عهده ﷺ.

وهذا باب واسع للاجتهاد في الفقه والتجديد فيه أوسع من مجرد التقيد بالعلل لكون الأحكام المرتبطة بعللها محدودة معدودة بينما البدائل باعتبار المفاضلة والتمييز بينها غير محدودة بل هي مفتوحة للاجتهاد البشري المقيد بشروطه وضوابطه<sup>92</sup>.

#### خاتمة:

بعد هذه الجولة العلمية المختصرة في حقل المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في تصنيف وفهم التصرفات النبوية التي هي عنوان لتجديد الفقه وتوسيع الاجتهاد، وعلامة للوسطية في الإفتاء ومعقولية الفهم وواقعية التطبيق والممارسة يمكن أن نسجل النتائج التالية:

1- التفاضل في المتابعة له مقاصد عظيمة وحكم كبيرة وكثيرة من أبرزها إدراك الفهم الصحيح لأفعال النبي ﷺ وتصرفاته من أجل الوصول إلى التطبيق الأمثل والحسن لها الذي يركّز على المعنى تارة دون الصورة وعلى الصورة والمعنى تارة أخرى.

من قواعد المفاضلة في المتابعة للنبي ﷺ وأثرها في فهم التصرفات النبوية

2- أن أكمل حالات المتابعة ما كان مبنياً على الاستمرار والاقتصاد لكونه وسطاً بين طرفين مذمومين طرف الغلو وطرف التقصير، ولكونه محققاً للتوازن والشمول في حياة المكلفين.

3- أن هديه ﷺ دائماً الأفضل وقد يكون لغيره مفضولاً وهذا ما ينبغي تفهمه لكونه أساساً لفهم كثير من التصرفات النبوية لئلا تحمل على ظاهرها وعمومها وشمولها ولكونه أيضاً دائراً مع المصلحة المترتبة على ذلك.

4- أن التمييز والمفاضلة في التصرفات النبوية مسلك لحل إشكالات كثيرة في الفقه والحديث، وسبيل إلى رفع التعارض المتوهم والمظنون بين النصوص الشرعية خاصة النبوية.

5- اعتبار ومراعاة تنوع التصرفات النبوية وتصنيفها يعتبر منهجاً للتجديد في الفقه والاجتهاد وميعن على بلورة منهج سليم لفقه السنة.

6- نوصي بتجديد النظر في بعض أبواب علمي أصول الفقه وأصول الحديث بما وذلك بالاستفادة من ما راكمه العلماء والباحثون من قواعد في موضوع المفاضلة في التصرفات النبوية كاستقراء التصرفات وكشف نواظمها التشريعية، وعلاقتها بمواضيع أصولية مثل النص المصلي، والعرفي، والتشريعي الاجتهادي غير الملزم كالفتوى وهذا حتماً سيمكّن من تفهم أعمق وأدق لمقاصد التصرفات النبوية وتصحيح العديد من الأخطاء في التعامل معها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين...



- 1- أبو الحسن أحمد بن زكريّا ابن فارس (ت395هـ)، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسّسة الرّسالة، ط:2، سنة1406هـ-1986م. مادة (فضل)، 265/3، ومحمد بن مكرم بن عليّ أبو الفضل جمال الدّين ابن منظور(ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، مادة (فضل)، 155/13. والفيروزآبادي (817هـ)، القاموس المحيط، مكتب تحقيق الثّراث بمؤسّسة الرّسالة، بيروت، مادة (فضل)، 364/3.
- 2- ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، مادة (فضل)، 254/3، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (فضل)، 123/3.
- 3- رواه البخاري، (ت256هـ) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: ابن باز، ومحمّد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ط:1، سنة1424هـ-2004م. رقم6408، ورواه مسلم، شرح صحيح مسلم، أبو زكريّا بن شرف النّووي، تقديم وتقرير وتعريف: وهبة الزّحيلي، المكتبة العصريّة، بيروت، لبنان، (د.ط) سنة1426هـ-2005م. رقم2689، واللفظ له.
- 4- النّووي، شرح مسلم، ج17، ص13.
- 5- محمود بن عمر الزّمخشري (538هـ)، أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرّحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، (د.ط.ت). ص343.
- 6- الشّريف الجرّجاني(816هـ)، التّعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، سنة1405هـ. ص147.
- 7- ابن منظور، لسان العرب، مادة (فضل)، 55/13.
- 8- الموسوعة الفقهيّة الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت، ط2، 1404هـ-1983م، مادة (فضل)، ج13، ص102.
- 9- محمد رواس قلّجي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، الأردن، ط1، 1416هـ، مادة (فضل)، ص165.
- 10- ابن العربي(ت534هـ)، أحكام القرآن، تحقيق عليّ البجاوي، دار التراث العربي، بيروت، 1086/3، وبدر الدّين الزّركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، 154/3.
- 11- أبو البقاء الكفوي (ت1684م)، الكليات، تحقيق محمد عبد الهادي أبو الأجنان، الدار العربيّة للكتاب، 1997م، ص870.
- 12- ابن منظور لسان العرب، مادة (تبع)، 123/4.
- 13- سيف الدّين الأمّدي (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1405هـ، 147/1.

- <sup>14</sup> - المرجع نفسه.
- <sup>15</sup> - نقل ذلك ابن مفلح (ت763هـ)، في الفروع عن ابن تيمية، عالم الكتب، ط4، 1404هـ، 129/1.
- <sup>16</sup> - أبو بكر الجصاص (ت370هـ)، أحكام القرآن، دار الفكر، بيروت، 1414هـ، 523/3.
- <sup>17</sup> - سليمان النجران، المفاضلة في العبادات قواعد وتطبيقات، مكتبة العبيكان، السعودية، ط1، 1425هـ/2004م، ص338.
- <sup>18</sup> - ابن تيمية (ت728هـ)، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمان بن قاسم وساعده ابنه محمد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ج21، ص317.
- <sup>19</sup> - الأمدي، الأحكام، 158/1.
- <sup>20</sup> - المرجع نفسه.
- <sup>21</sup> - ابن العربي، أحكام القرآن، 1234/6.
- <sup>22</sup> - شمس الدين ابن القيم (ت751هـ)، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط2، حلب، 1402هـ، ص33.
- <sup>23</sup> - سليمان النجران، قواعد المفاضلة في العبادات، ص347.
- <sup>24</sup> - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج4، ص180.
- <sup>25</sup> - سعد الدين العثماني، تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة، منشورات الزّمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء الرباط، 2002م، ص10.
- <sup>26</sup> - ابن منظور، لسان العرب، مادة (سنن)، 225/13.
- <sup>27</sup> - مسلم كتاب الحج، باب استحباب الرّمل في الطّواف، رقم1205.
- <sup>28</sup> - البخاري، كتاب الحج، باب المحصّب، رقم2015.
- <sup>29</sup> - محمد بن الحسين بن محمد بن خلف أبو يعلى الفراء (ت458هـ)، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المبارك، ط3، 1410هـ/1990م، 165/1.
- <sup>30</sup> - أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت462هـ)، الفقيه والمتفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمان عادل بن يوسف الفزازي، دار ابن الجوزي، بيروت، ط1، 1417هـ/1996م، 86/1.
- <sup>31</sup> - أبو الوليد الباجي (ت474هـ)، إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، سنة1407هـ -1986م، ص173.
- <sup>32</sup> - أبو بكر بن علي الجصاص، أحكام القرآن، 285/3.
- <sup>33</sup> - العثماني، تصرفات الرسول بالإمامة، ص13.

- <sup>34</sup>- محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي،  
دائر النفايس الأردن، ط2، 1421هـ/2001م، ص210.
- <sup>35</sup>- العز بن عبد السلام (ت660هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مؤسسة الريان،  
بيروت، 1410هـ، 339/1.
- <sup>36</sup>- ابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الريان  
للتراث، ط2، القاهرة، 1408هـ، 303/11.
- <sup>37</sup>- البخاري رقم5063، ومسلم رقم1401.
- <sup>38</sup>- رواه مسلم رقم866.
- <sup>39</sup>- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج22، ص224.
- <sup>40</sup>- رواه البخاري رقم39.
- <sup>41</sup>- رواه البخاري رقم6463.
- <sup>42</sup>- رواه البخاري رقم1132، ومسلم رقم782.
- <sup>43</sup>- رواه البخاري رقم43.
- <sup>44</sup>- رواه البخاري، رقم1152.
- <sup>45</sup>- ابن حجر، الفتح، 304/11.
- <sup>46</sup>- أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تعليق: عبد الله درّاز،  
تحقيق: محمد مرابي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، سنة1424هـ-2013م،  
467/2.
- <sup>47</sup>- ابن حجر، الفتح، 309/11.
- <sup>48</sup>- سليمان النجران، قواعد المفاضلة في العبادات، ص380 وما بعدها.
- <sup>49</sup>- النووي، شرح مسلم، 63/6.
- <sup>50</sup>- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 348/3.
- <sup>51</sup>- أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة (ت276هـ)، تأويل مختلف الحديث، المكتب  
الإسلامي، بيروت، ط2، 1419هـ/1999م، ص103.
- <sup>52</sup>- سليمان النجران، قواعد المفاضلة، ص416.
- <sup>53</sup>- عبد العزيز البخاري (ت730هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام اليزدوي، عبد  
العزيز البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1418، 1هـ-1997م، 202/3.
- <sup>54</sup>- ابن حجر، الفتح، 280/4.
- <sup>55</sup>- شهاب الدين القرافي (ت684هـ)، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، بيروت،  
(د.ط.ت). 234/2.
- <sup>56</sup>- سليمان النجران، قواعد المفاضلة، ص417.

- 57- الشاطبي، الموافقات، 3/140.
- 58- صحيح البخاري، رقم 1128، ومسلم رقم 718.
- 59- ابن حجر، الفتح، 3/708.
- 60- مصنف ابن أبي شيبة، رقم 2345، مصنف عبد الرزاق، رقم 1869، وسنن البيهقي، رقم 1883.
- 61- ابن حجر، الفتح، 4/267، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، 6/440.
- 62- رواه البخاري، رقم 1128، ومسلم رقم 718.
- 63- ابن القيم جوزية (ت751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط:6، سنة 1404هـ-1984م، 2/96.
- 64- الإمام الشافعي محمد بن إدريس (ت204هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ط.ت)، ص92-93.
- 65- الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، 1/93.
- 66- الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، سنة 1403هـ-237/11.
- 67- رواه البخاري، كتاب الأطعمة، باب ما كان النبي ﷺ لا يأكل حتى يسمى له فيعلم ما هو، ومسلم، باب إباحة الضب.
- 68- ابن حجر، الفتح، 9/582.
- 69- رواه مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معاش الدنيا على سبيل الرأي.
- 70- النووي شرحه على مسلم، 15/116.
- 71- رواه البخاري، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة.
- 72- أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت321هـ)، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار وآخرون، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1414هـ-1994م، 2/287.
- 73- رواه البخاري، كتاب الطلاق، باب شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة.
- 74- رواه البخاري، كتاب الأضاحي، باب قول النبي ﷺ لأبي بردة: ضحّ بالجذع من المعز.
- 75- ابن حجر الفتح، ج10، ص19.
- 76- الشاطبي، الموافقات، ج4، ص95.
- 77- شمس الدين بن القيم جوزية (ت751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عصام الدين الصبّاطي، دار الحديث، القاهرة، (د.ط.) سنة 1425هـ-2004م، 2/218.

- 78- الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، ص214.
- 79- الشافعي، اختلاف الحديث، مطبوع آخر كتاب الأم.
- 80- الشاطبي، الموافقات، ج3، ص347.
- 81- ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1، ص119.
- 82- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص183.
- 83- عمر بن عبد البر(ت463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري وآخرين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية(د.ط)سنة1387هـ-1967م.93/13.
- 84- القاضي عياض (533هـ)، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2001م، 123/2.
- 85- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص39.
- 86- ابن القيم، زاد المعاد، 4، 109/.
- 87- شهاب الدين القرافي، الفروق، 109/1.
- 88- العثماني، تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة، ص46.
- 89- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 312/21.
- 90- المرجع نفسه.
- 91- العثماني، تصرفات الرسول بالإمامة، ص90.
- 92- المرجع نفسه.

## التسويق الشبكي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

أ.د/ منوبة برهاني

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

Borhani.manouba@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/07/12 تاريخ القبول: 2020/10/16

### الملخص:

يسعى البحث إلى إيراد علل وأسباب تحريم التسويق الشبكي، من خلال أقوال أهل العلم، وعرضها على مقاصد الشريعة في المعاملات المالية، ليتقوى مذهب من منع هذه المعاملة، وتكشف صور التدليس والغموض التي تكتنفها لمن يجوزها. وقد ركزت الدراسة على مقاصد الأحكام المتعلقة بالمعاملات المالية والاقتصادية، التي عني بها الشيخ ابن عاشور من خلال اهتمامه الكبير بمقصد حفظ المال، وقد سار من جاء بعده على هديه، ولم يأت بإضافة أو جديد، وقد اتبعت الباحثة في بحثها المنهج الاستقرائي، وذلك بتتبع تلك المقاصد، واستثمارها، وتفعيلها في تنزيل الحكم على معاملة التسويق الشبكي، ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث: إن التسويق الشبكي محرم، وليس بعقد سمسرة، ولا جعالة، ولا وكالة، إذ أن السلعة فيه غير مقصودة، فضلا عن أضراره ومفاسده، وأن لمقاصد الشريعة أثرا بالغاً في توجيه الفتوى، خاصة في الحكم على المعاملات المالية المستجدة.

**الكلمات المفتاحية:** التسويق الشبكي، مقاصد الشريعة، المعاملات المالية، مقاصد المعاملات المالية.

### مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد... فإن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح الخلق في العاجل والآجل، ودرء المفاسد عنهم، ومن هذه المصالح حفظ المال من جانب الوجود والعدم، لذا عني الفقهاء المعاصرون به عناية فائقة، من خلال البحوث والدراسات والرسائل العلمية الأكاديمية. ولأن بعض المستجدات في فقه المال تتعدى معالجتها الفقهية النظر في النصوص فقط، إلى فقه المقاصد لما له من

أهمية في بيان الحكم الشرعي، فإن مسألة التسويق الشبكي من أهم المسائل المستجدة في باب المعاملات المالية التي قد تحتاج إلى إضفاء النظرة المقاصدية لتزاد وضوحا وبيانا. وعليه سأحاول في هذا البحث الإجابة عن سؤال رئيس وهو: هل يمكن إعمال المقاصد في بيان الحكم الشرعي على التسويق الشبكي أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن الاستفادة من مقاصد الشريعة في مجال المعاملات المالية المعاصرة، والاجتهاد وفقها في استنباط الأحكام الشرعية لها؟ وبناء على تلك الإشكالية يمكن صياغة أسئلة فرعية، منها: ما معنى التسويق الشبكي؟ ما صورته؟ وهل تعتبر هذه المعاملة سمسة، أم جعالة؟

أما الدافع لاختيار البحث في هذا الموضوع، فيمكن في هذه القصة: كنت أبحث عن دواء يخفف عن ابنتي المريضة، ويقوي مناعتها، فراسلتني إحداهن تبغني بحماس كبير، أن هناك شركة تسوق أدوية طبيعية نافعة، بمجرد تعاطيها لأول مرة، لكن بشرط أن أكون عضوا فيها، ولا يتحقق ذلك إلا بشرطين: الأول دفع مبلغ مالي معتبر ليدرّ أموالا طائلة، والثاني إحضار عضوين آخرين، وكل واحد منهما يحضر عضوين أيضا... وهكذا وكلما زاد عدد الأعضاء يتم الحصول على عمولة محددة، لدرجة أنه يمكن تعويض المبلغ الأول الذي سدده في مقابل العضوية، بل قد أحصل على أكثر منه، وهكذا تزيد أموالني، وتتحقق أحلامي- كما كانت تعبّر المسوّقة- وبعد سلسلة من الإغراءات، وألوان الجذب غفلت عن شراء الدواء، الذي كان مقصدي الأصلي، ونسيت ابنتي التي كانت همّي الأول، وركّزت فقط على العمولة (الربح المادي)، وفكرت أن أصير عضوا في هذه الشركة، وأدفع المبلغ الذي كان باهظا، ولأجل ذلك عرضت الأمر على أهلي، فكانوا بين متردد ومتحمس.

ولأخرج برأي راجح سألت أحد مفتي البلدة، عندئذ بان لي الأمر، واتضح بأن هذا العرض من الشركة يمثل نوع من النوازل المالية المعاصرة، تعرف بالتسويق الشبكي، وأنها حرام، فتشجعت على الكتابة فيه، وعزمت على بيان مقاصد الشرع في تحريمه، فجاء هذا البحث الموسوم "بالتسويق الشبكي

### في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية".

بعد اطلاعي على بعض الأبحاث، ومراجعتي لبعض الكتب، وبالرغم مما كتب في الموضوع، إلا أنه بقيت بعض الجوانب التي تحتاج إلى مزيد بحث وإيضاح، كإعمال مقاصد الشريعة الإسلامية في بيان تحريم التسويق الشبكي. وعملي ليس بدعا، وإنما محاولة استخراج علل وأسباب تحريم التسويق الشبكي، من خلال أقوال أهل العلم، وعرضها على مقاصد الشريعة في المعاملات المالية، فيتقوى بذلك مذهب من منع هذه المعاملة، وتتكشف صور التدليس والغموض واللبس التي تكتنفها لمن يجوّزها، دون التوسع في ما يتعلق بالتسويق الشبكي، إذ يمكن لمن يريد المزيد الرجوع إلى كثير الأبحاث والدراسات الاقتصادية حوله.

ويعتبر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور من العلماء المميزين، الذين اهتموا بالبحث في مقاصد الشريعة العامة والخاصة، تنظيرا وتأصيلا وتفريعا، فكان أول عالم يكشف عن مقاصد الأحكام المتعلقة بالمعاملات المالية والاقتصادية، ويظهر ذلك في عنايته الفائقة بمقصد حفظ المال، حيث فصل القول فيه في مواضع عدّة من مؤلفاته بما لا مزيد عليه<sup>1</sup>، مما جعل الدراسات المعاصرة- التي راعت مقاصد المعاملات المالية- غارقة فيما ذهب إليه ابن عاشور، واقتصر عملها على التكرار والتأكيد والتقرير... ولم أجد- حسب علمي- دراسة مستوعبة تليق بأهمية ذلك المجال، مما جعلني أعتبر ما ذكره ابن عاشور يُغني عما سواه، فاتخذته منها استثمرت فيه تلك المقاصد، وقمت بتفصيلها في تنزيل الحكم على معاملة التسويق الشبكي.

واقترضت طبيعة هذا البحث، أن أتناوله وفق التقسيم التالي:

**الفرع الأول:** التسويق الشبكي: تعريفه، خصائصه، حكمه.

**الفرع الثاني:** مقاصد الشريعة: تعريفها، أهميتها في الاجتهاد المعاصر.

**الفرع الثالث:** إعمال مقاصد المعاملات المالية على التسويق الشبكي.



## الفرع الأول: التسويق الشبكي

### أولاً: تعريفه

#### 1- تعريفه في اللغة والاصطلاح:

أ- تعريف التسويق في اللغة: التسويق الشبكي لفظ مركب من جزأين "تسويق"، و"شبكي"، وللوقوف على معناه، لابد من التعريف بجزأيه على النحو الآتي:

**التسويق:** من سَوَّقَ يَسَوِّقُ تسويقاً، فهو مُسَوِّقٌ، وَسَوَّقَ البِضَاعَةَ: صَدَّرَهَا، طَلَبَ لَهَا سَوْقاً، وَسَوَّقَ الحيوانَ وَغَيْرَهُ: سَاقَهُ، ومنه السُّوقُ: الموضعُ الذي يُجلبُ إليه المتاعُ والسَّلْعُ للبيع والابتِباعِ، وَالْجَمْعُ أسْوَاقٌ. وَفِي التَّنْزِيلِ: إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ؛ السُّوقَةُ لُغَةٌ فِيهِ. وَتَسَوَّقَ الْقَوْمُ إِذَا بَاعُوا وَاشْتَرَوْا. وَفِي حَدِيثِ الْجُمُعَةِ: إِذَا جَاءَتْ سُوَيْقَةٌ أَي تِجَارَةٌ، وَهِيَ تَصْغِيرُ السُّوقِ، سَمَّيْتُ بِهَا لِأَنَّ التِّجَارَةَ تُجلبُ إِلَيْهَا وَتَسَاقُ الْمَبِيعَاتُ نَحْوَهَا<sup>2</sup>.

**الشبكي:** من فعل شَبَكَ يَشْبِكُ، شَبْكًا، فهو شَابِكٌ، شَبَكَتِ الخيوطُ: تداخل بعضها في بعض، شَبَكَتِ الأمورُ وتشابكت: اختلطت والتبست، جاء في التهذيب: الشبكة أبار متقاربة قريبة الماء، يفضي بعضها إلى بعض، وجمعها شباك<sup>3</sup>.

وسبب تسمية النظام بالشبكي، لا يرجع أبداً إلى أن التعامل به يعتمد على شبكة الانترنت كما يفهم البعض، بل لأن شكله وبناءه عبارة عن شبكة من الأعضاء، يفضي بعضهم لبعض، ويشبك أحدهم بالآخر، فبدون وجود العضو الأول لا وجود للثاني، وبدون وجود هذا الأخير خسر الذي قبله وهكذا... فالعلاقة بين أعضاء هذه المعاملة متداخلة، ومتشابكة.

ب- تعريفه في الاصطلاح: لكي لا نُخرج التسويق الشبكي عن مساره، نعرّفه عند أهله، وهو: برنامج تسويقي يمنح المشاركين فيه شراء حق التوظيف لمزيد من المشاركين، وبيع المنتجات أو الخدمات والتعويض عن المبيعات عن طريق الأشخاص الذين قاموا بتجنيدهم، فضلاً عن المبيعات الخاصة<sup>4</sup>.

لقد أشار هذا التعريف، إلى حقيقة بالغة الأهمية في التسويق الشبكي، بل هي أساسه الذي يعتمد عليه، وقلبه النابض الذي يجري بالأرباح في شبكته، إنها

## التسويق الشبكي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

شراء حق التسويق أو التوظيف كما جاء في التعريف، فجميع الشركات القائمة على هذا النظام تشترط شراء منتج لها حتى تتمكن من الاشتراك في شبكة التسويق، وبالتالي الحصول على عمولات التسويق وحوافزه، وهذا ما قصده بقوله: شراء حق التوظيف. ويمكن تلخيص هذه العملية التجارية المركبة بالجملة التالية: (اشتر لتسوق، فقد تكسب)<sup>5</sup>.

أو هو: الاشتراك بنظام تسويقي هرمي يجلب فيه كل مشارك مشاركين آخرين، وكل من هذين يجلب اثنين... وهكذا، ويكون ذلك مقابل مبلغ من المال يدفعه المشترك، مقابل منتج صوري حتى يتسنى له الدخول في مجال التسويق<sup>6</sup>. وهذا التعريف ينطبق مع الصورة التي جعلتها كمدخل للموضوع، في أول صفحة.

ومن الألفاظ المرادفة للتسويق الشبكي: التسويق الهرمي، البيع المباشر، التسويق المتعدد الطبقات أو المستويات، التسويق لقاء عمولات احتمالية. هناك من يُفرّق بين التسويق الشبكي والتسويق الهرمي، ويبدو أنه لا فرق، إذ الاختلاف في التسمية ولكن الحقيقة والصورة والجوهر واحد. ولعله من التحايل على الألفاظ فحسب، لأنه من حيث المبدأ، لن تجد أي أحد يقول أنه يعمل ضمن مخطط تسويق هرمي، أو يصف شركته بهذا الاسم، فالتسويق الهرمي محظور تماماً في معظم البلدان والعبارة بحد ذاتها باتت مرتبطة بمعاني سلبية، بحيث كان من الضروري تمويهها إلى "التسويق الشبكي" أو "التسويق متعدد الطبقات" أو حتى "البيع المباشر" في بعض الحالات<sup>7</sup>.

### ثانياً- خصائص التسويق الشبكي:

ما يميّز هذه المعاملة عن غيرها من المعاملات المالية ما يلي:

- 1- شراء المنتج- ولو مرة واحدة- شرط للحصول على العمولات، والمضي قُدماً في عملية التسويق (اشتر لتسوق، فقد تكسب)، حتى ولو كان المنتج (ساعة أو قلم أو نظارة أو برنامج في الأعم سلعة كمالية وغير مقصودة ويفوق سعرها السعر في البيع التقليدي).
- 2- توظيف غير محدود للمسوقين من المشاركين، في سلسلة لا نهاية لها.

- 3- كلما كنت أسبق في الاشتراك كنت أكثر حظاً، وأعظم أجراً، والعكس صحيح. جاء في إعلان لإحدى هذه الشركات: "سوف تخسر الكثير إذا تأخر انضمامك إلينا بيوم واحد. كلما انتظرت أكثر... كلما خسرت أكثر... ابدأ الآن".
- 4- تضع جميع الشركات خطأً أحمر لكبح تضخم عمولات رؤساء الهرم، يختلف من شركة لأخرى، حتى لا تلتهم العمولات جميع أموال الشركة، فبعض هذه الشركات يشترط أن يكون لكل وكيل حداً من الربح لا يتجاوز حفاظاً على الشركة من الإفلاس، وبعضها لا يشترط ذلك.
- 5- لا يمكن الدخول في عملية التسويق الشبكي إلا عن طريق مسوق قبلك، فلو ذهبت راغباً في الاشتراك سيطلب منك الموظف رقم المسوق الذي أتى بك، حتى تدخل تحت شبكته، وإلا سيترع مسروراً بإدخالك في شبك من يحب.
- 6- لا تهتم بالمنتجات بقدر اهتمامها بتوظيف المسوقين والاشتراك في النظام الشبكي، وعليه فإن الهدف ليس المنتج، فالمنتج غطاء للحصول على الربح.
- 7- إن معظم العاملين في صناعة التسويق الشبكي يريدون النجاح ومزيداً من الأرباح ولكنهم يذكرون حقائق غير كاملة، فهي جاءتهم من المصدر منقوصة، ويمارسون الخداع والاحتيال ربما بصورة غير مقصودة.
- 8- الغالبية الساحقة من المنتجات تستهلك من قبل المسوقين لا المستهلكين، فالمسوق هو المستهلك، بخلاف التسويق التقليدي الذي يمثل فيه المستهلك الطرف الأخير في العملية التسويقية. يقول بعض الخبراء: "إن هذه الصناعة برمتها قد تم بناؤها بالكامل تقريباً على الاستهلاك الشخصي للمنتجات عن طريق الموزعين".
- 9- في الأنظمة المتعلقة بالتسويق الشبكي ثغرات لا يعرفها حتى القائمين على الشركة نفسها، فلا يعرف تلك الثغرات إلا صانعيها (أي الأنظمة) وكما يقولون: إن من صنع المفتاح يعرف شفراته.
- 10- الأسعار لا تتناسب مع جودة المنتج قياساً بمثيلاتها في الأسواق، مما يعني تحميلها ثمن فوق قيمتها.

## التسويق الشبكي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

- 11- من الإشكالات البارزة ظهور واختفاء أغلب شركات التسويق الشبكي بسرعة، قد لا تتجاوز سنة أو سنتين بل ربما أشهر، على القدر الذي يحقق الأرباح للقائمين عليها وتترك عموم الزبائن في مهب الريح.
- 12- قيامها على الإغراء، فمعظم شركات التسويق الشبكي تتلاعب بأحلام الأفراد، فتقدم نفسها على أنها أفضل شركة وأفضل نظام، وأن الربح مضمون، وهو مجرد خداع فعند العمل تتبدد تلك الأحلام وتضيع الحسابات<sup>8</sup>.

### ثالثاً- حكم التسويق الشبكي

يتضح من عرض خصائص التسويق الشبكي، أنه معاملة تشتمل على العديد من المفاصد، وتبيّن بعد الدراسات المستفيضة أن هذا النوع من المعاملات المالية حرام قطعاً، لذلك صدرت فتاوى كثيرة بشأن ذلك، أما ما صدر من فتاوى عن بعض العلماء من جواز هذه المعاملة فقد كان هناك نوع من التلبيس في طرح الأسئلة ولم تكن هناك صراحة ووضوح في بيان النشاط الحقيقي. فضلاً على ضعف أدلتهم التي استندوا إليها. وحتى وإن جوّزها، فقد اشترطوا لذلك ضوابط معينة، إن لم تتحقق فيها كانت محرّمة، وقد تراجع بعض من أفنى بجوازها عن ذلك<sup>9</sup>.

ولقد أفاض الكثير من الباحثين في الكلام عن حكم التسويق الشبكي، بعرض أقوال أهل العلم، وذكر أدلتهم ومناقشتها، وصولاً إلى القول الراجح. ويغنيها عن بحث حكم التسويق الشبكي، ما قاله الدكتور سامي السويلم: "ليس غريباً أن تختلف وجهات نظر الباحثين في هذا الموضوع الجديد على الساحة، فالجديد بطبيعته لا تتضح معالمه وخصائصه من أول وهلة، بل يحتاج الأمر إلى شيء من الوقت لتتبين الصورة كاملة، ومن أقرب الأمثلة على ذلك اختلاف الفقهاء في حكم الدخان أول ما ورد للبلاد الإسلامية، بين مجيز ومانع، فلما تبيّن لهم ما فيه من المفاصد والأضرار الراجحة على منفعه، لم تختلف كلمتهم في تحريمه"<sup>10</sup>.

لأجل ذلك تحاشيت التكرار، وفضلت التوسع بعرض علل تحريم التسويق الشبكي وبيان مقاصد الشريعة في الاستثمار والربح، وسأتناول هذا في الفرع الأخير.

**الفرع الثاني: مقاصد الشريعة: تعريفها، وأهميتها في الاجتهاد المعاصر**  
**أولاً: تعريف مقاصد الشريعة**

- لقد تعددت تعريفات العلماء المعاصرين للمقاصد الشرعية، أذكر منها:
- 1- عرفها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بأنها: المباني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة<sup>11</sup>.
  - 2- عرفها الفاسي بقوله: " المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"<sup>12</sup>.
  - 3- عرفها الريسوني بقوله: " إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"<sup>13</sup>.
  - 4- عرفها محمد اليوبي: "المقاصد هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد"<sup>14</sup>.
  - 5- وعرفها نور الدين الخادمي: " المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها؛ سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمت إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين"<sup>15</sup>.
- ويبدو أن تلك التعريفات متحدة في المعنى، وإن اختلفت في اللفظ، وهذه سنة جارية في التعريفات التأسيسية، إلى أن تصل درجة النضج ستستقر، والتعريف الذي أراه أكثر اختصاراً وسهولة لمقاصد الشريعة هو أنها: تلك الحكم والمعاني التي أرادها الله من أحكامه، تحقيقاً لمصالح العباد في الدنيا والآخرة.

**ثانياً- أهمية المقاصد في الاجتهاد المعاصر**

تعتبر المقاصد مفتاح العلم، وطريق التطور والرقى العلمي، خاصة إذا تم توظيفها في الشؤون الحياتية للأمة، ولا شك أن أعمالها في الاجتهاد كان مبدأً عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة المجتهدين، لذلك نجد أكثر العلماء القدامى وكذا المعاصرين يشترطون لأهلية الاجتهاد الإمام بالمقاصد، قال الغزالي: "مقاصد الشرع قبلة المجتهدين"<sup>16</sup>، وقال الشاطبي رحمه الله:

التسويق الشبكي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

"المقاصد أرواح الأعمال"<sup>17</sup>. ومن هنا تكمن أهمية المقاصد بالنسبة للمجتهد، فهي شرط لبلوغه درجة الاجتهاد.

ولقد توسع العديد من أهل العلم الذين كتبوا في المقاصد في أهميتها بالنسبة للمجتهد ومن في حكمه، وكذا بالنسبة لطالب العلم، وأيضا للدعاة، وأولوها اهتمامًا كبيرًا، ولاحظوها بعناية فائقة؛ ولذا لا يكاد يخلو من بيانها وإيضاحها كل من كتب في مقاصد الشريعة، لكن نظرا لمحدودية البحث سوف أشير إلى بعض جوانب أهمية المقاصد فقط للمجتهد في العصر الحالي، والفوائد التي حصلها منها:

- الاستعانة بالمقاصد في مسائل التعارض والترجيح: وهو ما يعرف بالترجيح المقاصدي، الذي يقوم على زيادة معنى مناسبا أو حكمة في أحد الدليلين، بمقتضاها قُدِّم على الدليل الآخر، فمثلا في زواج المسيار، وهو عقد زواج تتنازل فيه المرأة عن السكن والنفقة والقسم منها، أو بعض منها وترضى بأن يأتي الرجل إلى دارها في أي وقت شاء من ليل أو نهار<sup>18</sup>، وقد اختلفت آراء الفقهاء المعاصرين في حكم هذا النوع من أنواع الزواج بين مبيح مع الكراهة، ومحرم، ومتوقف، ومن خلال تتبع آراء العلماء في المسألة، وجد أن الفريقين الأول والثاني: قد دلت على رأيه بمجموعة من المقاصد والمصالح، فالقائلون بإباحته مع الكراهة من المقاصد والمصالح من بينها: قد رأوا أنه يحقق عددا لكثير من مشكلات العنوسة التي تفتشت في المجتمعات الإسلامية، وأنه يؤدي إلى إحسان وإعفاف كل من الزوجين، أما القائلون بحرمة فقد دلتوا لرأيهم بأن هناك أضرارا تحصل بسببه منها: أنه قد يتحول الزواج بهذه الصورة إلى سوق للمتعة وينتقل فيه الرجل من امرأة إلى أخرى، وكذلك المرأة تنتقل من رجل لآخر، إلى جانب ذلك الإخلال بمفهوم الأسرة من حيث السكن الكامل والرحمة والمودة بين الزوجين، وقد تشعر المرأة فيه بعدم قوامه الرجل عليها مما يؤدي إلى سلوكها سلوكيات سيئة تضر بنفسها وبالمجتمع... وعليه فزواج المسيار تتعارض فيه مجموعة من المصالح والمفاسد، ومن هنا فإن النظر المقاصدي يقول: إن النظر إلى مقصود إهمال بقية المقاصد غير صحيح؛ لأنه ربما يوافق مقصدا معينا من مقاصد الشريعة،

أو على الأقل لم يصاده، ولكنه في نفس الأمر يعارض مقصداً آخر أهم وأعظم، أو تكون المفسد المترتبة على الأمر أعظم بكثير من المصالح المتوقع حصولها<sup>19</sup>.

وعلى هذا فإن هذا النوع من أنواع الزواج وإن كان يحقق بعض مقاصده إلا أنه لا يمكن تعميم ذلك في جميع الزيجات، بل هو يخالف مقاصد الشارع من الزواج، والقول بعدم جوازه هو الأرجح والله تعالى أعلم. والحديث عن تنازل المرأة عن النفقة أو المبيت في هذا النوع من الزيجات إنما هو حديث عن آثار عقد الزواج فليس من مقاصد الزواج النفقة والمبيت، فالمرأة عندما تسقط حقها هو لها فلا مانع فيه شرعاً مادام أن هناك رضا من كلا الزوجين، لكن الحديث هو عن مدى تحقيق هذا النوع من الزيجات لمقاصد الشارع<sup>20</sup>.

- **الاستعانة بالمقاصد في فهم النصوص وتوجيهها**، ذلك لأن الألفاظ والعبارات قد تحتمل وجوهاً عديدة، ولمعرفة الراجح منها لا بد من الوقوف على المقاصد العامة والكلية للشرع، ومقاصده الخاصة في تلك المسألة. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ (النساء: 125). فقد ذهب البعض إلى أن كلمة "خليلاً" هنا من الخلة وهي الفقر، بمعنى أن الله تعالى جعل إبراهيم فقيراً إليه، وهذا قول صحيح، ولكن للخلة معنى ثان وهو الصحبة، ولما كان السياق سياق امتنان على إبراهيم عليه السلام وإظهار لفضله، لم يكن افتقار إبراهيم إلى الله مزية، إذ كل العباد فقراء إليه تعالى، وصار هذا المعنى مستبعداً لعدم اتفاهه مع السياق، وتعيّن أن المقصود من باب ما يُقال عن موسى إنه كليم الله، وعن عيسى أنه روح الله، وليس من باب الافتقار<sup>21</sup>.

- **الاستعانة بالمقاصد في توجيه الفتوى في العصر الحديث**، وهو أهم دور يقدمه علم المقاصد، حيث أصبح هو الأساس في الاجتهاد للوصول لأحكام سليمة للمسائل المستجدة، والتي لا تشبه المسائل القديمة، ولا تنطبق عليها الطرق الأصولية كالقياس وغيره، ومعلوم أن الكثير من هذه المسائل المستجدة ترجع إلى اعتبار المصالح ودرء المفسد، ولا بد من استصحاب النظر المقاصدي في الاجتهاد وتنزيله على الوقائع بضوابط معينة، ومن هذه

## التسويق الشبكي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

المسائل طفل الأنابيب، وبنوك الحليب، ونقل الأعضاء، والصلاة في الطائرة، وإنشاء الأحزاب السياسية...

### الفرع الثالث: إعمال مقاصد المعاملات المالية على التسويق الشبكي.

باستقراء صور التسويق الشبكي، وخصائصه- السابقة الذكر- نجد أنه يناقض مقصود البيع، لاشتماله على الغرر، والقمار، وأكل المال بالباطل... فكل ما فيه يُضاد المقاصد الشرعية المرعية في المعاملات المالية، وهي التي حددها ابن عاشور بقوله: "والمقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها"<sup>22</sup>. تلك التي استعنت بها على منع وتحريم التسويق الشبكي.

وعند النظر في الأدلة التي اعتمدها أهل العلم في تحريم التسويق الشبكي، يتضح أنها قامت أساساً على دفع جملة من المفساد والمضار، ولا يخفى أن وجود المضار والمفساد في المعاملات غالباً يكون مرتبطاً بالحرمة، قال ابن تيمية: "الله - سبحانه - إنما حرم علينا المحرمات من الأعيان: كالدّم والميتة ولحم الخنزير، أو من التصرفات: كالميسر والرّبا وما يدخل فيهما من بيع الغرر وغيره؛ لما في ذلك من المفساد التي نبّه الله عليها ورسوله... إلى أن قال: ثم إن النبي حرم أشياء مما يخفى فيها الفساد؛ لإفضائها إلى الفساد المحقق... مثل: ربا الفضل، فإن الحكمة فيه قد تخفى"<sup>23</sup>.

ويظهر من كلام الشيخ ابن تيمية أنه يجعل وجود المفساد في المعاملات أو انتفاءها ضابطاً يُبنى عليه تحليل أو تحريم تلك المعاملة، يقول الشيخ - رحمه الله -: "إذا أشكل على الناظر أو السالك حكم شيء هل هو الإباحة أو التحريم فلينظر إلى مفسدته وثمرته وغايته، فإن كان مشتملاً على مفسدة راجحة ظاهرة فإنه يستحيل على الشارع الأمر به، أو إباحته، بل يقطع أن الشرع يحرمه، لا سيما إذا كان مفضياً إلى ما يبغضه الله ورسوله ﷺ"<sup>24</sup>.

تلك المفساد التي قد تترتب على المعاملة بالتسويق الشبكي عند القول بجوازها، والتي بدورها رجّحت القول بعدم جوازها، وهي بلا شك مفساد معتبرة تستوجب عدم إغفالها، كما تتطلب مقابلتها بما يقرره العلماء من مقاصد مرعية في المعاملات المالية، وعليه يمكن إبراز هذه المفساد كالتالي:



مفسدة الاحتكار، وضدّها مقصد الرواج  
مفسدة الضرر والاختلاف والتعرّض للخصومات، وضدّها مقصد الوضوح.  
مفسدة الكتمان والغموض، وضدّها مقصد حفظ الأموال.  
مفسدة الخطر والغرر، وضدّها مقصد ثبات الأموال.  
مفسدة الظلم، وضدّها مقصد العدل<sup>25</sup>.

#### أولاً- مفسدة الاحتكار، وضدّها مقصد الرواج

إن من مقاصد الشريعة في تسويق السلع والبضائع، هو حاجة الناس، ومراعاة أحوالهم، ولاشك أن الناس في حاجة إليها كحاجتهم للمعاملات الأخرى، لذلك كان الرواج مطلوباً في التصرفات المالية، وهو المقصود في التشريع الإسلامي، قال محمد الطاهر بن عاشور: "الرواج دوران المال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق. وهو مقصد شرعي عظيم... ومن معانيه انتقال المال بأيدي عديدة في الأمة على وجه لا حرج فيه على مكتسبيه، وذلك بالتجارة وبأعواض العملة التي تدفع لهم من أموال أصحاب المال فتيسير دوران المال على آحاد الأمة وإخراجه عن أن يكون قاراً في يد واحدة أو منتقلاً من واحد إلى واحد مقصد شرعي، فُهمت الإشارة إليه من قوله تعالى: ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً ﴾ (الحشر: 7)<sup>26</sup>.

وهذا المعنى للرواج غير موجود في التسويق الشبكي، بل الاحتكار الغالب عليه، حيث يعظم حجم ثروة المحتكر (المسوّق) بشكل كبير، وفي زمن قياسي، مع تحكّمه في الأسعار، مما يؤدي إلى ضعف المنافسة وانعدام وجود حافز، مع عدم الاهتمام بجودة المنتج المقدم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمال الذي يدخل به المسوق كعضو، هو مبلغ باهظ يعجز عن جمعه الفقير، لذلك لا يلجأ الفقراء في الغالب للتسويق الشبكي، وهكذا يبقى المال في يد الأغنياء، فيزدادون غنى، كما يزداد الفقراء فقراً. والإسلام يقصد إلى رعاية المصالح العامة ولو تعارضت مع المصالح الفردية.

لذلك حرمت الشريعة الإسلامية الاحتكار، تحقيقاً لمقصد حفظ المال، وقيامه بأداء الدور الاجتماعي المنوط به، ولم تدع الفرد أو الشركة تستأثر

## التسويق الشبكي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

بالتحكّم فيما سيأكله الناس، أو ما هو ضروري لحياتهم، وصدق رسول الله ﷺ حين قال: (من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام والإفلاس)<sup>27</sup>. وعليه فالتسويق الشبكي لا يتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية في توجيه التجارة والاستثمار نحو التنمية الاقتصادية والاجتماعية، بل إنه يؤدي إلى أن يستفيد مجموعة من السماسرة النشطاء من التسويق فيكونوا ثروة طائلة من أموال المشترين، وتبقى متداولة في ما بينهم لا غير.

### ثانيا- مفسدة الضرر والاختلاف والتعرض للخصومات، وضدّها مقصد الوضوح

من مقاصد الشريعة في الأموال وضوحها، ويحصل الوضوح بأن يكون مال الإنسان بحالٍ يمتنع معه أو يقلُّ وجود أسباب المنازعات والخصومات، ويتحقق هذا المقصد عبر تشريع التوثيق للعقود بكتابتها والإشهاد عليها وضبط ذلك كله، وعبر تشريع الرهن في ذلك، مما يكون سببا في درء أسباب المنازعات بين الناس<sup>28</sup>. ويدخل تحت هذا المقصد تنظيم التعامل بالأموال على أساس الرضا والاختيار وقطع النزاعات، ولهذا منعت الشريعة الإسلامية القمار والغرر لأنه يؤدي إلى النزاعات، وفي التسويق الشبكي المسوق يدفع مالا ليس في مقابل السلعة، بل ليأخذ مالا، أي أنه اشترى مالا بمال، وهو عين الميسر، فضلا عن أنه لا يدري أنه لو دفع المال سيتحصل على مقصوده أم لا، وهذا عين المقامرة أيضا، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: 90).

وظاهرة النزاع والخصومة بين المسوقين الجدد وشركات التسويق الشبكي ظاهرة واضحة، لما تضمنته من الاحتيال والنصب، يقول روبرت ل. فينزباتريك: "أن الخداع هو من السمات المميزة والمتأصلة في جميع أنظمة التسويق الشبكي وهو ضروري ولا يمكن الاستغناء عنه لتسويق تلك الأنظمة، فغالبية من يستثمر في التسويق الشبكي يكتشف في النهاية أنه صفقة خاسرة، وهذه حقيقة تاريخية مؤكدة... وإذا ما قمت بإزالة بريق المشروع التجاري وفرصة تحقيق الأرباح الكبيرة من عملية بيع السلعة بالتسويق الشبكي تجد إنك أمام نموذج غير عملي أو إنتاجي من أساليب البيع، فالتسويق من فرد لفرد هو نموذج من الماضي السحيق وليس المستقبل، والتسويق مباشرة من الفرد

لأقربائه أو أصدقائه يتطلب منهم تغيير عاداتهم الشرائية، ففي هذا النموذج تكون اختياراتهم للسلع محدودة ولا تماثل التنوع الكبير الموجود في المحلات الكبرى مثلاً، وفي غالبية الأحيان تكون المنتجات - وإن كانت عالية الجودة- منتجات عالية الثمن عن وضعها الطبيعي. وهذه الأسباب التي توضح عدم جدوى أو كفاءة التسويق من فرد لفرد والتي هي المسؤولة عن الوضع الحقيقي لشركات التسويق الشبكي، وهو بيع الفرصة الوهمية لتحقيق أرباح كبيرة للعديد من الراغبين في الاستثمار وليس بيع فعلي للمنتجات<sup>29</sup>. ويتأكد ذلك في منع القوانين هذا النظام ومحاربه من قبل الدول<sup>30</sup>. وعليه فالمنتج في التسويق الشبكي غير مقصود في المعاملة، فيكون المشترك قد دفع أموالاً مقابل احتمالية الحصول على أرباح أعلى أو الخسارة. وهكذا يتبين أن التسويق الشبكي ليس بجعالة أو سمسة، كما اعتقد من جَوَز التعامل به:

**1- أما عدم اعتبار التسويق الشبكي جعالة:** فلأن الجاعل لا يدفع لرب العمل مالا إنما يأخذ منه، ثم إن تحققت النتيجة المرجوة نال الجعل وإلا خسر عمله فحسب. أما في التسويق الشبكي فالمسوّق لا يسوّق إلا إذا اشترى ودفع مالا لصاحب السلعة.

**2- وأما عدم اعتبار التسويق الشبكي سمسة:** فقد جاء في فتوى لدائرة الإفتاء الأردنية: "أسلوب التسويق الشبكي أو الهرمي وأخذ العمولات عليه ليس من السمسة الشرعية في كثير من صورته المنتشرة اليوم، بل هو من باب الميسر والمقامرة المحرمة؛ لأن المشتركين عادة لا يشتركون إلا بغرض تحصيل المكافآت على إحضار زبائن آخرين، فإذا جلب المشترك عدداً من الزبائن، وحقق شروط الشركة أخذ عمولته التي قد تزيد أو قد تنقص عن المبلغ الذي دفعه ابتداءً، وإذا فشل خسر المبلغ كله، وهذا الاحتمال يُدخل المعاملة في شبهة الغرر والميسر. فمناطق التحريم هو اضطرار المشترك إلى دفع مال مسبقاً، سواء على سبيل الاشتراك أو على سبيل شراء بضاعة غير مقصودة<sup>31</sup>.

### ثالثا- مفسدة الكتمان والغموض، وضدها مقصد حفظ الأموال.

الأصل في مقصد حفظ الأموال قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...﴾ (البقرة: 188)، أي أن الله حرّم أكل أموال الناس بالباطل، والغش والخيانة، والضرر والضرار، وكل ما فيه إفساد للأخلاق وتدنيس للأرواح، وأوجب الوفاء بالعقود وأداء الأمانات إلى أصحابها.

ومعنى هذا المقصد أن يتم إجراء العقود والمعاملات المالية على وجه يتسم بالبيان والصدق والوضوح، في جميع أجزاء العقد ومراحله، وذلك بغرض دفع المفسد المترتبة على الكذب والكتمان من التنازع والخلاف، وإن مقصد الصدق والبيان ليتناول العقد من جهتين: الأولى بيان ذات العقد وماهيتها، والجهة الثانية بيان آثار العقد ونتائجه.<sup>32</sup>

والتسويق الشبكي يتضمن أكل أموال الناس بالباطل، ووجه ذلك أن أصحاب الشركة والمتربعين على رأس الهرم هم من يجنون الأرباح الطائلة على حساب الطبقة الدنيا التي لا تتمكن من الحصول على الأرباح المرغوبة لتشييع السوق، أو استنفاد قوائم المشتريين من معارفه أو غير ذلك.<sup>33</sup>

ومن صور أكل أموال الناس بالباطل، ما يجري من التدليس والغش، ودخوله في المعاملة، من خلال المبالغة والتهويل بفوائد السلعة المروجة، أو إغراء المشتركين الجدد بالعمولات الضخمة التي سيجنونها من اشتراكهم. بالإضافة إلى أن هذا النوع من التسويق يدفع الأفراد إلى الكذب والخداع، واستخدام المسوّف لألوان من الجذب، يمكن أن تمثل عيبا في إرادة المشتري، كالتركيز على العمولة (الربح المادي)، وإغفال الحديث عن العقد الأساسي، وهو شراء المنتج أو الخدمة، فصار الهدف من التسويق ليس بيع بضاعة أو خدمة، بل جذب مسوّقين جدد ليجذبوا بدورهم مسوّقين آخرين، وكل معاملة غايتها جذب الناس لشراء السلعة فهي تحمل في طياتها غموضا ولبسا، إذ لو كانت السلع جيدة ونافعة ما احتاجت إلى جذب أو إغراء. بدليل أن إعلانات شركات التسويق الشبكي تسلط الضوء على كيفية إقناع الناس للاشتراك، والأرباح التي يحصدها كل عضو أسبوعيا وشهريا وسنوياً، فيما تجعل بيع السلعة وكيفية الربح عن طريق البيع آخر موضوعاتها، والناظر في ندوات

ومحاضرات أي رئيس أو عضو شركة تسويق شبكي يلحظ أن تسعة أعشار محاضرة أحدهم تنصب في كيفية دعوة الأشخاص وتسجيلهم وكيفية الربح عن طريقهم<sup>34</sup>.

ومما يؤكد أن المنتج ما هو إلا ستار وهمي، المقارنة السريعة بين عمولات التسويق وبين منافع المنتجات نفسها، فهذه المنتجات قيمتها لا تتجاوز 100 دولار بحسب سعر الشركة المعلن، أما العمولات فتصل كما ذكرنا إلى 25000 دولار شهرياً، أو ما يعادل 50000 دولار في نهاية السنة الأولى فقط، فهل يوجد عاقل يقصد ما قيمته مائة ويدع خمسين ألفاً؟ لو وجد ذلك من شخص لما كان معدوداً من العقلاء، فالعاقل في المعاملات المالية يبحث عن مصلحته، والمصلحة هي مع التسويق، فلا بد أن يكون القصد هو التسويق. إن هذه المنتجات، مهما كانت فائدتها، لا يمكن أن تحقق للمشتري منافع تتجاوز في قيمتها تلك العمولات الخيالية الناتجة من التسويق، والعبارة كما هو مقرر شرعاً، بالغالب، فقصد العمولات هو الغالب على قصد المنتجات، فيكون الحكم مبنياً على ذلك<sup>35</sup>.

لذلك فالكثير من الشركات تبالغ في دعايتها لهذه النظم التسويقية وتغري الشباب وغيرهم من محبي الكسب والثراء السريع والسهل في نفس الوقت، حتى لتصور أنه يمكن بشراء سلعة بمائة دولار أن يربح مشتريها مائة مليون دولار، بعد سنة أو سنتين لو استمر في العمل، وضاعف الجميع جهودهم لإقناع الزبائن بالشراء من منتجات هذه الشركات. ونظراً لما في هذه النظم من خداع وتدليس وبيع أو هام للناس فقد وقفت كثير من الدول ومنها الدول الغربية في مواجهة مثل هذه الشركات<sup>36</sup>.

وعليه فالتسويق الشبكي معاملة قائمة على الغش والتدليس، والتلبيس على الناس، والمتاجرة بمعاناتهم وإيهامهم بالثراء والكسب، وكل ذلك من الكبائر التي حذر الإسلام منها وتوعد مرتكبيها<sup>37</sup>.

#### رابعاً- مفسدة الخطر والغرر، وضدها مقصد ثبات الأموال.

المراد بمقصد ثبات المال: تمحّض ملكيته لأصاحبه، بوجه لا يتطرق إليه شك ولا ظنّ، ولا يمتاز فيه أحد، وإقامة هذا المقصد وتحصيله، قرّرت

## التسويق الشبكي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

الشريعة الإسلامية جملة من الأحكام، منها: بناء العقود على اللزوم، والوفاء بالشروط، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: 1)، وقال رسول الله ﷺ: (المُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ، إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ شَرْطًا أَحَلَّ حَرَامًا)<sup>38</sup>، وحماية ملكية الأموال من وجوه الفساد، مثل الجهالة، والغش، والغرر، وحرية التصرف في المال المملوك في المباحات...<sup>39</sup>، وهذه الوجوه تتحقق في التسويق الشبكي، فهو عقد مالي، مركب من عدة محاذير، كالتدليس والغش - وسبق الكلام عنهما - والغرر:

أما الغرر: فالتعامل بالتسويق الشبكي فيه غرر بين، (وقد نهى النبي ﷺ عن الغرر)<sup>40</sup>؛ واعتبر الشاطبي: أن قاعدة الغرر والجهالة قطعية، يقول ابن تيمية عن ضرر الغرر: "يفضي إلى مفسدة الميسر: التي هي إيقاع العداوة والبغضاء مع ما فيه من أكل المال بالباطل الذي هو نوع من الظلم. ففي بيع الغرر ظلم وعداوة وبغضاء"<sup>41</sup>، وهذا المعنى موجود في التسويق الشبكي، حيث إن المشترك لا يدري هل هو قادر على استقطاب وجمع مشتركين جدد أم لا؟ وهل سيكون قادرًا على الربح أم أنه سريعًا ما يسقط بسبب الخسارة؟ فالخاسرون هم الأغلبية الساحقة، والرابحون هم القلة، فتكون القلة كسبت مال الأكثرية بدون حق، وهذا أكل المال بالباطل الذي نزل القرآن بتحريمه، ويسمى هذا النمط عند الاقتصاديين بـ"التعامل الصفري (zero-sum game)"؛ حيث إن ما يربحه البعض هو ما يخسره البقية، ونسبة الغرر قليلة في أعلى الشبكة، وتزيد حتمًا كلما نزلت إلى أسفل<sup>42</sup>.

فقد اجتمع في التسويق الشبكي أنواع من الغرر، غرر في الحصول على عدد المشتركين أو الأعضاء، وغرر في الزمن الذي سيحصل فيه على السلعة، وغرر في مقدار العمولة.

### خامسا- مفسدة الظلم، وضدها مقصد العدل.

إن جميع المعاملات في الشريعة الإسلامية مبنية على أصل العدل ورفع الظلم، ومن أعظم وسائل الشريعة في تحقيق هذا المقصد إباحة البيع وتحريم الربا، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا... وَإِنْ تَبَيْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: 275-279). فقد نبه الله عند ختم آيات

تحريم الربا إلى المقصود الشرعي من إباحة البيع وتحريم الربا، وهو تحقيق العدل ونفي ورفع الظلم، وعدم اعتراء المعاملة المالية أي نوع من أنواع الظلم، فالظلم يُرفع ويدفع سواء وقع على أحد الطرفين أو سواهما<sup>43</sup>. وعليه فالتشريع المالي الإسلامي قائم على العدل المطلق، ومقصود الشارع في كل التعاملات هو أن تكون التعاملات مرتبطة بالنشاط الحقيقي المنتج وإذا كانت على غير ذلك فإنه يخالف مقصود الشارع منها<sup>44</sup>، يقول الإمام الشاطبي: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع"<sup>45</sup>.

والذي نراه في التسويق الشبكي يناقض ذلك المقصد، فهو صورة للربا بنوعيه، ربا الفضل: حيث إن شرط الدخول فيه يقتضي أن يدفع مالا، مقابل الحصول على أموال أكثر من التي دفع (بيع النقد بالنقد مع زيادة)، وربا النسبية: في أن الزيادة لا يتم الحصول عليها مباشرة إنما بعد دخول مشتركين آخرين، ومدة البحث عنهم قد تطول وقد تقصر، ثم أن تسلم النقد لا يكون يدا بيد، إنما مؤجلا. يقول حسام الدين عفانة: "التكليف الفقهي لمعاملات التسويق الشبكي أنه بيع بنقود، وهو من الربا المحرم شرعاً، فالمشترك يدفع مبلغاً قليلاً من المال ليحصل على مبلغ كبير، فالعملية بيع نقود بنقود مع التفاضل والتأخير، وهذا هو الربا المحرم بالنصوص القطعية من كتاب الله عز وجل ومن سنة النبي ﷺ وأجمعت الأمة على تحريمه"<sup>46</sup>.

كما جاء في فتوى اللجنة الدائمة للإفتاء: "المشترك يدفع مبلغاً قليلاً من المال ليحصل على مبلغ كبير منه، فهي نقود بنقود مع التفاضل والتأخير، وهذا هو الربا المحرم بالنص والإجماع، والمنتج الذي تبيعه الشركة على العميل ما هو إلا ستار للمبادلة، فهو غير مقصود للمشارك، فلا تأثير له في الحكم"<sup>47</sup>.

ويقول سامي السويلم: "اتفق الفقهاء من المذاهب الأربعة وغيرهم على أن المبادلة إذا تضمنت نقداً في أحد البديلين، وسلعة معها نقد في البديل الآخر، وكان النقد المفرد أقل من النقد المضموم للسلعة أو يساويه، فهي محرمة بلا خلاف بينهم؛ لأن المبادلة حينئذ يغلب عليها النقد بالنقد، والحكم للغالب، وإذا كانت المبادلة محرمة ولو كان النقد في البديلين حاضراً، فهي أولى بالتحريم إذا كان في أحدهما مؤخراً، وهذا هو ما يحصل بالضبط في هذه الشركات، حيث

## التسويق الشبكي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

تعد المشترك بعمولات نقدية أضعاف ثمن السلعة الذي دفعه، وهذه العمولات قد تحصل وقد لا تحصل، فيجتمع في المبادلة الغرر والربا<sup>48</sup>.

### الخاتمة:

لله الحمد والمنة، وله الفضل أولاً وأخراً على تنمة هذا البحث وبلوغه النهائية، وهذه أهم خلاصات ونتائج هذه الدراسة:

1- التسويق الشبكي من القضايا المالية المعاصرة، وهو محرم كالتسويق الهرمي لنفس العلل والأسباب، ومن أجازته وضع شروطاً قلماً تتحقق في المعاملة. وحتى بعض المجيزين له تراجعوا، وقطعوا بالتحريم، لاشتغال هذه المعاملة على محاذير شرعية كثيرة، كالغرر والربا وأكل أموال الناس بالباطل.

2- السلعة في التسويق الشبكي غير مقصودة، فهو ليس بعقد سمسرة، ولا وكالة، ولا جعالة، ولا هبة.

3- مفساد التسويق الشبكي وأضراره أكبر من منافعه، لذلك يرى فقهاء الاقتصاد أن القوانين الغربية لم تفلح في ضبط شركات الاحتيال والنصب في مجال هذا التسويق ووضعنا هذا من خلال الدراسة.

4- أسهمت المقاصد، وقواعدها في الحكم على تحريم التعامل بالتسويق الشبكي، إذ أنه يخالف مقاصد الشرع المقررة في المعاملات المالية الإسلامية، وهكذا تتأكد أهمية تفعيل المقاصد في الحكم على الوقائع المستجدة.

5- وفي الأخير توصي الباحثة وزارات التجارة والاقتصاد، وجمعيات حماية المستهلك في العالم الإسلامي بضرورة منع هذه المعاملة لما فيها من أكل أموال الناس بالباطل، وتوعية أفراد المجتمع بخطورتها.

ونأمل أن يتجه شباب المسلمين إلى الأعمال التي تحقق الكفاية والرفاهية لمجتمعاتهم، لا الأعمال التي يضيع فيها الجهد والمال والوقت. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



### قائمة المصادر والمراجع

- 1- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة - 1414 هـ.
- 2- الهروي، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى.
- 3- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس الأردن، الطبعة الثالثة، 2011م.
- 4- علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1993م.
- 5- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1991م.
- 6- محمد سعد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى، 1998م.
- 7- نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي : حجته ، ضوابطه ، مجالاته، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، العددان: 65\_66، الطبعة الأولى، 1998م.
- 8- الشاطبي إبراهيم بن موسى المالكي، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
- 9- ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى 1994م..
- 10- الشايب فارس عبد الحميد ، الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي" دراسة تأصيلية تطبيقية"، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، اليرموك الأردن، المجلد 42، العدد3، 2015م
- 11- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، 2015م.
- 12- عطية فياض، التسويق الشبكي في ميزان الفقه الإسلامي (مقال) بحوث ودراسات (أوراق بحثية ، 12 يناير 2017 / <http://www.manaratweb.com/>
- 13- زاهر سالم بلفقيه، التسويق الشبكي تحت المجهر (اشتر لتسوق، فقد تكسب) [balfaqeh@windowslive.com](mailto:balfaqeh@windowslive.com)
- 14- عادل عامر، أثر التسويق الهرمي والشبكي على الاقتصاد، (مقال) المصريون، صحيفة يومية مستقلة، 27 يناير 2019م، <https://almesryoon.com/allsitemap>
- 15- العسري عصام، العقود الفاسدة وأثرها على الاقتصاد الإسلامي التسويق الشبكي نموذجاً. شبكة الألوكة 2017 [www.alukah.net](http://www.alukah.net)
- 16- ما حكم التعامل مع الشركات التي تعمل بالتسويق الشبكي؟ إسلام أون لاين، سؤال وجواب، ترخيص من وزارة التنمية الإدارية و العمل والشؤون الاجتماعية رقم 16/2019 <https://fatwa.islamonline.net/15890>

## التسويق الشبكي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

- 17- منير علي عبد الرب القباطي، ستيوان بن كوناردي، نظرة الشريعة الإسلامية للمال "دراسة مقاصدية"، قسم الفقه والفتوى، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، جوان 2018  
<https://www.researchgate.net/publication/326144800>
- 18- علي أحمد وسيله، الردود الواضحة الجلية على من أباح طريقة التسويق الشبكية 2012/11/15م - 1434/1/1هـ  
<https://www.alukah.net/culture/0/46539/#ixzz63ZYBCAqw>
- 19- أحمد سمير قرني، حكم التسويق بعملة هرمية، مجلة الحق، الصادرة عن لجنة البحوث والدراسات بجمعية الحقوقيين، بدولة الإمارات العربية - الشارقة - العدد السادس عشر، ربيع الأول 1432هـ الموافق فبراير 2011م
- 20- طه أحمد الزبيدي، التسويق الشبكي دراسة في ضوء فقه المآلات، إصدارات المجمع الفقهي العراقي لكبار العلماء للدعوة والإفتاء، قضايا فقهية معاصرة (1)، دار الكتب، بغداد، الطبعة الأولى 2018م.
- 21- موقع الدكتور سامي السويلم، <https://goo.gl/UYowFN>
- 22- موقع دائرة الإفتاء الأردنية، <https://goo.gl/cMgUgh>
- 23- موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، <https://goo.gl/iTMjg6>
- 24- حمزة عدنان مشوقة وأحمد نعيم حسين، التسويق الشبكي من منظور اقتصادي إسلامي، إعداد مديرية الدراسات والبحوث - دائرة الإفتاء العام 2017  
<https://www.aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=102#.XlwayyFKjIU>

## الهوامش:

- <sup>1</sup> - أقصد مؤلفاته: التحرير والتنوير، مقاصد الشريعة الإسلامية، النظام الاجتماعي في الإسلام، لمزيد البحث ينظر: شبير أحمد مولوي أحمد ومحمد الطاهر الميساوي، مقاصد الشريعة في الأموال ووسائلها عند الإمام ابن عاشور، مجلة التجديد، مج20، العدد39A 2016 الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ص:239 وما بعدها.
- <sup>2</sup> - ابن منظور/ لسان العرب، باب السين
- <sup>3</sup> - الهروي، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 20/10
- <sup>4</sup> - مترجم عن ستيفن بارت:
- <http://www.mlmwatch.org/01General/glossary.html>
- <sup>5</sup> - زاهر سالم بلفقيه، التسويق الشبكي تحت المجهر (اشتر لتسوق، فقد تكسب) [balfaqeh@windowslive.com](mailto:balfaqeh@windowslive.com)
- <sup>6</sup> - أحمد سمير قرني، حكم التسويق بعملة هرمية، مجلة الحق، الصادرة عن لجنة البحوث والدراسات بجمعية الحقوقيين، بدولة الإمارات العربية - الشارقة - العدد السادس عشر، ربيع الأول 1432هـ الموافق فبراير 2011م، ص:5.

- 7- عادل عامر، أثر التسويق الهرمي والشبكي على الاقتصاد، (مقال) المصريون، صحيفة يومية مستقلة، 27 يناير 2019م، <https://almesryoon.com/allsitemap>
- 8- ينظر: زاهر سالم بلفقيه، التسويق الشبكي تحت المجهر، طه أحمد الزبيدي، التسويق الشبكي دراسة في ضوء فقه المآلات، إصدارات المجمع الفقهي العراقي لكبار العلماء للدعوة والإفتاء، قضايا فقهية معاصرة (1)، دار الكتب، بغداد، الطبعة الأولى 2018م، 54-57.
- 9- ينظر: زاهر سالم بلفقيه، التسويق الشبكي تحت المجهر.
- 10- ينظر: موقع الإسلام اليوم، <https://goo.gl/xL7PvP>
- 11- مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس الأردن، الطبعة الثالثة 2011م، ص 251.
- 12- مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1993م، ص 3.
- 13- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1991م، ص 7
- 14- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، ط 1، 1998م الرياض، ص 37.
- 15- الاجتهاد المقاصدي: حجته، ضوابطه، مجالاته، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، العددان: 65\_66، ط 1، 1998م، 48/1.
- 16- نقله عنه السيوطي في كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض، 91.
- 17- الموافقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، 44/3.
- 18- ينظر قرار المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي الدورة الثامنة عشر، القرار الخامس، عقود النكاح المستحدثة، والملاحظ أن هذا القرار لم ينص صراحة على نكاح المسيار، بل ذكر صورته دون أن يسميه.
- 19- البوي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، 363.
- 20- فارس عبد الحميد الشايب، الترجيح بين المقاصد وأثره في الفقه الإسلامي" دراسة تأصيلية تطبيقية"، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، اليرموك الأردن، المجلد 42، العدد 3، 2015م، ص 1071 وما بعدها.
- 21- ينظر، الموافقات، 2/ 294.
- 22- مقاصد الشريعة الإسلامية، 464.
- 23- مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، ط 3، 2015م، 22/29-24.
- 24- مجموع الفتاوى، 557/11.
- 25- استتقت الباحثة فكرة هذه العناوين من: عبد العزيز محمد عبد الله الشيباني، ومصطفى محمد جبيري شمس الدين أثر المقاصد الشرعية في فقه المعاملات المالية، (مقال) أكاديمية المعرفة مجلة دراسات في علم الاجتماع، مجلة علمية محكمة سنوية، تركيا، المجلد الثاني جوان 2019، ص:98، <http://dergipark.gov.tr/ak>
- 26- مقاصد الشريعة الإسلامية، 466.

<sup>27</sup>- أخرج ابن ماجه في سننه، في التجارات باب الحكرة والجلب، رقم الحديث: 2146 وضعفه الألباني.

<sup>28</sup>- قيس مبارك، من مقاصد الشريعة في الأموال: 2012/10/13،

<https://www.alyaum.com/articles/853028>

<sup>29</sup>- روبرت فيتز باتريك، أكبر عشرة أكاذيب عن التسويق الشبكي،

<https://goo.gl/AiT82W>

<sup>30</sup>- وفي فرنسا صدر قانون المستهلك (قانون رقم 96 95) وفي الفصل الخاص بالتسويق الشبكي، يمنع أخذ مبلغ - مالي من منخرط معين كضريبة انضمام أو كمقابل لتزويده بالدعامات التسويقية، إذا كان هذا المبلغ يعود بالنفع (عمولات) على منخرطين آخرين في النظام التسويقي. ينظر: اكحيل حميد، التسويق الشبكي والهرمي خلاصة ما قيل وما يقال، ص 15.

- وأما في الصين فقد صدر قرار لمنع شركات التسويق الشبكي عام 1998م. موقع ويكيبيديا باللغة الانجليزية،

[https://en.wikipedia.org/wiki/Multi-level\\_marketing](https://en.wikipedia.org/wiki/Multi-level_marketing).

- وفي العالم العربي فقد وجدت بعض الدول التي منعت التسويق الشبكي مطلقاً دون مراعاة المعايير التي تفرق بين المخطط الشبكي والهرمي، ففي مملكة البحرين أصدرت وزارة الصناعة والتجارة قراراً وزارياً رقم "2" لسنة 2015 بموجبه تم حظر الإعلان عن بيع المنتجات من خلال التسويق الشبكي أو الهرمي؛ وذلك بسبب كثرة الشكاوى التي وردت اتجاه أنظمة التسويق الشبكي.

- وفي المملكة العربية السعودية حذرت وزارة الصناعة والتجارة من التسويق الشبكي واعتبرته نشاطاً مضللاً. ينظر: مديرية الدراسات والبحوث- دائرة الإفتاء العام/ حمزة عدنان مشوقة وأحمد نعيم حسين، التسويق الشبكي من منظور اقتصادي إسلامي.

<https://aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=102#.XgziNVVKjIU>

<sup>31</sup>- ينظر: موقع دائرة الإفتاء الأردنية، <https://goo.gl/cMgUgh>.

<sup>32</sup>- عبد العزيز محمد عبد الله الشيباني، ومصطفى محمد جبيري شمس الدين أثر المقاصد الشرعية في فقه المعاملات المالية، (مقال) ، ص 99.

<sup>33</sup>- حمزة عدنان مشوقة وأحمد نعيم حسين، التسويق الشبكي من منظور اقتصادي إسلامي، إعداد مديرية الدراسات والبحوث- دائرة الإفتاء العام 2017.

<https://www.aliftaa.jo/Research.aspx?ResearchId=102#.XlwayyFKjIU>

<sup>34</sup>- العسري عصام، العقود الفاسدة وأثرها على الاقتصاد الإسلامي التسويق الشبكي نموذجاً. ص 53 شبكة الألوكة 2017 [www.alukah.net](http://www.alukah.net)

<sup>35</sup>- ينظر: ما حكم التعامل مع الشركات التي تعمل بالتسويق الشبكي؟ إسلام أون لاين، سؤال وجواب، ترخيص من وزارة التنمية الإدارية و العمل والشؤون الاجتماعية رقم

<https://fatwa.islamonline.net/15890> .16/2019

<sup>36</sup>- كما حدث في أمريكا مع شركة تسمى سكاى بز skybiz.com ، ومقرها الولايات المتحدة ولها فروع عبر العالم. هذه الشركة رفعت وزارة التجارة الأمريكية ضدها قضية

تتهمها فيها بالغش والاحتيال على الجمهور، وصدر قرار المحكمة بولاية أو كلاهما في 2001/6/6م بإيقاف عمليات الشركة وتجميد أصولها تمهيداً لإعادة أموال العملاء الذين انضموا إليها، ويمكن الوقوف على هذا الحكم من خلال الموقع الإلكتروني للوزارة، وفعلت ذلك دول كباكستان وغيرها مع شركات مماثلة . ينظر: عطية فياض، التسويق الشبكي في ميزان الفقه الإسلامي (مقال) بحوث دراسات (أوراق بحثية) 12 يناير 2017.

<http://www.manaratweb.com>

<sup>37</sup>- ينظر: عطية فياض، التسويق الشبكي في ميزان الفقه الإسلامي (مقال) بحوث ودراسات (أوراق بحثية ، 12 يناير 2017، <http://www.manaratweb.com/> وموقع دائرة الإفتاء الأردنية، <https://goo.gl/cMgUgh>.

<sup>38</sup>- الترمذي، باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس، قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح.

<sup>39</sup>- ينظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة: 474 وما بعده، ومنير علي عبد الرب القباطي، ستيوان بن كوناردي، نظرة الشريعة الإسلامية للمال "دراسة مقاصدية"، قسم الفقه والفتوى، جامعة العلوم الإسلامية الماليزية، جوان 2018.

<https://www.researchgate.net/publication/326144800>

<sup>40</sup>- مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصة والبيع الذي فيه غرر، رقم الحديث: 2878.

<sup>41</sup>- ابن تيمية، القواعد النورانية الفقهية، تحقيق عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى 1994م، ص 81.

<sup>42</sup>- علي أحمد وسية، الردود الواضحة الجلية على من أباح طريقة التسويق الشبكية 2012/11/15م- 1434/1/1هـ.

<https://www.alukah.net/culture/0/46539/#ixzz63ZYBCAqw>

<sup>43</sup>- عبد العزيز محمد عبد الله الشيباني، ومصطفى محمد جبيري شمس الدين أثر المقاصد الشرعية في فقه المعاملات المالية، (مقال) ص 87 .

<sup>44</sup>- ينظر: إبراهيم عبد الحليم عبادة وعبد الله محمد ربابعة، أثر الغرر في عقود المشتقات المالية 15 ربيع الثاني 1439، <http://almoslim.net/elmy/284732> .

<sup>45</sup>- الموافقات في أصول الفقه: ج 2، ص 331.

<sup>46</sup>- أسباب تحريم التسويق الشبكي، 2013، <https://ar.islamway.net/fatwa/42985> .

<sup>47</sup>- ينظر: موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، <https://goo.gl/iTMjg6> .

<sup>48</sup>- موقع الدكتور سامي السويلم، <https://goo.gl/UYowFN> .

## إسهام الوقف التعليمي في التنمية المجتمعية مؤسسة (Wellcome Trust) أنموذجاً

The contribution of the educational endowment to  
community development - The Wellcome Trust as a  
model

الحاج حمو باحمد خياط عزوز مناصرة<sup>1</sup>

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

Menasra.azzouz@gmail.com

khiathh47@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/09/03

تاريخ الإرسال: 2020/08/10

### الملخص:

ساهم الوقف منذ القديم ولا يزال في تنمية المجتمعات، باعتباره الوعاء الأمثل للنشاط الاجتماعي الذي يجمع في خصائصه بين مؤهلات القطاعين - العام والخاص - ويتربع أعلى درجات سلم القطاع الثالث؛ ولكونه مؤسسة ذات توجه ومجال يرتضيه الوقف في شتى المجالات (الدينية، التعليمية، الصحية، الاجتماعية). وفي الدراسة حديث عن مفهوم الوقف التعليمي والتنمية المجتمعية، وعن نشأة الوقف التعليمي وأنواعه، ومدى إسهامه في التنمية المجتمعية، كما تعرض الدراسة لنشأة الوقف التعليمي عند الغرب، ونماذج عنه مستوحاة من روح التشريع الإسلامي وتاريخه، وتبين مدى إسهامها في التنمية المجتمعية، وقد خصت الدراسة مؤسسة (Wellcome Trust) فعرفت بالمؤسسة، وعرضت أنشطتها ومجالات عملها، ثم سلطت الضوء على الجانب الإداري للمؤسسة فالقانوني ثم المالي، وعرضت كذلك خطة التطوير بها، لتبين خاتمة الدراسة إسهام المؤسسة القوي في التنمية المجتمعية من خلال إنفاقها على: العلم - الثقافة والمجتمع - الابتكارات مجالات أخرى ذات الأولوية.

**الكلمات المفتاحية:** الوقف التعليمي؛ التنمية المجتمعية؛ الوقف التعليمي في الغرب؛ (Wellcome Trust).

<sup>1</sup> المرسل المؤلف

### Abstract:

The WAQF (endowment) has contributed since ancient times and is still developing societies, as it is the ideal vessel for social activity that combines in its characteristics the qualifications of the two sectors - public and private - in various fields (religious, educational, health, and social)

In the study, there is talk about the concept of the educational endowment, its origin, types and the extent of its contribution to the development of society, as well as a review of the emergence of the educational endowment in the West, which the West quoted from the spirit and history of Islamic legislation and the extent of its contribution to the development of society.

The study focused on the (Wellcome Trust) and its definition (founder and foundation) and presented its activities and areas of work as well as the administrative aspect of the (Wellcome Trust), the legal, financial and developmental aspects. The study concluded that the Wellcome Trust's contribution is strong in the development of society through its spending on various scientific fields (science, culture, innovations and other priority areas).

**Key words:** (Educational Endowment-Community Development-Educational Endowment in the West - (Wellcome Trust)).

### مقدمة:

لم يكن الوقف التعليمي وليد أيام قليلة مضت، بل تشير الدراسات التاريخية في هذا الصدد إلى رجوعه إلى العهد المكي من الدعوة المحمدية وبالضبط في بيت الصحابي الجليل الأرقم بن أبي الأرقم المسبّل داره لإرساء معالم الحق، وقد دون في وفقته: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا مَا قَضَى الْأَرْقَمُ فِي رُبْعِهِ مَا حَازَ الصَّفَا، أَنَّهَا صَدَقَةٌ بِمَكَانِهَا مِنَ الْحَرَمِ لَا تُبَاغ، وَلَا تُورَثُ شَهِدَ هِشَامُ بْنُ الْعَاصِ، وَفُلَانٌ مَوْلَى هِشَامِ بْنِ الْعَاصِ<sup>(1)</sup>، وغدت داره للعلم منارةً، وللإيمان سراجًا، وللهدى النبوي قبسًا.

===== إسهام الوقف التعليمي في التنمية المجتمعية... =====

إنَّ للأوقاف التعليميَّةَ بالغ الأهميَّةَ في العمليَّةِ التنمويَّةِ لدى المجتمعات، وقد بيَّن لنا التاريخُ النهضَةَ التي أحدثها جامع القرويين بفاس (ق 03 هـ)، والأزهر بالقاهرة (ق 04 هـ)، والزيتونة بتونس (ق 07 هـ)، والأمويِّ بدمشق (ق 08 هـ) وغيرها، وكذلك الحال لدى الأوقاف التعليميَّةِ في بلاد الغرب، وما أوجدتها من حراك تنموي في مجتمعاتها ومنها: (University of Oxford) المؤسَّسة سنة 1096 في بريطانيا، و (University of Cambridge) المؤسَّسة سنة 1209 في بريطانيا، و (Harvard University) في أمريكا المؤسَّسة سنة 1636 في أمريكا، و (McGill University) المؤسَّسة سنة 1821 في كندا، وكذا مؤسسة (Wellcome Trust) والتي سنخُصُّها بالدراسة والتحليل. ومن هنا يمكن صوغ إشكالية البحث الآتية: هل لمؤسسة (Wellcome Trust) مساهمة في التنمية المجتمعية؟

ويستهدف البحث من خلال الإجابة عن الإشكالية إبراز مدى إسهام مؤسسة (Wellcome Trust) في التنمية المجتمعية خصوصاً، ومدى إسهام الأوقاف التعليمية في التنمية المجتمعية على وجه العموم.

إنَّ الدراسة تعتمد أساساً على المنهج الوصفي في تعريف الوقف التعليمي والتنمية المجتمعية وعرض نماذج عن الأوقاف التعليمية الغربية ومنها مؤسسة (Wellcome Trust)، كما تعتمد أيضاً على المنهج التحليلي في دراسة إسهام مؤسسة (Wellcome Trust) في التنمية المجتمعية.

وبناء على ما سبق فإن الموضوع ستتم معالجته وفق العناصر الآتية:

**المطلب الأول:** مفهوم الوقف التعليمي وإسهامه في التنمية المجتمعية

**المطلب الثاني:** مؤسسة (Wellcome Trust) وإسهامها في التنمية المجتمعية



**المطلب الأول: مفهوم الوقف التعليمي وإسهامه في التنمية المجتمعية**  
**الفرع الأول: مفهوم الوقف التعليمي**

ورد في معاجم اللغة أنّ الواو والقاف والفاء أصل واحد يدلُّ على تمكُّثٍ في الشيء ثمَّ يقاس عليه، كما سيق للوقف مدلولات عديدة منها: (الحبس، المنع، الإمساك، الإقلاع، القيام، السكون، السكوت، القطع، الدوام، الإطلاع، المعاينة، الوجود، الارتباب، الفهم، التبيين)<sup>(2)</sup>.

كما دَوَّن الفقهاء في مصنفاتهم تعريفات مختلفة للوقف تباينت بحسب اختلافاتهم المذهبية ونظرهم الفقهي، ليس البحث مجالاً لعرضها، إنّما غرض البحث هو بيان مفهوم الوقف التعليمي الذي لم يورده الفقهاء ولم يخصّصوه بتعريف خاص بنوعه والذي هو: **حبس العين وتسبيل المنفعة لتحقيق أهداف تعليمية**<sup>(3)</sup>، فهو بذلك يتضمّن وقف الجوامع، الزوايا، المدارس، الكتاتيب، المعاهد، الجامعات، المكتبات، خزائن الكتب، الكراسي العلمية، المختبرات، مراكز البحث العلمية، التأليف، الاختراع، البيمارستانات التعليمية، وغيرها من الأمور المحقّقة أهداف التعليم، كما يتضمّن أيضاً الوقف عليها (الوقف غير المباشر).

ويتعدّد الوقف التعليمي بتنوّع الباعث أو الاعتبار منه ومن هذه التقسيمات نورد الآتي<sup>(4)</sup>:

ينتوّع الوقف التعليمي باعتبار **الغاية** إلى ثلاثة أقسام هي: **الوقف التعليمي الخيري** (العام)، وهو الذي رصد لجهات البرّ والخير ابتداءً، وقُصد بعمومه انتفاع فئة كبيرة من الناس منه، و**الوقف التعليمي الذري** (الأهلي أو الخاص)، وهو المرصود لأشخاص محدّدين معيّنين بالذات أو الوصف ابتداءً، و**الوقف التعليمي المشترك** وهو ما اشترك فيه الغرضان معاً.

كما ينتوّع الوقف التعليمي باعتبار **المدة** إلى قسین هما: **الوقف التعليمي المؤبّد**: وهو الأصل في الوقف على قول جمهور الفقهاء وبه أخذ المشرع الجزائري: (حبس العين عن التملك على وجه التأبید)<sup>(5)</sup>. و**الوقف التعليمي المؤقت**: وهو استثناء يراه المالكية<sup>(6)</sup>، ومقتضاه تحديد زمن الوقف التعليمي بمدة معيّنة يصير بعدها ملكاً للوقف، له حرية التصرف فيه بيعاً أو هبة أو غيرها، وهو ما يراه معظم الفقهاء

المعاصرون، لما فيه من عظيم نفع وعائد للأوقاف في ظلّ شحّ مواردها. وينقسم الوقف التعليمي باعتبار المحلّ إلى وقف العقار للتعليم: وهو المال الثابت أصله كالدور، والمدارس، والمحلات التجارية والأراضي الزراعية الموقوفة على التعليم؛ وقف المنقول للتعليم: وهو المال القابل للنقل دون تحوّل كالكتب والمخطوطات والتجهيزات المدرسيّة المتعدّدة من طاولات وسبورات وأدوات مكتبيّة ومخبرية وحواسيب وغيرها؛ وقف النقد للتعليم: وهو الذهب، الفضة وما جرى مجراها في علّة الثمنيّة كالنقود، الأسهم لغرض التعليم؛ وقف المنفعة للتعليم: وهي الفائدة الحاصلة بعد استعمال العين ولها صور منها: وقف المنفعة مع الأصل: كوقف الدار للسكن أو الإيجار، ووقف الكتب للمطالعة والبحث واستثناء نسخها (حقوق التأليف)؛ وكلا الصورتين جائزتان عند الفقهاء، وكذا وقف المنفعة دون الأصل: كثمر الشجر وأجرة العقار أو كحقوق الاختراع أو الاستغلال، والعلماء في جوازها على أقوال.

كما يتعدّد باعتبار الإدارة إلى أنواع هي: الأوقاف التعليميّة الحكوميّة: وهي أوقاف القطاع العام والتخصيص والإرصاد، التي تتولى إدارتها الهيئة الحكومية الوصية على الأوقاف المتمثّلة في وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة؛ الأوقاف التعليميّة القضائيّة: والتي تكون بتعيين من القضاء في حال النزاع في الأوقاف الخاصّة، أو حال انعدام من يديرها بعدما كانت للذريّة؛ الأوقاف التعليميّة الخاصّة: وهي المتعلّقة بالأوقاف الخاصّة والتي يكون الناظر أو المتولي عليها صاحبها أو من يعيّنّه الواقف، وقد يكون الناظر شخصاً طبيعياً أو اعتبارياً.

ومن تقسيمات الوقف التعليمي تقسيمه باعتبار المضمون الاقتصادي وفي ذلك ينقسم إلى: الأوقاف التعليميّة المباشرة: وهي التي تقدّم خدمات للموقوف عليهم، وبذلك تعتبر أصولاً إنتاجيّة ثابتة تقدّم منافع للأموال الموقوفة، كالمدارس والمعاهد والجامعات والمخابر ومراكز البحث والتأهيل وغيرها، أمّا عن تسيير نفقاتها والحفاظ على أصلها وتطويره فهي تعتمد كليّة على مصادر خارجيّة وتكون إمّا تبرعات من المحسنين أو دعماً حكومياً؛ الأوقاف التعليميّة الاستثماريّة: وهي أوقاف يقصد منها إنتاج عائد إيرادي صافي من خلال استثمارات متنوّعة منها الزراعيّة والتجاريّة والصناعيّة والخدميّة وغيرها،

وهي بذاك تقدّم للأوقاف التعليميّة عائداً استثماراتها بعد استيفائه من السلع والخدمات، أمّا عن تسيير نفقاتها فجزء منه للحفاظ على الأصل وتطويره، وآخر للأغراض التي حدّدها الواقف كإنشاء وقف تعليمي، أو دعم وقف تعليمي متهالك، أو تمويل وقف تعليمي قائم.

وأخر اعتبار لتقسيمات الأوقاف التعليميّة تنوعها باعتبار **المجال** فهي أنواع عديدة منها: **الوقف التعليمي الإغاثي** (الخدمات الإنسانيّة) كتوفير منح دراسيّة للفقراء والمساكين واليتامى، وتوفير تكوينات للعاطلين عن العمل، وإنشاء مدارس ومحاضرات لذوي الاحتياجات الخاصّة، والوقف على المدارس في مناطق الحروب والنزاعات؛ **والوقف التعليمي الديني**: كالوقف على: تعليم القرآن الكريم وتحفيظه، وطباعة المصاحف توزيعها، والاهتمام بالإعلام الدعوي تأليفاً وتسجيلاً وبنياً ونشراً وتوزيعاً بشتى صيغته وأساليبه، وإقامة الدورات الشرعية، وتمويل مسابقات إذاعة القرآن الكريم، ودعم المراكز الإسلامية في بلاد الإسلام والغرب، ودعم المعاهد والكلّيات الشرعيّة في العالم الإسلامي، وبناء المساجد وتجهيزها والحرص على صيانتها، وبناء المساكن لأئمة المساجد والمؤذنين؛ **والوقف التعليمي الصحي**: كالوقف على تكوين الأطباء والممرّضين وسائر الإطار الطبي، وتوفير منح لدراسة الطب الحديث والطب البديل (الأعشاب، الإبر الصينية وغيرهما)، وإنشاء مدارس الطب، والهيكل والمراكز الصحيّة كالمصحات والمستشفيات (البيمارسنانات)، والأجهزة والمعدّات الطبيّة الحديثة، المنتزّهات الاستشفائيّة، والإسهام في تكاليف علاج الحالات المرضية المستعصية<sup>(7)</sup>.

#### الفرع الثاني: مقاصد الوقف التعليمي

شُرّع الوقف التعليمي لحكم دائرة في فلك جلب المصالح ودرء المفساد، وهي متعدّدة منها<sup>(8)</sup>:

**المقاصد الدينيّة**: كتحقيق التقرب إلى الله وتحصيل الأجر وإدامته وابتغاء فضل الله ورضوانه، وبقاء الخير جاريّاً بعد موت المسلم، حين ينقطع عمله من الدنيا، والدعوة إلى الله على بصيرة بالحكمة والحسنى، ونشر ثقافة الوسطيّة والاعتدال.

إسهام الوقف التعليمي في التنمية المجتمعية...

**المقاصد الاجتماعية:** مثل ترسيخ قيم التضامن والتكافل والأخوة بين طبقات المجتمع بتوفير سبل التعليم للفقراء والأيتام، وحتى ذوي الاحتياجات الخاصة فيهم، وتحقيق مصالح الناس، ورفع للحرج عنهم، وخاصة الأيتام والمعوزين بمنحهم فرصاً للعيش كريمة، وانتشار القيم الفاضلة في المجتمع من العدالة والمساواة والتكافل والتطوع.

**المقاصد الاقتصادية:** كإيجاد موارد مالية ثابتة ودائمة لتلبية الحاجات التعليمية، وتحرير الموارد الاقتصادية العاطلة ودفعها للاستثمار، وتوفير تمويل ذاتي طويل المدى متمتع بالاستقلالية وسعة الوعاء.

**المقاصد الثقافية:** مثل انتشار الوعي، وشمولية التعليم كافة شرائح المجتمع للجنسين في مختلف المراحل العمرية، وتطوير نظام التعليم من خلال إدارة رشيدة لموارده، واستقطاب فعال للأكفاء، وتحديث للمناهج، توفير للوسائل، وعصرنة للإجراءات، ومناقسة أحدث المؤسسات التعليمية العالمية من أجل تحقيق أهدافه المنشودة.

#### الفرع الثالث: مفهوم التنمية المجتمعية

التنمية من النماء والنمو أي الزيادة والكثرة والفائدة والريع والثمار، وقد شهد هذا المصطلح منذ ظهوره في الخمسينات من القرن الماضي تطوراً في صياغته واستعماله، فشمّل في بداية الأمر التنمية في المجال الاقتصادي من خلال المؤشر الذي يقاس به "معدل الناتج القومي الإجمالي"، وانتقل بعدها في مطلع السبعينات إلى البعد الاجتماعي للتنمية لما لها من أهمية في حين عاد العامل الاقتصادي من وسائل التنمية، وفي التسعينات حلّ بصيغة أوسع نطاقاً ومجالاً ممّا كان عليه سلفاً إذ شمل البعد الأخلاقي، الاقتصادي، السياسي، الاجتماعي، الثقافي، البيئي، فشمّل بذلك البعد الإنساني واصطلح عليه بالتنمية البشرية، واستقرّ المصطلح حالياً بما يعرف بالتنمية المستدامة<sup>(9)</sup>، والذي عرفته الأمم المتحدة من خلال تقريرها السنوي بأنّها: "تلبية احتياجات الأجيال الحالية دون استنزاف مقدرات الأجيال المقبلة على تحقيق وتلبية احتياجاتها"<sup>(10)</sup>. وبذلك يظهر جلياً أنّ أهمّ محاور التنمية هو الإنسان والذي تدور عليه دواليب التنمية الأخرى.

فإذا كانت التنمية بمعنى الزيادة والفائدة، فالوقف تنمية - في حد ذاته - ولعلّ أبرز العلاقات بين المصطلحين أن:

- كلاً منهما يهدف إلى الاستمرار، فالتنمية تسعى من خلالها إلى تغيير شامل للوضع والرقي بمختلف جوانب الحياة من خلال الفرد الصالح المؤمن برسالة التغيير، وما الوقف إلا تجسيد لهذا المبدأ فاستمراريته ليستلذنيا فحسب بل للأخرة ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (الأعلى: 17)، ويسند هذه الفكرة قول رسول الله ﷺ: (إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له)<sup>(11)</sup>.

- كلاً منهما يصبو إلى التقدم بالإنسانية، فالتنمية ترنو إلى دفع الإنسانية نحو الأحسن في شقها المادي من خلال تعظيم الدخل القومي بتفعيل جوانب الحياة المختلفة، والوقف لا يحيد عن هذه الرؤية بل يهدف الوقف لجعل الإنسان خليفة الله في الأرض وتمكينه من التنمية المادية مع ابتغاء الأجر الآخروي والذي هو سرُّ قبول الأعمال الدنيوية كلها فالوقف جاء ليربط المادة بالروح.

- كلاً منهما يقوم على حفظ الأصل مع طلب لنماء العائد؛ فالتنمية تقتضي إثراء جوانب الحياة تفعيلها دون استنفاد مقدرات الأجيال المقبلة، وهذا لغرض زيادة مجمل الناتج القومي. ولا يخرج الوقف عمّا سبق قيد أنملة فهو "حبس العين وتسبيل المنفعة" فلمّا كان الإبقاء على الأصل شرطاً في نفاذه منع معظم الفقهاء وقف الطعام لاستهلاكه ونفاذه. وفي فتح القدير التفاتة جميلة على ورود كتاب الوقف بعد كتاب الشركة فقال معلقاً على هذه اللطيفة: (مناسبتة [الوقف] بالشركة أنّ كلاً منهما يراد لاستبقاء الأصل مع الانتفاع بالزيادة عليه)<sup>(12)</sup> والشركة من أسس التنمية<sup>(13)</sup>.

#### الفرع الرابع: إسهام الوقف التعليمي في التنمية المجتمعية

إنّ الدارس لتاريخ الوقف التعليمي يلحظ جلياً مدى إسهامه في التنمية المجتمعية المستدامة في جميع مجالاتها: الدينية، العلمية، الصحية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، العسكرية؛ ومن هذه الإسهامات ما يلي:

## إسهام الوقف التعليمي في التنمية المجتمعية...

ففي الجانب الديني نرى إسهامات الأوقاف التعليمية في التنمية المجتمعية من خلال: غرس العقيدة الصحيحة في نفوس المتعلمين والناشئة خصوصاً، وإرساء قواعد الوسطية والحوار مع الآخرين، وإفشاء روح التسامح والتفتح مع الناس أجمعين؛ وتهذيب أخلاق المتعلم (نكراناً وإنائاً) بالأداب الرفيعة والسلوك الحميدة والأخلاق الفاضلة، وإعداده إعداداً تربوياً فاضلاً ومرافقة الشباب منهم خصوصاً لبناء جيل راشد؛ وإكسابه المعارف من خلال تعليم النشء آيات الذكر الحكيم، وسيرة خير المرسلين، وسائر علوم الدين التي بها نجاته في الدارين؛ وتأهيل العلماء العاملين بتكوينهم في الإمامة والقراءات والوعظ والإرشاد والخطابة والإلقاء والفتوى والتعليم؛ وإقامة الشعائر الدينية وإنشاء المساجد والزوايا في مختلف المدن لنشر الوعي الديني وتركيز النفوس<sup>(14)</sup>.

وتبرز إسهامات الأوقاف التعليمية في التنمية المجتمعية في جانبه العلمي من خلال: تعليم الإنسان في شتى مراحل العمرية ولكلا الجنسين ومواكبة التقدم العلمي بتوفير أفضل المناهج وأجود الأساليب وأحدث الأنظمة لبناء جيل الرشد الذي يمهّد لصالح المجتمع وتمكينه؛ ودعم الأبحاث العلمية بتوفير بيئة العمل واستقطاب الكفاءات وتحفيز الفرق البحثية وربط هذه الأبحاث بالواقع؛ تشجيع الاختراع بإرساء مناهجه في أوساط المؤسسات التعليمية، ودعمه بالتحفيزات واقترانها باحتياجات الأمة لتساهم في حلّ مشاكلها؛ وتقديم منح التعليم للطلبة المتفوقين في الميادين الحساسة التي بها تنمية الأمة، ومرافقتهم وإرسالهم للدراسة والتكوين بالخارج إن اقتضى الأمر ذلك؛ ونشر العلم بثتى صيغه الكتب والمجلات الورقية والإلكترونية وإيصالها إلى القراء والباحثين لتداولها بيسر؛ ضمان التكوين والتأهيل لكافة الفاعلين في المؤسسة التعليمية، وربط جميع ذلك باحتياجاتهم واحتياجات العملية التعليمية؛ وإقامة المرافق التعليمية من مدارس ومعاهد وجامعات ومراكز البحوث والتدريب، ونوادي الإبداع، والمختبرات في شتى التخصصات والأقاليم<sup>(15)</sup>.

كما تساهم الأوقاف التعليمية في العناية بالجانب الصحي للمجتمع من خلال التعليم الطبي داخل المستشفيات (البیمارستانات)، أو في مراكز التعليم المتخصصة كالجامعات والمعاهد، واستقطاب الكوادر البشرية ذات الكفاءة

للتدريس، وضخ الموارد المادية والمالية اللازمة ذلك؛ وإنشاء كليات لعلم الدواء بفتح تخصصات جامعية لدراسة هذا الفن في تخصصات كيمياء الدواء أو الصيدلة وحتى العلاج بالأعشاب أو الإبر وغيرها من التقنيات العلاجية الناجعة؛ وتكوين الأطباء والصيدالدة داخل الوطن وخارجه وتوفير الوسائل والمرافق المساعدة له من قاعات مجهزة للفحص وأخرى التحاليل والأشعة وغيرها؛ وتشجيع عمليات البحث والتطوير والاختراع بتفريغ جملة من الخبراء للقيام بهذه المهمة لمسايرة أمراض العصر وأوبنته الفتاكة، لتغزو هذه المؤلفات سراجاً للسائرین علی دريهم كما أنتجت لنا الحضارة الإسلامية أمثال ابن النفيس وغيره وتحفيزهم بما يلزم من وسائل وكذا الاستثمار في صناعات الدواء وتوزيعه<sup>(16)</sup>.

كما تسهم الأوقاف التعليمية بشكل بارز في إثراء الجانب الاجتماعي تحقيقاً لتنمية مجتمعية من خلال: الكفالة التعليمية للأيتام والفقراء بتغذية عقولهم قبل بطونهم وكفالتهم تقتضي إحاطتهم بالرعاية الوافرة معنوياً ثم مادياً بالتكفل بجميع مصاريفهم الدراسية لضمان مستقبل كريم لهم؛ وكذا كفالة ذوي الاحتياجات الخاصة تعليمياً ولكلا الجنسين ولمختلف العاهات والإعاقات (عقلية، سمعية بصرية، حركية...) ولسائر الفئات العمرية خصوصاً كبار السن وتوفير ما يسمّى عندنا بمحو الأمية؛ وتوفير الكفالة التعليمية للطلاب الأجانب (البعثات العلمية) وتوفير التعليم والسكن والإعاشة المجانية، تجسيدا لقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: 122)، وكذا غرس الولاء المؤسسي في نفوس المتعلمين وأولياء الأمور وكافة أطراف المجتمع، ممّا ينجم عنه إحاطة هذه المؤسسات بالحفظ والرعاية لاستمرار عطائها والدفاع عنها أمام كيد الظالمين<sup>(17)</sup>.

وتبرز إسهامات الأوقاف التعليمية في التنمية المجتمعية في الشق الاقتصادي من خلال: إنعاش سوق العمل والحد من ظاهرة البطالة باستيعابها عددا من الأيدي العاملة في الإدارة والتسيير فتسهم في الجمع بين تحقيق الربح الاقتصادي وتعظيم الفائدة المجتمعية؛ ورفع مستوى التشغيل بتعليم أفراد المجتمع المهارات والمهن رفعا للكفاءة وتوفير تكوينات متخصصة ضماناً

===== إسهام الوقف التعليمي في التنمية المجتمعية ...

لمسايرة التقدم التكنولوجي؛ وتوفير مورد تمويلي هام للأهداف التنموية فالأوقاف وعاء ومورد اقتصادي فعّال من شأنه أن يطوّر منظومة التعليم التي ستحدث حراكاً تنموياً شاملاً مستديماً؛ وانتعاش مجال العمارة الإسلامية بإقامة الهياكل المساندة لحركية الأوقاف التعليمية بأنواعها دعماً للاقتصاد المحلي والوطني، بتحريك جميع موارد المادية والبشرية واستنفار كافة طاقاته<sup>(18)</sup>.

وتسهم الأوقاف التعليمية في التنمية المجتمعية في المجال السياسي من خلال: استقلال العلماء بالتكفل بحاجاتهم وتفريغهم لأداء أدوارهم في المجتمع من تعليم وإفتاء وإمامة ووعظ وإرشاد وغيرها، وفتح المجال واسعاً لإبداء آرائهم دون تضيق أحدٍ عليهم للقيام بمهامهم الإصلاحية بكلّ حرية وتمكين؛ وتعزيز مكانة الدولة فقوتها مبنية أساساً على (التعليم والصحة والاقتصاد) والوقف التعليمي بطبيعته يقوم بتنشيط جميع هذه الجوانب؛ وتعزيز العلاقة بين المجتمع والدولة بتوفير المؤسسات التعليمية المختلفة ذات خدمات رفيعة تخفيفاً لأعباء الدولة، وهي دوماً تمثل واسطة العقد ومحور المعادلة بين الأفراد والسلطة، في تعزيز العلاقة بينهما<sup>(19)</sup>.

كذلك هي تسهم الأوقاف التعليمية في التنمية المجتمعية في الجانب العسكري من خلال: تجهيز الجيوش بالموارد والكوادر البشرية المتدربة على أحدث الوسائل الدفاعية والتكتيكات الحربية والمتخرجة من المدارس العسكرية الوقفية، وتجهيزهم بالوسائل والتقنيات الجديدة، كما كان الوقف عند الرعيل الأول، حيث أوقف خالدٌ على عهد رسول الله ﷺ أدرعه وعتاده على جيش المسلمين، وفعل مثله جمع من الصحابة رضوان الله عليهم، وتوفير الأمن بنوعيه أمن من الجوع (الأمن الغذائي) بإنتاج ما يستهلكون والمساهمة في اقتصاد وطنهم وتصدير جزء منه إلى الخارج، وأمن من الخوف (الأمن الاجتماعي) بكونها عريضة مهابة بتطورها العلمي والتكنولوجي والاقتصادي والعسكري؛ وإنشاء الأربطة وإرساء المدارس العسكرية (الطبيعية) لتدريب الضباط على فنون القتال والتكتيك الحربي، عبر مناطق الوطن وأرجائه، تعزيز مكانتها في المحافل الدولية، كالتي قام بتشبيده السلطان مصطفى الثالث



(ت: 1187هـ) في تركيا وغيرها؛ وبناء الأربطة التي تمثل الثكنات العسكرية في حدود الدولة، لتأمين حمى الدولة، وتقوية شوكتها<sup>(20)</sup>.

يظهر ممّا سبق ذكره أنّ مؤسسات الأوقاف التعليميّة قدّمت - ولا تزال - خدمات جليّة تسهم في نهضة المجتمع في المجالات المختلفة (الدينيّة، العلميّة، الصحيّة، الاجتماعيّة، الاقتصاديّة، السياسيّة، العسكريّة)، فهي تسهم في التنمية المجتمعيّة لما لها من صفات: الاستمراريّة والبقاء وذلك من خلال (تحبيس الأصل)، ومن قوّة في العطاء والنفع من خلال (تسبيل الثمرة)، ومن التجدّد ومواكبة كل تطوّر من خلال (الوقف التعليمي)؛ فهي بذلك تسهم في البناء الحضاري والتنمية المجتمعيّة المستديمة.

### المطلب الثاني: مؤسسة (Wellcome Trust) وإسهامها في التنمية المجتمعيّة الفرع الأول: نشأة الوقف التعليمي في الغرب

إنّ تأثير الأوقاف التعليميّة على المجتمع الإسلامي وما أفرز عنه من نهضة وحرّاكٍ مجتمعيّ، قد دعا الغرب إلى دراستها والوقوف على مقوماتها واستنساخها، ولعلّ انتشار ظاهرة المؤسسات الخيرية في أوروبا كان بعد القرن 16م وبالضبط حين رجوع أفواج الصليبيين من بيت المقدس واحتكاكهم بالمسلمين فيها، كما انتقلت من أوروبا إلى أمريكا بداية القرن 17م مع المهاجرين الأوائل إليها من بريطانيا تحديداً، حين تمّ اضطرادهم في عقيدتهم (البروتستانت) فوجدوا في الهجرة إلى أرض جديدة خير ملاذٍ لهم، وفي الوقف خير حماية لهم كصيغة قانونيّة<sup>(21)</sup>.

ومن ثمّ أخذ العالم الغربي هذه التجربة "الأوقاف التعليميّة" فصقلها بأجود نظريات الإدارة التي طوّرها بإمكاناته وأخضعها للعلميّة والكفاءة، فنافست بريادتها مؤسسات العالم الإسلامي، فأدّروا عليها أموالاً ضخمة تُعفيها من التقلبات الاقتصاديّة، وتحفظ لها بقاءها، وأحدثوا صيغاً استثمارية تعظّم ريعها وتقلّل مخاطرها الاستثماريّة، وعدّوا صيغ الإيقاف ونوعوا أنشطتها ووظائفها.

ففي النظام "الأنجلو أمريكي" نوعاً من التصرفات الماليّة تدعى بـ "Trust" عرفها قاموس cambridge بأنّها: (ترتيب قانوني للسيطرة على المال أو الممتلكات لشخص أو منظمة)<sup>(22)</sup>، وبهذا التعريف يتفق "الترست والوقف" في

===== إسهام الوقف التعليمي في التنمية المجتمعية... =====

تحويل المنفعة من المالك (الواقف أو الوصي) إلى المستفيد منها شخصاً كان أو هيئة (الموقوف عليهم)؛ كما يتفقان في التقسيم حسب الغرض فيشمل الوقف الذري الموجه لشخص أو أشخاص معينين للمالك كورثته، كما يشمل الوقف الخيري "*charitable-trust*" الموجه للمحتاجين والعاجزين أو لدعم الصحة أو التعلم أو غيرها<sup>(23)</sup>. من هنا فإن الأوقاف التعليمية في هذه الحقبة الزمنية كانت معروفة ومنتشرة يتنافس عليها الخيرون، ومن نماذجها في الولايات المتحدة الأمريكية<sup>(24)</sup>:

Harvard University (MA) - Yale University (CT) - Stanford University (CA) - Princeton University (NJ) - Massachusetts Institute - Texas A&M University - University of Michigan - Texas A&M University - University of Pennsylvania - Columbia University (NY).

وعرّف النظام الألماني بعض الأنظمة المشابهة للوقف، ومن ذلك أن جعل هناك ذمة مالية لمجموعة من الأموال، يصرف ريعها وغلتها على الأعمال الخيرية، ويوجد هناك مشرف لهذا المال، يشبه الناظر على الوقف في النظام الإسلامي، وله ما يعرف بالوقف الديني من خلال إنفاق الناس على الكنائس والمعابد بقصد القرية؛ وله أيضاً ما يعرف بالوقف الذري من خلال ما يرصده المالك من مال لأسرته أو أسر معينة لا يحق للمستفيد التصرف فيها، وليس له سوى المنفعة<sup>(25)</sup>.

كما عرّف القانون الفرنسي الوقف الخيري بأنه: رصد شيء محدود من رأس المال على سبيل الدوام لعمل خيري عام أو خاص. والمقصود بـ (العام) ما يعود بالنفع على فئة معينة أو على عموم الناس كإنشاء مستشفى أو بناء مدرسة؛ أمّا (خاص) فما يعود بالنفع على الشخص نفسه كإيجاد كرسي في كنيسة للمتوفى وعائلته، وهو ثمن خدمة يعود نفعها على الواقف وأهله<sup>(26)</sup>. ومن نماذج الأوقاف التعليمية المنتشرة في أوروبا ما يلي<sup>(27)</sup>:

University of Cambridge - University of Oxford - University of Edinburgh - University of Manchester - King's College London.

### الفرع الثاني: التعريف بمؤسسة (Wellcome Trust)

تعتبر مؤسسة (Wellcome Trust) من أكبر الوقفيات الناشطة في المجال الصحي لا على مستوى بريطانيا فحسب بل على مستوى العالم، ويرجع تأسيسها إلى مالكها (Henry Wellcome) الذي خلد تأسيسها بعد وفاته سنة 1936 بعقد وصية عهد فيه إلى مجلس الأمناء (ناظر الوقف) رعاية مؤسسته التجارية (Wellcome Plc) التي تركها، لتقيد من ريعها جملة من المقاصد كان قد بيّنها بالتفصيل في وصيته، كما بيّن لهم كذلك طريقة اختيار الأعضاء الجدد للإشراف على المؤسسة (حسب شروط الواقف)، وكان ممّا اشترطه على عضوية مجلس الأمناء أن يكون واسع الأفق حاد الذكاء ذا أخلاق حميدة<sup>(28)</sup>.

ولد (Henry Wellcome) سنة 1853 في مدينة (Wisconsin) الأمريكية، في أسرة ملتزمة شارك بعض أفرادها في الحركة من أجل العفة عن المنكرات، بدأت تكوين حياته بعد أن رعاه عمه الذي كان طبيباً وصيدلانياً معروفاً، فأظهر نبوغاً فريداً حيث اخترع محلول الحبر السحري "عصير الليمون"، كل هذا ولم يتعدّ عمره 16 سنة، وسار على هذا النهج فتخرّج من كلية فيلادلفيا للصيدلة، فأسس رفقة زميله مؤسسة لتطوير فكرة وضع البودرة الدوائية في الكبسولات فجنى منها وافر الأرباح، وبعد وفاة زميله نقل مؤسسته إلى بريطانيا العظمى، وأولى للبحث العلمي بالغ اهتمامه، فأسس مجموعة مختبرات حول العالم، واستقطب لها ثلة من العلماء الباحثين في المجالين الصحي والدوائي، توفي وترك وراءه شركته التجارية موصياً بها لأعمال الخير سنة 1936 عن عمر يناهز 83 سنة<sup>(29)</sup>.

وتعتبر مؤسسة (Wellcome) في شقها القانوني مؤسسة خيرية مستقلة قانونياً وإدارياً ومالياً، مسجلة لدى المفوضية العليا للأعمال الخيرية في بريطانيا وويلز<sup>(30)</sup>، وتتخذ شكل المؤسسة المحدودة، وتعتبر بمثابة الناظر على الوقفية الاستثمارية، للمؤسسة اسم ورقم تجاري يسهل عملها الإداري والمالي في جميع التعاملات الداخلية أو الخارجية.

للمؤسسة دستور (وثيقة قانونية تنظم أعمال ووظائف المؤسسة بطريقة عصرية، تراعي آمال ورغبات المؤسس) ساهم في وضعه هيئات حكومية

إسهام الوقف التعليمي في التنمية المجتمعية...

باستشارة خبراء وقانونيين، وقد قام هذا الدستور على توضيح جملة مسائل منها: نوعية أعمال المؤسسة، نوعية الاستثمارات، كيفية إصدار القرارات في المؤسسة وآلياتها، بيان للقضايا المهمة لمنع أي صراع داخل المؤسسة، تحديد طبيعة العلاقات داخل المؤسسة.

وإنَّ أهمَّ داعٍ لاستمرارية المؤسسة وأداءها لدورها الوظيفي الذي رسمته، هو إضفاء الاستقلالية القانونية عليها، والنتيجة عن اعتراف القوانين الغربية بالشخصية المعنوية للمؤسسات، منفصلة تمام الانفصال عن مؤسسيها، ولهذا السبب أيضاً لم يستطع أحد الأفراد المتولين على المؤسسة ولا حتى المؤسسات الحكومية التأثير على سياسات المؤسسة ولا قراراتها أو الاعتداء على أصولها وممتلكاتها<sup>(31)</sup>.

وتعتبر مؤسسة (Wellcome Trust) ثاني أكبر مؤسسة خيرية وقيية في العالم، بعد مؤسسة (Bill and Melinda Gates foundation) وهذا ما يظهره الجدول الآتي:

### جدول رقم 03: الأصول الوقفية للمؤسستين:

(Wellcome Trust) و (Bill and Melinda Gates foundation)<sup>(32)</sup>

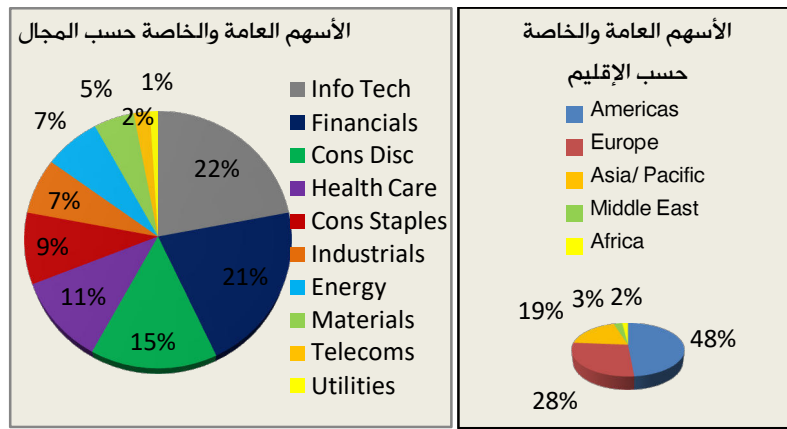
المؤسسة الوقفية	2013	2014	2015
Bill and Melinda Gates	41.310	44.320	-
Wellcome Trust	16,374	18,038	18,317

المصدر: استنادا إلى التقارير المالية للمؤسستين.

يعتبر الاستثمار جوهر عوامل نجاح مؤسسة (Wellcome)، والذي أهلها لخدمة أهدافها التنموية المختلفة، ويخضع الاستثمار في المؤسسة للقوانين والأنظمة التي تضبطها المفوضية العليا للأعمال الخيرية البريطانية. ورشادة للعمل الاستثماري يقوم مجلس الأمناء المكلف بوضع استراتيجيات الاستثمار بالاستعانة على لجان استثمارية متخصصة، ومن ثمَّ تقوم بوضع المقاييس (Benchmark) التي تحدّد نوعية النشاط (Diversification) ومكان وجوده ونسب الربح المتوقعة على المدى القصير والطويل. كما تولي الاهتمام أيضاً في سياساتها على ضرورة توفير سيولة

نقدية دائمة، وتجنب استثمارات المخاطر العالية، والاهتمام بسمعة المؤسسة في أعمالها الاستثمارية، وبالاستثمار المباشر والمتمثل في ابتكارات المؤسسة التي تطورها وتنتجها ثم تسوقها وهو ما يوفر عليها مردوداً مالياً عالياً؛ وإلى هذا يشير الرسم البياني أدناه.

الشكل رقم 01: الأسهم العامة والخاصة لمؤسسة (Wellcome Trust)



المصدر: (Wellcome Trust, Final Annual Report, 2015, 22)

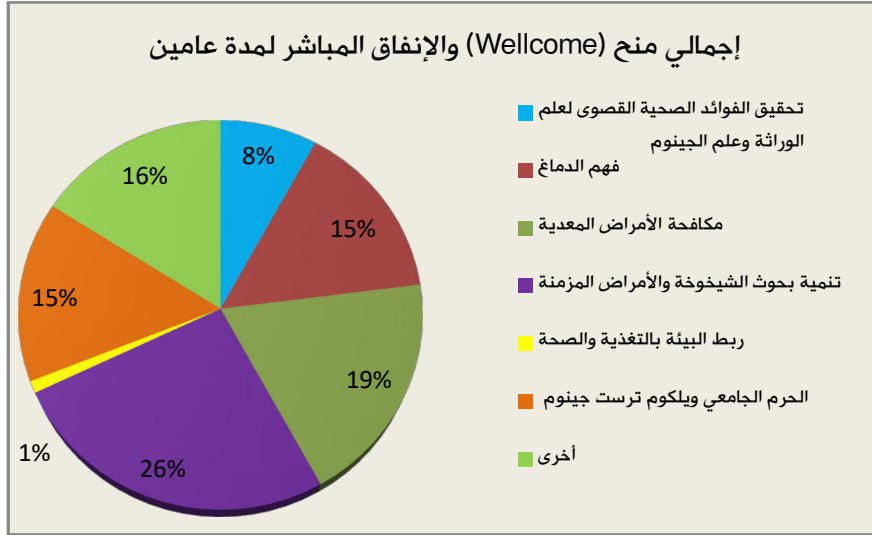
ومن الجانب العملي فإن قسم الاستثمارات التابع لإدارة المؤسسة هو القائم على متابعة الاستثمار وفق السياسات المرسومة من طرف مجلس الأمناء، وقد قامت (Wellcome) بتعيين 28 مؤسسة استثمارية عالمية لإدارة استثماراتها، وهي مؤسسات ذات كفاية وحرفية عالية مختلفة الأنشطة (العقارات، الصناعة الدوائية، وغيرها)، وهي خاضعة لعقود وسياسات واشتراطات مع المؤسسة، ومن الجدير بالذكر فإن المؤسسة قامت بإنشاء مؤسسات استثمارية تابعة لها في محاولة لإدارة استثماراتها بنفسها، كما لها الحق في التصويت في المؤسسات التي تمتلك فيها أسهماً للتأثير في قراراتها الإدارية والمالية بما يتوافق مع مصالح المؤسسة علمياً واستثمارياً.

### الفرع الثالث: سياسة التطوير لمؤسسة (Wellcome Trust)

استغرق مجلس الأمناء في التوفيق بين أمور عديدة بعد وفاة الواقف (Henry Wellcome)، التوفيق بين الوظيفتين التجارية والخيرية للمؤسسة، التوفيق بين رغبات الواقف والنظام المؤسسي والقانوني للمؤسسة، لكن بعد سنة 1964 بدأت معالم المؤسسة في الوضوح أكثر برسم السياسات العامة والزيادة من مستوى الإنفاق الخيري، والانفتاح على الأسواق المالية، واستطاع في فترة وجيزة لاحقة اكتشاف علاجات هامة مثل (Zovriax) و (Septrin) وكان أن أدى هذا الأمر إلى زيادة حجم المبيعات وارتفاع أصول المؤسسة، وبقيت المؤسسة على يد مالكيها الأصلي إلى غاية 1986 ثم قامت بعدها بطرح أسهمها التجارية للتداول العام، وفي سنة 1992 تم بيع 25% من أسهمها للغير، وفي سنة 1995 تم اتحادها مع مؤسسة تجارية كبرى (Glaxo Plc) ليعقبه بعد سنوات قليلة اتحاد آخر مع الشركة التجارية (Smith Kline Beecham)، وكان حاصل هذا الاندماج ميلاد مؤسسة كبرى لصناعة الدواء (Glaxo Smith Kline Beecham Plc) <sup>(33)</sup>.

تولي المؤسسة أهمية بالغة للتخطيط الذي يحكم سائر أنشطتها وفعاليتها، وإن عنصر المرونة وقابلية الاستجابة للفرص أهم ميزات الخطة الإستراتيجية للمؤسسة، وفي الشكل أدناه رسم توضيحي للمجموع الإجمالي للمنح والإنفاق المباشر لمدة عامين (2010/2009 - 2011/2010) والمقدرة بـ (1.2 بليون باوند).

الحاج حمو باحمد خياط – د/ عزوز مناصرة  
الشكل رقم 02: إجمالي منح لمؤسسة (Wellcome) والإنفاق المباشر  
11/10



Source: (Wellcome Trust, Strategic Plan 2010–20, 2year update, 05)

#### الفرع الرابع: أنشطة مؤسسة (Wellcome Trust)

تهدف مؤسسة (Wellcome Trust) من خلال أنشطتها المتعددة إلى تحقيق أهداف ترتكز على<sup>(34)</sup>:

أولاً- المعرفة العلمية: زيادة المعرفة بعلوم الكائنات الحية، من خلال دعم العلماء والباحثين، والبحوث - النظرية والتطبيقية- المتعلقة بالعلوم العلاجية، وتقديم المنح والجوائز، ودعم المؤسسات بأحدث الأجهزة والإمكانات؛ وتحقيق هذا الهدف الجوهري من أهداف المؤسسة يتجلى من خلال نشاطين هما:

1- دعم العلماء والباحثين ومؤسسات البحث العلمي: ويشكل هذا الدعم الجزء الأكبر من الأنشطة السنوية للمؤسسة، ولا يقتصر الدعم بمفهومه الضيق منح الأموال -على أهمية هذه العملية- إنما يتجاوزها إلى مستويات أعلى، فتقوم المؤسسة بتوظيف البحوث العالية

إسهام الوقف التعليمي في التنمية المجتمعية...

المستوى بما يخدم أهداف المؤسسة ويرفع من المستوى الصحي للبشرية؛ وقد فاق حجم إنفاق المؤسسة على الجوائز والمنح التعليمية في المجال العلاجي، حجم الإنفاق الحكومي<sup>(35)</sup> عليها؛ كما وتعد شركات مع جامعات ومؤسسات البحث العلمي في بريطانيا وخارجها لتوزيع المنح والجوائز، ومن هذه المؤسسات كما توضحه التقارير المالية للمؤسسة:

**جدول رقم 01: الجامعات التي تقدم لها مؤسسة (Wellcome Trust) المنح والجوائز**

المؤسسات والجامعات	<sup>(39)</sup> 2015 £m	<sup>(38)</sup> 2016 £m	<sup>(37)</sup> 2017 £m	<sup>(36)</sup> 2018 £m
University of Oxford	161.6	134.5	98.6	62.1
University College London	47.7	102.4	71.4	54.6
University of Cambridge	59.4	59.5	120.7	54.4
University of Edinburgh	38.0	31.1	47.6	21.2

المصدر: (Wellcome Trust, Final Annual Report, (2018 – 2015))

2- الإسهام في تطوير المعرفة العلمية العلاجية: تقوم المؤسسة من خلال جهازها الإداري المختص والمؤهل علمياً بتطوير المعرفة والصناعة الدوائية، عملاً باستراتيجيات المؤسسات الخيرية البريطانية<sup>(40)</sup>، فأحدثت نقلة نوعية في مجال عملها، ومن أبرز إسهاماتها واكتشافاتها التي عادت بالأثر الكبير في خدمة المجتمعات الإنسانية، والاهتمام بالأمراض الاستوائية، ودعم تصنيع عقار "Steroies" المساعد على الإسراع في نمو الرنتين للأطفال المتوقع ولادتهم مبكراً، وتطوير جهاز لاكتشاف مرض "Chlamydia" الذي يصيب أكثر من 90 مليون شخص سنوياً<sup>(41)</sup>.



**ثانياً- المصادر:** تعمل المؤسسة على تطوير الموارد البشرية بمختلف الوسائل من دورات تدريبية أو تدريسية، وإيجاد بيئة مناسبة للبحث كتوفير مصادر المعلومة من كتب وأبحاث أو وسائل مساعدة.

**ثالثاً- التحويل:** تعمل المؤسسة على تحويل المعلومة إلى منتج قادر على حلّ الإشكال، وقد تمّ استحداث مراكز استثمارية منفصلة قادرة على أداء الدور علاجياً واستثمارياً.

**رابعاً- دعم القطاعات الشعبية والمدنية:** ويبرز تحقيق هذا الهدف من خلال الأنشطة التي تقدّمها المؤسسة في هذا المجال، من خلال تيسير الوصول إلى المعلومة (الأبحاث والتقارير الإلكترونية)، ودعم الأنشطة الشعبية مالياً وفكرياً (المحاضرات، المؤلفات، المعارض..)، وتحقيقاً لهذه الأهداف قامت بجملة وظائف منها:

**أ- وظائف وأنشطة داخل مؤسسة:** تعدّ مؤسسة (Wellcome Trust) من النماذج المتفردة في الدمج بين الوظيفتين المنح والتوزيع، من خلال المؤسستين (المانحة - التنفيذية)، وفيما يلي نعرض المؤسسات التابعة لمؤسسة (Wellcome) وأهمّ أدوارها الوظيفية، كما يلي<sup>(42)</sup>:

**1- مركز للأبحاث الجينية (Sanger Institute):** تمّ تأسيسه بطاقم لا يتجاوز 15 موظف سنة 1992 ليشهد تطوراً في موارده البشرية والمالية والمادية بعد سنوات قليلة، وقد أسهم المركز في رفع المستوى الصحي للإنسان من خلال إنجازاته العديدة، والمركز يُدعم سنوياً من خلال مؤسسة (Wellcome)، وقد بلغ دعمها له سنة 2015 بما قيمته (125.8 مليون باوند)<sup>(43)</sup>.

**2- معهد للأبحاث السرطانية:** تمّ تأسيسه سنة 1949 بالتعاون مع (University of Cambridge) لتطوير البحوث العلمية المتعلقة بأمراض السرطان، وقد بلغ عدد الموظفين بها 250 موظفاً سنة 2003، أمّا حجم إنفاق مؤسسة (Wellcome) عليها في السنة نفسها فقد بلغ (8 ملايين باوند).

**3- مكتبة:** لقد ورد في وصية الواقف في وقفه الاهتمام بالمقتنيات التاريخية المتعلقة بالعلوم العلاجية من كتب وأبحاث ومجسمات وغيرها، وقد أفادنا إحصاء أنجز سنة 1990 أنّ المكتبة تحوي على أزيد من نصف مليون كتاباً، بالإضافة إلى

مخطوطات غربيّة قَدَّرت بـ(8 آلاف مخطوطة) وأخرى شرقيّة قَدَّرت بـ(11 ألف مخطوطة)، وكم هائل من الصور قَدَّرت بـ(100 ألف صورة)، كما بلغ عدد الزوار الفعليين للمكتبة سنة 2004 (250 ألف زائر) وعدد زوّار الموقع الإلكتروني (600 ألف زائر)، وقد خصّصت مؤسسة (Wellcome) لها في السنة ذاتها (3.7 مليون باوند)<sup>(44)</sup> لدعم أنشطتها المختلفة.

**4- عقد دورات ومؤتمرات علميّة:** تعقد المؤتمرات العلميّة في قاعة ضخمة أعدت خصيصاً لهذا الغرض، وقد استفاد من هذه المؤتمرات المتخصّصة جمهور من العلماء، والمؤرّخين، والمدرّسين، والعاملين في المجال الطبي، والقائمين على رسم السياسات في ذات المجال، وغيرهم.

**5- معارض تعريفية وأخرى فنيّة:** والهدف منها هو الوصول إلى الباحثين في كافّة أرجاء العالم، والتعريف بالمؤسسة ومجالات عملها ومناهجها وخدماتها المختلفة؛ إضافة إلى المعارض الفنيّة والمعارض العلميّة والتاريخيّة والتي تهدف أساساً إلى تنمية الوعي الشعبي بالعلوم العلاجيّة فهماً ومساندةً ودعمًا.

**6- أنشطة أخرى:** ومن الأنشطة التي تقوم بها (Wellcome) كذلك، دعم الفرق المسرحيّة لتقديم العروض، والمؤسسات العلميّة لعقد لقاءاتها عبر الشبكات الإلكترونيّة، ومشروع قرص مدمج (CD) للاستخدام المدرسي، لغرض نشر الثقافة العلاجيّة وبيان أثر الصّحة على المجتمع.

**ب- وظائف وأنشطة بالشراكة مع مؤسسات أخرى:** قدّمت المؤسسة نموذجاً رائعاً في مجال الشراكات التي قامت بها مع مؤسسات حكوميّة وأخرى مدنيّة مختصّة وكفأة، من خلال إسنادها لبرامج ومشروعات علاجيّة لتقديم خدمات للجمهور، ومن تلك الأنشطة<sup>(45)</sup>.

**1- دعم برامج الدراسات التاريخيّة العلاجيّة:** استجابة لرغبة الواقف وشروطه في الاهتمام بالدراسات التاريخيّة الدوائيّة قامت (Wellcome) بالشراكة مع (University College London) بتكوين مركز للدراسات التاريخيّة العلاجيّة الأكبر عالمياً، والذي يقَدِّم منحاً دراسية لطلّاب الماجستير

والدكتوراه في الغرض ذاته، أمّا عن دعم المؤسسة له فقد قدر بر (5 ملايين باوند) سنة 2004.

2- دعم مشروع بنك الدم الجيني: قامت المؤسسة بعقد شراكة مع مؤسسات حكوميّة خيريّة لإقامة بنوك للدم، فتمّ أخذ (500 ألف عينة) من المواطنين لإجراء البحوث الجينيّة عليها للوقوف على أسباب الأمراض السائدة، فكان للبرلمان البريطاني إقرار المشروع رسمياً.

3- دعم مركز الأبحاث الطبيّة التطبيقية: قامت المؤسسة بإنشاء مركز للبحوث الطبيّة التطبيقية في مستشفى الملكة إليزابيث في (بيرمنغهام)، وقامت (Wellcome) بإمداده بكافة الاحتياجات البشريّة والأجهزة الطبيّة وفق أحدث التكنولوجيات المتطوّرة، كما رصدت له ما قيمته (18 مليون باوند).

4- دعم مشروع نشر البحوث الطبيّة والعلاجية: بعد دراسة قامت بها (Wellcome) تبيّن أنّ البحوث الطبيّة والعلاجية المنشورة على الإنترنت لا تمثّل سوى نسبة ضئيلة من مجمل البحوث المطبوعة، فقرّرت دعم مشروع يبسّر للباحثين الوصول لهذه البحوث بالتعاقد مع المؤلّفين ودور النشر ومجالات البحث العلمي.

#### خاتمة:

من خلال ما تم عرضه في الدراسة يمكن إجمال أهم ما تم التوصل إليه في النقاط التالية:

- يقصد بالوقف التعليمي حبس العين وتسبيل المنفعة لتحقيق أهداف تعليمية.

- يسهم الوقف التعليمي في التنمية المجتمعية في جميع مجالاتها (الدينية، العلمية، الصحية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسية، العسكرية).

- تعدّ الأوقاف التعليمية لدى الغرب تجربة جديدة ترجع إلى ما بعد القرن 16م، إلّا أنّها اتّسمت بالنمو السريع والنضج المبكر ممّا جعلها ذات تنافسية عالية أمام نظيراتها في العالم الإسلامي.

- يرجع تأسيس مؤسسة (Wellcome Trust) إلى مالكها (Henry Wellcome) الذي خلّد تأسيسها بعقد وصية - بعد وفاته - سنة 1936، وهي مؤسسة خيرية

## إسهام الوقف التعليمي في التنمية المجتمعية...

مستقلة قانونياً وإدارياً ومالياً، مسجلة لدى المفوضية العليا للأعمال الخيرية في بريطانيا وويلز، وتعتبر من أقوى نماذج الأوقاف التعليمية الصحية عند الغرب، وهذا الاهتمام بالجانب الاستثماري أساساً بالإضافة إلى تقديم الخدمات الخيرية، ولقوة الأصول الموقوفة عليها والبالغ (25.9 بليون جنيه إسترليني) سنة 2018، ولقوة عوائدها الاستثمارية والمقدرة بـ (6,1%). ووفرة منحها وعطاءاتها المالية ولاعتماد على مبادئ الحوكمة وأسس الإدارة الحديثة، في إدارتها للمؤسسة.

- يتجلى مدى إسهام مؤسسة (Wellcome Trust) في التنمية المجتمعية، من خلال حجم إنفاقها الهائل على أنشطة المؤسسة التي تعود بالنفع بالأساس للمجتمع، وتفصيله سنة 2018 كمثل على ذلك كما يلي:

- العلم: 545 مليون جنيه إسترليني = 709 422 685 مليون دولار أمريكي.
- الثقافة والمجتمع: 96 مليون جنيه إسترليني = 142 962 528 مليون دولار أمريكي.
- الابتكارات: 35 مليون جنيه إسترليني = 45 559 255 مليون دولار أمريكي.
- المجالات ذات الأولوية: 47 مليون جنيه إسترليني = 61 179 571 مليون دولار أمريكي.

إنّ مدى الإنفاق الهائل على مناشط الحياة المجتمعية من طرف مؤسسة (Wellcome Trust) من شأنه أن ينشط دواليب الحياة العلمية والفكرية بما يخدم الأغراض الصحية والاقتصادية والاجتماعية.

### قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، عمّان/الأردن، الطبعة الثانية، 1421هـ/2001م، 464 - 477.
2. أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان.
3. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، 1379.
4. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979/1399.
5. البيان الصادر عن الأمم المتحدة 1987 (مستقبلنا المشترك).

6. تطوير المؤسسة الوقفية الإسلامية في ضوء التجربة الخيرية الغربية، سلسلة الدراسات الفائزة في مسابقة الكويت الدولية لأبحاث الوقف 11، إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط1، 2007/1428.
7. الحاج حمو خياط، ترشيد استثمار الأوقاف التعليمية، مذكرة ماجستير كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 01، السنة الجامعية، 1436 - 1437/2015 - 2016.
8. حمد بن إبراهيم الحيدري، مجالات الوقف ومصارفه في القديم والحديث، بحث مقدم في ندوة الوقف في الشريعة الإسلامية ومجالاته بت.دط.
9. سليم هاني منصور، الوقف ودوره في المجتمع الإسلامي المعاصر، دار الرسالة ناشرون، ط1، 2004/1425.
10. سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو أبو داود الأزدي السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، د.ط.
11. شرح صحيح البخاري لابن بطلال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد – السعودية/الرياض، ط2، 2003/1423.
12. طارق عبد الله، هارفارد وأخواتها: دلالات الوقف التعليمي في الولايات المتحدة الأمريكية، مجلة أوقاف، مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بشؤون الوقف والعمل الخيري، العدد: 20، السنة: 11، جمادى الأولى 1432/ مايو 2011.
13. عبد العزيز قاسم محارب، الوقف الإسلامي إقتصاد وإدارة وبناء حضارة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية/مصر، د.ط، 2011.
14. عبد الله علي حسين سيد، المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامي، دار السلام، القاهرة/مصر، ط2، 2006/1427.
15. عكرمة سعيد صبري، الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق، دار النفائس، عمان/الأردن، ط1، 2008/1428.
16. فتحة لمعاشي، الوقف وتمويل التنمية البشرية على ضوء التجربتين الإسلامية والغربية، الملتقى الدولي الثاني حول: المالية الإسلامية، صفاقس – الجمهورية التونسية، 27-2013/06/29.
17. قانون الأوقاف الجزائري، 91 – 10.
18. محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت: 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط2، 1975/1395.
19. محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3: 1414.
20. محمد عبد الحلیم عمر، نظام الوقف الإسلامي والنظم المشابهة في العالم الغربي «Endowment – Foundation – Trust» دراسة مقارنة، بحث مقدم إلى المؤتمر الثاني للأوقاف "الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية" جامعة أم القرى مكة المكرمة.
21. محمد عبيد الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، مطبعة الرشاد، بغداد/العراق، د.ط، 1977/1397.

## إسهام الوقف التعليمي في التنمية المجتمعية...

22. محمّد كمال الدين إمام، الوصايا والأوقاف في الفقه الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية/مصر، 2007.
23. محمد محمود حسن أبو قطيش، دور الوقف في التنمية الاجتماعيّة المستدامة دراسة حالة الأوقاف في الأردن، كليّة الدراسات العليا، الجامعة الأردنيّة، السنة الجامعيّة، 2002/1423، 19.
24. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ط.
25. منذر قحف، الوقف الإسلامي تطوّره إدارته تنميته، دار الفكر المعاصر، بيروت/لبنان، دار الفكر، دمشق/سوريا، ط2، 2006/1427.
26. نور الدين مختار الخادمي، الوقف العالمي أحكامه ومقاصده - مشكلاته وآفاقه، مداخلة علميّة بالمؤتمر الثاني للأوقاف "الصيغ التنمويّة والرؤى المستقبلية" جامعة أم القرى، مكة المكرّمة، شوال 1427هـ.
27. Bill and Melinda Gates foundation, Program Foundation Financials Final, 2014
28. hmc.harvard, Final Annual Report, 2018.
29. Wellcome Trust, Final Annual Report, 2004.
30. Wellcome Trust, Final Annual Report, 2011.
31. Wellcome Trust, Final Annual Report, 2012.
32. Wellcome Trust, Final Annual Report, 2013.
33. Wellcome Trust, Final Annual Report, 2014.
34. Wellcome Trust, Final Annual Report, 2015.
35. Wellcome Trust, Final Annual Report, 2017.
36. Wellcome Trust, Final Annual Report, 2018.
37. Wellcome Trust, Strategic Plan 2010–20, 2year update.
38. www.dictionary.cambridge.org
39. www.un.org
40. www.usnews.com
41. www.wellcome.ac.uk
42. www.wikipedia.org
43. www.xe.com

الهوامش:

- (1) أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفیٰ عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، باب ذِکْرُ الْأَرْقَمِ بْنِ أَبِي الْأَرْقَمِ الْمُخَزُومِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ح.ر: 6129، 574/3.
- (2) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين (ت: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979/1399، 135/6. انظر: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3: 1414، 362/9 - 378.
- (3) الحاج حمو خياط، ترشيد استثمار الأوقاف التعليمية، جامعة الجزائر، 2016/2015، 46.
- (4) منذر قحف، الوقف الإسلامي تطوره إدارته تنميته، دار الفكر المعاصر، بيروت/لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 2006/1427، 31-41. انظر: عكرمة سعيد صبري، الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق، دار النفائس، عمان/الأردن، ط1، 2008/1428، 90 - 105. انظر: محمد كمال الدين إمام، الوصايا والأوقاف في الفقه الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، مصر، 2007، 187 - 192.
- (5) المادة 03 من قانون الأوقاف الجزائري، 91 - 10.
- (6) أحمد بن عرفة الدسوقي (ت: 1230هـ)، حاشية الدسوقي، دار إحياء الكتاب العربي، 87/4.
- (7) حمد بن إبراهيم الحيدري، مجالات الوقف ومصارفه في القديم والحديث، بحث مقدم في ندوة الوقف في الشريعة الإسلامية ومجالاته، 842 - 879.
- (8) الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، عمان/الأردن، الطبعة الثانية، 1421هـ/2001م، 464 - 477. انظر: نور الدين مختار الخادمي، الوقف العالمي أحكامه ومقاصده - مشكلاته وأفاقه، مداخلة علمية بالمؤتمر الثاني للأوقاف "الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية" جامعة أم القرى، مكة المكرمة، شوال 1427هـ، 13.
- (9) محمد محمود حسن أبو قطيش، دور الوقف في التنمية الاجتماعية المستدامة دراسة حالة الأوقاف في الأردن، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، السنة الجامعية، 2002/1423، 19 - 22.
- (10) البيان الصادر عن الأمم المتحدة 1987 (مستقبلنا المشترك).
- (11) مسلم، الصحيح، كتاب الهبات، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، ح ر: 1631، 1255/3. انظر: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو أبو داود الأزدي السجستاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، دبط، كتاب الوصايا، باب ما جاء في الصدقة عن الميت، ح ر: 2880، 117/3.
- (12) ابن الهمام، فتح القدير، 199/6.
- (13) سامي الصلاحات، دور المؤسسة الوقفية في تنمية الاستثمار، 5.

- (14) سليم هاني منصور، الوقف ودوره في المجتمع الإسلامي المعاصر، دار الرسالة ناشرون، ط1، 2004/1425، 153 - 161.
- انظر: نور الدين مختار الخادمي، الوقف العالمي أحكامه ومقاصده - مشكلاته وآفاقه، مداخلة علمية بالمؤتمر الثاني للأوقاف "الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية" جامعة أم القرى، مكة المكرمة، شوال 1427هـ، 13. انظر: عبد العزيز قاسم محارب، الوقف الإسلامي اقتصاد وإدارة وبناء حضارة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية/مصر، د.ط، 2011، 56.
- (15) منصور، الوقف ودوره في المجتمع الإسلامي المعاصر، 135 - 151.
- (16) منصور، الوقف ودوره في المجتمع الإسلامي المعاصر، 87 - 93.
- (17) المرجع السابق، 41 - 79.
- (18) منصور، الوقف ودوره في المجتمع الإسلامي المعاصر، 113 - 133. انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 464 - 477.
- (19) سليم هاني منصور، الوقف ودوره في المجتمع الإسلامي المعاصر، 61 - 85.
- (20) المرجع نفسه، 61 - 85.
- (21) طارق عبد الله، هارفارد وأخواتها: دلالات الوقف التعليمي في الولايات المتحدة الأمريكية، مجلة أوقاف، مجلة نصف سنوية محكمة تعنى بشؤون الوقف والعمل الخيري، العدد: 20، السنة: 11، جمادى الأولى 1432/ مايو 2011، 47.
- (22) <http://dictionary.cambridge.org/dictionary/business-english/charitable-trust>
- (23) محمد عبد الحليم عمر، نظام الوقف الإسلامي والنظم المشابهة في العالم الغربي «Endowment – Foundation – Trust» دراسة مقارنة، بحث مقدم إلى المؤتمر الثاني للأوقاف "الصيغ التنموية والرؤى المستقبلية" جامعة أم القرى مكة المكرمة، 5.
- (24) <http://www.usnews.com/education>
- (25) محمد عبيد الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، مطبعة الرشاد، بغداد/العراق، د.ط، 1977/1397، 27/1.
- (26) عبد الله علي حسين سيد، المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامي، دار السلام، القاهرة/مصر، ط2، 2006/1427، 1429/4، 1630. نقلًا عن: البند 937 من تعريب القانون المدني الفرنسي، 208/1.
- (27) <https://en.wikipedia.org>
- (28) أسامة عمر الأشقر، تطوير المؤسسة الوقفية الإسلامية في ضوء التجربة الخيرية الغربية، سلسلة الدراسات الفائزة في مسابقة الكويت الدولية لأبحاث الوقف 11، إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ط1، 2007/1428، 31-39.
- (29) الأشقر، تطوير المؤسسة الوقفية، 33 - 35.
- انظر: موقع: (www.wellcome.ac.uk.)
- (30) Charity Commission For England and Wales.
- (31) الأشقر، تطوير المؤسسة الوقفية، 41 - 46.



(32) تجدر الملاحظة بأنَّ القيم في مؤسسة (Gates) بالبلبون دولار أمريكي، في حين أنَّ القيم المذكورة في مؤسسة (Wellcome) بالبلبون باوند. ويشير موقع تصريف العملات (<http://www.xe.com>) بأنَّ: (£ 0.696.306 = 1.00 \$) بتاريخ 2016/05/15. Bill and Melinda Gates foundation, Program Foundation Financials Final, 2014, 03.

Wellcome Trust, FinalAnnualReport, 2015, 05.

(33) الأشقر، تطوير المؤسسة الوقفية، 39 - 40.

(34) الأشقر، تطوير المؤسسة الوقفية، 83 - 84.

(35) من خلال المؤسسة الحكومية الداعمة للبحوث العلمية العلاجية (MRC). والتي بلغ إجمالي إنفاقها سنة 2004 (185 مليون باوند)، في حين أنفقت (Wellcome Trust) في السنة ذاتها (251 مليون باوند) والتي تمثل 1141 منحة مالية في مختلف البرامج والمشاريع الصحية. انظر: الأشقر، تطوير المؤسسة الوقفية، 50.

(36) Wellcome Trust, Final Annual Report, 2018, 78.

(37) Wellcome Trust, Final Annual Report, 2017, 77.

(38) Wellcome Trust, Final Annual Report, 2016, 67.

(39) Wellcome Trust, Final Annual Report, 2015, 27.

(40) إنَّ ما يميِّز عمل المؤسسات الخيرية البريطانية عن غيرها، هو توظيفها لمواردها وإمكاناتها بشكل متميِّز، ومن القرارات الإستراتيجية للعمل الخيري البريطاني: الاهتمام بالمجالات التي تضمن الرقي بمستوى المجتمع ورفاهيته، والاهتمام بالمجالات المهمة من طرف الحكومات لتحديث فيها طفرة نوعية، والوقوف على أسباب الحقيقية للمشاكل (الصحية، التعليمية، الاقتصادية، الاجتماعية..). للقضاء عليها نهائياً وعدم هدر الجهد في المشاكل الإنية. انظر: الأشقر، تطوير المؤسسة الوقفية، 53.

(41) الأشقر، تطوير المؤسسة الوقفية، 54 - 55. انظر: موقع: [www.wellcome.ac.uk](http://www.wellcome.ac.uk)

(42) الأشقر، تطوير المؤسسة الوقفية، 55 - 62. انظر: موقع:

[www.wellcome.ac.uk](http://www.wellcome.ac.uk).

(43) Wellcome Trust, Final Annual Report, 2015, 05, 54.

(44) Wellcome Trust, FinalAnnualReport, 2004, 29.

(45) الأشقر، تطوير المؤسسة الوقفية، 62 - 65. انظر: موقع: [www.wellcome.ac.uk](http://www.wellcome.ac.uk).

## الكورونا مفتاح للنجاة محاولة لفهم وتفهم كتاب الله في زمن الكورونا

### Corona key to survive An attempt to understand and interpret the book of God in the time of the Corona

الباحث محمد لفرم

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، فاس- مكناس المغرب  
mh.lafram@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/07/29 تاريخ القبول: 2020/10/17

#### الملخص:

يسعى البحث إلى الإسهام في تطوير فهم وتفهم كتاب الله من خلال ربط مضامينه بالواقع. منطلقا من إشكالية يسعى للإجابة عنها واقتراح حل لها، مفادها: هل يسهم شيوع فيروس الكورونا بين الناس في توضيح أكثر لبعض مرادات الله تعالى الواردة عنه في كتابه الحكيم؟ وهل يمثل هذا الفهم فرصة للعودة بهم إلى طاعته؟ فهو بذلك بحث نظري؛ يسعى لتطوير الدراسات القرآنية. ويقصد إلى تحقيق أهداف ملخصة في:

- 1- المشاركة في تطوير منهجية النظر في كتاب الله بمراعاة الواقع.
- 2- الكشف عن بعض مسببات تكرار النظر في كتاب الله من أجل استجلاء مضامين مستجدة.

متسلحا لتحقيق ذلك بفروض:

- 1- شيوع فيروس الكورونا بين الناس أسهم في تجلية بعض مرادات الله تعالى.
- 2- حالات الحجر العام يسرت فهم كثير من الآيات فهما يقرب من إمكانية تطبيقها بسهولة.

متوسلا بمنهج وصفي، يفحص المادة وينسبها، من مصطلحاتها الحاملة لمضامينها، والارتباط بالواقع للوقوف على مدى انتمائها.

الكلمات المفتاحية: الفهم، التفهيم، المدارس، زمن الكورونا، الخروج والنجاة.

#### Abstract:

The research seeks to contribute to developing understanding and understanding of the Book of God by linking its contents with reality. Based on a problem that he seeks to answer and propose a solution to,

namely: Does the spread of the Corona virus among people contribute to more clarification of some of the desires of God Almighty mentioned in his book Al-Hakim? Is this understanding an opportunity to return them to his obedience? It is thus a theoretical research; It seeks to develop Quranic studies. It aims to achieve goals summarized in:

1- Participation in developing the methodology for examining the Book of God by taking into account reality.

2- Exposing some of the causes of repeated review of the Book of God in order to clarify new contents.

Armed to achieve this with assumptions:

1- The spread of the Corona virus among people has contributed to the manifestation of some of the wishes of God Almighty.

2- Cases of general quarantine facilitated the understanding of many verses, as they are close to being easily applied.

Using a descriptive method that examines the material and attributes it, from its terms carrying its contents, and relevance to reality, to find out the extent of its belonging.

**Key words:** understanding, understanding, studying, coronavirus time, going out and surviving.

#### المدخل المنهجي:

**تمهيد:** إن الله تعالى خلق الإنسان لمقصد أساس: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، فكان المطلوب، بالأساس، أن يعبد هذا المخلوق ربه الذي خلقه، كما تعبده سائر المخلوقات. ولعل مقدمة العبادة تنطلق من المعرفة. فكلما كانت معرفة العبد بربه قوية وواضحة كانت العبادة والطاعة تقترب من استيفاء شروطها. كما أنه تعالى أنزل كتابه لغاية دقيقة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (43) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (44)﴾ [النحل: 43-44]؛ فقد بين سبحانه أن يكون، هذا القرآن، وسيلة تبيين؛ إذ لا يمكن أن يعرف العبد ربه إن لم يكن على بينة من القواعد التي توطن هذه المعرفة، وكذلك تحدد مجالاتها؛ وقد يختلف الناس في معرفة ربهم وفهم قوانينه، لهذا كان دور القرآن أن يجلي كل الخلافات التي تؤسس للقوانين

===== الكورونا مفتاح للنجاة محاولة لفهم وتفهم كتاب الله في زمن الكورونا  
التشريعية: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى  
وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: 64].

**إشكال الدراسة:** إن مدارك الخلق تتفاوت، بشكل نسبي، حيث ما يعرفه  
هذا قد لا يعرفه الآخر، وما يتقنه ذلك لا يدرك كنهه غيرهما. وفهم كتاب الله  
تعالى ثم تفهيمه عملية ليست بالهينة، كما أنها ليست متاحة لكل الناس، بل  
يتفاوتون في تلك المهمة المتميزة بالخطورة البالغة، حيث إن من يفهمه ويقوم  
بالتبع بتفهمه للآخرين، إنما يقوم بالتوقيع بالنيابة عن الله تعالى، بتفويض منه  
تعالى، وهو بذلك يتحمل كامل مسؤوليته في نقل بعض من مرادات الشارع  
الحكيم إلى كل الناس، ويتحمل بالتالي، إما الثواب على تنفيذهم الصحيح، أو  
الوزر متى كان انحرافه في التفهيم عن المقصود عمداً، ويمكن أن يعذر في  
خطئه متى اجتهد بصدق ولكنه لم يُصَبِ المنشود. ومما يسهم في فهم وتفهم  
كتاب الله تعالى توفُّر المسببات التي تجعل المعنى أكثر وضوحاً منها متى  
انعدمت تلك المسببات. وقد تكون تلك المسببات شخصية كما يمكن أن تكون  
عامة بين مختلف الناس. فهل يسهم وضع شيوع فيروس ومرض الكورونا بين  
الناس في تجلية بعض مرادات الله تعالى، وجعلها أكثر حضوراً؟ وهل حالات  
الحجر العام تيسر في فهم كثير من الآيات فهما يقرب من إمكانية تطبيقها بيسر؟  
وهل حالة السجن المفروض على كل الناس تقودهم للوقوف على مضامين  
كانت تغيب عنهم في روتين العيش وتقربهم من ربهم من جديد؟

**أهدافها:**

- 1- المشاركة في تطوير منهجية النظر في كتاب الله بمراعاة الواقع؛
- 2- الكشف عن بعض مسببات تكرار النظر في كتاب الله من أجل استجلاء  
مضامين مستجدة.

**فروضها:**

- 1- شيوع فيروس الكورونا بين الناس أسهم في تجلية بعض مرادات الله الواردة  
في القرآن؛
- 2- حالات الحجر العام يسرت في فهم كثير من الآيات فهما يقرب من إمكانية  
تطبيقها بسهولة؛

3- حالة الحجر المفروض في بلاد المسلمين قادت إلى الوقوف على مضامين قرآنية كانت تغيب عنهم في روتين العيش من خلال ربط المضمون بواقعهم اليومي.

وللوقوف على هذا الفرض الثالث تم وضع هدف استراتيجي مفاده:  
- الكشف عن كون الحجر المفروض في بلاد المسلمين، قد يمكّن من الوقوف على مضامين تنبعث من الآيات القرآنية المختلفة كانت تغيب عن أفهام الناس في روتين العيش.

**أهمية مجالها:** إن الواقع يؤكد أن تناول هذا الموضوع، اليوم، هو من الضرورة بمكان، حيث إن نتائجه تهم كافة المسلمين، إذ مرض الكورونا يهددهم جميعاً بدون استثناء بين غني وفقير، بين قوي وضعيف، بين كبير وصغير. وهذه الوضعية ألحت على الباحث أن يقارب موضوعها للكشف عن كون القرآن الكريم يتجدد تنزله، كما يتجدد مضمونه، وهو بذلك يؤكد صلاحية معانيه لكل زمان ولكل مكان. فالموضوع يؤكد راهنيته مما يقتضي تعدد مثل هذه الدراسات بغية الإسهام في تعميق الصلة بين الناس وكتاب الله تعالى، خصوصاً أن هذه الصلة تزداد بعد كل يوم أكثر، كما أن بيوت الناس قد صارت شبه خالية من إقامة صلاة بها، وقراءة كتاب الله تعالى، إذ تبين أن صلواتهم بذواتهم وبأهلهم تزداد ضعفاً يومياً. فإن العديد منهم اكتشف أسرته من جديد فزاد توطيد العلاقة بها، في حين أن آخرين اصطدموا بذواتهم وأهلهم اصطداماً خطيراً جداً، مما أوجب الكشف عن مسببات ذلك من خلال كتاب الله تعالى.

**منهجها:** هي كل المناهج تتداخل فيما بينها، فلا يمكن الجزم باتباع منهج واحد، غير أنه لا يمتنع من تغليب أحدها حتى يصير هو المركز، ولذا، فالدراسة ستتبع منهجاً وصفيًا، يسعى ابتداءً إلى فحص المادة ونسبتها، انطلاقاً من النظر في مصطلحاتها الحاملة لمضامينها، مع الشروع من 'فروض' تسهم في حل إشكال الدراسة، ثم الارتباط بالواقع للوقوف على مدى انتماء المصطلحات ومحتوياتها القيمة للواقع الذي أنتجها أو الواقع الذي يسعى لتكييف الفرد معه من خلالها، لتصل في النهاية لتعميم نتائجها لمعرفة

===== الكورونا مفتاح للنجاة محاولة لفهم وتفهم كتاب الله في زمن الكورونا  
المنطلقات والتنبؤ بالنهايات. وآخر استقرائيا لاستخلاص القواعد العامة من  
الأحكام الجزئية، شريطة إبعاد الأحكام المسبقة.  
مصطلحاتها: الكورونا، مفتاح للنجاة.

دراسات سابقة: لعل الدراسة من الجدة مما يجعل سابقاتها لها، في  
مضمونها وأسلوبها، في الزمان أمرا مستبعدا.  
قيمتها المضافة: وهي بذلك ستكون قيمة مضافة في ذاتها باعتبارها  
الأولى من نوعها، وستكون مقدمة لأبحاث في ذلك الموضوع، تكون دعما، أو  
تقويما أو تصحيحا لها، وسبقها شرف لها.

ثانيا: المفصل

### 1- الحل المعرفي للإشكال:

مقدمة: إن الحمد لله حمدا يليق بجلاله العظيم، هو كما أتى على نفسه، لا  
نحصى ثناء عليه، وأشهد أنه الله الواحد الفرد الصمد، لا شريك له في الملك ولا  
ولد، الذي لا حد لرحمته سبحانه، فهو يرحم من طلبه، وينجيته متى كان مخلصا  
في دعائه ولو في لحظة الدعاء فقط، حتى ولو كان يعلم أنه سيرتد عن وعده  
الذي وعده لربه، القائل في محكم كتابه: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَاؤُ اللَّهِ  
مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: 65].  
والصلاة والسلام التامين الدائمين على النبي المصطفى الكريم، وعلى آله  
وصحبه أجمعين، وعلى التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وعنا معهم  
يا ارحم الراحمين يا رب العالمين، وأشهد أنه أدلا الأمانة، وبلغ الرسالة،  
ونصح الأمة، فجزاه الله عنا خير الجزاء.

إن التاريخ ليعيد نفسه، وقد تأكد من ذلك عديد من المؤرخين والباحثين  
في تاريخ الأمم والشعوب؛ ونتأكد، نحن المسلمين، بأنه يستعيد نفسه استدعاء،  
فينكرر بمثل الواقعة إن شكلا أو مضمونا: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا  
اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا  
الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: 118]؛ بل إنه ليتمكن أن يتكرر بكامل المشهد  
والصورة: ﴿بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ  
وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الأنعام: 28].

وإن العالم اليوم، يعيش حدثاً فريداً من نوعه لم يسبق أن عاشه بمثل الصورة والنتائج، فها هو سجين، بل إنه سجن نفسه بنفسه، وبكامل إرادته ووعيه، وإن كان كارهاً، فهو مدعو 'الصبر' على هذا السجن. ولقد تمت دعوة الإنسان، عبر تاريخه، للصبر برهة من زمن الدنيا، ليعيش سعة الآخرة، ولكنه كان يرفض صبر ساعة، وها هو اليوم، مقهور ليصبر ساعات لا يعرف منتهائها. فهو بذلك وقع في بطن الحوت، وليس له من مهرب منه إلا بالعودة إلى الله تعالى واللجوء إليه بالتضرع الخالص والصادق.

وها هو القرآن يتجدد تنزلاً، وتتجدد مسببات تنزله، وتتجدد بذلك معانيه: أما الصورة الأولى، فتتجلى في وصف القرآن لحالات أحس فيها المرء بالسجن، رغم حريره، وبالضيق رغم سعة الدنيا، في مشهدين قرآنيين، نكتفي بأحدهما، حيث إن المشهد الأول يصف القرآن فيه حالة ثلاثة من الصحابة الذين عاشوا أصعب لحظات حياتهم، حين تم استبعادهم من دائرة التواصل الاجتماعي، وتحدد في حقهم 'التباعد الاجتماعي الفعلي والمراقب بضمان حياة'، بسبب تخلفهم عن الواجب الشرعي كسلا واستطياب المتعة الزائلة في الوقت الذي كان أغلب الصحابة في جهد وعسرة كبيرين: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [التوبة: 118]. فهذه الآيات صورة حياة عن حقيقة ما تعانيه البشرية اليوم، في زمن الكورونا، سجينة، رغم الحرية؛ متباعدة، رغم القرب؛ فما أشده من عذاب. فلم تنفع فيه إلا العودة إلى الله تعالى والفرار منه إليه، فما أرحمه سبحانه بعباده إذ يذكرهم رغم نسيانهم له.

وأما الصورة الثانية، فهي تصف حقيقتنا، في شكل من الأشكال، في تشابه دقيق مع تلك الصورة: ﴿إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ (140) فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ (141) فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ (142) فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ (143) لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (144)﴾ [الصافات: 140-144]. إننا في بطن الحوت<sup>1</sup>، فكما تسببت مغاضبة يونس عليه السلام لقومه وابتعاده

## ===== الكورونا مفتاح للنجاة محاولة لفهم وتفهم كتاب الله في زمن الكورونا

عنهم دون استئذان لربه، ولا تكليف منه تعالى، فقد تسبب بعدنا عن الله تعالى في حصول ضيق شديد من جراء عموم البلاء للعالم كله.  
**تحديد المصطلحات المركزية:**

**المصطلح المركزي الأول: الكورونا:** لعل المرض معروف، لكن المضمون المنشود، في هذا البحث، التنبيه إليه أن هذا الفيروس هو من جند الله: ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [الفتح: 7]. ومهما كان الذي يقال حوله، فهو ضمن ملكوت الله فلا يرفعه غيره، خصوصاً أن العالم اليوم عاجز أمامه، فهو يتشكل في كل بلد بشكل، ولا يستقر على حال، ولا يعرفون كيف يتصرف.

**المصطلح المركزي الثاني: مفتاح للنجاة:** إن سبل النجاة من بطن الحوت، أي الواقع المتردي الذي تعيشه الأمة الإسلامية، وتخلفها البين في كل مظاهر العيش، سبل متعددة، غير أن الكورونا قد نبهنا إلى كيفية استعمال أحد هذه المفاتيح، ولعله أيسرها، وأقربها لكل الناس جميعاً.

**تحديد المفهوم الاصطلاحي: النجاة:** أصل النجاء، الانفصال من الشيء، وأصله من النجاة، وهو أن تعاونه على ما فيه خلاصه<sup>2</sup>، وقيل: النجاة الخلاص مما فيه المخافة ونظيرها السلامة. وهو من النجوة وهي الارتقاع من الهلاك<sup>3</sup>. نجا الشخص من الشر: سلم وخُص من أذاه<sup>4</sup>، ومن ثمة فالرجوع إلى الله تعالى هو سبيل إلى النجاة من كل ضيق وهم ومشاكل.

**بناء المفهوم المركزي وتأصيله:** إن المفهوم المستهدف تأصيله هو مفهوم ينطلق من مصطلح قرآني<sup>5</sup> ورد التصريح به في عديد من آيات تعتبر محورية في هذا البحث هو مصطلح 'النجاة'. ونظراً لأهمية المصطلح، عموماً، والمصطلح القرآني على الخصوص، في تقريب كثير من المعاني للناس فقد ورد هذا المصطلح في القرآن الكريم في صورتين، تقرب إحداهما معنى الأخرى، أي التي سبقت في الترتيب المصح في تسهم في توضيح الثانية. وهما صورتان رئيستان:

فأما الصورة الأولى، الإنجاء تفضلاً وتكرماً من الله تعالى، كما كان الشأن في حال بني إسرائيل: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَىٰ (79) يَا بَنِي



إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَوَعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ (80) كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي ۗ وَمَنْ يَحِلِّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ (81) وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ (82) ﴿ طه: 79-82)؛ فرغم تقبلهم للذل والقهر، فقد تفضل الله عليهم بأن بعث فيهم نبيا كان سببا في تدخل رحمة الله بهم لتتقدمهم حتى ولو لم يكونوا ممن يتوجه إلى الله بالدعاء، وإلا فلتقرأ قوله تعالى: ﴿قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 129].

وأما الصورة الثانية فيكون الإنجاء بعد النجاح في امتحان الصدق مع الله: ﴿وَأَنْجَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ [النمل: 53]. وأوضح نموذج للإنجاء من الضيق الشديد الذي لا تظهر منه بوادر للنجاة والانفلات من العذاب الجسدي أو النفسي أو كلاهما هو نموذج يونس عليه السلام حيث أنجاه الله بكثرة دعائه وتسبيحه واعترافه بخطئه، ولو أن فرصة النجاة كانت في ظاهرها مستحيلة: ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ (87) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمَمِ ۗ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ (88)﴾ (الأنبياء: 87-88) وأنا أسميها سورة الاستجابات، فما أحوجنا، اليوم، في ظل جائحة ووباء كورونا، أن نتوجه إلى الله بهذا الدعاء، باستمرار، عساه يرحمنا، ويرفع عنا هذا البلاء، فالوعد بالإنجاء ليس خاصا بيونس عليه السلام، بل عام لكل المسلمين متى أخلصوا الدعاء كما أخلص فيه نبيه يونس.

## 2- الحل العلمي للإشكال:

**مقدمة:** سواء أكانت نتيجة المساهمة التي تحصلت ليونس عليه السلام من تدبير كل أصحاب السفينة، أو بعضهم، أو من تدبير الله تعالى، فكل ذلك من صميم قدر الله تعالى. وأما الفعل-الحل، فقد تمثل نداء العبد-النبى، معبرا عن ضعفه واعترافه بخطئه بكل صدق فكانت النتيجة هي إنجاء الله لهذا العبد الصادق من كل 'الظلمات'. وبين الفعل والنتيجة، على أيامنا هذه، فمسيرة نقطعها كما قدر الله تعالى ويسر، من خلال ما سيتم التعبير به والكشف عنه.

===== الكورونا مفتاح للنجاة لمحاولة لفهم وتفهم كتاب الله في زمن الكورونا

### المبحث الأول: مسببات الوقوع في بطن الحوت

كل رسل الله وأنبيائه قد نفذوا المطلوب منهم، بحسب ظروفهم وقدراتهم، وما ذكر القرآن أن نبيا قد أخل بما طلب منه، وإن كان ينبههم جميعا، وباستمرار، على ضرورة التحلي بالصبر والقيام بالمطلوب وعدم التقصير فيه، مخافة العقاب، الذي قد يفوق أي عذاب آخر: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا (73) وَلَوْلَا أَنْ تَبْنَتْنَا لَفَدَّ كِدَّتْ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا (74) إِذَا لَا دُفْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا (75)﴾ (الإسراء: 73-75)، وكذلك بين أنه من الممكن أن يحدث من نبي نكوص فمصيره إلى ربه يوما من الأيام، وما ذلك إلا استثناءً توضيحي، وإلا فالله لا يختار نبيا إلا بعلم دقيق. ولعل يونس عليه السلام، كان فريدا من بين الأنبياء الذين ذكرهم الله تعالى في القرآن، دون أن يعني ذلك انعدام نموذج أو نماذج أخرى مثله. وعلى ما يبدو، فقد كان 'رقيقا'، لينا، ولعله كان شابا يافعا قليل الخبرة؛ إن أي فرد تربطه بالله تعالى صلة، فإنه بمجرد أن يقع في الخطأ يدرك ذلك فيتوجه لربه بطلب المغفرة وأن يتجاوز عنه، فلا يوجد من يغفر الذنوب ويمحوها نهائيا غير الله تعالى. ومتى كان اللجوء إلى الله بصدق فالنتيجة تأتي، يقينا، مهما طال الوقت: ﴿فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَاؤُا اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: 65]، فبمجرد توجه الدعاء مرتبطا بالإخلاص يكون الجواب الرباني بالخلاص.

لقد صدر الأمر للحوت، وقد كان حوتا بعينه، له من المستوى، من بين كل الحوت من نوعه، ما يؤهله لتلك المهمة. إن اختيار الله تعالى يتم على علم، فكما اختار النبي، اختار الحوت الذي سيلتقمه حماية له من كل ضرر، عناية بعبد الكريم، فقد قام ذلك الحوت بعملية فريدة، الانتقام؛ حتى يبقى على حاله، إذ لو مارس الحوت طبيعته لمضغه، وانتهى أمره. ورحمة الله حاضرة في قدرته تعالى، فقد هيا مكان الانتقام، وحمى نبيه من أن يؤثر فيه، بشكل كلي، حامض معدة الحوت ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ (48) لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ (49) فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ (50)﴾ [القلم: 48-50]. فالله تعالى كما ينعم على عباده فإنه

يبتليهم ليثبتوا، لأنفسهم، وليس له تعالى، فهو الأعم بكل شيء، ثباتهم على الحق، كما أنه يفتح نعمه على الظالمين، فتأتيهم من كل ناحية، حتى وأنهم لا يعرفون طلبها منه، ولا يشكرونه عليها بعد حصولها، ليس تقديرا لهم، بل استدراجا لهم حتى ينسوا كل شيء، وذكر القرآن ذلك كان بغاية تذكير النبي ﷺ، وأمته من بعده، حتى يكونوا دائمي اليقظة، فلا يطمئنوا لأي نعمة، فقد تكون نعمة استدراجية، فلا بد من الصبر والثبات كيفما كان ظاهر الواقع.

### المطلب الأول: نسيان الله

إن الإنسان يسعى دوما بحثا عن السعادة النفسية وإشباع الرغبات الجسدية بكل السبل وفي كل الاتجاهات. وفي رحلته تلك، يحاول أن يرضي آلهة متعددة ومتنوعة، باختلاف المعتقدات والملل والمرجعيات الدينية التي يستلهم منها الإنسان ما يريد تحقيقه.

والمسلم، درجات إيمانية متفاوتة، تزداد وتنقص، بل وتمرض حتى قد تصل إلى الموت عند أصناف من الناس يفقدون كل بوصلة توصلهم بربهم سبحانه وتعالى.

وفي الإسلام يقترن الإيمان بالله تعالى بركيزتين اثنتين مرتبطة فيما بينها دوما: الإسلام والإيمان وهما سيقودان إلى الإحسان. فالتعرف على أركان الإسلام هي الخطوة الأولى، ثم يتم الارتقاء ليقف المرء على أركان الإيمان. والنسيان ليس بالضرورة هو خروج المنسي من الذاكرة بالمرّة، بل على العكس من ذلك، فقد يكون المرء متذكرا لربه ولكن بدون عمل صالح يرتبط به، ومن ثمة فلا إيمان بدون عمل، فحيثما ورد ذكر الإيمان في القرآن إلا وورد مرتبطا بالعمل الصالح.

هناك فئة المؤمنين الذين يقعون في ظروف تقودهم إلى نسيان ربهم فلا يلجأون إليه إلا في حالة وقوعهم في الضرر، وبمجرد أن يزول ما بهم من ضيق يرتدوا على أعقابهم لينخرطوا في تيه العيش، ولهذا السبب نبه الله تعالى الناس، وضمنهم الفئة المؤمنة، إلى تذكّر ربهم في كل وقت، لكون نسيانه يقود العبد لربه للوقوع في الذنوب والخطايا، وهذا النسيان قد يطراً على المؤمنين. والخطورة تكمن في نسيان الله لهذا العبد فلا يحول بينه وبين الوقوع في الدنيايا.

===== الكورونا مفتاح للنجاة محاولة لفهم وتفهم كتاب الله في زمن الكورونا

### المطلب الثاني: الانحراف عن طاعة الله

إن العبد مدعو إلى الالتزام بأوامر ربه والابتعاد عن نواهيه، وتلك طاعته له، في حين أن الذي ينحرف عن تلك التعاليم فهو في حالة عصيان لربه تعالى، والعصيان درجات. ومن العصيان الفتور عن طاعة الله تعالى وكسل الهمة عن ابتغاء المعالي. وإن ضعفها ناتج عن التسويف، ومرافقة مقترفي الموبقات، وبالنظر في الواقع يتبين أن من أسباب البعد عن الله تعالى:

1- المبالغة في الاهتمام بمتطلبات الجسد، على حساب المنحى الروحي، الذي يكون بإمكان الصلاة أن تنميه وتلبي احتياجاته. فلنتساءل ولنسائل أنفسنا عن صلاتنا؟!!

2- السعي وراء الشهرة، وما تتطلبه من إرضاء للأهواء، وبذل المسموح والممنوع؛

3- توسع دائرة الملاهي: وخصوصا ما فرضته علينا التكنولوجيا الحديثة التي قيدت الناس، وجعلتهم مستلبين ومأسورين لها، وقتلت أوقاتهم؛ فها هم غالبية الذكور من الناس منشغلين بمستجدات الشبكة العنكبوتية اليومية، وغلبية النساء منهم مهتمات بما يجري على التلفاز من وصفات تجميلية وطبخية وملبوسات، وشبابهم مشدودين إلى الهاتف النقال، ومواقع التواصل الاجتماعي، في كل الأوقات، وحتى في مقاطع الطرق وعلى ممرات الرجالين وفي المكاتب وطاولات الدراسة؛ وهذا الانشغال فاق الحاجة وتحول إلى هوس، لا يحتاج لدراسات تكشف ذلك، بل الواقع خير دليل.

فقد انشغل الناس حتى عن أهلهم وذويهم، وإنك لتدخل البيت لتجد الأب فوق حاسوبه، والأم عينها على التلفاز والأبناء أعينهم على هواتفهم، وصاروا ينشغلون بها حتى عن الطعام، فجعل انشغالهم عن ربهم يزداد كل يوم اتساعا، مما يستدعي عودة الله تعالى عساه يتداركنا برحمته.

### المطلب الثالث: الغفلة عن مكر الله

إن كل غافل عن تصرف الله تعالى في هذا الكون هو معرض لمكره؛ وإن "مَكَرَ اللهُ، عذابه وجزاؤه على مكرهم، وقيل مكره استدراجه

بالنعمة والصحة وأخذه على غرة وكّرر المكر مضافاً إلى الله تحقيقاً لوقوع جزاء المكر بهم<sup>6</sup>.

المكر في اللغة: و"أصلُ الأمن في اللغة: طمأنينة النفس وزوال الخوف<sup>7</sup>، قال الرَّاعِب: المكر: صرف الغير عمّا يقصده بحيلة<sup>8</sup>. وعند ابن فارس: المكر هو: الاحتيالُ والخِداع<sup>9</sup>. أما ابن منظور فقال: إنّه مَكْرٌ غير ظاهر للممكور به<sup>10</sup>.

وفي الاصطلاح: قال الجرجاني: "عَدَمُ تَوْفُّعٍ مَكْرُوهِ فِي الزَّمَانِ الْآتِي"<sup>11</sup>. وقد قال الفراء: "والمكْرُ من الله استدراجٌ، لا على مكر المخلوقين"<sup>12</sup>. وإن من علامات الأمن من مكر الله: الإصرار على المعاصي مع استدراج الله بالنعم.

وأما مكر الله فهو ردُّ لمكر الماكرين وهو عملية استدراجية لهم. وعلى الرغم من كل ما سبق، فلا بد من إحسان الظن بالله تعالى، فهو سبحانه لا يمكر مكر سوء، بل هو تدبير منه بما لا يعلمه الخلق.

#### المبحث الثاني: فوائد الوقوع في بطن الحوت

إن الذي يدرك أنه في بطن الحوت لا محالة سيُبصر، والإبصار قدرة ليست لكل الناس، بل هي متاحة لمن اتقى ثم تذكر، فالغشاوة لا بد أن تنكشف عنه فيرى ما لا يراه غالبية الناس. وإن الله تعالى يتدارك عباده، رحمة بهم، فيوقعهم في وضعيات يبدو أنها شديدة عليهم، ولكنها تذكرهم وتجلي الغبش عن عيونهم، إذ من الناس من يعودون لربهم بين الفينة والأخرى، ومنهم من لا يتذكر إلا بعد أن يقاد من أذنيه بقوة ورجة يستفيق من بعدها القلب.

#### المطلب الأول: تذكر الله بعد غفلة

إن كثيراً من الناس يغفلون عن ربهم وتأخذهم الدنيا وتأسرهم حلاوتها، فينسبون الواجبات التي التزموا بها، ومتى ما ذكرهم أحد، سوفوا للتوبة، وهم لا يعلمون أن من أخطر أسباب الغفلة التسوية. لذا يتولى الله تعالى تكبير عباده بين الفينة والأخرى، فمنهم من يعود بأيسر طريق، وبأقل تكلفة، ومنهم من لا يتذكر إلا حين يقع في الشدة. وحينها يرفع يديه متوجهاً لربه راجياً منه أن ينقذه مما هو فيه، بعضهم يلهج بلسانه وقلبه غافل، ومنهم من يصدق في تلك اللحظة،

===== الكورونا مفتاح للنجاة محاولة لفهم وتفهم كتاب الله في زمن الكورونا

فإذا ما كشف عن المأزق عاد لما كان فيه، ومنهم من يصدق مع ربه فيبقى على طريق الحق، مخلصا في دعائه، صادقا في أوبته، متحريرا في تجديد نيته في توبته؛

### المطلب الثاني: تذوق الإخلاص في الدعاء والتصرف

والعبد الذي يذوق حلاوة الدعاء، ويتذوق لذة القرب من ربه، يستشعرها فتتجلي عن طمأنينة في النفس، وراحة في البال، وسكينة في القلب، وثبات في الفؤاد. فتصير كل تصرفاته مرتبطة بالنية الصادقة في التوجه والإخلاص في الدعاء، فلا يشرك مع ربه أحدا أبدا، ويدقق وعيه حتى لا ينزلق إيمانه وينحرف في اتجاه الشرك، مكشوفه وخفيه.

وإن من أهم موجهات الإخلاص في حياة المؤمن اقتران العلم بالعمل، فيطيل النظر في كتاب الله تعالى ويجيل البصر في سيرة رسول الله ﷺ، عاملا بكل جدية لتلمس ذلك الطريق، فإن لم يصبه بالكلية، قاربه، متداركا نفسه، كلما زاغت قليلا ردها بقوة.

والإخلاص هو النية، وهي المحددة لكل عمل ووجهته، كما أنه من الواجب والضروري تقديمها في كل عمل، وبالإضافة إلى تحديدها في بداية كل تصرف، فلا بد، أيضا، من تجديدها طيلة العمل، حتى لا تزيغ النفوس. فلا يصلح العمل إلا بصلاح النية، ولا تكون النية صحيحة وصالحة إلا إذا صلح فيها قلب صاحبها.

والإخلاص يكاد يكون عزيزا في الحياة العملية، وخصوصا على عصرنا هذا، ويزداد عزة، في العبادات، بل يكاد يغيب فيها، حيث تمتزج التصرفات بحظ النفس. لذا كان من الواجب الإخلاص، في كل عمل، ويضاف إليه، كثرة العمل، فعمل تمام بعضه قد يسد نقص بعضه.

وقد يعتقد كثير من الناس أن الإخلاص مرتبط فقط بالصلاة، وأعمال العبادات الظاهرة، فهذا ليس صحيحا بإطلاق، بل الإخلاص واجب في جميع الأعمال، لكونها من ضمن العبادات، التي يؤجر عليها المرء، بما فيها الأعمال الشخصية الحلال، لأن كل تصرف لا يخلو إما من ثواب أو من عقاب.

فأما ضابطه: فلا يمكن الحديث عن الإخلاص إلا من بعد تحديد النية، التي تضبط التصرف، ويتبين المقصود بها، والغاية من وراء إجرائها. وما يضبط الإخلاص إلا أن تكون النية فيبدأية أي عمل شرعي، وتكون الغاية هي نوال رضا الله تعالى من غير رياء ولا رفعة ولا تزلفاً لأحد أو ترقب مدح. وينتج الإخلاص آثاراً على النفس، وطمأنينة في القلب. والإخلاص يتقلت فلا بد من مراعاته وتداركه في حينه وذلك بتجديد النية طيلة العمل.

### المطلب الثالث: اليقين في الله

واليقين شعبة عظيمة من شعب الإيمان، وصفة من صفات أهل التقوى والإحسان، "وَالْيَقِينُ: الْمَقْطُوعُ بِهِ الَّذِي لَا شَكَّ فِيهِ وَهُوَ النَّصْرُ الَّذِي وَعَدَهُ اللَّهُ بِهِ" كما ذكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره 'التحرير والتنوير'. ولا بد من التفاني من أجل الوصول إليه، ولو أن الطريق إليه شاق، تتطلب التوجه إلى الله ليكون عوناً في تحقيقه.

ولأهمية اليقين فقد نبه الله نبيه ﷺ عن الركون إلى أهل الشك ومن ليس لديهم اليقين الكامل بالله رب العالمين. كما أمره بمداومة العبادة حتى يأتيه اليقين التام بقاء ربه والفوز بمرضاته.

### المبحث الثالث: شروط النجاة من بطن الحوت

إن وقوعنا في بطن الحوت، اليوم، وكالأمس، كان بسبب أخطائنا الكثيرة، وانحرافاتنا المتكررة، وسيتكرر وقوعنا في بطن الحوت كلما كانت نفس المسببات، وبطن الحوت ذي أحجام مختلفة، وتكون مدة المكث فيه قصيرة، كما يمكن أن تكون طويلة، وربما طويلة جداً، وقاسية بشدة. وللنجاة منشدة هذا الوضع استوجب الأمر التزام جملة من شروط، وهذه الشروط المعروضة إنما هي أمارات في الطريق، واعتبارها أسساً وركائز إنما تمهيدا لغيرها:

### المطلب الأول: الذكر سبيل إلى الاطمئنان

إن بلوغ اطمئنان النفس، وتحولها من نفس أمارة بالسوء، وتلك طبيعتها، إلى نفس لوامة تسائل صاحبها باستمرار، وتقض مضجعه، يتطلب مجهوداً كبيراً ومتواصلاً في التقرب إلى الله، ثم يتضاعف الاجتهاد للركي بهذه النفس

===== الكورونا مفتاح للنجاة محاولة لفهم وتفهم كتاب الله في زمن الكورونا

إلى درجة النفس المطمئنة، التي بشرها الله بدخول الجنة. ولا يتأتى الاطمئنان إلا بكثرة الذكر لله تعالى، والوعي بأنه الرب الرحيم لمن التجأ إليه، وهو الرب القاهر لمن ابتعد عنه والتجأ لغيره.

#### المطلب الثاني: الاطمئنان سبيل إلى العمل

ومتى أحست النفس ببداية تحصل الاطمئنان، انضبطت لورد من الذكر لا يغفل عنه المرء، فأى غفلة هي انتكاسة، تسمح لهذه النفس بالتغول، والعودة للأمر بكل سوء، أشد من غواية الشيطان، فهي بين جنبي المرء، وأعلم بدواخله، ونقاط ضعفه. ﴿فَإِذَا قُضِيَّتْ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: 103].

#### المطلب الثالث: العمل سبيل إلى النجاة

وكلما تجدد العمل وتواصل، فإن وعد الله لا بد أن يحل بالمرء: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ (143) لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (144)﴾ [الصافات: 143-144]. فإن يونس عليه السلام هو القدوة في ذلك، فقد كشف الله تعالى على أن الإصرار في الدعاء والذكر والتسبيح لا بد أن يثمر النجاة من أي ضيق وأي شدة وأي عسر.

#### المبحث الرابع: مقومات النجاة من بطن الحوت

إن الله سبحانه ضبط الكون بقانون منضبط وكل ما يحدث فيه مسجل في كتاب مبين، هو 'أم الكتاب'، وهو الكتاب المرجعي. لكن هناك كتباً أخرى يتدخل فيها الله تعالى بالتبديل، محوا أو تثبيتاً، إسعافاً لعباده وإنقاذاً لهم من أي ضيق يصيبهم، فمهما كانت الظروف، فالله قادر على أن يغير كل شيء متى أراد، ومن مراداته تعالى قوله: ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ ۗ أُولَٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ ۗ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ (19)﴾ [الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ فِي الْأَذْلَىٰ (20)﴾ كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي ۗ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (21)﴾ (المجادلة: 19-21).



### المطلب الأول: الاعتراف بالخطأ

لقد 'ذكّرنا' كورونا كثيرا من الأشياء التي كانت من ضمن التوجيهات الدينية والشرعية والقانونية، فقد علمنا الإكثار من النظافة، و'الزمننا' احترام الدور في المؤسسات والمتاجر، كما 'فرض علينا' التباعد الاجتماعي والتقليل من التصافح المفرط، والتعانق المجاني، وتبادل القبلات، وكل ما نرجوه أن تستمر هذه السلوكيات بعد البلاء. والاعتراف بالخطأ شيمة الرجال الذين يستهدفون الخير لهم وللناس معهم، شريطة أن يكون ذلك في الدنيا: ﴿وَأَخْرُورَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: 102]؛ أما يوم القيامة فقد فات الأوان.

### المطلب الثاني: التسبيح المستمر

التسبيح هو التنزيه لله تعالى عن الشريك<sup>13</sup>، كما أنه اعتقاد وقول وعمل<sup>14</sup>. وحين يطلق يفيد عموم العبادة، ومن المستحسن أن يقرن التسبيح بغيره من التصرفات:

2.1- مع التهليل، فكلما اشترك التسبيح بالتهليل قَرَّبَ إلى الله تعالى، فمثله ما كان من تسبيح يونس عليه السلام في بطن الحوت: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنْ الْمُسَبِّحِينَ (143) لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (144)﴾ [الصافات: 143-144]؛

2.2- مع الاستغفار، فكلما كان مرتها بالاستغفار، كما كان مع آدم عليه السلام وزوجه: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: 23]؛ فأثمر ذلك وكانت نتيجته التوبة من الله عليهما: ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 37]، ولعلها لنسله من بعده أبدا.

### المطلب الثالث: الاستمرار في الإخلاص والحمد

إن العبد الذي يكون في الضيق لا يحس بأي يد تلمس قلبه وتحسسه بالأمان غير يد الله تعالى، لذا فإنه يلتجئ إليها كلما حلت بساحته ضائقة، لكنه بمجرد أن يتعافى منها ويخرج منها بسلام، فإنه ينخرط، من ساعته، في عيشته، وينسى ربه الذي أنقذه مما كان فيه. فصار من اللياقة مع الله والأدب في التعامل

## ===== الكورونا مفتاح للنجاة لمحاولة لفهم وتفهم كتاب الله في زمن الكورونا

مع الصبر حال الأزمة، والحمد حال زوالها. فقد كشف سبحانه فضائل الشكر حيث يجعل العبد تحت رعاية ربه باستمرار: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ﴾ [سبأ: 13]؛ فتوجيهه سبحانه لعبده داود عليه السلام وذويه، والمؤمنين غيره، أن يستمر في شكره، ولا قيمة للشكر الشفهي، بل لا بد من التصرفات والأعمال الصالحة، فهي لب الشكران، وهي عين الحمد.

### الخاتمة

إن المسلم مدعو لبذل الجهد من أجل النجاة من كل ضيق مادي أو معنوي أو نفسي يقع فيه، داعيا الله تعالى أن يسعفه ويساعده على تحقق النجاة المستمرة.

### دراسة عامة لأهم النتائج:

1- إن رحمة الله واسعة، فالقياس بين وضعيتين، على اختلاف الزمنين، وتنوع المكانين، فممكن. إن يونس عليه السلام، عندما خرج مغاضبا لقومه، معاتبا لهم، يائسا منهم، لم يكن خارجا عن إرادة ربه، فهو يعلم قدرته تعالى عليه، لكن القدرة التي وردت في القرآن، فيما يخص هذه القضية، هي من باب التضييق، كما هي مثلا في موضع آخر من القرآن الكريم، إذ بعض القرآن يفسر بعضه، حين تصبح المفردة مصطلحا قرانيا: ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾ [الفجر: 16]، فقد رزقه، أي ضيقه عليه. فحالة النبي يونس عليه السلام، كانت فريدة منها في عالم النبوة، فكانت التربية الربانية مساوية لدرجة النبوة هذه، قادت لبطن الحوت، حيث تقوّت تربيته بما يتناسب مع الممكن مستقبلا، شريطة أن تبدو آثار هذه المحاولة المستجدة، وفعلا، ظهرت في اعترافه بخطئه عليه السلام، وبتسبيحه لربه بدون انقطاع، بصدق وعزيمة. وحالة نبي الله يونس، عليه السلام، تكاد تكون هي حال الكثيرين منا، حين أخطأنا، بالقدر الذي أدخلنا الله فيه إلى بطن الحوت، من أجل تقوية تربيتنا بما يتناسب مع دورنا في هذه الحياة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]؛ ولأداء مهمة سامية: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا

وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿البقرة: 30﴾؛ كل ذلك من أجل العمران وابتغاء الصلاح والإصلاح.

2- وصورة يونس عليه السلام وقومه تشرح الصدر: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةً أَمِنَتْ فَفَنَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُنُوسَ لَمَّا أَمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ (98) وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (99) وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (100) قُلْ أَنْظِرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ (101) فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ قُلْ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ (102) ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ (103)﴾ [يونس: 98-103]. فإن كان قوم يونس قد شفع لهم إيمانهم، حتى ولو جاء متأخرا، فإيماننا بالله حاضر دائما، وكان دائما قائما، وإن كان تخفت تارات عديدة: "وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ (33)" [الأنفال].

### قراءة في الفروض والأهداف:

فروضها:

1- شيوع فيروس الكورونا بين الناس يسهم في تجلية بعض مرادات الله تعالى؛ فأما هذا الفرض فقد تبينت وجاهته حيث أن وقوعنا في بطن الحوت من جراء الحجر الصحي جعلنا، والعديد من الناس، نلتجئ إلى الله تعالى بالدعاء، والتفرغ لتلاوة القرآن، مما أسهم في توضيح العديد من المضامين القرآنية، ومن خلاله يتوضح بعض مرادات الله من الناس، فسارع العديدون منا لتحقيقها بغية نوال رضا الله حتى يرفع عنا هذا البلاء؛

2- حالات الحجر العام تيسر في فهم كثير من الآيات فهما يقرب من إمكانية تطبيقها ببسر؛

إن هذا الفرض قد يتأكد بشكل كبير، ففهم مراد الله، أو القرب من فهمه، يقود العديدين منا إلى تفعيل الفهم في شكل تصرفات وأعمال تلتزم بالحد الأدنى من الشروط الشرعية بغية الفوز بحفظ الله من الوقوع في براثن هذا الداء الفتاك،

===== الكورونا مفتاح للنجاة محاولة لفهم وتفهم كتاب الله في زمن الكورونا

ولو نسيبياً، إذ إن الناس سرعان ما يفقدون القدرة على الاستمرار في الالتزام بالشرائح؛

3- حالة الحجر المفروض تقود للوقوف على مضامين كانت تغيب عنهم في روتين العيش؛

كثرة الدعاء وتعداد النظر في كتاب الله تجعل بعض المضامين تستعيد بريقها، حيث إن فهمها لم يكن صعباً، ولكن الانغماس الشديد في البحث عن لقمة العيش، والسعي للحصول على المتعة المفترضة يجعل العديد من المضامين الشرعية تغيب عن مداركنا فلا تظهر في تصرفاتنا.

**أهدافها:**

1- الكشف عن إمكانية إسهام شيوع فيروس الكورونا في تجلية بعض مرادات الله تعالى؛

وقد أمكن تحقيق هذا الهدف من خلال الوقوف على بعض النصوص التي أظهرت أن بطن الحوت لم يكن موطن تذكير نبي الله يونس عليه السلام وحده، بل صار موطننا يذكرنا بفضل الله علينا وضرورة العودة إليه والفرار إليه وحده دون سواه؛

2- إبراز أن حالات الحجر تيسر فهم كثير من الآيات؛

إن تتبع القنوات التلفزيونية والكتابات على صفحات بعض الجرائد يكشف عن إسهام الحجر الصحي في انكباب كثير من الناس على البحث عن مضامين القرآن التي تناسب واقعهم المعيش الحالي؛

3- الإسهام في تمكين الحجر المفروض من الوقوف على مضامين كانت تغيب عن الناس في روتين العيش؛

وقد تجلى هذا الهدف، ويمكنه أن يزداد تحققاً في الواقع، متى ما زاد اهتمام المفكرين والعلماء والمهتمين بالمجال الشرعي، وسعوا بكل جد وإخلاص وبذل جهد لتنوير الناس وتذكيرهم بما هم فيه وسبل النجاة منه.

**المقترحات:**

1- إثارة الانتباه إلى هذا الموضوع مهم بشكل يجعله حديث الساعة، لكون الناس، وخصوصاً الأمة الإسلامية، هي الآن في محك خطير، فإما أن تجد

- طريقها إلى ربها من جديد، أو تنفيه أكثر، في انتظار ما قد يأتي، وربما قد يشكل دافعا لها لترجع إلى ربها، رجاء أن تكون من دون خسائر مادية ومالية ونفسية، كما هو الحال اليوم، إذ الخسائر لا تعد ولا تحصى نوعا أو نتائج؛
- 2- جعل أعداد من مجلتكم الغراء محورا لمواضيع ذات ارتباط ببلاء الكورونا، بغية اقتراح مزيد من الحلول لمختلف المشكلات النازلة أو المتوقعة؛
- 3- العمل، بعد انتهاء الوباء، ورفع الله لبلائه، على عقد مؤتمر علمي حول الموضوع، ومقدماته وأسبابه ونتائجه، وتبادل الآراء حول الموضوع واقتراح سبل الخروج من مثل هذه الطوارئ، بل العمل من أجل النجاة من الوقوع في مثل هذا البلاء؛
- 4- السعي من أجل التوجيه العملي للأمة من خلال ربط مضامين القرآن بواقع الناس، حتى يكون القرآن الكريم قريبا من الناس، ومحفزا لهم للعودة إليه،
- 5- الكتابة في موضوع له من الأهمية درجة كبيرة، ويتجلى في القول في تجدد تنزل القرآن الكريم، ومن ثمة الحديث عن تجدد مضامين هذا الكتاب.

## الكورونا مفتاح للنجاة محاولة لفهم وتفهم كتاب الله في زمن الكورونا

### المراجع:

- 1- الراغب الأصفهاني (ت502هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، والدار الشامية، بيروت ودمشق، 1430هـ-2009م، ط1.
- 2- محمد بن يوسف أبو حيان التوحيدي (ت745هـ)، تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت: 1413هـ-1993م، ط1.
- 3- أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (ت728هـ)، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين، تحقيق عمر سليمان الأشقر، القاهرة: 1400هـ-1980م.
- 4- محمد السيد لشرايف الجرجاني (ت816هـ)، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ب.ت، ب.ط.
- 5- أحمد ابن فارس (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1399هـ-1979م.
- 6- أبو زكريا يحيى بن عبد الله الفراء (ت215هـ)، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف النجاتي، وآخرون، دار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ب.ت، ط1.
- 7- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق الدكتور عبد الله عبد المحسن التركي، وآخرون، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1427هـ-2006م)، ط1.
- 8- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت.
- 9- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، ط1.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - قدمت قناة فضائية برنامجاً، في أول أيام شهر رمضان لعام 1441هـ، الموافق لشهر أبريل ومايو لعام 2020م، ولطيلة أيامه، تحدث فيه معده عن كون الله تعالى أرجعنا، في زمن الكورونا، إلى الكهف؛ وعرض سورة الكهف، وإن كان الربط بين الحدثين ضعيف جداً، حيث تم الحديث عن أحداث سورة الكهف بالتفصيل، في حين أن الوقع لا يستقيم مع هذه السورة، ولعل السورة صورة فريدة في القرآن الكريم، ليس هنا موطن بسط ذلك، فهو في حاجة لورقة مستقلة، تم إعدادها بحول الله، لكن الواقع المعيش يتساق مع بطن الحوت، وتلك قضية أثارها أخت لنا تتجاذب معها، دائماً، أطراف الحديث، ورغم فارق السن الكبير بيننا، فكأنها من سني، أو كأني من جيلها، حتى أنها تصفني دوماً بتوأمها، فأثارت لدي أن الوضع ليس وضع الكهف، بل وضع بطن الحوت.
- <sup>2</sup> - مفردات الراغب، 792، باب (ن ج و).
- <sup>3</sup> - تاج العروس، 22/40.

- 4- أحمد مختار عمر، وآخرون: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط 1، 1429هـ- 2008م، المجد 3، ص 2174، اللفظ رقم 5055.
- 5- إن القرآن الكريم قد وُجد مصطلحات خاصة به، فإذا ما أطلقت، فهي المقصودة، وعليه فقد أصبح المعنى القرآني هو المعيار وليس لغة الناس أو تواضعهم.
- 6- محمد بن يوسف أبو حيان التوحيدي (ت745هـ)، تفسير البحر المحيط، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ، 1993م، ط 1، ج 4، ص 351.
- 7- الراغب الأصفهاني (ت425هـ)، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، 1430هـ- 2009م، ط 4، ص 90.
- 8- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص 772.
- 9- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 245.
- 10- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1، (باب مكر).
- 11- محمد السيد الشريف الجرجاني (ت816هـ)، معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة،: ب. ت، ب. ط، المصطلح: 1796، ص 191.
- 12- أبو زكريا يحيى بن عبد الله الفراء (ت207هـ)، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، وآخرون، دار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ب. ت، ط 1، ج 1، ص 218.
- 13- ينظر: تفسير الطبري، 503/1.
- 14- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، [405/1].

## جناية الاتجاه الباطني على علم التفسير

### The felony of Batiniyya over the interpretation of the Quran

طالب دكتوراه شنن عبد الحفيظ /أ.د/ حسين شرفة

كلية العلوم الإسلامية جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

ch.hacen@hotmail.com

[Chenene2008@gmail.com](mailto:Chenene2008@gmail.com)

تاريخ القبول: 2020/09/11

تاريخ الإرسال: 2020/03/25

#### الملخص:

نسلط في هذه الدراسة الضوء على أحد الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم، وهو الاتجاه الباطني، الذي تسرب إلى علم التفسير فحرّف نصوص القرآن الكريم بدعوى أنّ المراد بالنص الباطن دون الظاهر، كما بينت الدراسة طرق التفسير الصحيحة وفق أصول وقواعد التفسير التي تراعي الأخذ بظواهر النصوص القرآنية ولا تعدل إلى صرف النص عن ظاهره إلا بدليل، وتراعي كذلك سياق الآيات، والسنة النبوية، ولغة العرب، وهذه القواعد هي التي تردّ كلّ الاتجاهات المنحرفة في التفسير، وذكرت هذه الدراسة نماذج من جناية أصحاب الاتجاه الباطني من شيعة ومتصوفة غلاة على علم التفسير من خلال تفسير بعض الآيات الكريمة، وخلصت الدراسة إلى وجوب نبذ هذا الاتجاه والتحذير منه. الكلمات المفتاحية: تفسير، الباطنية، الظاهر، الصوفية، الشيعة.

#### Summary

In this study, we shed light on one of the deviant trends in the interpretation of the Holy Qur'an, which is the inner direction, which was leaked to the science of interpretation, so the texts of the Holy Qur'an were misrepresented on the pretext that what is meant by the inner text is not apparent, as the study showed the correct methods of interpretation according to the principles and rules of interpretation that take into account the phenomena of texts Quranic and does not modify the exchange of the text from its apparent except by evidence, and also takes into account the context of the verses, the Sunnah of the Prophet, and the language of the Arabs, and these rules are the ones



that return all the deviant directions in the interpretation, and this study mentioned examples of the felony of the owners of the inner direction of Shiites and Sufis high on the science of interpretation m During the interpretation of some verses, the study concluded should renounce this direction and warning him.

**Key words:** interpretation of the Qur'an, esoteric, external, Sufi, Shi'a.

### مقدمة:

يعدّ علم التفسير من أجَل العلوم، وأعلاها شأنًا، وأرفعها مكانة بين فنون العلم المختلفة، وذلك لتعلقه بأعظم كتاب منزّل، وهو القرآن العظيم، وقد لقي تفسير القرآن اهتمامًا بالغًا منذ نزوله على قلب رسول الله ﷺ، فكان يفسره لأصحابه، فيبين مجمله، ويوضح ما أشكل من معانيه، وقد كان نصيب الصحابة رضوان الله عليهم من التفسير يتفاوت، بحسب التفرغ له، أو ملازمة النبي ﷺ، أو كثرة سؤاله ﷺ، وقد برز منهم مفسرون ساهموا في تبليغ علم التفسير إلى من بعدهم من التابعين، وفق منهج علمي صحيح، يعصم النصّ القرآني من التحريف الذي يصرفه عن مراد الله تعالى من الآيات القرآنية، وكان المنهج الذي سار عليه الصحابة هو تفسير القرآن بالأثر، وتفسير القرآن بالرأي المقبول، لذلك نبذوا كلّ ما خالف سياق الآيات أو ما لم تحتمله اللغة العربية، أو خالف السنة النبوية أو القواعد الشرعية.

وكان لظهور الفرق في الإسلام الأثر الكبير، في الانحراف في علم التفسير، فقد كان لكل طائفة نزعتها في الأخذ من كتاب الله تعالى بما يخدم أصولها ويقوي دعاؤها، كون القرآن الكريم المصدر الأوّل في التشريع، ومحلّ قبول من جماهير المسلمين، فعمدت كلّ طائفة إلى آيات القرآن الكريم ليستندوا عليها، وحين لم تسعفهم ظواهر النصوص، عمدوا إلى بواطنها، فأولوا الآيات تأويلًا فاسدًا، وفق اتجاه لا يراعي سياق الآيات، ولا سنّة النبي ﷺ، ولا موافقة اللغة، وظهرت الاتجاهات المختلفة التي جانببت الحقّ في التعامل مع نصوص الوحي.

## جناية الإتجاه الباطني على علم التفسير

ومن بين أكثر الاتجاهات جنائية على علم التفسير، ما يسمّى بـ"الاتجاه الباطني" الذي كان معول هدم للإسلام من خلال تحريف كلام الله تعالى وتفسيره تفسيراً باطلاً.

وسنحاول في طيّات هذه الورقات الوقوف مع هذا الاتجاه الباطني، الذي لم يندثر رغم ما يحمله من أباطيل، وظهر من يتبناه في العصر الحديث وإلى يوم الناس هذا، فلكل قوم وارث. وسنحاول الإجابة على السؤالات التالية:

- متى ظهر الاتجاه الباطني في تفسير القرآن الكريم؟
- هل صرف النصوص عن ظواهرها عند أصحاب الاتجاه الباطني لها مستند من الشرع أو اللغة؟

- هل يمكن اعتبار الاتجاه الباطني في التفسير من قبيل التفسير بالرأي المقبول؟

حكم التعامل مع نصوص الوحي وفق الاتجاه الباطني؟

**أهمية الدراسة:**

تكتسي هذه الدراسة أهمية كونها تجلّي لنا فساد أحد الاتجاهات الخطيرة في التعامل مع النص القرآني، وهو الاتجاه الباطني الذي مازال يتردد صده إلى هذا العصر، وتلقفه الكثير من المعاصرين في تعاملهم مع تفسير نصوص القرآن الكريم، كما تهدف إلى إضافة لبنة إلى بناء تنقية التفسير من الأقوال الشاذة والدخيلة التي تخالف أصول التفسير.

**الدراسات السابقة:**

اطلعت على العديد من الدراسات السابقة التي كتبت في هذا الموضوع ولكن بعناوين مختلفة، وقد عالجت الموضوع من بعض جوانبه، فبعضها يتناول الموضوع من جانب تاريخي والآخر يغلب الجانب العقدي، ومن بين هذه الدراسات:

- مقال بعنوان: "الاتجاه الباطني في تفسير القرآن"، محسن عبد الحميد، مجلة دعوة الحق، العدد 232 صفر 1404 - نوفمبر 1983، المغرب.

وقد تناول هذا المقال بعض النماذج للتفسير الباطني للقرآن الكريم، لكن الكاتب يجعل هذه الاتجاه محصوراً في طائفة معينة وهي فرقة الباطنية

المعروفة في كتب التاريخ والعقائد، ولم يجعله اتجاها عاما تنطوي تحته كل الفرق التي سارت على هذا الاتجاه.

- رسالة دكتوراه بعنوان: "التأويل الباطني في اليهودية والنصرانية وأثره على الفرق الباطنية الإسلامية (الإسماعيلية والاثنا عشرية أنموذجا): دراسة تحليلية نقدية مقارنة"، للطالب ياسر صالح، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، ماليزيا، تاريخ النشر 2015 بعمان.

وقد تقاطعت هذه الرسالة مع دراستي في الجانب التاريخي وتوسّعت فيه ولم تتطرق لردّ التأويل الباطل وفق أصول التفسير.

- رسالة دكتوراه بعنوان: "الفكر الباطني، أصله، وروافده، وأثاره السياسية والاجتماعية للطالب"، الجهيمان إبراهيم بن عبد الرحمن، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، سنة النشر 1998.

وهذه الدراسة لم تركز على جانب تأثر الباطنية على علم التفسير بل ركزت على الباطنية كفرقة لها أبعادها وسماتها العقدية.  
خطة الدراسة:

وقد تمت معالجة موضوع الدراسة حسب الخطة التالية:

#### مقدمة

**المبحث الأول: علم التفسير وأحسن طرقه**

**المطلب الأول: تعريف التفسير لغة واصطلاحا**

**المطلب الثاني: أحسن طرق التفسير**

**المبحث الثاني: تعريف الباطنية وسبب التسمية**

**المطلب الأول: تعريف الباطنية لغة واصطلاحا**

**المطلب الثاني: التفسير الباطني**

**المطلب الثالث: الجذور التاريخية للباطنية وخطرها على الإسلام**

**المبحث الثالث: نماذج من جناية الاتجاه الباطني على التفسير**

**المطلب الأول: الاتجاه الباطني في تفسير القرآن الكريم عند الشيعة**

**المطلب الثاني: الاتجاه الباطني عند غلاة المتصوفة:**

**الخاتمة**



## المبحث الأول: علم التفسير وأحسن طرقه

### المطلب الأول: تعريف التفسير لغة واصطلاحاً

حتى نكوّن تصوراً صحيحاً حول طرق التفسير الصحيحة، يفضل أن نقف مع تعريف التفسير لغة واصطلاحاً.

#### أولاً: تعريف التفسير لغة

التفسير لغة مشتق من الفسر: وهو " البيانُ. فسر الشيء يفسره، بالكسر، ويفسره، بالضّم، فسراً وفسرة: أبانه، والتفسيرُ مثله"<sup>1</sup> ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (الفرقان: 33)، وتقول العرب "فسرتُ الذّابةَ وفسرتها إذا ركضتها محصورةً لينطلق حصرها وهو يؤوّل إلى الكشف أيضاً"<sup>2</sup>.

#### ثانياً: تعريف التفسير اصطلاحاً

عرّف العلماء علم التفسير اصطلاحاً بعدة تعاريف ما بين مختصر ومتوسع، ولعلّ من أحسن التعاريف الجامعة المانعة، من عرّفه بقوله: "علم يعرف به فهم كتاب الله تعالى، المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه"<sup>3</sup>.

#### المطلب الثاني: أحسن طرق التفسير

لما كان علم التفسير يتعلق بأعظم كتاب منزل، كان لزاماً على من يتصدّى له التحلّي بعدة شروط<sup>4</sup>، حتى لا يكون ممّن يقول على الله بغير علم، ومن بين الشروط سلامة المعتقد، والزاد العلمي الذي يمكنه من التعامل مع نصوص القرآن.

ومع توفر هذه الشروط يجب أيضاً السير على قواعد وأصول تعصم المفسّر من الزلل في التفسير، ومنها الرجوع إلى القرآن ثم السنة ثم أقوال الصحابة والتابعين، ثم اللغة العربية، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فسّر في موضع آخر، وما اختصّر من مكان فقد بسّط في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة"<sup>5</sup>.

## جناية الإتجاه الباطني على علم التفسير

فالمفسر بفسر القرآن بالقرآن، فإن لم يجد فيفسر القرآن بالسنة، " فإن لم يجده في السنة رجع إلى أقوال الصحابة فإنهم أدري بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال عند نزوله ولما اختصوا به من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح"<sup>6</sup>.

وهذا المنهج الذي ذكره شيخ الإسلام رحمه الله، زلت فيه أقدام، حينما عرضت عنه كثير من الطوائف، فدخل الخلل إلى علم التفسير، لذا فإن أسلم طريقة هي الرجوع إلى كلام الله ثم سنة رسوله ﷺ ثم أقوال الصحابة ثم اللغة وهكذا.

### المبحث الثاني: تعريف الباطنية وسبب التسمية

#### المطلب الأول: تعريف الباطنية لغة واصطلاحاً

قبل الدخول في غمار الكشف عن هذا الاتجاه، وحتى نشكل تصوراً واضحاً حوله لا بدّ من تعريف الباطنية ومن أي مادة اشتقت، ومدى علاقة الاشتقاق اللغوي بالمعنى الاصطلاحي.

#### أولاً: تعريف الباطنية لغة

إذا جننا إلى تعريف الباطنية من حيث اللغة فإن معنى الباطنية "مأخوذ من كلمة بطن بمعنى خفي فهو باطن، جمعه بواطن، واستبطن أمر وقف على دخلته، والباطنة بالكسرة، السريرة، والباطن هو داخل كل شيء ومن الأرض ما غمض يسمى باطناً"<sup>7</sup>. وعليه فإن معاني الباطن في اللغة تعود جميعها إلى ما خفي واستتر.

#### ثانياً: تعريف الباطنية اصطلاحاً

سبق معنا في التعريف اللغوي للباطن أنه يعود إلى معاني الخفاء والغموض لذلك يكون التعريف الاصطلاحي للباطنية يرجع إلى هذه المعاني اللغوية، لذلك عرفها الدكتور عبد الرحمن بدوي بقوله: "الباطنية لقب عام مشترك تندرج تحته مذاهب وطوائف عديدة، الصفة المشتركة بينها هي تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن تأويلاً يذهب مذاهب شتى، وقد يصل التباين بينها حد التناقض الخالص. فهو يعني أن النصوص الدينية المقدسة رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكتوبة، وأن الطقوس والشعائر، بل والأحكام العملية

هي الأخرى رموز وأسرار، وأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر والقشور، ولا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة التي هي من شأن أهل العلم الحق، علم الباطن"<sup>8</sup>.

ويظهر بأن هذا التعريف هو الأقرب للصواب من غيره، لأنه جعل الباطنية سمة مشتركة بين العديد من الطوائف، بل والأشخاص أحياناً، بدل جعلها لقباً لفرق بعينها، ولأنّ هذا الاتجاه انتشر وتلقفته الكثير من الفرق، فلا يمكن جعل الباطنية فرقة من الفرق خاصة بعد كثرة الفرق وانتشارها، واعتبار العلماء الأوائل الباطنية فرقة من الفرق بسبب أنّ هذه الاتجاه عرفت بفرق محصورة كالإسماعيلية والقرامطة وغيرهما، أمّا بعد ذلك الوقت فقد تسرب إلى الكثير من الفرق التي لا تنتسب إلى الباطنية أصلاً، فكان لزاماً أن نتعامل معه على أساس أنّه اتجاه باطل سار عليه العديد من المنتسبين إلى الإسلام لترويج باطلهم وأفكارهم، بعد أن لم تسعفهم ظواهر النصوص.

#### ثالثاً: سبب تسمية الباطنية بهذا الاسم

أمّا سبب تسميتهم بالباطنية، هو "لحكمهم بأن لكل شيء ظاهراً وباطناً، ولكل تنزيل تأويلاً"<sup>9</sup>.

يقول الغزالي: "إنما لقبوا بالباطنية لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر"<sup>10</sup>.

ويؤكد هذا المعنى حول تلقيهم بهذا اللقب، الإمام ابن الجوزي فيقول رحمه الله "وأما تسميتهم بالباطنية: فإنهم ادعوا أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري مجرى اللب من القشر وأنها توهم الأغبياء صوراً وتفهم الفطناء رموزاً وإشارات إلى حقائق خفية وأن من تقاعد عن العرض على الخفايا والبواطن متعثر ومن ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكلف واستراح من إعيائه واستشهدوا بقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: 157)، قالوا: والجهال بذلك هم المرادون بقوله تعالى: ﴿فَضْرِبْ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ﴾ (الحديد: 13)، وغرضهم فيما وضعوا من ذلك: إبطال الشرائع لأنهم إذا صرفوا العقائد عن غير موجب الظاهر فحكموا بدعوى الباطن على ما يوجب الانسلاخ من الدين"<sup>11</sup>.

### المطلب الثاني: التفسير الباطني

التفسير الباطني، "هو تفسير القرآن الكريم على معان مخالفة لظاهر القرآن الكريم، مما يجافي معاني الكلمات والجمل في القرآن الكريم، دون دليل أو شبهة من دليل"<sup>12</sup>.

والذين سلكوا في تفسير القرآن الكريم هذا الاتجاه، فلأنهم يعتقدون أنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، كما هو الشأن عند طوائف الشيعة أو شريعة وحقيقة، كما هو الشأن عند غلاة المتصوفة، بمعنى أنه "لا بدّ لكل محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع الحواسّ عليه، وباطنه يحويه ويحيط العلم به بأنه فيه، وظاهره مشتمل عليه"<sup>13</sup>، و يرون أنّ المراد من النصّ القرآني الباطن دون الظاهر وقد استدلوا بحديث ينسب للمصطفى ﷺ، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ"<sup>14</sup>.

وقد تكلم النقاد<sup>15</sup> في سند هذا الحديث فضغفه قوم وحسنه آخرون، و لو سلّمنا بأن هذا الحديث حسن فهل معنى البطن هنا ما يذهب إليه أصحاب الاتجاه الباطني؟ وحتى نُظهر تهافت استدلالهم بهذا الحديث، نقف مع بعض أقوال العلماء في معنى هذا الحديث:

قال الطبري رحمه الله في شرح هذا الحديث: "ظهره: الظاهر في التلاوة، وبطنه: ما بطن من تأويله"<sup>16</sup>.

وقد أتى السيوطي رحمه الله، على الأقوال التي ذُكرت في المراد بالبطن وأرجعها إلى أربعة وهي:

"أحدها: أنك إذا بحثت عن باطنها وقستة على ظاهرها وقفت على معناها.

والثاني: أن ما من آية إلا عمل بها قوم ولها قوم سيعملون بها كما قاله ابن مسعود فيما أخرجه ابن أبي حاتم.

الثالث: أن ظاهرها لفظها وباطنها تأويلها.

الرابع: قال أبو عبيد: وهو أشبهها بالصواب: إن القصص التي قصها الله تعالى عن الأمم الماضية وما عاقبهم به ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين إنما هو حديث



حدث به عن قوم وباطنها وعظ الآخرين وتحذيرهم أن يفعلوا كفعالهم فيحل بهم مثل ما حل بهم"<sup>17</sup>.

وقد ذكر العلماء أقوالاً أخرى في معنى الظاهر، وهي مباينة لما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الباطني تماماً.

أما الباطنية فمجملة كلامهم في الباطن، أنه المراد من الآية وليس الظاهر، وأن معرفة الباطن لخواص الناس وهم الأئمة عند الشيعة ومن وافقهم في عقيدتهم، والأولياء عند المتصوفة.

ففي طائفة الشيعة يقول الكليني: "إن القرآن له ظهر وبطن، فجميع ما حرّم الله في القرآن هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الجور، وجميع ما أحل الله تعالى في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الحق"<sup>18</sup>.

أما معرفة هذا الباطن عند الشيعة فليس إلا للأئمة لأنهم يعتقدون فيهم العصمة، وعند الصوفية يقول سهل بن عبد الله التستري: "ما من آية في القرآن إلا ولها أربعة معان، ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم والحد حلالها وحرامها والمطلع إشراف القلب على المراد بها فقها من الله عز وجل، فالعلم الظاهر علم عام، والفهم لباطنه والمراد به خاص"<sup>19</sup>، ومعرفة هذا الباطن عند الصوفية هو للأولياء بطرق متعددة منها الكشف والإلهام وغير ذلك.

إلا أن ما يجدر التنبيه له أن استخدام هذا الاتجاه في التفسير يكثر في فرق الشيعة وأقل بكثير عند الصوفية.

### المطلب الثالث: الجذور التاريخية للباطنية وخطرها على الإسلام

اختلف العلماء الذين تناولوا تاريخ هذه الفرقة، في تحديد تاريخ مضبوط لظهورها، والذي نعنيه ظهورها كفرقة لها أصولها وقواعدها ولا نتحدث عن فكرة الاتجاه الباطني المرتبط بالتأويل الفاسد المقصود به صرف الكلام عن ظاهره دون دليل، فهو قديم قبل الإسلام ثم سرى إلى العديد من الفرق المنتسبة إلى الإسلام.

وقد ذكر بعض العلماء الذين تناولوا هذه الفرقة تاريخ ظهورها، ومنهم الديلمي<sup>20</sup> الذي أرجع تاريخ ظهورها إلى سنة 250 هـ حيث يقول: "اعلم أن

ابتداء وضع مذهب الباطنية سلط الله عليهم طوفان نوح وريح عاد وحجارة لوط، وصاعقة ثمود - كان في سنة خمسين ومائتين من الهجرة<sup>21</sup>. ويرى الشيخ محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي أن نشأة الباطنية كانت سنة 276 هـ، والتي ارتبطت بـ"عبد الله بن ميمون القدّاح" بالكوفة، وقد "كان ظهوره في سنة ست وسبعين ومائتين من التاريخ للهجرة النبوية، فنصب للمسلمين الحبال وبغى لهم الغوائل ولبس الحق بالباطل ﴿وَمَكَرَ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ﴾، وجعل لكل آية من كتاب الله تفسيراً ولكل حديث عن رسول الله ﴿وَمَكَرَ أُولَئِكَ هُوَ تَأْوِيلًا، وزخرف الأقوال وضرب المثال، وجعل لآي القرآن شكلاً يوازيه ومثلاً يضاهيه"<sup>22</sup>.

بالإضافة إلى ذلك فقد "ذكر أصحاب التواريخ أن دعوة الباطنية ظهرت أولاً في زمان المأمون وانتشرت في زمان المعتصم"<sup>23</sup>. أما آليات التأسيس لهذه الفرقة، فيذكر الغزالي: "أن هذه الدعوة لم يفتتحها منتسب إلى ملة ولا معتقد لنحلة معتضد بنبوة فإن مساقها ينقاد إلى الإنسال من الذين كانسلال الشعرة من العجين ولكن تشاور جماعة من المجوس والمزدكية وشرذمة من الثنوية الملجدين وطائفة كبيرة من ملحدة الفلاسفة المتقدمين وضربوا سهام الرأي في استنباط تدبير يخفف عنهم ما نابهم من استيلاء أهل الدين وينفس عنهم كربة ما دهاهم من أمر المسلمين حتى أخرسوا ألسنتهم عن النطق بما هو معتقدهم من إنكار الصانع وتكذيب الرسل وجدد الحشر والنشر والمعاد إلى الله في آخر الأمر"<sup>24</sup>.

وكي يندفع بهم السدج وتروج بضاعتهم على قلبي العلم والفهم، كانت خطتهم الشيطانية، أن يتخذوا الروافض مطية لتمرير باطلهم، والتي عبروا عنها بما يلي: "ننتحل عقيدة طائفة من فرقهم هم أركهم عقولا وأسخفهم رأياً وألينهم عريكة لقبول المحالات وأطوعهم للتصديق بالأكاذيب المزخرفات وهم الروافض ونتحصن بالانتساب إليهم والاعتزاء إلى أهل البيت عن شرهم ونتودد إليهم بما يلائم طبيعتهم من ذكر ما تم على سلفهم من الظلم العظيم والذل الهائل ونتباكي لهم على ما حل بآل محمد ﷺ"<sup>25</sup>.

أما إذا كان الفعل الذي يقدمون عليه مخالفا لظاهر القرآن الكريم، أو هموا الجهال أن للقرآن ظاهرا وباطنا وأن الباطن هو الأساس لأنه منقول عن الأئمة المعصومين كما زعموا، "وإن بقي عندهم معتصم من ظواهر القرآن ومتواتر الأخبار أو همنا عندهم أن تلك الظواهر لها أسرار وبواطن وأن أمانة الأحقق الانخداع بظواهرها وعلامة الفطنة اعتقاد بواطنها ثم نبث عقائدنا ونزعم أنها المراد بظواهر القرآن ثم إذا تكثرتنا بهؤلاء سهل علينا استدراج سائر الفرق بعد التحيز إلى هؤلاء والتظاهر بنصرهم"<sup>26</sup>.

أما خطر الباطنية على القرآن خاصة وعلى الإسلام عامة، فلا يخفى على كل من له أدنى معرفة، بفساد الاتجاه الباطني، وجنابته على القرآن الكريم، وخطره على الإسلام عموما، لذلك انبرى العلماء الأجلاء لبيان بطلانه، وكتبوا في ذلك عدة كتب، ونسف أباطيله، وهذه نتف من كلام العلماء يردون على الباطنية ويبينون فساد منهجهم:

يقول البغدادي: "اعلموا أسعدكم الله أن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس عليهم، بل وأعظم من الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم، بل أعظم من ضرر الدجال الذي يظهر في آخر الزمان، لأن الذين ضلوا عن الدين بدعوة الباطنية من وقت ظهور دعوتهم إلى يومنا أكثر من الذين يضلون بالدجال من وقت ظهوره، لأن فتنة الدجال لا تزيد مدتها عن أربعين يوماً وفضائح الباطنية أكثر من عدد الرمل والقطر"<sup>27</sup>.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "هؤلاء القوم المسمون بالنصيرية هم وسائر أصناف القرامطة الباطنية أكفر من اليهود والنصارى، بل وأكفر من كثير من المشركين، وضررهم على أمة محمد ﷺ أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار التتار والفرنج وغيرهم، فإن هؤلاء يتظاهرون عند جهال المسلمين بالتشيع وموالاته أهل البيت، وهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بكتابه ولا بأمر ولا بنهي ولا بثواب ولا بعقاب ولا بجنة ولا بنار"<sup>28</sup>.

## جناية الإتجاه الباطني على علم التفسير

ويقول الشاطبي رحمه الله: "إن هدف الباطنيين من تأويلهم: إنهم أرادوا باعتقادهم هذا إبطال الشريعة جملة وتفصيلا وإلقاء ذلك فيما بين الناس لينحل الدين في أيديهم فلم يمكنهم إلقاء ذلك صراحة فيرد ذلك في وجوههم وتمتد إليهم أيدي الحكام فصرفوا أعناقهم إلى التحيل ومن جملتها صرف الهمم من الظواهر إحالة على أن لها بواطن هي المقصودة"<sup>29</sup>.

ويقول عبد القاهر البغدادي رحمه الله: "الذي يصح عندي من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة يقولون بقدوم العالم"<sup>30</sup>.

ومما سبق من أقوال الأئمة الأعلام يتضح جليا خطر هذا المنهج الباطني على الإسلام عامة وعلى القرآن الكريم خاصة، وأن الأئمة قد وقفوا بالمرصاد لكل دخيل في علم التفسير نقدا وردا، وتنقيحا وتصحيحا.

### المبحث الثالث: نماذج من جناية الاتجاه الباطني على علم التفسير

#### المطلب الأول: الاتجاه الباطني في تفسير القرآن الكريم عند الشيعة

بما أنّ القرآن الكريم هو المصدر الأول في التشريع الإسلامي، كان لابد لكل صاحب فكرة أن يجد لها دليلا من القرآن الكريم، وعلى هذا سارت الشيعة لأجل نصرته منهجهم، ونشر باطلهم، فما من آية في كتاب الله لا توافق معتقدتهم إلا وصرفوها عن ظاهرها إلى باطن يعارض هذا الظاهر دون مراعاة أصول التفسير وقواعده، بهدف إبطال الشرائع، وتحريف القرآن الكريم عن مراد الله تعالى، وهذا مخططهم من قديم، وقد قال أحد رؤسائهم وهو القيرواني في رسالته إلى سليمان بن الحسن وهو داعية من دعواتهم: "إني أوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزبور والانجيل وبدعوتهم إلى إبطال الشرائع وإلى إبطال المعاد والنشور من القبور وإبطال الملائكة في السماء وإبطال الجن في الأرض وأوصيك بأن تدعوهم إلى القول بأنه قد كان قبل آدم بشر كثير فإن ذلك عون لك على القول بقدوم العالم"<sup>31</sup>.

ودونك هذه الأمثلة لترى ما هم عليه من مخالفة لظاهر القرآن الكريم، فقد حرّفوا تفسير الآيات التي سنذكرها، بدعوى أنّ لها باطنا، لعدة أغراض منها:

### أولاً: تبني الاتجاه الباطني لإثبات أصل الولاية والإمامة

من الأصول التي استمات الشيعة في إثباتها والدفاع عنها، وتكفير المخالفين لهم فيها، مسألة الولاية فهي عندهم "منصب إلهي كالنبوة يختار الله له من يشاء، ويأمر نبيه بالنص عليه وتنصيبه إماماً للناس من بعده للقيام بالوظائف التي كان يقوم بها ﷺ، فالنبي مبلغ عن الله تعالى، والإمام مبلغ عن النبي، والإمامة متسلسلة في اثني عشر إماماً، كل سابق ينصب اللاحق"<sup>32</sup>. بل إن أهم الأصول عند الشيعة "أصل الولاية" ولا يتم الإيمان عندهم بدونها، فهي كما قال أحد علمائهم وهو محمد رضا المظفر "أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمرتبين مهتما عظموا وكبروا"<sup>33</sup>.

وإذا كانت الولاية بهذه المكانة عندهم كان لابد لهم من الاستدلال لها من القرآن الكريم، ولما كان القرآن لم ينص عليها ذهبوا إلى الاتجاه الباطني لتحريف القرآن الكريم وفقاً لأهوائهم، ومن بين ما استدلوا به قول الله عز وجل: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى﴾ (البقرة: 203).

جاء في تفسير ابن رجب: "قال كثير من السلف: يريد أن المتعجل والمتأخر يُغفر له، ويذهب عنه الإثم الذي كان عليه قبل حجّه، إذا حج فلم يرفث ولم يفسق، ورجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه، ولهذا قال تعالى: ﴿لِمَنِ اتَّقَى﴾ (البقرة: 203)، فتكون التقوى شرطاً لذهاب الإثم على هذا التقدير، وتصير الآية دالة على ما صرح به قول النبي ﷺ: (من حج فلم يرفث ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه)"<sup>34</sup>.

أما تفسيرها عند الباطنية فساق له العياشي رواية "عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: 203)، قال: انتم والله هم، إن رسول الله ﷺ قال: لا يثبت على ولاية علي عليه السلام إلا المتقون"<sup>35</sup>.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة: 208)، ذكر المفسرون عدة

أقوال في معنى السلم، بما يناسب ظاهر الآية وهي: الطاعة الصلح الإسلام ورجح الطبري أنّ المراد منها: الإسلام. إذ يقول "وأولى التأويلات بقوله ﴿ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ﴾ (البقرة: 208)، قول من قال: معناه: ادخلوا في الإسلام كافة"<sup>36</sup>.

أما السلم عند الباطنية فهو "الولاية" ففي تفسير البرهان في تفسير القرآن "عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ﴾ قال: أتدري ما السلم؟ قال: قلت: أنت أعلم، قال: ولاية عليّ والأئمة الأوصياء من بعده، قال: و ﴿خُطُواتِ الشَّيْطَانِ﴾، والله ولاية فلان وفلان"<sup>37</sup>، فانظر كيف لم تسعفهم ظواهر النصوص في إثبات الولاية، فعمدوا إلى اختلاق الروايات التي تحرف القرآن عن مراد الله تعالى، وتأويل الآيات بما يوافق أهواءهم لإثبات أصل الولاية والإمامة.

#### ثانيا: تبني الإتجاه الباطني لتبرير الطعن في المخالفين أو تكفيرهم:

لن نكون مبالغين إن قلنا إنّ ما نال الصحابة من سب وشتم وتكفير وأذية من طرف الشيعة، أكبر ممّا نالهم من كفار قريش قديما، ومن طعونات المستشرقين حديثا، ولم يكتف الشيعة بالطعن فيهم فحسب بل تم التجاوز إلى تحريف مراد الله تعالى من الآيات وتنزيل هذا التحريف على أصحاب رسول الله ﷺ وخاصة أبا بكر وعمر وعثمان وأمّهات المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين، ومن أمثلة ذلك:

في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (البقرة: 165)، ومعنى هذه الآية: "ومن الناس من يتخذ، أيها المؤمنون، من دون الله أندادا يحبونهم كحبكم الله"<sup>38</sup>، ومعنى الأنداد "الهنتم التي عبدوا مع الله، يحبونهم كما يحب الذين آمنوا الله"<sup>39</sup>. أما الباطنية فقد حرفوا معنى هذه الآية إلى ما يخدم عقيدتهم في أصحاب رسول الله، فقد روى البحراني في تفسيره، عن جابر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ (البقرة: 208)، قال: فقال هم أولياء فلان وفلان اتخذوهم أئمة

من دون الإمام الذي جعل للناس إماما فلذلك قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ، إِذْ تَبَرَأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا﴾ (البقرة: 166)، قوله: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ (البقرة: 167)، قال: ثم قال أبو جعفر عليه السلام: "والله يا جابر هم أئمة الظلم وأشياعهم"<sup>40</sup>.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ﴾ قالوا: "خُطُواتُ الشَّيْطَانِ، ولَايَةُ فَلَانٍ وَفُلَانٍ"<sup>41</sup>، ويقصدون بولاية فلان وفلان، أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، فأخرجوا الآية عن مرادها الذي نزلت لبيانها، إلى الطعن في أفضل الناس بعد رسوله الله ﷺ بدعوى التفسير الباطني للآية.

### ثالثا: تبني الاتجاه الباطني لإثبات فضائل الشيعة

سار الشيعة على الاتجاه الباطني لإثبات الكثير من الفضائل، محرّفين كلام الله تعالى عن مراده، وقد ساقوا في ذلك تفسيرات غريبة تعارض ظواهر النصوص، وسياقها، وتخالف لغة العرب ومن أمثلة ذلك: عند تفسير قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة: 238).

يقول الطبري في معناها: "واظبوا على الصلوات المكتوبات في أوقاتهم، وتعاهدوهن والزموهن وعلى الصلاة الوسطى منهن"<sup>42</sup>.

أما عند الشيعة الباطنية فقد حرفوا معنى هذه الآية إلى معنى مخالف للظاهر تماما وبعيد عن السياق، ومخالف للغة العرب، فقد ساق العياشي رواية "عن زرارة - عن عبدالرحمن بن كثير عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة: 238)، قال: الصلوات رسول الله وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين، والوسطى أمير المؤمنين، ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة: 238) طائعين للأئمة"<sup>43</sup>.

### المطلب الثاني: الاتجاه الباطني عند غلاة المتصوفة

سبق معنا أنّ الاتجاه الباطني تسرّب إلى الفرق المنتسبة للإسلام، واتخذت منه العديد من الفرق مطية لترويج أفكارها، وقد تسرّب أيضا إلى غلاة المتصوفة، فتجرّؤوا على تحريف كلام الله تعالى وصرفه عن ظاهره بحجة

التأويل تارة، والعلم اللدني تارة أخرى، ومن أبرز غلاة المتصوفة الذين جنوا على علم التفسير، محي الدين بن عربي.

ولننتخب نماذج يظهر منها جلياً تفسيره التحريفي لآيات الله جلّ وعلا وتحميلها مالا تحتمل، حتى ليخيل للقارئ أنّ هذا الذي يفسره ابن عربي كلام آخر، وليس كلام الله تعالى الذي أنزله ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: 195). ففي تفسير قوله تعالى: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾ (25) وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا (26) إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح: 25-27). قال الطبري رحمه الله: "ومعنى الكلام: من خطيئاتهم أغرقوا" ﴿فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ (نوح: 25)، جهنم ﴿فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾ (نوح: 25)، تقتصّ لهم ممن فعل ذلك بهم، ولا تحول بينهم وبين ما فعل بهم، ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ (نوح: 26)، ويعني بالديار: من يدور في الأرض، فيذهب ويجيء فيها، إنك يا ربّ إن تذر الكافرين أحياء على الأرض، ولم تهلكهم بعذاب من عندك ﴿يُضِلُّوا عِبَادَكَ﴾ (نوح: 27)، الذين قد آمنوا بك، فيصدوهم عن سبيلك، ﴿وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح: 27) في دينك، كفّاراً لنعمتك<sup>44</sup>.

فتفسير الطبري للآيات موافق لظاهر القرآن الكريم، موافق للغة العرب، موافق للسياق. وغير ذلك من أصول التفسير، أما عند أصحاب الاتجاه الباطني من غلاة المتصوفة فيقول ابن عربي: في قوله تعالى: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا﴾ (نوح: 27)، "فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله وهو الحيرة، ﴿فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾ (نوح: 25) في عين الماء في المحمدتين، ﴿فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾ (نوح: 25) فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد فلو أخرجتهم إلى السيف الطبيعة: لنزلوا عن هذه الدرجة الرفيعة وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله<sup>45</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿يُضِلُّوا عِبَادَكَ﴾ (نوح: 27)، قال ابن عربي: "أي يحيروهم ويخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية فينظروا أنفسهم أرباباً بعدما كانوا عند أنفسهم عبداً فهم العبيد الأرباب"<sup>46</sup>.



فانظر كيف فسّر كلام الله تعالى تفسيراً بعيداً كل البعد عن المنهج العلمي في تفسير القرآن الكريم، ولا شك أن كل من حاد عن المنهج الصحيح في تفسير كلام الله تعالى وقع في الخطأ، وقد يقع في تحريف القرآن الكريم.

**خاتمة:**

من خلال طيات هذا البحث يتبين لنا ما لا يدع مجالاً للشك، أن هذا الاتجاه الباطني معول هدم للإسلام عموماً، ولعلم التفسير خصوصاً، وتحريف لكلام الله عن مراده، كما يظهر جلياً أن الاتجاه الباطني فتح باب شرّ على المسلمين مسّ كتابهم، ومسّ عقيدتهم، وكان مدخلاً للكفر والخرافات، ومعارضة العقل.

و بعد الوقوف مع هذا الاتجاه الباطني في التعامل مع النصوص القرآنية، وبيان جنايته على علم التفسير، نخلص إلى أهم النتائج :

1- إن هذا الاتجاه في التفسير من الاتجاهات الفاسدة التي تؤدي بصاحبها إلى الكفر .

2- الاتجاه الباطني في التفسير يعدّ من قبيل التفسير بالرأي المذموم الذي ينبغي رده.

3- صرف النص القرآني عن ظاهره من غير مستند باطل ومردود، أما إذا كان له مستند من أصول التفسير فهو مقبول.

4- لا يجب أن تذكر أقوال الباطنية في التفسير عند ذكر الأقوال المختلفة في الآية، بل تذكر لتفنيدها والرد عليها.

5- استمرار هذا الاتجاه في الإنتشار إلى وقتنا هذا يوجب التحذير منه والكتابة في تبين بطلانه.

6- يجب التعامل مع التفسير وفق الأصول والقواعد والشروط التي ذكرها العلماء الثقات من أهل الرسوخ.

## قائمة المصادر والمراجع

### القرآن الكريم

### كتب أهل السنة

- 1- ابن أبي الفضائل: كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة الساعي، الرياض، السعودية، د.ط، د.ت.
- 2- ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار النشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412 هـ - 1992 م.
- 3- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تحقيق، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ط1، 1416 هـ - 1995 م.
- 4- ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط1، 1490 هـ / 1980 م.
- 5- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1388 هـ - 1968 م،
- 6- أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق، محمد علي القطب، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1422 هـ - 2001 م.
- 7- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة، ط1، 1376 هـ - 1957 م.
- 8- السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1394 هـ / 1974 م.
- 9- الشاطبي: الاعتصام، تحقيق، سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412 هـ - 1992 م.
- 10- الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق، أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413 هـ - 1992 م.
- 11- الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق، أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، سوريا، ط1، 1420 هـ - 2000 م.
- 12- الفيروزآبادي: القاموس المحيط، تحقيق، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط8، 1426 هـ - 2005 م.
- 13- سلمان نصيف جاسم التكريتي: تفسير القرآن الكريم على الطريقة الصوفية، دراسة وتحقيق حقائق التفسير لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين الأزدي السلمي، مكتبة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ط1، 1975 م.
- 14- عبد الرحمن الدهش: الأقوال الشاذة في التفسير نشأتها وأسبابها وآثارها، مجلة الحكمة، بريطانيا، مانشستر، ط1، 1425 هـ - 2004 م.

## عبد الحفيظ شنن- أ.د/ حسين شرفة

- 15- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
- 16- عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1416هـ - 1995 م.
- 17- مصطفى ديب البغا، محيي الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب، دار العلوم الانسانية، دمشق، ط2، 1418هـ - 1998 م.
- 18- مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط3، 1421هـ- 2000م.
- 19- ولي الله الدهلوي: الفوز الكبير في أصول التفسير، دار الصحوة، القاهرة، ط2، 1407هـ - 1986 م.

## كتب الشيعة

- 20- الديلمي: قواعد عقائد آل محمد، تحقيق: زاهد الكوثري، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط1369، 1هـ - 1950م.
- 21- العياشي: التفسير، الأعلمي، بيروت، لبنان، ط1، 1411هـ - 1991م
- 22- القاضي النعمان: أساس التأويل، تحقيق، عارف ثامر للنعمان القاضي، دار الثقافة بيروت، د.ط، د.ت.
- 23- آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، تحقيق، علاء آل جعفر، مؤسسة علي عليه السلام، طهران، ط1، 1415هـ.
- 24- الكليني: الكافي، تحقيق، علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط5، 1363هـ.
- 25- المجلسي: بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، طهران، د.ط، د.ت.
- 26- المظفر: عقائد الإمامية، مركز الأبحاث العقائدية، طهران، ط1، 1422هـ.

## الهوامش:

- <sup>1</sup> - ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1: 1388هـ-1968م، (5/55).
- <sup>2</sup> - الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1: 1376هـ - 1957 م، (2/147).
- <sup>3</sup> - المصدر نفسه، (1/13).
- <sup>4</sup> - السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1: 1394هـ - 1974 م، (4/200).

- <sup>5</sup> - ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير ، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط1: 1490 هـ - 1980م، ص39.
- <sup>6</sup> - الإتقان في علوم القرآن(200/4).
- <sup>7</sup> - الفيروزآبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8: 1426 هـ- 2005 م، (202/4) .
- <sup>8</sup> - عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين المعتزلة و الأشاعرة و الإسماعيلية و القرامطة و النصيرية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص 751.
- <sup>9</sup> - الشهرستاني: الملل والنحل ، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه، ط1، 1387 هـ - 1968م، (292/1).
- <sup>10</sup> - أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية ، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة ، مصر، ط1: 1383 هـ - 1964 م ، ص 11.
- <sup>11</sup> - ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1412 هـ - 1992 م، (289/12).
- <sup>12</sup> - مصطفى ديب البغا، محيي الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب، دار العلوم الانسانية ، دمشق، ط2: 1418 هـ - 1998 م، ص238.
- <sup>13</sup> - القاضي النعمان، أساس التأويل، تحقيق: عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، دبط، دبت، ص 28.
- <sup>14</sup> - الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط 2، 1404 هـ - 1983 م (105/10) ، أبو يعلى، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1: 1404 هـ- 1984م(80/9).
- <sup>15</sup> - عبد الرحمن الدهش: الأقوال الشاذة في التفسير نشأتها وأسبابها وآثارها، مجلة الحكمة، بريطانيا، مانشستر، ط1: 1425 هـ - 2004م، ص 31.
- <sup>16</sup> - محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1: 1420 هـ - 2000 م، (72/1).
- <sup>17</sup> - الإتقان في علوم القرآن ( 2312-2311/6 )
- <sup>18</sup> - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، منشورات الفجر، بيروت، لبنان، ط1: 1428 هـ- 2007م، (374 /1).
- <sup>19</sup> - سلمان ناصف التكريتي: تفسير القرآن الكريم على الطريقة الصوفية، دراسة وتحقيق حقائق التفسير لأبي عبد الرحمن محمد بن الحسين الأزدي السلمي، مكتبة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ط1: 1975م، ص22.

- <sup>20</sup>- محمد بن الحسن الديلمي: فقيه زيدي. أصله من الديلم. انتقل إلى اليمن. وسكن صنعاء، وتوفي بوادي مر، في رجوعه إلى بلاده. من مؤلفاته: "قواعد عقائد آل محمد" وهو من أصول كتب الزيدية، و "الصراط المستقيم" و "المشكاة من الموانع المردية" توفي سنة 711 هـ. انظر ترجمته في: الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، 2002م، (86/6).
- <sup>21</sup>- محمد بن الحسن الديلمي: بيان مذهب الباطنية وبتلانه منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، تحقيق: ر. شذوتمان، إدارة ترجمان السنة، باكستان، د.ط، د.ت، ص3.
- <sup>22</sup>- ابن أبي الفضائل: أبو عبد الله محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي المعافري اليماني، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة الساعي، الرياض، السعودية، د.ط، د.ت، ص 32.
- <sup>23</sup>- الأسفراييني، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2: 1977 م، ص249.
- <sup>24</sup>- فضائح الباطنية، ص18.
- <sup>25</sup>- المصدر نفسه، ص 19.
- <sup>26</sup>- المصدر نفسه، ص19.
- <sup>27</sup>- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ص 265.
- <sup>28</sup>- ابن تيمية: الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ط1: 1416هـ/1995م، (149/35).
- <sup>29</sup>- الشاطبي: الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الناشر: دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412 هـ - 1992م، (1/ 252).
- <sup>30</sup>- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ص278.
- <sup>31</sup>- المصدر نفسه، ص280.
- <sup>32</sup>- محمد حسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، تحقيق علاء آل جعفر، مؤسسة الإمام علي، ص58.
- <sup>33</sup>- محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، تحقيق: فارس علي العامر، دار النشر، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، د.ت، ص 94.
- <sup>34</sup>- ابن رجب الحنبلي: روائع التفسير، جمع وترتيب: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، ط1: 1422هـ- 2001م، (159/1).

- <sup>35</sup>- محمد بن مسعود العياشي: التفسير، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، ط1: 1421هـ، (212/1).
- <sup>36</sup>- جامع البيان عن تأويل أي القرآن، (253/4)
- <sup>37</sup>- هاشم الحسيني البحراني، البرهان في تفسير القرآن، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، قم، إيران، دار النشر، مؤسسة البعثة، دط، دبت، (446/1).
- <sup>38</sup>- جامع البيان عن تأويل أي القرآن (280/3).
- <sup>39</sup>- المصدر نفسه، (280/3).
- <sup>40</sup>- البرهان في تفسير القرآن (368/1).
- <sup>41</sup>- المصدر نفسه، (446/1).
- <sup>42</sup>- جامع البيان عن تأويل أي القرآن (167/5).
- <sup>43</sup>- تفسير العياشي، (247/1).
- <sup>44</sup>- جامع البيان عن تأويل أي القرآن، (642/23).
- <sup>45</sup>- مجموع الفتاوى (199/2).
- <sup>46</sup>- المصدر نفسه (199/2).

## التنزيلات المعاصرة للقصص القرآني عند سيد قطب Contemporary Descending of Qur'nic stories by Saied Qutb

طالبة دكتوراه حبيبة زمامية<sup>1</sup> د/ حدة سابق

جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة

necira03@gmail.com habibadoctora@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/09/18 تاريخ القبول: 2020/11/13

### الملخص:

أقبل العلماء والدعاة على دراسة القرآن الكريم فهما وتدبرا وذلك بالتأمل في معانيه وتذوق مرامييه، ومن أبرز من اهتم بذلك سيد قطب الذي كانت له طريقة فذة ميزته عن بقية أقرانه وذلك عن طريق تطبيقاته للقرآن الكريم وتنزيلها على أبرز قضايا عصره ومن ثم إيجاد العلاج المناسب للأمراض التي يئن منها مجتمعه، وعليه جاءت هذه الورقة البحثية لتسلط الضوء على جهود المؤلف في قضايا التنزيل، وقد تبلورت معالم هذا البحث باستقراء كتاب المؤلف "في ظلال القرآن" ومن ثم تحليل النماذج القصصية الواردة في ثنايا الكتاب لنخرج برؤية شاملة لمسلك الشيخ في قضية التنزيل، وأنهينا البحث بخاتمة أبرزنا من خلالها أهم النتائج المتوصل إليها.

الكلمات المفتاحية: التنزيلات؛ المعاصرة؛ القصص القرآني؛ سيد قطب.

### Abstract:

Scholars and preachers accepted the study of the Noble Qur'an to understand and contemplate, by meditating on its meanings and tasting its goals. Among the most prominent of those who cared about that was Saied Qutb, who had a unique method that distinguished him from the rest of his peers through his application of the Holy Qur'an and descending it to the most prominent issues of his time and then finding the appropriate treatment for the diseases that Society suffer

Therefore, this research paper came to shed light on the author's efforts in the issues of revelation. The features of this research have crystallized by extrapolating the author's book. Shadows of the

<sup>1</sup> – المؤلف المرسل.

Qur'an, and then analyzing the anecdotal models contained in the folds of the book to come up with a comprehensive view of the Sheikh's behavior in the issue of revelation. We ended the research with a conclusion, through which we highlighted the most important findings.

**Key words:** The Descending; Contemporary; Qur'nic stories; Saied Qutb.

### مقدمة:

تحتل القصة مكانة سامية في نفوس البشر على اختلاف مشاربهم، وذلك لما لها من أثر بالغ في المتلقي، ولما في أسلوبها من مسابرة للفطرة يستوجب الولوع بها والحرص على تحصيلها والانتفاع بها لما لها من مقاصد وتوجيهات وأمثال تبرز المعاني الدقيقة بعيدة عن الخيال والأسطورة.

ومما لا شك فيه أن القصص القرآني سرّه، وغايته، دعوة الناس إلى توحيد الله تعالى، لذا جاءت مقاصده لتعريف الناس بالله، هذا الرب العظيم المتكلم بالقرآن جل جلاله، وقد أدرك المفسرون هذا المقصد العظيم في تفسيرهم لكتاب الله وتدبرهم لآياته قديما وحديثا، فجعلوا القرآن منهجا ودستور حياة، لذا شمر الباحثون للكشف عن الهدايات والدرر الكامنة في ثنايا كتاب الله تعالى، وقد كان قدم السبق للشيخ سيد قطب، الذي اتخذ من آيات القرآن الكريم وسيلة لعلاج ما يعانیه مجتمعه من علل ومشكلات حيث أظهر في ذلك تعاملًا فريداً وفهماً دقيقاً لمضمونها وحسن تنزيلها، محققاً بذلك أسمى مقاصد القرآن الكريم وهي هداية الناس وإصلاح أحوالهم؛ وقد بدا ذلك جلياً في تفسيره "في ظلال القرآن" لذا ارتأيت استقراء هذا الكتاب بغية الوقوف على جهود المؤلف في قضايا التنزيل، وتكمن مشكلة الدراسة ببيان طريقة سيد قطب في قضايا التنزيل ويمكن تحديد ذلك من خلال الأسئلة الفرعية التالية:

- ما المقصود بالتنزيلات المعاصرة للقصص القرآني؟



## ==== التنزيلات المعاصرة للقصص القرآني عند سيد قطب

- كيف استطاع سيد قطب - رحمه الله- توظيف قصص الأمم الغابرة وتنزيلها على أبرز قضايا مجتمعه؟

- هل كان للشيخ سيد قطب - رحمه الله -، مسلك متميز في دراسة كتاب الله واستخراج العبر والدروس وربطها بواقع الناس؟

- ما هي مظاهر تنزيلات القصص القرآني في تفسيره؟

وغيرها من التساؤلات التي سنجيب عنها في ثنايا هذا البحث، الذي قسمناه إلى مقدمة ومطلبين، خصصنا الأول للتعريف بعناصر الموضوع وضبطنا مصطلحات البحث بشيء من الإيجاز، أما الثاني فقد تناولنا فيه الجانب التطبيقي مع التركيز على أهم القضايا التي **نزل** فيها المفسر الآيات على الواقع الذي يعيشه.

### المطلب الأول: ضبط مفاهيم البحث

يُعد الحديث عن مسألة تنزيل الآيات على الواقع ذو أهمية بالغة خاصة في العصر الحديث أين اتسعت الهوة بين القرآن الكريم والواقع المعاصر، لذا كان لزاما ربط الناس وواقعهم بكتاب الله تعالى، وبيان أن آيات القرآن الكريم صالحة لكل زمان ومكان.

وسيأتي في هذا المطلب بيان معاني التنزيلات المعاصرة للقصص القرآني بشيء من الإيجاز وهي كالآتي:

### الفرع الأول: معنى التنزيلات المعاصرة

جاء معنى التنزيل في اللغة عند ابن فارس: "ترتيب الشيء ووضعه في منزله"<sup>1</sup>.

أما اصطلاحاً: فقد اجتهد الباحث عبد العزيز الضامر بوضع تعريف مختصر لهذا المصطلح فقال: "هو مقابلة الأحداث المعاصرة بما يشابهها في كتاب الله تعالى سواء كانت المقابلة تامة أو جزئية أو مخالفة لما عليه الآية"<sup>2</sup>، وقد استعمل ابن القيم هذا المصطلح - تنزيل - في كتبه منها عند قوله تعالى: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (المؤمنون: 54)، حيث قال فمن تدبر هذه الآيات ونزلها على الواقع تبين له حقيقة الحال وعلم من أي الحزبين هو"<sup>3</sup>، كذلك قال عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ

جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمْ الْأَوَّلِينَ (69) أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ﴿المؤمنون: 69-70﴾، والناصح لنفسه العامل على نجاتها: يتدبر هذه الآيات حق تدبرها ويتأملها حق تأملها وينزلها على الواقع: فيرى العجب ولا يظنها اختصت بقوم..<sup>4</sup>.

كما أن بعض المعاصرين استخدموا في تفاسيرهم مصطلح ال(تطبيق) أمثال مدرسة المنار وعلى رأسها محمد رشيد رضا، وسيد قطب، وعبد الحميد بن باديس ويقصدون بها التنزيل.<sup>5</sup>

### الفرع الثاني: معنى القصص القرآني

للقوف على معنى القصص القرآني وجب أولاً بيان المعنى اللغوي ومن ثم الاصطلاحي، فالقصص لغة: مأخوذ من الجذر الثلاثي قصص وقد أشار إلى معناها ابن منظور بقوله: "والقصة: الخبر وهو القصص، ويقال: قصصت الشيء إذا تتبعته أثره شيئاً بعد شيء. قال الأزهري: القصص إتباع الأثر، ويقال: خرج فلان قصصاً في إثر فلان، وقصاً وذلك إذا اقتص أثره. وقيل: القاصص يقصص لأتباعه خبراً بعد خبر"<sup>6</sup>.

أما اصطلاحاً: عرفه العلماء عدة تعريفات أبرزها تعريف عبد الباسط بلبول الذي قال فيه بأنه: «إخبار الله عما حدث للأمم السابقة مع رسلهم، وما حدث بينهم وبين بعضهم، أو بينهم وبين غيرهم أفراداً وجماعات من كائنات بشرية، أو غير بشرية، بهدف الهداية والعبارة»<sup>7</sup>، في حين عرفه مناع القطان بقوله: «أخباره عن أحوال الأمم الماضية، والنبوات السابقة، والحوادث الواقعة، وقد اشتمل على كثير من وقائع الماضي، وتاريخ الأمم، وذكر البلاد والديار، وتتبع آثار كل قوم، وحكى عنهم صورة ناطقة لما كانوا عليه»<sup>8</sup>.

أما مريم السباعي عرفت القصة القرآنية بقولها: «تتبع آثار وأخبار الأمم الماضية، وإيراد مواقفهم، وأعمالهم وبخاصة مع رسلهم، مع إظهار آثار الدعوات فيهم، وذلك بأسلوب حسن جميل مع التركيز على مواطن العبرة والعظة»<sup>9</sup>.

من خلال ما تقدم نجد أن تعريف مريم السباعي هو بمثابة تعريف توفيقى بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للقصة القرآنية وذلك أنه جاء موافقاً موافقة

## التنزيلات المعاصرة للقصص القرآني عند سيد قطب

تامة للمعنى اللغوي من جهة تتبع الأحداث والأخبار، كذلك أن هذا التعريف له قواسم مشتركة مع التعاريف السابقة في كون القصص حديث عن الأمم الماضية والنبوات السابقة ووصف أخبار السابقين وأعمالهم.

أما المركب اللفظي لمصطلح التنزيلات المعاصرة للقصص القرآني يمكن القول أنه هو ذلك الأسلوب الذي يتبعه المفسر ويجتهد من خلاله بالكشف عن الرابط بين القصص القرآني وما يقابلها من الأحداث الواقعة في زمنه من خلال تفسيره للآية، بغية إيجاد العلاج القرآني لها.

فالمفسر يُعمل فكره ورأيه في إيجاد العلاقة بين القصص القرآني وأحوال الأمم الغابرة وربطها بواقعه المعاصر، وذلك من خلال تقريب معاني الآيات وربطها بواقع الناس، في محاولة للسير وفق منهج قرآني في علاج قضايا مجتمع، وهدفه الأعلى بيان ما أنزل الله بتجلية هدايات القرآن وتعاليمه وحكم الله فيما شرع للناس في القرآن وقصصه المعبرة، وهذا المنهج لا يهتم ببيان الألفاظ والإعراب والقراءات بل كان هدفه ذكر معارف القرآن والاهتداء بهدأيته.

### الفرع الثالث: مسلك سيد قطب في تنزيل الآيات على واقعه

بعد تتبعنا لتفسير "في ظلال القرآن" واستخراج النماذج التطبيقية التي نزل فيها المفسر الآيات على واقعه، يمكن القول أنه سلك في ذلك دربين رئيسين:

**الأول: الصريح** وذلك من خلال إطلاقه لجملة من العبارات، مفادها أن مضمون الآية ومعناها ينطبق على واقعه وعصره وهذا ما بينه في مقدمة كتابه، ولقد صرح على ذلك بقوله: "ومن وراء هذا كله تبقى التوجيهات والتلقينات التي احتوتها السورة خالصة طليقة من قيد الزمان والمكان، وقيد الظروف والملابسات، تواجه النفس البشرية، وتواجه الجماعة المسلمة - اليوم وغدا - وتواجه الإنسانية كلها، وكأنها تنزل اللحظة لها، وتخطبها في شأنها الحاضر، وتواجهها في واقعه الراهن.. والحياة في جو القرآن لا تعني مدارس القرآن وقراءته والإطلاع على علومه.. إن هذا ليس «جو القرآن» الذي نعنيه.. إن الذي نعنيه بالحياة في جو القرآن: هو أن يعيش الإنسان في جو، وفي

ظروف، وفي حركة، وفي معاناة، وفي صراع كالتى كان يتنزل فيها هذا القرآن.. أن يعيش الإنسان في مواجهة هذه الجاهلية التي تعم وجه الأرض اليوم، وفي قلبه، وفي همه، وفي حركته، أن «ينشئ» الإسلام في نفسه وفي نفوس الناس، وفي حياته وفي حياة الناس، مرة أخرى في مواجهة هذه الجاهلية. بكل تصوراتها، وكل اهتماماتها وكل تقاليدها، وكل واقعها العملي وكل ضغطها كذلك عليه، وحربها له، ومناهضتها لعقيدته الربانية ومنهج الرباني وكل استجاباتها كذلك لهذا المنهج ولهذه العقيدة بعد الكفاح والجهاد والإصرار..<sup>10</sup>

فمثلا بعد بيانه لقصة نوح - عليه السلام - ووقفا عند قوله تعالى: ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ﴾ (القمر: 10)، ربطها بواقعه فقال: "إن عصر الخوارق لم يمض! فالخوارق تتم في كل لحظة - وفق مشيئة الله الطليقة - ولكن الله يستبدل بأنماط من الخوارق أنماطا أخرى، ثلاثم واقع كل فترة ومقتضياتها. وقد تدق بعض الخوارق على بعض العقول فلا تدركها ولكن الموصولين بالله يرون يد الله دائما، ويلا بسون آثارها المبدعة.

والذين يسلكون السبيل إلى الله ليس عليهم إلا أن يؤدوا واجبهام كاملا، بكل ما في طاقتهم من جهد ثم يدعوا الأمور لله في طمأنينة وثقة. وعند ما يغلبون عليهم يلجأوا إلى الناصر المعين وأن يجأروا إليه كما جأ عبده الصالح ﴿نوح فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ﴾ (القمر: 10).. ثم ينتظروا فرج الله القريب. وانتظار الفرج من الله عبادة فهم على هذا الانتظار مأجورون<sup>11</sup>.

**الثاني: التلميح والتعريض** يُستنبط ذلك من تلك الإشارات التي تلمحها في ثنايا تفسيره للآيات، حيث يشير إلى أن معنى الآية حاصل في زمنه، أو أن واقعه مخالف لمعنى الآية.

وبعد تتبعنا للتفسير وجدنا أنه كثيرا ما يتحدث مثلا عن حكام بلاده يصفهم بالطواغيت، خاصة عند تعرضه لقصاص بني إسرائيل ففي حديثه عن قصة موسى مع فرعون فينزل الكلمة الأخيرة على حكام المسلمين، وهذا النوع نلمحه متناثرا في ثنايا الضلال، وهذا ما سنبينه في الجانب التطبيقي من البحث.

### المطلب الثاني: مظاهر تنزيلات القصص القرآني عند سيد قطب

تنزيل آيات القصص القرآني على الواقع عند سيد قطب اتخذت مظاهر عديدة، وصور شتى، سعى من خلالها لترسيخ مجموعة من القيم السياسية والعقدية الروحية، وذلك بلغة سهلة حتى يتضح الهدف والمقصد، وهذا ما سنبيّنه في هذا المطلب وهو كالآتي:

#### الفرع الأول: تنزيلات القصص القرآني على القضايا السياسية

لقد عاصر سيد قطب -رحمه الله- نهضة فكرية عظيمة شملت معظم المجالات السياسية والاجتماعية والأدبية وكان للدعاة والمصلحين دورا فعالا وبارزا في ذلك عن طريق المناداة بأهمية الدين في المجتمع وربطه بواقع الناس، فراح قطب كغيره من المصلحين إلى إيقاظ الضمائر والدعوة إلى التحرر من كل أنواع العبودية والظلم والطغيان فاتخذ من قصص القرآن الكريم، وسيلة فعالة وأنموذجا واقعيا عن طريق قصصه المعبرة وعظاته السامية

**المثال الأول:** نلمس ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَثَرُكَ الْبَحْرِ رَهْوَ إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّعْرَفُونَ﴾ (الدخان: 23)، قال: "ذهب هؤلاء الطغاة الذين كانوا ملء الأعين والنفوس في هذه الأرض: ذهبوا فلم يأس على ذهابهم أحد، ولم تشعر بهم سماء ولا أرض ولم ينظروا أو يؤجلوا عند ما حل الميعاد: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾ (الدخان: 28)، وهو تعبير يلقي ظلال الهوان، كما يلقي ظلال الجفاء.. فهؤلاء الطغاة المتعالون لم يشعر بهم أحد في أرض ولا سماء، ولم يأسف عليهم أحد في أرض ولا سماء وذهبوا ذهاب النمل، وهم كانوا جبارين في الأرض يطئون الناس بالنعال! وذهبوا غير مأسوف عليهم فهذا الكون يمقتهم لانفصالهم عنه، وهو مؤمن بربه، وهم به كافرون! وهم أرواح خبيثة شريرة منبوذة من هذا الوجود وهي تعيش فيه! ولو أحس الجبارون في الأرض ما في هذه الكلمات من إحياء لأدركوا هوانهم على الله وعلى هذا الوجود كله، ولأدركوا أنهم يعيشون في الكون منبوذين منه، مقطوعين عنه، لا تربطهم به أصرة، وقد قطعت أصرة الإيمان"<sup>12</sup>.

من خلال هذا العرض الموجز لبعض الجوانب من قصة موسى عليه السلام مع فرعون، نلاحظ اهتمام قطب بالقضايا السياسية حيث عبر عن موقفه من حكام بلاده ووصفهم بالطواغيت، وبين أن الهلاك مصير كل مستبد وطاغية وهذا التفسير يحمل في طياته تنزيلا واقعيا على الحكام الطغاة الذين عاصروهم المؤلف.

**المثال الثاني:** وفي موضع آخر من قصة موسى عليه السلام ووقفا عند قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ﴾ (112) قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ (الأعراف: 112-113)، قال: "إنهم محترفون يحترفون السحر كما يحترفون الكهانة! والأجر هو هدف الاحتراف في هذا وذاك! وخدمة السلطان الباطل والطاغوت الغالب هو وظيفة المحترفين من رجال الدين! وكلما انحرفت الأوضاع عن إخلاص العبودية لله، وإفراده - سبحانه- بالحاكمية وقام سلطان الطاغوت مقام شريعة الله، احتاج الطاغوت إلى هؤلاء المحترفين، وكافأهم على الاحتراف، وتبادل وإياهم الصفقة: هم يقرون سلطانه باسم الدين! وهو يعطيهم المال ويجعلهم من المقربين"<sup>13</sup>.

**من خلال ما تقدم نلاحظ أن قطب -رحمه الله - لم يعرض القصة بتفاصيلها كما وردت في كتب المتقدمين بل اتخذ منها سلاحا فعلا سلطه على حكام عصره، وهو بهذا استخدم التنزيل بالتلميح الذي له علاقة مباشرة بالحالة السياسية لعصر المؤلف حيث يلجأ إليه الدعاة والمصلحون في كثير من الأحيان خاصة عندما يكون حكامهم مستبدون يسعون إلى تكميد الأفواه، فيلجئون إليه للحفاظ على حياتهم .**

**المثال الثالث:** وفي موضع آخر يصف بطش حكام بلاده، وطريقتهم في التعذيب والتنكيل بالدعاة، حيث وجد في قوله تعالى: ﴿لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِّنْ خَلْفٍ ثُمَّ لأَصْلَبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (123) قَالُوا إِنَّا إِلِي رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ﴾ (الأعراف: 123-124)، ملخصا لما تعانيه الجماعة المسلمة مع حكامهم فقال: "يتضمن هذا الدرس قصة موسى -عليه السلام- مع فرعون وملئه من حلقة مواجهتهم بربوبية الله للعالمين، إلى حلقة إغراقهم أجمعين، وما بين هذه وتلك من المباراة مع السحرة وغلبة الحق على الباطل. وإيمان السحرة برب العالمين رب موسى

## التنزيلات المعاصرة للقصص القرآني عند سيد قطب

وهارون وتوعد فرعون لهم بالعذاب والتقتيل والتنكيل واستعلاء الحق في نفوسهم على هذا التوعد وانتصار العقيدة في قلوبهم على حب الحياة، ثم ماتلا ذلك من التنكيل ببني إسرائيل. وأخذ الله لفرعون وملئه بالسنين ونقص من الثمرات، ثم أخذهم بالطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم، وهم يستغيثون بموسى في كل مرة أن يدعو ربه ليرفع عنهم العذاب، حتى إذا رفع عنهم عادوا لما كانوا فيه وأعلنوا أنهم لن يؤمنوا مهما جاءهم من الآيات. حتى حقت عليهم كلمة الله في النهاية فأغرقوا في اليم بتكذيبهم بآيات الله وغفلتهم عن حكمة ابتلائه وفق السنة الجارية في أخذ المكذبين بالضراء والسراء قبل أخذهم بالدمار والهلاك، ثم إعطاء الخلافة في الأرض لقوم موسى جزاء على صبرهم واجتيازهم ابتلاء الشدة. لتعقبها فتنة الرخاء<sup>14</sup>، والقصة تقطع إلى مشاهد حية، تموج بالحركة وبالحوار، وتزخر بالانفعالات والسمات، وتتخللها التوجيهات إلى مواضع العبرة في السياق، وتكشف عن طبيعة المعركة بين الدعوة إلى «رَبِّ الْعَالَمِينَ» وبين الطواغيت المتسلطة على عباد الله، المدعية للربوبية من دون الله، كما تتجلى روعة العقيدة حين تستعلن، فلا تخشى سلطان الطواغيت ... ومن ثم يقول الله سبحانه عن فرعون وملئه ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف: 102)، وكل طاغوت يخضع العباد لشريعة من عنده، وينبذ شريعة الله، هو من «المفسدين» الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون! وافتتاح القصة على ذلك النحو هو طريقة من طرق العرض القرآنية للقصص. وهذه الطريقة هي المناسبة هنا لسياق السورة، وللمحور الذي تدور حوله. لأنها تعجل بالعاقبة منذ اللحظة الأولى - تحقيقاً للهدف من سياقاتها - ثم تأخذ في التفصيل بعد الإجمال، فنرى كيف سارت الأحداث إلى نهايتها<sup>15</sup>.

وختم صاحب الظلال معنى الآيات بقوله: "إنه التعذيب والتشويه والتنكيل.. وسيلة الطواغيت في مواجهة الحق، الذي لا يملكون دفعه بالحجة والبرهان.. وعدة الباطل في وجه الحق الصريح..! ولكن النفس البشرية حين تستعلن فيها حقيقة الإيمان تستعلي على قوة الأرض، وتستهيئ ببأس الطغاة وتنتصر فيها العقيدة على الحياة، وتحترق الفناء الزائل إلى جوار الخلود المقيم،

إنها لا تقف لتسأل : ماذا ستأخذ وماذا ستدع؟ ماذا ستقبض وماذا ستدفع؟ ماذا ستخسر وماذا ستكسب؟ وماذا ستلقى في الطريق من صعاب وأشواك وتضحيات؟<sup>16</sup>.

وهنا نلمس دعوة المؤلف لأصحابه بالصبر والثبات على الطغاة الذين يتسلطون على رقاب الضعفاء.

وأما صاحب تفسير المنار قال في مجمل هذه الآيات: "في هذه الآية إخبار بما توعد به فرعون السحرة لما آمنوا بموسى عليه السلام وبما عزم عليه من التنكيل بهم وبما رد به السحرة عليه من استسلامهم لأمر الله لا لأمره ودعائهم ربهم بالتوفي على ملة الإسلام إن اتهمه السحرة بالتواطؤ مع موسى إثمًا كان تمويها على قومه المصريين، إذ خاف عاقبة إيمان الشعب بموسى فادّعى أنه لا ينتقم من السحرة إلا حبًا فيهم ودفاعًا عنهم وإبقاء لاستقلالهم في وطنهم كما هو شأن كل رئيس أو ملك في شعب يخاف أن ينتقض عليه وتجتمع كلمته على اختيار زعيم آخر يقوم بدعوة دينية أو سياسية، وعند ما سمع السحرة هذا التهديد والوعيد من ذلك الجبار المتكبر أجابوه، ﴿قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ﴾ أي إنهم لا يأبهون بقتلهم، لأنهم راجعون إلى ربهم راجون مغفرته ورحمته، فتعجيل القتل يكون سببًا لقربه لقائه والتمتع بجزائه<sup>17</sup>، وقد ختم سبحانه كلام السحرة بدعائهم بقولهم: «رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَقَّنَا مُسْلِمِينَ» أي ربنا هب لنا صبرًا واسعًا تفرّغه علينا وأيدنا بروحك حتى لا يبقى في قلوبنا شيء من خوف غيرك ولا من الرجاء في سوى فضلك، وتوقنا إليك مذعنين لأمرك ونهيك مستسلمين لقضائك غير مفتونين بتهديد فرعون ولا مطيعين له في قوله ولا فعله. وقد ذكر المؤرخون قديمًا وحديثًا أن المؤمنين بالله واليوم الآخر من كل ملة ودين يكونون أعظم شجاعة وأكثر صبرًا على مشاق الحروب من غيرهم، ومن ثم يحرص زعماء الشعوب على بث النزعة الدينية بين رجالات الجيوش<sup>18</sup>.

ونلمس من خلال تفسير صاحب الظلال وتفسير المنار تشابها كبيرين في قضية التنزيل على الواقع وربط **معاناة** الشعوب مع حكاهم بالقصص القرآني ومقاصده الهادفة، وهذا يدل على إدراك الدعاة والمصلحين لمقاصد القرآن



الهادفة وأنها وسيلة فعالة في التأثير في المتلقي من جهة ومن جهة أخرى ربط الشباب المسلم بقضايا عصره.

**المثال الرابع:** يصف قطب أيضا حكام عصره فاستعمل تنزيلا سريعا عند قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَئِنِ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَخُسِرُونَ﴾ (89) فَأَخَذْتَهُمُ الرِّجْفَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جُنُودًا ﴿90﴾ الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَعْنُوا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَعْنُوا فِيهَا ﴿91﴾، فقال في هذا الشأن: "إنها ملامح المعركة التي تتكرر ولا تتغير إن الطواغيت يتوجهون أولا إلى الداعية ليكف عن الدعوة، فإذا استعصم بإيمانه وثقته بربه، واستمسك بأمانة التبليغ وتبعته، ولم يرهبه التخويف بالذي يملكه الطغاة من الوسائل تحولوا إلى الذين اتبعوه يفتنونهم عن دينهم بالوعيد والتهديد، ثم بالبطش والعذاب إنهم لا يملكون حجة على باطلهم، ولكن يملكون أدوات البطش والإرهاب ولا يستطيعون إقناع القلوب بجاهليتهم - وبخاصة تلك التي عرفت الحق فما عادت تستخف بالباطل - ولكنهم يستطيعون البطش بالمُصرين على الإيمان، الذي أخلصوا الدينونة لله فأخلصوا له السلطان ولكنه من سنة الله الجارية أنه عند ما يتمخض الحق والباطل، ويقفان وجها لوجه في مفاصلة كاملة تجري سنة الله التي لا تتخلف"<sup>19</sup>، ﴿فَأَخَذْتَهُمُ الرِّجْفَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جُنُودًا﴾ (الأعراف: 90)، قال: "الرجفة والجنوم، جزاء التهديد والاستطالة، وبسط الأيدي بالأذى والفتنة ويرد السياق على قولتهم: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَئِنِ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَخُسِرُونَ﴾ (الأعراف: 89)، وهي التي قالوها مهددين متوعدين للمؤمنين بالخسارة! فيقرر - في تهكم واضح - أن الخسران لم يكن من نصيب الذين اتبعوا شعيبا، إنما كان من نصيب قوم آخرين: ... ﴿فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَاقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَتِي رَّبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ آسَيْتُمْ عَلَى قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ (الأعراف: 92)، إنه من ملة وهم من ملة فهو أمة وهم أمة أما صلة الأنساب والأقوام، فلا اعتبار لها في هذا الدين، ولا وزن لها في ميزان الله فالوشيجة الباقية هي وشيجة هذا الدين، والارتباط بين الناس إنما يكون في حبل الله المتين"<sup>20</sup>.

وفي الأخير وبعد هذا العرض الموجز نلمس من خلال تفسير قطب لهذه القصة المناداة بعدم التعصب لوشائج القربى وصلات الدم، كما يلفت انتباه القارئ إلى أن أهلية الأنبياء ليست أهلية الدم واللحم، ولكنها أهلية المنهج والاتباع كما تظهر جهود قطب الإصلاحية في الدعوة إلى توحيد الله تعالى وعدم التفاضل بين الناس، وأن مقياس التفاضل هو تقوى الله تعالى.

وقال محمد دروزة رابطا القصة بالواقع: "وفي كتب التفسير بيانات كثيرة عن شعيب -عليه السلام- وقومه أيضا معزوة إلى علماء الصدر الإسلامي الأول لا تخلو هي الأخرى من مبالغة وخيال، ولم نر طائلا في إيرادها لأنها غير متصلة بالهدف القرآني. وفيها مع ذلك دلالة على أن سامعي القرآن كانوا يعرفون هذه القصة كما كانوا يعرفون القصص الأخرى، تلقينات القصص وما فيها من نقاط بارزة متصلة بالهدف القرآني"<sup>21</sup>.

وبهذا نصل إلى أن مفسري العصر الحديث أدركوا أن الخيال والأسطورة يخرجها القصة من مقاصدها التي وجدت من أجلها وهي هداية البشر، لذا وجب ربط المتلقي بواقعه حتى تؤثر فيه، ويكون جيل مسلم يتخذ من كتاب الله وقصصه المعبرة منهج حياة.

#### الفرع الثاني: تنزيلات القصص القرآني على القضايا المعاصرة (أمريكا نموذجا واقعيا)

اعتبر قطب الدول الرأسمالية وعلى رأسها أمريكا العدو اللدود لشعبه، خاصة وأنه يسعى لمسح الهوية الوطنية الإسلامية واستغلال خيرات بلاده، فوجد في القصص القرآني العلاج والبلسم الشافي لمثل هذه القضايا السياسية فتحدث عن ابتلاء الأمم السابقة بالرخاء وبعد ذلك سلط عليهم العذاب، شأنهم شأن أمريكا التي كفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف، وتصدع كيانها الأسري والاجتماعي والسياسي، وهذا عقاب رباني للذين أعماهم الشيطان وصد أعمالهم.

**المثال الأول:** عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ (الأنعام: 45)، رأى قطب في أمريكا تطبيقا واقعيا لمعنى الآية ويكون مصيرها كمصير

## التنزيلات المعاصرة للقصص القرآني عند سيد قطب

الأمم السابقة من خلال ابتلاءها بالرخاء والرفاهية وأنها لعدم شكرها لأنعم الله سيحل بها غضب الله لا محالة فقال: "إن الرخاء ابتلاء آخر كابتلاء الشدة، وهو مرتبة أشد وأعلى من مرتبة الشدة! والله يبتلي بالرخاء كما يبتلي بالشدة. يبتلي الطائعين والعصاة سواء، بهذه وبذاك سواء، والمؤمن يبتلي بالشدة فيصبر، ويبتلي بالرخاء فيشكر، ويكون أمره كله خيراً، ثم قال: "فإن المشهد الذي ترسمه هذه الآية مشهد تدفق كل شيء من الخيرات والأرزاق بلا حساب! .. لا يكاد يتمثل في الأرض كلها كما يتمثل هناك! وكنت أرى غرور القوم بهذا الرخاء الذي هم فيه، وشعورهم بأنه وقف على «الرجل الأبيض» وطريقة تعاملهم مع الملونين في عجرفة مردولة، وفي وحشية كذلك بشعة! وفي صلف على أهل الأرض كلهم لا يقاس إليه صلف النازية الذي شهر به اليهود في الأرض كلها حتى صار علما على الصلف العنصري، بينما الأمريكي الأبيض يزاوله تجاه الملونين في صورة أشد وأقسى! وبخاصة إذا كان هؤلاء الملونون من المسلمين... كنت أرى هذا كله فأذكر هذه الآية، وأتوقع سنة الله، وأكاد أرى خطواتها وهي تدب إلى الغافلين<sup>22</sup>، ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ (45) فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: 45-46)... وإذا كان الله قد رفع عذاب الاستئصال بعد بعثة رسول الله ﷺ فهناك ألوان من العذاب باقية والبشرية - وبخاصة الأمم التي فتحت عليها أبواب كل شيء - تذوق منها الكثير.

على الرغم من هذا النتاج الوفير، ومن هذا الرزق الغزير! إن العذاب النفسي، والشقاء الروحي، والشذوذ الجنسي، والانحلال الخلقي.. الذي تقاسي منه هذه الأمم اليوم، ليكاد يغطي على الإنتاج والرخاء والمتاع وليكاد يصبغ الحياة كلها بالنكد والقلق والشقاء! ذلك إلى جانب الطلائع التي تشير إليها القضايا الأخلاقية السياسية، التي تباع فيها أسرار الدولة، وتقع فيها الخيانة للأمة، في مقابل شهوة أو شذوذ.. وهي طلائع لا تخطيء على نهاية المطاف!<sup>23</sup>.

من خلال ماتم عرضه نلمس جهود قطب الإصلاحية الدعوية وذلك من خلال اهتمامه بجيل الشباب، وزرع مبادئ الإسلام وقيمه الإسلامية في المجتمع حيث اتخذ من القرآن وآياته تطبيقاً عملياً وأنموذجاً واقعياً عن طريق الاهتمام بهداياته، وتنزيلها على حياة الناس، ولقد أحسن سيد قطب كغيره من الدعاة المصلحين من التنديد من خطر الحضارة الغربية والتمثلة في أمريكا الرأسمالية التي نهبت خيرات بلاده وسعيها جاهدة للقضاء على معالم الهوية الإسلامية، وتجريد الإسلام من أهم خصائصه التي تميزه عن سائر الأديان، وذلك بمحو الثقافة الإسلامية الأصلية، كما نبه الشباب من الاقتنان بالحضارة الغربية وبهجتها الزائفة وأنها تمثل خطراً كبيراً على العالم الإسلامي، وأن تدخلها السياسي والاجتماعي والثقافي ما هو إلا مخطط تسعى من ورائه للقضاء على الإسلام ومبادئه السامية.

#### الفرع الثالث: تنزيلات القصص القرآني على القضايا الأخلاقية والسلوكية

لا شك بأن الأخلاق هي سمة المجتمعات الراقية المتحضرة، فأينما وجدت الأخلاق متممة الحضارة والرقى والتقدم، وما دعوى الأنبياء إلا الدعوة إلى مكارم الأخلاق ونبذ السلوكيات الفاسدة، وقد أشاد ابن خلدون بالأخلاق ونبذ الرذيلة المتفشية في المجتمعات بقوله: "فمن استحكمت فيه صبغة الرذيلة بأي وجه كان، وفسد خلق الخير فيه، لم ينفعه زكاء نسبه ولا طيب منبته. ولهذا تجد كثيراً من أعقاب البيوت وذوي الأحساب والأصالة وأهل الدول، منطرحين في الغمار، منتحلين للحرف الدنية في معاشهم بما فسد من أخلاقهم، وما تلونوا به من صبغة الشر والفسفة. وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها"<sup>24</sup>.

#### المثال الأول: اهتمامه بالقضايا الأخلاقية

اهتم قطب بالأخلاق أيما اهتمام باعتبارها صمام الأمان والمحرك الفعال للفرد داخل مجتمعه فوجد في القصص القرآني المؤشر الذي يدعو من خلاله إلى تحقيق هذا المبدأ العظيم.. فاتخذ من قصة لوط عليه السلام رمزا للتعفف والطهارة، والدعوة إلى تزكية النفس والسمو بها والارتقاء بها من البهيمية الحيوانية إلى مستوى إنساني، فقال: "عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ﴾

## التنزيلات المعاصرة للقصص القرآني عند سيد قطب

جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّنظَهُرُونَ ﴿٨١﴾ (الأعراف: 81)، قال: "يا عجباً! أو من يتطهر يخرج من القرية إخراجاً، ليبقى فيها الملوثون المدنسون<sup>25</sup>، ولكن لماذا العجب؟ وماذا تصنع الجاهلية الحديثة؟ أليست تطارد الذين يتطهرون، فلا ينغمسون في الوحل الذي تنغمس فيه مجتمعات الجاهلية - وتسميه تقديمية وتحطيماً للأغلال عن المرأة وغير المرأة - أليست تطارد هم في أرزاقهم وأنفسهم وأموالهم وأفكارهم وتصوراتهم كذلك ولا تطبق أن تراهم يتطهرون لأنها لا تتسع ولا ترحب إلا بالملوثين المدنسين القذرين؟! إنه منطق الجاهلية في كل حين!!"<sup>26</sup>.

عالج قطب قضية جد خطيرة قضية الانحراف، فسعى من خلال الآية إلى ترقية الإنسان إلى مستوى يليق بالذات الإنسانية، وبهذا نقول أن المجتمعات التي تعشش فيها الآفات تكثر فيها المفاصد الاجتماعية، وينتشر فيها الظلم والفساد، ويموت فيها الضمير وتنسلخ فيها الخلاق، والقصة كفيلة بإخراج العالم من انحرافاته.

### المثال الثاني: اهتمامه بقضايا السلوك والتدين

من أهم القضايا السلوكية التي تعرض لها سيد قطب في تفسيره هي قصة بلعم بن باعوراء التي وقعت في زمن نبي الله موسى عليه السلام، حيث حملت بين طياتها عبر عظيمة للبشرية جمعاء، يتعلم منها كل موحد لله سبحانه وتعالى، وقد أفاضت التفاسير حول هذه القصة وأغلبها منقولاً عن مسلمة أهل الكتاب، لكن قطب - رحمه الله - في تفسيره لهذه القصة خالف المتقدمين في طريقة تفسيرهم، ونزل القصة تنزيلاً مباشراً على واقعه، دون مقدمات حيث تحدث عن انحراف الناس عن دينهم، وصور نماذج بشرية لهؤلاء المنحرفون الخارجون عن القيم والأخلاق، فأشار إلى أفراد كان رأيهم في عالم الواقع، وقد انسلخوا من آيات الله وصاروا من الغاوين فقال: "وكم من عالم دين رأيناه يعلم حقيقة دين الله ثم يزيغ عنها ويعلن غيرها، ويستخدم علمه في التحريفات المقصودة، والفتاوى المطلوبة لسلطان الأرض الزائل! يحاول أن يثبت بها هذا السلطان المعتدي على سلطان الله وحرماته في الأرض جميعاً! لقد رأينا من هؤلاء من يعلم ويقول: إن التشريع حق من حقوق الله - سبحانه - من ادعاه فقد

ادعى الألوهية، ومن ادعى الألوهية فقد كفر. ومن أقر له بهذا الحق وتابعه عليه فقد كفر أيضا!... ومع ذلك .. مع علمه بهذه الحقيقة، التي يعلمها من الدين بالضرورة، فإنه يدعو للطواغيت الذين يدعون حق التشريع، ويدعون الألوهية بادعاء هذا الحق... ممن حكم عليهم هو بالكفر! ويسميه «المسلمين»! ويسمي ما يزاولونه إسلاما لا إسلام بعده! .. ولقد رأينا من هؤلاء من يكتب في تحريم الربا كله عاما ثم يكتب في حله كذلك عاما آخر... ورأينا منهم من يبارك الفجور وإشاعة الفاحشة بين الناس، ويخلع على هذا الوحل رداء الدين وشاراته وعناوينه<sup>27</sup>، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (الأعراف: 175)، فبين معنى الآية بقوله: "لنبا الذي آتينا آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين؟ إنه مثل لكل من آتاه الله من علم الله فلم ينتفع بهذا العلم ولم يستقم على طريق الإيمان، وانسلخ من نعمة الله، ليصبح تابعا ذليلا للشيطان، ولينتهي إلى المسخ في مرتبة الحيوان! ثم ما هذا اللهاث الذي لا يقطع؟ إنه في حسنا كما توحيه إيفاعات النبا وتصوير مشاهده في القرآن ذلك اللهاث وراء أعراض هذه الحياة الدنيا التي من أجلها ينسلخ الذين يؤتيهم الله آياته فينسلخون منها، ذلك اللهاث القلق الذي لا يطمئن أبدا، والذي لا يتركه صاحبه سواء وعظته أم لم تعظه فهو منطلق فيه أبدا! والحياة البشرية ما تني تطلع علينا بهذا المثل في كل مكان وفي كل زمان وفي كل بيئة، حتى إنه لتمر فترات كثيرة، وما تكاد العين تقع على عالم إلا وهذا مثله، فيما عدا الندرة النادرة ممن عصم الله، ممن لا ينسلخون من آيات الله، ولا يخلدون إلى الأرض ولا يتبعون الهوى ولا يستدلهم الشيطان ولا يلهثون وراء الحطام الذي يملكه أصحاب السلطان! .. فهو مثل لا يقطع وروده وجوده وما هو بمحصور في قصة وقعت، في جيل من الزمان!"<sup>28</sup>.

وبهذا نقول أن قصة بلعام بن باعوراء من القصص الرائعة والهادفة حيث ضرب الله فيها المثل والعبرة، للجاحدين بأنعم الله، وقد أحسن سيد قطب في بداية عرضه للقصة وأنها مثل للكافر الذي اتخذ الطاغوت وليا، وخرج من النور إلى الظلمات، ومثل أيضا للمؤمن الذي اتخذ الله وليا، وخرج من الظلمات إلى النور، وإنما يقتصر على موطن ومكمن العبرة والدرس.

## التنزيلات المعاصرة للقصص القرآني عند سيد قطب

وفي الأخير يبقى المقصد العام من القصة أن الله ضرب به المثل والعبرة لكل من أتاه الله العلم وارتد إلى المعاصي وحطام الدنيا الزائلة رغم علمه بطريق الحق الذي لا طريق غيره، ولكنها شهوة النفس والطمع.

فلقد أتاه الله عز وجل من العلم ما لا يحصى ولا يعد وهذا من فضل الله عليه، ومن تلك الآيات التي أعطاها الله له أنه كان مجاب الدعوة، فأى دعوة كان يتوجه بها بلعام إلى أبواب السماء كان يحققها له الله سبحانه وتعالى، ولكن بلعم بن باعوراء كفر وضل عن طريق الحق بعد أن كان من المؤمنين، شأنه في ذلك كما لمح قطب بعلماء السلطان الجائر الذين يلوون عنق الآيات خدمة لحكامهم ومصالحهم الشخصية على حساب المستضعفين.

### الفرع الرابع: القصص القرآني وترسيخه للقيم العقيدية والروحية

لا بد لكل بناءٍ مادياً كان أو معنوياً من أساس يقوم عليه والدين الإسلامي بناء متكامل يشمل جميع حياة المسلم منذ ولادته وحتى مماته ثم ما يصير إليه بعد موته، وهذا البناء الضخم يقوم على أساس متين هو العقيدة الإسلامية التي تتخذ من وحدانية الخالق منطلقاً لها كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ صَلَّيْتُمْ وَنَسَكْتُمْ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (164) لَا شَرِيكَ لَهٗ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الأنعام: 164-165).

فالإسلام يعنى بالعقيدة ويوليها أكبر عناية سواء من حيث ثبوتها بالنصوص ووضوحها أو من حيث ترتيب آثارها في نفوس معتقديها؛ إذ بدونها يتخبط الناس في ظلمات الشرك وشهوات الدنيا؛ فهي المحرك الأساسي لحياة الإنسان؛ إذ بدونها يكون الإنسان كالأنعام. قال الله تعالى فيمن حُرِمَ هذه العقيدة ﴿أَمْ تَحْسِبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: 44)، ولما كانت حاجة الناس للعقيدة أعظم من حاجتهم للأكل والشرب كان لابد لهم أن يهتموا بها<sup>29</sup>.

**المثال الأول:** نجد القرآن الكريم يسوق لنا القصص القرآني لمقصد عظيم، لتحقيق هدف أسمى هو تأديب النفوس وتركيتها، ولا يتأتى ذلك إلا بتنزيلها على واقعنا، وتطبيق للدرر والنفائس المستوحاة منها، بغية إيجاد العلاج لمشاكلنا المتفشية في مجتمعنا، وهذا ما ذهب إليه سيد قطب من خلال تفسيره لقوله

تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس: 87)، قال: "وتلك هي التعبئة الروحية إلى جوار التعبئة النظامية، وهما معا ضروريتان للأفراد والجماعات، وبخاصة قبيل المعارك والمشقات، ولقد يستهين قوم بهذه التعبئة الروحية، ولكن التجارب ما تزال إلى هذه اللحظة تنبئ بأن العقيدة هي السلاح الأول في المعركة، وأن الأداة الحربية في يد الجندي الخائر العقيدة لا تساوي شيئا كثيرا في ساعة الشدة.

وهذه التجربة التي يعرضها الله على العصابة المؤمنة ليكون لها فيها أسوة، ليست خاصة ببني إسرائيل، فهي تجربة إيمانية خالصة، وقد يجد المؤمنون أنفسهم ذات يوم مطاردين في المجتمع الجاهلي، وقد عمت الفتنة وتجبر الطاغوت، وفسد الناس، وأنتنت البيئة - وكذلك كان الحال على عهد فرعون في هذه الفترة - وهنا يرشدهم الله إلى أمور:

- اعتزال الجاهلية بنتنها وفسادها وشرها - ما أمكن في ذلك - وتجمع العصابة المؤمنة الخيرة النظيفة على نفسها، لتطهرها وتزكيها، وتدريبها وتنظيمها، حتى يأتي وعد الله لها.

- اعتزال معابد الجاهلية واتخاذ بيوت العصابة المسلمة مساجد، تحس فيها بالانعزال عن المجتمع الجاهلي، وتزاوّل فيها عبادتها لربها على نهج صحيح وتزاوّل بالعبادة ذاتها نوعا من التنظيم في جو العبادة الطهور<sup>30</sup>.

لقد أحسن صاحب الظلال ببداية حديثه عن التعبئة الروحية النظامية بكونهما ضروريتين للأفراد والجماعات، وفيها شحن للهمم، وهذا نوع من التنزيل فيه إيقاظ للضمائر وتنبيه للقلوب، فقطب رحمه الله وجد في هذه الآية البسلم الشافي وعلاج للأمراض المتفشية في مجتمعه، لذا دعا إلى وجوب تقوية الصلة بالله، وعدم الاغترار بالدنيا الفانية، خاصة بعد طغيان المادة وتفشي قيمها المسيطرة على الشباب في عصرنا الحاضر، وقد أفاض المفسرون في بيان معاني هذه الآية ومن ثم ربطها بواقع الناس، وهذا ما وضعه محمود حجازي بقوله: "وأوحينا لموسى وأخيه، أن اتخذوا لقومكما بمصر بيوتا تسكنون فيها، واجعلا بيوتكم متقابلين في جهة واحدة، وقيل



## التنزيلات المعاصرة للقصص القرآني عند سيد قطب

المعنى: واجعلوا بيوتكم قبلة للصلاة تصلون فيها خوفا من فرعون وملئه بدليل قوله وأقيموا الصلاة، وبشر المؤمنين بحفظ الله ورعايته، ونصره لهم في كل زمان وحين<sup>31</sup>.

أما وهبة الزحيلي فقال في معنى الآية "ثم أوضح الحق تعالى سبب إنجاء بني إسرائيل من فرعون وقومه، فقال: وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ" (يونس: 87)، أي أمرنا موسى وأخاه هارون عليهما السلام أن يتخذوا لقومهما بمصر بيوتاً، تكون مساكن للاعتصام فيها، وأمر القوم أن يتخذوا البيوت مساجد متجهة نحو القبلة في بيت المقدس، وأن يقيموا جميعاً الصلاة في تلك البيوت، أي أتموها وافية بشروطها، لئلا يطلع عليهم الكفرة، فيؤذوهم ويفتنوهم عن دينهم. وبشر يا موسى المؤمنين برسالتك بالصون والنصر على أعدائهم في الدنيا، وبالجنة في الآخرة.

ولا شك بأن الإيمان الطوعي الاختياري هو الإيمان الحق، وهو المطلوب والذي يفيد صاحبه في الدارين، وخطاب بني إسرائيل بالصلاة بعد الإيمان كان قبل نزول التوراة، لأنها لم تنزل إلا بعد إجازة البحر وإهلاك فرعون وجنوده في اليم.

ومن ثمار الإيمان الحق: التفاني في مرضاة الله وتقديم الدين على الدنيا، لذا قدمت الطائفة المؤمنة بموسى عليه السلام الحماية من الفتنة الإيمانية وعدم المحنة في الدين، على نجاه أنفسهم من ظلم القوم الظالمين<sup>32</sup>.

وبناءً على ما تقدم نلمح قواسم مشتركة من حيث المسلك بين الزحيلي وقطب رحمة الله عليهما، إذ عمداً إلى التنزيل التلميح، إلا أن قطب ربطه ربطاً مباشراً بواقع الناس من خلال إشارته إلى حكام بلاده ووصفهم بالطواغيت وتنزيل كل ما من شأنه أن يدل على بطشهم وتنكيلهم بشعوبهم. ولاشك أن هذا دأب الدعاة والمصلحين، الذين يسعون للتعبئة الروحية للشباب المسلم، حتى يكونوا خير خلف لخير سلف.

وبهذا نخلص إلى أن مفسري العصر الحديث أدركوا أن القرآن مقاصده عظيمة ووجد من أجل غاية أساسية هي هداية البشر، وذلك عن طريق ربط مقاصد القرآن الكريم بواقع الناس بعيدا عن الأسطورة والخيال.

#### خاتمة:

بعد هذه الجولة السريعة في رحاب الظلال لسيد قطب وتنزيله للآيات على واقعه، يمكن تسجيل جملة من النتائج أهمها:

- أن سيد قطب أحد رواد الدعوة الإصلاحية في العصر الحديث في العالم الإسلامي، اتخذ من آيات القرآن الكريم وسيلة علاج لما يعانيه مجتمعه من آفات.

- تفسير في ظلال القرآن يعتبر التطبيق العملي لقضية التنزيل على الواقع إذ به يشخص الداء ويجد له الدواء عن طريق ربط قصص القرآن بواقع الناس.

- اجتهد المفسر- رحمه الله - في ربط هدايات القرآن بالواقع والحياة التي يعيشها الناس في عصره، ولاشك أن هذا من أهم ما ينبغي على من فسر القرآن الاهتمام به.

- تعددت الجوانب التي نزل فيها الشيخ الآيات على واقعه وشملت الجانب العقدي، السياسي والاجتماعي.

- أدرك المفسر أهمية ربط الناس بكتاب الله تعالى وحثهم على العمل به، وتمكن من توظيف التفسير لإصلاح المجتمع.

- المعاناة القاسية التي عاشها قطب وإخوانه جعلته يكثر من التطبيقات العملية والتنزيلات الواقعية التي يعاني منها مجتمعه.

- لسيد قطب - رحمه الله- منهج خاص في تنزيل الآيات على الواقع، سلك فيه أسلوب التصريح أحيانا والتلميح غالبا.

- الواقعية من الأسباب التي جعلت الظلال يحظى بالاهتمام البالغ في أوساط الشباب لأنه ترجمان لما يعاني منه من التهميش والظلم والاضطهاد.

- ويبقى الظلال من التفاسير الفريدة من نوعها التي لامست الواقع المعاش لحياة الناس، وترجمت انشغالهم والاهمهم.

## الهوامش:

- <sup>1</sup> - ابن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون: دار الفكر، الطبعة: 1399هـ - 1979م، ج5، ص 417.
- <sup>2</sup> - ينظر عبد العزيز الضامر، تنزيل الآيات على الواقع، دار ابن جزم، ط2014م، ص16.
- <sup>3</sup> - ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، ت: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973، ج2، ص161
- <sup>4</sup> - ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت ط 2، 1393 - 1973، ج 2، ص389.
- <sup>5</sup> - عبد العزيز الضامر، تنزيل الآيات على الواقع، ص16.
- <sup>6</sup> - ينظر لسان العرب، ابن منظور، ط1، بيروت، ج 7، ص73.
- <sup>7</sup> بلبول عبد الباسط إبراهيم محمد، القصص القرآني دت، جامعة الأزهر القاهرة ص36.
- <sup>8</sup> - مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، دار النشر مكتبة وهبة، ط11، ط 2000م، ص300.
- <sup>9</sup> - ينظر مريم السباعي، القصة في القرآن الكريم، دار النشر جامعة أم القرى، ط 1404هـ - 1984م، ص39.
- <sup>10</sup> - سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ج2، ص1017.
- <sup>11</sup> - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج4، ص1893.
- <sup>12</sup> - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج5، ص 3214.
- <sup>13</sup> - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، ص 1349.
- <sup>14</sup> - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 3، ص1344.
- <sup>15</sup> - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 3، ص 1344.
- <sup>16</sup> - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، ص1355.
- <sup>17</sup> - أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ج9، ص35-36.
- <sup>18</sup> - المرجع السابق أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ج9، ص35-36.
- <sup>19</sup> - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، ص1322.
- <sup>20</sup> - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، ص1322.
- <sup>21</sup> - محمد عزت دروزة، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، 1383هـ، دار الغرب الإسلامي، دمشق، ج2، ص426.

- 22- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، ص 1091.
- 23- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، ص 1091.
- 24- مقدمة ابن خلدون، دط، دت، ص 2093.
- 25- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، ص 1316.
- 26- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، ص 1316.
- 27- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، ص 1398.
- 28- سيد قطب في ظلال القرآن، ج3، ص 1398.
- 29- ينظر عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، أركان الإسلام، 1427هـ- 2006م، ج1، ص14.
- 30- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، ص 1816.
- 31- محمد محمود حجازي، التفسير الواضح، دار النشر: دار الجيل الجديد، ج2، ص85.
- 32- وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير الوسيط للزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1422هـ، ج2، ص1000.

## نزول القرآن على سبعة أحرف: محاولة بناء نسق مفاهيمي تعليمي The descent of the Qur'an on seven character: a Try to build a learning conceptual framework

رامي ساعد<sup>1</sup> د. أحمد كامش

كلية الآداب والحضارة الإسلامية - جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة  
kamecheahmed86@gmail.com rmtapharm@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/05/28 تاريخ القبول: 2020/08/12

### الملخص:

الأحرف السبعة في القرآن الكريم مفهوم اختلفت فيه آراء العلماء منذ القديم، ولا يزال يلتمس فيه الدارسون رابطاً بين أطرافه التي تتفرع بين عدة حقول معرفية، ومع هذا الاختلاف والتفرع بين جوانبه، يصعب إدراجه في مقارنة تعليمية للناشئة من المتعلمين ممن هم دون مستوى الاختصاص الشرعي، إلا أن واقع تعدد مصادر المعرفة القرآنية لديهم صار يلزم وضع هذا المبحث في نسق تعليمي معين تتسجم فيه المفاهيم لدى الناشئة مبدئياً، إلى حين ارتقائه لتغذيتها بالأدوات المعرفية اللازمة لهذا المبحث. في هذا الإطار جاء هذا المقال محاولة لوضع المعارف المتعلقة بالأحرف السبعة في نسق مفاهيمي مترابط يسهل مقاربتها تعليمياً ويجنب حال الالتباس والشتات التي قد تعترض المتعلم عند التطرق إلى هذا النوع من المباحث القرآنية. الكلمات المفتاحية: الأحرف السبعة؛ تعليم القرآن؛ الأحرف القرآنية.

### Abstract:

The seven letters in the Holy Qur'an are a concept in which the opinions of scholars differed since ancient times, and scholars still seek a link between its parties that branch between several fields of knowledge, and with this difference and branching between its

<sup>1</sup> المرسل المؤلف.

aspects, it is difficult to include it in a learning approach for young learners, but because of the multiple sources of Quranic knowledge that they have now days, It will become a necessary to place this subject in a specific learning approach in which the concepts of the young learner are consistent, until it is elevated to feed them with the cognitive tools necessary for this topic.

In this context, this article came as an attempt to place the knowledge related to the seven letters in a coherent conceptual framework that facilitates their approach to learning and avoids the state of confusion and diaspora that the learner may experience when studying to this type of Quranic knowledge.

**Keywords:** The seven letters; Teaching the Qur'an; Quranic letters.

#### مقدمة:

الكثير من مباحث علوم القرآن الكريم لا تزال تحتاج إلى فسحة في النظر لوضعها في تساوق وانسجام مع بعضها البعض، خاصة إذا تعلق الأمر بتفعيلها في مجال التفسير أو التدبر وما يتعلق مباشرة بمعاني الذكر الحكيم، ما يوجب أن يبني لها نسق خاص تقدم فيه بعض مباحث على أخرى ويجعل بعضها فوق بعض من حيث الترتيب والألوية.

وإذا كان التعامل مع هذه المباحث فيهمن العسر على المستوى المعرفي، فإنه يحتاج إلى جهد مضاعف إذا تعلق الأمر بتنزيله في وضعيات تعليمية للناشئة من المتعلمين، إذ يصبح جهدا ذا رأسين: جهد البحث عن اتساق المفاهيم لدى المعلم، وجهد اختيار آليات للإسقاط التعليمي لهذه المفاهيم في عقول الناشئة، وهو ما لمسناه خاصة في مبحث الأحرف السبعة في القرآن الكريم، وذلك لكون هذا المبحث يتوزع بين عدة حقول معرفية: من بينها علوم القرآن واللغة العربية والتاريخ، مما يتعذر به عرضها جميعا لضخامتها بالنسبة للمتعلم، حيث يفقد هذا الأخير الخيط الناظم بينها إذا تم عرضها ضمن حقل معرفي واحد، فيتعذر لديه بذلك بناء مفهوم متسق بينها، ولا أدل على ذلك من حذف وحدة القراءات من مناهج مادة العلوم الإسلامية في المستوى الثانوي

===== نزول القرآن على سبعة أحرف: محاولة بناء نسق مفاهيمي تعليمي

بالجزائر وعرض مبحث الأحرف السبعة جزئياً في وحدة جمع القرآن الكريم، وذلك أخذاً بهذا الملمح من صعوبة المفاهيم على التلاميذ<sup>(1)</sup>، وهو أمر يتأكد مع اختلاف مستويات الأداء التربوي للأساتذة ومدى إحاطتهم بالمفهوم نفسه.

لذلك كانت محاولتنا في هذه الورقة البحثية الإشارة إلى منطلقات أساسية تمكن من بناء نسق مفاهيمي تعليمي مصغر للأحرف السبعة في القرآن الكريم، ابتداء من محاولة تأصيل المفهوم، إلى بناء نماذج للمقاربة التعليمية.

### 1- تأصيل مفهوم الأحرف السبعة:

#### 1-1- تحليل أدلة نزول القرآن على سبعة أحرف:

1-1-1- الأدلة من القرآن الكريم: لم نجد فيما اطلعنا عليه من الكتب الخاصة بالقراءات وعلوم القرآن أو التفسير أدلة من القرآن الكريم نفسه على نزوله على سبعة أحرف، والحق أن هذا المؤشر يحمل في طياته مرتكزا ذا بال في التأصيل لمسألة الأحرف السبعة، الذي يؤدي إغفاله إلى خرم في المفهوم، وعدم استقراره، وذلك لاعتبارات:

- القرآن المصدر الأول للاستدلال، وهذا الأمر يتأكد خاصة فيما يتعلق بالمسائل اللصيقة بحقيقته وماهيته وطبيعته نصه.

- تجاوز القرآن في الاستدلال مباشرة إلى السنة ينقص من قوة الاستدلال على قدر ما بين القرآن والسنة من حجية.

- صفة الإطلاق في القرآن الكريم تجعله مهيمنا على الظروف الزمانية والمكانية التي تحتاجها السنة في البيان بما فيها أسباب النزول<sup>(2)</sup>.

إن هذه الاعتبارات تعطينا ملمحا هاما، يتمثل في أن موضوع الأحرف السبعة من هذه الناحية أقرب إلى تلك السياقات الطرفية منه إلى حقيقة القرآن الكريم وماهيته باعتباره وحياً، ولعل هذا ما أشار إليه عبد الصبور شاهين في كتاب "تاريخ القرآن" من كون الأحرف السبعة رخصة مؤقتة جاءت لاحتواء وضع لهجي كان عليه حال العربية زمان تنزل القرآن الكريم<sup>(3)</sup>.

#### 1-1-2- الأدلة من السنة النبوية: وردت الكثير من الأحاديث

الصحيحة في نزول القرآن على سبعة أحرف، نعرض ملاحظتنا على كل منها على حدة:

روى البخاري ومسلم في صحيحه ما واللفظ للبخاري، عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "أقراني جبريل على حرف فلم أزل أستزيده حتى انتهى إلى سبعة أحرف"<sup>(4)</sup>.

ولنا أن ندون انطلاقا من هذا الحديث ملاحظتين:

**الملاحظة الأولى:** المراجعة والاستزادة لتكثير الحروف جالبة للتيسير، وهي أشبه بمراجعتهم ﷺ ربه في عدد الصلوات ليلة الإسراء والمعراج، فرغم أن الحرف الواحد أكثر تناسبا مع وحدة بناء القرآن ووحدة مصدره، إلا أن النبي ﷺ طالب بالتكثير والتفصيل فيه من شفقتة على أمته من عدم تحمل مكابدة هذا القول الثقيل الذي يجمع أطراف الغيب والشهادة.

**الملاحظة الثانية:** الكثرة في الأحرف يمكن أن تجلب الالتباس على المتلقين لاختلاف مستوياتهم، وذلك لارتباط الفطرة المؤمنة بمفهوم الوحدة إذا تعلق الأمر بالوحي، لذلك فهي محتاجة في هذه الحالة إلى التوضيح من طرف الرسول ﷺ، فالمعلم إذا أراد تيسير أمر وبيانه للناس فإنه يجد نفسه يفرع ويفصل ويكثر أوجه الدلالة على قصده حسب المجال التداولي للمتلقين: وحقيقة التفريع والتفصيل أنهما جالبان لليسر إلا أنهما قد يعرضان المتعلم للتشتت، ومن ذلك قولهم العلم نقطة كثرها الجاهلون.

وهذا الأخير ما حدث مع الصحابييين عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم مما رواه البخاري أن: «عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأها على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله ﷺ فكذت أساوره في الصلاة فانتظرت حتى سلم ثم لببته بردائه أو بردائي فقلت: من أقرأك هذه السورة؟ قال: أقرانيها رسول الله ﷺ. قلت له: كذبت فوالله إن رسول الله ﷺ أقراني هذه السورة التي سمعتك تقرأها فانطلقت أقوده إلى رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئها وأنت أقرتني سورة الفرقان. فقال رسول الله ﷺ: "أرسله يا عمر": اقرأ يا هشام فقرأ هذه القراءة التي سمعته يقرأها. قال رسول الله ﷺ: "هكذا أنزلت". ثم قال رسول الله ﷺ: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه"<sup>(5)</sup>.



## نزل القرآن على سبعة أحرف: محاولة بناء نسق مفاهيمي تعليمي

والجدير بالذكر في هذه القصة أن عمر بن الخطاب عندما التبس عليه الأمر صرح بلفظ الإنكار: "كذبت"، وهو دال على أن هذا الاختلاف في الأحرف لم يتناسب مع فطرته الإيمانية التي تربط كل ما يتعلق بالقرآن بمفهوم الوحدة، فهذا الإنكار من عمر بن الخطاب توافق<sup>(6)</sup> من جهة مع أن الأصل في القرآن حرف واحد كما أقره جبريل للنبي ﷺ المرة الأولى، لكنه لم يتوافق مع مقصد التيسير الذي وضحه النبي له بعد ذلك بقوله "فاقرأوا ما تيسر منه" بعد أن ربط بين تعدد الأحرف بمقتضيات "الإنزال" بقوله "هكذا أنزلت".

وإذا كان عمر بن الخطاب على علو قدره في الوعي بمقاصد التنزيل قد وقع له هذا النوع من الالتباس، فلا غرو أن يحدث ذلك أثراً أكبر في بعض الصحابة الآخرين ممن هم دون مستواه في العلم بالمقاصد، من قبيل ذلكما رواه مسلم بسنده عن أبي بن كعب قال: كنت في المسجد فدخل رجل يصلي فقرأ قراءة أنكرتها عليه ثم دخل آخر فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه فلما قضينا الصلاة دخلنا جميعاً على رسول الله ﷺ فقلت: إن هذا قرأ قراءة أنكرتها عليه ودخل آخر فقرأ سوى قراءة صاحبه. فأمرهما رسول الله ﷺ فقرأ فحسن النبي ﷺ شأنهما فسقط في نفسي من التكذيب ولا إذ كنت في الجاهلية. فلما رأى رسول الله ﷺ ما قد غشيني ضرب في صدري ففضت عرقاً وكأنما أنظر إلى الله عز وجل فرقاً فقال لي: "يا أباي أرسل إلي أن أقرأ القرآن على حرف فرددت إليه أن هون على أمتي فرد إلي الثانية أقرأه على حرفين فرددت إليه: أن هون على أمتي فرد إلي الثالثة أقرأه على سبعة أحرف ولك بكل ردة رددتها مسألة تسألنيها. فقلت: اللهم اغفر لأمتي اللهم اغفر لأمتي. وأخرت الثالثة ليوم يرغب إلي الخلق كلهم حتى إبراهيم ﷺ"<sup>(7)</sup>.

ما يشد الانتباه في هذا الحديث الموقف التعليمي بين النبي ﷺ وأبي بن كعب. فمن جهة أبي بن كعب: عندما اقترن لديه تعدد الأحرف بقراءة القرآن - مع عدم علمه بذلك - عبّر عن ما يختلج في نفسه بـ "التكذيب"، وهو التباس أكبر مما حصل مع عمر بن الخطاب وذلك لمؤشرات:

**الأول:** لأنه حدث بين يدي رسول الله ﷺ، في حين أن عمر كان منفرداً بهشام بن حكيم قبل أن يذهب إلى الرسول ﷺ.

**الثاني:** أن أبي بن كعب عبر عن حالته تلك بقوله: "ولا إذ كنت في الجاهلية"، بمعنى أن ذلك الاختلاف أحدث فيه هزة أعادت إليه تساؤلاته الأولى عن الإسلام، وهو من قبيل الشك الذي لا يناقض جوهر الإيمان<sup>(8)</sup>، إنما يحمل على أنه بمثابة الهزة الوجودية التي تحتاج إلى التدخل السريع بالتعليم والإرشاد قبل أن يطلق لها العنان فيستبد بها هوى النفس أو غواية الشيطان.

**الثالث:** أن تدخل رسول الله كان بطريقة أبلغ مما كانت مع عمر، كما أن ضربته على صدر أبي سبقتها ملاحظته للحالة التي اعترته إذ ذاك. أما من جهة موقف النبي ﷺ فتميز:

- تحسين قراءة الصحابين.

- تدخله السريع للمعالجة التربوية للحالة التي اعترت أبي بن كعب.

- التعقيب على ذلك ببيان أن القرآن نزل على سبعة أحرف وربطها بالتهوين والتيسير على أمته، وذلك لعلمه ﷺ بمستوى وعي أمته في حالها الزماني والمكاني ذاك، ويعضد ذلك اختتامه حديثه بطلب المغفرة، لأن الاستغفار تبع للقصور والخطأ الذي يمكن أن ينشأ عن التباس فهمهم لتعدد أوجه القراءة، وهو ما عبر عنه في موضع آخر بقوله ﷺ عدة مرات: «أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك»<sup>(9)</sup>، وهذا الموضع الأخير هو من رواية مسلم التي نعرض نصها كاملاً فيما يلي:

روى مسلم بسنده عن أبي بن كعب أن النبي ﷺ كان عند أضاة بني غفار. قال: فاتاه جبريل عليه السلام فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرف. فقال: "أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك". ثم أتاه الثانية فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على حرفين فقال: "أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك" ثم جاءه الثالثة فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على ثلاثة أحرف فقال: "أسأل الله معافاته ومغفرته وإن أمتي لا تطيق ذلك" ثم جاءه الرابعة فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ أمتك القرآن على سبعة أحرف. فأیما حرف قرؤوا عليه فقد أصابوا<sup>(10)</sup>.

فنسبة النبي ﷺ عدم الطاقة لأمته هو من قبيل أنه يعتبر أن الأمر مجاوز لحدود قدرتها، ومجازة حدود القدرة أشد على الأمة من مجرد حالة الالتباس

## ==== نزول القرآن على سبعة أحرف: محاولة بناء نسق مفاهيمي تعلّمي

التي يمكن أن تنشأ عن تعدد الأحرف في القرآن، فلذلك يمكن القول أن النبي اختار الثانية لأتمه رحمة بها، في حين تحمّل ﷺ مشقة التعليم و البيان في حال الالتباس بين تعدد أحرف القراءة.

كما يلفت النظر أن لفظ "أصابوا" المذكور في الحديث فيه دلالة على الجزئية من جهة الخلق والكلية من جهة القرآن، فدلالة لفظ "الإصابة" لغة: القصد<sup>(11)</sup>، والقصد في معناه إتيان الشيء<sup>(12)</sup> وهو أليق بقراءة القرآن لأن القراءة بما تحمله من معنى الجمع تمثل إتياننا للقرآن بالانتقال من الكثرة فيه إلى الوحدة، سواء كانت هذه الكثرة تعدد آيه وسوره وأحزابه من جهة<sup>(13)</sup>، أو تعدد الأحرف التي نزل بها من جهة أخرى، وهو ليس متاحا للجميع من قراء القرآن الكريم، ففي قوله «فأيما حرف قرؤوا عليه فقد أصابوا» إشارة إلى أن القرآن يغني فيه أن يؤتى من أحد أحرفه دون جميعها لإحراز القصد من تلاوته، وأن القدرة على جمع جميع أحرفه إنما هو لخاصتهم فقط.

كما روى الترمذي عن أبي بن كعب قال: لقي رسول ﷺ جبريل، فقال: "يا جبريل، إني بعثت إلى أمة أميين، منهم العجوز والشيخ الكبير والغلام والجارية والرجل الذي لم يقرأ كتابا قط". قال: يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أحرف<sup>(14)</sup>.

فهذا الحديث جاء كأنه وصف وبيان لحال الناس الذين أنزل فيهم القرآن وتباين قدراتهم التي يتعذر معها جمعهم على حرف واحد، فالنبي أشار إلى هذا القصور عن توحيد الحرف الواحد ببيانه، لتعدد الناس أولاً، ثم تعدد أحوالهم من جهة الزمان والعمر والجنس والمكان الذي يعيشون فيه، الذي يمكن أن يفتح باباً للمراء في القرآن الذي نهى عنه النبي ﷺ بقوله: «القرآن يقرأ على سبعة أحرف، فلا تماروا في القرآن»<sup>(15)</sup>، ولا يغيب عن البال أن تصويب القراءة بمجرد حرف واحد والنهي عن المراء متناسبان أيما تناسب، وهو الذي ورد في حديث آخر بلفظ الاختلاف.

فعن ابن مسعود ﷺ قال قرأني رسول الله ﷺ سورة من آل حم فرحت إلى المسجد فقلت لرجل: أقرأها. فإذا هو يقرأها حروفا ما أقرأها. فقال: قرأنيها رسول الله ﷺ فانطلقنا إلى رسول الله ﷺ فأخبرناه فتغير وجهه وقال:

"إنما أهلك من قبلكم الاختلاف" ثم أسر إلى علي شيئاً. فقال علي: إن رسول الله ﷺ يأمركم أن يقرأ كل رجل منكم كما علم. قال: فانطلقنا وكل رجل يقرأ حروفاً لا يقرأها صاحبه<sup>(16)</sup>.

وما ميز أسلوب النبي هذه المرة هو:

- تغيير وجهه فيه دلالة على أنه أمر ذو بال أو يصعب بيانه للناس، وقد رواه الطبري عن زيد بن أرقم أنه مجرد سكوت بقوله ﷺ: "فسكت رسول الله" <sup>(17)</sup>.  
- استعمال صيغة النهي والتحذير بأخذ العبرة من السابقين، وهو الذي ورد في حديث آخر بلفظ: «فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا»<sup>(18)</sup>.  
- إسناده إلى علي بن أبي طالب لكونه من خاصة الصحابة في العلم والمقاصد والعرفان.

- تعقيب علي ﷺ رضي الله عنه بصيغة الأمر لا بالبيان والتفصيل، وصيغة الأمر أنسب للتعامل مع الناس بما يعسر بيانه عليهم، فيأتي بداية للتدرج معهم في التعليم، كما يشار إلى أن تعقيب سيدنا علي ورد أيضاً بلفظ: «فقال علي: ليقرأ كل إنسان منكم كما علم، كل حسن جميل»<sup>(19)</sup>، والمعلوم أن الحسن والجمال يحملان في مضمونهما ذوقاً تجلي الوحدة في الكثرة، كما أن الجمال من أوسع مداخل الوحي للنفس الإنسانية.

وأخرج ابن جرير الطبري عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقروا ولا حرج ولكن لا تختموا ذكر رحمة بعذاب ولا ذكر عذاب برحمة"<sup>(20)</sup>.

وفي العبارة الأخيرة اتساع في معنى الأحرف السبعة وتعميم له بضابط عدم التناقض، وذلك بنفي الربط بين الرحمة والعذاب وهما من أشد المتناقضات، فلعل ذكرهما كان من باب التمثيل للحكم بأكثر مصاديقه بياناً.

**إجمال القول في أدلة السنة النبوية:**

إن الفطرة الإيمانية تقتضي أن حقيقة الإله الواحد تتجلى في طبيعة كلامه، وهذا ما ناسب أن ينزل سيدنا جبريل ﷺ بالقرآن على حرف واحد، إلا أن شفقة النبي على أمته جعلته يطلب الكثرة في حروف القراءة، لاختلاف أحوالهم وطاقاتهم على التقلي، بل لعله خشى أن تستفرد بالقرآن فئة دون أخرى

===== نزول القرآن على سبعة أحرف: محاولة بناء نسق مفاهيمي تعليمي

من الناس، فيكون ذلك من قبيل مع وقع مع أهل الكتاب، الذين كان النبي كثيرا ما يحذر من الوقوع في مغبة ما وقعوا فيه.

فكثرة الأحرف التي طلبها النبي ﷺ لأمته كان لها وجهان متقابلان:

**الوجه الأول:** التخفيف على الأمة ومراعاة أحوالها.

**الوجه الثاني:** قابلية الالتباس على الناس عند تعلم القرآن بأحرف متعددة.

والحق أن ملاً الفجوة بين هذين الوجهين ليست بالأمر الهين، كان النبي ﷺ قد تحمّل مسؤولية شدّ لِحمتها في عقول الناس، إذ كان يصابر وعي أصحابه ويتدرج معهم في التعليم، بالسكوت تارة، وبالمعالجة التربوية للالتباس الذي يحدث لهم تارة أخرى، بل لعله كان يخص بعضاً منهم بالبيان الكامل لثقته في قدرتهم على الاستيعاب.

كما أن تعدد أوجه القراءة بالأحرف السبعة يبرز منه وجه جمالي للقرآن الكريم، هو تجلي الوحدة في القصد بين كثرة الأحرف، وهو ما يعكس أن العبرة في القرآن بذلك النسيج المترابط الذي ينظم هذه الأحرف ويوجهها إلى بعده العلوي، فهو لا يتناقض في كليته: (لا تختموا ذكر رحمة بعذاب) بالرغم من قابلية الالتباس لبعض جزئياته لاختلاف الأذواق، ولعل ذلك سر وصف علي بن أبي طالب ﷺ تعدد الأحرف في القرآن بالحسن والجمال، فطبيعة الشيء الجميل أن تتعدد فيه المداخل وتتوحد فيه المقاصد.

**1-2- علاقة مفهوم الأحرف السبعة بالدلالة اللغوية للحرف: جاء في**

القاموس المحيط أن الحرف من كل شيء: طَرْفُهُ، وَشَفِيرُهُ وَحَدُّهُ<sup>(21)</sup>.  
قال ابن فارس: "أَلْحَاءُ الرَّاءِ وَالْفَاءُ ثَلَاثَةُ أَصُولٍ: حَدُّ الشَّيْءِ، وَالْعُدُولُ، وَتَقْدِيرُ الشَّيْءِ"<sup>(22)</sup>

يمكن أن نجد لهذه الأصول اللغوية تعلقاً بمفهوم الأحرف السبعة بالأوجه التي عددها العلماء، والتي نختار منها ما نقله الزرقاني لبيان معنى نزول القرآن على سبعة أحرف من قول الإمام أبي الفضل الرازي<sup>(23)</sup>: "الكلام لا يخرج عن سبعة أحرف في الاختلاف:

**الأول:** اختلاف الأسماء من أفراد وتثنية وجمع وتذكير وتأنيث.

**الثاني:** اختلاف تصريف الأفعال من ماض ومضارع وأمر.

- الثالث: اختلاف وجوه الإعراب.
- الرابع: الاختلاف بالنقص والزيادة.
- الخامس: الاختلاف بالتقديم والتأخير.
- السادس: الاختلاف بالإبدال.
- السابع: اختلاف اللغات يريد اللهجات كالفتح والإمالة والترقيق والتفخيم والإظهار والإدغام ونحو ذلك<sup>(24)</sup>.
- يمكن أن نوجز هذا التصنيف باعتبار أقسام الكلام إلى أنه:
- أ- **اختلاف في الكلمات المفردة:**
- اختلاف في الأسماء: من حيث الجنس أو الأفراد أو التعدد.
- اختلاف في الأفعال: من حيث تصريفها.
- اختلاف في أحرف المباني والمعاني منفردة: ذكرا وحذفا، ويدخل فيه الإبدال لاعتباره تغيرا في أحرف المباني.
- ب- **اختلاف التراكيب:** من حيث نظمها، باعتبار النظم شاملا: للتقديم والتأخير والنقص والزيادة ووجوه الإعراب.
- ج- **اختلاف اللهجات:** الذي يعم ما سبق.
- ووجه تعلق هذا التقسيم بمفهوم الحرف لغة يتمثل في أن الأقسام السابقة متضمنة لمعنى الحد والعدول والتقدير من جهة القارئ ذلك أن:
- الجنس والأفراد والتنثنية والجمع في الأسماء **تحديد** للشيء المسمى، فالاختلاف بينها في القرآن بمثابة **العدول** عن حد إلى حد آخر، فمن معاني العدول أنه انتقال بين **حدين**، فقولنا **عَدَلْ** عنه **يَعْدِلْ** **عَدْلًا** و**عُدُولًا** أي: **حاد**<sup>(25)</sup>.
- سبب تسمية ألفاظ التهجي حروفاً كونها أجزاءً من الكلمة **وأطرافاً** منها<sup>(26)</sup>، أما حروف المعاني فهي إلى معنى **العدول** أقرب لكون الربط اللفظي وظيفتها في الكلام، وأنها لا تدل على معنى إلا في غيرها<sup>(27)</sup>، والعدول والربط قرينان.
- اختلاف تصاريف الأفعال متعلق **بحروف** التهجي التي تتعاور مبانيها، أما اختلاف الحركات فمتعلق بوجوه الإعراب كما سيأتي بيانه.

## نزل القرآن على سبعة أحرف: محاولة بناء نسق مفاهيمي تعلّمي

- اختلاف التراكيب من حيث النظم: فالتقديم والتأخير متضمن في معنى العدول بالكلام من وجه إلى وجه آخر من حيث الترتيب، والزيادة والنقص لا تصح نسبتها للقرآن على ظاهر المعنى، فلا مناص من حملهما على أنهما وجهان: وجه بالإيجاز وجه بالإطناب، للقارئ أن يختار أحدهما أو يعدل عنه إلى الآخر، والأمر نفسه بالنسبة لوجوه الإعراب.

- اختلاف اللهجات يعم كل ما سبق، إلا أنه متعلق بالمفردات أكثر من النظم، ولذلك لم تختلف القبائل العربية على القرآن لأن النظم لب إعجازه لهم، إنما كان الاختلاف في جوانب من المفردات.

ومن كل هذا لنا أن نقول أن دلالة الحرف لغة تعم جميع الأوجه التي تشملها الأحرف السبعة، لذلك ناسب أن نعود للدلالة اللغوية لتعطينا الرؤية الكلية للموضوع ثم يحال بعد ذلك إلى تفصيله تلافياً للالتباس وسوء الفهم.

### 1-3- علاقة مفهوم الأحرف السبعة بتعريف القرآن الكريم: يعرف

القرآن الكريم على أنه: "الكلام المعجز المنزل على النبي ﷺ المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته"<sup>(28)</sup>، ولأن تعريف القرآن بهذه الحدود قاصر، خاصة وأنه يرهن التصور عن القرآن إلى الزمان، لأنه تعريف يعتمد على أسماء المفاعيل، أشحنا عنه النظر إلى تعريف أكثر اتساعاً وجدناه في كتاب "إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز" للأستاذ سعيد النورسي، إذ يقول فيه عن القرآن الكريم: "... وكذا هو لسان عالم الغيب في عالم الشهادة"<sup>(29)</sup>.

وتكمن أهمية التعريف الأخير في كونه يعرض القرآن عمودياً على خط الزمان، إذ جعل القرآن لساناً بين عالمين، عالم الغيب الذي يقتضي في منتهاه الإطلاق والتجريد، وعالم الشهادة الذي يقتضي النسبية والاختلاف والتعدد، ففي حين يتعسر الربط المنسجم لمفهوم الأحرف السبعة مع التعريف الأول، نجده أكثر انسجاماً مع التعريف الثاني، لأن النسبية والاختلاف والتعدد التي هي من مقتضيات عالم الشهادة وجب أن تجد لها من جهة القرآن الكريم ما يتماهى معها لربط حلقة البلاغ بين العالمين، فإذا كانت البلاغة في مفهومها الأيسر مراعاة الكلام لمقتضى الحال، فإن بلاغة القرآن العليا تراعي مقتضى حال

عالم الشهادة من نسبية اختلاف وتعدد، بما في ذلك حالة الاختلاف والتعدد في اللسان العربي وطرق أدائه في السياق الزماني والمكاني الذي سيتنزل فيه القرآن أول مرة، ولأن القرآن لن يعيد بناء التاريخ صفرياً بأن ينزل حرفاً واحداً ينشأ عليه جيل واحد مختار لذلك، وباعتبار حتمية نزوله في مرحلة زمنية معينة تختلف فيها الأجيال والأعمار وتمتزوج فيها الأجناس وتتفاوت فيها القدرات على التعلم، كانت الأحرف السبعة بمثابة تلك الرخصة المؤقتة التي تستوعب مرحلة الانطلاق تلك حتى يأتي جيل جديد يُوحّد حروفقراءة القرآن الكريم، وهو ما ساقته السنن الإلهية إلى عهد سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه.

## 2- الإسقاط التعليمي للمفهوم:

من مشاكل تعلمية اللغة العربية مدرسياً أنها ذات نفس بنيوي، يربط بين الملفوظ والمكتوب على قصد الربط بين مراتب الوجود الحسي للكلام، فهذا يؤثر على تعامل المتعلم مع النص القرآني الذي تكون العبرة فيه بالنظم لا بالجمع الصوتي للألفاظ، بحيث تتغير طبيعتها بتغير أحد حروفها أو موازينها، خاصة مع توحيد القراءة القرآنية بالنسبة للمتعلم مدرسياً، الذي يجعله يألّف التقابل الصوتي والكتابي، ويستغرب التغير الحادث في أجزائه. وبنظرة اجتماعية، فإن المتعلم عند تفاعله بأوساط قرآنية خارج المدرسة والتي تختلف فيها القدرة على الإفهام وإبراز وجه الاختلاف بين الأحرف السبعة في القرآن الكريم، فإن ذلك ينشئ لديه نوعاً من التساؤل الذي يحتاج إلى إرشاد تربوي تعليمي، قد يجعله يغرق نفسه في مجال القراءات والأحرف السبعة الذي يمثل حقلاً معرفياً من شأنه الاختصاص، وقد رصدنا هذا النوع من التساؤل والاستغراب عند بعض صغار مرتادي المدارس القرآنية والذين إما يقابلونه باللامبالاة مما يغلق لديهم شيئاً من الشغف بالقرآن الكريم وعلومه، أو يلقي في قلوبهم الشك، خاصة مع الفضاء الإلكتروني المفتوح الذي يرد عليهم منه ما لا يخطر على بال، وذلك في ظل غياب مقاربة تعليمية متماسكة لموضوع الأحرف السبعة.



===== نزول القرآن على سبعة أحرف: محاولة بناء نسق مفاهيمي تعلّمي

من هذا المنطلق نرى أن مفهوم الأحرف السبعة يمكن أن يبنى منهجيا لدى المتعلم من خلال عدة مداخل تعليمية:

## 2-1- المدخل الأول: بناء تصور وصفي حول ظاهرة اللغة: ذلك أن

أحد أسباب الالتباس في مفهوم الأحرف السبعة، هو مقارنته عبر قناة الآلة اللغوية الصناعية، والتي تحكمها - كما هو معلوم في أصول النحو- الخلفيات المعيارية لمؤسسيها، بما في ذلك النحو المدرسي.

والمخرج من هذا كما نرى، يكمن في بناء تصور وصفي لدى المتعلم عن ظاهرة اللغة في مرحلة ما قبل صناعة قواعدها، وبيان أن الأصل فيها مقابلة المعاني بالألفاظ، والذي يحمل في جوهره أصالة الإسمية في اللغة<sup>(30)</sup>، حيث أن اللفظ أو الكتابة ما هو إلا تصوير لما يختلج في دواخل الإنسان الممتزجة بين العقل والعاطفة والوجدان، فهو يتخير منه ما يكون أقرب للتعبير وأسلم لبيان جل مراده، مما يمكن أن يتعدد فيه احتمال ورود المفردات على خط قصده الذي يصوره بنظم كلامه، والهدف من ذلك الرجوع بالمتعلم في التعامل مع اللغة إلى منهج الوصف، وهو أقرب المناهج إلى فطرة المتعلم وأيسرها عليه في الولوج إلى مسألة الأحرف السبعة في القرآن الكريم وانسجامها مع ظاهرة اللغة في بساطتها.

نموذج وضعية تعليمية:

الهدف التعليمي: بناء تصور وصفي عن ظاهرة اللغة ونشأة قواعدها.

إجابة افتراضية للمتعلم	المناقشة
"قرأ رجل كتاباً".	يطلب من المتعلم كتابة جملة تكون أقرب إلى الحس ما أمكن.
يرسم المتعلم الصورة وفق تصوره عن قصده في الجملة.	أرسم صورة تعبيرية عن هذه الجملة.
المتعلم الثاني: "رجل يقرأ"، "مسلم يتلو القرآن"، "الأب يقرأ الجريدة"، "المعلم يلقي الدرس" ... الخ	يطلب من المتعلم إطلاع زميله على الصورة التعبيرية، دون الجملة، ويطلب من المتعلم الثاني كتابة المعاني التي تحملها الصورة لديه.
المتعلم الأول: لأنني نقلت تصوري بوجه واحد من التعبير الكتابي، الذي يمكن أن يفهم بأكثر من معنى.	سؤال موجه للمتعلم الأول: لماذا اختلفت العبارات بينكما بالرغم من أن الصورة واحدة؟
المتعلم الثاني: الصورة تحمل أكثر من معنى، ويمكن التعبير عنها بأكثر من جملة.	نفس السؤال يوجه إلى المتعلم الثاني؟
المتعلمان: الأسماء.	(إظهار الجملة الأولى للمتعلمين)، ما لمفردات الأكثر اشتراكاً بين جملتيكما، الأسماء أم القواعد؟
لأن الصورة مرتبطة بالاسم، ولأن الأسماء تصوير للمعنى، والقاعدة تمثل العلاقة بينهما، وهذه العلاقة أقل وضوحاً في الصورة التعبيرية.	لماذا؟
نستنتج أن الأصل في اللغة أنها ربط المعاني بأسماء، وأن القواعد تمثل العلاقات بين تلك الأسماء.	ماذا تستنتج عن طبيعة ظاهرة اللغة وقواعدها؟

2-2- المدخل الثاني: نمذجة مرحلة تنزل القرآن الكريم: بعد أن يتم

بناء التصور الوصفي لظاهرة اللغة لدى المتعلم، ينتقل به بعد ذلك إلى نمذجة مرحلة تنزل القرآن الكريم والسياقات اللغوية التي كانت عليها العربية فيها

==== نزول القرآن على سبعة أحرف: محاولة بناء نسق مفاهيمي تعلّمي

مجددا لدى المتعلم، وذلك من قبيل ما يسميه غوستاف لوبون بنظرية "الاستكشاف من جديد"<sup>(31)</sup>، والتي يلخصها في "أن يسير الطالب في طريق الحقائق العلمية دون أن يدلّه عليها حتى يصل الطالب بنفسه إلى أن يستكشف هذه الحقيقة كما استكشفتها المستكشف الأول"<sup>(32)</sup>.

ويمكن نمذجة ذلك في الوضعية التعليمية التالية:

إجابة افتراضية للمتعم	المنافشة
نحتاج التعرف على الهيئة التي كانت عليها اللغة في المرحلة التي نزل بها القرآن الكريم.	بعد أن تعرفت على ظاهرة اللغة قبل تفعيدها، ما علاقة ذلك بالقرآن الكريم؟
لم توضع لها بعد قواعد النحو والصرف والبلاغة التي تضبطها، فقد كانت متعلقة بذوق الإنسان فقط.	كيف تتصور ظاهرة اللغة في المرحلة التي نزل بها القرآن؟
لأننا عرفنا أن خدمة اللغة جاءت تابعة لخدمة القرآن، فالقرآن لم ينزل بعد إذ ذلك.	لماذا لم توضع القواعد؟
يتبع ذلك الاختلاف في طريقة الكلام بين الناس.	وعندما تغيب القاعدة ما لذي يتبع ذلك؟
بأن يشمل جميع أساليبهم في الكلام، أو المشترك بينهم منه.	وكيف ترى أن القرآن بنزوله جمع بين الناس رغم اختلافهم؟
أن تتعدد فيه أوجه القراءة وتتنوع بحسب معهود العرب من ذلك.	إذا ما هي الظواهر اللغوية التي تتوقع وجودها في القرآن الكريم؟
يمكن أن ينزل القرآن بأية متعددة أوجه اللفظ التي تجمع هذا المعنى، فيكون المعنى واحد والألفاظ متعددة.	ماذا لو كان التعبير عن معنى معين مختلفا في لفظه بين عدة لهجات عربية؟
سيعتريه تساؤل عن اللفظ، ما يجعله يتحرى معناه، والذي سيجده في قراءة أخرى بلهجته، وهذا ما يساهم في ترابط الناس ولهجاتهم بالقرآن الكريم.	وماذا لو تعلم صاحب لهجة عربية معينة قراءة قرآنية غير التي في لهجته؟
يظهر مما سبق أن جوهر علاقة القرآن الكريم باللغة يكمن في الترابط.	استنتج جوهر علاقة القرآن باللغة العربية؟

عرفنا مما سبق أن القاعدة تمثل العلاقة بين الألفاظ، لذا يمكن القول أن هذا الجوهر تمت ترجمته بجهود علماء الأمة في بناء القواعد اللغوية والعلمية المتعلقة بالقرآن الكريم.	مما سبق كيف تمت ترجمة هذا الجوهر واقعيًا بعد تمام نزول القرآن الكريم؟
--	---

### 2-3- المدخل الثالث: نمذجة حسية لمفهوم الأحرف السبعة: خاصة

إذا كان المتعلم حديث السن، فالمفهوم لديه يكون أكثر اتساقًا عندما تتم مقارنته حسياً، وأجلى طريقة في ذلك طريقة ضرب المثال المركب، شرط أن تكون عناصر المثال من مجاله التداولي المعاش.

نموذج وضعية تعليمية:

الإجابات النموذجية للمتعم	المناقشة
نزول القرآن على لهجات مختلفة وأساليب متنوعة في الخطاب، يقتضي أن يحتمل المعنى الواحد فيه أكثر من لفظ.	القرآن الكريم تتعدد فيه القراءة أحياناً، فنجد الآية نفسها أحياناً تحمل لفظين، كيف يمكن أن تفسر ذلك من خلال ما تعلمت؟
أقرب مثال لذلك هو سريان التيار الكهربائي في سلك معدني.	ما هو المثال الحسي الأقرب إلى سريان "المعنى" (الذي يتميز باللامرئية) في الألفاظ؟
سيتواصل سريان التيار في هذه الفروع ما دامت متصلة بقطبي المولد ولم تنفصل عنه.	ماذا يحدث لو يتفرع هذا السلك المعدني إلى عدة اتجاهات؟
التيار الكهربائي يمثل: المعاني القرآنية، قطب المولد الأول يمثل: مصدر تعليم لألفاظ القرآن ومعانيه، وهو التعليم النبوي للقرآن. القطب الثاني للمولد يمثل: الناس المتلقين للتعليم النبوي. السلك المعدني بتفرعاته يمثل: الألفاظ القرآنية باختلافها بين الناس.	إذا في هذا المثال لدينا ثلاث عناصر: السلك وفروعه، وقطب المولد، والتيار، قابلها بما تنسجم معه في موضوعنا.
نفهم من هذا أن تعليم النبي للقرآن الكريم كان يراعي تلك الاختلافات اللهجية حيث كان يختار لكل متعلم الحرف الأنسب له مما نزل به القرآن الكريم.	تسمى تفرعات الألفاظ وتعدد أوجهها تلك بالأحرف السبعة، أجمل القول في بيانها !

===== نزول القرآن على سبعة أحرف: محاولة بناء نسق مفاهيمي تعليمي

فمن خلال هذه النمذجة الحسية يكون المتعلم قد تلقى فكرة أن النظم القرآني قد تتعدد فيه المسارات البنيوية، بعدما كان يألف الوحدة فيها، أما فيما يخص مبحث القراءات القرآنية فيمكن توجيهه من خلال اعتبارها اختيارات محتملة بين الأحرف السبعة بنفس النمذجة الحسية السابقة.

**خاتمة:**

لكون مبحث الأحرف السبعة يتوزع بين عدة حقول معرفية، فهو يكون له صعوبة من ناحية تقريب مفاهيمه إلى المتعلمين ممن هم دون مستوى التخصص، لذلك جاءت هذه الورقة البحثية محاولة بناء نسق تعليمي مبسط يمكن من خلاله وضع المتعلم في حالة معرفية متوازنة تجاه مبحث الأحرف السبعة، وقد تمثل عملنا فيها:

1- محاولة تأصيل المفهوم: وذلك من خلال تحليل النصوص الشرعية التي وردت حول نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف، وكذا ربطه بالدلالة اللغوية وبيان علاقة المفهوم بتعريف القرآن الكريم.

2- إسقاط تعليمي للمفهوم: من خلال بناء وضعيات تعليمية تتناول ثلاثة مداخل:

#### **المدخل الأول: بناء تصور وصفي عن ظاهرة اللغة**

وذلك لأن معظم معارف المتعلمين اللغوية غلب عليها الجانب المعياري الصناعي أكثر من الجانب الوصفي الذي يكون أنسب للتعرف على صورة العربية في عصر التنزيل.

#### **المدخل الثاني: نمذجة مرحلة تنزل القرآن الكريم**

وذلك من قبيل نظرية "الاستكشاف من جديد"، والتي تتمثل في سير الطالب في طريق الحقائق العلمية دون أن يدل عليها حتى يصل بنفسه إلى أن يستكشف هذه الحقيقة كما استكشفتها المستكشف الأول، حيث حاولنا تطويع هذه النظرية لتناسب مع خصائص القرآن الكريم ولغته.

#### **المدخل الثالث: النمذجة الحسية لمفهوم الأحرف السبعة**

من خلال تمثيل مبسط للمفهوم تكون عناصره أقرب للمجال التداولي للمتعلم، وفي الأمر سعة.

ولا نزع من أن هذا البحث استوفى التأصيل والمقاربة التعليمية للمفهوم، بل نعتبره مجرد محاولة لتوجيه الأنظار إلى هذا التقاطع المعرفي التعليمي الهام في تأسيس تصور صحيح عن القرآن الكريم والمباحث المتعلقة به.

#### قائمة المصادر والمراجع:

- أبو البقاء الكفوي (ت1094 هـ)، الكليات، ت عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، لبنان.
- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الأولى، 2001 م.
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979 م.
- بديع الزمان سعيد النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، دار سوزلر للنشر، القاهرة، الطبعة السابعة، 2013 م.
- سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي أبو القاسم الطبراني (ت360 هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة الثانية.
- طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006.
- عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، دار نهضة مصر للطباعة والتوزيع، مصر، ط3، 2007.
- غوستاف لوبون، روح التربية، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، مصر، 2014 م.
- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت817 هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، لبنان، الطبعة الثامنة، 2005 م.
- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ت مجموعة من المحققين، دار الهداية، مصر.
- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (ت256)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، لبنان، ط1.
- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ت أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، لبنان، 2000 م.
- محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، (المتوفى: 279 هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، 1975 م.

## نزل القرآن على سبعة أحرف: محاولة بناء نسق مفاهيمي تعلمي

- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 3.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، لبنان.
- مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، لبنان، ط 28، 1993م. وثيقة تخفيف المناهج للسنة الثانية الثانوية الصادرة عن المفتشية العامة لمادة العلوم الإسلامية.
- الهوامش:**

- (1) انظر: وثيقة تخفيف المناهج للسنة الثانية الثانوية الصادرة عن المفتشية العامة لمادة العلوم الإسلامية.
- (2) حتى وإن أدرجت أسباب النزول في مباحث علوم القرآن فإن هذا لا ينفي أنها ظروف زمانية ومكانية لتنزل القرآن، انظر: عبد الصبور شاهين، تاريخ القرآن، مصر، دار نهضة مصر للطباعة والتوزيع، ط 3، 2007، ص 30.
- (3) المرجع نفسه، ص 67.
- (4) رواه البخاري برقم: 3219.
- (5) رواه البخاري برقم: 6336.
- (6) ومن عادة سيدنا عمر أن يوافق ربه في مواضع، إلا أن المحل هنا محل المقاربة لا الجزم في ذلك.
- (7) رواه مسلم برقم: 820.
- (8) انظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 3، ج 1، ص 141.
- (9) رواه مسلم برقم: 821.
- (10) رواه مسلم برقم: 821.
- (11) انظر: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ت مجموعة من المحققين، مصر، دار الهداية، ج 3، ص 212.
- (12) المرجع نفسه: ج 9، ص 36.
- (13) يقول الدكتور طه جابر العلواني في هذا الصدد: القرآن الكريم واحد لا يقبل بناؤه وإحكام آياته التعدد فيه أو التجزئة في آياته، أو التعضية بحيث يقبل بعضه ويرفض بعضه الآخر، كما لا يقبل التناقض أو التعارض وغيرهما من عيوب الكلام. فهو بمثابة الكلمة الواحدة أو الجملة الواحدة أو الآية الواحدة، وإذا كانت تعددت آياته وسوره وأجزاؤه وأحزابه؛ فذلك التعدد ضرورة لا غنى عنها في التعليم والتعلم، والتنزيل لتغيير الواقع وإبداله. انظر: طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، 2006، ص 14.
- (14) رواه الترمذي برقم: 2944.

- (15) رواه أحمد برقم: 17542.
- (16) رواه أحمد برقم: 3981.
- (17) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ت أحمد محمد شاکر، لبنان، مؤسسة الرسالة، 2000م، ط1، ج1، ص24.
- (18) رواه البخاري برقم: 3476.
- (19) رواه الطبراني في الكبير برقم: 5078.
- (20) انظر الطبري، مرجع سابق، ج1، ص46.
- (21) انظر: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ت مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، لبنان، مؤسسة الرسالة، 2005م، ط8، ص799.
- (22) انظر: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، ت عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م، ج2، ص42.
- (23) انظر: الزرقاني، مرجع سابق، ج1، ص155.
- (24) سبب اختيارنا لهذا الرأي يرجع إلى ان الظاهر منه بيان الاختلاف في عموم الكلام، وذلك واضح في قول الإمام الرازي "الكلام لا يخرج عن سبعة أحرف في الاختلاف" فلم يقصره على القرآن، وهذا التعميم مناسب لبيان الدلالة اللغوية في هذا الموضوع من البحث.
- (25) انظر: الفيروزآبادي، مرجع سابق، ص1030.
- (26) انظر: أبو الياء الكفوي، الكليات، ت عدنان درويش ومحمد المصري، لبنان، مؤسسة الرسالة، ص393.
- (27) انظر: مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، لبنان، المكتبة العصرية، 1993م، ط28، ص12.
- (28) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، ج1، ص19.
- (29) بديع الزمان سعيد النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، القاهرة، دار سوزلر للنشر، ط7، 2013م، ص21.
- (30) ما نقصده بهذا أن الأصل في اللغة وسم الأغراض بأصوات، فإذا تعلقت بأزمة كانت أفعالاً، و إذا تعلقت بربط الكلام كانت حروفاً.
- (31) انظر: غوستاف لوبون، روح التربية، مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م، ص49.
- (32) المرجع نفسه، الصفحة نفسها، هامش.



## دور الوصل في اتساق النص القرآني The Role of conjunction in the Coherence of the Qur'anic text

مصطفى عباس

كلية الآداب واللغات - جامعة الجبلالي بونعامة خميس مليانة

abbasmustapha98@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2019/10/02 تاريخ القبول: 2020/10/27

### الملخص:

يعد الوصل آلية من آليات الاتساق النصي؛ حيث إنه يعمل على الربط بين جمل النص الواحد ربطاً إما باللفظ أو بدونه، والوصل مختلف عن كل أدوات الاتساق الأخرى، على غرار الإحالة، والحذف، والاستبدال، والاتساق المعجمي، كونه لا يشير إلى عنصر سابق أو لاحق في الكلام، بل يربط بين جملتين متتاليتين في البناء اللغوي، وللوصل أنواع متعددة يختلف كل نوع منها عن الآخر، إما في كيفية الربط (ربطاً لفظياً أو دلالياً)، وإما في الوظيفة التي يؤديها في الكلام. ولإظهار دور الوصل في الربط بين عناصر النص الواحد، حاولنا أن نمثل له بنماذج من القرآن الكريم، كون أن النص القرآني أرقى النصوص اتساقاً وانسجاماً، وأكثرها ثراءً من حيث وفرة أدوات الاتساق وتنوعها، خاصة الوصل الذي لا تكاد تخلو آية من آياته منه.

الكلمات المفتاحية: النص؛ الاتساق؛ الربط؛ الوصل؛ العطف.

### Abstract:

Coordination is one of the cohesive devices in the Arabic language. It links sentences within the text both by using and without using words. Coordination stands out from the rest of cohesive devices, such as reference, omission, substitution as well as coherence in that it does not refer to what comes before and after it. It rather connects two consecutive sentence in the text construction process. Further, coordination has a number of types that differ from each other in terms of either the method of connection (by word or by significance), or the function in speech. For the sake of demonstrating the role of coordination in the text, the present work relies on samples from the holy book «Kora'an», considering the fact that it is the most coherent text in Arabic. The Kora'an is also very rich in terms of cohesive devices, especially coordination, which can be found in almost every verse.

**Keywords:** Text; Coherence; Coordination; Conjunction; Addition.

## مقدمة:

يعد الاتساق من بين أهم المظاهر النصية التي اهتم بها علماء لسانيات النص، على غرار الانسجام، والقصدية، والمقبولية، والإخبارية، والموقفية، والتناص؛ حيث إن الاتساق هو ذلك الربط الحاصل بين عناصر النص في المستوى السطحي الخارجي، مما يحقق ترابط أجزائه من خلال علاقات الترابط اللفظية، وهي تلك العلاقات النصية الرابطة أو الواصلة بين وحدات النصوص عبر الوسائل الخطية أو القرائن اللفظية. وللاتساق وسائل يتحقق من خلالها في مختلف النصوص، وهي: الإحالة، والاتساق المعجمي، والحذف، والاستبدال، والوصل الذي اخترناه لكي يكون موضوعا لبحثنا، إضافة إلى ربطه بالنص القرآني؛ أي البحث عن آليات الوصل النصي في القرآن الكريم، ومن هذا يكون الإشكال المطروح هنا: ما مدى مساهمة الوصل في الربط بين جمل النص القرآني؟ وللإجابة عن هذا الإشكال نحاول أولاً الإحاطة بالمفاهيم الأساسية المتعلقة بالوصل، ثم البحث عن أنواع الوصل في النص القرآني وإظهار دوره في كل موضع، هذا البحث كغيره من البحوث يصبو إلى تحقيق مجموعة من الأهداف لعل من أهمها ما يلي:

- إظهار ما مدى مساهمة الوصل في الترابط النصي.
- محاولة الربط بين المفاهيم التراثية والحداثية لآلية الوصل.
- توسيع دائرة البحث في النص القرآني.

## 1- مفهوم الوصل:

يعد الوصل مظهراً من مظاهر اتساق النص، وهو مختلف عن كل أنواع علاقات الاتساق، وذلك لأنه لا يتضمّن إشارة موجهة إلى مفترض فيما تقدم أو ما سيلحق، كما هو شأن الإحالة والاستبدال والحذف<sup>1</sup>، فالوصل هو الجمع بين جملتين متتاليتين، ويكون ذلك برابط لفظي منطقي، وهذا النوع من الربط لا يشبه الأنواع الأخرى في كونه لا يحيل على عنصر مذكور في النص، إما في السابق وإما في اللاحق، بل هو "تحديد للطريقة التي يترابط بها اللاحق مع السابق بشكل منتظم، معنى هذا أنّ النص عبارة عن جمل أو متتاليات متعاقبة خطياً، ولكي تدرك كوحدة متماسكة تحتاج إلى عناصر رابطة متنوعة

## دور الوصل في اتساق النص القرآني

تصل بين أجزاء النص<sup>2</sup>، ويتم الوصل بين الجمل بالعطف أو بغيره من الأساليب التي تحقق الترابط بين الجملتين المتتاليتين، وانطلاقاً من هذا يمكن تقسيم الوصل إلى عدة أنواع، وصل إضافي وعكسي وسببي وزمني.

### 2- أنواع الوصل:

**2-1- الوصل الإضافي:** وهو ذلك النوع من أنواع الربط الذي اصطلح عليه

"دي بوجراند" ب (مطلق الجمع)، حيث "يربط مطلق الجمع صورتين أو أكثر من صور المعلومات بالجمع بينها، إذ تكونان متحدتين من حيث البيئة أو متشابهتين، وتؤدي إلى تكثيف الدلالة، والتخيير بربط صورتين أو أكثر من صور المعلومات على سبيل الاختيار، إذ تكونان متحدتين من حيث البيئة أو متشابهتين"<sup>3</sup>.

ويمكن من خلال هذا التصور أن تدرج بعض أدوات العطف<sup>4</sup> في اللغة العربية في باب الوصل الإضافي، حيث يكون الربط بهذه الحروف في أغلب الحالات قرينة لأمن اللبس في فهم الاتصال، وذلك في نحو: جاء زيد وعمرو، وجاء زيد وذهب عمرو، حيث تقوم واو العطف<sup>5</sup> في المثالين بالربط بين مشاركة زيد وعمرو في المجيء في المثال الأول، والربط بين مشاركة زيد وعمرو في المجيء للأول، والذهاب للثاني، حيث ينتفي الاتصال والمشاركة عند حذف الواو؛ حيث إن جملة: (جاء زيد) جملة فعلية مستقلة، وجملة: (ذهب عمرو) جملة فعلية مستقلة، وبزيادة حرف العطف يتحول التركيبان المستقلان إلى تركيب واحد<sup>6</sup>. وما أكثر العطف بالواو في النصوص المنشأة في اللغة العربية عامة، وفي القرآن الكريم خاصة، نختار بعض الآيات للاستشهاد بها في هذا المقام منها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (3) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: 4/3]، جاء في تفسير الزمخشري: "فإن قلت: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾ أهم غير الأولين أم هم الأولون؟ وإنما وسط العاطف كما يوسط بين الصفات في قولك: هو الشجاع والجواد؛ وفي قوله [من المتقارب]:

إلى الملكِ القرم وابنِ الهمام      وليثِ الكتيبةِ في المزدحم

... فيكون المعطوف غير المعطوف عليه، ويحتمل أن يراد وصف الأولين، ووسط العطف على معنى أنهم الجامعون بين تلك الصفات وهذه<sup>7</sup>. والمتأمل للآيتين السابقتين يدرك أن الاتساق بين أجزائها ظهر في عدة مظاهر، أبرزها وأكثرها العطف بالواو، حيث تجلى العطف فيها على صورتين: عطف آية على آية أخرى، أي وصل الآية الثانية بالآية الأولى، والصورة الثانية: عطف بين جمل الآية الواحدة، الذي ظهر في كلتا الآيتين، فبالإضافة إلى صور الاتساق الأخرى الموجودة في هذا النص القرآني، ساهم العطف في إحكام الربط المنطقي بين أجزائه.

كما أن العطف بالواو يحقق الجمع بين جمل النص الواحد، لتظهر على أنها بناء واحد موحد، لا يمكن الاستغناء عنها فيه، وإلا ظهر مفكك الأجزاء، غامض الدلالة، ويظهر هذا في قوله تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (5) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (6) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ [الرحمان: 5/7]، فسر "الزمخشري" هذه الآيات بذكر سبب الوصل بينها بقوله: "فإن قلت: أي تناسب بين هاتين الجملتين حتى وسط بينهما بعاطف؟ قلت: إن الشمس والقمر سماويان، والنجم والشجر أرضيان، فبين القبولين تناسب من حيث التقابل، وأن السماء والأرض لا تزالان تذكران قرينتين، وأن جري الشمس والقمر بحسبان من جنس الانقياد لأمر الله، فهو مناسب لسجود النجم والشجر"<sup>8</sup>.

وقد ورد في تفسير "التحرير والتنوير" أن قوله تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ "عطف على جملة (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ) عطف الخبر على الخبر للوجه الذي تقدم لأن سجود الشمس والقمر لله تعالى وهو انتقال من الامتتان بما في السماء من منافع إلى الامتتان بما في الأرض [...] وعطفت جملة ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ ولم تفصل فخرجت من أسلوب تعداد الأخبار إلى أسلوب عطف بعض الأخبار على بعض، لأن الأخبار الواردة بعد حروف العطف لم يقصد بها التعداد إذ ليس فيها تعريض بتوبيخ المشركين، فالإخبار بسجود النجم والشجر أريد به الإيقاظ إلى أن ما في هذا من الدلالة على عظيم القدرة دلالة رمزية، لأنه لما اقتضى المقام جمع النظائر من المزاوجات بعد ذكر الشمس والقمر، كان ذلك مقتضياً سلوك طريقة الوصل بالعطف بجامع التضاد"<sup>9</sup>، وبهذا

## دور الوصل في اتساق النص القرآني

يكون الوصل قد حقق الربط والاتساق بين عناصر الجملة الواحدة إضافة إلى تحقيقه الربط بين الجملة السابقة والجملة اللاحقة ربطاً محكماً رافقه ربط بين مختلف المعاني التي حملتها الجمل المتتالية؛ بمعنى أن الربط الذي حققه الوصل الإضافي لا يقتصر على الجانب الشكلي فحسب، وإنما تحقق أيضاً في الجانب الدلالي بربطه بين مختلف المعاني التي حملتها الجمل المتتالية.

ويظهر العطف بالواو أيضاً في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (13) ذَلِكُمْ فَذُوقُوهُ وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابَ النَّارِ﴾ [الأنفال: 13/14]، قال الزمخشري: "وَأَنَّ لِلْكَافِرِينَ): عطف على ذلكم في وجهيه، أو نصب على أن الواو بمعنى: مع، والمعنى: ذوقوا هذا العذاب العاجل مع الأجل الذي لكم في الآخرة، فوضع الظاهر موضع الضمير"<sup>10</sup>؛ حيث إن الاتساق ظهر في الآيتين السابقتين بعدة أدوات، منها الإحالة باسم الإشارة في (ذلك، ذلكم)، والإحالة بالضمير في (بأنهم، شاقوا، رسوله، فذوقوه)، والإحالة باسم الموصول في (من)، أما أداة الوصل فظهرت كوسيلة رابطة بين جمل الآيتين القرآنيتين، حيث إن العطف بالواو أحكم الجمع بين مختلف تراكيب النص القرآني، ليظهر الاتساق النصي في أكمل صورته، وأرقى مظاهره.

كما يظهر العطف بالواو — على سبيل التمثيل لا الحصر — في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ [الفرقان: 32]، ورد الوصل الإضافي في هذه الآية في صورتين:

1- ربط الآية بما سبقها من آيات قرآنية "﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾: وصل لأنه قيل من أقوالهم، فعطف على ما تقدم من مثله"<sup>11</sup>.

2- ربط بين جمل الآية "﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ﴾: الأصل: أنزلناه كذلك، فأوجز بحذف المتعلق لوجود ما يدل عليه في اعتراضهم، وفصل لأنه جواب عن اعتراضهم. (وَرَتَّلْنَاهُ)<sup>12</sup>: وصل لأنه معطوف على أنزلناه المحذوف"<sup>13</sup>.

المتأمل للآية السابقة يدرك أن الترابط الحاصل بين أطرافها، والاتساق بين عناصرها، كان نتيجة تضافر مجموعة من الأدوات، من بينها الوصل في

بدايتها وفي آخرها، فالرابط الأول أحكم اتصالها بالآيات السابقة لها، والرابط الثاني جمع أول الآية بآخرها.

يتحقق الوصل الإضافي بحرف العطف "و" - سابق الذكر - كما يتحقق بالعطف "أو"، حيث يتم الربط بالوصل الإضافي بواسطة الأدوات "و" و"أو"<sup>14</sup>، وهذان الحرفان يتفقان في وظيفتهما، وهي الربط، ويختلفان في طريقة الربط في ذاته، فـ "أو" معناها "أن تكون لأحد الشئيين، أين كانت وكيف تصرفت فهي عندنا على ذلك، وإن كان بعضهم قد خفي عليه هذا من حالها في بعض الأحوال، حتى دعاها إلى نقلها عن أصل بابها"<sup>15</sup>. فمعنى هذا أن بعض النحاة كانوا ينسبون لـ "أو" دلالات يفهمونها من خلال قرائن السياق مقالا ومقاما.

ومن منظور "ابن جني" - أيضا- أن "معنى" أو "الشك تقول: قام زيد أو عمرو، وتكون تخييرا تقول: اضرب زيدا أو عمرا؛ أي: أحدهما، وتكون إباحة، تقول: جالس الحسين أو ابن سيرين؛ أي: قد أبحتك مجالسة هذا الضرب من الناس، وأين وقعت "أو" فهي لأحد الشئيين"<sup>16</sup>؛ أي إن معنى "أو" في الكلام يفهم من السياق اللغوي الواردة فيه، فتارة تفيد الشك، والأمر محتمل في ضربين، ويظهر هذا في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِثَّةِ آلِفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصفات:147]، أي قد بلغت عدتهم إلى أن يقول حازرهم حين يحزرهم مائة ألف أو يزيدون، وقول من قال إن "أو" تأتي بمعنى الواو، فليس بشيء إنما تأتي ليكون الإبهام على المخاطب<sup>17</sup>، بمعنى أنها تقع ليكون المخاطب في شك وحيرة، هل يختار الأول أم الثاني، ("أَوْ يَزِيدُونَ) في مرأى الناظر؛ أي: إذا رآها الرائي، قال: هي مائة ألف أو أكثر، والغرض: الوصف بالكثرة"<sup>18</sup>، وهذا ما يثبت أن الناظر أو المخاطب يقع في الشك والإبهام وعدم قدرته على إحصاء العدد الثابت، واختيار الطرف المتأكد منه يقينا.

وتارة تفيد التخيير بين هذا أو ذاك، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ [النساء:112]، والتقدير: من يكسب أحد هذين ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتاناً بين أمرين حكمهما واحد وهو البهتان، كما جاء على لسان "الزمخشري" في تفسير هذه الآية:

## دور الوصل في اتساق النص القرآني

"(خَطْبِيَّةٌ): صغيرة، (أَوْ إِثْمًا) أو كبيرة، (ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا): كما رمى طعمة زيدا، (فَقَدْ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا): لأنه بكسب الإثم (أثم) وبرمي البريء (باهت) فهو جامع بين الأمرين"<sup>20</sup>. وتارة أخرى تفيد الإباحة، فالفعل مشروع بوجهيه، ويظهر هذا في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ [النساء:135]، ولم يقل (الله) أولى به على ما يقتضيه أصل "أو" من أنه لأحدهما، ومن هذا ما أنشد ذلك الرجل من هذيل<sup>21</sup>:

وَكَانَ سَيِّئًا أَلَّا يَسْرَحُوا نَعْمًا أَوْ يَسْرَحُوهُ بِهَا وَاعْبَرَتِ السُّوْحُ  
فجاءت الآية لإباحة الجهاد للفقير والغني، وذلك بتسويته بين درجتيهما، "أي: بالنظر لهما وإرادة مصلحتهما، ولولا أن الشهادة عليهما مصلحة لهما لما شرعها... فإن قلت: لم تثنى الضمير في (أولى بهما) وكان حقه أن يوحد لأن قوله (إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا) في معنى إن يكن أحد هذين؟ قلت: قد رجع الضمير إلى ما دل عليه قوله: (إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا) لا إلى المذكور، فلذلك تثنى ولم يفرّد، وهو جنس الغني وجنس الفقير، كأنه قيل: فالله أولى بجنسي الغني والفقير، أي: بالأغنياء والفقراء"<sup>22</sup>.

من خلال ما سبق ندرك أن أداة العطف "أو" بمعناها النحوي، تعتبر من وسائل الوصل، الذي يساهم في شد أطراف النص، وإحكام الربط بين عناصره، باختلاف حالاتها في تحديد المعنى من خلال السياق اللغوي والتركييب اللفظي، يمدّ النص تماسكا وتلاحما منطقيًا لا يمكن أن يظهر بالشكل نفسه في وسيلة وصل أخرى، كما أن الوصل بواسطة الأداة "أو" يحقق ارتباط المعاني وتلاحمها لتجسيد الانسجام الكامل للنص.

ويتحقق الوصل الإضافي بالفاء، التي تعتبر من حروف العطف؛ حيث إنها "تفيد الترتيب والتعقيب بلا مهلة"<sup>23</sup>، ففوق الثاني بعد الأول لا يكون إلا وفق ترتيب ثابت، لا يمكن أن يتقدم عليه، لأنه يليه من حيث الزمن، وبهذا فالثاني تابع للأول متعلق به، إذا فالفاء "تجئ لتقدّم الأول واتصال الثاني فيه"<sup>24</sup>، ومن أحكام الفاء العاطفة أنها لا تنفصل عن معطوفها بفاصل اختيارًا، فلا بد من اتصالها اتصالًا مباشرًا، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاؤُهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ

أَكْتَنَّهُ أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقَرًّا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذَا أَبَدًا ﴿[الكهف:57]، فالفاء في هذه الآية أفادت التعقيب في قوله: (فَأَعْرَضَ عَنْهَا)؛ أي إن الإعراض جاء بعد التذكير، ولا فاصل يفصل بينهما، ومثال ذلك - أيضا- قوله تعالى: ﴿فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعَجَلٍ سَمِينٍ (26) فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ (27) فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَحْخَفْ وَبَشِّرْهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ (28) فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ [الذاريات:26/29]، من خلال هذه الآيات القرآنية يمكننا تتبع الفاءات العاطفة وما أفادته من معان من خلال سياق النص القرآني، فمن ذلك نجد أنها قد أفادت الترتيب والتعقيب في كل موضع وردت فيه، وبذلك تكون قد حققت الاتساق بين جمل هذا النص، وربطت بين أجزائه ربطا خطيا دلاليا، كما أنها حققت ساهمت في تحقيق الانسجام التام بين مختلف المعاني المعبر عنها في النص القرآني.

ومن الأدوات التي تحقق الوصل الإضافي "ثم"، التي تفيد "الترتيب والمهلة أو التراخي؛ أي: أن الحكم يكون للمعطوف عليه أولا، ثم يكون للمعطوف على وجود فترة غير وجيزة؛ مثل: حضر زيد ثم عمرو، فأفادت "ثم" هنا حضور زيد أولا، وحضور عمرو بعده بفترة؛ أي: مع شيء من التراخي"<sup>25</sup>، فـ "ثم" تشبه الفاء في ترتيبها لعناصر الكلام، وإيرادها وفق سلم منطقي يحكمه التوالي في ذكر الجمل، وتتفرد "ثم" بميزة التراخي؛ أي إن الجملة الأولى متباعدة في زمنها عن الثانية، ويمكن التمثيل لهذا من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة:28]، فسر "الزمخشري" هذه الآية بقوله: "فإن قلت: لِمَ كان العطف الأول بالفاء والإعقاب بـثم؟ قلت: لأن الإحياء الأول قد تعقب الموت بغير تراخ، وأما الموت فقد تراخى عن الإحياء، والإحياء الثاني كذلك متراخ عن الموت - إن أريد به النشور- تراخيا ظاهرا، وإن أريد به إحياء القبر فمنه يكتسب العلم بتراخيه، والرجوع إلى الجزاء - أيضا- متراخ عن النشور؛" حيث إن الوصل بـ "ثم" - التي أفادت التراخي- في الآية السابقة، اختلف اختلافا ظاهرا عن الوصل بالفاء، التي وردت للدلالة على الترتيب بغير



## دور الوصل في اتساق النص القرآني

تراخ، وبذلك فتم ساهمت في اتساق النص وتلاحم أجزائه، من خلال تحقيقها لخاصيتي الترتيب والتراخي.

وقد تفيد "ثم" الاستبعاد؛ أي استبعاد مضمون ما بعدها عن مضمون ما قبلها، وقد يعبر عن هذه العلاقة بالتفاوت، أي بتفاوت مرتبة ما بعدها عما قبلها<sup>26</sup>، ويمكن التمثيل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرَجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَسْهَوُونَ (84) ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرَجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهِرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...﴾ [البقرة: 84/85]، ورد على لسان "الزمخشري" في تفسير هاتين الآيتين: "ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ" استبعاد لما أسند إليهم، من القتل والإجلاء والعدوان بعد أخذ الميثاق منهم وإقرارهم وشهادتهم، والمعنى ثم أنتم بعد ذلك هؤلاء المشاهدون، يعني أنكم قوم آخرون<sup>27</sup>، فالاستبعاد يعني ارتباط بين الجملتين المتتاليتين في لفظها، وترتيب لفظي منطقي لعناصرها، ويُعد بينهما في المضمون والدلالة، إلا أن هذا لا يعني عدم ارتباط العناصر المتباعدة دلاليًا بل على العكس من ذلك، إذ إن مختلف المعاني المعبر عنها ظهرت في انسجام تام يقابل ذلك الاتساق الكامل الظاهر على مستوى سطح النص اللفظي.

ويتحقق الوصل الإضافي -أيضا- بواسطة "علاقات أخرى مثل: التماثل الدلالي المتحقق في الربط بين الجمل بواسطة تعبير من نوع: بالمثل... وعلاقة الشرح التي تتم بتعابير مثل: أعني، بتعبير آخر... وعلاقة التمثيل، المتجسدة في تعابير مثل: مثلا، نحو..."<sup>28</sup>؛ حيث يمكن أن يتحقق الوصل الإضافي وفق التماثل الدلالي بأدوات من شاكلة "كما" التي تظهر التوافق الدلالي بين جملتين مستقلة كل واحدة منهما في معناها عن الأخرى، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ هَلْ أَمْنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمْنُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَأَنَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: 64]، ورد في تفسير "الزمخشري" قوله: "هَلْ أَمْنُكُمْ عَلَيْهِ" يريد: أنكم قلتم في يوسف، (وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ): كما تقولون في أخيه، ثم خنتم بضمانكم، فما يؤمنني من مثل ذلك؛ أي تأمين يعقوب على بنيامين مع إخوته مثل تأمينهم على يوسف باستخدام أداة التشبيه "كما".

ويتحقق الوصل الإضافي في علاقة الشرح أو التفسير أو التوضيح، وهي علاقة دلالية تربط بين الجملتين المفسرة والمفسرة، حيث توضح الجملة اللاحقة الجملة السابقة، ويعبر عنها باستعمال أدوات معينة مثل "أي" و"أن"، ومن الأمثلة التي يمكن أن يستشهد بها من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْزَلْنَا سُورَةً أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهَدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾ [التوبة:86]، فإن "أن" مفسرة لما في الإنزال من معنى القول والوحي<sup>29</sup>، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل:68]؛ حيث إن "الزمخشري" في سياق تفسيره للآية يشير إلى وظيفة "أن" بقوله: "وقرأ يحيى بن وثاب (إلى النحل): بفتحيتين، وهو مذكر كالنحل، وتأتيه على المعنى: (أَنْ اتَّخِذِي) هي: أن المفسرة؛ لأن الإيحاء فيه معنى القول"<sup>30</sup>، فعلاقة التفسير الظاهرة في الآيتين السابقتين حققت الوصل الإضافي، الذي يبرز دوره في تحقيق التماسك والترابط بين أجزاء النص، وغيابه يعني التفكك والانقسام بين جمل وعبارات البناء اللغوي الواحد، وانقسام وتفكك في مختلف المعاني المعبر عنها، إذا فعلاقة التفسير تنعكس على المستوى الدلالي فتحقق الانسجام التام بين المعاني المقابلة لبناء النص، وهذا ما ظهر جليا في الآية القرآنية السابقة؛ حيث ظهر فيها كمال الاتساق وتمام الانسجام في تقابل جعل نصها متلاحم الأطراف شكلا ودلالة.

**2-2- الوصل العكسي:** وهو النوع الثاني من أنواع الوصل، وهو "الذي يعني عكس ما هو متوقع"<sup>31</sup>؛ أي يأتي جملة تالية لجملة أخرى مرتبطة بها بأداة معينة، لكن هذا الربط لا يشبه النوع السابق؛ حيث إن الربط في الوصل العكسي يتم بإيراد جملة مختلفة في معناها عن الجملة السابقة، أو بمعنى آخر تعني عكس الجملة الأولى، ومن الأدوات التي تحقق الوصل العكسي في اللغة العربية: "بل" و"لكن"، أما الأداة "بل" التي تعني "الإضراب عن الأول"، والإثبات للثاني؛ تقول: قام زيد بل عمرو<sup>32</sup>، فكأنك باستعمالك لهذه الأداة تنفي وقوع الأول (السابق لها موضعا)، وتثبت وقوع الثاني (التالي لها موضعا)، لكن اختلف النحاة العرب في كون الأول (قيام زيد) منفي أو مثبت، "فجماعة يقولون بنفيه، وجماعة لا يقولون فيه بشيء، ويقولون بل لترك قصة إلى قصة

## دور الوصل في اتساق النص القرآني

أخرى كقوله تعالى: ﴿وَعَرَضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا﴾ [الكهف:48]، فقوله تعالى: ﴿كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ "واقع موقع المفعول المطلق المفيد للمشابهة، أي جئتمونا مجيئنا كخلقكم أول مرة. فالخلق الثاني أشبه للخلق الأول، أي فهذا خلق ثان. و(ما) مصدرية، أي كخلقنا إياكم المرة الأولى، قال تعالى: ﴿أَفَعَبِينَا بِالْخُلُقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾. والمقصود التعريض بخطئهم في إنكارهم البعث. والإضراب في قوله: ﴿بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا﴾ انتقال من التهديد وما معه من التعريض بالتغليب، إلى التصريح بالتغليب في قالب الإنكار<sup>33</sup>.

ف (بل) ها هنا ترك القصة الأولى وأخذ في الثانية، ومثل قوله تعالى: (بل) أَدَارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ) [النمل:66]، وصفهم بالكل من هذه الخصال على سبيل ترك الأولى إلى الثانية، وترك الثانية إلى الثالثة<sup>34</sup>.

وقد تحقق "بل" علاقة دلالية أخرى، وهي الإضراب، ويقصد به إما إبطال حكم سابق أو الانتقال إلى غرض آخر<sup>35</sup>، ومعنى الإضراب ترك شيء سابق في الكلام والأخذ بشيء آخر يليه، و"سيبويه" (ت 180هـ) وضح ذلك في قوله: "أما (بل) فَلتترك شيء من الكلام وأخذ في غيره. قال الشاعر حيث ترك أول الحديث، وهو أبو ذؤيب:

بَلْ هَلْ أُرِيكَ حُمُولَ الْحَيِّ غَادِيَةً كَالنَّحْلِ زَيْتَهَا يَنْعُ وَإِفْصَاحُ

أينع: أدرك. وأفصح: حين تدخله الحُمرة والصُفرة، يعني البُسر<sup>36</sup>.

ومما سبق يمكن تقسيم الإضراب إلى نوعين: إضراب إبطالي؛ وهو نفي حكم سابق في الكلام قبل "بل"، نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (4) بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ﴾ [الأنبياء:5/4]، يقول "الزمخشري" في معرض تفسيره للآيتين السابقتين: "أضربوا عن قولهم سحر إلى أنه تخاليط أحلام، ثم إلى أنه كلام مفترى من عنده، ثم إلى أنه قول شاعر، وهكذا الباطل لجلج، والمبطل متحير رجاع غير ثابت على قول واحد<sup>37</sup>.

ويظهر الإضراب الإبطلاي - أيضا - في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء:26]، فالجملة الأولى في الآية الكريمة السابقة لـ "بل" ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ نفتها الجملة التي جاءت بعد "بل" ﴿عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ وأبطلت حكمها.

أما القسم الثاني فهو الإضراب الانتقالي؛ ويقصد به الترك والانتقال من غير إبطال، وهذا ما قال به "ابن مالك" في شرح الكافية، فإذا كان الواقع بعدها جملة فهي للتبني على انتهاء غرض واستئناف غيره<sup>38</sup>؛ أي الإضراب الانتقالي لا يُنفى فيه الشيء السابق بل يُنتقل به إلى شيء آخر يليه، ومثال ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ق وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدَ (1) بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَاْفِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ [ق:2/1]، ففي قوله تعالى: ﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ﴾: تبدأ الجملة بأداة دالة على الإضراب، والإضراب هنا يفيد الانتقال؛ حيث إن "العكبري" قال في "بل" أنها تفيد الخروج من قصة إلى قصة، وهذا الإضراب لا يعني انقطاع النص، بل هو لليقظة والاهتمام على بدأ حديث كأنه جديد عن عجبهم واستنكارهم لما جاءهم به رسولهم في القرآن المجيد من أمر البعث والخروج<sup>39</sup>.

إن الأداة "بل" أداة تعمل على تحقيق الوصل العكسي في الكلام، سواء أفادت الإضراب الإبطلاي أو الإضراب الانتقالي، فإيرادها في بناء لغوي ما لتحقق الترابط بين جملة سابقة وجملة تالية لها، وهذا الترابط والتلاحم بين الجملتين لا يتحقق على مستوى البناء اللفظي فقط، وإنما يتحقق على المستوى الدلالي أيضا، والجملة التالية لـ "بل" إما أن تكون مرتبطة دلاليا مع الجملة السابقة وفق علاقة النفي المحققة بالأداة "بل"، وإما أن يكون الرابط الدلالي بين الجملتين هو الانتقال من معنى إلى معنى آخر.

ومن الأدوات اللفظية التي تحقق الوصل العكسي "أم" المنقطعة التي تشبه الأداة "بل" في كونها تفيد الإضراب، ويظهر الإضراب من تسميتها (منقطعة)، والانقطاع هو "الإضراب عن كلام سابق واستئناف كلام جديد"<sup>40</sup>، ويمكن التمثيل لـ "أم" من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَتَقَفَّذَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ [النمل:20]، فالنبي سليمان - عليه السلام -

## دور الوصل في اتساق النص القرآني

"نظر إلى مكان الهدهد فلم يبصره، فقال: ﴿مَا لِي لَا أَرَى الْهُدُودَ﴾ على معنى أنه لا يراه وهو حاضر لستار ستره أو غير ذلك، ثم لاح له أنه غائب فأضرب عن ذلك وأخذ يقول: أهو غائب؟ كأنه يسأل عن صحة ما لاح له. ونحوه قولهم: إنها لإبل أم شاء"<sup>41</sup>، إن "أم" في النص تحقق ذلك الترابط المحكم بين جملتين، إحداهما سابقة والأخرى لاحقة لها، وهذا الترابط الحاصل بين الجملتين يظهرهما على أنهما بناء واحد موحد، رغم أن معنى الأولى منقطع عن معنى الثانية.

ويتحقق الوصل العكسي - أيضا - بالأداة "لكن" التي تفيد الاستدراك<sup>42</sup>، وهو "يعني تعقيب الكلام بنفي ما يتوهم ثبوته أو إثبات ما يتوهم نفيه، أو رفع ما يتوهم من الكلام السابق رفعا تشبيها بالاستثناء، ومن ثم قدر الاستثناء المنقطع بـ (لكن)"<sup>43</sup>، فالأداة "لكن" توضع بين شيئين متناقضين متضادين في دلالتهم، وبذلك يربط الشيء بعكسه، وتتم الصلة بين الجملتين، ويتحقق المعنى الذي لا يتحقق إلا بهذه الأداة، وقد وردت "لكن" في عدة مواضع في القرآن الكريم نختار منها قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (165) لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: 165/166]، فالرابطة اللفظية التي حققت الوصل العكسي في هذه الآية هي الأداة لكن، التي عبرت عن العلاقة الدلالية المتمثلة في الاستدراك، وقد فسر "الزمخشري" معناها في الآية السابقة بقوله: "فإن قلت: الاستدراك لا بد له من مستدرك، فما هو في قوله: (لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ)؟ قلت: لما سأل أهل الكتاب بإنزال الكتاب من السماء وتعنتوا بذلك واحتج عليهم بقوله: (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ) قال: (لكن الله يشهد)، بمعنى أنهم لا يشهدون لكن الله يشهد"<sup>44</sup>، فالملاحظ للآيتين السابقتين، وتفسير "الزمخشري" يدرك أن "لكن" وردت لتحقيق نفي الشهادة عن أهل الكتاب وثبوتها في الجملة التي بعدها (الله يشهد)، وبذلك تحقق ربط السابق باللاحق، وظهر الاتساق بوسيلة من وسائله، في صورة مثالية جامعة لأمرين متضادين، كما انعكس هذا التلاحم على الجانب الدلالي للآية الكريمة، حيث ظهرت

المعاني في انسجام تام، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن الاتساق التام يؤدي إلى انسجام كامل بين مختلف معاني الجمل.

**2-3- الوصل السببي:** هو النوع الثالث من أنواع الوصل، وهو الذي "يمكننا من إدراك العلاقة المنطقية بين جملتين أو أكثر... وتندرج ضمنه علاقات خاصة كالنتيجة والسبب والشرط"، وهذه العلاقات المنطقية تولد بين الجملتين تلاحما واتصالا بغير الأدوات اللفظية، فمثلا النتيجة - المضمنة في الجملة الثانية- لا تكون إلا بوجود السبب - المضمن في الجملة الأولى- فهما وجهان لا يتم الوصل السببي إلا بهما، وما سمي سببيا إلا لهذه العلة.

والنتيجة أو الترتب علاقة دلالية رابطة بين الجمل يمكن التمثيل لها من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة:89]، فالجملة في قوله تعالى: ﴿فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ نتيجة لما قبلها مترتبة عليها، كما تظهر النتيجة -أيضا- في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾ (10) فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا﴾ [الإنسان:11/10]، فالفاء في قوله تعالى: (فَوَقَاهُمُ اللَّهُ) سببية، أي: فبسبب خوفهم وقاهم الله: أي دفع عنهم شر ذلك اليوم<sup>45</sup>.

إذا العلاقة الموجودة بين الجملتين المترابطتين في الوصل السببي (السبب والنتيجة)، هي علاقة النتيجة بسببها؛ حيث إن المتأمل للآيتين السابقتين يدرك أن الجملة الأولى ترتبط بالجملة الثانية ارتباطا دلاليا منطقيا، استغني فيه عن الرباط اللفظي الخطي لوجود علاقة اتصال أقوى في ربطها منه.

كما يتم الوصل السببي عن طريق علاقة الشرط، إما بأدوات الشرط اللفظية<sup>46</sup>، وهي الكلمات التي تستعمل في الشرط إما حروف أو أسماء منها: (إن، إذما، لو)<sup>47</sup>، والشرط هو عبارة عن "أسلوب لغوي، ينبني على جزأين، الأول: منزل منزلة السبب، والثاني: منزل منزلة المسبب، يتحقق الثاني إذا تحقق الأول، وينعدم الثاني إذا انعدم الأول، لأن وجود الثاني معلق على وجود الأول"<sup>48</sup>، إذا فجملة الشرط تتكون من عبارتين تتصل الثانية بالأولى اتصالا تاما، لا يمكن الفصل بينهما وإلا اختل المعنى وفسد، حيث تسمى الأولى شرطا، وتسمى الثانية جوابا. وأمثلة أسلوب الشرط في القرآن الكريم كثيرة ومتعددة

## دور الوصل في اتساق النص القرآني

نكتفي في هذا المقام بإيراد مثال واحد وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة:23]، فسر "الزمخشري" هذه الآية بقوله: "فقيل: إن ارتبتم في هذا الذي وقع إنزاله هكذا على مهل وتدرّج، فهاتوا أنتم نوبة واحدة من نوبه، وهلموا نجما فردا من نجومه: سورة من أصغر السور، أو آيات شتى مفتريات، وهذه غاية التبيكيت، ومنتهى إزاحة العلل"<sup>49</sup>، فأداة الشرط التي جاءت في مطلع الآية هي التي جعلت أسلوبها شرطيا يقتضي وجود الشرط والجواب والرابط المتمثل في الفاء التي ربطت الشرط بجوابه، وبهذا ظهر التلاحم والاتصال بين الجملتين المتتاليتين.

وقد تضمن علاقة الشرط في الكلام دون حاجة إلى أدوات لفظية تدل عليها؛ حيث إنها "تقوم بين عنصرين في السياق النصي تجعل العنصر الثاني بمنزلة جواب الشرط للعنصر الأول وإن خلا العنصر الثاني من العلامات اللفظية الدالة على هذه العلاقة"<sup>50</sup>؛ أي إن الجملة الثانية مرتبطة بالجملة السابقة لها ارتباطا دلاليا غير لفظي، وهذه العلاقة الرابطة تجعل بين الجملتين تلازما يشبه في ذلك العلاقة الموجودة بين الشرط وجوابه، ومن الأمثلة الدالة على هذه العلاقة في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء:153]. أي: إن استكبرت ما سألوه منك يا محمد ﷺ فقد سألو موسى أكبر من ذلك.

وتظهر هذه العلاقة -أيضا- في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة:219]. أي: إذا سألوكم يا محمد عن الخمر والميسر فقل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما<sup>51</sup>.

من خلال ما سبق يمكن القول أن الوصل السببي يتوسل لتحقيقه بوسائل لفظية خطية، أو يتحقق بعلاقات دلالية تربط بين الجمل ربطا بيانيا دون الحاجة إلى ألفاظ خاصة في ذلك، وهذا الربط لا يكون على مستوى بناء النص فقط، وإنما يشمل أيضا مختلف المعاني المعبر عنها، والتي تظهر في تلاحم وانسجام تام.

**2-4- الوصل الزمني:** هو آخر نوع من أنواع الوصل، وهو عبارة عن "علاقة بين أطروحتي جملتين متتابعتين زمنياً"، حيث يتم الربط بين الجملتين المتتاليتين برابط لفظي زمني، وهذا الرابط يحدد الزمن الذي تدرج فيه المتتالية الجملية، ويمكن القول -أيضاً- أن علاقة العلية والزمانية مهمتين في الترابط النصي، فهي علاقة سببية وعلاقة زمنية من ناحية أخرى، وكثرة التلاحمات الدالة على العلية والزمانية تظهر أهمية هاتين العلاقتين لتنظيم النص<sup>52</sup>. ويتم هذا الوصل باستعمال أدوات خاصة من مثل: حين، وقت، ساعة، يوم... إلخ.

ومن أمثلة الوصل الزمني في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [المائدة:101]، قال محمد الطاهر بن عاشور في تفسير هذه الآية: "وقوله ﴿حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ﴾ ظرف يجوز تعلقه بفعل الشرط، وهو (تَسْأَلُوا)، ويجوز تعلقه بفعل الجواب وهو (تُبَدَّ لَكُمْ)، وهو أظهر إذ الظاهر أن حين نزول القرآن لم يجعل وقتاً لإلقاء الأسئلة بل جعل وقتاً للجواب عن الأسئلة. وتقدمه على عامله للاهتمام، والمعنى أنهم لا ينتظرون الجواب عما يسألون عنه إلا بعد نزول القرآن"<sup>53</sup>. في الآية الكريمة ربط اللفظ "حين" الجملة السابقة بالجملة التالية له، ووضعهما في إطار زمني معين؛ حيث إن الجملة الأولى لا يتم معناها الدلالي إلا باقترانها بالجملة الثانية، ويظهر الوصل الزمني -أيضاً- في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل:06]، حيث يظهر الترابط النصي في هذه الآية في مظهرين: الأول يكمن في اللفظ "حين" الذي حقق الوصل الزمني بين جملة ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ﴾ وجملة (تُرِيحُونَ)، والمظهر الثاني يكمن في تكرار لفظ "حين" الذي عاد على النص بشد لأطرافه وتأكيد لدلالته ومعاني جملة. كما يظهر الوصل الزمني بلفظ آخر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [يس:20]، حيث ربط لفظ "يوم" بين جملة ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ﴾ وجملة ﴿الْتَقَى الْجَمْعَانِ﴾ ربطاً لفظياً زمنياً. والأمر نفسه يظهر أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ



## دور الوصل في اتساق النص القرآني

مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ [التوبة:03]؛ حيث إن اللفظ "يوم" وضع النص في إطاره الزمني المحدد، وربط جملة ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ﴾ بما يليها ربطاً زمنياً خطياً.

يتبين لنا مما سبق أن الوصل باختلاف أنواعه يعتبر وسيلة مهمة من وسائل الاتساق النصي؛ حيث إن جمل النص الواحد تجمع بواسطة نوع من أنواع الوصل، فلا يمكن أن تجد نصاً يخلو منه؛ إذ إن النصوص وإن اختلفت أنواعها وأغراضها ودلالاتها، إلا أنها تشترك في بعض آليات تماسكها، والنص الواحد تجد فيه تبايناً في أنساق جملة وأشكال تراكيبه، وهذا التباين يستدعي تنوعاً في آليات التماسك والترابط المعتمد عليها، فتارة يكون المنتج في حاجة إلى الوصل بالعطف والإضافة، وتارة أخرى يكون في حاجة إلى الوصل بالاستدراك أو بالإضراب أو بالانقطاع أو بغيرها من الآليات اللفظية وغير اللفظية، فالمتأمل لأنواع الوصل سابقة الذكر يدرك أن كل نوع له الآلية الخاصة به التي يحكم بواسطتها ربط الجمل، فالوصل الإضافي يتم بعدة حروف أغلبها حروف عطف، حيث يكون الربط بهذه الحروف في أغلب الحالات قرينة لأمن اللبس في فهم الاتصال، وهذا النوع من الوصل يحقق الجمع بين جمل النص الواحد الذي لا يمكن أن تتحقق نصيته إذا غاب عنصر الربط بين جملة، أما الوصل العكسي فيختلف عن الإضافي في أنه يتم بإيراد جملة مختلفة في معناها عن الجملة السابقة، أي إن مضمون الجملة الأولى ينفيه مضمون الجملة الثانية التالية لها، ولا يكون ذلك إلا بأدوات معينة هي التي تحقق الوصل العكسي، وبذلك يظهر النص في شكل لحمية واحدة رغم اختلاف الجملتين المتتاليتين في المعنى، أما الوصل السببي فيحقق الربط بين الجمل في النص الواحد إما بعلاقات منطقية كالنتيجة والسبب والشرط، وإما عن طريق أدوات الشرط اللفظية، أما الوصل الزمني فيتم الربط فيه الجملتين المتتاليتين برابط لفظي زمني، وذلك عن طريق تحديد الزمن الذي يمكن أن تدرج فيه المتتالية الجمالية.

إن كل نوع من الأنواع السابقة للوصل يمكن ملاحظتها في مختلف النصوص، كما يمكن قياس مدى اتساق نص معين بحسب درجة اعتماد صاحبه على الوصل في الربط بين جملته، لكن المتأمل للنص القرآني يدرك أنه نص كامل البناء والتركيب، جميل في ألفاظه ومعانيه، شامل لكل آليات الاتساق والانسجام، فإذا اخترنا الوصل على سبيل المثال وجدنا أنه الرابط الذي لا تكاد تخلو أي آية من آيات القرآن الكريم منه، بل نجد الوصل في أغلب المواضع يتكرر ويتنوع في صورة ربائية معجزة، صورة جامعة لأنواع الوصل، مصورة مثالية الاتساق النصي.

### خاتمة:

يعد هذا البحث قطرة من بحر واسع كونه تناول بالبحث والتحليل عنصرا من عناصر الاتساق وهو الوصل، وكونه أيضا خص بالتمثيل بعض الآيات دون غيرها لعدم سعة المجال لذكر كل آيات القرآن الكريم، حيث توصلنا من خلال هذا البحث إلى جملة من النتائج نذكر أبرزها فيما يلي:

- يعد الوصل آلية من آليات الربط النصي الذي يتحقق بطرق مختلفة، فكل أداة ربط واصلة تختلف عن غيرها من الأدوات المنتمية لنوع واحد من أنواع الوصل، وكل نوع وصل يختلف عن النوع الآخر في الأدوات المعتمد عليها.
- إن المتأمل لأدوات الوصل الإضافي مثلا، ربما يخيل إليه أنها ذات طريقة واحدة للربط، إلا أنها في الحقيقة تختلف اختلافا جزئيا، أو تاما في بعض الأحيان.
- إن الوصل آلية اتساق يمكن ملاحظتها في مختلف النصوص، كما يمكن قياس مدى اتساق النص بقدر استعانة صاحبه على الوصل.
- يعد النص القرآني أكمل النصوص لذا لا يمكن أن نجد نصا قرآنيا خاليا من آليات الوصل النصي.
- تتداخل أنواع الوصل في الاستعمال، وهذا ما سجلناه في عديد النصوص القرآنية التي طبقا عليها وبحثنا في مضامينها؛ حيث يمكن أن نجد أكثر من نوع للوصل في آية قرآنية واحدة.
- لا يكتفي الوصل بالربط اللفظي بين الجمل في النص الواحد، بل يربط أيضا بين المعاني المحمولة في هذه الجمل، وبهذا يتحقق الربط اللفظي المنطقي، كما يتحقق في الوقت نفسه الانسجام بين الدلالات والمعاني.
- والوصل بتعدد أنواعه واختلافها يفضي على النص ترابطا والتحاما لا يمكن أن يتحقق بغيابه، كما لا يمكن أن تتحقق مختلف المعاني والدلالات في حال إسقاط أدواته من النص، وكما هو معلوم أن الترابط اللفظي يقابله ترابط دلالي، فحدوث خلل في المستوى اللفظي السطحي للنص يقابله خلل في المستوى الدلالي المعنوي، إذا

## دور الوصل في اتساق النص القرآني

فقيمة الوصل في النص تشبه قيمة الميلاط في البناء إذا شبهنا النص بالجدار الذي لا يمكن أن يستوي إلا إذا ربط بين لبناته برابط يجعلها تبدو كشكل واحد موحد، كذلك النص المشكّل من مجموعة جمل مختلفة في معانيها، لا يمكن أن تجتمع في نص واحد إلا إذا وُصل بينها بأداة وصل معينة، سواء كان هذا الرابط لفظياً أو معنوياً.

### قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- 1- أحمد عزت يونس، العلاقات النصية في لغة القرآن الكريم، دار الآفاق العربية، ط1، القاهرة، 2014م.
  - 2- أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه (ت 180هـ)، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة، 1408هـ/1988م.
  - 3- أبو بكر محمد بن السري البغدادي بن السراج، (ت 316هـ)، الأصول في النحو، تح: عبد الحسين الفتلي، مطبعة سلمان الأعظمي، دط، بغداد، 1973م.
  - 4- تمام حسان، اجتهادات لغوية، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1428هـ/2007م.
  - 5- حسام البهنساوي، أنظمة الربط في العربية، دراسة في التراكيب السطحية بين النحاة والنظرية التوليدية التحويلية، مكتبة زهراء الشرق، ط1، القاهرة، مصر، 1423هـ/2003م.
  - 6- أبو الحسن علي بن علي الحسين الباقولي (ت 543هـ)، شرح اللمع للأصفهاني، تح: إبراهيم بن محمد أبو عياة، جامعة الإمام بن مسعود الإسلامية، دط، المملكة العربية السعودية، 1411هـ/1990م.
  - 7- الحسين بن قاسم المرادي، (ت 749هـ)، الجنى الداني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العالمية، ط1، بيروت، لبنان، 1413هـ/1992م.
  - 8- روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسان، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1418هـ/1998م.
  - 9- أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت 207هـ)، معاني القرآن، تح: محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي، دار الكتب المصريّة، دط، القاهرة، 1955م.
  - 10- عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)، تح: أبو عبد الرحمان محمود، دار الرشيد، ط1، الجزائر، 1430هـ/2009م.
  - 11- عبده الراجحي، التطبيق النحوي، دار المعرفة الجامعية، ط2، الإسكندرية، 1420هـ/2000م.
  - 12- أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ)، اللّمع في العربية، تح: فائز فارس، دار الكتب الثقافية، دط، الكويت، 1972م.
  - 13- أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392هـ)، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، دط، القاهرة، 1956م.
  - 14- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، مكتبة العبيكان، ط1، الرياض، 1418هـ/1998م.

- 15- محمد حماسة عبد اللطيف وأحمد مختار عمر ومصطفى النحاس زهران، النحو الأساسي، دار الفكر العربي، دط، القاهرة، 1417هـ/1997م.
- 16- محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي، ط1، بيروت، 1991م.
- 17- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، دط، تونس، 1984م.
- 18- المخزومي، في النحو العربي (نقد وتوجيه)، دار الرائد العربي، ط2، بيروت، لبنان، 1406هـ/1986م.

### الهوامش:

- 1- محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي، بيروت، ط1، 1991م، ص 22.
- 2- المرجع نفسه، ص 23.
- 3- روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، تر: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1418هـ/1998م، ص 346.
- 4- استعمل الفراء مصطلحات عديدة ومتنوعة في كتابه "معاني القرآن" للتعبير عن العطف بالحرف، منها مصطلح النَّسَق. لكنه لا يلتزم بهذا المصطلح وحده في التعبير عند العطف بالحرف، وإنما سماه أحيانا "الرَّد". والمعطوف يسميه "المَرْدُود"، وأحيانا أخرى نجده يطلق عليه - العطف بالحرف- اسم "العطف"، وهي التسمية التي تداولها البصريون وكذلك نجده عبّر عنه بكلمة "الإتباع"، وكذا بكلمة "الكَرَّ". (ينظر: أبو زكرياء يحيى بن زياد الفراء (ت 207هـ)، معاني القرآن، تح: محمد عليّ النجار وأحمد يوسف نجاتي، دار الكتب المصرية، دط، القاهرة، 1955م، ج1، ص 44).
- 5- معنى الواو إفادة مطلق الاشتراك والجمع في المعنى بين المتعاطفين، حيث نجد "ابن جنّي" (ت 392 هـ) قد عرفها بقوله: فمعنى الواو للاجتماع، نقول: قام زيد وعمرو أي: اجتمع لهما القيام، ولا يدري كيف ترتب حالهما فيه. (ينظر: أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت 392هـ)، اللّمع في العربية، تح: فائز فارس، دار الكتب الثقافية، دط، الكويت، 1972م، ص 91).
- 6- ينظر: حسام البهنساوي، أنظمة الربط في العربية، دراسة في التراكيب السطحية بين النحاة والنظرية التوليدية التحويلية، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، مصر، ط1، 1423هـ/2003م، ص 23.
- 7- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ)، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، مكتبة العبيكان، ط1، الرياض، 1418هـ/1998م، ج1، ص 156/155.
- 8- المرجع نفسه، ج6، ص 6.
- 9- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، دط، تونس، 1984م، ج27، ص 336/335.
- 10- المرجع نفسه، ج2، ص 564/563.

- 11- عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)، تح: أبو عبد الرحمان محمود، دار الرشيد، ط1، الجزائر، 1430هـ/2009م، مج2، ص53.
- 12- (وَرْتَلْنَاهُ) معطوف على الفعل الذي تعلق به، كأنه قال: كذلك فرقناه ورتلناه. ومعنى ترتيله: أن قدره آية بعد آية، ووقفه عقبه ووقفه. ويجوز أن يكون المعنى: وأمرنا بترتيل قراءته. (ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج4، ص348).
- 13- عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس (مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير)، ص53.
- 14- ينظر: محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص23.
- 15- أبو الفتح عثمان بن جني (ت392هـ)، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، دط، القاهرة، 1956م، ج2، ص457.
- 16- ابن جني، اللمع في العربية، ص92.
- 17- ينظر: أبو الحسن علي بن علي الحسين الباقولي (ت543هـ)، شرح اللمع للأصفهاني، تح: إبراهيم بن محمد أبو عباة، جامعة الإمام بن مسعود الإسلامية، دط، المملكة العربية السعودية، 1411هـ/1990م، ج1، ص578.
- 18- الزمخشري، الكشاف، ج5، ص231.
- 19- ينظر: أبو الحسن علي بن علي الحسين الباقولي، شرح اللمع للأصفهاني، ج1، ص578.
- 20- الزمخشري، الكشاف، ج2، ص147.
- 21- ينظر: أبو الحسن علي بن علي الحسين الباقولي، شرح اللمع للأصفهاني، ج1، ص578.
- 22- الزمخشري، الكشاف، ج2، ص162.
- 23- أحمد عزت يونس، العلاقات النصية في لغة القرآن الكريم، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 2014م، ص173.
- 24- أبو بكر محمد بن السري البغدادي بن السراج (ت316هـ)، الأصول في النحو، تح: عبد الحسين الفتلي، مطبعة سلمان الأعظمي، دط، بغداد، 1973م، ج2، ص56.
- 25- عبده الراجحي، التطبيق النحوي، دار المسيرة، عمان، الأردن، ط3، 1431هـ/2010م، ص397.
- 26- ينظر: أحمد عزت يونس، العلاقات النصية في لغة القرآن الكريم، ص176.
- 27- الزمخشري، الكشاف، ج1، ص292/291.
- 28- محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص23.
- 29- ينظر: أحمد عزت يونس، العلاقات النصية في لغة القرآن الكريم، ص188.
- 30- الزمخشري، الكشاف، ج3، ص450.
- 31- محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص23.
- 32- أبو الفتح عثمان بن جني، اللمع في العربية، ص93.
- 33- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج15، ص337/336.
- 34- أبو الحسن علي بن علي الحسين الباقولي، شرح اللمع للأصفهاني، ج1، ص581/580.
- 35- ينظر: أحمد عزت يونس، العلاقات النصية في لغة القرآن الكريم، ص177.

- <sup>36</sup>- أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه (ت 180هـ)، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة، 1408هـ/1988م، ج4، ص 223.
- <sup>37</sup>- الزمخشري، الكشاف، ج4، ص 129.
- <sup>38</sup>- ينظر: الحسين بن قاسم المرادي (749هـ)، الجنى الداني في حروف المعاني، تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العالمية، ط1، بيروت، لبنان، 1413هـ/1992م، ص 236/235.
- <sup>39</sup>- ينظر: أحمد عزت يونس، العلاقات النصية في لغة القرآن الكريم، ص 179.
- <sup>40</sup>- المرجع نفسه، ص 181.
- <sup>41</sup>- الزمخشري، الكشاف، ج4، ص 445.
- <sup>42</sup>- يأتي النظر إلى الاستدراك في ضوء التعارض، ولكنه أضعف من التخيير في هذا الصدد، وذلك أن الموقفين أو الحديثين أو أي أمرين آخرين يعدان في ذواتهما غير قابلين أن يجتمع أحدهما بالآخر ولكنهما مع ذلك يوجدان في عالم نص واحد.(ينظر: روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 329).
- <sup>43</sup>- أحمد عزت يونس، العلاقات النصية في لغة القرآن الكريم، ص 182.
- <sup>44</sup>- الزمخشري، الكشاف، ج2، ص 180.
- <sup>45</sup>- ينظر: أحمد عزت يونس، العلاقات النصية في لغة القرآن الكريم، ص 186.
- <sup>46</sup>- حروف الشرط تقتضي جملتين إحداهما مترتبة على الأخرى. (ينظر: محمد حماسة عبد اللطيف وأحمد مختار عمر ومصطفى النحاس زهران، النحو الأساسي، دار الفكر العربي، دط، القاهرة، 1417هـ/1997م، ص 223).
- <sup>47</sup>- ينظر: عبده الراجحي، التطبيق النحوي، دار المعرفة الجامعية، ط2، الإسكندرية، 1420هـ/2000م، ص 71.
- <sup>48</sup>- مهدي المخزومي، في النحو العربي (نقد وتوجيه)، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ/1986م، ص 284.
- <sup>49</sup>- الزمخشري، الكشاف، ج1، ص 218.
- <sup>50</sup>- تمام حسان، اجتهادات لغوية، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1428هـ/2007م، ص 311.
- <sup>51</sup>- ينظر: أحمد عزت يونس، العلاقات النصية في لغة القرآن الكريم، ص 251.
- <sup>52</sup>- ينظر: روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والإجراء، ص 350.
- <sup>53</sup>- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج7، ص 68.

## بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

د/ علي زواري أحمد

معهد العلوم الإسلامية - جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي

soufislam@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/07/10 تاريخ القبول: 2020/07/29

### الملخص:

مقالنا يتعلق ببلاغة البيان في الحديث النبوي الشريف ودورها في فهم الحديث وبيان دلالاته المختلفة الظاهرة والباطنة السطحية والعميقة التي تؤدي للفهم السليم للحديث النبوي وأبعاده القريبة والبعيدة، ودور كل ذلك في استنباط الحكم من النص النبوي الذي يعتبر المصدر الثاني من مصادر التشريع بعد القرآن الكريم، وقد خلصنا لأهمية بلاغة البيان في الفهم والاستنباط، وعلى كل باحث أو فقيه أن يستحضر هذا الجانب اللغوي عند التعرض لبيان الحديث النبوي، وقد أصبحت الحاجة ملحة في زماننا للاهتمام بذلك كما اهتم العلماء من بداية التأليف في اللغة والبلاغة حين ركزوا على لغة القرآن الكريم وبلاغته لتجلية مواطن الإعجاز والبيان.

**الكلمات المفتاحية:** بلاغة البيان؛ الحديث النبوي؛ استنباط الأحكام؛ فهم الحديث.

### Abstract:

Our article relates to the eloquence of the statement in the noble prophetic hadith and its role in understanding the hadith and its various apparent and superficial and profound connotations that lead to a proper understanding of the prophetic hadith and its near and far dimensions, and the role of all of this in deriving judgment from the prophetic text which is the second source of legislation after the Holy Qur'an. We concluded the importance of eloquence of the statement in understanding and deduction, and every researcher or jurist should evoke this linguistic aspect when exposed to the statement of the hadith of the Prophet, and the need has become urgent in our time to

take care of that, as scholars have cared from the beginning of authorship in language and eloquence when they focused on the language of the Holy Qur'an and its eloquence to manifest the citizen Miracle and statement.

**Key words** :Eloquence of the statement; Prophetic hadith; devising judgments; Understanding the hadith.

### مقدمة:

تميزت العرب بسلامة الذوق وسليقة الطبع، فكانت بهما في غنى عن الشرح والتحليل والتوجيه والتعليل لأحكام النقد ولتوضيح أصول البيان العربي، فهكذا كان أرباب الفصاحة من العرب، ثم جاء الدور على من بعدهم فدرسوا أساليبهم في أفانين القول ليحصنوا الكلام العربي من اللحن والدخيل، فبرز علماء اللغة والأدب والنقطة والرواة والنقاد والباحثون فكانت لهم جهود معتبرة كان لها أثر كبير في نشأة البلاغة ونمو البحث في أصول البيان.

والرسول الكريم عليه الصلاة والسلام أحد العرب الفصحاء - بل أفصحهم عليه الصلاة والسلام- كلفه الله ليبلغ رسالة الإسلام لهؤلاء الفصحاء فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ (المائدة: 67). ومن كان عمله البيان والبلاغ - كما نطق القرآن - فلا بد من أن يؤهل بما يعينه على أداء هذه المهمة العظيمة، ولقد أعان الله رسوله وأيده، فكان في قمة البيان والفصاحة، وامتلك تمام آلة البيان وأعلى درجات التبليغ ﷺ.

وقد أشار الحديث النبوي بنفسه لموضوع البيان الذي كان مفخرة العرب وسراً اعتزازهم بذاتهم، فقال عليه الصلاة والسلام: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا»<sup>1</sup> أي ما يشبه السحر من حيث جلب القلوب والغلبة على النفوس والتأثير عليها، ولا ريب أنه - عليه الصلاة والسلام - امتلك من هذا السحر ما فاق به العرب، فقد روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ، يقول: «بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ»<sup>2</sup>. فهذا الحديث النبوي يشير إلى قضية البيان النبوي، ويبين أنه ﷺ قد آتاه الله تعالى البيان الذي أرسله به للناس كافة.



===== بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

لهذا تعتبر الأحاديث النبوية مادة غنية للعديد من الدراسات اللغوية؛ ومنها الدراسة البلاغية، فقد حوت صنوفاً متنوعة من المباحث البلاغية، واستوعبت ألواناً مختلفة من الوجوه البيانية، واشتملت على جملة من القيم الجمالية، كانت كلها من أبرز مظاهر بلاغته وقوة بيانه ﷺ، ومن أجل دلائل نبوته -عليه الصلاة والسلام-، ولهذا انبرى العلماء والبلاغيون والأدباء في وصف فصاحته، وبيان بلاغته، وما امتازت به أساليبه من أفانين القول، ولم يكن شراح الحديث والدراسون لأحاديث الأحكام في معزل عن ذلك؛ بل كانوا فرسان هذا الميدان وأربابه لإدراكهم أهمية بلاغة البيان في ذلك، وعلى هذا وسوم مقالنا بـ "بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه".

ومن هذا المضمون الذي ذكرناه فإن مدار إشكالية مقالنا تدور حول بيان بلاغة البيان النبوي من خلال الأحاديث النبوية، وأهمية ذلك في بيان معنى الحديث وفهمه، واستنباط الحكم منه.

وعليه فقد وضعنا خطة مناسبة تتناول هذه الإشكالية بالمعالجة تضمنت

المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف البلاغة والبيان.

المطلب الثاني: بلاغة البيان في الحديث النبوي.

المطلب الثالث: نماذج من بلاغة البيان ودورها في الفهم والاستنباط.

ونبدأ بالمطلب الأول المتمثل في:

**المطلب الأول: تعريف البلاغة والبيان**

في هذا المطلب نورد - باختصار - تعريفاً للبلاغة والبيان قصد توضيح المراد بالشرط الأول من العنوان، ومنه نلج للجانب التطبيقي في المطلبين الثاني والثالث.

**أولاً: تعريف البلاغة**

مما يجب أن يعلمه الدارس للبلاغة العربية أن المراد بالبلاغة في اصطلاحها الأخير هو الجانب المعياري المتمثل في علومها الثلاثة؛ المعاني والبيان والبديع، التي من خلالها نبني أساليب الكلام في العربية، فهي القوالب والقواعد التي ينشأ الكلام من خلالها، فتكون هي المعيار الحاكم لسلامة الكلام

العربي، ومن هنا دونت علوم البلاغة الثلاثة لترسم أصول البيان العربي والسليقة العربية ومناهج الأداء وبيان الأسلوب، فيها يمكن التحكم في سلامة الذوق ومحاكاة أهل السليقة في بلاغتهم، لأن علوم البلاغة هي قواعد السليقة العربية، ومن هذا نذكر تعريف البلاغة.

**البلاغة لغة:** (الوصول والانتهاء)، يقال بلغ فلان مراده - إذا وصل إليه، وبلغ الركب المدينة - إذا انتهى إليها، ومبلغ الشيء منتهاه<sup>3</sup>، فأصل مادة الكلمة في اللغة تدور حول وصول الشيء إلى غايته ونهايته، أو إيصال الشيء إلى غايته ونهايته<sup>4</sup>.

يقول ابن فارس في المقاييس: «البلاغة التي يمدح بها الفصيح اللسان، لأنه يبلغ بها ما يريد»<sup>5</sup>.

**البلاغة اصطلاحاً:** عرّف العلماء البلاغة بأنها: «مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحة عباراته»<sup>6</sup>. فإذا جاء الكلام فصيحاً، خالياً من التنافر والغرابة ومخالفة القياس الصرفي، بريئاً من التعقيد اللفظي والمعنوي، جارياً على المشهور من آراء النحاة، وكان مناسباً للموضوع الذي يقال فيه ولأحوال السامعين، معبراً عن مشاعر قائله أصدق تعبير، فإنه يعد كلاماً بليغاً<sup>7</sup>؛ وفي هذا يقول الجاحظ: «ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ولكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات»<sup>8</sup>.

لأن قائله يبلغ به غايته، ويصل إلى مراده من نفوس سامعيه، فيؤثر في نفوسهم، ويسيطر على مشاعرهم، ويملك به أزيمة قلوبهم<sup>9</sup>.

#### ثانياً: تعريف البيان

البيان ثمرة من ثمرات البلاغة، وهو نعمة امتن الله بها على عباده؛ حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: 1-4)، فهو بهذا التعليم تميز عن كثير من الخلق، وصار ناطقاً مبيناً يستطيع أن يعبر عما يجول بخاطره من المعاني، وأن يوصلها إلى غيره من البشر، ويتلقاها الغير عنه؛ فيتم التفاهم، وتحقق السعادة بين البشر.

===== بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

**البيان لغة:** الكشف والإيضاح والظهور<sup>10</sup>، يقال: فلان أبين من فلان، أي: أوضح منه كلاماً<sup>11</sup>. وفي حديث النبي ﷺ «إن من البيان لسحراً»<sup>12</sup> قال ابن عباس: «البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللسان، وأصله الكشف والظهور»<sup>13</sup>.

**البيان اصطلاحاً:** أما البيان من حيث الاصطلاح فهو: «علم يستطاع بمعرفته إبراز المعنى الواحد في صور مختلفة، وتراكيب متفاوتة في وضوح الدلالة، مع مطابقة كل منها مقتضى الحال»<sup>14</sup>، أو هو: «أصول وقواعد، يعرف بها إبراد المعنى الواحد، بطرق يختلف بعضها عن بعض، في وضوح الدلالة العقلية على نفس ذلك المعنى»<sup>15</sup>.

فالضليع من كلام العرب منشورة ومنظومة، إذا أراد التعبير عن أي معنى يدور في خلدته ويجول بضميره استطاع أن يختار من فنون القول، وطرق الكلام ما هو أقرب لمقصده، وأليق بغرضه، بطريقة تبين ما في نفسه من المقاصد، وتوصل الأثر الذي يريده به إلى نفس السامع في المقام المناسب له<sup>16</sup>. وقبل الخوض في المطلب الثاني نقول أنه لا يمكن حصر البلاغة في الحديث النبوي من خلال صفحات معدودة من هذا المقال، ولكن نستطيع توضيح المراد بذكر مجموعة من الأحاديث النبوية نركز فيها على بعض النماذج من العلم البيان تتعلق بالتشبيه والاستعارة والكناية، ونختم بالمجاز الذي يتضمن صوراً مركبة تتعلق بعلم المعاني لها دلالتها البيانية حتى تصل الفكرة ويبرز المقصود.

### **المطلب الثاني: بلاغة البيان في الحديث النبوي**

أساليب الكلام تختلف، وكل منها يناسب أهدافاً معينة، وأصنافاً معينة من الناس، وأحوالاً خاصة للمخاطبين، ومناخات نفسية عامة، وقد يجتمع عدد من أساليب الكلام في كلام واحد حينما لا تكون متنافية، أو حينما يلائم بعضها بعضاً<sup>17</sup>، ومع تفاوت الأساليب البيانية وارتقاء بعضها فوق بعض، نؤكد أنه ربما كان الأدنى منها أصلح وأجدى من الأساليب التي هي أرقى، مع بعض المخاطبين، أو في أوضاع وأحوال خاصة، أو في موضوعات معينة أو بالنسبة

إلى أهداف خاصة من الكلام، وعندئذ يكون الأدنى في أسلوبه البياني هو الأبلغ لتحقيق الهدف<sup>18</sup>، وذلك هو بلاغة البيان المرتبطة بمراعاة مقتضى الحال. ومن أجل ذلك لا بد من النظر إلى الأسلوب البياني ومرتبته من جهة، وإلى ما يقتضيه الهدف وإلى وضع المخاطب وحاله من جهة أخرى، ومن هذا تبين لنا أن الأساليب البيانية تختلف أنواعها اختلافا كثيرا، وأن الأهداف من الكلام، وأوضاع المخاطبين وأحوالهم، والموضوعات العامة التي يجري فيها الكلام، والمضامين الفكرية التي يراد الدلالة عليها، والمناخات النفسية والاجتماعية التي يوجه فيها الكلام، تختلف اختلافا كثيرا أيضا<sup>19</sup>. والبلوغ حقا هو الذي يحسن الملاءمة بين أسلوبه البياني وبين الهدف الذي يقصده، والموضوع الذي يتحدث فيه، ووضع المخاطب الذي يوجه له كلامه، وحاله التي هو عليها، وسائر الأمور التي يمكن أن يلائمها أسلوب من الكلام ولا يلائمها أسلوب آخر<sup>20</sup>.

وأول ما نبدأ به في بلاغة البيان النبوي، هو:

#### أولا: بلاغة التشبيه

التشبيه عمدة البيان والركيزة الكبرى التي يعتمد عليها في تصوير المعنى بصور مختلفة ومنه تتبثق بعض الأساليب البيانية الأخرى، كالاستعارة والكناية وغيرهما، ومن أمثلة الصور الفنية المتعلقة بالتشبيه في البيان النبوي قوله، ﷺ: «النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ، خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَفَّهُوا»<sup>21</sup>.

فعندما نتمعن في بلاغة البيان النبوي في هذا الحديث الشريف نجد أن المعنى الحقيقي والمباشر أو المعتاد للحديث يدل على التفاوت الحاصل بين الناس، فقد جرت في حياة الناس وأعراف الشعوب مقاييس يتم من خلالها تقسيم الناس إلى طبقات، وهذه المقاييس منها ما يعود إلى الحسب، ومنها ما يعود إلى النسب، أو الحياة أو المال، والمجتمع العربي قبل الإسلام لم يكن بعيدا عن تلك التصنيفات، فكانوا يصنفون الناس إلى سادة وعبيد، فلما جاء الإسلام وضع القواعد والأسس التي يتم من خلالها التفاضل بين الناس، والتي منها التقوى.

===== بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

فقوله "الناس معادن" يحمل صورة فنية؛ وهي التشبيه الذي تقوم وظيفته البيانية على تصوير المعنى في قالب محسوس، عن طريق ربط الصور الحسية، بأخرى أشد منها تمكنا في الصفات الحسية، وهذا ما يجعله قريبا من مجال الإدراك الإنساني، ويجعله أكثر قدرة على التأثير والتأثر.

فالطرف الأول للصورة هو "الناس" وهو المشبه، والطرف الثاني هو "المعادن" من ذهب وفضة وغيرهما، وهو المشبه به، وهما أبرز أركان التشبيه وقد ذكرا، ووجه الشبه لم يذكر، وهنا تكمن القيمة الجمالية لهذه الصورة البيانية، فإذا أمعنا النظر وجدنا أن هذا الربط بين الناس والمعادن يتم من أوجه شبه مختلفة أو صفات متعددة، ومنها:

- اللون: فهو أحد الأوصاف الخارجية للمعادن كما أنه أحد الأوصاف الخارجية للناس، وهو ما عبر عنه القرآن ﴿وَإِخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ (الروم: 22)، فكما يتم التمايز بين المعادن باللون؛ يتم التمايز بين الناس باللون - وهو ما فعلته الأمم قبل الإسلام - وهذا نوع من التصوير الحسي لتقريب المعنى، أي كما يقارن الإنسان بين لون وطبيعة المعادن فيجد أن هناك فوارق بينها، كذلك المتلقي يقارن بينها وبين المشبه، أي أنواع الناس فيجد أن هناك فوارق أيضا. فهذا وجه من وجوه الشبه، أعطانا صورة تقريبية في العلاقة بينهما لنصل لسبب التفاضل بين الناس كما هو التفاضل بين المعادن، ولكنه في الحقيقة ليس هو المقصود الظاهر في توجيه النبي الكريم عليه الصلاة والسلام.

- الأصل: وهو أصل الخروج والخلقة، وهي الأرض، فالمعادن من الأرض، والإنسان كذلك خلق منها، فهما خرجا من نفس الشيء، وهذا وجه من وجوه الشبه خفي.

- القيمة: هي المعنى الدقيق الخفي والمقصود الذي يجمع بين المشبه والمشبه به، أي القيمة التي يحملها المعدن فتجعله مفضلا على غيره، فكذلك الناس يتفاضلون بقيمتهم، من حيث الدين والأخلاق والعلم والإيمان، وليس بالجنس أو اللون، أو الحسب، أو النسب، أو الغنى، أو الفقر، وعليه فالمقياس الحقيقي للتفاضل بين المعادن نابع من قيمة المعدن ذاته؛ كذلك المقياس بين

الناس نابع من ذات الإنسان وقيمته، حسب تربيتهم وأخلاقهم، فكلما صلحت التربية زادت قيمة معدنهم.

فالناس كالمعادن بعضهم نادر ونفيس كالذهب والفضة، وبعضهم كالصفيح، فإذا كان الإنسان معدنه كالذهب، فإن ذلك يعني أن الروح التي تملك ذلك الجسد طاهرة ونقية ومتسامية كالذهب، وإذا كان معدنه كالصفيح فإن ذلك يعني أن الروح التي تملك ذلك الجسد قد هبطت وتدنت حتى علاها الصدا.

يقول الشريف الرضي: «إنه عليه الصلاة والسلام شبه الناس بالمعادن التي تكون في قرارات الأرض، فلا يحكم على ظواهرها حتى يستخرج دقانها، ويستنبط كوامنها، فيكون منها اللجين (الفضة) والنضار (الذهب) ويكون منها النفط والقار (القطران)، وكذلك الناس لا يجب أن يحكم على مجالهم، ولا يقطع على بواديه حتى يخبروا ويعرفوا، ويثاروا ويجثوا فيخرج البحث جواهرهم، ويمحص الامتحان مخابرههم، فيتبين حينئذ كرم النحائر (جمع نحيزة وهي الطبيعة) وطيب الغرائز، وتكشف منهم الطرائق، ولئيم الخلائق»<sup>22</sup>.

- **المقارنة بين صورتين للتفاضل:** كما أننا نكتشف من خلال هذا التشبيه المقارنة بين صورتين للتفاضل، صورة جاءت بها الجاهلية، وهو التفاضل الظاهر الذي ليس له معنى، ولا يمكن أن يكون مقياساً لأنه لا يمتلكه الإنسان فيأتي به ليكون فاضلاً، كالنسب والحسب والجنس، فهي أمور خارج عن قدرة الإنسان، وصورة جاء بها الإسلام تغوص في الأعماق ولها معنى وقيمة وتمثل جوهر الأشياء، ويمكن للإنسان أن يمتلكها من تلقاء نفسه، كالإيمان والتقوى والأخلاق، فيكون بها فاضلاً، وبهذا يتحقق معنى التنافس في اكتساب تلك الصفات.

إن هذه الإحياءات الجميلة التي يوحى بها البيان النبوي، والانفعالات المختلفة والمتفاوتة التي يوشي بها، تتم عن بيان رائع وإحساس كبير بالجمال، وقدرة فائقة على تشكيل الصور الفنية المؤثرة في السامعين. فهو صلى الله عليه وسلم خبير بالمشاعر والأحاسيس التي تثيرها كل لفظة وكل معنى وكل تصوير.

===== بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

### ثانياً: بلاغة الاستعارة

الاستعارة قسيمة التشبيه في تصوير المعنى بصور مختلفة ودلالات متفاوتة، ومن بلاغتها في البيان النبوي أنه لما خرج أشراف قريش لمواجهة النبي ﷺ في بدر، وهم عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة وأبو البختري بن هشام وحكيم بن حزام ونوفل بن خويلد والحارث بن عامر بن نوفل وطعيمة بن عدي بن نوفل والنضر بن الحارث وزمعة بن الأسود وأبو جهل بن هشام وأميمة بن خلف، ونبيه ومنبه ابنا الحجاج وسهيل بن عمرو وعمرو بن عبد ود وغيرهم من أشراف قريش، قال عليه الصلاة والسلام لأصحابه: «هَذِهِ مَكَّةُ، قَدْ أَلْقَتْ إِلَيْكُمْ أَفْلاذَ كَبِدِهَا»<sup>23</sup>. الأفلاذ جمع الفلذة، وهي القطعة من اللحم تُقَطَّعُ طولاً... وخص الكبد لأنها من أطيب الجزور<sup>24</sup>.

فعندما ننظر في المعنى الحقيقي والمباشر للكلام من خلال الحديث نراه يتمحور في أن مكة دفعت إلى قتال المسلمين نخبة من أبنائها، وساداتها، وفرسانها، وممن لهم الرأي ويعتمد عليهم في الحرب، وهذا التعبير عادي ومتداول لا يثير أي انفعال أو لا يحدث أي تأثير في المتلقي أو السامع من الجانب البياني.

أما المعنى الذي ينطوي عليه التعبير المجازي في الحديث؛ والمتمثل في الاستعارة فإنه يحمل معنى جديداً في اللفظ، بسبب ما أحدثته الصورة الفنية من إحياءات ودلالات عاطفية وإنسانية لم يكشف عنها المعنى الحقيقي للفظ في استعماله المباشر.

فالحديث يحمل استعارة مكنية وهي صورة فنية توحى بصورة الأم التي تلم بها النكبات، وتعصف بها الأهوال فتضطر مكرهة لدفع أبنائها إلى مواقف قد تفقدهم فيها، فتفقد نفسها إثر ذلك، فمكة تتبوأ في هذا التعبير مكانة الأم الحنون، والضلوع الحانية، والأفلاذ يمثلون الأبناء البررة الذين قذفت بهم الأم لحمايتهم والدود عنها، وهم مستعدون لبذل الأرواح والتضحية بالأنفس من أجلها.

يقول الشريف الرضي: «فكأنه ﷺ، أقام مكة مقام الحشا»<sup>25</sup> التي تجمع هذه الأعضاء الشريفة كالقلب والنياط<sup>26</sup>، والكبد والفؤاد، وجعل رجال قريش

كشعب الكبد التي تحنو عليها الضلوع، وتجتمع عليها الجوانح، وقاية لها، ورفرفة عليها»<sup>27</sup>.

فهذه الصورة الجميلة، وهذه الانفعالات المختلفة التي توحى بها العبارة المجازية، هي التي دفعت بالشريف الرضي إلى القول بأنها: «وهذه من أنصع العبارات وأوقع الاستعارات»<sup>28</sup>، ولكنها لا تستمد نصاعتها وجمالها من مجرد تشبيه حذف أحد طرفيه، وإنما اكتسبتها بما أثارته من قيم جمالية ومشاعر نفسية ووجدانية، يحمل من خلالها البيان النبوي روح الإشفاق والرحمة على بلده المحبوب مكة التي يخوض أهلها غمار معارك خاسرة تحصد خيرة أفلاذها الذين كان يفترض أن يكونوا جنوداً في صفوف أهل الحق يدافعون عن حياضه، لأنهم أولى الناس به من غيرهم، وقد نزل الحق بينهم وبعث الرسول منهم، وهم أهل السيادة والشرف بين القبائل العربية، ولكن هذه الأمنية التي يحملها الخطاب النبوي لم يعيها أهل مكة، إلا بعد فوات الأوان.

### ثالثاً: بلاغة الكناية

الكناية لا تقل أهمية عن التشبيه والاستعارة في تجلية بلاغة البيان، لذلك كانت قسيماً لهما في علم البيان، ونذكر من الكناية في البيان النبوي ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «أَنَّ ابْنَةَ الْجَوْنِ، لَمَّا أُدْخِلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَدَنَا مِنْهَا، قَالَتْ: أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ، فَقَالَ لَهَا: لَقَدْ عُدْتِ بَعْظِيمِ، الْحَقِّي بِأَهْلِكَ»<sup>29</sup>.

فقوله عليه الصلاة والسلام: «الْحَقِّي بِأَهْلِكَ» أسلوب كنائي ورد في ثلاثة مواضع في البيان النبوي وبدلالتين مختلفتين، فقد كنى رسول الله ﷺ عن الطلاق بهذا التعبير الرقيق مما يدل على سمو مكانته وعظيم تعامله مع أزواجه بصورة خاصة، والمؤمنين بصورة عامة، وأن المرأة تلحق بأهلها إذا صارت مطلقة، ويحتمل الطرد والإبعاد عن نفسه مع بقاء النكاح وذهب جمهور الفقهاء إلى أن هذا التعبير يفتقر إلى النية لتعيين المراد.

فثبت أن تعبير "الحقي بأهلك" ليس من ألفاظ الطلاق ولا الكناية الصريحة، وإنما هو من الكنايات التي لا يلزم فيها الطلاق إلا مع النية وهي ما



===== بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

تسمى بالكناية الخفية فضلا عن القرائن اللفظية التي وردت في قصة توبة كعب بن مالك "حتى يقضي الله في هذا الأمر" وقوله فقلت أطلقها قال: لا.

فهنا نجد شروح العلماء اعتمدت على الكناية في بيان الحديث وبيان حكم الطلاق في مثل هذا اللفظ، قال ابن عبد البر في الاستذكار: «أصل هذا الباب في كل كناية عن الطلاق ما روي عن النبي ﷺ أنه قال للتي تزوجها فقالت أعوذ بالله منك قد عدت بمعاذ الحقي بأهلك فكان ذلك طلاقا، وقال كعب بن مالك لامرأته حين أمره رسول الله ﷺ باعتزالها الحقي بأهلك فلم يكن ذلك طلاقا فدل بما وصفنا من هذين الخبرين على أن هذه اللفظة مفتقرة إلى النية وإنما لا يقضى فيها إلا بما ينوي اللفظ بها فكذاك سائر الكنايات المحتملات للفراق وغيره والله أعلم»<sup>30</sup>.

ونأخذ حديثا آخر تظهر فيه بلاغة الكناية أيضا، وهو ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «تُنكحُ المرأةُ لِأَرْبَعِ: لِمَالِهَا وَلِحَسْبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا، فَاطْفَرُ بِذَاتِ الدِّينِ، تَرَبَّتْ يَدَاكَ»<sup>31</sup>.

الحديث يدخل ضمن أسلوب التقسيم الذي هو من فنون علم البديع حيث قسم عليه الصلاة والسلام صنوف الناس في نظرتهم للمرأة حين الزواج وهي لا تعدو الأربع التي ذكرها المصطفى عليه الصلاة والسلام، قال القرطبي: «معنى الحديث أن هذه الخصال الأربع هي التي يرغب في نكاح المرأة لأجلها فهو خبر عما في الوجود من ذلك لا أنه وقع الأمر بذلك»<sup>32</sup>.

فلفظ: تربت يداك، كناية عن الدعاء له بالخير والبركة والنماء إن هو مال إلى ذات الدين، وكناية عن الدعاء عليه بالفقر إن هو اغتر ومالت نفسه إلى ذات الحسب أو الجمال أو المال، قال ابن حجر: «قد تربت يداك أي لصقتنا بالتراب وهي كناية عن الفقر وهو خبر بمعنى الدعاء لكن لا يراد به حقيقته وبهذا جزم صاحب العمدة، زاد غيره أن صدور ذلك من النبي ﷺ في حق مسلم لا يستجاب لشروطه ذلك عند ربه... وقيل معناه ضعف عقلك، وقيل افتقر من العلم..»<sup>33</sup>. ولا يستبعد أن هذا اللفظ وشبهه يجري على ألسنة العرب من غير قصد الدعاء به، كقولهم: لا أرض لك ولا أم لك وهم يعلمون أن له أرضا وله أما.

وذهب الزمخشري إلى أن المراد بتربت يداك أي خبت وخسرت ولا أصبت خيرا، وقيل فيه تقدير شرط أي وقع لك ذلك إن لم تفعل، ورجحه ابن العربي، فرأى ابن العربي فيه تقدير شرط مقبول وله وجهته لأن به يستقيم معنى الحديث ويتجلى بمراعاته المعنى المقصود فينبغي أن يؤخذ به في معنى الحديث .

وعلى هذا الرأي يكون المعنى أي لصقت يداك بالتراب، وأصبت بالفقر والعوز والضيق والضعف إن ضللت ذات الدين وصدفت عنها . وخصص القسطلاني معنى الفقر هنا بالفقر الذي يدفع صاحبه إلى الرضا بذات الدين ، محتسبا الأجر بالاغتناء من الله سبحانه وتعالى.

وذهب قسم آخر من العلماء إلى أن معنى تربت يداك يراد بها استغنت يداك، فكأنه خاطبه بصد مقتضى اللفظ على طريق التهكم إلا أن أبا عبيد يرد على ذلك فيقول وهذا خطأ لا يجوز في الكلام ولو كان كما قالوا لقال أتربت يداك، يقال أترب الرجل فهو مترب إذا كثرت ماله، فإذا أرادوا الفقر قالوا أترب يترب ورجل ترب فقير، ورجل ترب لازق بالتراب من الحاجة ليس بينه وبين الأرض شيء، ومن هنا نلاحظ أن للكناية أثرا واضحا في تحديد المعنى وتخصيصه بالفقر إذ إن الكناية انتقال من لازم إلى ملزوم، فيلزم من اللصوق بالتراب الفقر، والظاهر من القول أنه تركيب تستعمله العرب للإنكار والتعجب والحث على الشيء.

وسياق الحديث دليل أكيد على ذلك إذ إنه يحث على الزواج بذات الدين وظاهره الدعاء، وليس المراد من ذلك أن يعرض المرء عن ذات المال والحسب والجمال ويقبل على المعدمة الوضيعة الدميمة بل المراد ألا يجعل الإنسان نصب عينه في اختيار الزوجة وتفضيلها المال أو الحسب أو الجمال غير أنه بما عساه أن يكون لها من صفات أخرى، ولا ينكب عما تتحلى به من صفات قد تفضل ما نظر إليه منها وليبدأ بذات الدين، والتقوى، فإذا ضمت إلى ذلك صفة من الصفات المرغوبة كان خيرا وأفضل، فالكناية أدت دورا كبيرا في الحديث الشريف وخصوصا فيما يتعلق بتعظيم شأن الدين، ومنزلة المرأة المسلمة، وهذا ما يمكن أن يستشف من أثناء تحليل الحديث الشريف.

===== بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

#### رابعاً: بلاغة المجاز

المجاز من أحسن الوسائل البيانية التي تهدي إليها الطبيعة لإيضاح المعنى، إذ به يخرج المعنى متصفاً بصفة حسية، تكاد تعرضه على عيان السامع<sup>34</sup>، يقول ابن جنى وهو يبيّن قيمة المجاز: «وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي: الاتساع، والتوكيد، والتشبيه. فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة»<sup>35</sup>. لهذا شغفت العرب باستعمال المجاز لميلها إلى الاتساع في الكلام، والى الدلالة على كثرة معاني الألفاظ، ولما فيها من الدقة في التعبير، فيحصل للنفس به سرور وأريحية، حتى أتوا فيه بكل معنى رائق، وزينوا به خطبهم وأشعارهم<sup>36</sup>.

والمجاز مشتق من جاز الشيء يجوزه، إذا تعداه - ويراد به اللفظ الذي نقل من معناه الأصلي، واستعمل ليدل على معنى غيره، مناسب له<sup>37</sup>، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعي<sup>38</sup> أو الأصلي، يقول السكاكي: «الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من إرادة معناها في ذلك الموضوع»<sup>39</sup>.

والمجاز باب واسع ومتعدد الأنواع نكتفي هنا بذكر المجاز المرسل في اللفظ المركب، وهو التركيب (الكلام) المستعمل في غير ما وضع له، يقول أحمد الهاشمي في جواهر البلاغة: «هو الكلام المستعمل في غير المعنى الذي وضع له، لعلاقة غير المشابهة: مع قرينة مانعة من إرادة معناه الوضعي»<sup>40</sup>. ومن ذلك:

1 - المركبات الخبرية المستعملة في المعاني الإنشائية: فالخبر قد يخرج عن معناه الحقيقي الذي هو الأخبار ويراد به أمراً غير الإخبار، ولهذا سمي مجازاً مرسلًا لأنه استعمل في غير موضعه ومن غير مشابهة، ومركباً لكونه جملة وليس لفظاً واحداً، ومن أمثله:

- قوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ»<sup>41</sup> فهذا الجزء من الحديث ورد على أنه جملة خبرية يراد بها التوبيخ قصد التحذير وليس الإخبار، يقول سراج الدين ابن الملقن في كتابه التوضيح لشرح الجامع

الصحيح: «وقوله: (إنك امرؤ فيك جاهلية) غاية في ذمه وتقيحه؛ لأن أمور الجاهلية حرام زائلة بالإسلام، وواجب على كل مسلم هجرانها واجتنابها»<sup>42</sup>.  
وقال ابن حجر في فتح الباري: «وإنما وبخه بذلك على عظيم منزلته عنده تحذيرا له عن معاودة مثل ذلك لأنه وإن كان معذورا بوجه من وجوه العذر لكن وقوع ذلك من مثله يستعظم أكثر ممن هو دونه»<sup>43</sup>.  
- وقوله عليه الصلاة والسلام للمسافر: «اسْتَوْدِعَ اللَّهُ دِينَكَ وَأَمَانَتَكَ وَخَوَاتِيمَ عَمَلِكَ»<sup>44</sup>. فظاهره إخبار على أن الله قد حفظ على المسافر دينه وأمانته كما تحفظ الوديعة، ولكن لا يراد به الإخبار وإنما جاء بسباق الأمر قصد الدعاء، أي استحفظ واطلب منه حفظ دينك، وأمانتك وخواتيم عملك، قال المناوي في فيض القدير: «وقوله أستودع بقرينة السبب والسياق خبر لا أمر وإن كان معناه صحيحا»<sup>45</sup>.

يقول عبد الرحمن بن حسن حَبَّنَكَةَ الميداني البلاغة العربية: «وفي استخدام الخبر في الدعاء معنى التفاؤل باستجابة الله الدعاء، وتحققه في الواقع حتى يكون خيرا»<sup>46</sup>. ويقول أيضا: «أقول: والسبب في دلالة الجملة الخبرية على الأمر أحيانا بمساعدة القرائن، ليس من استخدام الصيغة الخبرية في معنى الأمر، ولكن هذه الدلالة أتية من دلالة اللزوم الفكري»<sup>47</sup>.

وهناك أغراض أخرى يخرج منها الخبر عن أصله ويراد به الإنشاء، كإظهار التحسر أو الحزن أو المدح والثناء... إلى غير ذلك من المقاصد التي يستعمل فيها الخبر ويكون غير مراد به الفائدة ولا لازمها، والعلاقة في مثل هذا اللازمة، واستعماله في مثل هذا المقام أبلغ من الإنشاء.

## 2 - المركبات الإنشائية المستعملة في المعاني الخبرية:

نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»<sup>48</sup>، بمعنى يتبوا، على سبيل الأمر ولكن لا يراد به الأمر بل الإخبار، والعلاقة في هذا (السببية والمسببية) لأن إنشاء المتكلم للعبارة سبب لإخباره بما تتضمنه، فظاهره أمر، ومعناه خبر.

===== بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

قال القسطلاني في إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: «والأمر هنا معناه الخبر أي أن الله تعالى يبوّئه مقعده من النار، أو أمر على سبيل التهكم والتغليظ، أو أمر تهديد أو دعاء على معنى بوّاه الله»<sup>49</sup>.

وفي عمدة القاري شرح صحيح البخاري: «قال الخطابي: ظاهره أمر، ومعناه خبر؛ يريد أن الله تعالى يبوّؤه مقعده من النار. وقال الطيبي: الأمر بالتبوء تهكم وتغليظ، إذ لو قيل: كان مقعده في النار لم يكن كذلك، وأيضا فيه إشارة إلى معنى القصد في الذنب وجزائه، أي: كما أنه قصد في الكذب التعمد فليقصد في جزائه التبوء. وقال الكرمانى: يجوز أن يكون الأمر على حقيقته، والمعنى: من كذب فليأمر نفسه بالتبوء. قلت: والأولى أن يكون أمر تهديد، أو يكون دعاء على معنى: بوّاه الله»<sup>50</sup>.

#### المطلب الثالث: نماذج من بلاغة البيان ودورها في الفهم والاستنباط

وبعد أن تكلمنا عن بلاغة البيان في الحديث النبوي، وكيف كان لها الأثر في توجيه الدلالة وتوسيعها من الدلالة السطحية إلى الدلالات العميقة، نتكلم في هذا المطلب عن أهمية ذلك ودوره في فهم الحديث النبوي واستنباط الحكم الشرعي منه من خلال البلاغة التي تضمنها النص النبوي، وسنكتفي بضرب نموذجين.

#### النموذج الأول: حديث «أنا بريء مِمَّنْ حَلَقَ وَسَلَّقَ وَخَرَقَ»

فلنأخذ بيانا نبويا ونحمله وفق بلاغة البيان، وهو قوله ﷺ: «أنا بريء مِمَّنْ حَلَقَ وَسَلَّقَ وَخَرَقَ»<sup>51</sup>. نلاحظ بداية من بلاغة البيان أنه عليه الصلاة والسلام اختار مفردات الألفاظ المناسبة للوصف المراد بيانه، والاختيار أهم سمة أسلوبية يقوم بها المتكلم، منها يتشكل الكلام وتكون له قيمته البيانية والأسلوبية، ولهذا تقوم الدراسات اللغوية الحديثة على دراسة سمة الاختيار، وفي اختياره عليه الصلاة والسلام نجد الكلمات التالية التي هي مدار الحديث كله: حَلَقَ، سَلَّقَ، خَرَقَ. كلها ألفاظ مسجوعة وثلاثية وفي الماضي لأنها أبلغ في الزجر، وبنفس الجرس الموسيقي ونفس الصوت الذي فيه من القوة والجهر والشدة والانفجار ما يتناسب وحالة الزجر، ألا وهو صوت القاف الذي من سماته القلقة.

كما أن هذه الألفاظ الثلاثة المسجوعة في هذا التركيب تابعة للمعاني التي أُريدت في هذا البيان النبوي، وليس مجرد آلية أو إجراء بلاغي أسلوبية مجرد عن البيان والمعنى، فالمعنى المراد هو الزجر عمّا يفعله أهل الجاهلية عند نزول مصيبة الموت، مثل الندب والنياحة ولطم الخد وشق الجيب وخمش الوجه ونشر الشعر والدعاء بالويل والثبور... فكان اختيار هذه الألفاظ الثلاثة موفية بهذا الغرض مؤدية لهذه المعاني المقصودة وجامعة لها؛ بل هي أبرزها وأظهرها عند المصيبة، والباقي تبع لها، ومن هنا نجد أن اللفظ وُظف لهذا المعنى، فهو لاحق والمعنى سابق، ولو غُيّر اللفظ واستُبدل وفق محور الاستبدال لبقى المعنى هو ذاته المقصود والمراد، وتبقى مزية اللفظ المختار التابع للمعنى أنه لا يقوم مقامها أي لفظ في استيفاء المعنى كاملاً.

كما نجد أن كل فقرة من فقرات هذا التركيب، وكل وحدة (لفظة) من وحداته دالة على معنى غير المعنى الذي دلت عليه أختها، فـ: (حلق) تعني حلق الشعر عند المصيبة<sup>52</sup>، فيكون التركيب: «أَنَا بَرِيءٌ مِمَّنْ حَلَقَ»، وهو تركيب تام المعنى، (وسلق) تعني رفع الصوت عند المصيبة<sup>53</sup>، وقيل هو ضرب الوجه<sup>54</sup>، فيكون التركيب: «أَنَا بَرِيءٌ مِمَّنْ سَلَقَ» وهو تام المعنى أيضاً، (وخرق) شق الثياب عند المصيبة<sup>55</sup>، فيكون التركيب: «أَنَا بَرِيءٌ مِمَّنْ خَرَقَ»، فكل واحدة أدت معنى مستقل عن الأخرى، رغم أنها من الناحية النحوية معطوفة على بعضها البعض، فتوحدت في المعنى النحوي واختلفت في المعنى البياني، وهذا من إيجاز اللفظ وتوسع المعنى.

كما يتمثل اختيار الأسلوب المناسب في اختياره صلى الله عليه وسلم عبارة البراءة مع ضمير المتكلم «أَنَا بَرِيءٌ» وهذا أقوى في الدلالة من مجرد التحريم أو النهي عند دراسة دلالة الألفاظ؛ وذلك لأنه يحمل معنى مجرد النهي، ويحمل معنى التحريم المستخلص من النهي، ويضاف لذلك معنى الزجر الذي يتضمن قرينة التحريم، ويؤكد تصدّر ضمير المتكلم "أنا" للتركيب؛ بل يؤكد البدء بالجملة الاسمية عموماً "أَنَا بَرِيءٌ" وهذا من الاستثمار لإمكانات اللغة في بلاغة البيان النبوي، لأنه أكد في العربية من الجملة الفعلية المجردة الخالية من المؤكدات، وكل هذا لا يؤديه عبارة حرام أو النهي المجردة عن معنى

===== بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

الزجر ومؤكده، وقد اكتفى التركيب بلفظ البراءة وفعل الحلق، وعطفت الجمل الباقية على الأولى وحذف الباقي؛ لأن في التركيب ما يدل عليه ويغني عن تكراره، وهذا أطف اختيار في الزجر عن ثلاثة أفعال مذمومة بكلمات يسيرة لكنها قاصدة للمعنى ومستوفيه له من غير إخلال ولا تكرار، وتضم كل المعاني الأخرى التي يؤديها هذا التركيب زيادة عما ذكرنا، والتي منها البراءة من هذا الفعل (الحلق والسلق والخرق)، والبراءة من فاعل هذه الأمور، والبراءة مما يستوجب أصحابها من العقوبة، والبراءة من الإلزام بالتبليغ فيما يتعلق بهذه الأفعال بعد هذا التحذير فقد تم التبليغ والبيان بهذا البيان النبوي، وكلها معاني يناسبها هذا التركيب المختار.

### النموذج الثاني: حديث «عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ... وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ»

روى مسلم في صحيحه عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ، فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْحَنَّةِ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدْقًا، وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ، فَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَكْذِبُ وَيَتَحَرَّى الْكَذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا»<sup>56</sup>.

الحديث في تزكية النفوس وتطهيرها حتى تسمو نحو الفضائل، وتتخلى عن الرذائل، ولذا يدور معناه حول الترهيب من رذيلة الكذب، والترغيب في فضيلة الصدق، فقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم حقيقة الكذب والصدق عن طريق العديد من الفنون البلاغية والبيانية، منها:

- أسلوب التحذير والإغراء، وهما من علم المعاني، ضمن الأسلوب الإنشائي يدخلان في المعنى من فروع الأمر والنهي، فعبارات التحذير هي في معنى: احذر - أو تجنب - أو توق - أو تباعد - أو لا تقرب - أو لا تدن".  
وعبارات الإغراء هي في معنى: (افعل - أو الزم - أو اطلب - أو أقبل - أو تقدم - أو خذ - " أو نحو ذلك مما يلائم حال المغرور به.

فقد استعمل ﷺ في التحذير لفظ (إِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ) فهو أسلوب تحذيري أراد به النبي ﷺ تهذيب وتعليم المحذرين، ليكونوا على بينة مما قد يكون، ففي الأسلوب تحذير وتنبيه، عكس لو قيل: لا تكذبوا، أي مجرد النهي، وفي تعريف

(الكَذِب) بالألف واللام يعطى دلالة على أنه معروف غير خاف على المستمعين، وفي هذا ترهيب من أن يظن الكذاب أنه غير معلوم للمجتمع في كذبه.

وفي الإغراء قوله (عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ) أسلوب إغراء أراد به النبي عليه الصلاة والسلام تزكية النفوس فهو أبلغ من لفظ: اصدقوا، أي مجرد الأمر، ولفظ (الصِّدْقِ) بالألف واللام يعطى دلالة على أنه معروف غير خاف على المستمعين أيضاً، وكل هذا حتى يقع الكلام في النفس موقعا يجعلها تهتز هزاً، لأن هذا الأسلوب يدفع المسلم للتخلي عن الكذب والتخلي بالصدق.

- كما استعمل ﷺ أسلوب المقابلة، وهي: «أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو معانٍ متوافقة، ثم يؤتى بما يقابل ذلك على الترتيب»<sup>57</sup>، فقد جاء بقوله: (فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدْقًا) وفيه ثلاثة معاني قابلها بثلاثة معاني، وهي: (فَإِنَّ الْكُذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكُذِبُ وَيَتَحَرَّى الْكُذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا). فالمقابلة تجعل الفكرة واضحة، والمضمون عميق، والعبارات سلسلة، والأسلوب بيّن، والمعنى متنامي تصاعدياً.

ولهذا من بديع الحديث: المقابلة بين صورتين: صورة الكذب بكل ما فيها من خطوط وألوان وانحرافات وحركات، وصورة الصدق بكل مقوماتها، وهدايتها، وتفعل صاحبها في تحريه الصدق ليكون قائده إلى الجنة، ولذلك برزت الصورة جلية ذات رونق خاص، واضحة المعاني، متلاحمة الأجزاء، متعانقة الألفاظ، متماسكة اللبانات، فبدت كأنها لحمة واحدة، ونسيج واحد، لأن المقابلة تعتمد على ركيزة فطرية في الإنسان، وهي التي تحرك الطاقة الفكرية لبنى البشر، لأن العقل البشرى دائماً ما يستحضر الضد.

- كما استعمل ﷺ أسلوب الإجمال والتفصيل، ويطلق عليه البلاغيون: الإيضاح بعد الإبهام؛ وهو عرض المعنى في صورتين مختلفتين<sup>58</sup>، وذلك ليتمكن المعنى من السامع لوقوعه بعد الطلب إما طلب التحذير أو طلب الإغراء، فالمعنى إذا ألقى على سبيل الإجمال والإبهام تشوقت نفس السامع إلى



===== بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

معرفته على سبيل التفصيل والإيضاح فتوجه إلى ما يرد بعد ذلك فإذا ألقى كذلك تمكن فيها فضل تمكن وكان شعورها به أتم، ونجد النبي ﷺ عرض المعني في صورتين مختلفتين، إحداهما مبهمة أي جملة كما في قوله: (عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ)، والأخرى موضحة، أي مفصلة في قوله: (فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدْقًا)، ونفس الشيء الإجمال في قوله: (وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ)، والتفصيل في قوله: (فَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ وَيَتَحَرَّى الْكَذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا).

ووجه حسن هذه الطريقة - كما يقول حبنكة الميداني: - أن فيها ما يلي<sup>59</sup>:

- 1- إبراز الكلام في معرض الاعتدال الذي يدل عليه الإيجاز بالإبهام، والإطناب بالإيضاح، فتكون المحصلة اعتدالا.
- 2- إبهام الجمع بين المتنافيين، هما الإيجاز والإطناب، إذ الجمع بين المتنافيين من الأمور الغريبة المستطرفة المثيرة للإعجاب.

- أسلوب الاستعارة، لقد جاء الكذب في صورة رجل يقود صاحبه ليهوى به في الهاوية، (وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ) فالكذب هنا يمشى، ويتحرك، ويتكلم بعدما خلعت عليه الاستعارة المكنية عباؤها لتقرب معناه إلى الأذهان، فتخوف به الجنان، فقد جاء في صورة رجل يضل صاحبه ويهوى به في الهاوية، فهو يتحرك، ويتكلم، ويذهب، ويرشد على النار، ولولا مجيئه عن طريق الاستعارة المكنية ما رأينا في هذا الثوب.

والشيء نفسه مع الصدق فالاستعارة في قوله: (فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ)، وقوله: (وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ) فقد جاء الصدق في صورة رجل رشيد يرشد إلى معالي الأمور، وكذلك البر، وبالتالي نرى الاستعارة قد شخصت وجسدت المعنويات، وبثت الحركة والحياة والنطق في الجمادات، ولروعة الاستعارة في النص نجدها قد بثت كل هذا القدر من التأثير الذي ارتفع ببلاغتها إلى حد المبالغة في إبراز المعنى الموهوم إلى الصورة المشاهدة. وقد التفت الإمام الجرجاني إلى ذلك بقوله: «فإنك لترى بها الجماد حيا ناطقا، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جلية... وإن

شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون»<sup>60</sup>.

- أسلوب المبالغة في قوله: (وَيَتَحَرَّى الصُّدْقَ) من المبالغة في استعمال الصدق والاجتهاد في التحلي به وتعمد ذلك، يقول ابن منظور: «وفلان يَتَحَرَّى الأمرَ أي يَتَوَخَّاهُ وَيَقْصِدُهُ، وَالتَّحَرَّى: قَصْدُ الْأَوْلَى وَالْأَحَقِّ، وَالتَّحَرَّى: التَّعَمُّدُ وَالتَّوَخَّى وَالْقَصْدُ وَالْاجْتِهَادُ فِي الطَّلَبِ وَالْعَزْمُ عَلَى تَخْصِيسِ الشَّيْءِ بِالْفِعْلِ وَالْقَوْلُ»<sup>61</sup>.

ومن المبالغة أيضا قوله: (صِدِّيقًا)، فالصديق من يتكرر منه الصدق حتى يستحق اسم المبالغة في الصدق، فيوحي ذلك بتعظيم الصدق وإكبار الصادقين، وإشعار بحسن الخاتمة، وأمان العاقبة، وفي هذا ترغيب في التزام هذا الخلق العظيم، وتشويق له، ومن ثم التحلي به كفضيلة على رأس الفضائل، فالصدق من أعظم خصال الخير وهو من مكارم الأخلاق التي جاء الشرع بتأكيدها والأمر بها، فهو خلق رفيع يتمثله الأفاضل من الناس، ويتنكب عنه الأراذل، ولذلك كان وصفاً ملازماً للأنبياء عليهم السلام، وضده ما كان ملازماً للمنافقين وأشباههم. ولذا يقابل الصدق من المبالغة قوله: (وَيَتَحَرَّى الْكُذِبَ) من مبالغة الكذاب واجتهاده وتعمره، وتوحيه وعزمه على الكذب، وأيضا المبالغة في لفظ (كُذَابًا) يوحي بتهويل وتفخيم الكذب، وإشعار بسوء خاتمة أهله، وأنهم غير مأمونى العاقبة.

- أسلوب الائتلاف، أي ائتلاف الألفاظ مع المعاني لموافقتهما لها، وهو أن تكون الألفاظ لائقة بالمقصود، فحيث كان المعنى فخما، فاللفظ يكون جزلا وإن كان المعنى رشيقا، كان اللفظ رقيقا سهلا، فيطابقه في كل أحواله، وهما إذا خرجا على هذا المخرج وتلاءما هذه الملائمة وقعا من البلاغة أحسن موقع، وتألفا على أحسن شكل وانتظما في أوفق نظام، وهذا باب عظيم في علم البديع<sup>62</sup>.

ولهذا فمن المحسنات البديعية اللفظية أن يكون اللفظ مع اللفظ المجاور له في الكلام مؤتلفين، وهذا يلزم منه أن تكون الألفاظ في الكلام متألفة يلائم بعضها بعضها، من حيث قوة الألفاظ، وجزالة العبارات، وشدة الكلمات

===== بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

ورقتها، ففي جانب الكذب استعمل لفظ: (الْفُجُورِ) فالكذب يأتلف معه لفظ الفجور في الجزالة، فهو يوحى بالشدة والقوة في الباطل، فالفجور اسم جامع لكل شر - كما يقول العلامة الراغب: «شق ستر الديانة... وأيام الفجار: وقائع اشتدت بين العرب»<sup>63</sup> وفي جانب الصدق أتى بلفظ يأتلف معه في الرقة وهو: (الْبِرِّ) اسم جامع لكل الخير، يوحى بالتوسع في فعل الخير، فانظر إلى التفاوت بين المقامين في الجزالة، والرقة، وكل واحد منهما ملائم للمعنى الذي جيء به من أجله.

- بناء الفعل للمجهول في قوله (يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ) جاء مرتين في الصدق والكذب، ولا ريب فإن بناء الفعل لغير الفاعل يوحى بعظمه عند الله تعالى، كما يوحى بأنه قد حكم لهذا الصنف بذلك، وأنه أصبح ممن يحملون تلك الصفة وهم مجازون عليها، وكل ذلك إحياء يلمس أوتار القلوب، فكل ما يصدر عن الإنسان مسجل عليه، وحكم عليه بذلك، واستحق هذا الوصف.

- استعمال معنى الاستعلاء في حرف الجر على في قوله (وَعَلَيْكُمْ) فلا يخفى دلالة الاستعلاء في هذا، فهو يشير إلى أنه من الواجب على المسلم أن يستعلى الصدق عليه، وهو أولى بالاستعلاء من غيره.

- استعمال المؤكدات، فلكي يستقر هذا المفهوم بكل أبعاده من غير أن يعتري السامع شك في ذلك جاء بصيغة التوكيد الذي من شأنه أن يرسخ الفكرة في الأذهان فقد جاء الأسلوب مؤكدا ب (إِنَّ) - أربع مرات - (إِنَّ الصِّدْقَ، إِنَّ الْبِرَّ، إِنَّ الْكُذِبَ، إِنَّ الْفُجُورَ) وهذا من روائع بيانه وكأن النهي قد تكرر مرتين؛ إحداهما من منطوق النهي، والأخرى من مفهوم الأمر، كما أن تصدر أداة التوكيد (إن) الكلام ليضمن الإيصال والتثبيت ف (إِنَّ) تجيء للربط بين جملتين لتوصل إحداهما بالأخرى، فتراهما بعد دخولها كأنهما قد افرغا في قالب واحد، ومع أنه يمكن أن يأتي بالفاء مكان (إن) ولكن لا تؤدي مؤداها من قوة الربط والتوكيد والامتزاج.

إضافة إلى حسم التردد والشك في القبول والتلقي، ولو جاء الكلام خاليا من (إن) لما فعل فعله في النفوس، فقد ذهب البلاغيون إلى أن استخدام أداة التوكيد واحدة ضمن العبارة هي لحسم الشك والتردد. قال القزويني: «وإن كان

متصوراً لطرفيه، متردداً في إسناد أحدهما إلى الآخر طالباً له حسن تقويته بمؤكد»<sup>64</sup>.

فأداة التوكيد هنا تفيد توثيق الأمر وتضمن حسن تلقيه وتأثيره في نفوس المتلقين، سواء أكان في الأمر شك أم لم يكن، بالإضافة إلى إشعارهم بأهمية الأمر ضماناً لحشد الطاقات النفسية والاجتماعية لاجتثاث ما علق بالنفوس من رذائل والتخلي بما يجب من الفضائل.

والتأكيد باسمية الجملة، فالجملة الاسمية تحمل معنى التوكيد لأنها متممة بصفة الثبوت والدوام بخلاف الفعلية التي تحمل صفة الحدوث والتجدد، وقد جاءت الجملة الاسمية في قوله: (الصدِّقُ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ) وقوله (الْكُذِّبُ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ) فالجملة اسمية دخل عليها الناسخ إنَّ، كل ذلك يبين حرص النبي صلى الله عليه وسلم على تثبيت الفكرة في الأفئدة، وتأكيدهما في النفوس.

- أسلوب الموازنة، وهو «أن تكون الفاصلتان متساويتين في الوزن دون التقفية»<sup>65</sup>، بخلاف السجع فإنه يشترط فيه الاتفاق في التقفية، وهذا الاتفاق في الوزن مما يزيد الكلام طلاوة ورونقاً وبهاءً ونرى ذلك واضحاً جلياً في الحديث، فقد جاء فيه التوازن بين الكلمات حرصاً منه - صلى الله عليه وسلم - على إيضاح المعاني وصوغها في أفضل قوالب من الألفاظ، فلما قال: (عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ)، جاء بقوله: (وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ) فوازن بين الفاصلتين الصدق والكذب، وفي قوله: (وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ) جاء قوله: (وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ) فوازن بين الفاصلتين الجنة والنار، والتوازن في قوله: (حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدْقًا) جاء قوله: (حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا) فوازن بين الفاصلتين صديقاً وكذاباً، ووازن بين الأسلوبين في عدم التصريح المباشر في قوله (عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ) (وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ)، فلم يصرح بالأمر ولم يصرح بالنهاي، كما وازن بين أسلوب التحذير وأسلوب الإغراء، كما وازن في استخدام لفظ: (يَهْدِي) التي وردت أربع مرات مناصفة بين الصدق والكذب، ولعل في هذا الأسلوب ما يدفع المسلم للتخلي عن الكذب والتخلي بالصدق.

وبعد هذا الشرح البياني المستوفي لمعاني الحديث يمكننا الدخول فيما يستنبط من الحديث من أحكام وفوائد، نجملها على النحو الآتي:

===== بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

- الحديث يحث على تحري الصدق، والاعتناء به، وهو أشد الأشياء نفعا، ولذا علت رتبته على رتبة الإيمان؛ لأنه إيمان وزيادة: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (التوبة: 119).

- الحديث فيه تحذير من الكذب وعدم التساهل فيه، فهو أشد الأشياء ضررا، فإنه إذا تساهل فيه الإنسان أكثر منه، وعرف به، فلا يعتمد نطقه، ولا ينتفع به، فينسلخ من الإنسانية لخصوصية الإنسان بالنطق إلى البهيمية، فيصير هو والبهيمة سواء، بل هو شر منها، لأنها وإن لم ينفع نطقها، لا يضر، والكاذب يضر ولا ينفع.

- أَنَّ العبدَ لا يزال يقطعُ مدى عُمره، إما طريقاً إلى الجنة، أو النار، فبينه، وبين أحد الموضعين له مسافة طويلة، أو قصيرة، يسلكها الرجل مدة حياته، حتى إذا قطعها بتمامها مات، وبلغ منزله فدخوله في أحدهما ليس بغتة، ما يُتوهم، بل مضى عُمره هو سفره إلى أحدهما، حتى لا يكون انقطاع أبهره، وانقطاع سفره إلا في زمان واحد.

- شمول الصدق والكذب للقول والعمل وإن كانا يقعان في الأخبار من الأقوال لكن الحديث جاء بالتوسع على العموم حين ذكر أنهما يهديان إلى الفجور والبر وهما يشملان القول والفعل.

- في الحديث إشعار بأهمية الخاتمة من خلال كتب عند الله صديقا أو كذابا.  
- حرمة الكذب ووجوب الصدق من خلال أسلوب الإغراء والتحذير فهما أمر ونهي، وهما أبلغ في التحريم الوجوب من مجرد النهي والأمر، كما أسلفنا سابقا.

### الخاتمة

وبعد هذه البسطة مع بلاغة البيان من خلال حديث النبوي ودور ذلك في فهم الحديث واستنباط الأحكام منه؛ فإنه يمكن أن نخرج البحث بجملته من النتائج والتوصيات نرصدها في النقاط التالية:

### النتائج:

- بلاغة البيان في الحديث النبوي صورة من صور البلاغة العربية تأتي بعد القرآن الكريم في البيان العربي، جارية على قواعد العرب وطريقتهم في

- الكلام يمكن الاستفادة منها في إثراء الدرس اللغوي عموماً والدرس البلاغي على سبيل الخصوص.
- إن الحديث النبوي قد تمخض عن أصول تعبيرية بيانية وبلاغية كان لها الدور الكبير في شرح الحديث وفهمه وتوجيه الحكم من خلالها، ولذا لا يمكن الاستغناء عنها في هذا المجال.
- إن الحديث النبوي ورد بلغة يحتمل لفظها الواحد، أو ألفاظها المتعددة العديد من المعاني والتفسيرات والفهوم، مما يفتح الاجتهادات اللغوية والفقهية التي تخدم الحديث وتجدد فهمه بما يناسب الزمن ونوازله.
- إن الحديث النبوي اشتمل بيانياً على صور مختلفة من أساليب البيان لها أثرها في توجيه المعنى وتعدد القراءات ووجهات النظر، ونحن اليوم بحاجة لذلك في فهم واستنباط الحكم من الحديث دون الخروج عن الأسلوب العربي المتعارف عليه.

#### التوصيات:

- الاهتمام ببلاغة الحديث النبوي - كما اهتم أسلافنا ببلاغة القرآن الكريم - وفي هذا ننحو نحو المفسرين في دراسة لغة الحديث النبوي أثناء الشرح، وتخصيص حيز معتبر لذلك يتناسب ولغة العصر وطريقته في تناول الجانب اللغوي عموماً ومنه البلاغي والبياني، حتى يستعان بذلك على الفهم والشرح واستنباط الأحكام، كما يمكن توظيفها في الاستدلال وأثناء الكلام عند التدريس والخطابة.
- تخصيص كتابات تشرح مدونات السنة من جانبها اللغوي؛ ومنه البلاغة والبيان، وربط ذلك بفهم الحديث والأحكام الشرعية دون تعقيد ولا إطالة حتى يتيسر للباحثين والقراء والمدرسين والدعاة والمربين ... الاستعانة بذلك.
- كتابة معجم بلاغي يختص ببلاغة الحديث النبوي، ورصد ذلك من خلال كتب السنة المعتمدة، وتكون مبنية ومرتبطة حسب تصنيفات الكتب التي وردت فيها، أو ترتب حسب كتب البلاغة في عرض المباحث البلاغية لتيسير

## ===== بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

الوصول إليها ببسر وسهولة، ويمكن أن يقوم بهذا مجموعة من الباحثين وفرق عمل متخصصة ويستعان بالكتابات الخاصة والفردية في هذا الجانب.

### قائمة المصادر والمراجع:

- أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (المتوفى: 1362هـ): جواهر البلاغة، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت.
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ): مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، عام النشر: 1399هـ - 1979م.
- البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله: صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان (المتوفى: 255هـ): البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، عام النشر: 1423 هـ.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: 471هـ) أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة.
- ابن جني أبو الفتح عثمان الموصلي (المتوفى: 392هـ): الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: الرابعة.
- حامد عوني: المنهاج الواضح للبلاغة، المكتبة الأزهرية للتراث، (د ت) (د ط).
- ابن حجر أحمد بن علي، أبو الفضل العسقلاني الشافعي: فتح الباري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، 1379.
- حسن بن إسماعيل بن حسن بن عبد الرازق الجناحي (المتوفى: 1429 هـ) البلاغة الصافية، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، مصر، الطبعة: سنة 2006 م.
- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري (المتوفى: 311هـ): صحيح ابن خزيمة، المحقق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.
- السكاكي يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (المتوفى: 626هـ): مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1407 هـ - 1987 م.
- الشريف الرضي (406 هـ - 1015 م)، المجازات النبوية، بتحقيق وشرح طه محمد الزيني مكتبة بصيرتي قم - شارع إرم.

- الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: 502هـ): المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ.
- ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ): الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 - 2000.
- عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة الميداني الدمشقي (المتوفى: 1425هـ): البلاغة العربية دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1996م.
- عبد المتعال الصعيدي (المتوفى: 1391هـ): بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، مكتبة الآداب، الطبعة: السابعة عشر: 1426هـ-2005م.
- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: 855هـ): عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: 923هـ): إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، 1323 هـ.
- القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (المتوفى: 739هـ): الإيضاح في علوم البلاغة، المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل - بيروت، الطبعة: الثالثة.
- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ): الموطأ، رواية أبي مصعب الزهري، المحقق: بشار عواد معروف - محمود خليل، مؤسسة الرسالة، سنة النشر: 1412 هـ.
- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ): صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفي الإفريقي (المتوفى: 711هـ) لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.
- المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم القاهري (المتوفى: 1031هـ): فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط 1.
- ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ): التوضيح لشرح الجامع الصحيح، المحقق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م .



## بلاغة البيان ودورها في فهم الحديث النبوي واستنباط الأحكام منه

- ابن هشام، عبد الملك بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 213هـ): سيرة ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثانية، 1375هـ - 1955م.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ): الموطأ، رواية أبي مصعب الزهري، كتاب الجامع، باب ما يكره من الكلام بغير ذكر الله، رقم الحديث: 2074، المحقق: بشار عواد معروف - محمود خليل، مؤسسة الرسالة، سنة النشر: 1412هـ، 2/164.
- <sup>2</sup> - البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي: صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ: «نصرت بالرعب مسيرة شهر»، رقم الحديث: 2977، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة الطبعة: الأولى، 1422هـ، 4/54.
- <sup>3</sup> - ينظر أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشمي (المتوفى: 1362هـ): جواهر البلاغة، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، ص: 40.
- <sup>4</sup> - ينظر عبد الرحمن بن حسن حَبَّكَة الميداني دمشقي (المتوفى: 1425هـ): البلاغة العربية دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1996م، 1/128.
- <sup>5</sup> - أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ): مقابيس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، عام النشر: 1399هـ - 1979م، 1/301.
- <sup>6</sup> - أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، ص: 43.
- <sup>7</sup> - ينظر حسن بن إسماعيل بن حسن بن عبد الرازق الجناحي (المتوفى: 1429هـ) البلاغة الصافية، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة - مصر، الطبعة: سنة 2006م، ص: 82.
- <sup>8</sup> - الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان (المتوفى: 255هـ): البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، عام النشر: 1423هـ، 1/131.
- <sup>9</sup> - ينظر المرجع السابق نفس الصفحة.
- <sup>10</sup> - أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، ص: 216.
- <sup>11</sup> - حامد عوني: المنهاج الواضح للبلاغة، المكتبة الأزهرية للتراث، ص: 3/78.
- <sup>12</sup> - مالك بن أنس: الموطأ، كتاب الجامع، باب ما يكره من الكلام بغير ذكر الله، رقم الحديث: 2074، 2/164.
- <sup>13</sup> - ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ) لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ، 69/13.
- <sup>14</sup> - أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، ص: 207.
- <sup>15</sup> - المرجع نفسه، ص: 216.
- <sup>16</sup> - المرجع نفسه، ونفس الصفحة في الهامش.
- <sup>17</sup> - ينظر الميداني: البلاغة العربية، 67/1.

- 18- ينظر المرجع نفسه، 69/1 - 70.
- 19- ينظر المرجع نفسه، 70/1.
- 20- ينظر المرجع نفسه، 70/1.
- 21- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ): صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب الأرواح جنود مجنّدة، رقم الحديث: 2638، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 4/ 2031.
- 22- الشريف الرضي (406هـ- 1015م)، المجازات النبوية، بتحقيق وشرح طه محمد الزيني مكتبة بصيرتي قم - شارع إرم، ص: 135.
- 23- ابن هشام، عبد الملك بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 213هـ): سيرة ابن هشام، الحديث ذكره ابن هشام بسند صحيح صرح فيه ابن إسحاق بالتحديث عن يزيد بن رومان عن عروة ابن الزبير، ولكنه مرسل، وروى نحوه أحمد (948) من حديث علي بن أبي طالب بسند صححه الشيخان: أحمد شاكر، والألباني في تخريج "فقه السيرة" (229)، ورواه مسلم مختصراً (1779)، كتاب: الجهاد والسير، باب: غزوة بدر، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثانية، 1375هـ-1955م، 617/1.
- 24- ينظر ابن منظور: لسان العرب، 502/3.
- 25- الحشا: مفرد الأحشاء وهو ما دون الحجاب مما في البطن كله.
- 26- النياط: عرق متصل بالقلب من الوتين إذا قطع مات صاحبه، والنياط أيضا القلب.
- 27- الشريف الرضي: المجازات النبوية، ص: 15.
- 28- الشريف الرضي: المجازات النبوية، ص: 31.
- 29- البخاري: صحيح البخاري، كتاب الطلاق: باب من طلق، وهل يواجه الرجل امرأته بالطلاق، رقم الحديث: 5254 ، 41 / 7.
- 30- ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ): الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 - 2000، 23/6.
- 31- البخاري: صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الأُكْفَاءِ في الدين، رقم الحديث: 5090، 7/ 8.
- 32- ابن حجر أحمد بن علي، أبو الفضل العسقلاني الشافعي: فتح الباري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة - بيروت، 1379، 136 / 9.
- 33- ابن حجر: فتح الباري، 136 / 9.
- 34- ينظر أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، ص: 249.
- 35- ابن جني أبو الفتح عثمان الموصلي (المتوفى: 392هـ): الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: الرابعة، 444 / 2.
- 36- ينظر المرجع السابق، نفس الصفحة.

- 37- ينظر المرجع نفسه، نفس الصفحة.
- 38- المرجع نفسه، ص: 251.
- 39- السكاكي يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (المتوفى: 626هـ): مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه همامه وعلق عليه: نعيم زرور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1407 هـ - 1987 م، ص: 359.
- 40- أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، ص: 274.
- 41- البخاري: صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما ينهى من السباب واللعن رقم الحديث: 6050، 16/8.
- 42- ابن الملفن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: 804هـ): التوضيح لشرح الجامع الصحيح، المحقق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م، 373/28.
- 43- ابن حجر: فتح الباري، 1/85.
- 44- ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري (المتوفى: 311هـ): صحيح ابن خزيمة، كتاب المناسك، باب ذكر خروج المرأة لأداء فرض الحج بغير محرم، وأمر الحاكم زوجها باللاحاق بها للحج بها، رقم الحديث: 2531، المحقق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، 137/4.
- 45- المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم القاهري (المتوفى: 1031هـ): فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة: الأولى، 1356، 1/501.
- 46- حَبْنَكَةُ الميداني: البلاغة العربية، 1/177.
- 47- حَبْنَكَةُ الميداني: البلاغة العربية، 1/176.
- 48- البخاري: صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما يكره من النياحة على الميت، رقم الحديث: 1291، 2/80.
- 49- القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: 923هـ): إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، 1323 هـ، 1/202.
- 50- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: 855هـ): عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 2/151.
- 51- مسلم: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم ضرب الخدود وشق الجيوب والدعاء بدعوى الجاهلية، رقم الحديث: 104، 1/100.
- 52- محيي الدين يحيى بن شرف النووي، أبو زكريا (المتوفى: 676هـ): شرح مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1392 هـ، 2/110.
- 53- المرجع نفسه، نفس الصفحة.
- 54- المرجع نفسه، نفس الصفحة.
- 55- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

- <sup>56</sup> - مسلم: صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب قبح الكذب وحسن الصدق وفضله، رقم الحديث: 2607، 4/ 2013.
- <sup>57</sup> - ينظر عبد المتعال الصعيدي (المتوفى: 1391هـ): بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، مكتبة الآداب، الطبعة: السابعة عشر: 1426هـ-2005م، 4/ 580.
- <sup>58</sup> - حامد عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، 2/ 139.
- <sup>59</sup> - الميداني: البلاغة العربية، 66/2.
- <sup>60</sup> - الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (المتوفى: 471هـ) أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، ص: 43.
- <sup>61</sup> - ابن منظور: لسان العرب، 14/ 173.
- <sup>62</sup> - ينظر يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم، الحسيني العلوي الطالب الملقب بالمؤيد بالله (المتوفى: 745هـ): الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العنصرية، بيروت، ط 1، 1423هـ، 3/ 80.
- <sup>63</sup> - الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: 502هـ): المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ، ص: 626.
- <sup>64</sup> - القزويني، محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (المتوفى: 739هـ): الإيضاح في علوم البلاغة، المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1/ 69.
- <sup>65</sup> - عبد المتعال الصعيدي: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، 4/ 660.

روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر  
في المصادر السنية - جمعا ودراسة -

**Narrations of the incident of returning the sun for Ali  
bin Abi Talib, may Allah be pleased with him, on the  
day of Khaybar in the Sunni sources  
- collect and study -**

أ/ سمير بن لوصيف<sup>(1)</sup> طالب دكتوراه أمين بقية

المدرسة العليا للأساتذة

قسنطينة - بوزريعة

aminebekkachawi05@gmail.com

samirbenloucif05@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/21

تاريخ الإرسال: 2020/07/23

**الملخص:**

تهدف هذه الدراسة إلى جمع روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر في المصادر السنية المختلفة ودراستها مع بيان موقف علماء السنة منها، ثم دراسة أسانيد هذه الروايات وجمع طرقها والحكم عليها بناء على علم أصول مصطلح الحديث وعلم الجرح والتعديل وكذا دراسة متون الروايات ونقدها نقدا علميا. **الكلمات المفتاحية:** رد الشمس؛ خيبر؛ المصادر السنية؛ الشيعة؛ علي بن أبي طالب.

**Abstract:**

This study set to collect different narrations about the incident of returning the sun for Ali bin Abi Talib, may Allah be pleased with him, on the day of Khaybar according to various Sunni sources, and treat, and explain the position of Sunni scholars about it , then study the corroborating evidences of these narrations and collect their chain of transmission(the leaning) and judge them based on Hadeeth Terminology Jarh and Ta'dil (narrator-accreditation and criticism) as well as the study and criticize the content of the texts based on scientific standards .

**Key words:** Returning the sun; Khayber; Sounny resources; SHIA; Ali bin Abi Talib.

**مقدمة:** الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، أما بعد:

يستدل الشيعة بالحوادث التاريخية الكثيرة التي تؤكد - بزعمهم - إمامة علي بن أبي طالب وولايته ووصايته، ومن تلك الروايات حادثة رد الشمس له رضي الله عنه يوم خيبر، وقد وردت هذه الحادثة في روايات عدة في بعض المصادر السنّية، والمعتمد عند علماء الشيعة إثبات صحّة هذه الحادثة بل نقل التواتر فيها، غير أنّ بعضاً من علماء السنّة يصحّحونها ويحتجون بها في مقابل أنّ أغلب المحققين يردّونها، ولكن بالرغم من ذلك لم يُوجد مُصنّف مستقل يجمع روايات الحادثة من المصادر السنّية ويدرس أسانيدھا ومتونها من أجل الخروج بـخلاصة للموضوع .

وتكمن إشكالية البحث في سؤال مهم هو: هل ثبت رجوع الشمس لعلي

بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر؟

وقد تفرع عن هذه الإشكالية عدة تساؤلات هي:

- هل صحّت هذه الحادثة سنداً ومتناً؟

- ما هو موقف علماء السنّة النقاد منها؟

- هل كان ردّها أو قبولها مبنياً على تعصب مذهبي أم على أسس علمية متينة؟

وتبرز أهمية هذا الموضوع في عدة نقاط هي:

- أهمية هذا الموضوع، وتعلقه بدلائل نبوة الرسول ﷺ، وبكرامات ولي من أولياء الله تعالى وهو علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

- بيان أصل هذه الروايات، ومنبتها هل هو سني أو شيعي؟

- أنّ هذه الحادثة هي من بين الحوادث التي قامت عليها خلافات وانشقاقات مذهبية بين السنّة والشيعة.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أننا لم نجد خلال بحثنا - والله أعلم - من طرق

هذا الموضوع مفصلاً بالبحث والتأليف والنقد بموضوعية من المعاصرين بالرغم من شهرة الموضوع، وتناقله - خاصة عند الشيعة الإمامية - منذ قرون وقيام الخلاف عليه، ليس بين السنّة والشيعة فقط، بل وبين أهل السنّة أنفسهم .

==== روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر...

وتهدف الدراسة إلى بيان حقيقة هذه الحادثة من خلال دراسة أسانيدھا ومتونها عند أهل السنة، والنظر في أقوال علماء السنّة النقاد من أجل الخروج بقول فصل فيها.

وقد زاوجنا فيها بين المنهج التاريخي النقدي التحليلي المبني على جمع الروايات من مصادرها ونقدها وتحليلها، ومنهج أهل الحديث في دراسة أسانيد الروايات ومتونها من أجل الحكم عليها.

#### المطلب الأول: التعريف بالحادثة

تذكر المصادر أنّ النبي ﷺ وضع رأسه في حجر علي يوم خيبر بعد العصر، فأوحى إليه وهو في تلك الحال فلم يرفع حتى غابت الشمس وعلي لم يصل العصر بعد، فلما علم النبي ﷺ بذلك دعا له بقوله: "اللهم إنّه كان في طاعتك وطاعة رسولك فاردد عليه الشمس"، فرُدت له حتى ارتفعت فصلّى علي ثم غربت<sup>1</sup>.

هذا مُجمل ما جاء في الروايات مع اختلافات سنذكرها أثناء دراسة الحادثة.

#### المطلب الثاني: مصادر روايات الحادثة عند أهل السنّة

اختلفت المصادر السنيّة التي ورد ذكر الحادثة فيها، إلا أنّ أهم ما يلاحظ هو عدم ذكر الحادثة في أهمّ المصادر السنيّة المتقدمة.

أ- كتب التاريخ والسير: القاضي عياض في "الشفاء"<sup>2</sup>، والذهبي في تاريخ الإسلام<sup>3</sup> وتذكرة الحفاظ<sup>4</sup> والملاّعلي القاري في "شرح الشفاء"<sup>5</sup>، ومغلطاي في "الإشارة"<sup>6</sup> والمقرئزي في "إمتاع الأسماع"<sup>7</sup>، وابن حجر الهيتمي في "أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل"<sup>8</sup>، وابن كثير في "البداية والنهاية"<sup>9</sup> الذي يُعد المصدر التاريخي الوحيد الذي فصّل في ذكر روايات الحادثة وطُرُقها، بل ونقل جزءا كبيرا من مُصنّف الحسكاني.

مما تجدر الإشارة إليه أنّ أهمّ مصادر تاريخ الإسلام عموما والسيره خصوصا لم تُذكر فيها هذه الحادثة أو يُشار إليها رغم توفر دواعي نقل مثل هذه الحوادث، خاصة في الكتب التي تنقل كل ما يُروى.

ب- التراجم: ابن عساكر في تاريخ دمشق<sup>10</sup>.

ج- العقائد: ابن تيمية في كتاب منهاج السنّة النبوية<sup>11</sup>.

د- الحديث: الطحاوي في كتاب "شرح مشكل الآثار"<sup>12</sup>، والطبراني في "الكبير"<sup>13</sup>، والخطيب في "تلخيص المتشابه"<sup>14</sup>، والهيثمي في "مجمع الزوائد"<sup>15</sup>، وابن حجر في "فتح الباري"<sup>16</sup>، وابن منده<sup>17</sup> وابن شاهين<sup>18</sup>، والملا علي القاري في "الأسرار المرفوعة"<sup>19</sup>، وأبو العباس القسطلاني في "المواهب اللدنية"<sup>20</sup>.

هـ- كتب العلل: ابن الجوزي في "الموضوعات"<sup>21</sup>، والجوزقاني في "الأباطيل والمناكير"<sup>22</sup>، والذهبي في "تلخيص الموضوعات"<sup>23</sup>، والخطيب البغدادي في "تلخيص المتشابه"<sup>24</sup> والفتني في "تذكرة الموضوعات"<sup>25</sup>، والسيوطي في "اللآلئ المصنوعة"<sup>26</sup>، والعقيلي في "الضعفاء"<sup>27</sup>، والكناني في "تنزيه الشريعة"<sup>28</sup>، والقواقجي في "اللؤلؤ المرصوع"<sup>29</sup>، والألباني في "سلسلة الأحاديث الضعيفة"<sup>30</sup>.

#### المطلب الثالث: مؤلفات في الحادثة عند أهل السنة

- مسألة في تصحيح رد الشمس وترغيم النواصب الشمس لأبي القاسم عبيد الله بن عبد الله بن أحمد الحسكاني (ت بعد 470هـ)<sup>31</sup>.
- جزء في طرق رد الشمس لمحمد بن سعد أبو علي الشريف النسابة النقيب المعروف بمحمد بن أبي البركات الشريف (ت 588هـ)<sup>32</sup>.
- كشف اللبس في حديث رد الشمس لعبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضير السيوطي جلال الدين (ت 911هـ)<sup>33</sup>.
- مُزيل اللبس عن حديث رد الشمس لمحمد بن يوسف الشامي الصالحي (ت 942هـ)<sup>34</sup>.

وقد أفرد الموضوع بتأليف كثيرة عند الشيعة<sup>35</sup>.

#### المطلب الرابع: آراء علماء السنة في روايات الحادثة

اختلفت آراء علماء السنة حول ثبوت الحادثة فكان منهم:

##### أ- المُصححون:

- أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت 321هـ)<sup>36</sup>.



- ==== روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر...
- عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحصبي السبتي أبو الفضل (ت544هـ)<sup>37</sup>.
  - مغطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحكري الحنفي أبو عبد الله علاء الدين الهيثمي (ت 762هـ)<sup>38</sup>.
  - أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي تقي الدين المقريزي (ت 845 هـ)<sup>39</sup>.
  - عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضير السيوطي جلال الدين (ت 911 هـ)<sup>40</sup>.
  - أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري أبو العباس، شهاب الدين (ت 923هـ)<sup>41</sup>.
  - محمد بن يوسف الشامي الصالحي (ت 942 هـ)<sup>42</sup>.
  - علي بن سلطان محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت 1014هـ)<sup>43</sup>.
- ب- المتوقفون: ممن وقفنا عليهم:**
- يوسف بن محمد بن مسعود بن محمد العبادي ثم العقيلي أبو المظفر جمال الدين السمرمريّ الدمشقي (ت 776هـ)<sup>44</sup>.
  - حسين بن محمد بن الحسن الديار بكرّي (ت 966هـ)<sup>45</sup>.
- ج- الرادون: من الذين ذكرهم الحافظ ابن كثير<sup>46</sup>:**
- الإمام النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه أبو حنيفة الفقيه المحدث صاحب المذهب (ت 150هـ).
  - محمد بن عبيد بن أبي أمية الطنافسي الكوفي الأحذب (ت 204هـ).
  - يعلى بن عبيد بن أبي أمية الطنافسي الحافظ أبو يوسف الطنافسي الكوفي (ت 209هـ).
  - علي بن عبد الله بن جعفر السعدي بالولاء المدني البصري أبو الحسن (ت 234هـ).
  - الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت 241هـ).
  - إبراهيم بن يعقوب بن إسحاق السعدي أبو إسحاق الجوزجاني (ت 259هـ).
  - محمد بن حاتم أبو بكر البخاري المعروف بابن زنجويه (ت 359هـ).
  - أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ابن عساكر الدمشقي (ت 571هـ).

- جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي الحنبلي البغدادي (ت597هـ).
- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحرّاني الدمشقيّ الحنبليّ (ت728هـ).
- يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف أبو الحجاج جمال الدين ابن الزكيّ أبي محمد القضاءي الكلبّي المرّيّ (ت742هـ).
- ومن الذين لم يذكرهم ابن كثير:
- أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حمّاد العقيليّ المكيّ (ت322هـ)<sup>47</sup>.
- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري (ت456هـ)<sup>48</sup>.
- الحسين بن إبراهيم بن الحسين بن جعفر أبو عبد الله الهمذاني الجوزقاني (ت543هـ)<sup>49</sup>.
- أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت463هـ)<sup>50</sup>.
- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبيّ الدمشقيّ الشافعيّ (ت748هـ)<sup>51</sup>.
- محمد ناصر الدين بن الحاج نوح نجاتي الألباني (ت1420هـ)<sup>52</sup>.

#### المطلب الخامس: أسانيد روايات الحادثة

رُويت هذه الحادثة عند أهل السُنّة عن خمسة من الصحابة هم : أسماء بنت عميس<sup>53</sup>، وأبو هريرة<sup>54</sup>، وعلي بن أبي طالب<sup>55</sup>، والحسين بن علي<sup>56</sup>، وأبو سعيد الخدري<sup>57</sup> رضي الله عنهم جميعاً.

أولاً: الرواية عن أسماء رضي الله عنها .

الطريق الأول : عن أبي أمية مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى تَنَا فَضَيْلُ بْنُ مَرْزُوقٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ أَخْرَجَهُ الطحاوي في مشكل الآثار<sup>58</sup>، والطبراني في الكبير<sup>59</sup>، والعقيلي في الضعفاء<sup>60</sup>، وابن الجوزي في الموضوعات<sup>61</sup>، وابن عساكر في تاريخ دمشق<sup>62</sup>، والحسكاني<sup>63</sup>.

وقد تابع عبيد الله بن موسى عمار بن مطر كما عند العقيلي<sup>64</sup> وحسين بن الأشقر عند الحسكاني<sup>65</sup>.

روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر...

وقد وردت هذه الحادثة بنفس الإسناد إلا أنّ الراوي عن أسماء هي فاطمة بنت علي وقد قال الهيثمي في المجمع: "لم أعرفها"<sup>66</sup> والصواب أنّها واحدة وهي فاطمة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب، فنسبها البعض إلى جدّها بدل أبيها<sup>67</sup>، ولعلّ صنيعهم هذا هو من أجل تكثير طرق الرواية أو التدليس.

**الطريق الثاني:** سعيد بن مسعود، عن عبيد الله بن موسى، عن فضيل بن مرزوق، عن عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار، عن علي بن الحسن، عن فاطمة بنت علي، عن أسماء. أخرجه الجوزقاني في الأباطيل والمناكير<sup>68</sup>، وابن الجوزي في الموضوعات<sup>69</sup>، وابن عساكر في تاريخ دمشق<sup>70</sup>.

**الطريق الثالث:** بطريق عبّاد بن يعقوب الرّواجيني، ثنا علي بن هاشم، عن صباح، عن عبد الله بن الحسن أبي جعفر، عن حسين المقتول، عن فاطمة، عن أسماء بنت عميس. أخرجه الحسكاني<sup>71</sup>.

**الطريق الرابع:** بطريق أبي العباس بن عقدة، ثنا أحمد بن يحيى الصوفي، حدّثنا عبد الرحمن بن شريك، حدّثني أبي عن عروة بن عبد الله بن قشير قال: دخلت على فاطمة بنت علي وذكر الحادثة. أخرجه ابن عساكر<sup>72</sup> والحسكاني<sup>73</sup>.

**الطريق الخامس:** من طريق أحمد بن صالح المصري، عن ابن أبي فديك، عن محمد بن موسى الفطري، عن عون بن محمد، عن أمه أم جعفر، عن أسماء. أخرجه الطبراني في الكبير<sup>74</sup>، والطحاوي في شرح مشكل الآثار<sup>75</sup>، والحسكاني<sup>76</sup>.

**الطريق السادس:** من طريق أبي العباس بن عقدة، حدّثنا يحيى بن زكريا، ثنا يعقوب بن معبد، ثنا عمرو بن ثابت قال: سألت عبد الله بن حسن بن حسن بن علي عن حديث ردّ الشمس على علي بن أبي طالب هل ثبت عندكم؟ فقال لي: ما أنزل الله في كتابه أعظم من ردّ الشمس، قلت: صدقت جعلني الله فداك، ولكنني أحب أن أسمع منك، فقال: حدّثني أبي الحسن، عن أسماء بنت عميس فذكره. أخرجه الحسكاني<sup>77</sup>.

**الطريق السابع :** خَلَفُ بَنُ سَالِمٍ ثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، ثَنَا سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، عَنْ أَشْعَثَ بْنِ أَبِي الشَّعْثَاءِ، عَنْ أُمِّهِ، عَنْ فَاطِمَةَ، يَعْنِي بِنْتَ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَسْمَاءَ. أَخْرَجَهُ الْحَسْكَانِيُّ<sup>78</sup>.

**ثانياً: عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه**

تُرَوَّى هَذِهِ الْحَادِثَةُ عَنْ عَلِيٍّ بِطَرِيقٍ وَاحِدٍ أَخْرَجَهُ الْحَسْكَانِيُّ<sup>79</sup>: أَخْبَرَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ الْفَرَّغَانِيُّ، أَنَا أَبُو الْفَضْلِ الشَّيْبَانِيُّ، ثَنَا رَجَاءُ بْنُ يَحْيَى السَّامَانِيُّ، ثَنَا هَارُونُ بْنُ مُسْلِمٍ بْنِ سَعْدَانَ بِسَامِرًا سَنَةَ أَرْبَعِينَ وَمِائَتَيْنِ، ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو بْنِ الْأَسْعَثِ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْكَمَيْتِ عَنْ عَمِّهِ الْمُسْتَهَلِّ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ أَبِيهِ زَيْدِ بْنِ سَلْهَبٍ، عَنْ جُوَيْرِيَةَ بِنْتِ شَهْرٍ قَالَتْ: خَرَجْتُ مَعَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَذَكَرَهُ.

**ثالثاً: عن أبي هريرة رضي الله عنه**

تُرَوَّى هَذِهِ الْحَادِثَةُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ بِطَرِيقٍ وَاحِدٍ أَخْرَجَهُ الْحَسْكَانِيُّ<sup>80</sup>: أَخْبَرَنَا عَقِيلُ بْنُ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيُّ، ثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ صَالِحُ بْنُ الْفَتْحِ الشَّاشِيُّ، ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُمَيْرِ بْنِ جَوْصَاءَ، ثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعِيدِ الْجَوْهَرِيِّ، ثَنَا يَحْيَى بْنُ يَزِيدَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ النَّوْفَلِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، ثَنَا دَاوُدُ بْنُ فَرَاهِيَجٍ وَعَنْ عُمَارَةَ بْنِ بُرْدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فَذَكَرَهُ.

**رابعاً: عن الحسين بن علي رضي الله عنه**

أَخْرَجَهُ أَبُو بَشِيرٍ الدُّوَلَابِيُّ فِي الذَّرِيَةِ الطَّاهِرَةِ<sup>81</sup> وَالْخَطِيبُ فِي تَلْخِيصِ الْمُتَشَابِهِ<sup>82</sup> مِنْ طَرِيقِ سُؤَيْدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْمُطَّلِبِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ حَيَّانَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَسَنِ، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ حُسَيْنٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ.

**خامساً: عن أبي سعيد الخدري**

أَخْرَجَهُ الْحَسْكَانِيُّ<sup>83</sup>: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْجُرْجَانِيُّ كِتَابَةً، أَنَّ أَبَا طَاهِرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ الْوَاعِظَ أَخْبَرَهُمْ، أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُنَيِّمٍ، أَنَا الْقَاسِمُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ، سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدِ الْخُدْرِيَّ فَذَكَرَهُ.

روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر...

### المطلب السادس: دراسة أسانيد الروايات

أولاً- الروايات عن أسماء بنت عميس رضي الله عنها

الطريق الأول: فيها عللٌ منها:

- أن إبراهيم بن الحسن لم يوثقه غير ابن حبان، قال الهيثمي: "رواه كله الطبراني بأسانيد ورجال أحدها رجال الصحيح غير إبراهيم بن الحسن وهو ثقة، وثقه ابن حبان" <sup>84</sup>، والاعتماد على توثيق ابن حبان مع العلم بتساهله في توثيق المجاهيل فيه تساهل، وقد ذكره ابن أبي حاتم بلا جرح ولا تعديل <sup>85</sup>، فهو مستور الحال على الأقل، ومثله لا يُحتج به خاصة إذا تفرد.

- الفضيل بن مرزوق وهو وإن كان من رجال مسلم إلا أنه مُختلف فيه وقد روى له مسلم ما تابعه عليه غيره - لحاله هذه- ولم يُعرف له سماع من إبراهيم بن الحسن <sup>86</sup>، هذا مع تشييعه؛ قال ابن معين: "صالح لكنه شديد التشيع، وقال مرة: ضعيف" <sup>87</sup>، وقال ابن حبان: "منكر الحديث جداً يُخطئ على الثقات ويروي عن عطية الموضوعات" <sup>88</sup>، وقال أبو حاتم: "لا يحتج به" <sup>89</sup>، وقال ابن كثير: "وقد روى له مسلم وأهل السنن الأربعة فمن هذه ترجمته لا يُتهم بتعمد الكذب، ولكنه قد يتساهل، ولا سيما فيما يوافق مذهبه، فيروي عن لا يعرفه أو يحسن به الظن، فيدلس حديثه ويسقطه ويذكر شيخه، ولهذا قال في هذا الحديث الذي يجب الاحتراز فيه وتوقي الكذب فيه: عن بصيغة التذليل، ولم يأت بصيغة التحديث، فلعل بينهما من يجهل أمره" <sup>90</sup>.

- أن عبيد الله بن موسى من غلاة الشيعة كما قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله <sup>91</sup>، وقال: يحدث بأحاديث رديئة <sup>92</sup>، فهذا شيعي آخر في الإسناد، وأما عن متابعة عمار بن مطر وحسين بن الحسين الأشقر له فلا تغني شيئاً لأن عمارا يحدث عن الثقات بمناكير، وقال أبو حاتم: يكذب، وقال الذهبي: كذاب <sup>93</sup>، وحسيناً شيعياً جلد ضعفه غير واحد، وقال ابن الجوزي: كذاب <sup>94</sup>.

فهذا إسناد مسلسل بالضعفاء ومنقطع كذلك؛ لأن فاطمة بنت الحسين لم

يُعرف لها سماع من أسماء.

الطريق الثاني: فيه عبيد الله بن موسى وفضيل بن مرزوق وفاطمة بنت

على وقد سبق الكلام عليهم، وعبد الرحمن بن عبد الله بن دينار وإن كان ممن

روى له البخاري ففيه ضعف، قال الألباني: "ضعف هذا الراوي بعد اتفاق أولئك الأئمة أمر لا ينبغي أن يتوقف فيه باحث أو يرتاب فيه مُنصف"<sup>95</sup>.

وعلي بن الحسن مجهول لا ترجمة له ولعله هو نفسه المذكور في إسناد آخر عن الحسكاني من طريق مُحَمَّدِ بْنِ مَرْزُوقٍ، ثَنَا حُسَيْنُ الْأَشْقَرُ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ هَاشِمِ بْنِ الْبَرِيدِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ عَلِيٍّ، عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ.

وعلي بن الحسين بن الحسن مجهول، كما أن حسيناً الأشقر شيعي وعلي بن هاشم غالٍ في التشيع يروي المناكير عن المشاهير<sup>96</sup>.

**الطريق الثالث:** فيه الرواجيني، وهو من غلاة الشيعة وصباح مجهول<sup>97</sup>.  
**الطريق الرابع:** فيه ابن عقدة أبو العباس وهو شيعي، قال الدارقطني: كان ابن عقدة رجل سوء، وكان يُحدث بمثالب الصحابة<sup>98</sup>، وعبد الرحمن بن شريك واهي الحديث<sup>99</sup>.

**الطريق الخامس:** عون وأمه مجهولان ولا يُدرى سماع أم جعفر من أسماء<sup>100</sup>.

**الطريق السادس:** المتهم بوضع هذا الإسناد والحديث هو عمرو بن ثابت، تركه عبد الله بن المبارك وقال: "لا تحدثوا عنه، فإنه كان يسب السلف"<sup>101</sup>.

**الطريق السابع:** فيه خلف بن سالم ذكره أبو زرعة في الضعفاء<sup>102</sup>، وقال الذهبي: "لا يُدرى من ذا، وخبره منكر في الحلية"<sup>103</sup>، وقال ابن كثير: "وهذا إسنادٌ غريبٌ جداً، وحديثُ عبدِ الرَّزَّاقِ وشيخه الثَّورِيِّ محفوظٌ عند الأئمة، لا يكاد يُتركُ منه شيءٌ من المهمات، فكيفَ لم يرو عن عبدِ الرَّزَّاقِ مثلَ هذا الحديثِ العظيمِ إلا خلفُ بنُ سالمٍ بما قبله من الرجال الذين لا يُعرفُ حالهم في الضبطِ والعدالةِ كغيرِهم؟! ثم إنَّ أمَّ أشعثَ مجهولةٌ، فالله أعلم"<sup>104</sup>.

فتبين لنا - والحال هذه - أن جميع طرق الرواية عن أسماء لا تصح مطلقاً، بل لا يكاد يخلو طريق منها من شيعي أو كذاب.

روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر...

**ثانياً: الرواية عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه**

قال ابن كثير: " وَهَذَا الْإِسْنَادُ مُظْلَمٌ، وَأَكْثَرُ رِجَالِهِ لَا يُعْرَفُونَ، وَالَّذِي يَظْهَرُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ، أَنَّهُ مُرَكَّبٌ مَصْنُوعٌ مِمَّا عَمِلَتْهُ أَيْدِي الرِّوَاغِ قَبَحَهُمُ اللَّهُ وَلَعَنَ مَنْ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَعَجَّلَ لَهُ مَا تَوَعَّدَهُ الشَّارِعُ مِنَ الْعَذَابِ وَالنَّكَالِ ... وَكَيْفَ يَدْخُلُ فِي عَقْلِ أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْحَدِيثُ يَرْوِيهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَفِيهِ مَنْقَبَةٌ عَظِيمَةٌ لَهُ وَدِلَالَةٌ مُعْجِزَةٌ بَاهِرَةٌ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ لَا يَرْوَى عَنْهُ إِلَّا بِهَذَا الْإِسْنَادِ الْمُظْلَمِ الْمُرَكَّبِ عَلَى رِجَالٍ لَا يُعْرَفُونَ؟! وَهَلْ لَهُمْ وُجُودٌ فِي الْخَارِجِ أَمْ لَا؟ الظَّاهِرُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ لَا، ثُمَّ هُوَ عَنِ امْرَأَةٍ مَجْهُولَةِ الْعَيْنِ وَالْحَالِ (جويرية بنت شهر)، فَأَيْنَ أَصْحَابُ عَلِيِّ النَّقَاتِ كَعَبِيدَةَ السَّلْمَانِيِّ وَشَرِيحَ الْقَاضِي وَعَامِرِ الشَّعْبِيِّ وَأَضْرَابِهِمْ" <sup>105</sup>.

**ثالثاً: الرواية عن أبي هريرة رضي الله عنه**

يحيى وأبوه يزيد وشيخ أبيه داود بن فراهيج كلهم مُضَعَّفُونَ <sup>106</sup>، وعمار بن برد وهو ابن فيروز لا يُعرف من هو <sup>107</sup> فهو مجهول العين والحال.

**رابعاً: الرواية عن الحسين بن علي رضي الله عنه**

هذا إسناد عُلل بالاضطراب فتارة يُروى عن سويد بن سعيد ومرة عن يزيد بن سعيد، وكذلك يُذكر عبد الله بن الحسن مرة ومرة ابن الحسين وإبراهيم بن حيان الكوفي مجهول <sup>108</sup>.

**خامساً: الرواية عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .**

قال ابن كثير: "لَوْ كَانَ لَهُ أَصْلٌ مِنْ رِوَايَةِ أَبِي سَعِيدٍ لَتَلَقَّاهُ عَنْهُ كِبَارُ أَصْحَابِهِ" <sup>109</sup>.

وختاماً لهذا الجزء من البحث، تبين لنا أنّ الحادثة لا تصح سنداً من كل طرقها، وأن لا طريق يخلو من رجل متهم بمذهب التشيع.

**المطلب السابع: دراسة متون روايات الحادثة**

يعتمد غالباً من صحح حادثة ردّ الشمس لعلي رضي الله عنه على ما رواه الطحاوي وصححه، لذلك سنعمد متن روايته كأصل للحادثة ونعرض باقي المتون المروية عن هذه الحادثة في الكتب الأخرى.

ذكر الطحاوي رواية ردّ الشمس لعلي بن أبي طالب عن أسماء بنت عميس رضي الله عنهما من طريقين وبلفظين:

**الأولى:** عن أسماء قالت: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُوحَى إِلَيْهِ وَرَأْسُهُ فِي حِجْرِ عَلِيٍّ فَلَمْ يُصَلِّ الْعَصْرَ حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "صَلَّيْتُ يَا عَلِيُّ؟" قَالَ: لَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "اللَّهُمَّ إِنَّهُ كَانَ فِي طَاعَتِكَ وَطَاعَةِ رَسُولِكَ فَارُدُّ عَلَيْهِ الشَّمْسَ"، قَالَتْ أَسْمَاءُ: فَرَأَيْتُهَا غَرَبَتْ، ثُمَّ رَأَيْتُهَا طَلَعَتْ بَعْدَمَا غَرَبَتْ"<sup>110</sup>.

**الثانية:** عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ: " أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى الظُّهْرَ بِالصَّهْبَاءِ ثُمَّ أَرْسَلَ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَاجَةٍ فَرَجَعَ، وَقَدْ صَلَّى النَّبِيُّ ﷺ الْعَصْرَ فَوَضَعَ النَّبِيُّ ﷺ رَأْسَهُ فِي حِجْرِ عَلِيٍّ فَلَمْ يُحْرِكْهُ حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "اللَّهُمَّ إِنَّ عَبْدَكَ عَلِيًّا اخْتَبَسَ بِنَفْسِهِ عَلَى نَبِيِّكَ فَرُدَّ عَلَيْهِ شَرْقَهَا" قَالَتْ أَسْمَاءُ: فَطَلَعَتِ الشَّمْسُ حَتَّى وَقَعَتْ عَلَى الْجِبَالِ وَعَلَى الْأَرْضِ، ثُمَّ قَامَ عَلِيٌّ فَتَوَضَّأَ وَصَلَّى الْعَصْرَ، ثُمَّ غَابَتْ وَذَلِكَ فِي الصَّهْبَاءِ فِي غَزْوَةِ خَيْبَرَ"<sup>111</sup>.

#### المطلب الثامن: نقد متن الروايات

يمكن نقد متن روايات ردّ الشمس لعلي رضي الله عنه من عدّة جوانب :

أ- **عدم ثبوت متن رواية ردّ الشمس لعلي بن أبي طالب بسند صحيح متصل :** وهذا كما بيّناه في دراسة أسانيد الروايات، قال ابن كثير رحمه الله: "هذا الحديث ضعيف ومنكر من جميع طرقه، فلا تخلو واحدة منها من شيعي ومجهول وشيعي ومتروك"<sup>112</sup>، فمثل هكذا نقد موجه لمتن رواية يكفي عند العقلاء لعدم قبولها، لكننا سننقد متن الرواية من وجوه أخرى تُثبت أنّ الرواية لا تصح.

ب- **عدم نقل الحادثة في الكتب المعتمدة عند أهل السنّة:** ذلك أنّ مثل هذه الحوادث العظام لا يمكن لمُحدّث عارف بالحديث أو مؤرخ ملم بالتاريخ أن يُغفل ذكرها، اللهم إلاّ إنّ كانوا غير عالمين بها بالكلية وهذا مُستبعد، أو أنّهم مُجمعون على ردها وهذا محتمل جدًّا، أو أنّ الحادثة لم تُكتب إلّا بعد انقضاء زمن أولئك الفحول، فاستغل أهل الوضع ذلك وسرّبوه إلى كتب أهل السنّة، وهذا مُحتمل أيضًا، قال ابن كثير: "وَمِثْلُ هَذَا الْحَدِيثِ لَا يُقْبَلُ فِيهِ خَبْرٌ وَاحِدٌ



روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر...

إِذَا اتَّصَلَ سَنَدُهُ؛ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ مَا تَتَوَقَّرُ الدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهِ، فَلَا بُدَّ مِنْ نَقْلِهِ بِالتَّوَاتُرِ وَالِاسْتِنَافَةِ، لَا أَقَلَّ مِنْ ذَلِكَ" <sup>113</sup>، فهذا حُكْم عام مُضْطَرِد لِكُلِّ مَا يَنْقَلُ فِي كِتَابِ التَّارِيخِ وَالحَدِيثِ، قَالَ الخَطِيبُ وَهُوَ يُبَيِّنُ مَا يُعْلَمُ فَسَادَهُ مِنْ المَنْقُولَاتِ: "... أَوْ يَكُونُ خَبْرًا عَنْ أَمْرٍ جَسِيمٍ وَنَبَأٍ عَظِيمٍ، مِثْلَ خُرُوجِ أَهْلِ إِفْلِيمٍ بِأَسْرِهِمْ عَلَى الإِمَامِ أَوْ حَصْرِ العُدُوِّ لِأَهْلِ المَوْسِمِ عَنِ النَّبِيِّ الحَرَامِ فَلَا يُنْقَلُ نَقْلَ مِثْلِهِ بَلْ يَرُدُّ وَرُودًا خَاصًّا لَا يُوجِبُ العِلْمَ، فَيَدُلُّ ذَلِكَ عَلَى فَسَادِهِ، لِأَنَّ العَادَةَ جَارِيَةٌ بِتَظَاهِرِ الأَخْبَارِ عَمَّا هَذِهِ سَبِيلُهُ" <sup>114</sup> وَقَدْ مِثْلُ الشَّيْخِ طَارِقِ عَوْضِ اللهِ لِكَلَامِ الخَطِيبِ بِحَادِثَةِ رَدِّ الشَّمْسِ لِعَلِيِّ <sup>115</sup>، قَالَ شَيْخُ الإِسْلَامِ ابْنُ تَيْمِيَّةَ رَحِمَهُ اللهُ: "وَأَيْضًا فَمِثْلُ هَذِهِ القَضِيَّةِ مِنَ الأُمُورِ العَظِيمَةِ الخَارِجَةِ عَنِ العَادَةِ، الَّتِي تَتَوَقَّرُ الهَمُّمُ وَالدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهَا، فَإِذَا لَمْ يَنْقُلْهَا إِلا الوَاحِدُ وَالإِثْنَانِ عِلْمٌ بَيَانٌ كَذِبِهِمْ فِي ذَلِكَ. وَانْشِقَاقُ القَمَرِ كَانَ بِاللَّيْلِ وَقَتَ نَوْمِ النَّاسِ، وَمَعَ هَذَا فَفَقْدُ رَوَاهِ الصَّحَابَةِ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ، وَأَخْرَجُوهُ فِي الصَّحَاحِ وَالسُّنَنِ وَالمَسَانِدِ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ، وَنَزَلَ بِهِ القُرْآنُ، فَكَيْفَ يَرُدُّ الشَّمْسُ الَّتِي تَكُونُ بِالنَّهَارِ، وَلَا يَشْتَهَرُ ذَلِكَ، وَلَا يَنْقُلُهُ أَهْلُ العِلْمِ نَقْلَ مِثْلِهِ؟" <sup>116</sup>.

ج- تفرد أسماء برواية هذه الحادثة: من المسلمات التاريخية أنّ الحوادث العظيمة يكون نقلها بتواتر عمّن حضرها وعاین وقوعها، إلا أنّ حادثة ردّ الشمس لعلي بن أبي طالب مع عظمها لم تنقل إلا عن أسماء -عند من صححها من أهل السنة- ولا يستقيم في علم النقل مثل هذا إلا إن كان المنقول مختلفًا، لأنّه لا يقبل عقل سليم وقوع حادثة مثل هذه، وتفرد رجل واحدة أو امرأة بنقلها، هذا مع تزامن وقوعها في خيبر، وقد نقل لنا أهل الكتب عن الصحابة ما وقع فيها من الحوادث مثل:

- مسير النبي ﷺ إلى خيبر قال ابن إسحاق: " كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ حِينَ خَرَجَ مِنَ المَدِينَةِ إِلَى خَيْبَرَ، سَلَكَ عَلَى عَصْرِ، فَبَيَّ لَهٗ فِيهَا مَسْجِدًا، ثُمَّ عَلَى الصَّهْبَاءِ، ثُمَّ أَقْبَلَ بِجَيْشِهِ حَتَّى نَزَلَ بِهِ بِوَادٍ يُقَالُ لَهٗ: الرَّجْبُ. فَنَزَلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ غَطَفَانَ؛ لِيَحُولَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ أَنْ يُمِدُّوا أَهْلَ خَيْبَرَ وَكَانُوا لَهُمْ مُظَاهِرِينَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ". <sup>117</sup>

- صلاته العصر بالصهباء ودعاؤه بالأزواد، ومضمضته بعد الأكل وصلاته للمغرب مكتفيا بوضوء العصر<sup>118</sup>، وهذا النقل في صحيح البخاري يفيدنا يقينا أن النبي ﷺ لم ينم بعد العصر حين كان بالصهباء إذ لو نام لوجب عليه إعادة الوضوء والله أعلم.

- إنشاد عامر رضي الله عنه للنبي ﷺ وأصحابه: فَعَنْ سَلْمَةَ بِنِ الْأَكْوَعِ قَالَ: «خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى خَيْبَرَ، فَسِرْنَا لَيْلًا، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ لِعَامِرٍ: يَا عَامِرُ أَلَا نَسْمِعُنَا مِنْ هُنَيْهَاتِكَ؟ وَكَانَ عَامِرٌ رَجُلًا شَاعِرًا، فَنَزَلَ يَحْدُو بِالْقَوْمِ، يَقُولُ:

اللَّهُمَّ لَوْلَا أَنْتَ مَا اهْتَدَيْنَا ... وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا  
فَاغْفِرْ فِدَاءً لَكَ مَا اتَّقَيْنَا ... وَتَبَّتِ الْأَقْدَامُ إِنْ لَاقَيْنَا  
وَأَلْقَيْنَ سَكِينَةً عَلَيْنَا ... إِنَّا إِذَا صَبَحْنَا بِنَا أَبِينَا  
وَبِالصِّيَاحِ عَوَّلُوا عَلَيْنَا<sup>119</sup>

فهذه الروايات وغيرها مع أنها لا تصل إلى عظمة حادثة ردّ الشمس لعلي بن أبي طالب إلا أنها رويت بطرق صحيحة، وجعلها أهل الكتب في كتبهم ورووها واشتهرت عند العلماء، فما بالهم لا ينقلون حادثة ردّ الشمس مع عظمها؟

هذا، ولا يخفى على مضطلع بالتاريخ أن أهم ما يروى في شأن علي بن أبي طالب يوم خيبر هو ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والبيهقي وأحمد وغيرهم عن جملة من الصحابة ولفظ البخاري: "عَنْ سَلْمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، تَخَلَّفَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي خَيْبَرَ وَكَانَ رَمِدًا، فَقَالَ: أَنَا أَتَخَلَّفُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، فَلَحِقَ بِهِ، فَلَمَّا بِنْنَا اللَّيْلَةَ الَّتِي فُتِحَتْ قَالَ: «لَأُعْطِينَ الرَّايَةَ غَدًا أَوْ لِيَأْخُذَنَّ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلٌ يُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، يُفْتَحُ عَلَيْهِ» فَخُنَّ نَرْجُوها، فَقِيلَ: هَذَا عَلِيٌّ فَأَعْطَاهُ، فَفُتِحَ عَلَيْهِ<sup>120</sup>. وفي رواية عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَأُعْطِينَ الرَّايَةَ غَدًا رَجُلًا يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ»، قَالَ: فَبَاتَ النَّاسُ يَدُوكُونَ لِيَلْتَهُمْ أُبُهُمْ يُعْطَاهَا، فَلَمَّا أَصْبَحَ النَّاسُ غَدَوْا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، كُلُّهُمْ يَرْجُو أَنْ يُعْطَاهَا، فَقَالَ: «أَيْنَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ؟». فَقَالُوا: يَسْتَكِي عَيْنَيْهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «فَارْشَلُوا إِلَيْهِ فَأَتُونِي بِهِ».

==== روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر... ===

فَلَمَّا جَاءَ بَصَقَ فِي عَيْنَيْهِ وَدَعَا لَهُ فَبَرَأَ حَتَّى كَانُ لَمْ يَكُنْ بِهِ وَجَعٌ، فَأَعْطَاهُ الرَّايَةَ، فَقَالَ عَلِيٌّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَقَاتِلُهُمْ حَتَّى يَكُونُوا مِثْلَنَا؟ فَقَالَ: "انْفُذْ عَلَيَّ رَسْلَكَ حَتَّى تَنْزَلَ بِسَاحَتِهِمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَأَخْبِرْهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ مِنْ حَقِّ اللَّهِ فِيهِ، فَوَاللَّهِ لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلًا وَاحِدًا، خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ حُمْرُ النَّعَمِ" <sup>121</sup>، وفي صحيح مسلم وسنن البيهقي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له: «قَاتِلُهُمْ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ مَنَعُوا مِنْكَ دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ» <sup>122</sup>.

فكيف يهتم الصحابة والعلماء من بعدهم بنقل أحداث جزئية ودقيقة يوم خيبر كمضمضة النبي ﷺ وصلاته وإنشاد عامر وإعطاء الراية لعلي ومرضه بالرمم ودعاء النبي ﷺ وأمره له... ولا ينقلون حادثة عظمى مثل هذه !

د- اختلاف لفظ الروايات:

1- اختلاف لفظ الرواية عند الطحاوي نفسه: ذلك أنه أورد روايتين عن أسماء مختلفتين تماما حيث أن:

الرواية الأولى: مختصرة، لم يُذكر فيها مكان الحادثة وليس فيها عذر علي في تركه لصلاة العصر.

الرواية الثانية: جاء فيها سبب تأخره عن الصلاة وهو بعث النبي ﷺ له وليس فيها أن وضع النبي ﷺ لرأسه في حجر علي كان بسبب الوحي، وتُذكر فيها مكان الحادثة وهو الصهباء وأن ذلك كان يوم خيبر.

فنقول: الثابت لدينا تاريخيا أن عليا رضي الله عنه مرض يوم خيبر بل وتأخر عن النبي ﷺ، فكيف يبعثه وهو لم يلحق به بعد بل ولما لحق به كان مريضا؟ والثابت أنه لم يُشف إلا يوم خيبر بعد أن دعا له النبي ﷺ.

وبمقارنة متون الروايات عن أسماء في المصادر الأخرى التي ذكرت الحادثة نجد:

- في رواية عند الطبراني في الكبير أن النبي ﷺ صلى الظهر بالصهباء ثم أرسل عليا في حاجة فرجع وقد صلى النبي ﷺ العصر، فوضع النبي ﷺ رأسه في حجر علي فنام فلم يحركه حتى غابت الشمس <sup>123</sup>، فلم يرد ذكرٌ للوحي كما

لم يرد عند الطحاوي ذكر لنوم ﷺ بالرغم من أنّ الروایتين وردتا بنفس الإسناد من طريق أم جعفر عن أسماء.

- في رواية ابن عساكر عن أسماء من طريق ابن عقدة الشيعي أنّ عليّ بن أبي طالب دَفَعَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْهِ، فَجَلَّلَهُ بِتَوْبِهِ فَلَمْ يَزَلْ كَذَلِكَ حَتَّى أُدْبِرَتِ الشَّمْسُ. تَقُولُ: غَابَتْ أَوْ كَادَتْ أَنْ تَغِيْبَ. ثُمَّ إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ سُرِّيَ عَنْهُ فَقَالَ: "أَصَلَيْتَ يَا عَلِيُّ" قَالَ: لَا. فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اللَّهُمَّ رُدَّ عَلَيَّ الشَّمْسَ فَرَجَعَتِ الشَّمْسُ حَتَّى بَلَغَتْ نِصْفَ الْمَسْجِدِ»<sup>124</sup>. وهذه الرواية لا تشبه الروايات الأخرى إذ لم يرد فيها وضع النبي ﷺ لرأسه في حجر علي، ولا إرساله له، ولا نزول الوحي عليه ﷺ، ولا دعاء النبي ﷺ له، ولا وصف أسماء لصوت الشمس حين رجوعها، وفيها ذكر مسجد الصهباء ولا يُدرى أي مسجد هو هذا؟ أم مسجد رسول الله وهذا بعيد جدًا أم مسجد آخر؟ ولم نجد من أشار إلى وجود مسجد بهذا المكان.

- في رواية الحسكاني من طريق الحسين المقتول أنّ عليًا شُغِلَ عن الصلاة لمكانه من قسمة الغنائم حتى غربت الشمس أو كادت، فقال رسول الله ﷺ...<sup>125</sup>، وقال ابن كثير: "هذا أيضا سياق مختلف لما تقدم<sup>126</sup>، فهذه الرواية مخالفة تماما لما قبلها؛ فإنّ فيها أنّ عليا شُغِلَ عن الصلاة من أجل قسمة الغنائم وهذا لم يروه أحد، ولم يُذكر فيها أنّه شُغِلَ عن الصلاة لأنّ النبي ﷺ كان يُوحى إليه، وهذا تناقض كبير في سرد حادثة لم تقع إلا مرة واحدة. كما أنّ فيها قول أسماء: "سمعت لها صريرا كصرير المنشار في الحديد" وهذا لم يرد في الروايات الأخرى، وهل لصوت مثل هذا أن لا يُسمع إلا من أسماء؟.

- و في رواية الحسكاني من طريق ابن عقدة أنّ عليا أُقْبِلَ يريد الصلاة وهذا دليل على أنه لم يؤخرها ولم يُشغَل عنها حتى غابت، كما لم يرد فيها سبب تأخيرها للصلاة عن وقتها، وفيها أنّ النبي ﷺ وضع رأسه على صدره وهذا مُخالف لما قبله، وفيها أنّ صوت الشمس كان كصوت الرحي وصوت الرحي وهي الجعجة<sup>127</sup>، لا تشبه صرير المنشار الذي هو من الصرّة أي الضجة<sup>128</sup>، بحال، كما أنّ في الرواية ذكرٌ لظهور الظلام والنجوم فجأة وهذا لم يرد في الروايات الأخرى.

روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر...

## 2- مقارنة متون الروايات عن الصحابة الآخرين:

- عن علي: ورد المتن مختصرا جدًا.
- أبو سعيد الخدري: فيها أنّ أبا سعيد رضي الله عنه دخل على النبي ﷺ لوجع أصابه...، وفيها أنّ عليا هو من طلب من النبي ﷺ أن يدعو الله ليرد له الشمس وهذا سياق مخالف للسياقات الأخرى بلا شك، وفيها أنّ صوت الشمس كصرير البكرة وأنّ الشمس رجعت بيضاء نقية وهذا أيضا لم يروه أحد آخر، وليس فيها ذكر للوحي ولا لرجوع الشمس وصفته. كأنّ القوم شاهدوا أحداثا مختلفة لا حادثة واحدة، كما قال ابن كثير: "مُخَالَفٌ لِمَا تَقَدَّمَ مِنْ السِّيَاقَاتِ، وَكُلُّ هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مَوْضُوعٌ مَصْنُوعٌ مُفْتَعَلٌ، يَسْرِفُهُ بَعْضُ هَؤُلَاءِ الرَّافِضَةِ مِنْ بَعْضٍ، وَلَوْ كَانَ لَهُ أَصْلٌ مِنْ رِوَايَةِ أَبِي سَعِيدٍ لَتَلَقَّاهُ عَنْهُ كِبَارُ أَصْحَابِهِ"<sup>129</sup>.

هـ- مخالفة الروايات للعقل السليم والواقع: تبرز لنا عدّة نقاط تُظهر مخالفة

روايات الحادثة للعقل والواقع منها:

- اختلاف ألفاظ الروايات وسرد الحادثة من راوٍ لآخر، مع أنّ المنقول عنه في أغلب الطرق هو أسماء بنت عميس والراوية عنها فاطمة، فهذا الخلاف مظنة للشك في المنقول وردّه.
- كما أنّ حادثة مثل هذه تستوجب على المصنفين نقلها في كتبهم، فلما غاب هذا النقل والاهتمام بها علم بالضرورة عدم اعتبار صحتها عندهم، خاصة وأنّ كتب التاريخ -التي جمعت الغث والسمين- كالطبري وغيره، لم تُشر إليها أصلا بالرغم من أنّنا نجد مئات الروايات المُختلف فيها - بين السنّة والشيعّة - تُنقل في كتب السنّة، أمّا هذه فمجرد نقلها لم يوجد.
- كما أنّ ردّ الشمس لو حصل لرآه الناس مؤمنهم وكافرهم، ولنقلوا إلينا أنه وقع كما هو الحال في انشقاق القمر الذي وقع في الليل فنُقل إلينا بطرق متواترة ونزل به القرآن، والشمس رُدت نهارا - بزعم هؤلاء- فلم يصل إلينا نقل الحادثة إلا من طرق معلولة عن أشخاص مجاهيل أو معروفين بالكذب والتزييف! ولم يُشر إليها القرآن ولا المؤرخون والشمس أعظم من القمر وحصول رؤيتها أكد للناس من رؤيتهم للقمر ليلا<sup>130</sup>.

- لو جاز أن تُرد الشمس لعلني لُردت للنبي ﷺ يوم الخندق هو وأصحابه وفيهم علي ومن هو خير من علي فلم يُصلوا العصر حتى غابت الشمس فعن عليّ قال: لَمَّا كَانَ يَوْمُ الْأَحْزَابِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَلَأَ اللَّهُ قُبُورَهُمْ وَبُيُوتَهُمْ نَارًا، كَمَا حَبَسُونَا، وَشَعَلُونَا عَنِ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى، حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ»<sup>131</sup>، ويوم خيبر حين لم يصلوا الصبح حتى طلعت الشمس فعن زيد بن أسلم، أنه قال: عَرَسَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةً، بِطَرِيقِ مَكَّةَ، وَوَكَّلَ بِلَالًا أَنْ يُوقِظَهُمْ لِلصَّلَاةِ. فَرَقَدَ بِلَالٌ، وَرَقَدُوا. حَتَّى اسْتَيْقَظُوا وَقَدْ طَلَعَتْ عَلَيْهِمُ الشَّمْسُ. فَاسْتَيْقَظَ الْقَوْمُ، وَقَدْ فَزَعُوا. فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَرَكِبُوا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْ ذَلِكَ الْوَادِي. وَقَالَ: «إِنَّ هَذَا وَادٍ بِهِ شَيْطَانٌ»، فَرَكِبُوا حَتَّى خَرَجُوا مِنْ ذَلِكَ الْوَادِي. ثُمَّ أَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، أَنْ يَنْزِلُوا، وَأَنْ يَتَوَضَّعُوا وَأَمَرَ بِلَالًا أَنْ يُنَادِيَ بِالصَّلَاةِ، أَوْ يُقِيمَ فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالنَّاسِ، ثُمَّ انصرفت إليهم، وَقَدْ رَأَى مِنْ فَرَعِهِمْ. فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللَّهَ قَبِضَ أَرْوَاحَنَا، وَلَوْ شَاءَ لَرَدَّهَا إِلَيْنَا فِي حِينٍ غَيْرِ هَذَا. فَإِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ، أَوْ نَسِيَهَا، ثُمَّ فَرَعَ إِلَيْهَا، فَلْيُصَلِّهَا، كَمَا كَانَ يُصَلِّيهَا فِي وَقْتِهَا»، ثُمَّ انفتت رسول الله ﷺ إلى أبي بكر الصديق فقال: «إِنَّ الشَّيْطَانَ أَنَّى بِلَالًا وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي، فَأَضْجَعُهُ، فَلَمْ يَزَلْ يَهْدُنُهُ، كَمَا يَهْدِي الصَّبِيَّ حَتَّى نَامَ»، ثُمَّ دَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِلَالًا. فَأَخْبَرَ بِلَالٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ الَّذِي أَخْبَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَبَا بَكْرٍ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ<sup>132</sup>.

فلو كان في رد الشمس حين فوات وقت الصلاة - لعذر أو لغير عذر - فضيلة وكرامة لُردت لخير البشر محمد ﷺ، ولصفوة الخلق بعد الرسل صحابته رضي الله تعالى عنهم.

و- مخالفة روايات الحادثة لما عليه الفقهاء: إن الصحابة رضي الله عنهم جميعا هم أقرب الناس من النبي ﷺ وأشدهم اتباعا له ولزوما لسنناته، وقد نزل القرآن في أكثر من موضع بتزكيتهم جميعا، علما، وعملا، وإخلاصا لله رب العالمين، فبيد أن يكون منهم تضييع لفريضة من الفرائض أو تأخيرها عن وقتها، خاصة إذا كان السبب دنيويا، فمن رام حبك رواية غرضه منها تزكية علي لم يعلم أن مثل هذا المنقول طعن فيه لا تزكية له.

روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر...

ومن هذا يُعلم أنّ المنقول في هذه الرواية ظاهر البطلان كما قال ابن كثير: "هَذَا تَخْبِيْطٌ فَاحِشٌ إِسْنَادًا وَمَتْنًا، فَفِي هَذَا أَنَّ عَلِيًّا شُغِلَ بِمَجْرَدِ قَسْمِ الْغَنِيْمَةِ، وَهَذَا لَمْ يَقُلْهُ أَحَدٌ وَلَا ذَهَبَ إِلَى جَوَازِ تَرْكِ الصَّلَاةِ لِذَلِكَ ذَاهِبٌ... وَالْمَقْصُودُ أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ أَنَّهُ يَجُوزُ تَأْخِيرُ الصَّلَاةِ بِعُدْرِ قَسْمِ الْغَنِيْمَةِ حَتَّى يُسَنَدَ هَذَا إِلَى صَنِيعِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَهُوَ الرَّأْيُ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّ الْوَسْطَى هِيَ الْعَصْرُ<sup>133</sup>، فَإِنْ كَانَ هَذَا نَابِتًا عَلَى مَا رَوَاهُ هُوَ لِأَنَّ الْجَهْلَةَ وَكَانَ عَلِيٌّ مُتَعَمِّدًا لِتَأْخِيرِ الصَّلَاةِ لِعُدْرِ قَسْمِ الْغَنِيْمَةِ وَأَقْرَهُ عَلَيْهِ الشَّارِعُ صَارَ هَذَا وَحْدَهُ دَلِيلًا عَلَى جَوَازِ ذَلِكَ، وَيَكُونُ أَقْطَعُ فِي الْحُجَّةِ مِمَّا ذَكَرَهُ الْبُخَارِيُّ لِأَنَّ هَذَا بَعْدَ مَشْرُوعِيَّةِ صَلَاةِ الْخَوْفِ قَطْعًا؛ لِأَنَّهُ كَانَ بِخَيْرِ سَنَةِ سَبْعٍ، وَصَلَاةِ الْخَوْفِ شُرِعَتْ قَبْلَ ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ عَلِيٌّ نَاسِيًا حَتَّى تَرَكَ الصَّلَاةَ إِلَى الْغُرُوبِ فَهُوَ مَعْدُورٌ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى رَدِّ الشَّمْسِ، بَلْ وَقْتَهَا بَعْدَ الْغُرُوبِ وَالْحَالَةُ هَذِهِ إِذْ كَانَ كَمَا وَرَدَ بِهِ الْحَدِيثُ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - وَهَذَا كُلُّهُ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى ضَعْفِ هَذَا الْحَدِيثِ"<sup>134</sup>.

كما أنه قد ثبت بالقرآن مشروعية صلاة الخوف حال الحرب والجهاد والناس منشغلون بطاعة الله ورسوله كلهم، فلو أنّ كل من شغل بطاعة الله ورسوله ردت له الشمس لردت للمسلمين والرسول ﷺ معهم يوم الأحزاب وحين رجوعهم من خيبر، فلو جاز للمسلم تأخير الصلاة عن وقتها لجاز له حال الحرب، فلما شرعت حال الحرب علم بالضرورة أنّ تركها في حال أخرى غير مشروع، فكيف والحرب قد وضعت أوزارها والناس منشغلون بقسمة الغنائم!

#### خاتمة:

- تبيّن لنا ممّا مضى أنّ روايات رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر لم تصح سندا ولا متنا، وأنّ المحققين من علماء السنة من المؤرخين والمحدثين والفقهاء يردونها ولا يقبلونها.
- كما تبيّن لنا أنّ ردّ علماء السنة لهذه الروايات كان مبنيًا على أسس علمية متينة لا على تعصب مذهبي أو رد فضيلة وكرامة لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه كفعل النواصب.
- واتضح لنا كذلك من الدراسة أنّ غالب رواة هذه الحادثة هم من الشيعة الرافضة، أو ممن علم كذبه عند علماء الجرح والتعديل.

- كما اتضح أنّ عدم وجود هذه الحادثة في كتب التاريخ والسيرة النبوية راجع إلى عدم اعتبار ثبوت صحتها عند مؤلفيها.
- ومن التوصيات التي نخرج بها من هذه الدراسة:
- ضرورة تنقية الموروث التاريخي الإسلامي من روايات الفرق المنحرفة عن تعاليم الإسلام الصحيح .
- ضرورة اهتمام الباحث في السيرة النبوية وتراجم الصحابة بعلم المصطلح والرجال، وعدم الاكتفاء بالمناهج الغربية وتطبيقاتها في مثل هذه الدراسات.
- وجوب الاعتماد على أقوال علماء الجرح والتعديل لمعرفة أحوال الرواة ومذاهبهم العقديّة.

#### قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن محمد بن إدريس أبو محمد التميمي الحنظلي الرازي (ت: 327هـ)، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1271 هـ- 1952م.
- 2- ابن الأثير عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري، (ت: 630هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415 هـ- 1995م.
- 3- ابن الجوزي، الضعفاء 01 والمتروكين، ت: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1406 هـ .
- 4- ابن حنبل أبو عبد الله أحمد بن محمد بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، الجامع في العلل ومعرفة الرجال لأحمد بن حنبل (رواية: المروزي وغيره)، ت: وصى الله بن محمد عباس، الدار السلفية، بومباي، الهند، ط1، 1408 هـ - 1988م .
- 5- ابن عوض الله طارق أبو معاذ، تقريب علم الحديث، دار الكوثر، دط، دس.
- 6- ابن كثير إسماعيل بن عمر أبو الفداء القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ)، البداية والنهاية، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط1، 1417 هـ- 1997م.
- 7- ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، الموضوعات، ت: نور الدين شكري بوياجيلار، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1418 هـ- 1997م.
- 8- ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ت: محمد رشاد سالم، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1406 هـ- 1986م.
- 9- ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، لسان الميزان، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2002م.



## روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر...

- 10- ابن حجر أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت: 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ت: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- 11- ابن حجر الهيثمي أحمد بن محمد بن علي السعدي الأنصاري شهاب الدين أبو العباس (ت: 974هـ)، أشرف الوسائل إلى فهم الثمائل، ت: أحمد بن فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م.
- 12- ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد أبو محمد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، د.س.
- 13- ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي (ت: 571هـ) ت: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، دمشق، د.ط، 1415هـ-1995م.
- 14- أبو زرعة الرازي، الضعفاء ( مطبوع ضمن كتاب: أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية)، ت: سعدي بن مهدي الهاشمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1402هـ-1982م.
- 15- الألباني أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم الأشقودري (ت: 1420هـ)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، ط1، 1412هـ-1992م.
- 16- الباعوني شمس الدين أبي البركات محمد بن أحمد الدمشقي الشافعي (ت: 871هـ)، جواهر المطالب في مناقب الإمام علي بن أبي طالب، ت: محمد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم، إيران، 1415هـ.
- 17- البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي (ت: 256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار السلام، الرياض، ط1، 1419هـ.
- 18- الحوزقاني الحسين بن إبراهيم بن الحسين أبو عبد الله الهمداني (ت: 543هـ)، الأباظيل والمناكير والصحاح والمشاهير، ت: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، دار الصميعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط4، 1422هـ-2002م.
- 19- الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت: 463هـ)، تلخيص المتشابه في الرسم، ت: سكيئة الشهابي، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1985.
- 20- الخطيب البغدادي، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، ت: ماهر الفحل، دار القلم، بيروت، ط1، 1438هـ-2017م.
- 21- الدولابي أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الأنصاري الرازي (ت: 310هـ)، الذرية الطاهرة النبوية، ت: سعد المبارك الحسن، الدار السلفية، الكويت، ط1، 1407.
- 22- الديار بكري حسين بن محمد بن الحسن (ت: 966هـ)، تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، دار صادر، بيروت، د.ط، د.س.
- 23- الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الارنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط3، 1405هـ-1985م.
- 24- الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م، ج 3.

- 25- الذهبي، ميزان الاعتدال، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1382هـ - 196م.
- 26- الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003.
- 27- الذهبي، تلخيص الموضوعات، أبو تميم ياسر بن إبراهيم بن محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1419هـ-1998م.
- 28- الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض (ت: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: علي شيري، دار الفكر، ط2، 1424هـ.
- 29- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: 911هـ)، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، ت: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م.
- 30- السيوطي، الخصائص الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ب.س.
- 31- الصالحي محمد بن يوسف الشامي (ت: 942هـ)، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ - 1993م.
- 32- الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم اللخمي الشامي (ت: 360هـ)، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، د.س.
- 33- الطحاوي أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري المصري (ت: 321هـ)، شرح مشكل الآثار، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط1، 1415هـ-1994م.
- 34- الطهراني آقا بزرك (ت: 1389هـ)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء بيروت، ط2، 1403هـ.
- 35- العقيلي أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد المكي (ت: 322هـ)، الضعفاء الكبير، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ-1984م.
- 36- الفتني محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي (ت: 986هـ)، تذكرة الموضوعات، إدارة الطباعة المنيرية، ط1، 1343هـ.
- 37- الفيروزآبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ - 2005م.
- 38- القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن ليحصب السبتي، أبو الفضل (ت: 544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفيحاء، عمان، ط2، 1407هـ.
- 39- القاوجي محمد بن خليل بن إبراهيم أبو المحاسن الطرابلسي الحنفي (ت: 1305هـ)، اللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع، ت: فواز أحمد زمرلي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1415هـ.
- 40- القسطلاني أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القتيبي المصري (ت: 923هـ)، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، ت: صالح أحمد الشامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1425هـ-2004م.

## روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر...

- 41- الكناني نور الدين علي بن محمد بن علي (ت: 963هـ)، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق الغماري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1399هـ.
- 42- المحمودي محمد باقر، كشف الرمس عن حديث رد الشمس، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، ط1، 1419 هـ.
- 43- المطلق خالد بن منصور، منهج الإمام جمال الدين السُّرْمَرِي في تقرير العقيدة (مع تحقيق ودراسة كتابه خصائص سيد العالمين وما له من المناقب العجائب على جميع الأنبياء عليهم السلام، رسالة ماجستير، إشراف: أ. د/ علي بن محمد الدخيل الله السويلم، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة - كلية أصول الدين - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1436هـ - 2015م.
- 44- المقرئ تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر أبو العباس الحسيني العبيدي (ت: 845هـ)، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، ت: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ-1999م.
- 45- الملا علي بن سلطان محمد أبو الحسن نور الدين الهروي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، ت: محمد الصباغ، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1391هـ-1971م.
- 46- الملا علي القاري، شرح الشفا للقاضي عياض، ت: عبدالله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2001م.
- 47- الهيثمي أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر (ت: 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ت: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، د.ط، 1414هـ-1994م.
- 48- مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ)، موطأ الإمام مالك، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406 هـ - 1985 م.
- 49- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.س.
- 50- مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين (ت: 762هـ)، الإشارة إلى سيرة المصطفى وتاريخ من بعده من الخلفاء، ت: محمد نظام الدين الفتيح، دار القلم، دمشق، ط1، 1416هـ-1996م.

## الهوامش:

- <sup>1</sup> - الطحاوي أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري المصري (ت: 321هـ)، شرح مشكل الآثار، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط1، 1415هـ-1994م، ج3، ص 92.
- <sup>2</sup> - القاضي عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت: 544هـ)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفيحاء، عمان، ط2، 1407 هـ، ج1، ص 548، 549.

- <sup>3</sup> - الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003، ج 10، ص 462.
- <sup>4</sup> - الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م، ج 3، ص 258.
- <sup>5</sup> - الملا علي بن سلطان محمد أبو الحسن نور الدين الهروي القاري، شرح الشفا للقاضي عياض، ت: عبدالله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2001م، ج1، ص ص 593-595.
- <sup>6</sup> - مغطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين (ت: 762هـ)، الإشارة إلى سيرة المصطفى وتاريخ من بعده من الخلفاء، ت: محمد نظام الدين الفتنيح، دار القلم، دمشق، ط1، 1416هـ - 1996م، ص 140-141.
- <sup>7</sup> - المقرئزي تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر أبو العباس الحسيني العبيدي (ت: 845هـ)، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، ت: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ-1999م، ج5، ص 04.
- <sup>8</sup> - ابن حجر الهيتمي أحمد بن محمد بن علي السعدي الأنصاري شهاب أبو العباس (ت: 974هـ)، أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل، ت: أحمد بن فريد المزدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ-1998م، ص 246.
- <sup>9</sup> - ابن كثير إسماعيل بن عمر أبو الفداء القرشي البصري ثم الدمشقي (ت774هـ)، البداية والنهاية، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر، ط1، 1417هـ-1997م، ج8، ص ص 565-588.
- <sup>10</sup> - ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي (ت571هـ)، تاريخ مدينة دمشق، ت: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، دمشق، دط، 1415هـ-1995م، ج42، ص 313-314.
- <sup>11</sup> - ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ت: محمد رشاد سالم، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط1، 1406هـ-1986م، ج8، ص ص 164-198.
- <sup>12</sup> - الطحاوي، المصدر السابق، ج3، ص ص 92-94.
- <sup>13</sup> - الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم اللخمي الشامي (ت: 360هـ)، المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، دس، ج24، ص ص 144-152.
- <sup>14</sup> - الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت: 463هـ)، تلخيص المتشابه في الرسم، ت: سكينه الشهابي، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1985، ج1، ص 225.

## روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر...

- <sup>15</sup> - الهيثمي أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر (ت: 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ت: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، د.ط، 1414هـ-1994م، ج8، ص 296-297.
- <sup>16</sup> - ابن حجر أحمد بن علي أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت: 852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ت: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، ص 221-222.
- <sup>17</sup> - السيوطي، الخصائص الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.س، ج2، ص 119.
- <sup>18</sup> - ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، الموضوعات، ت: نور الدين شكري بويجيلار، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1418هـ-1997م، ج2، ص 121.
- <sup>19</sup> - الملا علي القاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، ت: محمد الصباغ، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، 1391هـ، 1971م، ص 208.
- <sup>20</sup> - القسطلاني أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القتيبي المصري (ت: 923هـ)، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، ت: صالح أحمد الشامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1425هـ-2004م، ج2، ص 528-531.
- <sup>21</sup> - ابن الجوزي، المصدر السابق، ج2، ص 119-122.
- <sup>22</sup> - الجوزقاني الحسين بن إبراهيم بن الحسين أبو عبد الله الهمذاني (ت: 543هـ)، الأباظيل والمناكير والصحاح والمشاهير، ت: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط4، 1422هـ-2002م، ج1، ص 303.
- <sup>23</sup> - الذهبي، تلخيص الموضوعات، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم بن محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1419هـ-1998م، ص 118-119.
- <sup>24</sup> - الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج1، ص 225.
- <sup>25</sup> - الفتنى محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي (ت: 986هـ)، تذكرة الموضوعات، إدارة الطباعة المنيرية، ط1، 1343هـ، ص 96.
- <sup>26</sup> - السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: 911هـ)، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، ت: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ-1996م، ج1، ص 308-312.
- <sup>27</sup> - العقيلي أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد المكي (ت: 322هـ)، الضعفاء الكبير، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ-1984م، ج3، ص 327.
- <sup>28</sup> - الكنانى نور الدين علي بن محمد بن علي (ت: 963هـ)، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق الغماري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1399هـ، ج1، ص 379-380.
- <sup>29</sup> - القاقجي محمد بن خليل بن إبراهيم أبو المحاسن الطرابلسي الحنفي (ت: 1305هـ)، اللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع، ت: فواز أحمد زمرلي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1415هـ، ص 88.

- <sup>30</sup> - الألباني أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم الأشقودري (ت: 1420هـ)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، ط1، 1412هـ-1992م، ج2، ص ص 395-402.
- <sup>31</sup> - ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 571.
- <sup>32</sup> - ابن حجر أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، لسان الميزان، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2002م، ج6، ص 562.
- <sup>33</sup> - ذكره السيوطي في كتابه اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، وحققه ونشره المحقق الشيعي محمد الباقر المحمودي في كتابه كشف الرمس عن حديث رد الشمس، وفي هامش تحقيقه لكتاب جواهر المطالب لأبي البركات محمد بن أحمد الباعوني. أنظر: السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج1، ص ص 208-312، الباعوني شمس الدين أبي البركات محمد بن أحمد الدمشقي الشافعي (ت871هـ)، جواهر المطالب في مناقب الإمام علي بن أبي طالب، ت: محمد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم، إيران، 1415هـ، ج1، ص 111-112، المحمودي، المرجع السابق، ص ص 89-107.
- <sup>34</sup> - حققه ونشره المحقق الشيعي محمد باقر المحمودي في كتابه كشف الرمس عن حديث رد الشمس، وكذا في هامش تحقيقه لكتاب جواهر المطالب في مناقب الإمام علي بن أبي طالب لشمس الدين أبي البركات محمد بن أحمد الباعوني الدمشقي الشافعي. أنظر: الباعوني، المصدر السابق، ج1، ص ص 122-146، المحمودي محمد باقر، كشف الرمس عن حديث رد الشمس، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، إيران، ط1، 1419هـ، ص ص 115-164.
- <sup>35</sup> - أحصينا منهم في كتاب الذريعة للطهراني -على سبيل المثال- عشر مؤلفات. أنظر: الطهراني آقا بزرك (ت1389هـ)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط2، 1403هـ، 194/1، 209/5، 220/5، 165/6، 385/13، 219/14، 83/20، 149/20، 317/23.
- <sup>36</sup> - الطحاوي، المصدر السابق، ج3، ص ص 92-94.
- <sup>37</sup> - القاضي عياض، المصدر السابق، ج1، ص ص 548-549.
- <sup>38</sup> - مغلطاي، المصدر السابق، ص 140-141.
- <sup>39</sup> - المقرئزي، المصدر السابق، ج5، ص 04.
- <sup>40</sup> - السيوطي، اللآلئ المصنوعة، ج1، ص ص 308-312.
- <sup>41</sup> - القسطلاني، المصدر السابق، ج2، ص ص 528-531.
- <sup>42</sup> - الصالحي محمد بن يوسف الشامي (ت: 942هـ)، سبيل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ت: عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1414هـ - 1993م، ج9، ص ص 435-439.
- <sup>43</sup> - الملا علي القاري، المصدر السابق، ج1، ص ص 593-595.
- <sup>44</sup> - المطلق خالد بن منصور، منهج الإمام جمال الدين السُّرْمَرِي في تقرير العقيدة (مع تحقيق ودراسة كتابه خصائص سيد العالمين وما له من المناقب العجائب على جميع

## روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر...

- الأنبياء عليهم السلام)، رسالة ماجستير، إشراف: أ. د/ علي بن محمد الدخيل الله السويلم، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة - كلية أصول الدين - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1436هـ - 2015 م، ص 528.
- <sup>45</sup> - الديار بكري حسين بن محمد بن الحسن (ت: 966هـ)، تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، دار صادر، بيروت، د.ط، د.س، ج2، ص 58.
- <sup>46</sup> - ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 585.
- <sup>47</sup> - العقيلي، المصدر السابق، ج3، ص 327.
- <sup>48</sup> - ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد أبو محمد الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، د.س، ج5، ص 3.
- <sup>49</sup> - الجوزقاني، المصدر السابق، ج1، ص 303.
- <sup>50</sup> - الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج1، ص 225.
- <sup>51</sup> - الذهبي، تلخيص الموضوعات، ص 118-119.
- <sup>52</sup> - الألباني، المرجع السابق، ج8، ص 571.
- <sup>53</sup> - أسماء بنت عميس بن معد بن الحارث بن تيم بن كعب بن مالك الخثعمية، الصحابية الجليلة، أسلمت قديما، وهاجرت إلي الحبشة مع زوجها جعفر بن أبي طالب، ثم هاجرت إلى المدينة، فلما قتل عنها جعفر بن أبي طالب تزوجها أبو بكر الصديق، ثم مات عنها فتزوجها علي بن أبي طالب، وأسماء أخت ميمونة بنت الحارث زوج النبي ﷺ، وأخت أم الفضل امرأة العباس، توفيت سنة 38هـ. أنظر: ابن الأثير عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني الجزري، (ت: 630هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، ت: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ-1995م، ج7، ص 12.
- <sup>54</sup> - أبو هريرة الدوسي عبد الرحمن بن صخر الإمام، الفقيه، المجتهد، الحافظ، صاحب رسول الله [ أبو هريرة الدوسي، اليماني، سيد الحفاظ الأثبات، اختلف في اسمه على أقوال جمة، أرجحها: عبد الرحمن بن صخر. توفي سنة 57هـ. أنظر الذهبي: سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الارنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط3، 1405هـ-1985م، ج2، ص 578 - 633.
- <sup>55</sup> - علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي ابن عم رسول الله ﷺ، أبو الحسن وصهر رسول الله ﷺ على ابنته فاطمة سيدة نساء العالمين، وأبو السبطين، وأول خليفة من بني هاشم، هاجر إلى المدينة، وشهد بدر، وأحدا، والخندق، وبيعة الرضوان، وجميع المشاهد مع رسول الله ﷺ إلا تبوك، توفي سنة 40هـ. أنظر: ابن الأثير، المصدر السابق، ج4، ص ص 87-102.
- <sup>56</sup> - الحسين بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي، أبو عبد الله ربحانة النبي ﷺ، وهو سيد شباب أهل الجنة، أمه فاطمة بنت رسول الله ﷺ سيدة نساء العالمين، توفي سنة 61هـ. أنظر: المصدر نفسه، ج2، ص 24.
- <sup>57</sup> - سعد بن مالك بن شيبان بن عبيد بن ثعلبة بن الأجر وهو خذرة بن عوف بن الحارث بن الخزرج أبو سعيد الأنصاري الخدري وهو مشهور بكنيته، من مشهوري الصحابة

- وفضلائهم، وهو من المكثرين من الرواية، عنه وأول مشاهده الخندق، وغزا مع رسول الله ﷺ اثنتي عشرة غزوة. توفي سنة 74 هـ. أنظر: المصدر السابق، ج2، ص 451.
- 58- الطحاوي، المصدر السابق، ج3، ص 92.
- 59- الطبران، المصدر السابق، ج24، ص 144.
- 60- العقيلي، المصدر السابق، ج3، ص 327.
- 61- ابن الجوزي، المصدر السابق، ج2، ص 119.
- 62- ابن عساكر، المصدر السابق، ج42، ص 313.
- 63- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 573.
- 64- العقيلي، المصدر السابق، ج3، ص 327.
- 65- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 573.
- 66- الهيثمي، المصدر السابق، ج8، ص 297.
- 67- الألباني، المرجع السابق، ج2، ص 396.
- 68- الجوزقاني، المصدر السابق، ج3، ص 308.
- 69- ابن الجوزي، المصدر السابق، ج2، ص 119.
- 70- ابن عساكر، المصدر السابق، ج42، ص 313.
- 71- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 576.
- 72- ابن عساك، المصدر السابق، ج42، ص 313.
- 73- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 575.
- 74- الطبراني، المصدر السابق، ج24، ص 144.
- 75- الطحاوي، المصدر السابق، ج3، ص 94.
- 76- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 572.
- 77- المصدر نفسه، ج8، ص 579.
- 78- المصدر نفسه، ج8، ص 575.
- 79- المصدر نفسه، ج8، ص 582.
- 80- المصدر نفسه، ج8، ص 580.
- 81- الدولابي أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الأنصاري الرازي (ت: 310هـ)، الذرية الطاهرة النبوية، ت: سعد المبارك الحسن، الدار السلفية، الكويت، ط1، 1407، ص91.
- 82- الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج1، ص 225.
- 83- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 581.
- 84- الهيثمي، المصدر السابق، ج8، ص 297.
- 85- ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن محمد بن إدريس أبو محمد التميمي الحنظلي الرازي (ت: 327هـ)، الجرح التعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1271 هـ- 1952م، ج2، ص 92.
- 86- الألباني، المرجع السابق، ج2، ص 397.
- 87- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 573.
- 88- المصدر نفسه، ج8، ص 574.



## روايات حادثة رد الشمس لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر...

- 89- ابن أبي حاتم، المصدر السابق، ج7، ص 75.
- 90- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 574.
- 91- العقيلي، المصدر السابق، ج3، ص 127.
- 92- ابن حنبل أبو عبد الله أحمد بن محمد بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، الجامع في العلل ومعرفة الرجال لأحمد بن حنبل (رواية: المروزي وغيره)، ت: وصي الله بن محمد عباس، الدار السلفية، بومباي، الهند، ط1، 1408هـ - 1988م، ج1، ص 127.
- 93- الذهبي، ميزان الاعتدال، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1382هـ - 1963م، ج3، ص 169-170.
- 94- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 573.
- 95- الألباني، المرجع السابق، ج3، ص 464.
- 96- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 575.
- 97- المصدر نفسه، ج8، ص 577.
- 98- ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكين، ت: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1406هـ، ج1، ص 85.
- 99- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 575.
- 100- المصدر نفسه، ج8، ص 572.
- 101- المصدر نفسه، ج8، ص 579.
- 102- أبو زرعة الرازي، الضعفاء (مطبوع ضمن كتاب: أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية)، ت: سعدي بن مهدي الهاشمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1402هـ-1982م، ج1، ص 101.
- 103- الذهبي، الميزان، ج1، ص 660.
- 104- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 575.
- 105- المصدر نفسه، ج8، ص 582-583.
- 106- المصدر نفسه، ج8، ص 580.
- 107- الذهبي، الميزان، ج7، ص 255.
- 108- الخطيب، المصدر السابق، ج1، ص 255.
- 109- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 581.
- 110- الطحاوي، المصدر السابق، ج3، ص 92.
- 111- المصدر نفسه، ج3، ص 94.
- 112- ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص 569.
- 113- المصدر نفسه، ج8، ص 569.
- 114- الخطيب البغدادي، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، ت: ماهر الفحل، دار القلم، بيروت، ط1، 1438هـ - 2017م، ج1، ص 108.
- 115- ابن عوض الله طارق أبو معاذ، تقريب علم الحديث، دار الكوثر، ص 248-250.
- 116- ابن تيمية، المصدر السابق، ج8، ص 171.
- 117- ابن كثير، المصدر السابق، ج6، ص 251.

- <sup>118</sup> - البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي (ت256هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (باب: من مضمض من السويق ولم يتوضأ الحديث رقم 209)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار السلام، الرياض، ط1، 1419هـ، ج1، ص206.
- <sup>119</sup> - المصدر نفسه (باب غزوة بدر رقم الحديث 4196)، ج10، ص256.
- <sup>120</sup> - المصدر نفسه (باب غزوة بدر رقم الحديث 4196)، ج10، ص271.
- <sup>121</sup> - المصدر نفسه (باب مناقب علي بن أبي طالب، الحديث رقم3701)، ج9، ص245.
- <sup>122</sup> - مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (باب فضائل علي بن أبي طالب، الحديث رقم 2405)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.س، ج4، ص1871.
- <sup>123</sup> - الطبراني، المعجم الكبير، ج24، ص144.
- <sup>124</sup> - ابن عساکر، المصدر السابق، ج70، ص36.
- <sup>125</sup> - ابن كثير، المصدر السابق، ج6، ص576.
- <sup>126</sup> - المصدر نفسه، ج8، ص576.
- <sup>127</sup> - الفيروزآبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817هـ)، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ - 2005م، ج1، ص709.
- <sup>128</sup> - الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض (ت 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: علي شيري، دار الفكر، ط2، 1424هـ، ج7، ص85.
- <sup>129</sup> - ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص581.
- <sup>130</sup> - ابن تيمية، المصدر السابق، ج8، ص171-172.
- <sup>131</sup> - البخاري، المصدر السابق (باب حافظوا على الصلوات، الحديث رقم4533)، ج11، ص74.
- <sup>132</sup> - مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ)، موطأ الإمام مالك (الحديث رقم 26)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1406هـ - 1985م، ج1، ص14.
- <sup>133</sup> - مسلم، المصدر السابق (باب التغليظ في تقويت الصلاة، الحديث رقم 204)، ج1، ص437-436.
- <sup>134</sup> - ابن كثير، المصدر السابق، ج8، ص577-578.

## إمكان تعارض الدليل النقلى والدليل العقلى عند فخر الدين الرازى

### The possibility of a Conflict between Textuel Evidence and Rational Evidence at Fakhr Al-Din Al-Razi

يونس بركانى

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية  
جامعة أحمد دراية أدرار

ber.younes@univ-adrar.dz

تاريخ الإرسال: 2020/07/18 تاريخ القبول: 2020/10/12

#### الملخص:

يبحث هذا الموضوع مسألة: "إمكان التعارض بين الدليل النقلى و الدليل العقلى" وهي مقدمة المسائل الممهدة، في جدلية العلاقة بين الأدلة النقلية والأدلة العقلية؛ ويعتبر إمام المعقوليات فخر الدين الرازى، أكبر المنظرين لهاته المسألة، حيث جعلها المدخل إلى قانونه الكلى، فيما يجب على المجتهد تقديمه، عند تعارض مقتضى الدليل النقلى والدليل العقلى؛ ولمعالجة الموضوع قمت بتعريف التعارض، ثم الحديث عن إمكان التعارض عند الرازى، متبوعا بركن تحقق التعارض، وصفة الدليل النقلى المعارض بالدليل العقلى، ثم مناقشة الرازى في إمكان التعارض.  
الكلمات المفتاحية: الدليل النقلى؛ الدليل العقلى؛ التعارض؛ الرازى.

#### Abstract:

This topic examines the question: "The possibility of a conflict between textual evidence and rational evidence." It is the issue presented in the argument of the relationship between textual evidence and rational evidence, Fakhr al-Din al-Razi is considered the most theoretician of this issue, Make it the entrance to its total law, what must be presented, when the textual Evidence and the rational Evidence Conflict, And To address the issue, I defined conflict, Then we talk about the possibility of conflict with Al-Razi, followed by a pillar of conflict, and the quality of the textual evidence that is opposed by the rational evidence, then Al-Razi discussed the possibility of conflict.

**Key words:** Textuel évidence; Rational évidence ;Conflict; Al-Razi.

## مقدمة:

إن من أعظم خصائص الشريعة الإسلامية، خصيصة الشمولية والعالمية، فصلاحية الشريعة الغراء لمطلق الزمان والمكان، كان لأجل تعدد مصادر الدليل فيها وتنوعها، ما يجعل من جديد المسائل تحت مظلة مصدر من المصادر، بما يتلاءم مع طبيعتها ومفهومها.

ولأجل ذلك اعتنى الأصوليون بتقسيمات الأدلة؛ ولعل التقسيم الأشهر من بين التقسيمات، هو تقسيم الدليل باعتبار موجب، إلى دليل نقلي، مورده السمعيات من كلام الله وكلام رسوله ﷺ، ودليل عقلي، مورده ما ارتكز في العقل السليم من البديهيات، والنظريات المركبة تركيباً سليماً من البديهيات؛ ولم يكن الأصوليون قريباً إلى عصر الإمام الشافعي رحمه الله، ينظرون إلى هذين التقسيمين من الأدلة، على أساس إمكان أن يعارض بعضها بعضاً، بل نشأ ذلك عند اتساع رقعة الإسلام، وترجمة الكتب، والاشتغال بالمنطق والفلسفة اليونانية، فظهرت فكرة تعارض العقل والنقل، عند الحكماء والمتكلمين؛ ثم تطور الأمر بالمسألة فاختلقت فيها العبارات، وتنوعت الاعتبارات، بين المعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، ومختلف الفرق الكلامية، فكان أبرز من تكلم فيها من المعتزلة: القاضي عبد الجبار في كتابه: "العهد"، ثم أبو الحسين البصري في كتابه: "العمد" - وهو شرح لكتاب "العهد" للقاضي - وكتابه: "المعتمد" - وهو مختصر شرحه للعهد - وأما من الأشاعرة، فتحدث عنها إمام الحرمين الجويني، في كتابه: "البرهان" ثم الغزالي في كتابه: "المستصفى".

ثم جاء فخر الدين محمد بن عمر الرازي، فألف كتاباً في المعقول والمنقول، ومنها كتابه المحصول، الذي جمعه من الكتب المتقدمة (العهد، المعتمد، البرهان، المستصفى) وقد سمح التأخر الزمني للرازي، أن يلم بما كتبه المتقدمون في مسألة تعارض النقليات والعقليات، فأحاط بما كتبوه، ودقق فيما صنفوه، فكتب في مسألة التعارض بين العقليات والنقليات ما لم يكتبه غيره، وانتهى به الأمر في المسألة، أن وضع لها قانوناً خاصاً يعرف بـ: "القانون الكلي" أو "قانون التأويل" فيما يجب على المجتهدين فعله، عند تعارض العقل والنقل.

## إمكان تعارض الدليل النقلى والدليل العقلى عند فخر الدين الرازى

وقد استهل الرازى قانونه الكلى، بتقرير إمكان التعارض بين مقتضى الدليل النقلى، ومقتضى الدليل العقلى، ما سمح له بعدها بالحديث عن امتناع تقديم الدليل السمعى، لكثرة الظنون الواردة عليه - أوصلها الرازى إلى عشر ظنون - واستحالة العمل بالنقلى والعقلى معا - لأن اجتماع الضدين محال - ما يلزم منه وجوب العمل بالدليل العقلى، والاشتغال بتأويل الدليل السمعى أو رده؛ ويظهر من ذلك تعويل الفخر الرازى أيما تعويل على قاعدة إمكان التعارض فى الاحتجاج على قانونه الكلى، فى وجوب تقديم مدلول الدليل العقلى على مدلول الدليل النقلى.

وقد ارتأيت توضيح ما سبق من خلال الإشكالية الآتية: هل مقصود الرازى من تعارض العقل والنقل، أن يتعارضوا كتعارض الضدين، أو أن يتعارضوا لا كتعارض الضدين؟ هل يقدم الرازى الدليل العقلى لكونه عقليا أو لكونه قطعيا؟ هل يمكن أن يحصل تعارض بين الأدلة القطعية بغض النظر عن موجبها؟ هل يأتى الشرع بنقيض العقل؟

وأما أهمية الدراسة: فإن مسألة إمكان التعارض تعتبر السبب الرئيس فى اختلاف الأصوليين، فيما يجب على المجتهد تقديمه عند تعارض العقل والنقل، ذلك أن القائلين بإمكان التعارض إنما قالوا به من أجل تقديم الدليل العقلى على النقلى، فلا أحد منهم قال بإمكان التعارض وقدم الدليل النقلى على العقلى، - اللهم إلا جدلا كالشاطبى وابن تيمية- وأما المانعون لإمكان التعارض، فقالوا به ابتداء لعدم الخوض فيما يترتب على الإمكان مما يجب تقديمه؛ وقد أدى اختلافهم فى ذلك، إلى الاختلاف فى تأصيل القواعد المتعلقة بهذا الباب، كقاعدة: "العقل أصل النقل" التى قال بها المثبتون للتعارض وقاعدة: "النقل أصل العقل" التى قال بها المانعون للتعارض .

ثم إن موضوع معارضة العقل والنقل، لا يتوقف الحديث عنه عند المتقدمين من الأصوليين، بل يتعداه إلى المستشرقين من المعاصرين، فإنهم اتخذوا من هذا النزاع القديم، وسيلة للقدح فى الشريعة، ودعوى عدم صلاحيتها لمطلق الزمان والمكان، فكان من الواجب الاهتمام بهذا الموضوع، خاصة مع

تراكم الشبه على مواقع التواصل، حتى تأثر بهم كثير من المسلمين ممن لا دراية لهم.

وأما الدراسات السابقة التي تحدثت عن الموضوع بشكل خاص، فلم أقف على دراسة من هذا النوع فيما وصل إليه بحثي.

والغاية التي أصبو إليها من خلال هذا الجهد العلمي، بيان ما تعلق

بالموضوع وأخص بذلك:

- بيان المقصود بمصطلح التعارض بين الأدلة النقلية والعقلية.
- خصائص الدليل النقلية المعارض بالأدلة العقلية عند الرازي.
- أهمية قطعية الأدلة في امتناع إمكان التعارض بينها.

ولبيان المقصود بهذه الورقة البحثية، قمت بقبولة البحث في جملة من المطالب، والتي صدرتها بالمقدمة، ثم مطلب تمهيدياً ذكر فيه ترجمة مختصرة للرازي ثم أتبعها بتعريف التعارض، يليه المطلب الثاني: لبحث إمكان تعارض الدليل النقلية والعقلية عند الرازي، والثالث: لبيان صفة الدليل النقلية المعارض بالدليل العقلية عند الرازي، والرابع: لمناقشة الرازي في إمكان التعارض، وخاتمة: ذكرت فيها نتائج وتوصيات البحث.

#### المطلب التمهيدي:

**1- ترجمة مختصرة لفخر الدين الرازي:** هو: محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي، - نسبة إلى قبيلة من قبائل تيم - الملقب بفخر الدين، والمكنى بأبي عبد الله الرازي، نسبة إلى: "الرّي"، ولد في شهر رمضان من سنة أربع وأربعين وخمسائة، نشأ في بيت علم وأدب، فأكب على تحصيل العلوم، على يد والده الإمام: "ضياء الدين عمر" أحد كبار علماء الشافعية، تبحر في شتى الفنون والمعارف، فكان أصلوياً من كبار الأصوليين، وفتياً من الفقهاء، ومتكلماً من فحول المتكلمين، ومفسراً من أئمة المفسرين، كما اهتم بالفلسفة، واللغة، والنحو، والشعر، وقد حُصَّ رحمه الله بلقب "الإمام" حتى إذا أطلق - بإطلاق - لم يتبادر إلى الأذهان سواه.

له تصانيف عديدة منها، في الأصول: "المحصول"، و"المعالم"، وله في المعقول سفر ضخم بعنوان: "نهاية العقول في دراية الأصول" و"أساس

===== إمكان تعارض الدليل النقلى والدليل العقلى عند فخر الدين الرازى

التقديس" وله فى التفسير: "مفاتيح الغيب" ويسمى "بالتفسير الكبير" والكثير من المؤلفات فى شتى العلوم والفنون، ما يدل على تبحره وسعة اطلاعه. توفي سنة ست وستمائة للهجرة، فرحمه الله رحمة واسعة<sup>(1)</sup>.

## 2- تعريف التعارض

**التعارض لغة:** التعارض مصدر مأخوذ من الفعل: "عرض" <sup>(2)</sup>، والتعارض من باب التفاعل، وفعله يقتضى فاعلين فأكثر كالتعاقد والتبايع، ويطلق التعارض فى اللغة على معان أشهرها: - التقابل: يقال عارضت الشيء بالشيء إذا قابلته به. - الممانعة: يقال عرض لى كذا أى استقبلنى فمنعنى مما قصدته ومنه سميت الموانع عوارض<sup>(3)</sup>.

فالتعارض فى معناه العام هو المواجهة المقتضية للممانعة، التى تحول دون الشيء والشيء، سواء فى المحسوسات أو المعقولات.

**التعارض اصطلاحاً:** اختلفت عبارات الأصوليين فى حد التعارض، بناء على اختلافهم فى الاعتبار المتعلقة بموضوعه، فأوجز الزركشى فى حده فقال: "تقابل الدليلين على سبيل الممانعة"<sup>(4)</sup>، ويأخذ على تعريف الزركشى عدم بيانه للدليلين اللذان يقع بينهما التعارض، فلا يلزم من كل دليلين متقابلين، أن يكونا متعارضين، كان يرد أحدهما على محل، والآخر على محل آخر، فلا تعارض حينها.

ومن أجود التعاريف للتعارض، تعريف السرخسى حيث يقول: "وأما الركن فهو تقابل الحجبتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجبها الأخرى كالحل والحرمة والنفي والإثبات"<sup>(5)</sup>.

وأما الرازى رحمه الله، فإن التعارض عنده هو "التناقض" وهو عين تعريف الغزالي<sup>(6)</sup>، ويستفاد ذلك من ترتيب الرازى حكم المتعارضين على حكم النقيضين، فقال: "ثبت أنه متى وقع التعارض من القاطع العقلى، والظاهر السمعى، فإما أن يصدقهما وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين"<sup>(7)</sup>. فلا يجمع بين المتعارضين، لأنه من قبيل الجمع بين المتناقضين وهو محال.

وأياً ما كانت عبارات الأصوليين في حد التعارض، فإنهم متفقون في الجملة على أنه التقابل بين الدليلين المتساويين في جهة القطعية، على سبيل الممانعة، بحيث يمنع كل دليل الدليل الآخر من إعمال مقتضاه، فيتعذر العمل بهما معاً، أو الجمع بينهما بوجه من وجوه الجمع<sup>(8)</sup>.

### المطلب الثاني: إمكان تعارض الدليل النقلى والعقلى عند الرازي

**1- إمكان التعارض:** قرر الرازي رحمه الله، في غير ما موضع من كتبه الشرعية والعقلية، أن الدليل النقلى يمكن أن يتعارض مع الدليل العقلى، فقال عند حديثه عن الظنون التي ترد على الدليل النقلى ما نصه: "الظن التاسع نفي المعارض العقلى فإنه لو قام دليل قاطع عقلى على نفي ما ..."<sup>(9)</sup>. وقال في كتابه "نهاية العقول في دراية الأصول" ما نصه: "وذلك أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلى القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعى..."<sup>(10)</sup>.

وذكر الرازي مثل ذلك في مواضع شتى في كتبه الأخرى كما في التفسير<sup>(11)</sup> وأساس التقديس<sup>(12)</sup> والمطالب العالية<sup>(13)</sup> ومحصل الأفكار<sup>(14)</sup>. والمتأمل لما ذكره الرازي، عند حديثه عن الدليل النقلى وخصائصه في مختلف كتبه، يجعل من إمكان معارضته بالدليل العقلى، أمراً مركزاً في تفكير الرازي، ونظرته إلى مرتبة الدليل النقلى، فقد جعله متأخراً عن العقلى تارة، وجعل صدقه متوقفاً على موافقته للعقلى تارة أخرى<sup>(15)</sup>.

وما ذكره الرازي في إمكان التعارض في مختلف مواضع كتبه، جاء كمقدمة لقانونه الكلى في تعارض العقليات والنقليات، حيث ضمنها إمكان حصول التعارض بين ما كان طريقه النقل - وهي الأدلة السمعية وهي خبر المعصوم عليه السلام من قرآن وسنة- وما كان طريقه العقل، وهي الأدلة العقلية من البديهيات والنظريات.

ولا شك أن مفهوم التعارض في أبسط معانيه، يدل على معنى المناقضة كما سبق قال الغزالي: "اعلم أن التعارض هو التناقض"<sup>(16)</sup> والتناقض في الاصطلاح هو: "اختلاف قضيتين في الكيف بحيث تكون إحداها صادقة والأخرى كاذبة دوماً"<sup>(17)</sup>.



===== إمكان تعارض الدليل النقلى والدليل العقلى عند فخر الدين الرازى

فمصطلح التعارض والتناقض، من قبيل الألفاظ المترادفة، قال عبد العزيز البخارى: "والظاهر أنهما بمعنى المترادفين هاهنا؛ لأن التناقض فى الكلام فى عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالنفى والإثبات، بحيث يقتضى لذاته أن يكون أحدهما صدقا، والآخر كذبا، وهذا هو عين التعارض فىكون كلاهما بمعنى" (18).

ومعنى ذلك أن ىرد فى الشرع، ما يناقض ويعارض ويمانع ما يقتضيه العقل، فىكون النقل بذلك مصادما للعقل، مصادمة لا يمكن معها الجمع بحال، فاقتضى الأمر ترجيح أحدهما على الآخر، وتعارض الدليل العقلى والنقلى تنظىرا يقع على صورتىن هما:

- الأولى: أن يتعارض الدليل العقلى والنقلى تعارض النقيضىن، أى بحيث لا يمكن الجمع بين الدلىلىن بأحد وجوه الجمع، فىتعىن حىنها فى حق المجتهد العمل بأحدهما نفىا أو إثباتا.

- الثانية: أن يتعارضا لا كتعارض النقيضىن، وهو تعارض يمكن فىه الجمع بين الدلىلىن بأحد وجوه الجمع.

ولا شك أن مقصود الرازى رحمه الله بالتعارض بين العقلى والنقلى، هو تعارض النقيضىن، والدليل على ذلك تمثىله بالنفى والإثبات فقال: "لو قام دليل قاطع عقلى على نفى ما أشعر به ظاهر النقل" (19).

فالدليل العقلى ىنفى ما ىثبت الدليل النقلى، فىتعذر حىنها العمل بالنفى والإثبات معا، فهما من الألفاظ المتناقضة؛ وقد ذكر السرخسى مثال النفى والإثبات عند تعريفه للتعارض فقال: "وأما الركن فهو تقابل الحجتىن المتساوئتىن، على وجه ىوجب كل واحد منهما ضد ما توجبها الأخرى، كالحل والحرمة والنفى والإثبات" (20).

**2- ركن تحقق التعارض بين الدليل العقلى والنقلى: لا ىتحقق التعارض**

بين الدلىلىن العقلى والنقلى، إلا بىتحقق أمرىن هما:

- لا يمكن أن يقع التعارض بين الأدلة المتفاوتة فى مرتبة القطعية، لأنه يلزم حىنها تقديم ما كان قاطعا على غيره، فلا مقابلة للضعىف مع القوى، وعليه فإن ركن التعارض أن يقع بين الأدلة المتساوية، فلا تقوم المقابلة إلا بالحجج

المتساوية، قال البزدوي: "وبالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة، إذ الضعيف لا يقابل القوي"<sup>(21)</sup>.

وتقرير الرازي رحمه الله بإمكان التعارض بين العقلي والنقلي، يوجب أن الدليل العقلي مساو، للدليل النقلي، وإلا لما حصل بينهما التعارض، فإن كان أحدهما أقوى من الآخر، فلا تعارض حينها، لأنه يقدم الدليل الأقوى، وفي مسألتنا الدليل النقلي حجة، والدليل العقلي حجة أيضاً، إن كان من قبيل البديهيات، أو النظريات المركبة تركيباً سليماً من البديهيات، والأقسام التي يمكن أن يحصل فيها التعارض باعتبار تساوي الأدلة في القوة ثلاثة هي:

❖ تعارض الدليلين النقليين القطعيين.

❖ تعارض الدليلين العقليين القطعيين.

❖ تعارض الدليلين النقليين القطعيين والعقليين القطعيين.

والكلام في هذه المسألة عن النوع الثالث، وهو تعارض العقلي والنقلي وكلاهما قطعي، وقد قرر الأصوليون قاعدة لهذا الشرط بأن قالوا: "التعارض فرع التماثل" فلا تعارض بين القطعي والظني لتقدم القطعي.

- لا يمكن أن تتعارض الأدلة المتساوية، إلا إذا تضمن أحد الدليلين نقيض مدلول الدليل الآخر، أو تضمن نفيه، كأن يحرم مقتضى دليل ما يحلّه مقتضى الدليل الآخر، أو يثبت دليل ما ينفيه الآخر، فيقع حينها التعارض، وتحقق التعارض بين الدليلين العقلي والنقلي، بأن يثبت الدليل العقلي ما ينفيه النقلي، أو ينفي العقلي ما يثبته النقلي، قال الدبوسي في بيان ركن المعارضة ما نصه: "فاجتماع الحجتين المتدافعتين، بإيجاب كل واحدة منهما ضد الأخرى، في محل واحد، ووقت واحد، كالتحليل والتحرير، والإثبات والنفي"<sup>(22)</sup>.

ولذلك قرر الأصوليون قاعدة فيما يمنع التعارض فقالوا " حيث أمكن الجمع امتنع التعارض"<sup>(23)</sup>.

ومقتضى ذلك أنه لا يمكن أن يقع التعارض، فيما سبيله الجمع بين الأدلة المتساوية بوجه من وجوه الجمع؛ ومن أجل ذلك لم يجز للمجتهد أن يقول في الحادثة الواحدة قولين متناقضين، كالتحريم والتحليل في وقت واحد؛ لأنه من التناقض في القول، ويمكن له القول بالتحليل والتحرير في قضيتين، فيرد

===== إمكان تعارض الدليل النقلى والدليل العقلى عند فخر الدين الرازى

التحليل على إحداهما، والتحرىم على الأخرى، فمن شرط المناقضة أن يرد النفى والإثبات على المحل الواحد. "لأن الضدين إنما يستحيل ثبوتهما لمحل واحد لتنافيهما بذواتهما فأما فى محلين فجائز" (24).

**المطلب الثالث: صفة الدليل النقلى المعارض بالدليل العقلى عند الرازى**  
وصف الرازى رحمه الله عند نصه على قانونه الكلى فى مختلف كتبه الدليل النقلى بـ: "الظاهر النقلى" فقال: "وذلك أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلى القاطع، على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعى" (25)، وقال: "نفى المعارض العقلى فإنه لو قام دليل قاطع عقلى على نفى ما أشعر به ظاهر النقلى فالقول بهما محال" (26).

وقول الرازى "ظاهر النقل" أو "ظاهر الدليل السمعى" يحتتمل أن يكون المقصود بالظاهر ما يلى:

- أن يريد بالظاهر الظاهر فى اصطلاح الأصوليين وهو ظنى لاحتماله التأويل.  
- أن يريد بالظاهر النص فى اصطلاح الأصوليين وهو قطعى لعدم احتماله للتأويل.

وقد عرف الرازى النص بأنه: "كلام تظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر منه" (27). وعرفه أيضا بأنه: "اللفظ الذى لا يمكن استعماله فى غير معناه الواحد" (28).

وعرف الظاهر بأنه: "ما لا يفتقر فى إفادته لمعناه الى غيره، سواء أفاده وحده، أو أفاده مع غيره، وبهذا القيد الأخير يمتاز عن النص، امتياز العام عن الخاص" (29). وعرفه أيضا بأنه: "هو الذى يحتتمل غيره احتمالا مرجوحا" (30). ولا شك أن النص من جهة القطعية، أقوى من الظاهر، باعتبار جواز احتمال الظاهر معنى آخر بخلاف النص، فهل يقصد الرازى بالظاهر النقلى ما لا يحتتمل إلا معنى واحد فيكون بذلك مرادفا للنص؟ أم انه يريد بالظاهر النقلى، ما يحتتمل غيره احتمالا مرجوحا، فيكون بذلك مرادفا للظاهر فى اصطلاح الأصوليين؟

ويظهر على التقدير المتقدم أمران سأعرض بالذكر لهما ثم سأخلص إلى الراجح منهما وبالله التوفيق:

**الأول:** إن كان مراده بالظاهر النقلي، الظاهر في اصطلاح الأصوليين، والذي سبق تعريفه، فإنه يكون بذلك قد قدم القاطع العقلي على الظاهر النقلي، وحكم الظاهر على مقتضى كلام أهل الأصول أنه ظني، فالرازي حينها قدم القطعي من المعقول، على الظني من المنقول، كما أن الداعي للتقديم في كلام الرازي هو من جهة القطعية والظنية، أي أنه قدم القاطع العقلي لكونه قطعياً لا لكونه عقلياً، وآخر الظاهر النقلي لا لكونه نقلياً بل لكونه ظاهراً، فجهة الترجيح راجعة إلى القطعية والظنية في الدليل، من غير اعتبار للنقل والعقل.

**الثاني:** إن كان مراده بالظاهر النقلي، النص في اصطلاح الأصوليين، والذي سبق تعريفه، فإنه يكون بذلك قد قدم العقلي مطلقاً، على النقل مطلقاً، إذ النص أعم من الظاهر مطلقاً، فشمّل كلامه الظاهر والنص معاً، وهو بذلك لا يقيم اعتباراً للقطعية والظنية للنصوص الشرعية، فأقامها مقاماً واحداً، وجعل العقل حاكماً عليها، ومقدماً مطلقاً، سواء كان النص ظاهراً أو نصاً.

والذي يظهر من كلام الرازي أن مقصوده بالظاهر النقلي، هو ما يظهر من النص مطلقاً سواء كان ظاهراً أو نصاً، على اصطلاح الأصوليين، والذي يدل على ذلك أمور منها:

- جعل الرازي رحمه الله الظاهر العقلي، في مقابل الظاهر النقلي فقال: "وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتصدق الظواهر العقلية". وقال: "وإما أن تصدق الظواهر النقلية، وتكذب الظواهر العقلية". فعلم أن مقصوده بالظاهر في النقليات، هو بعينه الظاهر في العقليات، فدل على تعادلها فأين محل القطع والظن في ذلك؟ وبم يقدم ظاهراً على ظاهر إذن؟ الجواب لكونه عقلياً.

- لو كان مقصود الرازي بالظاهر النقلي، الظاهر في اصطلاح الأصوليين، لتعرض في قانونه الكلي، لإمكان الجمع أو التأويل، فإن ما أفاد الظن من النقليات، إن تصادم مع ما يفيد القطع من العقليات، صح تأويله إن لم يمكن الجمع بينهما بحال، ولكن الرازي تطرق مباشرة للترجيح، وهو لا يكون إلا بعد تعادل الدليلين في القوة، فدل على أنه يقصد بالظاهر النقلي ما أفاده النص مطلقاً سواء كان ظاهراً أو نصاً.

===== إمكان تعارض الدليل النقلى والدليل العقلى عند فخر الدين الرازى

فالظاهر فى اصطلاح الأصوليين، لا يصار إلى رده أو الترجيح عليه، إلا بعد تعذر تأويله، أو إمكان جمعه، وصنيع الرازى فى كتبه دال على ذلك ومثال ذلك قوله فى التفسير: "روى عن النبى ﷺ أنه قال: «إن الله كتب عليكم السعى فاسعوا»، فإن قيل: هذا الحديث متروك الظاهر، لأنه يقتضى وجوب السعى وهو العدو، ذلك غير واجب قلنا: لا نسلم أن السعى عبارة عن العدو بدليل قوله: ﴿فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: 9]، والعدو فيه غير واجب، وقال الله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: 39]، وليس المراد منه العدو، بل الجد والاجتهاد فى القصد والنية<sup>(31)</sup> فلما امكن تأويل السعى بالجد أوله ولم يرده مطلقاً.

- دليل العقل عند الرازى من قبيل "العلم" وهو مرادف "القطع" فدلائل العقول قطعية، سواء كانت بديهية، أم نظرية بأقسامها المعتمدة، وهى مقدمة مطلقاً على كل حال، فإن كان مقصوده بالظواهر النقلية، الظاهر فى اصطلاح أهل هذا الفن، فقد قدم العقل عليه لكونه قاطعاً وكونه عقلياً، وإن كان مقصوده بالظاهر النص فى اصطلاح الأصوليين، فقد قدم العقلى لا لكونه قاطعاً لاستوائهما، بل لكونه عقلياً ولأن العقل أصل النقل.

- المشهور من تقريرات الرازى، أن الأدلة النقلية عنده مفيدة للظن مطلقاً، ولذلك جعل ابن تيمية "الظواهر السمعية" فى مقابل "الأدلة السمعية" وجعلها سواء، بل وجعل الظواهر النقلية، فى مقابل القواطع العقلية، وهو عالم بمقصود الرازى من ألفاظه فقال: "قول القائل: إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات"<sup>(32)</sup>.

- سياق كلام الرازى رحمه الله فى مختلف كتبه، لم يكن فى معرض التفرقة بين القطعى والظنى من الأدلة، حتى يقال أنه يقدم القاطع العقلى على الظنى النقلى، فلا ذكر للقطعية فى كلام الرازى، فهو عام فى كل النصوص الشرعية.

- التعارض إنما يتصور كما سبق، إذا كانت الأدلة متعادلة، لا أن يكون أحدها أقوى من الآخر، لأنه حينها لا اعتبار للأضعف فالأقوى راجح عليه أبدا كما تقدم.

وعليه فإن محصل مسألة التعارض بين العقلي والنقلي عند الرازي أن يقال:

- كل ما يدل عليه الدليل العقلي فهو قاطع مقدم.

- كل ما يدل عليه الدليل الشرعي فهو قطعي بشرط عدم وجود المعارض العقلي، وليس معنى هذا أن الرازي يرد جميع السمعيات وأنها من قبيل الظن عنده، بل هي مقبولة من قبيل القطعيات، إلا ما عارض العقل منها، فيصير ظنيا لمعارضته العقلي، لكونه عقليا لا لكونه قطعيا.

#### المطلب الرابع: مناقشة الرازي في إمكان التعارض

تبين لنا مما سبق أن الرازي رحمه الله، قصد بالتعارض: تعارض الدليلين القطعيين، بشرط أن يكون أحدهما عقليا والآخر نقليا، ويناقش الرازي في دعوى التعارض بينهما بما يلي:

**1- الخلاف في إمكان تعارض الدليلين القطعيين:** قرر غير واحد من أئمة الأصول، امتناع التعارض بين الأدلة القطعية، سواء كانت نقلية أو عقلية، أو مركبة من النقلية والعقلية، فلا يوجد دليل نقلي صحيح، يعارض دليلا نقليا صحيحا من كل وجه، في زمن واحد في محل واحد، كما لا يوجد دليل عقلي صحيح، يعارض دليلا عقليا صحيحا من كل وجه، كما لا يوجد دليل عقلي صحيح، يعارض دليلا نقليا ثابتا من كل وجه، قال ابن الحاجب في بيان محل التعارض: "ولا تعارض في قطعيين، ولا في قطعي وظني؛ لانتفاء الظن. والترجيح في الظنين منقولين أو معقولين، أو منقول ومعقول"<sup>(33)</sup>. وقال الأسنوي: "فإننا كانا قطعيين أو كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا، فلا تعارض"<sup>(34)</sup>.

وامتناع التعارض بين القطعي والظني لعدم التساوي، فيقدم القطعي مطلقا، وقد نقل الاتفاق على ذلك الفتوحى فقال: "لكن تعادل" دليلين "قطعيين محال" اتفاقا. سواء كانا عقليين أو نقليين، أو أحدهما عقليا، والآخر نقليا. إذ لو فرض ذلك لزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما. وترجيح أحدهما على الآخر محال، فلا مدخل للترجيح في الأدلة القطعية؛ لأن الترجيح فرع التعارض، ولا تعارض فيها، فلا ترجيح"<sup>(35)</sup>.

===== إمكان تعارض الدليل النقلى والدليل العقلى عند فخر الدين الرازى

بل حتى القائلون بإمكان التعارض بين العقلى والنقلى وغيرهم مضطربون فى هذا الباب، فتارة يقولون "الشرع لا يرد بخلاف مقتضى العقل" وتارة يعكسون فأما الرازى فقد وقع له التناقض فى هذه المسألة، فقرر أن الترجيح فى الأدلة اليقينية لا يجوز فقال: "الترجىح لا يجرى فى الأدلة اليقينية"<sup>(36)</sup>، و استدلى على عدم جريان الترجيح فيها بأمرين هما:

**الأول:** اليقيني مركب من الضرورى، أو من اللازم له، ولا يكون إلا بعد تحقق علوم أربع، فإذا اجتمعت استحال حصولها فى النقيضين، قال الرازى: "شرط الدليل اليقيني أن يكون مركبا من مقدمات ضرورية، أو لازما عنها لزوما ضروريا... فهذه العلوم الأربعة يستحيل حصولها فى النقيضين معا، وإلا لزم القبح فى الضروريات وهو سفسطة، وإذا استحال ثبوتها امتنع التعارض"<sup>(37)</sup>.

**الثانى:** الترجيح عبارة عن تقوية أحد الطرفين، وذلك فى العلوم اليقينية ممتنع، قال الرازى: "الترجىح عبارة عن التقوية والعلم اليقيني لا يقبل التقوية"<sup>(38)</sup>.

وما ذكره الرازى من امتناع الترجيح بين اليقنيات، يشكل عليه ما قرره فى مقدمة القانون الكلى، من إمكان التعارض بين الدليل النقلى والعقلى، لأن امتناع الترجيح معناه امتناع التعارض، لأن الترجيح فرع التعارض، فمتى كان التعارض لزم الترجيح، ومتى امتنع التعارض امتنع الترجيح، ولا شك أن تعارض العقل والنقل من باب العلوم اليقينية لا الظنية، لأن الظنون عند الرازى من قبيل الأمارات لا من قبيل العلم، كما بين الرازى ذلك فى أقسام دليل العقل، و لذلك ذكر الشوكانى: "أنه لا يمكن التعارض بين دليلين قطعيين اتفقا، سواء كانا عقليين أو نقليين، هكذا حكى الاتفاق الزركشى فى البحر"<sup>(39)</sup>. ثم بعدها استدلى على هذا القول، بذكر دليل الرازى فى امتناع الترجيح بين الأدلة اليقينية، كدلالة على أن الأدلة اليقينية لا تتعارض حتى يكون هناك ترجيح بينها وكأن الشوكانى يقول: "امتناع الترجيح بين الأدلة اليقينية مساو، لعدم إمكان التعارض بينها." وما ذكره الشوكانى تواترت أقوال الأصوليين عليه، وقد نقل اتفاقهم ابن اللحام فقال: "مسألة تعادل دليلين قطعيين محال اتفاقاً"<sup>(40)</sup>.

والسؤال في هذا الباب أن يقال: إذا كان الدليل العقلي يناقض الدليل النقلى، ومن شرط التناقض أن تستوي الأدلة في القوة وقد استوت، فلماذا رجح الرازي رحمه الله العقلي على النقلى مع أنهما متعادلان؟ ولماذا لم يقل بامتناع الترجيح كما فعل الفتوحى وغيره؟

الجواب على ذلك أنه يمتنع أن يتوارد الدليل العقلي والنقلى على محل واحد، بحيث يثبت أحدهما ما ينفيه الآخر، كما تقرر بيانه. فمذهب أكثر علماء الأصول أن القطعية مانعة من التعارض بين الأدلة القطعية، "وأنها لامتناع التعارض بينها لا يتأتى الترجيح بينها، بل نقل غير واحد من العلماء اتفاق العقلاء على عدم جواز تعارض الدليلين القطعيين أو تعادلتهما"<sup>(41)</sup>.

قال الدكتور وهبة الزحيلي: "يرى بعض الأصوليين أنه لا تعارض بين دليلين قطعيين، سواء كانا عقليين، أو نقليين، أو أحدهما عقلياً والآخر نقلياً؛ لأنه يؤدي إلى اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما، ولأن ترجيح أحدهما على الآخر محال، فلا مدخل للترجيح في الأدلة القطعية، وينحصر التعارض في الأدلة الظنية، سواء كانت نقلية، أو عقلية، أو أحدها عقلياً، والآخر نقلياً، ثم يقع الترجيح بينها"<sup>(42)</sup>.

## 2- قسمة الرازي للأدلة تنفي إمكان التعارض: قسم الرازي رحمه الله

المطالب إلى ثلاثة أقسام فقال: "المطالب على ثلاثة أقسام، منها: ما يستحيل حصول العلم بها بواسطة السمع ومنها ما يستحيل حصول العلم بها إلا بالسمع ومنها ما يصح حصول العلم بها من العقل تارة ومن السمع أخرى"<sup>(43)</sup>. فتحصل من قسمة الرازي ثلاثة مطالب هي:

- مطالب يستحيل العلم بها بواسطة السمع، وهي العقليات.
- مطالب يستحيل العلم بها إلا بواسطة السمع، وهي الشرعيات.
- مطالب يصح حصول العلم بها من العقل تارة ومن السمع تارة، وهي الدليل المركب من العقل والنقل معاً.

وذكر مثلها الزركشي فقال: "وينقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام: سمعي وعقلي ووضعي"<sup>(44)</sup>.

فالنوع الثانى من المطالب عند الرازي، لا يستدل عليه إلا بالسمع، وهي الأدلة النقلية، فإذا كان كذلك وجب أن يكون بعض من الأدلة لا يعرف إلا



===== إمكان تعارض الدليل النقلى والدليل العقلى عند فخر الدين الرازى

بالشرع، عن طريق الأنبياء، وهم يبلغونه للناس، وهذا لا يخالف فيه الرازى ولا غيره قال ابن تيمية: "أنهم قد سلموا أنه يعلم بالسمع أمور. كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام: منها ما لا يعلم إلا بالعقل، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع، ومنها ما يعلم بالسمع والعقل. وهذا التقسيم حق فى الجملة"<sup>(45)</sup>.

وإذا كان الأمر كذلك فيمتنع قيام دليل عقلى، على نفي ما أثبتته الدليل السمعى، لأنه لا مجال للدليل العقلى فى هذا القسم، فإن أثبت الدليل السمعى ما نفاه الدليل العقلى، فالجميع متفق على وجوب العمل بمقتضى الدليل السمعى، أو ما يسمى برفع البراءة الأصلية، وإن أثبت السمعى ما دل عليه الدليل العقلى فلا تعارض حينها، فثبت بهذا البرهان القاطع امتناع حصول التعارض جملة، بين الدليل العقلى والدليل النقلى، فيمتنع حينها أن يقول القائل: "كل ما أخبر به الأنبياء يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم، ولهذا كان أكمل الأمم علماء المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية"<sup>(46)</sup>.

**3- هل يأتى الشرع بنقيض العقل؟ المفهوم من تعارض العقليات والنقليات يمكن صياغته بأن يقال: هل يأتى الشرع بنقيض العقل؟ والسبب فى هذا الطرح أن العقل عند الرازى سابق على الشرع فى الذهن، فيلزم أن تكون أحكام العقل سابقة لأحكام الشرع، وإذا كان الشرع متأخرا عن العقل، كان الشرع هو الذى يرد بنقض ما قرره العقل.**

لا شك أن الجواب عن ذلك أن يقال: الشرع لا يرد بخلاف مقتضى العقل، بل الشريعة الغراء جارية على مقتضى العقول، لأنها شريعة موجهة للعقلاء، فكانت عقلايتها دليلا على صدقها قال ابن تيمية: "ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. وقد تأملت ذلك فى عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها"<sup>(47)</sup>.

وممن قرر قاعدة عدم التعارض، بين القطعى النقلى والقطعى العقلى، الشاطبى رحمه الله فقال: "الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا العقول"<sup>(48)</sup>، ثم استدل الشاطبى على قاعدة امتناع التعارض بالأدلة العقلية، التى تتلقاها العقول السليمة بالقبول، وتسلم لها بالإذعان فقال:

- دليل الاستقراء دل على أن الشريعة جارية على مقتضى العقول، قال الشاطبي: "الاستقراء دل على جريانها على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة، وتنفذ لها طائعة أو كارهة، ولا كلام في عناد معاند، ولا في تجاهل متعام، وهو المعنى بكونها جارية على مقتضى العقول"<sup>(49)</sup>.
- نصب الأدلة في الشريعة إنما هو لتتلاقها عقول المكلفين، فلو وردت بخلاف مقتضى العقل لم تتلاقها العقول، فضلا على أن تعمل بها، قال الشاطبي: "أنها لو نافتها؛ لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء؛ فدل على أنها جارية على قضايا العقول"<sup>(50)</sup>.
- لو نافت النقليات مقتضى العقل، لكان التكليف بها تكليفاً بالمحال، من حيث عدم تصورهما، فضلا عن تطبيقها، فلو ورد الشرع باستحسان الكذب مع ما تقرر في العقل من قبحه، فإن التكليف بالكذب محال تصوره، فضلا عن الالتزام به قال الشاطبي: "لو نافتها؛ لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدق"<sup>(51)</sup>.
- لو جاء الشرع بنقيض العقل، لكان تكليف العاقل به أشد من تكليف المجنون، وهذا الدليل راجع في الجملة إلى الذي قبله، قال الشاطبي: "فلو جاءت على خلاف ما يقتضيه؛ لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي والنائم؛ إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به"<sup>(52)</sup>.
- لو جاء الشرع بنقيض العقل، لكان الكفار أول من رد الشريعة، لحرصهم على ردها، واحتجوا بعدم عقلانيتها قال الشاطبي: "بل كان أولى ما يقولون: إن هذا لا يعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك، فلما لم يكن من ذلك شيء؛ دل على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول؛ إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمر آخر حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى؛ فكان قاطعا في نفيه عنه"<sup>(53)</sup>.

## خاتمة:

الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم وبارك على خير البريات، المبعوث بأقوم الرسالات، ثم إنى قصدت بعد أن أتممت ما أردت ذكره التعرض لنتائج البحث ثم التتويه بأهم التوصيات فيمايلي:

1- سلك الرازى رحمه الله فى تقرير قانونه الكلى، فى وجوب تقديم العقل على النقل، على مبدأ إمكان التعارض بين الأدلة العقلية والنقلية، فإنه لما أثبت التعارض، قرر بعدها وجوب تقديم مدلول الدليل العقلى، على مدلول الدليل النقلى تقريراً لقاعدة "العقل أصل النقل" ولم يكن الرازى فى ذلك بدعاً، بل كل من أثبت التعارض، كأبى الحسين البصرى، والجوينى، والغزالي، إنما أثبتوه لأجل تقديم العقل على النقل، وإن اختلف محل التقديم بينهم، فى الشرعيات والإلهيات، وكل من نفى إمكان التعارض كالشاطبى وابن تيمية إنما نفاه تقريراً لقاعدة "النقل أصل العقل" فكان الخلاف فى مسألة إمكان التعارض بين الأدلة العقلية والنقلية، سبباً فى الخلاف فى تأصيل القاعدتين السابقتين.

2- امتناع تعارض الأدلة القطعية من كل وجه، سواء كان الموجب لذلك عقلياً أو نقلياً، أو مركباً من النقلى والعقلى، لأن قطعية الأدلة الشرعية تمنع التعارض فيما بينها، لأن الأدلة القطعية سواء كانت نقلية أو عقلية هى منتهى الأدلة، فلو ثبت بينها تعارض لم يكن للدليل معنى، ولا للقطعية اعتبار، ولما استقام الاستدلال بالقطعي فضلاً عن الظنى.

3- تناقض الرازى رحمه الله فى مسألة تعارض الأدلة القطعية، فى مواضع من كتبه يمنع إمكان التعارض بينها، ثم أثبت إمكان التعارض بين العقل والنقل عند الحديث عن القانون الكلى.

4- جمهور المحققين من الأصوليين، على أن التعارض خلاف الأصل، سواء بين العقليات أو النقليات، وإنما يحصل التعارض فى نظر المجتهد، وليس فى واقع الأمر، إن تعلق الأمر بالقطعيات، وأما الظنيات فيقدم بعضها على بعض، كما هو مبحوث فى مسائل الترجيح.

5- ما كتبه ابن تيمية في كتابه "درأ تعارض العقل والنقل" والشاطبي في كتابه "الموافقات" فيما تعلق بدفع التعارض، بين الأدلة العقلية والنقلية يستحق مزيد اهتمام من طلبة الدراسات العليا، جمعا وتحقيقا وتحليلا، لأنه متعلق بمسألة من مهمات الدين، في الجانب العقدي والتكليفي.

#### قائمة المصادر والمراجع:

- إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م.
- ابن اللحام (ت: 803هـ)، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة،
- أبو زيد النَّبُوسِيّ الحنفي (ت: 430هـ)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، ط1، 2001م.
- بدر الدين بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1994م .
- تقي الدين أبو العباس ابن تيمية (ت: 728هـ)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط2، 1411 هـ.
- تاج الدين السبكي (ت: 771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1993م.
- حمد دمبي دكوري، القطعية من الأدلة الأربعة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1420هـ.
- شمس الدين الأصفهاني (ت: 749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، ط1، 1406هـ .
- شمس الدين الذهبي (ت: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م.
- عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت: 730هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي.
- عبد الرحيم الإسنوي (ت: 772هـ)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1999م.
- فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: 606هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420 هـ.
- فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: 606 هـ)، نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق الدكتور سعيد عبد اللطيف فوده، دار الذخائر، بيروت لبنان، ط1، 1436هـ.

## إمكان تعارض الدليل النقلى والدليل العقلى عند فخر الدين الرازى

- فخر الدين محمد بن عمر الرازى (ت: 606هـ)، تأسيس التقديس، عناية: أنس محمد عدنان الشرفاوى، أحمد محمد خير الخطيب، دار نور الصباح، دمشق، ط1، 2011م.
- فخر الدين محمد بن عمر الرازى (ت: 606هـ)، المطالب العالية من العلم الإلهى، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا، دار الكتاب العربى، بيروت، ط1، 1439هـ.
- فخر الدين محمد بن عمر الرازى (ت: 606هـ)، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر.
- فخر الدين محمد بن عمر الرازى (ت: 606هـ)، المحصول، تحقيق: د. طه جابر فياض العلوانى، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418 هـ.
- محمد بن على الشوكانى (ت: 1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربى، دمشق، ط1، 1419هـ.
- محمد بن أحمد بن أبى سهل السرخسى (ت: 483هـ)، أصول السرخسى، دار المعرفة، بيروت.
- محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروى (ت: 370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط1، 2001م.
- محمد بن أحمد بن عبد العزيز ابن النجار (ت: 972هـ)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ.
- محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (ت: 505هـ)، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافى، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ.
- محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز فى أصول الفقه الإسلامى، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط2، 2006 م.
- محمد قطب الدين الرازى (ت: 000)، تحرير القواعد المنطقية فى شرح الرسالة الشمسية، منشورات بیدار، ط2، 1384هـ.
- مظفر الدين بن الساعاتى (ت: 694هـ)، نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمى، رسالة دكتوراه (جامعة أم القرى) بإشراف د محمد عبد الدايم على، 1985 م.

## الهوامش:

- (1) ينظر ترجمته: تاج الدين السبكي (ت: 771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1993م، (81/8). شمس الدين الذهبي (ت: 748هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م، (500/21)
- (2) ينظر: ابن منظور (ت: 711هـ)، لسان العرب، مادة " عرض "، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، (167/7).
- (3) ينظر: محمد بن أحمد الأزهرى (ت: 370هـ)، تهذيب اللغة، مادة " عرض "، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، (288/1).
- (4) بدر الدين الزركشي (ت: 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1994م، (109/6).
- (5) محمد السرخسي (ت: 483هـ)، أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، (12/2).
- (6) قال الغزالي: " اعلم أن التعارض هو التناقض ". ينظر: محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (ت: 505هـ)، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ، (376/1).
- (7) فخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420 هـ، (117/7).
- (8) ينظر: مظفر الدين بن الساعاتي (ت: 694هـ)، نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، رسالة دكتوراه (جامعة أم القرى) بإشراف د محمد عبد الدايم علي، 1985 م، ( 2 / 695)، محمد بن أحمد ابن النجار (ت: 972هـ)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ، (605/4).
- (9) فخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، المحصول، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418 هـ، (406/1).
- (10) فخر الدين الرازي (ت: 606 هـ)، نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق الدكتور سعيد عبد اللطيف فوده، دار الذخائر، بيروت لبنان، ط1، 1436هـ، (125/1).
- (11) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ( 298/2).
- (12) فخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، تأسيس التقديس، عناية: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار نور الصباح، دمشق، ط1، 2011م، ص 172-173.
- (13) فخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1439هـ، ص 202-203.
- (14) فخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، ص 51.
- (15) المصدر نفسه ص51 و ما بعدها
- (16) الغزالي، المستصفى، (376/1).

- (17) محمد قطب الدين الرازى (ت:000)، تحرير القواعد المنطقية فى شرح الرسالة الشمسية، منشورات بيدار، ط2، 1384هـ، ص 323.
- (18) عبد العزيز البخارى (ت: 730هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوى، دار الكتاب الإسلامى، (76/3).
- (19) الرازى، المحصول، (406/1).
- (20) السرخسى، أصول السرخسى، (12/2).
- (21) البخارى، كشف الأسرار، (227/3).
- (22) أبو زيد الدبوسى (ت: 430هـ)، تقويم الأدلة فى أصول الفقه، تحقيق: خليل محيى الدين الميس، دار الكتب العلمية، ط1، 2001م، (214/1).
- (23) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (198/2).
- (24) الدبوسى، تقويم الأدلة، (214/1).
- (25) الرازى، نهاية العقول، (125/1).
- (26) الرازى، المحصول، (406/1).
- (27) المصدر نفسه، (151/3).
- (28) المصدر نفسه، (152/3).
- (29) المصدر نفسه، (152/3).
- (30) المصدر نفسه، (152/3).
- (31) الرازى، مفاتيح الغيب، (137/4).
- (32) تقي الدين أبو العباس ابن تيمية (ت: 728هـ)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط2، 1411 هـ، (5/1).
- (33) شمس الدين الأصفهاني (ت: 749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقاء، دار المدني، السعودية، ط1، 1406 هـ، (371/3).
- (34) عبد الرحيم الإسنوي (ت: 772هـ)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1999م، (301/1).
- (35) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (607/4).
- (36) الرازى، المحصول، (400/5).
- (37) المصدر نفسه، (400/5).
- (38) المصدر نفسه، (400/5).
- (39) محمد بن علي الشوكاني (ت: 1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربى، دمشق، ط1، 1419 هـ، (260/2).
- (40) ابن اللحام (ت: 803هـ)، المختصر فى أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. محمد مظهر بقاء، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، (165/1).
- (41) حمد دمبي دكوري، القطعية من الأدلة الأربعة، عمادة البحث العلمى بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1420 هـ، (248/1).

- (42) محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق – سوريا، ط2، 2006 م، (407/2).
- (43) الرازي، نهاية العقول، (142/1). و ذكرها أيضا في التفسير الكبير فقال: "فاعلم أن هذا الكلام يجب أن يكون مسبوqa بمقدمة، وهي أنا نقول: المطالب على أقسام ثلاثة....." ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، (794/12).
- (44) الزركشي، البحر المحيط، (54/1).
- (45) ابن تيمية، درأ التعارض، (178/1).
- (46) المصدر نفسه، (179/1).
- (47) و قال أيضا: " قوله: إذا تعارض النقل والعقل إما أن يريد به القطعيين، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ. و إما أن يريد به الظنيين، فالمقدم هو الراجح مطلقاً". ينظر: ابن تيمية، درأ التعارض، (86/1).
- (48) إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997م، (208/3).
- (49) المصدر نفسه، (210/3).
- (50) المصدر نفسه، (208/3).
- (51) المصدر نفسه، (209/3).
- (52) المصدر نفسه، (209/3).
- (53) المصدر نفسه، (209/3).



تجليات الجدل والحجاج في المناظرات الكلامية  
رسالة الرد على النصارى للجاحظ أنموذجاً  
Manifestations de la pensée dialectique et argumentative  
dans les débats islamiques Al-Jahiz modèle

د/ سليمة محفوظي

كلية الآداب واللغات - جامعة محمد الشريف مساعديّة- الجزائر  
salima.mahfoudi66@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/09/14 تاريخ القبول: 2020/11/07

**المخلص:**

يزخر التراث العربيّ الإسلاميّ بالحوارات الفكرية التي كان منبعها ترشيد الصّراع الفكريّ والمذهبيّ والحيلولة دون تحوّلها إلى صراع عنيف، وتعتبر المناظرة أرقى الحوارات التي عرفتها الثقافة الإسلاميّة لأنها جسّدت الدليل الحيّ على اقتناع الثقافة العربيّة الإسلاميّة بالحوار، واحتضانها الواسع للتعدّد والاختلاف في المواقف والآراء والتصوّرات، ليس داخل بنيتها فقط، بل وكذلك في علاقة مع بنيات حضاريّة خارجيّة. إذ لم تكن منغلقة على نفسها أو محترزة إزاء الآخر وتياراته، وفي سياق حجاجيّ منتج أثرت هذه الثقافة وتأثرت بغيرها من الثقافات من هنا كانت فكرة البحث في الكشف عن البنية العامّة للمناظرة وكيفية توظيف المتكلم للحجج المناسبة التي تخدم غرض المناظرة، وكيف ارتقى الجدل والمناظرة آنذاك إلى حد بعيد وانتشر هذا اللون في المجالس المختلفة حتى بهر الناس وهذا ما تسعى هذه الورقة البحثية إلى إثباته من خلال رسالة الرد على النصارى.  
**كلمات مفتاحية:** المناظرة؛ التراث؛ المتلقي؛ البراهين؛ الإقناع.

**Abstract:**

The Arab-Islamic heritage is rich in intellectual dialogues, the source of which was the rationalization of intellectual and sectarian conflict and prevented it from turning into violent conflict. Its structure not only, but also in relation to external civilization structures. As it was not closed in on itself or guarded against the other and its currents, and in a context of productive pilgrimage, this culture has influenced and has been affected by other cultures.

The idea of the research was therefore to reveal the general structure of the debate and how the speaker could use the appropriate arguments that serve the purpose of the debate

**Keywords:** debate; heritage; receiver; proofs; persuasion.

### مقدمة:

تعدُّ المناظرات من أهم الفنون النثرية في العصر العباسي، كما تعدُّ من الفنون الجديدة في النثر العربي، وقد نمت وازدهرت في القرن الثاني الهجري وكان لمجالس العلم والمناظرة مكانة سامية لأنَّ خلفاء هذا العصر بحكم دعوتهم السياسيَّة، واستفحال أمر المَدنيَّة، وعِظَم الحضارة في أيامهم، جعلوا من مراسيم بلاطهم، وتقاليد ملكهم عقد تلك المجالس إيناساً بالعلم وأهله وتنشيطاً للحركة العلميَّة، وتشجيع أربابها، وتقويَّة للدولة، لأنَّ الدَّول إنَّما تقوى في ظلال العلم، وعلى أيدي نوابه. وفي بادئ الأمر كانت مجالس العلم مجالس للمناظرة والذاكرة، تتعقد في المساجد وما يلحق بها من مدارس، ثم حُبب إلى نفوس الخلفاء العباسيين استقدام العلماء إلى مجالسهم، وانعقاد حلقاتهم العلميَّة في قصورهم، واتبعهم في ذلك القوم وسائر الأمراء. ولقد اتخذ المهدي بن أبي جعفر المنصور مما كان يعقده للعلماء من مجالس وسيلة لتحقيق مسائل الدِّين التي كان يتجادل فيها المتجادلون، وللردِّ على الزنادقة والملحدِّين، وطلب إلى العلماء أن يناقشواهم في حوارهم بمثل كلامهم من غير الاحتكام إلى القرآن والسنة<sup>1</sup>، فإنَّ الجاحد لا ينبغي أن يُحتج عليه بما لا يؤمن به. فنشأ من ذلك علم الجدل والمناظرة وعلم الكلام، وبنى على هذا أيضاً ترجمة علم المنطق ونقله إلى اللغة العربيَّة، إذ هو أداة البراهين، وآلة الفكر والبحث، ويعود الفضل في شيوع المناظرات وازدهارها إلى المتكلمين وخاصة المعتزلة. من هنا كانت الإشكالية المحوريَّة لموضوع البحث هي: ما هي البنية العامَّة للمناظرة الكلامية؟ والتي تفرعت عنها عدَّة تساؤلات منها:

ما نوع الحجج التي ارتكز عليها المتكلم لإفحام خصومه؟ وهل استطاع فرض منهجه في المناظرة؟ كيف اتخذ الجدل والمناظرة وسيلة للرد على النصارى؟ ويسعى هذا البحث تحقيق جملة من الأهداف نلخصها في النقاط التالية:  
- دور المتكلمين في نصره الدين الإسلامي.

## تجليات الجدل والحجاج في المناظرات الكلامية

- التعرف على أنواع الاستدلالات في المناظرات الكلامية.
- منهجية بناء المناظرة.

### عناصر البحث

- تعريف المناظرة لغة واصطلاحاً.
- الأفعال التكميلية للمناظرة.
- دور المتكلمين في نصرة العقيدة.
- منهج الجاحظ في مناظرة الرد على النصارى.
- إبطال دعاوي الخصم.

خاتمة

### 1- تعريف المناظرة

#### 1.1- لغة :

عرّف ابن منظور (1232-1311م) المناظرة بقوله: "والتناظر: التّراوض في الأمر، ونظيرك:الذي يراوضك وتنظره، وناظره من المناظرة. والنظير: المثل، وقيل المثل في كل شيء و فلان نظيرك أي مثلك لأنه إذا نظر إليهما الناظر رأهما سواء (...). والنظير بمعنى الند (...). ويقال ناظرت فلانا أي صرت نظيرا له في المخاطبة وناظرت فلانا بفلان أي جعلته نظيرا له"<sup>2</sup>.

وذهب محمد حسن عبد الله إلى أن تعريف ابن منظور يحدّد المناظرة بوصفها حوارا دون سطوة أو استكراه ولذلك فسّر هذا الباحث الترويض على أنه "إعادة التكوين"<sup>3</sup>.

#### 1-2- اصطلاحاً:

وعرّفها طاش كبرى زاده (968هـ) الذي كان علما في هذا الباب "هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشئيين إظهارا للحق"<sup>4</sup>، ورسم ابن خلدون (784-808هـ) في المقدمة معالم هذا العلم، ومسوغاته وغاياته حيث اعتبر الجدل هو المناظرة "وأما الجدل وهو معرفة آداب المناظرة (...). فإنّه لمّا كان باب المناظرة في الردّ والقبول متّسعا، وكلّ واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابا ومنه ما يكون خطأ فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند

حدودها في الردّ والقبول، وكيف يكون الحال المستدل والمجيب وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاً ويكون مخصوماً منقطعاً ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال<sup>5</sup>، وعليه فالمناظرة "هي النظر من جانبين في مسألة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها"<sup>6</sup>، فالمناظر يحتاج إلى إعمال نظره فيما يعرض فالكمل يسعى إلى التفوق على مناظره لما في النفوس من حُبّ الغلبة.

ويعجّ تراثنا الإسلاميّ بالدراسات التي اهتمت بمسألة التناظر والجدل ممّا يجعلنا نقف على مسميات كثيرة تصل أحياناً إلى حد التباين والتمايز كعلم المناظرة، وعلم آداب البحث، علم الجدل، الحجاج... ولعل إهمال المناظرة كقطاع غني في ثقافتنا راجع إلى الفصل التعسفي بين الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، فالأولى تتوسل بالمنطق والثانية بالجدل، فتقع المفاضلة على أساس ادعاء برهانية الفلسفة وجدلية الكلام وسمو البرهان عن الجدل<sup>7</sup>.

وفي ذات السياق يرى أبو الوليد الباجي (1013-1082م) أنّ "الجدل تردد الكلام بين اثنين قصد كلّ واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه"<sup>8</sup>، وهذا العلم من "أرفع العلوم قدراً وأعظمها شأنًا، لأنّه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة، ولا علم الصحيح من السقيم ولا المعوج من المستقيم"<sup>9</sup>، وعلم الجدل "قانون صناعي يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر (المعلل والسائل) الشك والارتياب"<sup>10</sup>.

وبناء على هذه التّحديدات الاصطلاحية تكون المناظرة هي النّظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشّئين إظهاراً للصّواب، إذ من المتعذّر أن يحيط المرء بكلّ المعارف وأن يصل إلى منتهائها بجهد وحده، ممّا يتطلّب إسهام العقلاء في بنائها، وهذا ما أشار إليه طه عبد الرحمان بمصطلح المعاقلة التي كانت تسدّ في الفكر الإسلاميّ القديم مسدّ العقل في التراث اليوناني<sup>11</sup>، ومن خلال الاختلاف تتطور المعارف الفلسفية والعلمية (تناسب طردي)، ذلك أن الوجود الإنسانيّ يغتني بالاختلاف لا بالتنميط وفرض الرأي الواحد<sup>12</sup>.

## تجليات الجدل والحجاج في المناظرات الكلامية

وتظهر شرعية الاحتجاج والمناظرة بشواهد من القرآن الذي يعج بنماذج راقية في التدليل على التوحيد والمعاد وخلق العالم وفيه مناظرات بين جهات عدة ، كمجادلات الكفار مع رسلهم، حوار الله مع الملائكة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: 46)، وقوله عز وجل: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة: 1).

### 2- الأفعال التكلمية للمناظرة:

ولما كانت الغاية من المناظرة تقويم الموعج من التصورات وتصحيح الأفكار الخاطئة، لزم أن تستند إلى مجموعة من الشروط والأخلاقيات التي يتوجب توفرها في المتناظرين، ولهذا جعلت لها شروط وآداب نلخصها في النقاط الآتية<sup>13</sup>:

فأمّا الشروط العامّة:

- لا بدّ لها من جانبيين.
  - لا بدّ لها من دعوى.
  - لا بدّ لها من مآل يكون عجز أحد الجانبين.
  - لكلّ من الجانبين آداب ووظائف.
- ومن الشروط العامّة للمناظرة استنبط المفكر طه عبد الرحمن أفعالا تكلمية ثلاثة هي:

#### 2-1- الادعاء: من شروط هذا الفعل التكلميّ باعتباره فعلا عرضيّا:

- أن المدّعي يعتقد صدق ما يدعي.
- أن المدّعي يطالب المخاطب بأن يصدق بدوره الدعوى.
- أن للمدّعي بيّنة (حجة) أو بينات على ما يدّعي.
- أن للمخاطب حق المطالبة بهذه البيّنات وتقويمها.
- أن يكون منطوق الادّعاء أنه صادق ومفهومه أنه قابل للتكذيب.

#### 2-2- المنع: وهو الاعتراض على الدعوى.

#### 2-3- التدليل: وشروط هذا الفعل هي:

- شرط المضمون القضويّ: أن يكون مبنى التّديليل على مجموعة الادعاءات في صورة مجموعة من القضايا.
- شرط الصّدق: يعتقد المدعي صدق قضايا دليله وصحة هذا التّديليل.
- شروط تمهيدية: يعتبر المدّعي المعترض صادقا في اعتراضه ومصداقا بقضايا دليل الاعتراض وبوظيفتها التّداولية.
- والشّرط الجوهرية: يقصد المدّعي بتدليله إقناع المعترض بالعدول عن منعه<sup>14</sup>.

يتبيّن من هذا الكلام أن المناظرة تقوم بين طرفين، وكل طرف يسعى لإقناع الطرف الآخر بصدق دعواه وبطلان ما لخصمه، ويتأسس المنهج الاستدلالي في المناظرة على الحجاج وفق آليات خطابية محدّدة.

### 3- أخلاقيات المناظرة:

- تؤسّس المناظرة أخلاقيّات التواصل على مبادئ عقلية، قابلة للنقد والمناقشة وهو ما سمي بالعقل التّواصليّ الذي يعبر عن تلك الطّاقة العقليّة المبنية في أساس صلاحية الخطاب:
- أن يكون المتناظران متقاربين مكانة ومعرفة.
- أن يمهّل المناظر خصمه حتى يستوفي مسألته، كيلا يفسد عليه توارد أفكاره، وحتى يفهم مراده من الكلام كي لا يقوله ما لم يقل.
- أن يتجنب المناظر الإساءة إلى خصمه بالقول بغية إضعافه عن القيام بحجته.
- أن يقصد المناظر الاشتراك مع خصمه في إظهار الحق والاعتراف به، حتى لا يتباهى به إذا ظهر على يده ولا يعاند فيه إذا ظهر على يد خصمه.
- أن يتجنب المناظر المحاورّة مع من ليس مذهبه إلا المضادة، لأنه من كان هذا مسلكه لا ينفع معه الإقناع بالحجة<sup>15</sup>.

### 4- دور المتكلمين في المناظرة

أدى المتكلمون دوراً كبيراً وبارزاً في الدّفاع عن العقيدة الإسلاميّة إزاء المعتقدات والديانات الأخرى السماوية المحرّفة منها كالمسيحيّة واليهوديّة، والمشرّكة والإلحادية كالمجوسية، والثنوية، والمانوية، وقد تمثّل هذا الدور إمّا في مناقشة وإبطال حجج أصحاب تلك المعتقدات والديانات أو في دعوة غير

## تجليات الجدل والحجاج في المناظرات الكلامية

المسلمين الطالبين للحقيقة إلى الإيمان بالعقيدة الإسلامية، ومن بين أهم المناظرات التي تضمنتها رسائل الجاحظ الكلامية مناظرة الجاحظ في الرد على اليهود والنصارى.

ويرى الجاحظ أن المناظرة هي النقاش الذي يدور بين شخصين يمثلان أفكارا متناقضة، ولهذا أقام مناظراته أو جدله على مبدأ التناقض، للكشف عن الحقيقة عن طريق احتكاك الآراء التي ينتج عنها العلم والمعرفة "لكنه جدل يختلف عن الجدل الأرسطي من جهة، وعن جدل ماركس وهيجل من جهة أخرى"<sup>16</sup>، فالجدل الأرسطي موضوعه هو الظن وما يكون في غالب الأحيان ولا يؤدي إلى العلم بل إلى الرأي "على النقيض من المنطق الذي موضوعه الصدق، وهو علم القياس ذي المقدمتين الضروريتين و النتيجة الضرورية"<sup>17</sup>، أما الجدل عند هيجل وماركس فيختص بالعلوم الاجتماعية، فالجدل عندهما "أن أفراد المجتمع يمكنهم، لمجرد أنهم يسعون وراء هدف معين أن يساهموا في خلق حالة معينة متميزة وربما متناقضة مع عن الغرض المقصود"<sup>18</sup>.

واعتبر الجاحظ الجدل أنجع الأساليب لتوليد المعارف، لما يوفره من آليات تكشف عن الحقيقة، وتسمح بدحض الخصم، كما يفعل الحوار ويدفعه إلى الأمام، هذا إذا ابتعد الخصمان عن المراء، "لا تكاد تظهر قوتها ولا يبلغ أقصاها إلا مع حضور الخصم، ولا يكاد الخصم يبلغ محبته منها إلا برفع الصوت وحركة اليد، ولا يكاد اجتماعهما يكون إلا في المحفل العظيم... ولا توجد القوة بمكنونها وتعطي أقصى ذخيرتها، التي استخزنت ليوم فقرها وحاجتها، إلا يوم جمع وساعة حفل"<sup>19</sup>.

ويعود اهتمامه بالجدل وفعاليتها، لإيمانه بقدرات العقل التي تلزم المتكلم إجلاء الحقيقة وخدمة العلم وقد قال في ذلك: "فما ينتظر العالم بإظهار ما عنده، والناشر للحق من القيام بما يلزمه. فقد أمكن القول و صلح الدهر، و خوي نجم التقية، وهبت ريح العلماء، وكسد الجهل والعي وقامت سوق العلم والبيان"<sup>20</sup>.

### 5- منهجية الجاحظ في المناظرة

نعثر على منهجيته في المناظرة في عدة رسائل، من ذلك ما أفصح عنه في رسالة العثمانية: "واعلم أن واضع الكتاب لا يكون بين الخصوم عدلا،

ولأهل النظر مألفا حتى يبلغ من شدة الاستقصاء لخصمه مثل الذي يبلغ لنفسه، حتى لو لم يقرأ القارئ من كتابه إلا مقالة خصمه لخيّل له أنّه الذي اجتباها لنفسه واختاره لدينه. ولولا اتكالي على انقطاع الباطل عن مدى الحقّ وإن استقصيته وبلغت غايته، ما استجرت حكايته، وقلت مقام صاحبه<sup>21</sup>.

وقد حافظ على هذا المنهج في كلّ الرسائل لأنّه ينطلق من مبادئ لا تتغيّر ولا تتبدّل، وهذا ما نستنتجه من خلال رسالة "استحقاق الإمامة" نحو قوله: "قد حكينا قول من خالفنا في وجوب الإمامة و تعظيم الخلافة، وفسرنا وجوه اختلافهم واستقصينا جميع حججهم إذ كان على عذر لمن غاب عنه خصمه وقد تكفل بالإخبار عنه في ترك الحيلة له والقيام بحجته، كما أنه لا عذر له في التقصير عن إفساد ما يخالفه و كشف خطأ من يضاده عند من قرأ كتابه وتفهم حجته"<sup>22</sup>.

فبعد أن يستعرض حجج الخصم يأتي إلى هدمها الواحدة تلو الأخرى بالأدلة والبراهين الصّحيحة، حتى لا يترك حجّة لمعترض أو منكر، وسبيله في ذلك القياس بمختلف أنواعه والشواهد الصّحيحة المثبتة. وهذا ما سنتعرف عليه من خلال تحليلنا لرسالة الرد على النصارى.

#### 6- إبطال دعاوي النصارى:

عكست رسالة الردّ على النصارى القدرة الجدليّة التي امتلكها هذا المتكلم في الردّ على خصوم الإسلام والمسلمين، وكشفت جانباً من جوانب اطلاعه على علم الأديان ومعرفته بأدقّ تفاصيل عقائدها كما أنّها بيّنت الجهود التي بذلها المتكلمون في الدفاع عن عقيدة التوحيد أمام خطر اليهود والنصارى والمذاهب الوضعيّة كالمجوسيّة والزرادشتيّة وغيرها.

كما فنّد بعض القضايا التي أطلقها اليهود والنصارى مستعينا بالآيات الاستدلال المختلفة ومن أبرز النقاط التي أتى عليها الجاحظ نذكر ما يلي:

أ- غموض قولهم (النصارى) في المسيح عليه السلام.

ب- إنكار النصارى لكلام عيسى عليه السلام في المهدي.

ج - انقطاع سند النصرانية.

د- بنوة عيسى لله.



## تجليات الجدل والحجاج في المناظرات الكلامية

**6-1- عرض دليل الدعوى وحجج الاعتراض عليها:** بيّن طه عبد الرحمن أن "حدّ العرض أن ينفرد العرض ببناء معرفة نظرية سالكا في هذا البناء طرقا مخصوصة، يعتقد أنّها ملزمة للمعروض عليه، والعرض الاعتبار هو ادعاء من حيث إن: يعتقد صدق ما يعرض، يلزم المعوض عليه بتصديق عرضه صدق، يقيم الأدلة على مضامين عرضه، يوقن بصدق قضايا دليله وبصحة تدليله"<sup>23</sup>، وأمّا الدليل " بوصفه متعلّق لفعل الإقامة يتميّز بخصائص منطقيّة تجعل منه قولا نظريًا و حجّيا و قيميا"<sup>24</sup>.

ونحاول عرض أدلة دعاوي النصارى والتي أوردتها الجاحظ في رسالته، ثم نسجل في عنصر الاعتراض ما ردّ به على هذه الدعاوي.

**6-2- التدليل على القضية الأولى:** عرض الجاحظ دليله على غموض قول النصارى في كلام المسيح في المهد نحو قوله: "أمّا مسألتهم في كلام المسيح في المهد فهي أن النصارى مع حبههم لتقوية أمره لا يثبتونه وقولهم: إنا تقولناه ورويناها من غير الثقات وأن الدليل على أن عيسى لم يتكلّم في المهد: أن اليهود لا يعرفونه، وكذلك المجوس وكذلك الهند والديلم"<sup>25</sup>.

**6-3- الاعتراض على القضية الأولى أو منعها:** والاعتراض أو المنع "فعل تكلميّي استجابي إداري استشاري تقويمي تشكيكي سجالي، وهذه الصفات تجعل موضوعه مرتبطا بموضوع الادعاء ومنطوقه متصلا بمنطوقه، ومقصوده، مفاعلا لمقصوده، وتجعل حجّيته معاكسة في قوتها لحجّية الادعاء والتدليل عليه مقيدا بالتدليل على الادعاء"<sup>26</sup>.

وقد اتبع الجاحظ منهجًا استقرائيًا نقديًا مقارنًا، لأنّه يستند إلى التحليل باستقراء الجزئيات وتصنيفها وترتيبها مع التوثق والتأكد من صحّة الأقوال ومناقشتها، وما يكتنفها من شروحات وتفسيرات ثم إنّه انطلق من الجزئيات الصغيرة ليصل إلى الحقائق الكبرى العامّة.

وردّ على إنكار النصارى كلام عيسى عليه السلام في المهد فيقول: "في جواب مسألتهم عند إنكارهم كلام المسيح في المهد مولودا- يقال لهم: أنكم حين سويتم المسألة، وموهتموها، ونظمت ألفاظها، ظننتم أنكم قد نجحتم، وبلغتم غايتكم [...] ولعمري لو كانت اليهود تقرّ لكم بإحياء الأربعة الذين تزعمون،

وإقامة المقعد الذين تدعون، وإطعام الجمع الكثير من الأرغفة اليسيرة، وتصيّر الماء جمداً، والمشي على الماء ثم أنكرت الكلام في المهد من بين جميع آياته وبراهينه لكان لكم ذلك في مقال، والى الطعن سبيل، فأما وهم يجحدون ذلك أجمع، فمرة يضحكون ومرة يغتاضون ويقولون: أنه صاحب رقى ونيرنجات\* ومداوي مجانيين ومتطبب وصاحب حيل وكان لسنا سكيناً\* ومقتولاً مرجوماً... فكيف تشهدون قوماً هذا قولهم في صاحبكم حين قالوا: كيف يجوز أن يتكلم في المهد مولوداً فجعله الأولياء والأعداء؟<sup>27</sup>.

وبيّن بما لا يدع مجالاً للشك أن السند الذي أقام عليه النصارى حجتهم لا يمكن له أن يستقيم لصاحب عقل ومنطق فيما أن اليهود لا تقرّ بالمعجزات التي أيدّ الله بها عيسى عليه السلام كإطعام الجمع الغفير بالأكل القليل، والمشي على الماء وتصيير الماء جمداً وأنه لم يحي بشرًا قط وإنما كلّ ما في الأمر أن رجلاً يُدعى "لاعزر" قد أغمي عليه يوماً وليلة وكانت أمه قليلة العقل فظنت أنه مات فأقامه، بل يذهبون إلى أبعد من ذلك فهو صاحب حيل ومقتول مرجوم واليهود لا تقرّ لعيسى عليه السلام بأية واحدة من المعجزات التي أيدّه الله بها وبناء على هذه المقدمات فالنتيجة تقضي إلى أن اليهود لا تقرّ لعيسى بالكلام في المهد.

واعتمد في هذه الفقرة بشكل أساسي على القياس باعتباره "أحد طرق الاستدلال غير المباشر و أقومها إنتاجاً"<sup>28</sup>، وهو إذ يلجأ إلى هذه الآلية لأنها "صيغة شكلية لإثبات حقائق سبق العلم بها ولكن حصلت الغفلة عن جوانب منها إذ يأتي القياس المنطقي منبهاً عليها أو ملزماً الخصم التسليم بها إن هو أنكرها"<sup>29</sup>.

أما في تفنيده دعوى النصارى عدم معرفة المجوس والخزر والهند والترك بكلام عيسى في المهد قال: "ولو كانت المجوس تقرّ لعيسى بعلامة واحدة وبأدنى أعجوبة لكان لكم أن تنكروا علينا بهم وتستعينوا بإنكارهم، فأما وحال عيسى في جميع أمره عند المجوس كحال زرادش\* في جميع أمره عند النصارى، فما اعتلالهم بهم، وتعلقهم في إنكارهم؟، "وأما قولكم: فكيف لم تعرف الهند والخزر والترك ذلك؟ فمتى أقرت الهند لموسى بأعجوبة واحدة

## تجليات الجدل والحجاج في المناظرات الكلامية

فضلا عن عيسى؟ ومتى أقرت لنبي بأية وروت له سيرة حتى تستشهدوا الهند على كلام عيسى؟ ومتى كانت الترك والديلم والخزر والتتر والطيلسان مذكورة في شيء من هذا الجنس محتجا بها على هذا الضرب؟<sup>30</sup>.

وظّف المجادل الحجج المنطقية التي لا يمكن لعاقل رفضها، فأخرج القول على النحو الآتي:

**المقدمة الأولى:** المجوسية لا تعتقد بالديانة المسيحية.

**المقدمة الثانية:** المجوسية تنكر نبوة عيسى عليه السلام.

**النتيجة:** المجوسية لا تذكر كلام عيسى عليه السلام في المهد فهي لا تعترف به نبيا والحال نفسه بالنسبة إلى النصرانية التي لا تعترف بزرادشت ولا بقداسة المجوسية.

واعترض الجاحظ على مزاعم النصارى في عدم ذكر الهنود لكلام عيسى

على النحو الآتي:

- بما أنّ الهنود لا تقيم وزنا للرسائل السماوية (لا تؤمن بوجود رسائل سماوية).

- فإنّ كتبها لم ترو سيرة نبي من الأنبياء، ولم تأت على معجزات موسى عليه السلام (في إشارة منه إلى اليهود).

- وبالتالي فإنها لا تذكر عيسى ولا تذكر كلامه في المهد.

وللتذكير فإن القرآن يخبرنا أن مريم عليها السلام لما أنجبت عيسى

عليه السلام بدون أب بل بكلمة من الله عز وجل، أحست بضيق كبير لأنّ عليها أن تواجه عائلتها التي هي عائلة زكريا عليه السلام في بيت لحم، بالإضافة إلى صورتها أمام المجتمع الذي عرفها بعفتها وقداستها، ثم إن الله تعالى أمرها أن لا تكلم الناس إلا بالإشارة للرضيع الذي في يدها. قال تعالى: ﴿فَأْتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيّاً﴾ (مريم: 27)، وقوله أيضا: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً﴾ (مريم: 29)، فتكلّم عيسى عليه السلام مظهرا براءة أمه: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾ (مريم: 30)، ثم قال: ﴿وَبَرّاً بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً﴾ (مريم: 32).

فهذه المسألة من أهمّ المسائل التي ذكرت في القرآن الكريم ولا أثر لها في المصادر الدينية أو التاريخية الغير إسلاميّة، فبالرغم من أنّها تُعدّ من أعظم المعجزات التي تبين صدق عيسى بن مريم عليه السلام، وتُهمّ النصارى بالدرجة الأولى، مع ذلك لا نجد لها أثرا إلا في القرآن الكريم.

ولعل الجاحظ في اعتماده على الشواهد الدينية والآليات العقلية كالمقياس أراد أن لا يترك منفذا للاعتراض على صحة حججه، فمن خلال هذه الأدلة والبراهين بين قصور الأناجيل وعدم ذكرها لكامل الحقائق وأن القرآن من عند الله، وليس خاضع للأهواء البشرية، فلو كان من كلام بشر لأنكر القرآن هذه الحادثة لأنّ الأناجيل نفسها لا تثبتها.

4-6- **التدليل على القضية الثانية:** وتمثلت فيما جاء من قول انقطاع سند النصرانية وتناقض كتبها حيث يؤكّد النصارى أن كلام عيسى عليه السلام في المهد لم تذكره كتبهم ولا أشارت إليه، فيعرض الجاحظ ادعاء النصارى في هذا الصدد: "فإن سألونا عن أنفسهم فقالوا: ما لنا لا نعرف ذلك ولم يبلغنا عنه أحد البتة"<sup>31</sup>.

لم يكن اعتراض الجاحظ على ما جاء من ادعاءات النصارى التي تنفي معرفتها بكلام عيسى في كتبها اعتراضا مجردا بل استند إلى حجج وأدلة "تقتضي وظيفة المعترض في هذا المستوى أو المعارض إبطال الدعوى بإقامة الدليل على نقيضها أو تفتضي إبطال مقدمة من مقدمات دليل هذه الدعوى بعد أن يكون المدعي قد أقام الدليل عليها"<sup>32</sup>.

والمعارضة بدت واضحة في حجاج الجاحظ ومن ذلك قوله "إنهم إنما قبلوا دينهم عن أربعة أنفس: اثنان من الحواريين بزعمهم، يوحنا ومتى، واثنان من المستجيبية، وهما مارقش (مارقس)، ولوقش (لوقا)، وهؤلاء الأربعة لا يؤمن عليهم الغلط ولا النسيان ولا تعمد الكذب، ولا التواطؤ على الأمور، والاصطلاح على اقتسام الرياسة وتسليم كلّ واحد منهم لصاحبه حصته التي شرطها له"<sup>33</sup>.

فإن قالوا: "إنهم إن قالوا كانوا أفضل من أن يتعمّدوا كذبا، وأحفظ من أن ينسوا شيئا وأعلى من أن يغلطوا في دين الله، أو يضيّعوا عهدا قلنا: إن اختلاف

## تجليات الجدل والحجاج في المناظرات الكلامية

روايتهم في الإنجيل، وتضاد معاني كتبهم، واختلافهم في نفس المسيح مع اختلاف شرائعهم دليل على قولنا فيهم، وما ينكر من مثل لوقس (لوقا) أن يقول باطلا وليس من الحواريين فقد كان يهوديا قبل ذلك بأيام يسيرة<sup>34</sup>.

رَكَزَ الجاحظ في حجاجه على سند الأناجيل وبيّن أن أصحابها الأربعة ليسوا من حواريين المسيح وإن زعم النصارى أن اثنين منهم من الحواريين، لا يؤمن عليهم غلط ولا نسيان، ولا تواطؤ على كذب، كما لم يغفل الجاحظ متن هذه الأناجيل التي تتعارض فيما بينها وتختلف رواياتها وتتناقض محتوياتها، وتتعاد معانيها بل تختلف في المسيح نفسه وهي أدلة قاطعة على افتراءهم وكذبهم، وقد وافق كثير من العلماء الرأي الذي ذهب إليه الجاحظ بأن كتاب الأناجيل ليسوا من الحواريين، فقد تعرض ابن حزم في كتابه "الملل والأهواء والنحل" إلى هذه المسألة حيث بيّن أن "هؤلاء الذين يسمونهم النصارى ويزعمون أنهم كانوا حواريين للمسيح عيسى عليه السلام، كباطرة، ومتى الشرطي، ويوحنا ويعقوب ويهوذا لم يكونوا قط مؤمنين، فكيف حواريين بل كانوا كذابين كفارا... وأما الحواريين الذين أتى الله عليهم فأولئك أولياء الله حقا... ولا ندري أسماءهم لأن الله تعالى لم يسمهم لنا، إلا أننا نبتّ ونؤمن ونقطع أن باطرة الكذاب، ومتى الشرطي، ويوحنا المستخف، ومارقس الفاسق ولوقا الفاجر، ما كانوا قط من الحواريين، لكن الطائفة التي قال الله تعالى فيها (وكفرت طائفة)"<sup>35</sup>.

وبهذا أبطل الجاحظ مزاعم النصارى بحجج دامغة، تدل على قدرته الحجاجية في دحض دعاوي الخصوم "وما حسبته منتهى الاحتجاج جعله منطلقا له، وما قدمته على أنه طمأنينة لهم حوله إلى القلق يزيحهم ويقعد بهم"<sup>36</sup>.

**6-5- التدليل على القضية الثالثة:** فنّد الجاحظ دعوى النصارى لبنة عيسى عليه السلام لله تعالى فيقول: "وسألتكم إذا كان الله تعالى قد اتخذ عبدا من عباده خليلا فهل يجوز أن يتخذ عبدا من عباده ولدا، يريد بذلك إظهار رحمته ومحبته إياه وحسن تربيته وتأديبه له، كما سمي عبدا من عباده خليلا وهو يريد تشريفه، وتعظيمه والدلالة على خالص حاله عنده؟"<sup>37</sup>.

يتضح أن أدلة الإثبات التي أطلقها أهل الكتاب تكتسي الصبغة المنطقية لأنّ الشّروط التي تقتضيها المناظرة توفرت من شرط **المضمون القضوي** و**شرط الصدق** بالإضافة إلى الشّروط **الجوهري** والذي سبقت الإشارة إليه، ولكن يبطل في هذه الحالة الشّروط الرابع من شروط التّدليل، وهي **شروط تمهيدية**، حيث يعتبر المدّعي المعترض صادقاً في اعتراضه، لأنّ اعتقاد النّصارى ببنوة عيسى تقوم على مزاعم كاذبة.

واستفاض في هذه المسألة قائلًا: "... وأما نحن فإننا لا نجيز أن يكون لله ولد، لا من جهة الولادة، ولا من جهة التّبني، ونرى أن تجويز ذلك جهل عظيم، وإثم كبير، لأنّه لو جاز أن يكون (الله) أباً ليعقوب، لجاز أن يكون جدًا ليوسف!! ولو جاز أن يكون جدًا وأبًا وكان ذلك لا يوجب نسبا... لجاز أيضا أن يكون (الله) عمًا، وخالا لأنّه إن جاز أن نسميه من أجل الرّحمة والمحبة والتّأديب أبًا، جاز أن يسميه آخر من جهة التعظيم والتّفضيل والتّسويد أبا، ولجاز أن نجد له صاحبًا وصديقًا... ولم يحمد الله من جوّز عليه صفات البشر ومناسبة الخلق، ومقاربة العباد"<sup>38</sup>.

واصل حججه مبينًا تناقض قول النصارى في عيسى عليه السّلام فقال: "والقول بأن الله يكون أبًا وجدًا وعمًا وأخًا، للنصارى ألزم، وإن كان للأخريين لازماً، لأنّ النّصارى تزعم أن الله هو المسيح ابن مريم، وأن المسيح قال للحواريين: يا إخواني، فلو كان للحواريين أولادا لجاز أن يكون الله عمهم... فهم لا يمنعون أن يكون الله تبارك وتعالى أبًا وعمًا وجدًا..."<sup>39</sup>.

وذهب في مسار رده أن إجازة ذلك "جهل عظيم" من ناحية العقل و"إثم كبير" من ناحية الدّين فيتحقّق بذلك مقصده الكلاميّ عبر رعاية أمر الدّين والعقيدة بأسلوب يعتمد على مخرجات عقلية منطقيّة، ولذلك كان المسار الحجاجيّ عبر التّوليد والاستدلال الذي يفضي إلى القياس (لو جاز أن يكون أبًا ليعقوب، لجاز أن يكون جدًا ليوسف) واعتمد بنية الافتراض عنصرًا من عناصر بناء البرهان كما اعتمد أسلوب التّعليل ليضفي على أقواله الصبغة المنطقية.

## تجليات الجدل والحجاج في المناظرات الكلامية

دحض حجج الطرف الآخر وأقام البيّنة والدليل على ذلك قائلا: "... ووجه آخر تعرفون به صحة قلبي وصواب مذهبي، وذلك أن الله تبارك وتعالى لو علم أنه قد كان فيما أنزل من كتبه على بني إسرائيل أن أباكم كان بكري، وابني، وأنكم أبناء بكري، لما كان يغضب عليهم إذا قالوا: "نحن أبناء الله" فكيف لا يكون ابن الله ابنه وهذا من تمام الإكرام وكمال المحبة ولا سيما إن كان قال في التوراة بنو إسرائيل أبناء بكري وأنت تعلم أن العرب حين زعمت أن الملائكة بنات الله كيف استعظم الله ذلك وأكبره وغضب على أهله"<sup>40</sup>.

ولم يكتف بالحجج العقلية بل دَعَمها بالشواهد القرآنية ليظهر صحة ما ذهب إليه، وليبين التناقض في قولهم وبالتالي يدحض ادعائهم ببنوة عيسى لله تعالى، وهو في ذلك يقيم عليهم الحجة لأنه أظهر الخلل في أقوالهم بادعائهم على الله الكذب وإسباغ صفات البشر على المولى عز وجل، والقرآن الكريم ينفي "الوالدية والولدية على الحقيقة وعلى المجاز كليهما"<sup>41</sup>، واستشهد بآيات عديدة منه قوله: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (مريم: 35)، وأيضا قوله: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (المؤمنون: 91)، وقوله عز وجل: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الإخلاص: 3).

ودعم اعتراضه بعدد من الأدلة ليدحض بها ما جاء به المتكلمون من جواز قول النصارى المسيح ابن الله على سبيل الرحمة والعطف وليس الولادة والنسب، قياسا على اتخاذ الله إبراهيم خليلا وهو ما بيّنه قوله: "إن إبراهيم صلوات الله عليه، وإن كان خليلا فلم يكن بخلة كانت بينه وبين الله، لأن الخلة والإخاء والخلطة، وأشبه ذلك، منفية عن الله عز ذكره، فيما بينه وبين عباده، على أن الإخاء والصدقة داخلتان في الخلة... ويجوز أن يكون إبراهيم عليه السلام خليلا في الله بالخلة التي أدخلها الله على نفسه وبين أن يكون خليلا بخلة بينه وبين ربه فرق ظاهر ذلك أن إبراهيم عليه السلام اختل في الله اختلا لا لم يختلله أحد قبله لهذه الشدائد مختلا في الله"<sup>42</sup>.

ساعدت كفاءة الجاحظ اللغوية على فهم الآيات القرآنية وتأويلها بما يتوافق والمنهج العقلي الذي يؤمن به أشد الإيمان، فـ "للرب أمثال واشتقاقات

وأبنية، وموضع كلام يدلّ عندهم على معانيهم وإرادتهم ولتلك الألفاظ مواضع آخرٌ ولها عندئذ دلالات أخرى، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة<sup>43</sup>، وحتى يقيم الحجّة الظاهرة ويغلق المنافذ المحتملة لم يكتف بالحجج العقلية الشواهد القرآنية بل أدرج الحجج اللغوية ليعارض المفهوم الذي ذهب إليه بعض المتكلمون في معنى "خلة" واستند في هذا الشأن إلى لغة العرب، ليبين أن الخلة والتي تعني الخلطة والإخاء منفية بين الله وعباده، واعتمد على إمكانات اللغة الاشتقاقية، فقد اتخذ من الجنس حجة (الخلة الخلة)، تجتمع اللفظتان في مادة الاشتقاق وتختلفان في المعنى وهو بذلك يدعو إلى إقحام العقل في تفسير ما غمضت دلالاته في القرآن الكريم على اعتبار أن الدليل العقلي عند المعتزلة مُقدم على القرآن والسنة "لأنه يميّز بين الحسن والقبح ولأنّ به يُعرف الكتاب وكذلك السنة والإجماع"<sup>44</sup>.

كما استدعى المناظر الشاهد الشعريّ لاعتداد العرب بالمدونة الشعريّة وتسليمهم بما جاء فيها فأورد بيتا لزهير بن أبي سلمى:

وإنّ أتاه خليلٌ يومَ مسبغةٍ \*\*\* يقولُ لا عاجزَ ماليّ ولا حرم

بعدما دحض الجاحظ ادعاءات النصارى بالأدلة المتنوعة والبراهين الدامغة وضع نفسه موضع السائل ليبين للمعترضين مدى جهلهم ومحدودية تفكيرهم. فقال: "ونسألهم إن شاء الله ونرد عنهم ونستقصي لهم في جواباتهم كما سألنا لهم أنفسنا واستقصينا لهم مسائلهم فيقال لهم: هل يخلوان يكون المسيح إنسانا بلا إله؟ أو إله بلا إنسان؟ أو إله وإنسانا؟ فان زعموا أنه إله بلا إنسان، قلنا لهم: فإننا نعرف من الأنجيل بأنه كان صغيرا ثم شبّ والنحى، وكان يأكل ويشرب وينجو ويبول، وقتل بزعمكم وصلب وولدت مريم وأرضعته أم غيره الذي كان يأكل ويشرب؟ فأى شيء يا ترى هو الإنسان إن لم يكن ما ذكرناه؟!"<sup>45</sup>.

كما لجأ المناظر إلى حجّة البرهان بفصل الحالات التي تتقاطع إجابا مع حجّة استقراء الواقع، فالمسيح إمّا أن يكون إنسانا خالصا أو إله خالصا أو أن يكون جامعا لكليهما، ولأنّ "للعقل منطق خاصّ يجعل الإنسان محاصرا



## تجليات الجدل والحجاج في المناظرات الكلامية

بمجموعة من الضرورات والضوابط الموضوعية التي توجه الإنسان وتضبط سلوكه اتجاه الآخرين".<sup>46</sup>

بالإضافة إلى توظيفه حجة اللاتناسق من "باب تأكيد الواحد ونفي الآخر"<sup>47</sup>، وهكذا فرض على المتلقي الاختيار الذي سطره مسبقا من خلال قوله: "وكيف يكون إلهها بلا إنسان وهو الموصوف بجميع صفات الإنسان؟!"<sup>48</sup>، والجدير بالذكر أن الجاحظ وطف الاستفهام في هذه المناظرة لأغراض حجاجية" فالمبادلات الكلامية التي تجمع أشخاصا متناقضين نادرا ما تكون الأسئلة فيها محايدة ومحض إخبارية لأنّ التّخاطب هو الذي يوجّه أقوال هؤلاء الأشخاص"<sup>49</sup>، ومن هنا كانت أسئلة الجاحظ تروم إزعاج الخصم وإظهار عجزه كما تحت المستمع على النّظر والتّمحيص وإعمال العقل قبل الاصطفاف إلى جانب معيّن وخاصة في القضايا التي تحمل طابعا عقائديا.

لم تنضب أسئلة الجاحظ الموجّه إلى خصمه، لأنّ بالسؤال يتطوّر السّجال وتزداد الأقوال وبالتالي يبرز التفاعل وتظهر البدائل التي تخدم المعرفة، ولهذا الأمر تضاعفت أسئلة الجاحظ فقال: "وإن زعموا بأنه لم ينقلب عن الإنسانية ولم يتحوّل عن جوهر البشريّة، ولكن لما كان اللاهوت فيه صار خالقا سمي إلهها [...] قلنا: خبرونا عن اللاهوت أكان فيه وفي غيره أم كان فيه دون غيره؟"<sup>50</sup>

ويظهر المنهج الجدليّ في تنفيذ الجاحظ أقوال خصومه وذلك بالبحث عن الأسباب التي خولت للنصارى التّقول على الله، فبيّن أنّه إذا أقررنا بالحالة الأولى، فإن المسيح ليس بأولى من غيره في أن يسمى إلهها، وأمّا إذا أقررنا بالحالة الثانية، فإن اللاهوت صار جسما وبالتالي لا معنى للاهوت هنا.

كما أفحم خصمه بالإشارة إلى مسألة خلق آدم عليه السّلام، وأحقّيته بالبنوة لله تعالى، نحو قوله: "إن كان المسيح إنّما صار بن الله لأنّ الله خلقه من غير ذكر، فأدم وحواء إذا كانا من غير ذكر وأنثى أحقّ بذلك، إن كانت العلة في اتخاذه ولدا أنّه خلقه من غير ذكر"<sup>51</sup>.

أبطل الجاحظ حجة النّصارى ولم يترك لهم أدنى اعتراض، وذلك بإخضاع مقولتهم للاستدلال المنطقيّ "فالجنس البشريّ يشترك فطريّا في

استعمال آليات منطقية في إنشاء الكلام وتأويله، انطلاقاً من تجارب الأفراد وتفاعلهم مع محيطهم... وكلما أفلح الفرد في اختيار ما يناسب من هذه الآليات كان لخطابه وقع على مخاطبيه استمالة أو إقناعاً... إذ تعمل جميعها على تسريع عملية تعديل موقف أو تغيير سلوك أو الدفع إلى عمل أو تغيير نظرة تجاه موضوع<sup>52</sup>، فمادامت حجة النصارى في ادعاء البنوة تكمن في ولادة عيسى عليه السلام من غير ذكر، فآدم وحواء ولدا من غير ذكر أو أنثى، وعليه فحجة النصارى ومن اتبعهم مردودة عليهم.

ليس بالغريب أن يعتد الجاحظ بالقياس مادام معتقدا بالعقل، حيث بين أن: "الذي لم يأخذ فينا بحكم القرآن، ولا بأدب الرسول ﷺ، ولم يفرع إلى ما في الفطن الصحيحة، وإلى ما توجهه المقاييس المطردة، والأمثال المضروبة والأشعار السائرة أولى بالإساءة وأحق بالملائمة"<sup>53</sup>.

والمخطط الآتي يبين القياس الذي أقامه الجاحظ ليدل على صحة ما ذهب إليه.

**المقدمة الكبرى:** الذي يولد من غير ذكر هو ابن الله.

**المقدمة الصغرى الأولى:** عيسى عليه السلام ولد من غير ذكر.

**النتيجة الأولى:** عيسى عليه السلام ابن الله (حاشا لله).

**المقدمة الصغرى الثانية:** آدم عليه السلام ولد من غير ذكر ولا أنثى.

**النتيجة الثانية:** آدم عليه السلام ابن الله أيضاً.

استند الجاحظ في حجاجه إلى سلسلة من الاستدلالات التي ساعدت على إضفاء الموضوعية والعقلانية على الأطروحة المعروضة، وظهرت هذه الاستدلالات في قوله: "والأعجوبة في آدم عليه السلام أبدع وتربيته أكرم، ومنقلبه أعلى وأشرف، إذا كانت السماء داره والجنة منزله والملائكة خدامه بل هو المقدم بالسجود والسجود أشد الخضوع، وإن كان بحسن التعليم والتثقيف فمن كان الله تعالى يخاطبه ويتولى مناجاته دون أن يرسل إليه ملائكته ويبعث إليه رسله، أقرب منزلة وأشرف مرتبة وأحق بشرط التأديب، وفضيلة التعليم. وكان الله يكلم آدم كما كان يكلم ملائكته، ثم علمه الأسماء كلها، ولم يكن ليعلمه الأسماء كلها إلا بالمعاني كلها، فإذا كان كذلك، فقد علمه جميع مصالحه ومصالح ولده، وتلك نهاية طباع الأدميين، ومبلغ قوى المخلوقين"<sup>54</sup>.

## تجليات الجدل والحجاج في المناظرات الكلامية

لم يغفل الشواهد القرآنية لأنها "حجة على الملحد، وتبيان للموحد قائم بالحلال المنزل والحرام المفصل، وفاصل بين الحق والباطل، وحاكم يرجع إليه العالم والجاهل، وإمام تقام به الفروض والنوافل، وسراج لا يخبو ضياؤه، ومصباح لا يخزن ذكاؤه [...] ومرشد يدل على طريق الجنة والنار، ويجير يوم التحاكم"<sup>55</sup>.

فإذا كانت بنوة الله لعيسى عليه السلام لأنه ولد من غير ذكر فقد بين أحقية آدم لبنوة الله عز وجل لأنه ولد من غير ذكر ومن غير أنثى، أما إذا كان ذلك لمكان التربية فآدم عليه السلام أولاه الله عناية متميزة.

إذن فقد تقدم آدم عليه السلام على عيسى عليه السلام وعلى كافة البشر وذلك في كيفية خلقه، لأن الله سبحانه تولى خلقه بيده ونفخ فيه من روحه مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص: 72/71).

ثم أصدر أمره للملائكة ليسجدوا لآدم ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 34)، على أن سجود الملائكة لآدم هو إطاعة لأمر الله، وليست عبادة لآدم، فإله سبحانه هو الذي أمر ملائكته بالسجود ولم يأمرهم بذلك آدم، ثم خصصه وشرفه بالعلم الكثير وجعله معلما للملائكة وهم مستفيدون منه وذلك لقوله عز وجل: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: 31)، وتوالت نعم الله على آدم فأسكنه الجنة رفقة حواء، وأرغد فيها عيشهما وهذا ما تبيته الآية الكريمة ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 35).

بين الجاحظ النعم التي أسبغها الله عز شأنه على آدم عليه السلام، ليدرك المتلقي مدى الحظوة التي نالها آدم عليه السلام وليقتنع الخصم أن العناية الإلهية التي أحاطت آدم عليه السلام، فاقت بكثير الحظوة التي نالها عيسى عليه السلام، رغم ذلك لم يدع أحد أن آدم ابن الله. هكذا حاج الجاحظ خصومه وأبطل مزاعمهم.

ويحسن التذكير أن هذه المناظرة تعتبر من أقدم النصوص التي وصلتنا مصورة حركة الجدل الديني في البيئة الإسلامية ضد اليهود والنصارى، كما أنها كشفت عن جانب مهم من عبقرية الجاحظ، فهو ليس أديبا ناقدا فحسب، لكنّه إلى جانب ذلك عالم بالأديان، مطلع على كتبها، ملّم بدقائق عقائدها، وتفصيل مبادئها، كما أنّها بيّنت الجهد العظيم الذي بذله المتكلمون المتقدمون في مواجهة التّحديات الخارجيّة الخطيرة المتمثلة في مواقف اليهود والنصارى.

### الخاتمة

أفضى هذا البحث إلى جملة من النتائج نلخصها في العناصر التالية:  
- كانت المناظرات قديما كانت ذات طبيعة سجالية تكيّفية انصرفت فيها الطاقة الإقناعية إلى حجة العقل وبرهانه.  
- اتخذ المتكلمون المناظرات الجدلية للرد على النصارى واليهود والمجوس وغيرهم.

- اقتضى السياق الحجاجي الجدلي لرسالة الرد على النصارى تقديم الحجج لإثبات صدق الدعوى ودحض الدعوى المناقضة.  
- ظهرت الجسارة العقلية للجاحظ حيث زحرت الرسالة بالأفكار الجدلية والآراء الاستدلالية التي اقتحمت موضوع الإلهيات، والمنطق، والدين، كما صبغت المناظرة بنزعتها الكلامية التي وصمت أسلوب الجاحظ.  
- آمن الجاحظ بقدرات العقل واعتبره صمام أمان من كلّ زلل أو انحراف معرفيّ ولهذا جاءت براهينه منطقية لا سبيل لإبطالها.

### قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
- 1- إسماعيل بن عمر بن درع القرشي، البصري (ت774هـ)، دمشق، تاريخ ابن كثير، البداية والنهاية، ضبطت وصححت وذيلت بشروح هيئة قامت بها هيئة بإشراف الناشر، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1406هـ - 1980م، ج10.
  - 2- جول تريكو، المنطق السوري، تر: محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1992م.
  - 3- حمو النقاري، منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 1431هـ - 2010م.
  - 4- ريمون بودون، فرانسوا بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1986م.

## تجليات الجدل والحجاج في المناظرات الكلامية

- 5- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1993م.
- 6- عبد الرحمن بن خلدون (ت784 هـ)، المقدمة، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2013 م.
- 7- عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2012م.
- 8- علي أبو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1397هـ-1977م.
- 9- طاش كبرى زاده (068هـ) رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، دار الظاهرية، الكويت، ط1، 2012م.
- 10- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م.
- 11- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م.
- 12- عادل مصطفى، فهم الفهم "مدخل إلى الهرمنيوطيقا"، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، مصر، القاهرة 2007م.
- 13- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ): كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، المطبعة الحميدية، القاهرة، ط2، 1384هـ-1965، ج1، ج2.
- 14- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ): الرسائل الكلامية، قَدِّم لها وبَّيها: علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت لبنان، ط3، 1995م.
- 15- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ): البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط7، 1418هـ-1998، ج1، ج2.
- 16- أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد ابن النديم، الفهرست، (ت438هـ)، تح: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط2، 1417هـ-1997 م.
- 17- أبو القاسم البلخي (ت348هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت415هـ)، والحاكم الجشمي (ت494هـ)، فضل الاعتزال وطبقات الاعتزال، فضل الاعتزال وطبقات الاعتزال، فضل تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 1986م.
- 18- عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 1434هـ - 2013م.
- 19- محمد عبد الله الشرقاوي، المختار في الرد على النصارى، دار الجيل، دمشق، ط1، 1991م.
- 20- محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل (ت711هـ)، لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، تقديم: الشيخ عبد الله العلي، دار لسان العرب، بيروت، دت.
- 21- محمد كرد علي، أمراء البيان، ط2، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ج2، 1433هـ-2012م.

- 22- محمد نور الدين أفالية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 1998م.
- 23- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت474هـ)، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي تونس، ط1، 1987م.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - انظر: أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن درع القرشي، البصروي، الدمشقي (ت774هـ)، تاريخ ابن كثير، البداية والنهاية، ضبطت وصححت وذيلت بشرح هيئة قامت بها هيئة بإشراف الناشر، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1406 هـ-1980، ج10، ص215.
- <sup>2</sup> - محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل (ت711هـ)، لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، تقديم: الشيخ عبد الله العلايلي، دار لسان العرب، بيروت، دت، مادة (نظر).
- <sup>3</sup> - عبد اللطيف عادل، بلاغة الإقناع في المناظرة، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 1434هـ-2013م، ص129.
- <sup>4</sup> - طاش كبرى زاده (ت068هـ) رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، دار الظاهرية الكويت، ط1، 2012، ص17.
- <sup>5</sup> - عبد الرحمن بن خلدون (ت784هـ)، المقدمة، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2013م، ص67.
- <sup>6</sup> - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2000، ص46.
- <sup>7</sup> - انظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص46-47.
- <sup>8</sup> - أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت474هـ)، المنهاج في ترتيب الحجاج، تح: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط2، 1987م، ص8.
- <sup>9</sup> - حمو النقاري، منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، مصر، ط1، 1431هـ-2010م، ص366.
- <sup>10</sup> - انظر: طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص157.
- <sup>11</sup> - المرجع نفسه، ص47.
- <sup>12</sup> - حمو النقاري، منطق الكلام، ص373.
- <sup>13</sup> - طه عبد الرحمن في، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص74.
- <sup>14</sup> - المرجع نفسه، ص76-77.
- <sup>15</sup> - محمد نور الدين أفالية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص2.
- <sup>16</sup> - علي أبو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1397هـ-1977م، ص456-457.
- <sup>17</sup> - جول تريكو، المنطق السوري، تر: محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، 1992، ص36.

## تجليات الجدل والحجاج في المناظرات الكلامية

- 18- ريمون بودون، فرانسوا بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1986، ص238.
- 19- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت 255هـ)، رسالة صناعة الكلام، (الرسائل الكلامية) حققها وعلق عليها علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت لبنان، ط3، 1995م، ص56.
- 20- الجاحظ، رسالة الفتيا، حققها وعلق عليها علي بوملحم، (الرسائل الأدبية)، ص150.
- 21- الجاحظ، رسالة العثمانية، حققها وعلق عليها: علي بوملحم، (الرسائل السياسية)، ص328.
- 22- الجاحظ، رسالة استحقاق الإمامة، حققها وعلق عليها: علي أبو ملحم، ص192.
- 23- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص38-39.
- ولفظ إقامة يستعمل في الممارسة الفلسفية، مقابلا للفظ العطاء، إذ الثاني يفيد معنى ما يحضر في عقل الإنسان من غير أن يستحضره فيه بنفسه لا بطريق ولا بأخر وهذا يعني أن المعطى يحضر في العقل ابتداء أي دونما واسطة، والواسطة هي جملة الاستحضار العقلي باعتبارها تحدث تعديلات أو تقويمات فيما تخل عليه (طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص33).
- 24- طه عبد الرحمن، التكوثر العلقي المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م، ص131.
- 25- الجاحظ، رسالة الرد على النصارى، (الرسائل الكلامية)، ص267.
- 26- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص76.
- \* نيرنجات، أي حيل سيميائية تحول المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة.
- \* لسنا سكيناً، أي حماراً وحشياً أو كالحمار الوحشي في خفة حركة جسمه. (انظر: ابن النديم، الفهرست).
- 27- رسالة الرد على النصارى، ص267-268.
- 28- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1993، ص227.
- 29- المرجع نفسه، ص227.
- \* زرادشت: هو مؤسس الديانة الزردشتية، وقد عاش في مناطق أذربيجان، وظلت تعاليمه وديانته هي المنتشرة في مناطق واسعة حتى ظهور الإسلام، انظر: أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد ابن النديم، الفهرست (ت 438هـ)، تج: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط2، 1417هـ- 1997م، الفهرست، ص19.
- 30- رسالة الرد على النصارى، ص267-268.
- 31- رسالة الرد على النصارى، ص269.
- 32- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص82.
- 33- رسالة الرد على النصارى، ص270.
- 34- المصدر نفسه، ص271.

- <sup>35</sup> - عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص227.
- <sup>36</sup> - محمد عبد الله الشرقاوي، المختار في الرد على النصارى، دار الجيل، دمشق، ط1، 1991، ص30.
- <sup>37</sup> - رسالة الرد على النصارى، ص269.
- <sup>38</sup> - المصدر نفسه، ص270.
- <sup>39</sup> - المصدر نفسه، ص271.
- <sup>40</sup> - المصدر نفسه، ص273.
- <sup>41</sup> - محمد عبد الله الشرقاوي، المختار في الرد على النصارى، ص30.
- <sup>42</sup> - رسالة الرد على النصارى، ص276.
- <sup>43</sup> - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ): كتاب الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، المطبعة الحميدية، القاهرة، ط2، 1384هـ-1965، الحيوان، ج1، ص153-154.
- <sup>44</sup> - المصدر نفسه، ج1، ص154.
- <sup>45</sup> - رسالة الرد على النصارى، ص276.
- <sup>46</sup> - عادل مصطفى، فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا"، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادمير، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، ط1، 2007، ص297.
- <sup>47</sup> - أبو القاسم البلخي (ت348هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت415هـ)، والحاكم الجشمي (ت494هـ)، فضل الاعتزال وطبقات الاعتزال، فضل الاعتزال وطبقات الاعتزال، تح: فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 1986، ص139.
- <sup>48</sup> - رسالة الرد على النصارى، ص276.
- <sup>49</sup> - أبو القاسم البلخي (ت348هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت415هـ)، والحاكم الجشمي (ت494هـ)، فضل الاعتزال وطبقات الاعتزال، تحقيق فؤاد سيد، ص283.
- <sup>50</sup> - رسالة الرد على النصارى، ص284.
- <sup>51</sup> - المصدر نفسه، ص285.
- <sup>52</sup> - عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2012، ص179.
- <sup>53</sup> - الجاحظ، الحيوان، ج1، ص160.
- <sup>54</sup> - رسالة الرد على النصارى، ص284.
- <sup>55</sup> - محمد عبد الله الشرقاوي، المختار في الرد على النصارى، ص36.



## الشروح والحواشي البلاغية في قراءات العرب المحدثين

### Annotations and rhetorical notes in the readings of modern Arabs

د/ عمار عثمانى

معهد الآداب واللغات

المركز الجامعي أحمد زبانة - غليزان

amar.othmani@cu-relizane.dz

تاريخ الإرسال: 2020/02/08 تاريخ القبول: 2020/09/29

#### الملخص:

تمثل الشروح والحواشي البلاغية مرحلة هامة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ذلك أنها أنتجت نصوصا كثيرة يصعب عدّها والإحاطة بها جميعا، غير أنّ معرفتها البلاغية لم تأخذ بجديّة، نظير جهود أصحابها في التأسيس لعلم البلاغة، بل قيلت في حقّها نعوت وصفات سلبية من قبل المحدثين العرب المهتمين بكتابة تاريخ البلاغة العربية، الأمر الذي جعل القارئ العربي يتجاوز إنتاج هذه المرحلة حتى جاءت مرحلة جديدة من قراءة التراث، يطلق عليها القراءة اللسانية، سمحت بإعادة النظر في كتب الشروح والحواشي.

**الكلمات المفتاحية:** قراءة؛ لسانيات؛ بلاغة؛ الحواشي؛ الشروح.

#### Abstract:

The rhetorical annotations and annotations are an important stage in the history of the Arab-Islamic civilization. They have produced many texts that are difficult to enumerate and are all aware of. However, their rhetorical knowledge did not take seriously in comparison to the efforts of their authors in establishing rhetoric. Those interested in writing the history of Arabic rhetoric, which made the Arab reader beyond the production of this stage until a new stage of reading heritage, called reading the language, allowed review of the heritage of this stage another stage.

**Key words:** Reading; linguistics; rhetoric; footnotes.

مقدمة:

يشكل التراث البلاغي هاجسا كبيرا لدى المختصين من الذين يشتغلون على قراءة النصوص القديمة وتفسيرها. وإذا كانت النصوص البلاغية هي المحتوى الذي يبني عليه مراحل تطور التفكير البلاغي عند العرب فإنّ قراءتها تختلف من زمن إلى زمن بحسب الآليات المتوفرة لدى من اشتغل على صناعة استراتيجية التأريخ لهذا العلم، أو حاول البحث عن شرعية لهذا التراث عند المتأخرين.

ومن هذا المنطلق تأتي فكرة المقال لبيان الاختلاف الحاصل في قراءة النصوص البلاغية، في مرحلة التلخيص والشروح، بين جيل أحمد مصطفى المراغي، وشوقي ضيف، وبدوي طبانة، وجيل الحدائين من أمثال حمادي صمود، ومحمد العمري، ومحمد عبد المطلب، وصابر حباشة. وغيرهم من الذين توسلوا اللسانيات الغربية في فكّ شفرات نصوص علماء العربية.

واختيارنا لمرحلة التلخيص والشروح في البلاغة العربية لم يكن عبثا، وإنما راجع إلى بعض الصفات والنوع السلبية التي علقت بها، وأصبحنا نحكم على تاريخ من صناعة الدرس البلاغي بصفات سلبية، تدفعنا كلّ مرة إلى ضرورة إعادة القراءة، أو كما سمّاها بعضهم بالقراءة الجديدة، أو القراءة الأخرى على حدّ تعبير محمد عبد المطلب.

وأمام هذا التساؤل الذي يفرض وجوده علينا ينبغي تتبع مشكلة القضية، لاستجلاء مضامينها، وبيان أسبابها، وكيف أصبح الدارسون مولعين بتداول صفات قد نراها في خاتمة هذا البحث مجرد انطباعات، تفتقر إلى الصدق العلمي، الذي يفرض البرهان والحجة فيما نصدّره من أحكام تخص علم البلاغة، وقضية التفكير العلمي من عدمه في مرحلة التلخيص والشروح.

إنّ قصدنا بمرحلة التلخيص والشروح في البلاغة العربية يتمحور أساسا حول مرحلة زمنية أنتجت عدّة مصنفات، يراها بعضهم أنّها غير علمية، وتفتقر للفكرة الخاصة بتعبير بدوي طبانة، وهي مرحلة ما بعد تأليف مفتاح العلوم للسكاكي. وهذه هي الفرضية التي ستكون منطلقنا في هذا البحث.

===== الشروح والحواشي البلاغية في قراءات العرب المحدثين

ولكي نفهم إشكالية قضية هذه المكاتبة ينبغي لنا أن نتبع خطة، تتشكل معالمها من ذلك التطور التاريخي في قراءة التراث البلاغي، في العصر الحديث. وبحسب اطلاعنا فإن استراتيجيات التأريخ لهذا العلم، وفهم نصوص أصحابه، ابتدأها أحمد مصطفى المراغي، فشوقي ضيف، ثم بدوي طبانة، وهي الأعلام التي اخترناها للوقوف على طبيعة القراءة ومضامينها في مرحلة أولى من قراءة مرحلة التلخيص والشروح.

### 1- بداية المرحلة الجديدة في تاريخ البلاغة العربية ( التلخيص والشرح):

عرف التأليف البلاغي ظهور تصانيف مختلفة، منذ القرن السابع الهجري، تختلف فكرة الأساس فيها عما عرفناه في كتب الأولين، من الذين اشتغلوا على إثارة السؤال البلاغي، سواء أكان عند محاورى النص القرآني؛ لمعالجة قضية الإعجاز، أم حتى عند العلماء المتأدبين الذين ناقشوا قضية (القديم والحديث) في أبحاثهم.

يعدّ تصنيف كتاب "تلخيص المفتاح" للقزويني (ت 739هـ) بداية مرحلة جديدة في التأليف البلاغي؛ وكتب البلاغة كثيرة، تختلف باختلاف أغراض المصنفين في الوضع والتأليف، وهي "تنحصر من جهة المعنى في قسمين: الأول إما أخبار مرسلّة وهي كتب التواريخ وإما أوصاف وأمثلة ونحوها قيدها النظم وهي دواوين الشعر، والثاني قواعد علوم وهي تنحصر من جهة المقدار في ثلاثة أصناف: الأول مختصرات تُجعل تذكرة لرؤوس المسائل ينتفع بها المنتهى للاستحضار وربما أفادت بعض المبتدئين الأذكياء لسرعة هجومهم على المعاني من العبارات الدقيقة والثاني مبسوطات تقابل المختصر وهذه ينتفع بها للمطالعة والثالث متوسطها وهذه نفعها عام"<sup>1</sup>.

وهذه الأوصاف التي ذكرها حاجي خليفة في حقّ التصنيف الذي اشتهرت به الحضارة العربية الإسلامية عرفته البلاغة في تاريخها المتأخر؛ وقد حدث التحول في التأليف البلاغي بعد كتاب "مفتاح العلوم" الذي تحول على يد تلميذه القزويني إلى مجرد ملخص في علم البلاغة.

ولعل من أهمّ تلك التلخيصات التي اشتهر بها المتأخرون، إذ يقول حاجي خليفة: "وقد ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق في العلوم،

ويدونون منها مختصرا في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن (...) وربما عمدوا إلى الكتب المطولة فاختصروها تقريبا للحفظ"<sup>2</sup>.

ترتب عن التلخيص الذي عرفه التصنيف عند العلماء ظاهرة أخرى جديدة في تاريخ البلاغة العربية؛ إذ ظهرت ما يسمى بمرحلة الشروح، وتعود الغاية إلى وجود هذا النوع من التأليف لأسباب ثلاثة، يوضحها حاجي خليفة في بيانه: "وإنما احتيج إلى الشرح لأمر ثلاثة: الأمر الأول كمال مهارة المصنف فإنّه لجودة ذهنه وحسن عبارته يتكلم عن معان دقيقة بكلام وجيز في الدلالة على المطلوب وغيره وليس في مرتبته فرما عسر عليه فهم بعضها أو تعذر فيحتاج إلى زيادة بسط في العبارة لتظهر تلك المعاني الخفية ومن هنا شرح بعض العلماء تصنيفه. الأمر الثاني (...) يذكر المقدمات المهمة يبين ما يمكن بيانه في ذلك العلم ويرشد إلى أماكن فيها لا يليق بذلك الموضوع من المقدمات ويرتب القياسات ويعطي علل ما لم يعط المصنف. الأمر الثالث احتمال اللفظ لمعان تأويلية أو لطافة المعنى عن أن يعبر عنه بلفظ يوضحه"<sup>3</sup>.

أما ظاهرة الحواشي والتقارير فقد ظهرت في أواخر عصر المماليك، وانتشرت في عصر العثمانيين، وأصبحت طابعا شاملا لتدريس العلوم، ومنهجا سائدا من مناهج التأليف فيه، لذلك يعد علماء عصر المماليك أول من وصل المتون والشروح بالحواشي والتقارير، فوصلوا بهذا بين السابق واللاحق، ثم تبعهم على ذلك علماء العصر العثماني<sup>4</sup>.

والحق إنّ أسباب نشأة هذا النوع من التأليف يعود إلى نظام التعلّم الذي كان سائدا يومئذ، فقد كان المدرسون يعتمدون على تدريس الكتب كإجراء لتلقين المعرفة، ويعلمون على شرح المسائل الغامضة، ومن ثمّ فإنّ من أهمّ الأسباب التي أوعزت إلى التأليف الرغبة الشديدة في التسهيل ليتمكن تعلم القواعد وتيسير حفظها واستذكارها واستيعابها؛ حفظا لأصول العلم وقواعده، من جهة أخرى فإنّ الدافع قد يكون معرفيا لأنّ مهمتهم الأصلية ضبط مسائل العلم، بجمع مادته ولمّ شعنها بعبارات موجزة جامعة دقيقة. كما أنّ لا يمكننا أن ننسى ما حدث للمكتبة العربية في كارثة هولاء في بغداد.

## ===== الشروح والحواشي البلاغية في قراءات العرب المحدثين

وقد أنكر العلماء هذا النوع من التأليف ( التلخيصات) ورأوا فيه إخلالا بالتحصيل؛ "لأنّ فيه تخليطاً على المبتدئ بإلقاء الغايات من العلم عليه وليس له استعداداً لقبولها، ثمّ فيه شغل كبير بتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم لتزاحم المعاني عليها"<sup>5</sup>، ولذا يصفها بعض المحدثين بأنّها ألغاز علمية.

إنّ مرحلة التلخيصات عرفتها البلاغة العربية من خلال تلخيص القزويني، الذي سماه "تلخيص المفتاح في المعاني والبيان"، وهو المتن الذي لقي شيوعاً عند العلماء، يقول في حقّه حاجي خليفة: "ولما كان هذا المتن مما يتلقى بحسن التلقّي والقبول أقبل عليه معشر الأفاضل والفحول، واكب على درسه وحفظه أولوا المعقول والمنقول فصار كأصله محط رحال تحريرات الرجال ومهبط أنوار الأفكار ومزحم آراء البال"<sup>6</sup>.

ويمكن القول بأنّ شرح تلخيص المفتاح أعطى دفعا قويا لحركة نشيطة في التأليف البلاغي، ترتب عنه ظهور شروح وحواشٍ، لم يعرفها التفكير البلاغي من قبل. و من أهمّ الشروح على المتن:

- شرح الفاضل محمد بن مظفر الخخالي (ت745هـ): "مفتاح تلخيص المفتاح".
- شرح الفاضل شمس الدين بن محمد بن عثمان بن محمد الزوزني (ت792هـ).
- شرح العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازني (ت792هـ): المطول والمختصر.

شرح بهاء الدين السبكي (ت773هـ): عروس الأفراح.

ثمّ إنّ الملاحظ في ذلك أنّ شرح التفتازاني المسمى بـ " المطول" ظهرت حوله حواشٍ كثيرة جدّاً، أقدمها حاشية العلامة السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت816هـ)، وحاشية شمس الدين محمد بن أحمد البساطي (ت842هـ)، وحاشية المولى أحمد بن عبد الله القريمي (ت862هـ) وحاشية المولى المحقق حسن بن محمد شاه الفناري (ت886هـ).

والشرح في مفهومه هو الذي "ينجز على النصّ كوحدة خطابية ذات طابع تأويلي وتيمي بواسطة إيجاد بعد بين التعبير والمعبر"<sup>7</sup>.

## 2- القراءة التاريخية للشروح والحواشي:

القراءة التاريخية نمط من القراءة للنصوص البلاغية القديمة، تتعامل معها بوصفها ظواهر، تحيط بها عوامل سياقية مكنت من نشأة النص في ظرف تاريخي معين، في مرحلة محدّدة من مراحل تطوّر الدرس البلاغي بشكل عام. وقد ظهر هذا النوع من القراءة عند الرعيل الأول من الدارسين المتخصصين في حقل البلاغة، من الذين مكنتهم الظروف تعريف القارئ العربي بالبناء القائم لعلم البلاغة (نشأة، وتطوراً، ونضجاً، واستقراراً).

3- 1- قراءة أحمد مصطفى المراغي: يعد أحمد مصطفى المراغي من الدارسين الأوائل الذين كتبوا تاريخ البلاغة العربية، و صنفوا مراحل نشأتها وتطورها، فهو لم يختزل هذا التاريخ، بل مسح كلّ مراحلها، وبيّن موقفه بشأن بلاغة ما بعد المفتاح، ورأى أنّه "بدأ سيل جارف من الشروح للمفتاح وتلخيصاته كالمصباح والتلخيص والفوائد الغيائية في القرون الثلاثة وهي: السابع والثامن والتاسع، ثمّ الحواشي على هذه الشروح في القرون العاشر والحادي عشر والثاني عشر، والتقاريرات على الحواشي في الثاني عشر والثالث عشر"، فهو يعرف جيّداً قيمة كلّ مرحلة، والأسباب التي تدفع إلى ظهور نوع من التأليف في مرحلة تالية، وهي مراحل هامة لا يمكن تجاوزها بأيّ حال<sup>8</sup>.

نقد المراغي أسلوب التأليف في هذه المرحلة من حياة البلاغة العربية، فهو في نظره أسلوب تميّز بالضعف والركاكة، ومخالفة القواعد، ولا يكتفي الوصف عنده بتعدّد النعوت، بل يحاول أن يحاجج ويظهر الدلائل من الأحكام المسلطة على كتب المرحلة<sup>9</sup>.

ومن المفيد أنّ المراغي حدّد الأسباب التي دفعت إلى ضعف التأليف في هذه المرحلة، ويرى أنّ بواعثه: خلطه بالاصطلاحات المنطقية والفلسفية، وقلة إلمام المؤلفين بفصيح الأساليب، وأنّ غالبيتهم كانوا من بيئة فارسية أو هندية أو تركية<sup>10</sup>.

وإذا كانت مهمة التأليف في مرحلة الشروح والحواشي تحقيق السهولة، وأنّ المراد حصر مسائل البلاغة في تلخيصات تفيد المتعلم فإنّ هذا الإجراء لم

## ===== الشروح والحواشي البلاغية في قراءات العرب المحدثين

يقبل به المراغي، ورأى أنّ التأليف "ينحدر من المستوى الأدنى حتى وصل إلى حدّ الإلغاز وتبارى المؤلفون في الاختصار، حتى احتيج إلى حواشٍ تبيّن مغازي الشراح من عبارتهم، وتشرح مقاصدهم وأغراضهم، ولكن لم تكن الحواشي في عبارتها بأوضح بيانا من الشراح، وصدق عليها المثل" وفسر الماء بعد الجهد بالماء" فأصبحت الحاجة ملحة إلى وضع تقارير توضح ما أنبهم من تلك الشروح والحواشي، فوصلت الحال إلى ما يشبه التسلسل، واستدعى طول النظر فيها وإعادة البحث، لكنه بحث عقيم"<sup>11</sup>.

وخلاصة الكلام عند المراغي أن ينهي بحثه بنصيحة تبعد المتعلم من كتب هذه المرحلة، يقول فيما بيانه: "وإنّ دراسة تلك الكتب لتعبد الغرض منها، عوضاً من أن تقربه، فترك المتعلم وفرطته أخرى بأن تجعله على السليقة العربية، بدلاً من أن يجعله يتأسس بأسلوب هؤلاء المؤلفين البعيد عن الأسلوب العربي المبين"<sup>12</sup>.

### 3-2- قراءة شوقي ضيف: أمّا شوقي ضيف فقد اطلع على كتاب

المراغي، وتأثر بما جاء فيه، من ملاحظات ونتائج، تخص مرحلة من التأليف البلاغي عند العرب. ولذا نراه ينطلق في تناوله لمرحلة ما بعد مفاتيح العلوم بالتوصيف والنعته، وغير راض على ما جاء فيها.

إذا كان الاختلاف قد وقع أصلاً في قراءة كتاب مفاتيح العلوم للسكاكي بين الإبداع والإتباع بخصوص فكرة الكتاب فإنّ شوقي ضيف يعتبر أنّ أصحاب البلاغة بعد عبد القاهر والزمخشري لا يأتون بجديد في مباحثهم البلاغية، وهم عنده "يقصرون عملهم فيها على تلخيص ما كتباه جميعاً، ولا يوسّع الملخص منهم ثقافة بقراءة كشاف الزمخشري، فيكتفي بتلخيص عبد القاهر، وهم سواء لخصوه وحده أو لخصوا معه الزمخشري قلماً أضافوا جديداً إلا تعقيدات شتى مما قرءوه في الفلسفة والمنطق"<sup>13</sup>، وهو حكم قاس على مرحلة ظهر فيها علماء أجلاء، مما كان لهم الفضل في وصول البلاغة إلينا اليوم. ولا نعرف دافع شوقي ضيف في إطلاق هذا الحكم دون رويّة، بل إنّ أسهم في شيوعه إلى وقتنا الراهن.

لم يعلل شوقي ضيف سبب جمود البلاغة عند أصحاب التلخيص والشروح، واكتفى بالقول إنّ أصحابها لم يعودوا إلى بلاغة الجرجاني والزمخشري، التي جعلها معيار في الحكم على بلاغة المتأخرين، ونحن نعلم أنّنا في مرحلة جديدة من تطوّر التفكير البلاغي العربي، ومنطقيًا أن يظهر تفكير جديد ينطلق من تفكير بلاغة عبد القاهر، ويحاول لنفسه أن يُظهر تساؤلًا جديدًا يساير مرحلة التقعيد التي يحتاجها أيّ علم في إظهار نضجه واكتماله من خلال جهازه المفاهيمي.

وقد اكتفى ضيف بإطلاق صفات سلبية اتّجاه هذه المرحلة، يمكننا أن نضعها في الشكل الآتي<sup>14</sup>:

"تحجرت قواعد البلاغة وتجمدت".

"من المتعذر أن تعود إلى سيولتها القديمة"

"سرعان ما شاع فيها العقم".

ومرحلة التلخيص ظهرت في البلاغة العربية بدءًا من كتاب فخر الدين الرزاي، الذين يراه شوقي ضيف من الأوائل الذين عمدوا إلى التلخيص والاختصار، ثمّ تلاه السكاكي فأوفى به على الغاية من الإجمال الشديد. وهو إشارة دقيقة أنّ مرحلة التلخيص هي مبكرة في تاريخ بلاغتنا العربية، على عكس ما تداولته كتابات المحدثين أنّ هذا النوع من التأليف ظهر مع تلخيص المفتاح للقرويني.

وإذا كانت مرحلة التلخيص في البلاغة ابتدأت من كتاب "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز - حسب رأي شوقي - فإنّ مشكلات البلاغة في هذه المرحلة سببها طريقة معالجة فخر الدين الرازي لمسائل البلاغة، فقد "أخلى الكتاب من روعة التحليل للنصوص الأدبية (...). جعل كتابه قواعد جافة، وفي أحيان كثيرة نراه يمضي دون استشهاد أو تمثيل، وكأنما هو بصدد قواعد خالصة كقواعد النحو لا بصدد دراسة بلاغية تمتّع الذوق والشعور"<sup>15</sup>.

وهذه الشهادة التي ذكرها شوقي ضيف؛ في حقيقة الأمر ترفع الملامة عن البلاغيين ما بعد المفتاح، وكأنّ هذا التوجه الجديد للدرس البلاغي هو



===== الشروح والحواشي البلاغية في قراءات العرب المحدثين

ظاهرة صحيّة، نتيجة لاشتغال البلاغيين على تأسيس الجهاز المفاهيمي، ورسم حدود العلم.

ولعل أدقّ ملاحظة ذكرها ضيف بخصوص كتاب الرازي هي خلوه من روعة التحليل للنصوص الأدبية، وهي ملاحظة جديرة بالدراسة، ومنتفق معه بإثارة تساؤل مفاده: ما السبب وراء عدم اهتمام البلاغيين ما بعد الزمخشري بالمنهج التحليلي في تعاملهم مع المادة البلاغية؟ الأمر الذي يدفعنا إلى ضرورة بيان الأسس المعرفي في ذلك.

لقد بحث محمود البخيتاوي في هذا التساؤل في كتابه الموسوم بـ "مناهج البحث البلاغي عند العرب (دراسة في الأسس المعرفية)"، مبيّناً أنّ كتاب فخر الدين الرازي نتج في مرحلة المنهج التقني المنطقي، وهي "مرحلة طغى فيها الاهتمام بالعلوم العقلية استجابة لحاجات عقديّة، فرضتها طبيعة التطور الذي طرأ على الحياة العربية، وهو تطور شمل مختلف جوانب الحياة الإنسانية، فكان بنحو البديهية أن تحظى المسائل الفكرية، ولاسيما تلك التي لها مساس بالقرآن واللغة، باهتمام استثنائي، أظهر تصارع الحكام والمحكومين على بسط نفوذهم الفكري على منطقة واحدة، تيسر لهم تأويل النص المقدس بملائم تطلعاتهم الفكرية، وأحياناً مصالحهم الشخصية"<sup>16</sup>.

وهو تفسير نراه مهمّاً في معرفة أهمية الالتزام بالتقيد والتقنين على حساب التحليل في مرحلة التلخيص، ولا ينبغي أن يكون ذلك بإيعاز ضعف قدرة التحليل عندهم، وإنّما القصد ممثلاً في أهمية القاعدة على حساب المثال (النص).

وهذه الحياة البلاغية التي ابتدعتها الرازي تلتقها بلاغيون بعده، بل إنّ عدداً من الدارسين يشيرون إلى أثر الرازي في السكاكي، وهو ما ترجمه في كتابه: "مفتاح العلوم"، الذي لم يغفل عنه شوقي في قراءته لتعداد صفات التأليف عنده، و يراه أنّه "عمل ملخص دقيق لما نشره أصحابها من آراء وما استطاع أن يضيف إليها من أفكار وصاغ ذلك كله صيغة مضبوطة محكمة استعان فيها بقدرته المنطقية في التعليل والتسبيب وفي التجريد والتحديد والتعريف والتقسيم والتفريع والتشعيب"<sup>17</sup>.

ثمّ إنّنا إذا سلّمنا بأنّ مرحلة التلخيص في الدرس البلاغي ابتدأت مع الرازي، وتثبتت في كتاب السكاكي، فكيف نفهم كلمة القزويني في فاتحة تلخيص المفتاح؟، وهو القائل: " ألفت مختصراً يتضمن ما فيه من القواعد، ويشمل على ما يحتاج إليه من الأمثلة والشواهد"<sup>18</sup>. أم إنّنا مطالبون اعتبار كتاب القزويني مرحلة أخرى من حياة التلخيص في البلاغة العربية؟ أو أنّ القزويني لم يرض بواقع التلخيص في الكتابين؟ ورأى أنّ عمل الملخص ينشد التسهيل لتحقيق الفهم وهو ما لم يجده في كتاب السكاكي.

وحقيقة الأمر لا تهمنا هاهنا قضية التلخيص وتاريخها، بقدر ما نركّز على كشف أسرار النصوص البلاغية في هذه المرحلة، وهو ما أولى له أهمية شوقي ضيف في اعتبار كتاب القزويني أنّه "كان حسن العبارة، واضح الدلالة، دقيق الإشارة..."<sup>19</sup>، وهي قراءة لا تعكس الجدوى من قراءة التراث البلاغي، بل نراه مستعجلاً فيها، مكثفياً بوصف النصوص، ولو أنّه ركز على الجانب المعرفي فيه المتعلق باعتراضات القزويني على السكاكي، الذي وضع مفاهيم جديدة تتميز بالدقّة والوضوح.

والحقّ أنّ شوقي ضيف ابتدأ لومه على البلاغة من كتاب الرازي، ثمّ زاد الأمر تعقيداً في تناوله لكتاب السكاكي، ليُعتبر أنّ مؤلفات التلخيص والشروح عالية على الكتابين، وبالأخص كتاب مفتاح العلوم للسكاكي. غير أنّ قراءة شوقي ضيف لم تخرج على التصوّر الذي وضعه ضدّ الكتاب، مستهزئاً بوصفه " خير من خلف السكاكي في هذه الدائرة من جمود البلاغة وتلخيص قواعدها تلخيصاً جافاً"<sup>20</sup>.

**3-3- قراءة بدوي طبانة:** ينظر بدوي طبانة إلى كتب التلخيصات والشروح البلاغية على أنّها "لم تقدم للبيان أية فائدة ايجابية بل وقفت به من حيث انتهى السكاكي، ويبدو أنّ أكثر أولئك الشراح والملخصين كانوا من طائفة المعلمين، فوقف نشاطهم عند التدريس، وكان أسلوبهم هو أسلوب التقرير، الذي لا يعدو ذكر الكلمة أو العبارة من الأصل، ثمّ إتباعها بالشرح وتبيين المراد منها"<sup>21</sup>. ويذهب بدوي طبانة إلى أبعد من ذلك، عندما يعتبر أنّ ما أنتجه البلاغيون في هذه المرحلة "لا تعد هذه الكتب الكثير مؤلفات بالمعنى الصحيح

===== الشروح والحواشي البلاغية في قراءات العرب المحدثين

للتأليف، الذي تجد فيه الفكرة الخاصة، أو المنهج المختلف عن مناهج الغير "22، ليخلص أن إنتاج هذه المرحلة " يدل أقوى دلالة على إقفار الملكات وتحجرها، وفقدتها القدرة على التجديد والابتكار" 23.

**3-4- قراءة علي عشري الزايد:** ولم تختلف آراء علي عشري الزايد اتجاه الدرس البلاغي في هذه المرحلة، ويرى أن العقم الذي أصابها ناتج عن قضية عامة، تخص الحضارة العربية الإسلامية، فهو يقول: "ولقد كانت ظاهرة الشروح والتلخيصات هذه مظهرا من مظاهر العقم الذي أصاب الحضارة العربية في ذلك الحين فلم تعد بمستطاعة أن تبدع جديدا، ومن ثم عكفت على التراث تجتره وتعيش على هامشه ولا تستطيع أن تضيف إليه أو تنميه، وليتها عكفت على الجانب المشرق الجيد في ذلك التراث، لكنها للأسف لم تعكف إلا على الجانب الجدي فيه" 24.

ويرجع علي عشري الزايد عدم مقدرة كتب الشروح والتلخيصات على تقديم الإضافة النوعية للبلاغة العربية هو أن "كتاب المفتاح استحوذ على اهتمام البلاغيين بعد السكاكي، ولم تستحوذ عليه كتب عبد القاهر وغيرها من الكتب التي مثلت ازدهار البلاغة العربية ونضجها، وكان طبيعيا أن لا تضيف تلخيصات المفتاح وشروحه وشروح تلخيصاته شيئا جديدا إلى منهج السكاكي أو طريقة دراسته" 25.

ولا نفهم هذا الحكم الذي أطلقه عشري الزايد على كتب الشروح والتلخيصات باهتمامها بكتاب مفتاح العلوم دون غيره، والحق أن صاحب التلخيص يقر في مقدمة كتابه برجوعه إلى كتب عبد القاهر والزمخشري. ويذهب محمد العمري إلى أن القزويني اطّلع على عمل عبد القاهر، يقول فيما بيانه: "اشتهر السكاكي في تاريخ الثقافة العربية بقراءته الخاصة للبلاغة العربية، تلك القراءة التي صنفت مباحثها إلى معان وبيان وبديع. وقد ثبت هذا التقويم للرجل ولعمله فاستقر من خلال الشروح القوية التي تناولت الجزء البلاغي من كتابه مفتاح العلوم. خاصة الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني الذي أحكم القراءة البلاغية للسكاكي بالرجوع به إلى أصوله، إلى عمل عبد القاهر الجرجاني في الدلائل والأسرار" 26.

وأبعد من ذلك فإنّ العلماء الذين شرحوا تخليص المفتاح عادوا إلى بلاغة الأوائل؛ إذ وجدنا أنّ بناء المنوال البلاغي لم يقتصر على المفتاح وتلخيصه، بل رجع بلاغيو المرحلة إلى كتب أبي هلال العسكري، وعبد القاهر الجرجاني، وهذا ما نلمسه في نصّ السبكي، يقول فيما بيانه: "واعلم أنّني لم أضع هذا الشرح حتى استعنت عليه بنحو من ثلاثمائة تصنيف، وأنّه تضمن الخلاصة من مائة تصنيف في هذا العلم، منها ما وقفت عليه، ومنها ما وقفت على كلام من وقف عليه"<sup>27</sup>.

**3-5- قراءة عبد العزيز عتيق:** وأمّا عبد العزيز عتيق فهو يرى أنّ "تلك الشروح والتلخيصات والمنظومات إن دلت على شيء فعلي جمود الفكر البلاغي وعمقه منذ عصر السكاكي، نقول ذلك لأنّ ما ظهر من شروح وتلخيصات لكتاب المفتاح لا تخرج عن كونها ترديداً وتكراراً لمادته، ومحاولات قصد بها الإيضاح بالشرح أو التقريب أو التبسيط عن طريق الإيجاز والتلخيص والنظم، وإذا هي من حيث لا يريد ولا يدري أصحابها قد زادت المفتاح صعوبة على صعوبة"<sup>28</sup>.

ثمّ إنّ حصيلة مصنّفات المرحلة أنتجها الإجراء التعليمي الذي كان يمارس في المساجد، حيث إنّ دوافع التأليف عند أعلام المرحلة كانت تعليمية، وبذلك يقول: "وإنه ليخيل لمن يقرأ هذه الشروح والمتون أنّ واضعيها لم يكونوا علماء في البلاغة بمقدار ما كانوا معلمين لها، يذكرون الكلمة أو العبارة من الأصل ثمّ يتبعونها بشرح المراد منها ولا يتجاوزون ذلك كلهم في ذلك سواء"<sup>29</sup>.

#### 4- القراءة اللسانية:

يعود الفضل في انتشار المنهج البنيوي في الدراسات اللغوية عند العرب في العصر الحديث إلى المحاولات الأولى التي شكّلت مدرسة بنيوية لغوية في بداية الستينات من القرن العشرين بفضل جهود عدد من الباحثين أمثال إبراهيم أنيس، وتمام حسان، وعبد الرحمن أيوب، وكمال بشر، وأحمد مختار عمر، وعبد الصبور شاهين. وهي الدراسات اللغوية التي لم تقف عند مبادئ دي

## الشروح والحواشي البلاغية في قراءات العرب المحدثين

سوسير، ولكن تطورت تطورا ملحوظا بعد ظهور النظرية التحويلية التوليدية لتشومسكي<sup>30</sup>.

بدأ البحث عن قراءة جديدة للتراث البلاغي وفق مقولات الدرس اللساني متأخرا مقارنة مع القراءة الممارسة في التراث النحوي العربي. وهذا النوع من القراءة يركز على منهجية بنيوية لسانية، وهي منهجية تتعارض مع المناهج الخارجية التي لاحظنا بخصوصها سيطرة المنهج التاريخي عند من حاولوا قراءة البلاغة القديمة أمثال شوقي ضيف، وبدوي طبانة، وعشري الزايد ومن سلك هذا النهج.

أما هذا النوع من القراءة فهو يأخذ من اللسانيات ويقوم على نقد وتقييم للتراث البلاغي، ويأخذ شكل النقد البنيوي الذي "يتركز في دراسة الأدب باعتباره ظاهرة لغوية قائمة في لحظة معينة تمثل نظاما شاملا، والأعمال الأدبية تصبح حينئذ أبنية كلية ذات نظم، وتحليلها يعني إدراك علائقها الداخلية، ودرجة ترابطها والعناصر المنهجية فيها وتركيبها بهذا النمط الذي تؤدي به وظائفها الجمالية المتعددة"<sup>31</sup>.

وتكمن أهمية هذه القراءة أنها الأصح في كونها تسمح بالعودة إلى التراث اللغوي، من أجل الوقوف على ما يتضمنه هذا التراث من آراء متطورة، وهذا من الأمور الهامة، التي من شأنها أن تلقى على المواضيع العديدة التي يلتقي فيها هذا التراث مع أحدث ما توصل إليه البحث اللغوي<sup>32</sup>.

والاهتمام بتقديم قراءة لسانية للنص البلاغي العربي القديم جاء بعد العمل الذي قدّمه رولان بارت في كتابه المعنون بـ «قراءة جديدة للبلاغة القديمة»، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية عمر أوكان، وقال عن البلاغة الغربية بشأنه أنها أصبحت "تكتسب الساحة بقوة أكبر مما كانت عليه في عصرها الذهبي (اليوناني والروماني)، إلى درجة صارت تبدو معها مثل موضة (أو تعبير عن الحداثة)"<sup>33</sup>.

والمعالجة البنيوية للبلاغة القديمة جعلت رولان بارت يعيد النظر في الإرث البلاغي، ويعمل على تقديم تصور جديد له، يقوم على إبراز بلاغة

الصورة، ويغير في مقولات التحليل البلاغي، ويعيد تقسيم الوجوه البلاغية وفق نمط بنيوي.

وهذا النوع من القراءة فتح المجال أمام الباحثين العرب للنظر من جديد في التراث البلاغي وفق مقولات علم اللغة الحديث بغية البحث عن علمية البلاغة لتكون مشاركة في صناعة أدبية الأدب، إذ ظهرت بعد ذلك بعض المحاولات التي حاول أصحابها الوصول إلى تقديم قراءة جديدة للبلاغة العربية. على غرار محاولات حمّادي صمود، ومحمد العمري، ومحمد عبد المطالب.

**4-1- قراءة صابر الحباشة:** لقد أعاد صابر الحباشة فتح متون الشروح التلخيص مرة أخرى، بعدما أصبحت منسيّة عند أهلها، وفق قراءة معرفية، تستجلي الجهود التداولية عند علماء هذه المرحلة، فمن خلال دراسته: «الأبعاد التداولية في شروح التلخيص»، سعى إلى "قراءة التراث البلاغي قراءة معاصرة تستثمر بعض المناهج اللسانية المستحدثة، وتتوجه الدراسة إلى جزء من ذلك التراث عدّ كالمهمل عند المحدثين ونعني «الشروح البلاغية»<sup>34</sup>، فالملاحظ أنّ فكرة إيجاد الدراسة تدفع التحامل الواقع على كتب الشراح؛ وهو تحامل رأينا أحكامه في الصنف الأول من القراءة.

واعتمد صابر الحباشة على النظرية التداولية ومقولاتها اللسانية؛ ليعيد إضاءة النقاط المظلمة في التراث البلاغي لهذه الفترة الزمنية، حيث "كانت المقارنة ضرباً من التنبيه إلى نقاط التقاطع أو نقاط التناوب بين الرؤية والتطبيق التراثيين والرؤية والتطبيق الحديثين المنتسبين إلى التقاليد التداولية"<sup>35</sup>. والمفيد في القول إنّ صابر الحباشة أراد الإجابة عن تساؤل مفاده: هل تشتمل شروح التلخيص على أبعاد تداولية؟ مما دفعه إلى ربط "العلاقة بين ظواهر اختص بها المتن البلاغي وأخرى اختص بها المنهج التداولي كلما وجدنا إمكانية الربط واردة"<sup>36</sup>.

وانتهت الدراسة إلى نتائج مفيدة، يقول فيما بيانه: "إنّ ما أتيج لنا الاطلاع عليه عن كُتب من المدونة البلاغية التي اشتغلنا عليها وهي «شروح تلخيص الفزويني» يمكن أن يسعفنا بالحكم على الآراء الشاسعة القائلة إنّ

===== الشروح والحواشي البلاغية في قراءات العرب المحدثين

البلاغة المكرّسة في هذه المتون التعليمية هي بلاغة جافة مكرّرة اجنّثت من أصول ريّانة ووضعت على صعيد عسير التناول ضيق الأفاق، الحكم على هذه الآراء بأنّها أفكار مسبقة تفتقر إلى الدليل والبرهان أو هي ذات طابع سجاليّ على نحو معهود في سنن المعارف والعلوم<sup>37</sup>.

وقد سمحت الدراسة إلى طرح آراء سائدة وأحكام غير معلّلة، قيلت في حقّ متون الشراح، "لعل أبرزها القول باجترار الشراح بعضها بعضاً ولوكها الآراء بتكرار عقيم، فهي صوت واحد تتردد أصداؤه بشكل رتيب يزعج الأذان ويصدع العقول ولا فائدة تجنى من ذلك إلا التشويق والتدقيق في فويرقات غير تمييزية"<sup>38</sup>، وقد ردّ عن هذه الآراء بقوله: "نكتفي دفعا لهذه الرؤبة القاصرة، بالإشارة إلى نماذج من «الانشقاقات» الواردة في بعض الشروح عند تناول بعض المسائل العلمية (...). بل لعمرى توجد، إضافات علمية رائدة لم يسبق إليها هؤلاء الشراح المحسوبون على عصور الانحطاط"<sup>39</sup>.

**4-2- قراءة فضيلة قوتال: أمّا فضيلة قوتال فقد حاولت الاستفادة من تطور النظرية التداولية في مقولاتها الحجاجية، من خلال الأطروحة التي أعدتها بجامعة وهران<sup>1</sup>، تحت عنوان: «حجاجية الشروح البلاغية وأبعادها التداولية»؛ وإعادة قراءة الشروح كان من زاوية "الوقوف على خصائصها الخطابية، ورغبة في استعراض حجاجية لغتها، ذلك لأنّ وصفها بالكتب التعليمية يقتضي بالدرجة الأولى أن تعتمد فيها أساليب الإقناع وإستراتيجيته"، وكل ذلك يفيد في "الكشف عن مدى فاعلية وفعالية اللغة الواصفة فيها، في أدائها لفعل التنظير"<sup>40</sup>، وهي في ذلك لم تقف عند الحجاج بوصفه مضمونا بلاغية، بل إنّ الحجاج حاضر في لغته الواصفة التي يعتمد عليها الشراح في عرض مقولاتهم البلاغية. وهنا نلمس الاختلاف الحاصل في قراءتها للمدونة، وما قدمته دراسة صابر الحباشة.**

ولعل من النتائج الهامة التي توصلت إليها دراسة فضيلة قوتال القول: "إنّ بناء نص شارح على نص شارح آخر هو محاولة أكبر للإفهام من خلال استعمال آليات توضيحية وإقناعي أكثر فعالية، دون الإقرار بالطابع الحجاجي

الكلّي لهذه النصوص الشارحة عامة<sup>41</sup>، وهو ما ينفي عنها صفة الاجترار التي وُصفوا بها.

ومن الأهمية الإشارة إلى أنّ " استعمال الحجاج شبه المنطقي في كتاب الإيضاح، إنّما يدل على أنّ هذا الكتاب لم يكن مجرد إعادة شرح لمؤلف السكاكي، بل تعدى ذلك إلى مناقشة الفرضيات وتقصي نتائجها بواسطة التحقق بالتمثيل"<sup>42</sup>.

وترد فضيلة قوتال على كثرة التعاريف الوصفية في المتن، إذ تقول: "ولما كانت الشروح لغة واصفة، اتّضح سبب احتوائها على غلبة التعاريف الوصفية فيها (...) إذ يستعمل التعريف الوصفي من أجل ربط المفهوم بالموضوع بالتجارب الواقعية ليكون الوصف منصبا، لا على المحتوى الخاص بالمصطلح ذاته، بل على ما يعتريه من تغيرات وفقا لتنوع استعمالاته"<sup>43</sup>.

ويعود سبب استعمال التعريف المركب في كتاب الإيضاح إلى " دقّة اللغة العلمية للخطاب الواسف في كتاب الإيضاح، علما بأنّه محاولة للتأسيس النظري انطلاقا من فصل المفاهيم المتداخلة والآليات المترابطة المتقاربة"<sup>44</sup>.

#### 4-3- قراءة آزاد حسان شيخو: ونبقى إلى أن نشير إلى أهمية القراءة

التي قدمها حسان شيخو من خلال القراءة المعرفية لمتن الشروح، وانتهى إلى أنّ في شروح التخليص قيمة معرفية؛ تواصل معها ذلك الامتداد الاستمولوجي الذي عرفته البلاغة عند السكاكي، كما أنّ أصحاب الشروح عملوا على تفعيل إجراءات علمية منظمة، أسهمت في صناعة علم البلاغة، وتتملك تلك الإجراءات في<sup>45</sup>.

- الاهتمام بالمعنى: ومراد ذلك أنّهم تناولوا العبارة من خلال ما يتوخونه في النصوص من كشف المعنى أو عمقه أو سعته، والبحث في دلالة الألفاظ إلى جانب البحث في دائرة المفاهيم.

- الاعتماد على التحليل المعقلن من خلال الاعتماد على التدليل، وبسط الفكرة وإثبات صحتها؛ بغية الوصول إلى صناعة الحجّة وتقويض الفكرة المضادة.

- الاهتمام بالمصطلح؛ لغاية ضبط الأفكار والحد من الملاحظات، للوصول إلى المعرفة العلمية.



## ===== الشروح والحواشي البلاغية في قراءات العرب المحدثين

- اعتماد معرفة شمولية، ترى في النص الأدبي على أنه يملك بنيتين، الأولى فكرية إدراكية، والثانية إنسانية تحوي نشاطات لغوية وعقلية شعورية، وبنية كونية طبيعية.

### خاتمة:

تبين لنا من خلال ما تقدّم أنّ الشروح والحواشي البلاغية التي عرفتها الحضارة العربية في تاريخها لم تكن عديمة الجدوى، بل إنّ أصحابها أسهموا في صناعة علم البلاغة من خلال الأخذ والردّ عن سبقهم من العلماء، ولم يكونوا مجترين للآراء والمعارف. والأبعد من ذلك أنّ شروحهم لم تقف عند الحدود التي رسمها التلخيص، فاستقوا مادتهم المعرفية من المعين الصافي في أوج عطاء الحضارة، وهي مرحلة النضج البلاغي التي يمثلها كتابا عبد القاهر: الدلائل والأسرار.

يمكن أن نعزي الأسباب التي دفعت إلى التحامل على كتب المرحلة من قبل الرعيل الأول ممن كتبوا تاريخ البلاغة العربية إلى طبيعة المنهج المستخدم في قراءة المدونة العربية؛ وهو المنهج التاريخي الذي يتعامل مع النصوص البلاغية باعتبارها ظاهرة تمثل سياقاً تاريخياً وثقافياً لمرحلة معينة.

إنّ البحوث الجديدة التي قدمها الدارسون في قراءة مدونة الشروح أسهمت في صناعة نتائج إيجابية اتّجاه المدونة، ونقصد بذلك قراءات صابر الحباشة، وفضيلة قوتال وأزاد شيخو، التي قرأت النصوص من الداخل ومما تتضمنه من معرفة بلاغية لها أهميتها في إنتاج العلوم.

وبذلك فإننا نقترح انطلافاً مما توصلنا إليه ضرورة إعادة قراءة مدونة الشروح مرة أخرى للنظر في الجهاز المفاهيمي، وشرح الاعتراضات، والآراء العلمية التي استحدثتها المدونة، ولم تكن موجودة من قبل، وذلك من خلال متابعة دقيقة، دون تسليط أحكام الجزء على الكل. ويكون ذلك بتجديد المنهج في تقويم التراث.

**قائمة المراجع:**

**المراجع العربية:**

- 1- البخيتاوي عماد محمد محمود: مناهج البحث البلاغي عند العرب، دراسة في الأسس المعرفية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2013.
  - 2- البهنساوي، حسام: أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1994.
  - 3- الحباشة، صابر: الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقرويني، دار المتوسطة للنشر، ط1، 2009.
  - 4- خليفة، حاجي (ت1017هـ): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، عناية محمد شرف الدين بالتقايا، دار إحياء التراث، بيروت، (د.ت).
  - 5- الزايد، علي عشري: البلاغة العربية تاريخها، مصادرها، ومناهجها، مكتبة الآداب، القاهرة، ط7، 2009.
  - 6- السبكي، بهاء الدين: عروس الأفراح في تلخيص المفتاح، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003.
  - 7- السمرى، إبراهيم عبد العزيز: اتجاهات النقد الأدبي العربي في القرن العشرين، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 2011.
  - 8- شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط9، (د.ت).
  - 9- شيخو، آزاد حسان: النقد المعرفي في الدرس البلاغي (نسقية البيان)، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2013، ص 51-52.
  - 10- طبانة، بدوي: البيان العربي، دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، دار المنارة، جدة، ط7، 1988.
  - 11- عتيق، عبد العزيز: تاريخ البلاغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1970.
  - 12- العمري، محمد: البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، بيروت، المغرب، ط1، 1999.
  - 13- علوش، سعيد: المصطلحات الأدبية المعاصرة، المكتبة الجامعية الدار البيضاء، المغرب، 1984.
  - 14- فضل، صلاح: مناهج النقد المعاصر، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 2002.
  - 15- القزويني، الخطيب (ت724هـ): التلخيص في علوم البلاغة، ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت.
  - 16- المراغي، أحمد مصطفى: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط1، 1950.
- الكتب المترجمة:**
- رولان بارت: قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة عمر أوكان، رؤية للنشر والتوزيع، 2011.
- الرسائل الجامعية:**
- قوتال، فضيلة: حاجية الشروح البلاغية وأبعادها التداولية، كلية الآداب والفنون، جامعة وهران1، الجزائر، 2013/2012.

**المجلات:**

السلمي، عبد الله عويقل: المتون والشروح والحواشي في التأليف النحوي، مجلة الأحمدية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، العدد4، 1420هـ.

**الهوامش:**

- 1- خليفة، حاجي (1017هـ): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، عناية محمد شرف الدين بالتقايا، دار إحياء التراث، بيروت، (د.ت)، ص 35.
- 2- المرجع نفسه، ص 44.
- 3- نفسه، ص 36-37.
- 4- السمرري، إبراهيم عبد العزيز: اتجاهات النقد الأدبي العربي في القرن العشرين، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2011، ص248.
- 5- حاجي خليفة: المرجع السابق، ص 44.
- 6- المرجع نفسه، ص 74.
- 7- علوش، سعيد: المصطلحات الأدبية المعاصرة، المكتبة الجامعية الدار البيضاء، المغرب، 1984. ص88.
- 8- المرآغي، أحمد مصطفى: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط1، 1950، ص35.
- 9- المرجع نفسه، ص 38.
- 10- نفسه، ص 39.
- 11- نفسه، ص 39.
- 12- نفسه، ص 40.
- 13- شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط9، (د.ت)، ص 350.
- 14- المرجع نفسه، ص 345.
- 15- نفسه، ص 329.
- 16- البختاوي عماد محمد محمود: مناهج البحث البلاغي عند العرب، دراسة في الأسس المعرفية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2013، ص 296.
- 17- شوقي ضيف: المرجع السابق، ص 318.
- 18- القزويني، الخطيب (724هـ): التلخيص في علوم البلاغة، ضبطه وشرحه عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص5.
- 19- شوقي ضيف: المرجع السابق، ص389.
- 20- المرجع نفسه، ص 351.
- 21- طبانة، بدوي: البيان العربي، دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، دار المنارة، جدة، ط7، 1988، ص 272.
- 22- المرجع نفسه، ص 272.
- 23- نفسه، ص 272.

- <sup>24</sup>- الزايد، علي عشري: البلاغة العربية تاريخها، مصادرها، ومناهجها، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة السابعة، 2009، ص104.
- <sup>25</sup>- المرجع نفسه، ص 104.
- <sup>26</sup>- العمري، محمد: البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، بيروت، المغرب، ط1، 1999، ص 479.
- <sup>27</sup>- السبكي، بهاء الدين (683هـ): عروس الأفراح في تلخيص المفتاح، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003، ص 30.
- <sup>28</sup>- عتيق، عبد العزيز: تاريخ البلاغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1970، ص 299.
- <sup>29</sup>- المرجع نفسه، ص 302.
- <sup>30</sup>- السمرى، إبراهيم عبد العزيز: اتجاهات النقد الأدبي العربي في القرن العشرين، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 2011، ص 220.
- <sup>31</sup>- فضل، صلاح: مناهج النقد المعاصر، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 2002، ص 91.
- <sup>32</sup>- البهنساوي، حسام: أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1994، ص 02.
- <sup>33</sup>- رولان بارت: قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة عمر أوكان، رؤية للنشر والتوزيع، 2011، ص 11.
- <sup>34</sup>- الحباشة، صابر: الأبعاد التداولية في شروح التلخيص للقزويني، الدار المتوسطة للنشر، ط1، 2009، ص 9.
- <sup>35</sup>- المرجع نفسه، ص 10.
- <sup>36</sup>- نفسه، ص 11.
- <sup>37</sup>- نفسه، ص 189.
- <sup>38</sup>- المرجع نفسه، ص 190.
- <sup>39</sup>- نفسه، ص 190.
- <sup>40</sup>- قوتال، فضيلة: حجاجية الشروح البلاغية وأبعادها التداولية، كلية الآداب والفنون، جامعة وهران 1، الجزائر، 2013/2012. (المقدمة)
- <sup>41</sup>- المرجع نفسه، المقدمة.
- <sup>42</sup>- نفسه، المقدمة.
- <sup>43</sup>- نفسه، ص 307.
- <sup>44</sup>- نفسه، ص 307.
- <sup>45</sup>- شيخو، آزاد حسان: النقد المعرفي في الدرس البلاغي (نسقية البيان)، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2013، ص 51-52.

## الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقهِ الموازنات

(قاعدة ارتكاب أخف الضررين أنموذجاً)

### Fundamental Rules Related To The jurisprudence Equiponderating And Its Relationship With Some Studiousness Aspects at Malikite Doctrine

(The rule of committing the lesser two nuisances as a model)

حنان بهاز<sup>(1)</sup>  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية  
جامعة غرداية

أ.د/ بوزيد كيحول  
كلية الحقوق

[bouzidkaihoul@hotmail.com](mailto:bouzidkaihoul@hotmail.com) [djamila2002@gmail.com](mailto:djamila2002@gmail.com)

تاريخ الإرسال: 2019/11/17 تاريخ القبول: 2020/09/29

#### الملخص:

تعتبر البحوث المهمة بتوضيح العلاقات بين الأصول والقواعد من المواضيع المهمة التي ينبغي أن تلتف حولها الجهود، وأن يُصرفَ إليها المزيد من الاهتمام والعناية لعظم الحاجة إليها في الكشف عن تكامل العلوم الشرعية. ولقد جاءت هذه الورقات البحثية تحاول أن تكشف عينة من هذا التكامل والتواصل، بحيث ستركز على كشف علاقة الأصول الاجتهادية المالكية بالقواعد الأصولية المتعلقة بفقهِ الموازنات، واختارت أنموذجاً لذلك قاعدة ارتكاب أخف الضررين، فربطتها بأصل المصلحة المرسلّة وأصل الاستحسان وأصل الذرائع وأصل مراعاة الخلاف. الكلمات المفتاحية: الأصول؛ القواعد؛ المالكية؛ فقهِ الموازنة؛ أخف الضررين.

<sup>(1)</sup> المرسل المؤلف.

### Abstract:

The Researches which are involved in elucidating the relationships between rules and principles are among the vital subjects around which efforts should bypass. And that the scientific seminars be granted much care due to its dire need for the detection of the interrelationship and complementarity of forensic sciences. This research has attempted to reveal a sample of this overlap, integration and communication. Its aim is to focus on revealing the relationship of the Fundamental rules related to the jurisprudence equiponderating and its relationship with some Studiousness aspects at Malikite Doctrine. The rule of committing the lesser two nuisances was taken as a model and it linked it with committing the lesser two nuisances and the principle of the preference and principle of pretexts and the principle of care towards controversy.

**Key words:** rules; principles; Malikite; jurisprudence equiponderating; committing the lesser two nuisances.

### مقدمة:

يعتبر فقه الموازنات أو فقه التعارض والترجيح، من العلوم الشرعية الأساسية لما له من أثر في بيان الأحكام وتنزيلها على الواقع، ولما له من أثر في مختلف شؤون الحياة الإنسانية، باعتباره من أهم العلوم التي تشتد الضرورة إليها في كثير من الوقائع المتغيرة أحكامها بتغير الزمان والمكان والأحوال. ولقد اعتنى هذا العلم ببيان القواعد والمعايير التي تضبط عملية الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة، أو المصالح والمفاسد المتعارضة، أو المصالح والمفاسد المتعارضة، وقصّل في كيفية التمييز والترتيب بينها، ولقد كان هذا العلم محل اهتمام كبير في مصنفات الفقهاء الذين أرسوا قواعده وضوابطه ومارسوا منهجه في اجتهاداتهم تأصيلاً وتفريراً.

ففي التأصيل احتجوا ببعض الأصول التي تطابق في حقيقتها بعض قواعد فقه الموازنات، لأنها وإن كانت تختلف عنها في صياغة المفهوم، إلا أنها لا تختلف عنها من حيث المأل، فالاحتجاج بإعمال أي منها سيؤدي حتماً إلى ذات الاجتهاد الفروعى؛ وإن كان لا يظهر عند البعض هذا التطابق بسبب تمايز التأليف واختلاف صيغ التعبير عن المفاهيم بين العلمين: علم أصول الفقه وعلم

===== الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقهاء الموازنات

فقهاء الموازنات؛ لأجل ذلك يهدف هذا البحث إلى بيان العلاقة القائمة بين بعض الأصول التي تكون موضوعاً لعلم أصول الفقه، وبين القواعد التي تكون موضوعاً لعلم فقهاء الموازنات، حتى يُظهر ذلك التطابق بينهما في نتيجة الأعمال.

ولقد وقع اختياره على قاعدة ارتكاب أخف الضررين ليربط بينها وبين الأصول الاجتهادية في المذهب المالكي، لما في القاعدة المختارة من تمثيل وبيان لمنهج التشريع في رفع الحرج وإزالة الضرر عن العباد؛ ولما في ربطها بأصول المذهب المالكي من بيان لأثر هذا المذهب في تأصيل فقهاء الموازنات أصولاً وفروعاً.

وتكمن أهمية هذا البحث في ما سيذكره من أثر للأصول الاجتهادية التي احتفى بها المذهب المالكي في فقهاء الموازنات، حيث تجلّى ذلك الأثر وعبرت عنه العديد من المسائل الفروعية، والتي سيختار منها هذا البحث بعض ما تجلت فيه الموازنة بين الضررين إذا تعين وقوع أحدهما.

لأجل ذلك؛ فإنّ إشكالية هذا البحث تتمحور أساساً في بيان العلاقة بين الأصول الاجتهادية المالكية وقاعدة الموازنة بين المفاصد المشهورة " قاعدة ارتكاب أخف الضررين"، ويمكن صياغة إشكالية البحث في السؤال الآتي:

**ما العلاقة التي تربط الأصول الاجتهادية المالكية بفقهاء الموازنات**

**وبقاعدة ارتكاب أخف الضررين؟**

ولقد اقتضت المنهجية العلمية أن يعالج هذا البحث إشكاليته في الخطة الآتية: مقدمة.

**المطلب الأول:** التأصيل لفقهاء الموازنات وقاعدة ارتكاب أخف الضررين.

**المطلب الثاني:** المصالح المرسلّة وعلاقتها بقاعدة ارتكاب أخف الضررين.

**المطلب الثالث:** الاستحسان وعلاقته بقاعدة ارتكاب أخف الضررين.

**المطلب الرابع:** سد الذرائع وعلاقته بقاعدة ارتكاب أخف الضررين.

**المطلب الخامس:** مراعاة الخلاف وعلاقتها بقاعدة ارتكاب أخف الضررين.

**خاتمة.**

**المطلب الأول: تعريف فقه الموازنات وقاعدة ارتكاب أخف الضررين  
الفرع الأول: تعريف فقه الموازنات.**

**أولاً: تعريف الفقه والموازنة لغة واصطلاحاً.**

**الفقه لغة:** هو العلم بالشيء والفهم له والفتنة وغلب على علم الدين لشرفه<sup>(1)</sup>؛ قال ابن فارس: «الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح، يدلُّ على إدراك الشيء والعلم به، تقول ففَّهتُ الحديثَ أفقَّهه، وكل علمٌ بشيءٍ فهو فقه»<sup>(2)</sup>.

**والفقه اصطلاحاً:** هو: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»، وهذا التعريف هو المشهور بين أهل العلم<sup>(3)</sup>؛ قال في شرح الكوكب المنير: «والفقه (شرعاً) أي في اصطلاح فقهاء الشرع: (معرفة الأحكام الشرعية) دون العقلية (الفرعية) لا الأصولية، ومعرفتها إما (بالفعل) أي بالاستدلال، (أو) بـ(القوة القريبة) من الفعل، أي بالتهيؤ لمعرفة بالاستدلال، وهذا الحدُّ لأكثر أصحابنا المتقدمين»<sup>(4)</sup>.

**والموازنة لغة:** من وزن، يقال وازنه، أي: عادله وقابله وحاذاه، وأصله من الوزن، وهو "نَقَلُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ مِثْلِهِ"<sup>(5)</sup>.

**والموازنة اصطلاحاً:** عرفها بعض المعاصرين بأنها: «الترجيح بين المصالح والمفاسد بناء على الغلبة، فالفعل ذو الوجهين ينسب إلى الجهة الراجحة»<sup>(6)</sup>.

**وفقه الموازنات:** هو «علم بيان الطرق والخطوات التي يتحقق بها الوصول إلى أحسن موازنة علمية سليمة بين المصالح أو بين المفاسد، أو بين المصالح والمفاسد عند تعارضها، وتنزيلها منزل الواقع والتطبيق»<sup>(7)</sup>. ذلك أن أهم ما يقوم عليه فقه الموازنات:

- 1) الموازنة بين المصالح المشروعة وبعضها ببعض.
- 2) والموازنة كذلك بين المفاسد الممنوعة بعضها ببعض.
- 3) والموازنة أيضاً بين المصالح والمفاسد إذا تصادمت وتعارض بعضها ببعض<sup>(8)</sup>.



الفرع الثاني: تعريف قاعدة ارتكاب أخف الضررين.

أولاً: تعريف مفردات القاعدة لغة:

ارتكب: من ركب، وكلُّ شيءٍ عَلاً شيئاً فقد ركبَهُ، وركبَ منه أمراً قبيحاً، وارتكبه، وركبَ الذنبَ وارتكبه: اقترَفَهُ، وارتكابُ الذُّنوبِ: إثباتُها<sup>(9)</sup>؛ وأخف: من الخَفَّةِ والخَفَّةِ: ضدُّ الثَقْلِ والرُّجوحِ، يكونُ في الجسمِ والعقلِ والعملِ، والتخفيف: ضدُّ التثْقيلِ<sup>(10)</sup>.

والضَّرُّ: من الضَّر، والضَّرُّ والضَّرُّ: بالضمِّ والفتح: ضدُّ النَّفْعِ؛ وقيل الضَّرُّ بالفتح: مصدر، وبالضَّمِّ: اسم؛ وقيل هما لغتان كالشَّهيدِ والشَّهيدِ، فإذا جمعت بين الضَّرِّ والنَّفْعِ فتحت الضاد، وإذا أفردت الضَّرَّ ضمنت إذا لم تستعمله مصدراً؛ وقيل: كل ما كان من هُزالٍ وسوءِ حالٍ وفقرٍ أو شدَّةٍ في بدنٍ فهو ضَرٌّ بالضمِّ، وما كان ضدًّا للنَّفْعِ فهو ضَرٌّ بفتحها؛ والمضرة: خلاف المنفعة، وضَرَّه يضرُّه ضراً، وضَرَّ به، وأضرَّ به، وضارَّه مُضارَّةً وضِراراً، والاسمُ الضَّرُّ؛ والضرة: شدَّةُ الحالِ والأذية<sup>(11)</sup>.

ثانياً: المعنى الإجمالي لقاعدة "ارتكاب أخف الضررين" شرعاً:

تعتبر هذه القاعدة من القواعد المتفرعة عن القاعدة الكبرى: "الضرر يزال"؛ ومعنى هذه القاعدة الإجمالي هو أنَّ الضرر تجوز إزالته بضرر يكون أخف منه، ولا يجوز أن يزال بمثله أو بأشد منه، وهذه القاعدة متداخلة مع قاعدة "الضرر لا يزال بمثله" المتفرعة أيضاً عن القاعدة الكبرى: "الضرر يزال". وإذا كانت قاعدة "الضرر لا يزال بمثله" تعمل في حال إزالة ضرر ما لكي لا نحدث ضرراً آخر مثله أو أشد منه، فإن قاعدة "ارتكاب أخف الضررين" تكون مؤكدة لهذا المفهوم، فهي كما قال الشيخ الزرقا: «تصريح بمفهوم المخالفة المستفاد من قاعدة الضَّرُّ لا يُزال بمثله»<sup>(12)</sup>.

فقاعدة ارتكاب أخف الضررين تعمل إذا دار الأمر بين ضررين أحدهما أشد من الثاني، ولم يمكن دفعهما جميعاً، فيدفع الضَّرُّ الأشد بتحمل الضرر الأخف، لأنَّ قصد الشريعة تعطيل المفسد أو تقليلها بحسب الإمكان<sup>(13)</sup>؛ يقول الإمام العز بن عبد السلام: «إذا اجتمعت المفسد المحضة فإن أمكن درؤها درأنا، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد، والأرذل

فالأردل، فإن تساوت فقد نتوقف، وقد نتخير، وقد يُختلف في التساوي والتفاوت، ولا فرق في ذلك بين مفسد المحرمات والمكروهات»<sup>(14)</sup>.

والأصل في قاعدة "ارتكاب أخف الضررين" عند الفقهاء قولهم: «إن من ابتلي ببليتين وهما متساويتان، يأخذ أيتهما شاء، وإن اختلفتا يختار أهونهما، لأن مباشرة الحرام لا تجوز إلا للضرورة، ولا ضرورة في حق الزيادة»<sup>(15)</sup>، أي أن ارتكاب الضرر وهو مفسدة: مباشرة للحرام، فيكون فعل الضرر كالحرام لا يجوز إلا للضرورة، ولما كانت الضرورة تُقدّر بقدرها جاز ارتكاب الأخف لاندفاع الضرورة به، ولا يرتكب الأشد لأنه لا ضرورة في حق الزيادة<sup>(16)</sup>.

وللقاعدة محل الدراسة صياغات أخرى شائعة في مصادر الفقه الإسلامي منها<sup>(17)</sup>:

- 1) ارتكاب أخف المفسدتين.
- 2) دفع أعظم المفسدتين بإيقاع أدناها.
- 3) تُدرأ أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما، إذا تعين وقوع أحدهما.
- 4) إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما.
- 5) إذا تقابل مكروهان، أو محظوران، أو ضرران، ولم يكن يمكن الخروج عنهما وجب ارتكاب أخفهما.
- 6) إذا اجتمع ضرران أسقط الأصغر الأكبر.
- 7) الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف.
- 8) تُحتمل أخف المفسدتين لدفع أعظمهما.
- 9) يُختار أهون الشرّين.
- 10) يجب دفع ما يندفع به أعظم الضررين بالتزام أدناها.

### الفرع الثالث: أدلة مشروعية إعمال قاعدة ارتكاب أخف الضررين.

أدلة إعمال هذه القاعدة كثيرة ومن ذلك:

- 1- قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ ۗ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ۗ﴾ (البقرة: 217)؛ دلّت الآية على أن ما يفعله المشركون

## الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقهاء الموازنات

من الكفر بالله، والصدّ عن سبيل هُداة، وبالمسجد الحرام، وإخراج أهله منه أكبر عند الله وأشد مفسدة من مفسدة القتال في الشهر الحرام، فأجاز اقتراف المفسدة الأصغر لدفع المفسدة الأعظم<sup>(18)</sup>.

2- مما جاء في قصة موسى عليه السلام مع الخضر في سورة الكهف<sup>(19)</sup>، من إقامة الخضر للجدار، وقتله للغلام وخرقه للسفينة، وكل تلك الأفعال كما قد دلت عليه القصة كانت من هذا الباب، أي من باب ارتكاب الضرر الأخف لدفع الضرر الأعظم.

3- قصة الحديبية، ومصالحة النبي ﷺ يومئذ المشركين على الرجوع عنهم، وأن من جاء من أهل مكة مسلماً ردّه إليهم، ومن راح من المسلمين إليهم لا يردّونه، وكان في ذلك إدخال ضيم على المسلمين وإعطاء الدنية في الدين، ولذلك استشكله عمر رضي الله عنه، لكنه احتمل لدفع مفسد أعظم منه، وهي قتل المؤمنين والمؤمنات، الذين كانوا خاملين بمكة، ولا يعرفهم أكثر الصحابة، وفي قتلهم معرّة عظيمة على المؤمنين، فاقتضت المصلحة احتمال أخف المفسدتين لدفع أقواهما<sup>(20)</sup>.

4- ما رواه مسلم في صحيحه أن أعرابياً قام إلى ناحية في المسجد فبال فيها فصاح به الناس، فقال رسول الله ﷺ: «دَعُوهُ»، فَلَمَّا فَرَعَ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُنُوبٍ فَصُبَّ عَلَى بَوْلِهِ<sup>(21)</sup>؛ قال النووي في شرح الحديث: «وفيه دفع أعظم الضررين باحتمال أخفهما، لقوله ﷺ: «دَعُوهُ»، قال العلماء كان قوله ﷺ: «دَعُوهُ» لمصلحتين، إحداهما: أنه لو قطع عليه بوله تضرر وأصل التنجيس قد حصل فكان احتمال زيادته أولى من إيقاف الضرر به، والثانية: أن التنجيس قد حصل في جزء يسير من المسجد، فلو أقاموه في أثناء بوله لتنجست ثيابه وبدنه ومواضع كثيرة من المسجد»<sup>(22)</sup>.

5- الأحكام الشرعية الدالة على إعمال هذه القاعدة، ومنها مشروعية القصاص والحدود ودفع الصائل ولو أدى إلى قتله، فهذه الأحكام شرع فيها ارتكاب مفسد أخف لدفع مفسد أعظم<sup>(23)</sup>.

**المطلب الثاني: المصالح المرسلّة وعلاقتها بقاعدة ارتكاب أخف الضررين.**

**الفرع الأول: تعريف المصلحة المرسلّة.**

**أولاً: المصلحة لغة:** المصلحة من الصّلاح، والصّلاح -يفتح الصّاد- ضد الفساد، تقول: صلّح الشّيء يصلح صلوحًا؛ قال الفراء: وحكى أصحابنا صلّح بالضّم. يقال هذا الشّيء يصلّح لك؛ أي هو من بابتك؛ **والإصلاح:** نقيض الإفساد، **والمصلحة:** واحدة المصالح، **والاستصلاح:** نقيض الاستفساد<sup>(24)</sup>.

**ثانياً: المرسلّة لغة:** من الإرسال، وله عدّة معان منها: الإطلاق والإهمال، واللّين والطّمأنينة والاستئناس، والتّوجيه؛ لكن أقرب المعاني من مراد البحث "الإطلاق والإهمال"، يقال: أرسل الشّيء إذا أطلقه وأهمله، ويقال: أرسل الكلام إذا أطلقه من غير تقييد، ويقال: نثر مرسل إذا لم يتقيد بسجع، ويقال: شعر مرسل إذا لم يتقيد بقافية واحدة<sup>(25)</sup>.

**ثالثاً: المصلحة اصطلاحاً:** يطلق الاصوليون لفظ المصلحة على عدة معان هي<sup>(26)</sup>:

**المعنى الأول: مقصود الشارع المترتب عن أحكامه:** وتمثل هذا المعنى عبارة الأمدى حيث قال: «المقصود من شرع الحكم إمّا جلب مصلحة أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين»<sup>(27)</sup>، وهذا المعنى هو المتعارف عليه عند إطلاق مصطلح "المصلحة" لدى الأصوليين.

**المعنى الثاني: السبب المؤدي إلى مقصود الشارع:** وهي الأحكام الشرعية التي سنّها الله لعباده ليحصل بمراعاتها والقيام بتنفيذها حسن الحال في العاجل والأجل، وذلك كإيجاب قتل الكفار الذي يحصل به حفظ الدّين، والقصاص المؤدي إلى حفظ النفوس، وهذا المعنى ليس يرد في جميع عبارة أهل الأصول، ولكن استعمله البعض منهم كالغزالي والطوفي<sup>(28)</sup>.

**المعنى الثالث: اللذات والأفراح التي تقوم بالإنسان:** وهو المعنى الذي ذكره العز بن عبد السلام في كتابه "قواعد الأحكام"، فلقد قسم المصلحة إلى قسمين: حقيقية ومجازية، فالحقيقية هي اللذات والأفراح، والمجازية هي الأسباب المؤدية إلى اللذات والأفراح<sup>(29)</sup>، وهذا المعنى الأخير ليس هو المراد من المصلحة عندما يطلقها الأصوليون.

الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقه الموازنات

رابعاً: الإرسال اصطلاحاً: اختلف الأصوليون في معنى الإرسال على

رأيين:

الرأي الأول: أن معناه أن لا يعتمد المجتهد على أي نص شرعي في التعرف على المصلحة، وإنما يترك للعقل أمر تقديرها دون أن يتقيد باعتبار الشارع أو عدم اعتباره لها.

الرأي الثاني: أن لا يعتمد المجتهد في معرفتها على نص خاص، ولكن لا بد من ملاءمتها لتصرفات الشارع، وذلك بأن تدخل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامة تكون شاهدة لها ومُزكية لاعتبارها<sup>(30)</sup>.

وبسبب الاختلاف في معنى الإرسال تفاوتت تعريفات كتب الأصوليين للمصلحة المرسلة، وبسبب اختلاف تعريف المصلحة المرسلة أيضاً أثير الجدل الواسع الذي تجده في كتبهم عن حجيتها، وعلى هذا تكون عملية استقصاء جميع تلك التعريفات المختلفة ومناقشتها مما لا يسعه هذا البحث الوجيز، ولأجل ذلك سيتجاوزها مباشرة إلى تعريف المصلحة المرسلة في اصطلاح من احتج بها من المالكية. ويحيل إلى مراجعة الخلاف الواقع في تعريف المصلحة المرسلة، والخلاف الناتج عنه في حجيتها عند غيرهم في محله من الدراسات التي عُنيت بذلك<sup>(31)</sup>.

خامساً: المصلحة المرسلة في اصطلاح المالكية: من التعريفات التي

يذكرها المالكية للمصلحة المرسلة:

1- تعريف الأبياري لها بأنها «الوصف المناسب لتعليل حكم غير مُستند إلى أصل معين»<sup>(32)</sup> في الشرع، بل «إلى المصلحة العامة اللازمة في نظر العقل قطعاً أو ظناً قريباً منه»<sup>(33)</sup>.

2- وتعريف ابن المشاط لها بأنها «الوصف المناسب الذي جهل اعتبار الشارع له بأن لم يدل دليل على اعتباره أو إلغائه»<sup>(34)</sup>.

3- وتعريف الإمام حلولو المالكي للمرسل بأنه: «ما لم يشهد له الشرع باعتبار ولا إهدار ولكنّه على سنن المصالح، وتتلقاه العقول بالقبول»<sup>(35)</sup>.

ولقد تعرّض الشاطبي أيضاً لتعريف المصلحة المرسلة عند تقسيمه للمعنى المناسب الذي يُربط به الحكم إلى ثلاثة أقسام، فقال: «... الثالث: ما

سكنت عنه الشواهد الخاصة، فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه. فهذا على وجهين: أحدهما: أن يرد نصُّ على وفق ذلك المعنى، كتعليل منع القتل للميراث،... والثاني: أن يلائم تصرفات الشرع، وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهو الاستدلال المرسل، المُسمَّى بالمصالح المرسلة»<sup>(36)</sup>.

**فالمصلحة المرسلة عند الإمام الشاطبي - كما قرر محمد أحمد بوركاب-**: هي المصلحة «التي سكنت عنها النصوص الخاصة فلا هي اعتبرتها ولا هي ألغتها، إلا أنها تلائم تصرفات الشارع بحيث يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين»<sup>(37)</sup>.

وعلى هذا تكون المصلحة المرسلة باعتبارها أصلاً كلياً: عامٌ استفيد من استقراء نصوص الشريعة، فلا يفتقر المجتهد إذا ثبتت عنده كذلك واطردت «إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعيَّن، بل يحكم عليها، وإن كانت خاصّة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرأ، من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذا صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة»<sup>(38)</sup>.

تلكم هي تعريفات المالكية للمصلحة التي اعتبروها في اجتهادهم دليلاً مستقلاً غير مستند إلى ما سواه؛ وبحسب ما تقرّر في تلكم التعريفات فإنّ هذه المصلحة لا تحتاج إلى برهان، لأنّها «مصلحة اعتبرها الشارع، وشهدت لها نصوصه، وأخذت من مجموع أدلته، فهي مصلحة لا تعدم الأصول الشرعية، ولا فرق بينها وبين القياس، إلا أنّ القياس شهد فيه النص لعين المصلحة، والمصلحة المرسلة شهدت النصوص الكثيرة لجنسها، والأصول الكثيرة إذا اجتمعت على معنى واحد وأفادت فيه القطع، فإنّ هذا المعنى لا يقل قوّة عن المعنى الذي شهد نصُّ واحد لعينه، إذا أريد إرجاع مصلحة جزئية إلى هذا المعنى»<sup>(39)</sup>.

### الفرع الثاني: حجية المصالح المرسلة عند المالكية.

لا يوجد بين الأصوليين- مالكية أو غيرهم- أدنى خلاف حول حجية المصالح المرسلة في مذهب الإمام مالك-؛ فلقد تتابع المالكية منهم على نسبة القول بالمصالح المرسلة إلى إمامهم، وعلى عدّ هذا الأصل من الأصول التي

## الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقهِ الموازنات

تميّز بها مذهبه، وأكّدوا بأنّه - استرسل في اعتبارها «استرسل المُدل العريق في فهم المعاني المصلحية»<sup>(40)</sup>. أما غير المالكية من الأصوليين، فلم يختلفوا أيضاً في نسبة القول بالمصالح المرسلّة إلى الإمام مالك، وعلى عدّها من الأصول التي تميّز بها مذهبه، إلا أنّ نسبتهم هذه أخذت أشكّالاً مختلفةً، لأنّ منهم من قال: إنه أفرط فيها وخلع الرّبقة؛ ومنهم من قال: إنه يقول بها إن كانت ضرورية قطعياً كلية، ولم يقل بها في غير ذلك؛ ومنهم من أكّد بأنه لا يختلف في أصل الأخذ بها عن بقية الأئمة، إلا أنّ له مزيّة كثرة الاعتماد عليها في الاستنباط دون غيره<sup>(41)</sup>.

### الفرع الثالث: ضوابط المصلحة المرسلّة عند مالك.

مع أنّ بعض الأصوليين قد نسب إلى الإمام مالك الأخذ بمطلق المصلحة، إلا أنّ حقيقة مذهبه لا يُعبّر عنها سوى تحقيقات أصحابه في مسألته، ولقد أكّد المحققون منهم بأنّ إمامهم مع اعتباره لأصل المصالح واعتداده بها إلا أنّه كان يتجه في ذلك إلى أمور هي بمثابة القيود لاسترساله، ولقد حصرها الشاطبي في ثلاثة قيود:

**الأول:** أن تكون هذه المصلحة ملائمة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من أدلته.

**والثاني:** أن تكون معقولة في ذاتها، مما جرى على نوق المناسبات المعقولة المعنى، التي إذا عرضت على العقول تلقّتها بالقبول، فلا مدخل لها في التّعبدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأنّ عامّة التّعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل.

**والثالث:** أن يكون في الأخذ بها حفظ أمر ضروري أو رفع حرج لازم في الدين، سواء لحق رفع هذا الحرج اللازم بأمر ضروري، أو حاجي؛ وأما التحسين والتزيين فليس في الأخذ بها ما يرجع إلى مرتبته البتة<sup>(42)</sup>.

### الفرع الرابع: علاقة المصلحة المرسلّة بقاعدة ارتكاب أخف الضررين.

قبل أن يشرع البحث في توضيح هذه العلاقة، ينبغي أن يقرر أولاً نقطة مهمة ينبغي عليها التوضيح، وهي أنّ المصلحة المرسلّة التي يذكرها المالكية تجري في قوة الاحتجاج بها مجرى العام المستفاد من الصيغة، لأنّ «العموم إذا

ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان: أحدهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول. والثاني: استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ»<sup>(43)</sup>، وهذه الأخيرة هي المصلحة المرسلّة التي يحتج بها المالكية، وهي على ذلك لا تختلف عن المصالح المعتبرة التي اعتبرها الشارع في نصوصه، كما لا تختلف أيضا عن المصالح الملغاة التي تُعتبر مفسد محققة أبطلها الشارع، لأنّ كلا من المنصوصة من المصالح المعتبرة أو الملغاة وغير المنصوصة من المصالح المرسلّة أقرّها الشارع، لكن إحداهما تثبت بالدليل الخاص، والأخرى تثبت باستقراء أدلة «مُنضاف بعضها إلى بعض مُختلفة الأغراض؛ بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة»<sup>(44)</sup>.

وتأسيسا على ما سبق، فإن التعارض الذي قد يحصل بين المنصوص من المصالح فيما بينها أو المفسد فيما بينها أو بين المصالح والمفسد يمكن أن يحصل أيضا بين غير المنصوص الذي يعتبر من المصالح المرسلّة. والمصلحة المرسلّة كما قرر الشاطبي المراد بها في المذهب المالكي: «ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال»<sup>(45)</sup>؛ وهي ترجع إلى حفظ أمر ضروري، أو إلى رفع حرج لازم في الدين<sup>(46)</sup>؛ فهي على ذلك ترجع إلى حفظ كليات معتبرة في الشرع.

ولقد تكلم الأصوليون عن تكلم الكليات، وعن أساليب حفظها في مصنفاتهم، ومما ذكروه أنّ حفظ الكليات قد يكون من جانب عدم كما يكون من جانب الوجود؛ وأنّ حفظها من جانب الوجود يكون بمراعاة ما يُقيم أركان تلك الكليات ويثبت قواعدها، وأنّ حفظها من جانب عدم يكون بدفع الاختلال الواقع أو المتوقع فيها<sup>(47)</sup>، أي: دفع المفسد الواقعة أو المتوقعة فيها.

من جهة أخرى إذا عدنا إلى كلام الأصوليين في أكثر قواعد تعارض المفسد بعضها ببعض نجد كثيرا من التعارض الذي تحدثوا عنه بين المفسد متعلق بتلك المراتب المذكورة في أقسام المصالح المرسلّة؛ وإذا ثبت هذا ظهر



===== الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقهاء الموازنات

تعلق قاعدة ارتكاب أخف الضررين بأصل المصالح المرسلة، لأنه إذا كان الضرران أو أحدهما مما لا يُلغى له دليل خاص على إلغائه، تعيّن اعتباره في أصل المصالح المرسلة فيندرج في أقسامها، ويوازن بين الضررين كل بحسب مرتبته، فيُدْرَأ الأشدُّ بارتكاب الأخف، وبذلك يتحقق حفظ الكليات المعبرة في الشرع من جهة العدم.

ومن الصيغ الموازية لقاعدة ارتكاب أخف الضررين أو المفسدتين والمُعبرة عن التفاضل بين مراتب المفسد نجد أمثلة لذلك في كتب الفقه القواعد الآتية(48):

**أولاً: نُدرَأ المفسدة الضرورية بارتكاب المفسدة الحاجية أو التحسينية.**

**ثانياً: نُدرَأ المفسدة الحاجية بارتكاب المفسدة التحسينية.**

**ثالثاً: نُدرَأ المفسدة المتعلقة بالدين بارتكاب المفسدة المتعلقة بالنفس.**

وتأسيساً على ما سبق، إذا عرضت على المجتهد واقعة، ولم يجد في النصوص ما يدل على حكمها بمنطوقه أو بمفهومه وكانت مناطاً لضررين تعيّن عليه ارتكاب أخف الضررين لدفع أشدهما؛ ولقد طبق المالكية هذه القاعدة في كثير من اجتهاداتهم بأصل المصالح المرسلة ومن ذلك:

1- قول مالك بقطع أطراف الجماعة بطرف الواحد إذا اشتركوا في قطعه(49)؛ وقوله بقطع أيدي المشتركين في سرقة شيء قيمته ربع دينار، إذا كان الشيء مما يُحتاج إلى التعاون(50)؛ ووجه الأول: أنه ارتكاب لمفسدة -وهي قطع الأيدي مجتمعة- لدرء مفسدة أعظم تنتج عن إهدار القطع في هذه الحالة، وهي اتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى التنسفي بالقطع إذا علم أنه لا قصاص فيه؛ ووجه الثاني: كذلك، لئلا تتخذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السرقة إذا علم أنه لا حدَّ فيها(51)، وكلا المسألتين عند مالك قياس على قتل الجماعة بالواحد الذي قال به بعض الفقهاء بناء على أصل الاستصلاح.

2- تجويز بعض المتأخرين من المالكية فرض الضريبة من الإمام العدل، بأن يوظف على الأغنياء إذا خلا بيت المال عما يفي بنفقات الدولة الضرورية، ما يراه كافياً للدولة في الحال، إلى أن يظهر مالٌ في بيت المال؛ ففرض الضريبة ضرر يلحق بالأغنياء، وهي زيادة على الزكاة، لكنها تتركبت دفعا

لضرر أشد منها يلحق بالدين والمسلمين، فإنه لو يفعل ذلك لانحلَّ النظام وضعفت شوكة الدولة، وصارت ديارها عرضة لاستيلاء الكفار<sup>(52)</sup>.

**المطلب الثالث: الاستحسان وعلاقته بقاعدة ارتكاب أخف الضررين**

**الفرع الأول: تعريف الاستحسان**

أولاً- الاستحسان لغة: استفعال من الحُسن، وهو عُدُّ الشَّيء حسناً<sup>(53)</sup>.

ثانياً- الاستحسان في اصطلاح المالكية: يُعتبر الاستحسان من الأصول المهمات التي أثارت جدلاً بين المالكية، فلقد اختلفوا في تحديد حقيقته عند إمامهم، وتباينت تعريفاتهم له كثيراً؛ فمنهم من توسع كثيراً في مفهوم الاستحسان الذي ينسبه إلى المذهب، ومن هؤلاء ابن العربي الذي عرّف الاستحسان في أحكام القرآن بأنه «العمل بأقوى الدليلين»<sup>(54)</sup>، وعرفه في المحصول أنه: «[إيثار]<sup>(55)</sup> ترك ما يقتضيه الدليل على طريق الاستثناء والترخص بمعارضته ما يعارضه في بعض مقتضياته»<sup>(56)</sup>، وذكر أنه قد تتبعه في مذهب مالك فوجده منقسماً أقساماً: «فمنه ترك الدليل للمصلحة، ومنه ترك الدليل للعرف، ومنه ترك الدليل لإجماع أهل المدينة، ومنه ترك الدليل للتيسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق»<sup>(57)</sup>؛ ولقد أرجع محمد أبو زهرة توسع ابن العربي في تعريفه للاستحسان بالسعي إلى التقريب بين مفهومي الاستحسان المالكي والاستحسان الحنفي<sup>(58)</sup>، فوسّع مفهومه عند المالكية ليُقربه من مفهومه عند الحنفية، ولا يبعد أن يكون ذلك ناتجاً عن تأثره بالمذهب الحنفي خلال رحلته العلمية الطويلة إلى المشرق<sup>(59)</sup>.

وممن نجده من المالكية يقترب في تعريفه للاستحسان من توجه ابن العربي: ابن خُوَيْرَمَنْدَاد، فلقد ذكر أنّ معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك - رحمه الله- «هُوَ الْقَوْلُ بِأَقْوَى الدَّلِيلَيْنِ»<sup>(60)</sup>؛ وكذلك ابن فرحون في "التبصرة" فلقد عرفه بأنه: «القول بأولى الدليلين» ثمّ شرح هذا التعريف فقال: «وذلك أن تكون الحادثة مترددة بين أصلين، وأحد الأصلين أقوى بها شبيهاً وأقرب، والأصل الآخر أبعد، إلا مع القياس البعيد الظاهر، أو عرف جارٍ، أو ضربٍ من المصلحة، أو خوفٍ مفسدة، أو ضربٍ من الضّررِ والعُدْرِ،

## الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقهاء الموازنات

فيعدل عن القياس على الأصل القريب إلى القياس على ذلك الأصل البعيد، وهذا من جنس وجوه الاعتبار، وأتم طريقة للقائسين»<sup>(61)</sup>.

وفي مقابل توسع ابن العربي ومن وافقه في مفهوم الاستحسان نشأ في المذهب المالكي اتجاه آخر رفض تماما ذلك التوسع، فلم ير أن الاستحسان في المذهب المالكي له ذلك العموم الذي يتقارب به مع المذهب الحنفي، ولقد حصر هذا الاتجاه مفهوم الاستحسان في نطاق ضيق، إذ حصره في كونه تخصيصا للقياس في حال معارضة إجرائه لمصلحة شرعية<sup>(62)</sup>.

فالأبياري مثلا يعتبر أن ترك القياس للإجماع أو للعرف من باب إثارة الأخذ بدليل على دليل، وأمّا الاستحسان عنده فليس إلا منعا لغلو القياس<sup>(63)</sup>، لذلك علّق على تأويلات أهل العلم في الاستحسان بقوله: «والذي يظهر من مذهب مالك رحمه الله القول بالاستحسان على غير هذه التأويلات، ولكنه يرجع حاصله إلى استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كُليّ، فهو كتقديم الاستدلال المرسل على القياس»<sup>(64)</sup>.

وهذا الذي ذهب إليه الأبياري يتفق معه الكثير من تعريفات المالكية للاستحسان ومن ذلك:

1- تعريف ابن رشد الجد لما ذكر أن: «الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعمّ من القياس هو أن يكون طرد القياس يؤدي إلى غلوّ في الحكم ومبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم فيختص به ذلك الموضع»<sup>(65)</sup>.

2- التعريف الذي استظهره العديد من أهل المذهب للاستحسان بأنه: استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كُليّ، فهو تقديم الاستدلال المرسل على القياس<sup>(66)</sup>، وهو التعريف الذي أثبتّه الشاطبي في الموافقات من مذهب مالك، حين قال: «وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كُليّ»<sup>(67)</sup>؛ وهذا التعريف الذي ذكره الشاطبي هو الذي يرجح البحث كونه المقصود بالاستحسان عند المالكية؛ لأنّه لو كان معنى الاستحسان العمل بأقوى الدليلين لما وقع فيه الخلاف، وكان حجة إجماعا، وليس كذلك فلقد وقع الخلاف في حجة الاستحسان بين العلماء تبعا لخلافهم في حجة المصالح المرسلة؛ ولقد

كانوا يُصوِّرون الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد والأقيسة<sup>(68)</sup>، بحيث كانت أغلب الاستثناءات المختلف فيها ترجع إلى إيثار المصلحة الجزئية، وذلك الذي صوّره لا ريب أخذ بمبدأ المصالح المرسلة، وهو لا ريب أخص من عملية الترجيح بين الأدلة المتعارضة.

### الفرع الثاني: حجية الاستحسان عند المالكية.

لقد اختلفت المالكية في نسبة القول بالاستحسان إلى مالك<sup>(69)</sup>، فلقد أثبتت هذه النسبة ابن العربي وابن المشاط، وأكدّها الأبياري والشَّاطبي في مؤلفاتهما، فلم يذكرنا خلافاً للمالكية في مسألة الاستحسان، بل أثبتنا من الفروع ما يتأكد به بناء مالك وأصحابه عليه<sup>(70)</sup>.

بينما نجد في الطرف الآخر من علماء المذهب من ينفّي هذه النسبة، ويُنكر اتفاق المالكية على حجية هذا الأصل؛ ومن هؤلاء:

1- الباجي الذي صرّح بوجود منكري الاستحسان في المذهب، ثمّ صوب رأيهم؛ حيث قال في سياق مسألة كان يبحثها في المنتقى<sup>(71)</sup>: « وهذا سائغ لمن قال من أصحابنا بالاستحسان فأما القياس والنظر فالمنع من ذلك، ومن أنكر من أصحابنا الاستحسان منع ذلك كله، وهو الصواب عندي»<sup>(72)</sup>.

2- القرافي الذي نسبته إلى بعض المالكية فحسب، حيث قال: «وهو حجة عند الحنفية، وبعض البصريين مناً، وأنكره العراقيون»<sup>(73)</sup>.

ولعلّه يُشكل هذا الذي ذهب إليه المعترضون على اعتبار الاستحسان من أصول مذهب مالك؛ لما يوجد من الشواهد الفروعية التي تؤيد اعتباره للاستحسان، فلقد جاءت شواهد الاستحسان في اجتهاداته جد غزيرة، حتى قال بعض العلماء فيه، أنه بالغ في هذا الباب وأمعن النظر فيه<sup>(74)</sup>؛ ولعله يمكن توجيه إنكار هؤلاء، أنه ليس في مفهوم الاستحسان الذي تقدمت تعريفاته عند المالكية، بل هو في الاستحسان الذي لا يبنى على دليل أقوى من القياس.

### الفرع الثالث: علاقة الاستحسان بقاعدة ارتكاب أخف الضررين.

لقد تبين سابقاً من مفهوم الاستحسان الذي يُكثر المالكية من استعماله أنه يبنى على تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ وأنهم قد صوّروه تصوير الاستثناء من القواعد والأقيسة<sup>(75)</sup>؛ ومفاد هذا الكلام أنّ هذا النوع من

الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقه الموازنات  
الاستحسان يكون في حالة قيام التعارض بين مصلحة جزئية وقاعدة أو قياس  
كلي.

ولقد تقدم أيضا أن كون المصلحة مرسلة يعني أنها مما « فهم رعايته  
في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفساد»<sup>(76)</sup>؛ وأنها تعود إلى كليات في  
الشريعة معتبرة ثابتة باستقراء مواقع المعنى؛ وبناء عليه: إذا تعارضت هذه  
المصلحة مع قياس أو قاعدة كلية، فإنه يتعين ترجيحها لأنها ترجع إما إلى حفظ  
أمر ضروري، أو إلى أمر حاجي<sup>(77)</sup>.

وحفظ الضروري أو الحاجي، كما سبق بيانه قد يكون من جانب  
الوجود بمراعاة ما يقيم أركانه ويثبت قواعده، وقد يكون من جانب عدم بدفع  
المفاسد الواقعة أو المتوقعة فيه<sup>(78)</sup>؛ وإذا كان دفع المفسدة الواقعة أو المتوقعة لا  
يتم إلا بارتكاب إحدى المفسدتين المتعارضتين، وكان الواجب في ذلك ارتكاب  
أخفهما دفعا لأشدهما، فإن العدول الذي تمثله صورة الاستحسان يُعبر تماما عن  
هذه الموازنة التي يقوم بها المجتهد في ذهنه في حالة قبل الوقوع؛ إذ ليس  
العدول عن حكم الدليل الكلي بالالتفات إلى ما تقتضيه المصلحة الجزئية سوى  
الترجيح للمعارض الأخف لدفع المعارض الأشد، وتحمل الضرر الأخف لدفع  
الأشد، واختيار أهون الشرين لدرء أعظمهما، وعليه يكون ارتكاب الاستثناء  
بالمصلحة المرسلة أقل ضررا من طرد القياس المنعقد في نفس المجتهد إذا كان  
طرده يُفضي إلى مفسد أشد من مفسدة استثناء بعض الصور من حكم هذا  
القياس الكلي، وهو المعنى الذي يؤكد ابن تيمية حيث قال: «ومن طرد القياس  
الذي انعقد في نفسه غير ناظر إلى ما يُعارض علته من المانع الراجح أفسد  
كثيرا من أمر الدين، وضاق عليه عقله ودينه»<sup>(79)</sup>.

والاستحسان كما هو معلوم ضرب من النظر في مآلات الأفعال؛ ومن  
لوازم هذا النظر الاجتهادي أن المجتهد قد يحكم بالإقدام على فعل غير مشروع  
لما له من مآل على خلاف المفسدة الناشئة عنه في الاقتضاء الأصلي، لأن  
إطلاق القول بعدم المشروعية ربما يؤدي في بعض الأحوال إلى استدفاع مفسدة  
بمفسدة تساويها أو تزيد عنها، وعلى ذلك ينبغي أن لا يصح إطلاق القول بعدم  
المشروعية في جميع الأحوال<sup>(80)</sup>.

والاستحسان الذي يبنني على هذا النظر المآلي هو في حقيقة الأمر عبارة عن مفهوم كلي لا وجود له إلا بوجود أفرادها التي هي الأحكام المستحسنة أيًا ما كان نوعها<sup>(81)</sup>؛ فإذا فرضناها من قبيل الاستحسان المصلحي الذي أغرق المالكية في استعماله تكون الأحكام المستحسنة حينئذ إما مصالح راجحة تندفع بها مفسد مرجوحة، أو مفسد تُرتكب من أجل أن يدرأ بها مفسد أعظم، بحيث تكون تلك المصالح الراجحة أو تلك المفسد المرتكبة مما لم يشهد على اعتباره أو إلغائه الدليل الخاص، وإنما تثبت باستقراء مواقع المعنى<sup>(82)</sup>.

يقول الشاطبي: «فإن من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً؛ إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيُستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر»<sup>(83)</sup>.

والذي يفهم من عبارة الشاطبي السابقة أن الاستحسان تكمن حجيته في كونه رافعا للحرج؛ وعلى ذلك كان المفترض أن لا يكون موضع نزاع أبداً، لكن لما كان الحرج غير منضبط عند الفقهاء لم يعلقوا الأحكام به؛ بل لجأوا إلى وسائل مُعرّفة للحرج وكاشفة عن وجوده، وهذه الوسائل هي الأدلة التي يُعدل بها عن الأقيسة والقواعد، المسماة عندهم وجوه الاستحسان<sup>(84)</sup>؛ فقول المالكية هذا استحسان بالمصلحة المرسلة يعني أنّ المصلحة المرسلة كشفت عن وجود حرج كان من الممكن أن يقع لو لم تُرتكب مفسدة تغيير حكم المسألة المستثناة إلى ما يخالف حكم نظائرها؛ وهذا من باب التطبيق لقاعدة ارتكاب أخف الضررين إذا لم يكن من أحدهما بدٌّ.

ومن تطبيقات المالكية الغزيرة لقاعدة ارتكاب أخف الضررين من خلال اجتهادهم بأصل الاستحسان نجد في فقهم:

**1- التفريق بين الأنثى والذكر في وجوب التغريب مع الجلد:** فلقد قال مالك يُغرب الذَّكر ولا تغرب الأنثى، وذلك تخصيصاً منه لعموم وجوب التغريب على البكر<sup>(85)</sup>، لأنَّه رأى أنّ المرأة تُعرض بالغربة لأكثر من الزنا<sup>(86)</sup>، ووجه المصلحة هاهنا: أنّ المرأة تحتاج إلى حفظ وصيانة، فإذا غرِّبت بغير محرّم كان في ذلك إغراءً لها بالفجور وتمكينٌ منه، وتضييعٌ لها، وذلك ينافي قصد الشارع من وجوب الحدِّ، لأنَّه يُعرضُها للوقوع في مثل ما جلدت عليه، وما شرع الحدَّ إلا زجراً عن الزنا، ثمَّ إنَّه لا يجوز تغريبها بغير محرّم، وإن غرِّبت بمحرّم أفضى ذلك إلى تغريب من ليس بزاني، ونفي من لا ذنب له، وإن كُلفت أجرته ففي ذلك زيادةٌ على عقوبتها، كما لو زاد ذلك على الرجل، ولذا يخصص عموم الحديث الوارد بالرجل لهذه المعاني، فوجب تغريب الذَّكر عقوبة له يُقَطع عن أهله ومعاشه، وتلحقه الدُّلة بنفيه إلى غير بلده<sup>(87)</sup>، وامتنع في المرأة لما تقدم من خصوصية حالتها، وهذا الفقه من مالك يعبر عن دقة تنزيله للأحكام، وذلك باختياره ارتكابه أخف الضررين لدفع أشدهما.

**2- تجويز مالك السَّجن والضَّرب في التُّهم<sup>(88)</sup>:** وقد بيّن الشَّاطبي وجه المصلحة في هذا فقال: «فإنَّه لو لم يُنَّبت السَّجن والضَّرب بالتُّهم لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السُّراق والغُصاب، إذ قد يتعذر إقامة البينة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة التحصيل بالتعيين أو الإقرار؛ فإن قيل: في هذا فتح لباب تعذيب البريء، قيل: ففي الإعراض عنه إبطال استرجاع الأموال، بل الإضرار عن التعذيب أشدَّ ضرراً، إذ لا يعدُّب أحدٌ بمجرد الدَّعوى، بل مع اقتران تهمة تحيك في النفس وتؤثر في القلب نوعاً من الظن، فالتعذيب في الغالب لا يصادف البريء وإن أمكن مصادفته، فمُغْتَفَرٌ كما اغْتَفِر في تضمين الصُّنَّاع<sup>(89)</sup>؛ وكلام الشَّاطبي ظاهر التعلُّق بالقاعدة محل الدِّراسة، ووجه الاستحسان في المسألة: أنّ السَّجن والضَّرب في التُّهم جاء على وجه الاستثناء من مبدأ "منع الإكراه"<sup>(90)</sup>، وقاعدة "أن الأصل براءة الذمة"<sup>(91)</sup>، بتقديم المصلحة الناتجة عن التعذيب وهي تحصيل المسروق أو المغصوب بتعيين مكانه أو بالإقرار بفعل الغصب أو السرقة.

**المطلب الرابع: سد الذرائع وعلاقته بقاعدة ارتكاب أخف الضررين.**  
**الفرع الأول: تعريف سدّ الذرائع.**

أولاً- سدّ الذرائع لغة: السدُّ: هو العَلَقُ والمنع<sup>(92)</sup>؛ والذرائع: جمع ذريعة، وهي السبب والوسيلة، تقول: فلان ذريعتي إليك، أي: سببي ووصلتي الذي أتسبب به إليك، وتذرع فلان بذريعة: أي توسل بها، والوسيلة هي ما يتوصل به إلى الشيء<sup>(93)</sup>.

ثانياً- سدّ الذرائع اصطلاحاً: معنى السدّ عند الأصوليين هو نفسه المعنى اللغوي؛ أما الذريعة في اصطلاحهم فلها إطلاقان ثلاثة: إطلاق خاص، وإطلاق عام، وإطلاق أعم.

**الإطلاق خاص:** وتتميز الذريعة فيه بكونها: خاصة مقيدة، وفيه أطلق الفقهاء والأصوليون الذريعة أو الذرائع أو سدّ الذرائع على معنى واحد، وهو الوسيلة المفضية إلى الحرام فحسب؛ والذريعة بحسب هذا الإطلاق الذي صار حقيقة عرفية هو ما يعنيه العلماء غالباً بقولهم: سدّ الذرائع أو منع الذرائع، وأغلب ما أوردوه في هذا الباب من تعاريف وأقسام وأحكام وشروط وضوابط للذريعة مرتبط بهذا الإطلاق.

**الإطلاق العام:** وهو ما كان المُتذَرع إليه مفسدة، أو فعلاً حراماً، فلا تقتصر الذرائع على ما أدى إلى الفعل الحرام فقط.

**الإطلاق الأعم:** وتتميز فيه الذريعة بكونها معرضة فيه للإباحة والمنع، ويُتصور فيها السدّ والفتح، وهي بهذا الإطلاق لا تختلف عن معناها اللغوي، فهي الوسيلة المفضية إلى طلب (وجوب أو ندب) أو ترك (تحريم أو كراهة) أو تخيير بينهما (إباحة)، ولقد تكلم الفقهاء عن الذريعة بهذا المعنى في باب الوسائل والمقاصد<sup>(94)</sup>، وليس هذا المعنى هو المقصود في خصوص بيوع الآجال، والبيوع عامة، وإنما المقصود هو الإطلاق العام أو الإطلاق الخاص.

**فمن تعريفات المالكية التي توافق الإطلاق العام للذريعة نجد:**

1- تعريف القرافي لما عرفها بأنها: «حسم مادة وسائل الفساد دفعا له، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل»<sup>(95)</sup>.



===== الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقهاء الموازنات

2- وتعريف ابن عاشور لما عرفها بأنها: «الأفعال السّالمة عن المفسدة، لكنها تُفضي إلى ما هو مفسدة»<sup>(96)</sup>.

ومن تعريفات المالكية الموافقة للإطلاق الخاص للذريعة نجد:

1- تعريف القاضي عبد الوهاب حيث قال في تعريفها: « هي الأمر الذي ظاهره الجواز إذا قويت التهمة في التطرق به إلى ممنوع»<sup>(97)</sup>.

2- وتعريف الباجي: «هي المسألة التي ظاهرها الإباحة ويُتوصّل بها إلى فعل المحظور»<sup>(98)</sup>.

3- وتعريف ابن رشد الجد: « وهي الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويُتوصّل بها إلى فعل المحظور»<sup>(99)</sup>.

4- وتعريف ابن العربي: «هي المباحات التي يُتوصّل بها إلى المحرمات»<sup>(100)</sup>؛ و«كل عمل ظاهر الجواز يُتوصّل به إلى محظور»<sup>(101)</sup>.

5- وتعريف القرطبي: «والذريعة: عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع»<sup>(102)</sup>.

6- وتعريف الشاطبي: هي: «منع الجائز لأنه يجر إلى غير الجائز»<sup>(103)</sup>، «فالأصل على المشروعية، لكن مآله غير مشروع»<sup>(104)</sup>.

وتأسيساً على ما سبق من التعريفات يكون التعريف الأشمل لمفهوم أصل سدّ الذرائع عند المالكية هو كما قال حاتم باي: « منع الوسيلة المأذون فيها المُفضية إلى ممنوع شرعا أو فساد إفضاءً ظنيّاً؛ ترجيحاً لفساد المآل على مصلحة الوسيلة في اقتضائها الأصلي»<sup>(105)</sup>.

**الفرع الثاني: حجية أصل سدّ الذرائع عند المالكية.**

ليس بين المالكية خلاف في حجية هذا الأصل كذلك الخلاف الذي كان عندهم في حجية الاستحسان؛ بل على العكس، نجد مصنفاتهم متضافرة على تأكيد حجية سدّ الذرائع في المذهب، وعلى اعتبار مالك له أصلاً متبعا مطّردا في العادات والعبادات، وإن اختلف اعتباره له من باب لباب تبعاً لما سار عليه التشريع نفسه من المبالغة في سدّ ذرائع بعض الأبواب دون بعض<sup>(106)</sup>.

فأصل سدّ الذرائع يعتبر من الأصول التي أجمع على اعتبارها أهل المذهب. والنصوص التي تدل على هذا الإجماع في المذهب المالكي كثيرة مستفيضة منها:

- 1- قول الباجي: «مذهب مالك - تعالى، المنع من الذرائع»<sup>(107)</sup>.
  - 2- وقول ابن رشد الجد في "المقدمات" في أول كتاب بيوع الآجال: «أصل ما بُني عليه هذا الكتاب الحُكم بالذرائع، ومذهب مالك - القضاء بها والمنع منها»<sup>(108)</sup>.
  - 3- وقول القرافي: «والذريعة الوسيلة للشّيء ومعنى ذلك: حسم مادة وسائل الفساد دفعا له، ... وهو مذهب مالك»<sup>(109)</sup>.
  - 4- وقول الخطاب: «ومذهبه رضي الله عنه مبني على سدّ الذرائع واتقاء الشُّبهات»<sup>(110)</sup>.
  - 5- وقول الدردير في "الشرح الصغير": «... يحرم على المكلف ذكرها كان أو أنثى اتخاذ إناء من ذهب أو فضة، ولو لم يستعمله بالفعل، لأنه ذريعة للاستعمال. ومن المعلوم أنّ سدّ الذرائع واجب عند الإمام»<sup>(111)</sup>.
- فهذه النُّقول جميعها تثبت بوضوح اعتبار المالكية لأصل الذرائع واحتجاجهم في الاجتهاد به، وعدم اختلافهم في مسألته.
- الفرع الثالث: علاقة سدّ الذرائع بقاعدة ارتكاب أخف الضررين.**
- إذا كان سدّ الذرائع الذي يحتج به المالكية عبارة عن منع الجائز المُفضي إلى ارتكاب المحظور بحسب النظر المألّي، فهو بهذا يعتبر في نفسه درءا للمفاسد؛ ومن هنا يكون سدّ الذرائع قد وافق نصف فقه الموازنات<sup>(112)</sup>، والذي تتفرع عنه القاعدة محل الدراسة.
- فالأمر الجائز قد يؤدي إلى ارتكاب أكبر المفسدتين، لا باقتضائه الأصلي وإنما بحسب النظر المألّي، ومنع الجائز في حقيقته عبارة عن ارتكاب ضررٍ، وهو غير جائز من حيث الأصل، لكن في صورة سدّ الذرائع يجوز أن يُرتكب هذا الضرر ليُدرا به ضرر أشد منه يكون ناتجا عن عدم المنع منه، بحسب الاقتضاء التبعي لا الأصلي، بحيث يغلب على ظنّ المجتهد أنّه لو لم يمنعه في هذه الصورة لوقع ما هو أشدّ وأفسد.

## الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقهاء الموازنات

ففي سدّ الذرائع تنخرم المصلحة التي كانت مناطا للحل والإباحة بما سبّبه المكلفون من إجراء الفعل على خلاف ما قصد إليه الشارع من مصلحة، فكان لزاما- جريانا مع معقولية هذه الشريعة- أن ينتقل الحكم من الإباحة إلى غيرها، حفاظا على مقصود الشارع أن يُخرم.

وبناء عليه يكون مناط العدول عن الحكم الأصلي للذريعة إلى حكم المأل- وهو الحكم المُتدرّع إليه-: هو ترجُّح مفسدة المأل على مصلحة الوسيلة، إذا أفضت عملية الموازنة في ذهن المجتهد إلى أن قوي اعتبار مفسدة المأل على ما يُستجلب من مصلحة الأصل؛ والأصل المقرر في الشرع أنّ المفسدة الراجحة واجبة الدفع والمنع، والمصلحة المرجوحة يمكن تفويتها<sup>(113)</sup>؛ وهو معنى قاعدة "الضرر يزال"؛ وقاعدة "درء المفسد أولى من جلب المصالح"<sup>(114)</sup> اللتين تتصل بهما القاعدة محل الدراسة "ارتكاب أخف الضررين".

ووجه اتصال القاعدة محل الدراسة بقاعدة "درء المفسد أولى من جلب المصالح" في تطبيقها من خلال أصل الذرائع، هو أنّ الفعل الجائز "الذريعة" قد تضمن مصلحة من جهة الاقتضاء الأصلي، ومفسدة من جهة الاقتضاء التبعية، فلما ترجحت جهة المفسدة دُفعت بتفويت المصلحة التي تضمنتها الذريعة في الأصل، وتفويت هذه المصلحة في حدّ ذاته مفسدة فكان ارتكاب أخف الضررين لدرء أشدهما.

ومن تطبيقات المالكية الغزيرة لقاعدة ارتكاب أخف الضررين من خلال اجتهادهم بسدّ الذرائع نجد:

1- من أهم تطبيقات سدّ الذرائع في فقه مالك: منعه للعقود التي تتخذ ذريعة لأكل الربا، ومن ذلك بيوع الآجال، فقد منع صورا منها للثُّهْمَة، أي لأنه يُقصد فيها ما مُنع شرعا في ظاهر بيع جائز<sup>(115)</sup>؛ وليبيوع الآجال الممنوعة في مذهب مالك أمثلة كثيرة مبسّطة في كتب المذهب والدراسات التي اهتمت بالذرائع، لا يهتم البحث التفصيل فيها، لكن يهيمه الجامع الذي يجمعها وهو أن: سبب المنع في كثير منها، هو الحذر من الوقوع فيما يؤدي إليه العقد في مثل هذه الأحوال

من ضرر يكون أعظم من الضرر الذي يقع على المكلفين في حال عدم المنع؛ وهذا ظاهر في كونه من باب ارتكاب أخف الضررين لدرء أشدهما.

**2- ومنها:** ما قرره الشاطبي من عدم منع المكلف من طلب العلم إن كان في طريقه مناكر يسمعا طالبه أو يراها؛ وبعدم منعه من شهود الجنائز، وإقامة الوظائف الشرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يُرتضى، إذ لا يُخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها؛ لأنها أصول الدين، وقواعد المصالح؛ والمفسدة التي تقع بفواتها إذا مُنع المكلف منها في هذه الحالة المذكورة يكون أشد وأعظم من مفسدة ما يرتكبه المكلف وهو في طريقه إليها من مُشاهدة ما لا يُرتضى<sup>(116)</sup>، وهذه المسألة واضحة التعلق بقاعدة ارتكاب أخف الضررين، نعم وإن كانت من باب فتح الذريعة لا سدّها، لكن ذكرها البحث لما فيها من التعلق بمسألته؛ وقد وافق المالكية أيضا على أنّ الذرائع كما تُسدُّ تفتح، وأكدوا بأن النظر فيها يكون موكولا للمجتهد في السدّ أو الفتح، بأن يُراقب مدة اشتغال الفعل على عارض فساد فيمنعه، فإذا ارتفع عارض الفساد أُرجع الفعل إلى الحكم الذاتي له<sup>(117)</sup>.

**المطلب الخامس: مراعاة الخلاف وعلاقتها بقاعدة ارتكاب أخف الضررين.**

**الفرع الأول: تعريف مراعاة الخلاف.**

**أولا- مراعاة الخلاف لغة:** المراعاة: الملاحظة والمراقبة، وراعيُّ الأمر مراعاةً: راقبته، ونظرتُ إلامَ يصير، وماذا منه يكون، ومنه مراعاة النجوم، والمراعاة: المحافظة والإبقاء على الشئ<sup>(118)</sup>؛ **والخلاف:** المضادة، وعدم الوفاق، تقول: تخالف القوم واختلفوا، إذا ذهب كل واحد إلى غير ما ذهب إليه الآخر<sup>(119)</sup>.

**ثانيا- مراعاة الخلاف في اصطلاح العلماء:** المراد بالمراعاة في الاصطلاح لا يخرج عن معناها اللغوي، فراعى الأمر لاحتظه، ومال إليه واعتبره ورجح جانبه؛ والمراد بالخلاف في اصطلاحهم هو خلاف العلماء في أحكام المسائل<sup>(120)</sup>.

أما مراعاة الخلاف بمعناه اللقبى فكثيرا ما يعبر عنه غير المالكية بـ"الخروج من الخلاف"، لأن الخروج من الخلاف مراعاة له؛ لذلك فإن هؤلاء

## الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقهاء الموازنات

حينما يتكلمون عن مراعاة الخلاف، إنما يقصدون الخروج من الخلاف، والعكس صحيح<sup>(121)</sup>؛ ومراعاة الخلاف بهذا المعنى الذي يرادف الخروج عن الخلاف هو: الأخذ بالأحوط من باب الورع والاستبراء للدين، وذلك باجتناب ما اختلف في تحريمه وفعل ما اختلف في وجوبه<sup>(122)</sup>؛ وأما المالكية فيفرقون بين مراعاة الخلاف والخروج من الخلاف، فكل منهما عندهم عبارة عن قاعدة مستقلة عن الأخرى، وسيوضح ذلك من خلال تعريفاتهم لأصل مراعاة الخلاف.

ثالثاً- مراعاة الخلاف في اصطلاح المالكية: لقد ذكر فقهاء المذهب المالكي لمراعاة الخلاف تعريفات مختلفة منها:

1- تعريف أبو العباس القبايب: «هو إعطاء كل واحد من الدليلين حكمه»<sup>(123)</sup>.

2- وتعريف ابن عرفة: «إعمال دليل [المخالف] في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر»<sup>(124)</sup>.

3- وتعريف ابن المشاط: «إعمال المجتهد لدليل خصمه المخالف، في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر»<sup>(125)</sup>، وهو لا يختلف عن تعريف ابن عرفة إلا في توضيح أول عبارته.

4- ولقد جمع الدكتور حاتم باي تعريفات المالكية المختلفة لمراعاة الخلاف فعرفه بأنّه: «عمل المجتهد بدليل المخالف في مدلوله أو بعضه، في حالة بعد الوقوع لترجّحه على دليل الأصل»<sup>(126)</sup>.

ومن خلال التعريفات السابقة لأصل مراعاة الخلاف عند المالكية يظهر أنّ محله عندهم هو عند ظهور القوة والرجحان في الدليل الذي تمسك به المخالف؛ فإن قوي دليله وترجح بعد الوقوع على الدليل الأصلي للمجتهد أخذ به، وإلا بقي على أصل دليله، فظهر أنّ القول بمراعاة الخلاف عند المالكية ليس مراعاة للأقوال، وإنّما هو مراعاة لأدلة الأقوال، إذ المجتهد في مراعاته للخلاف يُعمل دليل المخالف لا قوله المحض.

### الفرع الثاني: حجية مراعاة الخلاف عند المالكية.

لقد نقل المالكية الاضطراب في أخذ مالك بهذا الأصل، واختلفوا في اعتباره فيما بينهم؛ فمنهم من عابه ونبذّه، وكثير منهم أجازوه ونصّ على اعتباره حجّة في مذهب مالك.

فأما الذين أجازوه؛ فقد كثرت نصوصهم التي نسبوا فيها هذا الأصل لإمامهم وأصحابه، ومن ذلك:

1- قول ابن رشد الجد: «... ومن مذهبه مراعاة الخلاف»<sup>(127)</sup>.

2- وقول المقرئ: «قاعدة: من أصول المالكية مراعاة الخلاف»<sup>(128)</sup>.

3- وقول الشاطبي: «مراعاة خلاف العلماء، وهو أصل في مذهب مالك ينبني عليه مسائل كثيرة»<sup>(129)</sup>؛ وقوله الذي نقله صاحب المعيار: «إنّ مالكا وأصحابه رحمهم الله، يجري في فتاويهم ومسائلهم مراعاة الخلاف، وبينون عليها فروعا [جمّة]<sup>(130)</sup>، ويُعلل به شيوخ المذهب الشارحون له أقوال من تقدّم من أهل مذهبهم من غير توقف، حتى صارت عندهم وعند مدرّسي الفقهاء قاعدة مبنيا عليها، وعمدة مرجوعا إليها»<sup>(131)</sup>.

وأما الذين عابوه ونبذوه، فجماعة من الأشياخ المحققين، والأئمة المتفنين؛ منهم القاضي عياض وابن عبد البر؛ ولقد ذكر القاضي عياض في سبب ردّه لمراعاة الخلاف، أنّ القول به لا يعضده القياس، لما فيه من ترك المجتهد لمذهبه الصحيح عنده وتقليده لمذهب غيره المصاد لمذهبه، وهذا لا يسوغ إلا عند عدم الترجيح وخوف فوات النّازلة<sup>(132)</sup>.

وبما أنّ المجال لا يتسع لاستعراض جميع أدلة المعارضين لحجية مراعاة الخلاف ومناقشتها، ولا لاستبيان مفهومهم لهذا الأصل للتمكن من مطابقته مع مفهومه عند الذين أجازوه، فسيتجاوز هذا البحث الترجيح في مسألته، لأنّ الذين أنكروه هم من نخبة المحققين في المذهب، ولمّا لا يُسلم أمثالهم بحجّيته فهذا يعني أنّ مسألته عويصة تستوجب التدقيق والتمحيص وسلامة في التحقيق والتصوير، وهو مما يتعذر في هذا البحث الوجيز.

أما بالنسبة للاضطراب الذي نقله بعض المالكية عن عمل الإمام مالك بأصل رعي الخلاف<sup>(133)</sup>، فلعلّ الذي أوقعهم فيه هو أنّهم وجدوا الإمام مالك

===== الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقهِ الموازنات

يُعمله في بعض المسائل، ويمتنع عن ذلك في أخرى؛ وربما يكون أنسب ما يوجه به هذا الصنيع من الإمام هو ما فصله الشاطبي في سياق ذكره لمراعاة الخلاف عند مالك، وهو «أنه راعى دليل المخالف في بعض الأحوال، لأنه ترجح عنده، ولم يترجّح عنده في بعضها فلم يراعه»<sup>(134)</sup>، فيؤخذ من بيان الشاطبي لوجه مراعاة الخلاف أنّ مراعاة الخلاف ضابطه عند مالك: اعتبار المجتهد دليل المخالف في بعض الأحوال التي ترجّح فيها عنده، لا كلّ خلاف، ولا كلّ حال؛ ولأجل هذا تفترق مراعاة الخلاف عن الجمع بين الدليلين، لأن القول الناتج عن الجمع بين الدليلين يؤخذ به في كلّ الأحوال، بينما في مراعاة الخلاف لا يكون إعمال دليل المخالف في بعض ما دلّ عليه إلا بعد الوقوع<sup>(135)</sup>.

**الفرع الثالث: شروط مراعاة الخلاف عند القائلين به.**

اشترط القائلون بمراعاة الخلاف في المذهب المالكي شروطاً له وهي<sup>(136)</sup>:

**أولاً:** أن يكون دليل المخالف قوياً.

**ثانياً:** أن لا يترك المُرَاعِي للخلاف مذهبه بالكلية، كأن يتزوج مالكي زواجا فاسداً على مذهبه، صحيحاً عند غيره، ثم يطلق ثلاثاً، فإن ابن القاسم يلزمه الثلاث مراعاة للقول بصحته، فإن تزوجت من قبل زوج لم يفسخ نكاحه عند ابن القاسم، لأنّ الفسخ حينئذ إنما كان مراعاة للقول بصحة النكاح الأول، ومراعاة الخلاف مرتين تؤدي إلى ترك المذهب بالكلية.

**ثالثاً:** قيام مقتضى رعي الخلاف، أي ما نشأ بعد الوقوع من أمور أوجبت إعادة النظر في المسألة، ولما استجد من ملابسات فيها بعد الوقوع، فيراعي الخلاف لتلافي ضرر أو احتياطاً وصوناً منه.

**رابعاً:** أن لا يؤدي إلى صورة تخالف الإجماع، كمن تزوج بغير ولي ولا شهود بأقل من ربع دينار، مقلداً أبا حنيفة في عدم الولي، ومالكا في عدم الشهود، والشافعي في المهر الأقل من ربع دينار، فإنّ هذا النكاح إذا عرض على الحنفي لا يقول به، وكذلك الشافعي والمالكي، وغيرهما، فيجب فسخه أبداً.

#### الفرع الرابع: علاقة مراعاة الخلاف بقاعدة ارتكاب أخف الضررين.

بناء على التعريفات السابقة التي ذكرها البحث لأصل مراعاة الخلاف؛ يكون هذا الأصل من الأصول التي انفرد بها اجتهاد مالك، واحتل فيه مساحة معتبرة حتى كان من محاسن مذهبه، فلقد جعل منه مذهباً بعيداً عن التوقع والانغلاق، وأضاف له سمة الواسطية والجنوح إلى عدل الأقوال وأوقفها، وجعل منه فضاء لتقبل قول الغير ودليله.

فمردُّ هذه الأصل عند المالكية هو النظر إلى الحادثة الممنوعة قبل الوقوع وتجديد النظر إليها بعد الوقوع لتغيير المآل، فهو أيضاً من الأصول التي تتبني على اعتبار مآلات الأفعال في الاجتهاد<sup>(137)</sup>؛ ولقد اشترط المالكية لتطبيقه: أن يكون المواقف للمنهى عنه قد وافق دليلاً على الجملة، وإن لم يكن هذا الدليل يقوى على معارضة دليل النهي الأصلي في نظر المجتهد؛ فإذا تحقق هذا الشرط اعتبروا ما يراه المجتهد باطلاً قبل الوقوع للأدلة التي رجحت في نظره صحيحاً بعد الوقوع من بعض الوجوه، ويرتبُ عليه بعض الآثار، ما دام الفاعل قد استند إلى دليل في الجملة، ولو كان دليلاً في نظر غير المجتهد<sup>(138)</sup>.

ووجه تعلق هذا الأصل بقاعدة: "ارتكاب أخف الضررين"، هو أنَّ من يواقع أمراً منهياً عنه شرعاً، قد يترتب على الحكم عليه بفساد فعله أو بطلانه أمراً أشدَّ ضرراً من ضرر فعله، فيلجأ المجتهد إلى تجويز فعله في بعض لوازمه على وجه تندفع به مفسدة أشدَّ وأعظم من مفسدة المنهى إذا ارتكبه؛ وبناء عليه يكون هذا الأصل من أشدَّ الأصول المالكية المتعلقة بقاعدة: "ارتكاب أخف الضررين"، و"أدنى المفسدتين" و"أهون الشرِّين".

وبما أنَّ الشاطبي وغيره قد اعتبروا مراعاة الخلاف من جملة أنواع الاستحسان لما فيه من أوجه الاتفاق معه<sup>(139)</sup>، فإنَّ ما ذكره البحث من علاقة بين أصل الاستحسان والقاعدة محل الدراسة ينطبق هاهنا أيضاً لكن مع ملاحظة فرق دقيق؛ وهو أنَّ تعلق القاعدة بالاستحسان يكون في حالة قبل الوقوع، أي عند نظر المجتهد في الواقعة ابتداءً، أما في مراعاة الخلاف يكون تعلقها في حالة بعد وقوع الضررين أو المفسدتين؛ لأجل ذلك تجد في تعبيرات الفقهاء عن القاعدة اختلافاً في بعض الألفاظ الدالة على الفرق بين حالة وقوع



الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقهاء الموازنات  
الفعل من المكلف من عدمه، ولقد تنبه لهذا الفرق أحمد محمد الزرقا، فذكر بأنَّ  
تعبير الفقهاء بفعل "يُزال" و"يُتحمل" وما كان في معنيهما يوحى على وقوع  
الضررين، وتعبيرهم بفعل "يُختارُ" و"يراعى" وما كان في معنيهما يوحى  
بعدم الوقوع بعد(140).

أما عن تطبيقات المالكية الغزيرة لقاعدة ارتكاب أخف الضررين من  
خلال اجتهادهم بمراعاة خلاف الغير فنجد:

1- أنَّ المنتبغ لفروعهم في باب المعاملات يلاحظ أن أغلب المسائل التي  
حكموا فيها بالفساد هي التي وقع فيها خلاف بين العلماء، وأنَّ أغلب التي حكموا  
فيها بالبطلان هي مما كان أجمع العلماء على بطلانها؛ فالمالكية وإن كانوا على  
مذهب الجمهور في الأصول من أنَّ النَّهي يقتضي الفساد، إلا أنهم أعطوا  
لبعض العقود الفاسدة بعض آثارها، وهذا مراعاة منهم لخلاف الحنفية الذين  
يرون أن العقود الفاسدة المشروعة بأصلها لا بوصفها صحيحة إذا فارقها  
الوصف المنهي عنه(141)؛ يقول القرافي إن النَّهي يفيد الفساد في المعاملات  
على وجه تثبت معه شبهة الملك، وهو مذهب مالك، وحُجَّة شبهة الملك مراعاة  
الخلاف(142).

أنَّ نكاح الشغار إذا وقع يجب عند الإمام مالك فسخه بطلاق في رواية،  
ولكن ابن القاسم قال بأنه لا يجب فسخه مراعاة للخلاف، فالجاري على أصل  
دليل قول مالك ولازمه أنه لا ميراث، لكن لما قال ابن القاسم بثبوت الميراث  
في مثل هذا النكاح فقد أعمل دليل مخالفه القائل بعدم فسخ نكاح الشغار، وعدم  
الفسخ لازمه ثبوت الميراث بين الزوجين(143)؛ ويبدو أن ابن القاسم في هذه  
المسألة قد بنى على منهج مالك بالتفريق في الحكم في المسألة قبل وقوعها وبعد  
وقوعها وحصول الفوات، فهو يمنع الإقدام عليها ابتداءً فإذا وقعت فإنَّه  
يُصححها ويرتب الآثار عليها، وذلك منعا لضرر أكبر ومفسدة أعظم، ومراعاة  
للخلاف.

### خاتمة:

توصل هذا البحث إلى جملة من النتائج أهمها:

- 1- أن قاعدة ارتكاب أخف الضررين من القواعد التي تمثل مبدأ التيسير ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية.
  - 2- أن تداخل القاعدة التي كانت محل الدراسة مع الأصول الاجتهادية في المذهب المالكي لا يعني انفرادها بهذا التداخل، بل جميع القواعد المتعلقة بفقهاء الموازنات تتداخل مع الأصول الاجتهادية سواء في المذهب المالكي أو في غيره من المذاهب المحتجة بهذا النوع من الأصول.
  - 3- أن بعض الأصول الاجتهادية في الفقه المالكي وقواعد فقه الموازنات وجهان لعملة واحدة، فسواء قلنا أعملنا الأصل الاجتهادي في حكم المسألة، أو قلنا أعملنا قاعدة الموازنة في حكم المسألة، فالأمر سيان من حيث النتيجة، لكن قد يقع الاختلاف في التعبير عن المُدرَك في أحدهما؛ ونفس هذا الكلام ينطبق كذلك في سائر المذاهب الإسلامية التي تُعَدُّ في أصولها بمثل أصول المذهب المالكي الاجتهادية.
  - 4- أن التداخل الواقع بين تطبيق القواعد الأصولية المتعلقة بفقهاء الموازنات وبين الأصول الاجتهادية المذكورة من مذهب مالك وعلاقة ذلك كله بالفروع الفقهية يؤكد صلة قواعد فقه الموازنات بالواقع، وأنها ليست مجرد قواعد نظرية منقطعة عن التفعيل والتطبيق والممارسة في الفقه الإسلامي.
  - 5- أن ربط أصول المذهب المالكي بفقهاء الموازنات، كما لو ربطت أصول غيره من المذاهب بفقهاء الموازنات، فيه إنصاف للأئمة الأعلام واجتهاداتهم، ورفع اللام عنهم، ذلك أن الاطلاع على أصولهم وقواعدهم ومعاييرهم في تصدير الفتوى والأحكام الشرعية للناس، يدفع عنهم كثيرا مما يتلقفه المُعرضون عنهم من أن في أقوالهم ما كان صادرا عن مجرد الهوى والتشهي والتعسف في استعمال حق الإفتاء.
- التوصيات:** يوصي هذا البحث بالاهتمام بمثل هذه العلاقات المُعبرة عن روعة منهج التشريع الإسلامي ومرونته في تعامله مع واقع الحياة؛ ففي مزيد البيان لها والاهتمام بتفعيلها حلًّا للعديد من المشكلات، وتوضيح للعديد من

## الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقهاء الموازنات

المعضلات المشوشة على أذهان الكثير من طلبة العلم، كما أنّ فيها دفعا للكثير من الشبهات التي يشنّها أعداء الإسلام والمسلمين.

### قائمة المصادر والمراجع

#### القرآن الكريم

- 1- الأبياري، أبو الحسن علي بن إسماعيل المالكي (ت616هـ)، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لقطر، دار الضياء، الكويت، الطبعة الأولى، 1434هـ-2013م.
- 2- آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد أبو الحارث الغزّي، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، مكتبة التوبة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م.
- 3- الإسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن (ت772هـ)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1401هـ-1981م.
- 4- الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصّميعي، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1426هـ-2003م.
- 5- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف (ت474هـ)، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1415هـ-1995م.
- 6- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف (ت474هـ)، الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، تحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، دار البشائر الإسلامية، دمشق سوريا، 1416هـ-1996م.
- 7- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف (ت474هـ)، الحدود في الأصول، تحقيق: نزيّد حماد، مؤسسة الزعبي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1392هـ-1973م.
- 8- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف (ت474هـ)، المنتقى شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ-1999م.
- 9- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة، 1422هـ-2001م.
- 10- باي حاتم، الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، طبعة مجلة الوعي الإسلامي الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطاع الشؤون الثقافية، الكويت، الطبعة الأولى، 1432هـ-2011م، الإصدار العشرون: 1432هـ-2011م.
- 11- البرهاني، محمد هشام، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1406هـ-1985م.

- 12- بوركاب، محمد أحمد، المصالح المرسله وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1423هـ-2002م.
- 13- البوطي، محمد سعيد رمضان (ت1434هـ)، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: غير متوفر، السنة: غير متوفر.
- 14- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم (ت728هـ)، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، مُجمَع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، طبعة: 1425هـ-2004م.
- 15- التسولي، أبو الحسن علي بن عبد السلام (ت1258هـ)، البهجة في شرح التحفة (تحفة الحكام لابن عاصم)، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ - 1998م.
- 16- جُعيم نعمان، تحرير القول في مُسمَى الاستحسان عند المالكية: مجلة الشريعة والقانون، كلية القانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد الثالث والثلاثون، ذو الحجة 1428هـ- يناير 2008م.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد (ت393هـ)، الصّحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق: عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1990م.
- 17- الحجوي الثعالبي، محمد بن الحسن (ت1376هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مطبعة إدارة المعارف بالرباط، المغرب، 1340هـ، ومطبعة البلدية بفاس: 1345هـ.
- 18- حسّان حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المنتبي، القاهرة، مصر، الطبعة: غير متوفر، السنة: 1981م.
- 19- الخطّاب الرّعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد (ت954هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1416هـ-1995م.
- 20- حلولو، أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن (ت898هـ)، التوضيح في شرح التنقيح، - رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه، تحقيق: غازي بن مرشد بن خلف العتيبي، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية، فرع أصول الفقه، العام الدراسي: 1425هـ.
- 21- الحموي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد الحنفي (ت1098هـ)، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ-1985م.
- 22- الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي (ت1201هـ)، الشرح الصغير (مع حاشية الصاوي أحمد بن محمد)، قارنه بالقانون: مصطفى كمال وصفي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة: غير متوفر، السنة: 1974م.
- 23- الدوسي، حسن سالم، منهج فقه الموازنات في الشرع الإسلامي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، مجلد16، العدد 46، 2001م.

## الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقه الموازنات

- 24- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت520هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1408هـ-1988م.
- 25- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت520هـ)، المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988م.
- 26- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد (ت595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، دار الحديث، القاهرة، مصر، الطبعة: غير متوفر، السنة: 1425هـ-2004م.
- 27- الرصاع، أبو عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري (ت894هـ)، شرح حدود ابن عرفة (الموسوم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية)، تحقيق: محمد أبو الأجنان والظاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993م.
- 28- الرملي، شمس الدين محمد بن شهاب الدين أحمد بن حمزة الرملي (ت1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1423هـ-2003م، منشورات محمد علي بيضون.
- 29- الرويس، نايف بن مرزوق، القواعد الأصولية المتعلقة بفقه الموازنات وعلاقتها بالأدلة الشرعية - رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه- إشراف: محمود حامد عثمان، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية، تخصص: أصول الفقه، العام الدراسي: 1435-1436هـ.
- 30- الزحيلي محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1427هـ-2006م.
- 31- الزحيلي وهبة (ت1436هـ)، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الثانية، 1405هـ-1985م.
- 32- الزرقا، أحمد بن محمد بن عثمان (ت1357هـ)، شرح القواعد الفقهية، تنسيق: عبد الستار أبو غدة، دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية، 1409هـ-1989م.
- 33- الزرقا، مصطفى أحمد (ت1420هـ)، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1418هـ-1998م.
- 34- الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني، ومراجعة: عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، 1413هـ-1992م، الناشر: دار الصفاة، مصر.
- 35- الزركشي، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله (ت794هـ)، المنتور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة الكويت، مصورة بالأوفيس عن الطبعة الأولى، 1402هـ-1982م.

- 36- أبو زهرة، محمد (ت1394هـ)، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، الطبعة: غير متوفر، السنة: 1427هـ-2006م.
- 37- أبو زهرة، محمد (ت1394هـ)، مالك - حياته وعصره، آراؤه وفقهه- دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، 2002م.
- 28- زيدان، عبد الكريم (ت1435هـ)، الوجيز في شرح القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1432هـ-2011م.
- 39- ابن السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت771هـ)، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1411هـ-1991م.
- 40- السبكيان، السبكي تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي (ت756هـ) وابنه عبد الوهاب (ت771هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، دار البحوث الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات العربية، الطبعة الأولى، 1424هـ-2004م.
- 41- سحنون، أبو سعيد عبد السلام سحنون بن سعيد بن حبيب التتوخي (ت240هـ)، المدونة الكبرى، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة: غير متوفر، السنة: 1424هـ-2004م.
- 42- السدلان، صالح بن غانم (ت1439هـ)، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، دار بلنسية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1417هـ.
- 43- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد (ت911هـ)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، إعداد: مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار الباز، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1418هـ-1997م.
- 44- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللّخمي (ت790هـ)، الاعتصام، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، طبعة دار التوحيد، المنامة، البحرين، الطبعة: غير متوفر، السنة: غير متوفر.
- 45- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللّخمي (ت790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1417هـ-1997م.
- 46- الشريف الجرجاني، علي بن محمد المعروف بسيد مير شريف (ت816هـ)، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، الطبعة، 1985م.
- 47- الشوكاني، بدر الدين محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1428هـ-2007م.
- 48- ابن طاهر، الحبيب، الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1430هـ-2009م.
- 49- الطوفي نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد (ت716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1419هـ-1998م.

## الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقه الموازنات

- 50- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت1252هـ)، رد المحتار على الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلى محمد معوض، دار عالم الكتب، طبعة خاصة بموافقة دار الكتب العلمية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: غير متوفر، السنة: 1423هـ-2003م.
- 51- ابن عاشور، محمد الطاهر (ت1393هـ)، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنتيخ، مطبعة النهضة، تونس، الطبعة الأولى، 1341هـ.
- 52- ابن عاشور، محمد الطاهر (ت1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان، الأردن، الطبعة الثالثة، 1432هـ-2011م.
- 53- عبد محمد النور، زين العابدين، رأي الأصوليين في المصالح المرسلّة والاستحسان من حيث الحجية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبّين الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1425هـ-2004م.
- 54- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري (ت543هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1424هـ-2003م، الناشر: محمد علي بيضون.
- 55- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري (ت543هـ)، القيس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992م.
- 56- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري (ت543هـ)، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي البديري، وسعيد عبد اللطيف فودة، دار البيارق، عمان، الأردن، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ-1999م.
- 57- العز ابن عبد السلام، عز الدين أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي (ت660هـ)، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م.
- 58- العلائي، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكادي بن عبد الله (ت761هـ)، المجموع المذهب في قواعد المذهب، تحقيق: مجيد علي العبيدي، أحمد خضير عباس، دار عمار، الناشر المكتبة المكية، عمان، الأردن، الطبعة: غير متوفر، 1425هـ-2004م.
- 59- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي (ت505هـ)، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1413هـ - 1993م.
- 60- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، لبنان، الطبعة: غير متوفر، السنة: 1399هـ-1979م.
- 61- ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم ابن الإمام شمس الدين أبي عبد الله علي بن محمد اليعمرى (ت799هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، تحقيق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1416هـ-1995م.

- 62- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي (ت817هـ)، القاموس المحيط، الهيئة العامة للكتاب، مصر، 1398هـ-1978م، المطبعة الأميرية سنة 1301هـ.
- 63- القاضي عبد الوهاب، أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر التغلبي البغدادي (ت422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن القيم، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار ابن عفان، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1429هـ-2008م.
- 64- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن (ت684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة: غير متوفر، السنة: 1424هـ-2004م.
- 65- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن (ت684هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1416هـ-1995م.
- 66- القرضاوي، يوسف، في فقه الأولويات (دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة)، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1416-1996م.
- 67- القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1427هـ-2006م.
- 68- المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (ت1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي هلال وآخرون بإشراف لجنة فنية من وزارة الإرشاد والأنباء ووزارة الإعلام...، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الثانية، 1407هـ-1987م.
- 69- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد القشيري النيسابوري (ت261هـ)، المسند الصحيح المختصر من حديث رسول الله وسننه وأيامه المعروف بـ(صحيح مسلم)، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفارابي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1427هـ-2006م.
- 70- ابن المشاط، حسن بن محمد بن عباس (ت1399هـ)، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، تحقيق: عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1411هـ-1990م.
- 71- المقرئ، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد القرشي المقرئ التلمساني (ت759هـ)، القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، الطبعة: غير متوفر، السنة: غير متوفر.
- 72- ملحم، محمد همام عبد الرحيم، تأصيل فقه الأولويات (دراسة مقاصدية تحليلية)، دار العلوم، عمان، الأردن، طبع على نفقة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة قطر، 2008م.



## الأصول الاجتهادية المالكية وعلاقتها بالقواعد المتعلقة بفقهاء الموازنات

- 73- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي (ت711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة: غير متوفر، السنة: غير متوفر.
- 74- موسى، فاديغا، أصول فقه الإمام مالك (أدلته العقلية)، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1430هـ-2009م.
- 75- ابن النجار، تقي الدين أبو البقا محمد بن أحمد بن عبد العزيز (ت972هـ)، شرح الكوكب المنير المسمى لمختصر التحرير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض، المملكة العربية السعودية، مكتبة العبيكات، الطبعة، 1413هـ-1993م.
- 76- ابن نجيم الحنفي، زين الدين بن إبراهيم بن محمد (ت969 أو 970هـ)، الأشباه والنظائر (وبحاشيته نزاهة النواظر على الأشباه والنظائر لابن عابدين)، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق سوريا، الإعادة الرابعة، 1426هـ-2005م.
- 77- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي (ت676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، 1347هـ-1929م.
- 78- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي (ت676هـ)، روضة الطالبين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، طبعة خاصة، 1423هـ-2003م.
- 79- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد (ت914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرّجه: جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1401هـ-1981م، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، سنة النشر: 1401هـ-1981م.
- 80- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد (ت914هـ)، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، (تحقيق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1427هـ-2006م).

## الهوامش:

(1) ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط (284/4)؛ الشريف الجرجاني، التعريفات (ص: 175).

(2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (442/4).

(3) ينظر: الغزالي، المستصفى (12/1)؛ النووي، روضة الطالبين (09/1)؛ السبكيان، الإبهاج (28/1)؛ الرملي، نهاية المحتاج (31/1)؛ الإسنوي، التمهيد (ص: 50)؛ الزحيلي وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته (16/1).

(4) ابن النجار، شرح الكوكب المنير (41/1).

(5) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (4828/6)؛ الزبيدي، تاج العروس (252-250/36).

- (6) ملحم محمد همام عبد الرحيم، تأصيل فقه الأولويات (ص:49).
- (7) الدوسي حسن سالم، منهج فقه الموازنات في الشرع الإسلامي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، مجلد16، العدد 46، 2001م (ص: 375).
- (8) ينظر: القرضاوي يوسف، في فقه الأولويات (ص:28).
- (9) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (1712/3)؛ المرتضى الزبيدي، تاج العروس (521/2).
- (10) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (1212 /2)؛ المرتضى الزبيدي، تاج العروس (237/23).
- (11) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (4 /2572-2573)؛ المرتضى الزبيدي، تاج العروس (393؛ 391؛ 384/12).
- (12) الزرقا مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام (994/2).
- (13) ينظر: زيدان عبد الكريم، الوجيز في شرح القواعد الفقهية (ص:94)؛ الزحيلي محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (226/1)؛ السدلان صالح ابن غانم، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (ص:527).
- (14) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام (130/1).
- (15) ابن نجيم الحنفي، الأشباه والنظائر (ص:98).
- (16) ينظر: آل بورنو محمد صدقي بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية (253/6ق/2).
- (17) ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر (147/1)؛ الزركشي، المنتور في القواعد الفقهية (349-348/1)؛ الحموي، غمز عيون البصائر (286/1)؛ الونشريسي، إيضاح المسالك (ص95؛ 158) - القاعدتين: 107/45؛ الزحيلي محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (ص:226)؛ آل بورنو محمد صدقي بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية (253/6ق/2).
- (18) ينظر: الشوكاني، فتح القدير (140/2).
- (19) الآيات: (65-82).
- (20) ينظر: العلائي، المجموع المذهب في قواعد المذهب (383/1).
- (21) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الطهارة "باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد"، رقم: 284 (144/1).
- (22) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم (191/3).
- (23) ينظر: السدلان صالح بن غانم، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (ص533).
- (24) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (2479/4)؛ الجوهري، الصحاح (384-383/1).

- (25) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (3/1643-1646)؛ المرتضى الزبيدي، تاج العروس (29/68-78).
- (26) ينظر: العبد محمد النور زين العابدين، رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان (1/40-59).
- (27) الأمدي، الأحكام (3/339).
- (28) ينظر: الغزالي، المستصفى (1/313)؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة (3/386).
- (29) ينظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام (1/18).
- (30) ينظر: موسى فاديغا، أصول فقه الإمام مالك - أدلته العقلية- (2/408).
- (31) من تلك الدراسات مثلا: البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (327-410)؛ العبد محمد النور زين العابدين، رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان (1/227-603)؛ موسى فاديغا، أصول فقه الإمام مالك - أدلته العقلية- (2/409-450)؛ بوركاب محمد أحمد، المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي (ص: 61-64).
- (32) الأبياري، التحقيق والبيان (4/130).
- (33) نقلا عن ابن عاشور محمد الطاهر، التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (2/221).
- (34) ابن المشاط، الجواهر الثمينة (ص: 249).
- (35) حلول، التوضيح في شرح التنقيح (2/947).
- (36) الشاطبي، الاعتصام (3/12).
- (37) بوركاب محمد أحمد، المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي (ص: 63).
- (38) الشاطبي، الموافقات (4/64-65).
- (39) حسان حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (ص: 65).
- (40) الشاطبي، الاعتصام (3/54).
- (41) ينظر: موسى فاديغا، أصول فقه الإمام مالك - أدلته العقلية- (2/414).
- (42) ينظر: الشاطبي، الاعتصام (3/47-56)؛ وقد أكد الشيخ ابن عاشور العبارة الأخيرة للشاطبي من أن كونها في غير مرتبة التحسين والتزيين هو صريح مذهب مالك-ابن عاشور محمد الطاهر، التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (2/221)؛ وخالف القرافي في حصرها في مرتبة الضروريات والحاجيات، واعتبر المصالح المرسلة مطلقا، كانت في مواطن الضرورات أو الحاجات أو التتمات، ينظر: القرافي، نفائس الأصول (9/4088).
- (43) الشاطبي، الموافقات (4/57).
- (44) نفسه (2/81).

- (45) الشاطبي، الاعتصام (8/3).
- (46) نفسه (56/3).
- (47) ينظر: الشاطبي، الموافقات (18/2).
- (48) وهناك قواعد أخرى كثيرة تعبر عن نفس المضمون، لكننا اقتصرنا على هذه التي ذكرنا لعدم اتساع المجال لجميعها، (ويراجع في ذلك): الرويس نايف بن مرزوق، القواعد الأصولية المتعلقة بفقهاء الموازنات وعلاقتها بالأدلة الشرعية، رسالة ماجستير (ص: 258؛ 261؛ 264-273).
- (49) ينظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف (90/4).
- (50) نفسه (471/4).
- (51) ينظر: الشاطبي، الاعتصام (40/3).
- (52) نفسه (30-25/3).
- (53) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (879/2)؛ الجوهري، الصحاح (2099/5)؛ المرتضى الزبيدي، تاج العروس (423/34).
- (54) ابن العربي، أحكام القرآن (278/2).
- (55) في المحصول: وأثر.
- (56) ابن العربي، المحصول (ص: 132).
- (57) نفسه (ص: 131).
- (58) ينظر: أبو زهرة محمد، مالك - حياته وعصره - آراؤه وفقهه- (ص: 305).
- (59) ينظر: جُغيم نعمان، تحرير القول في مُسَمَّى الاستحسان عند المالكية: مجلة الشريعة والقانون، كلية القانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد الثالث والثلاثون، ذو الحجة 1428هـ-يناير 2008م (ص: 157).
- (60) نقله عنه الباجي في أحكام الفصول (693/2).
- (61) ابن فرحون، تبصرة الحكام (63/2).
- (62) ينظر: جُغيم نعمان، تحرير القول في مُسَمَّى الاستحسان عند المالكية: مجلة الشريعة والقانون، كلية القانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد الثالث والثلاثون، ذو الحجة 1428هـ-يناير 2008م (ص: 157).
- (63) ينظر: أبو زهرة محمد، مالك - حياته وعصره - آراؤه وفقهه- (ص: 305).
- (64) الأبياري، التحقيق والبيان (409/3).
- (65) ابن رشد الجد، البيان والتحصيل (156/4).
- (66) ينظر: الشاطبي، الاعتصام (65/3)؛ الباجي، الحدود (ص: 66-68)؛ حلولو، التوضيح في شرح التنقيح (969/2)؛ ابن المشاط، الجواهر الثمينة (ص: 221)؛ الولاتي، نيل السؤل

(ص:198)؛ ابن عاشور محمد الطاهر، التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح (229/2).

(67) الشاطبي، الموافقات (194/5).

(68) ينظر: القرافي، شرح التنقيح (ص:355)؛ الشاطبي، الاعتصام (69/3).

(69) لقد حرر الدكتور جُغيم نعمان اضطراب نسبة القول بالاستحسان إلى مالك، واستدل من شواهد أقوال المالكية ما يثبت هذا الاضطراب، في مقاله: تحرير القول في مُسَمَّى الاستحسان عند المالكية: مجلة الشريعة والقانون، كلية القانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العدد الثالث والثلاثون، ذو الحجة 1428هـ-يناير 2008م (ص:149-155)؛ و(ينظر أيضا): باي حاتم، الأصول الاجتهادية (ص:307-310).

(70) ينظر: ابن العربي، المحصول (ص:131)؛ ابن المشاط، الجواهر الثمينة (ص:219)؛ الأبياري، التحقيق والبيان (413-409/3)؛ الشاطبي: الموافقات (199-193/5)؛ الاعتصام (91-62/3).

(71) وهي مسألة منع المسجون من الخروج إلى الجمعة والعيد والحج، فذكر الباجي استحسان من قال بجواز خروجه إذا اشتد مرض أبويه أو ولده أو أحد إخوته، ومن يقرب من أقربائه وخيف عليه الموت.

(72) الباجي، المنتقى (497/6).

(73) القرافي، شرح التنقيح (ص:355)؛ وينظر: الباجي، الإشارة (ص:313).

(74) ينظر: الأبياري، التحقيق والبيان (405/4)؛ الشاطبي، الاعتصام (75/3).

(75) ينظر: الشاطبي، الاعتصام (69/3).

(76) نفسه (8/3).

(77) نفسه (56/3).

(78) ينظر: الشاطبي، الموافقات (18/2).

(79) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (31/29).

(80) ينظر: الشاطبي، الموافقات (178-177/5).

(81) ينظر: الباحسين يعقوب عبد الوهاب، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية (ص:332).

(82) ذلك أنّ ما ثبت بالدليل الخاص من نصّ أو إجماع هو ما يعبر عنه الأصوليون بالرخصة وبالمعدول به عن سنن القياس، وهذا الاستثناء كما هو ظاهر من الشارع، وهو ليس من الاستحسان المنوط بالمُجتهد وإن أدخله البعض في أنواع الاستحسان، لأجل ذلك نجد ابن تيمية وتلميذه ينازع الأصوليين في هذا، ويذكر أنّ كل ما اعتقدوه من نصوص الشارع على خلاف القياس ليست كذلك، بل كل حكم ثبتت صحته فهو على وفق القياس، وكل ما

- ثبتت صحته يعتبر أصلاً قائماً بنفسه في الشَّرْع، تراجع مسألة «ما ورد على خلاف القياس» في: مجموع الفتاوى (504/20) وما بعدها.
- (83) الشاطبي، الموافقات (194/5).
- (84) ينظر: الباحثين يعقوب عبد الوهاب، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية (ص:332-333).
- (85) دليل العموم هو قوله ﷺ: «والبكرُ جلدٌ مائةٌ ثم نفى سنةٍ»؛ أخرجه مسلم من حديث عبادة بن الصامت في الصحيح، كتاب الحدود "باب حد الزني"، رقم: 1690 (2/806).
- (86) ينظر: المدونة الكبرى(4/398)؛ ابن رشد الجد، المقدمات (3/252)؛ ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد(4/219-220).
- (87) ينظر: ابن العربي، القبس (3/1010)؛ القاضي عبد الوهاب، الإشراف (4/194-195)؛ ابن طاهر الحبيب، الفقه المالكي وأدلته (7/305).
- (88) ينظر: المدونة الكبرى (4/426)؛ ابن رشد الجد، المقدمات (3/220-221).
- (89) الشاطبي، الاعتصام (3/23).
- (90) ينظر: الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية (1/188)؛ آل بورنو محمد صدقي بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية (1/446).
- (91) ينظر: ابن نجيم الحنفي، الأشباه والنظائر (ص:64)؛ الزحيلي محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (1/142).
- (92) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (3/1968)؛ الجوهري، الصحاح (2/485)؛ المرتضى الزبيدي، تاج العروس (8/178).
- (93) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (3/1498)؛ الجوهري، الصحاح (3/1211)؛ المرتضى الزبيدي، تاج العروس (21/12).
- (94) ينظر: باي حاتم، الأصول الاجتهادية (ص:430-431).
- (95) القرافي، شرح التنتيخ (ص:352).
- (96) ابن عاشور محمد الطاهر، التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنتيخ (2/224).
- (97) القاضي عبد الوهاب، الإشراف (2/503).
- (98) الباجي، الإشارة (ص:314).
- (99) ابن رشد الجد، المقدمات (2/39).
- (100) ابن العربي، أحكام القرآن (2/270).
- (101) نفسه (2/331).
- (102) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (2/294).
- (103) الشاطبي، الاعتصام (1/177).

- (104) الشاطبي، الموافقات (182/5).
- (105) باي حاتم، الأصول الاجتهادية (ص: 432-433).
- (106) ينظر: الشاطبي، الموافقات (107/4)؛ باي حاتم، الأصول الاجتهادية (ص: 507).
- (107) الباجي، الإشارة (ص: 314).
- (108) ابن رشد الجد، المقدمات (39/2).
- (109) القرافي، شرح التنقيح (ص: 352).
- (110) الحطاب، مواهب الجليل (37/1).
- (111) الرديري، الشرح الصغير (61/1).
- (112) ينظر: الرويس نايف بن مرزوق، القواعد الأصولية المتعلقة بفقهاء الموازنات وعلاقتها بالأدلة الشرعية، رسالة ماجستير (ص: 395).
- (113) ينظر: باي حاتم، الأصول الاجتهادية (ص: 439).
- (114) ينظر: ابن نجيم الحنفي، الأشباه والنظائر (ص: 94؛ 99)؛ الزحيلي محمد، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (1/210؛ 238).
- (115) ينظر: البرهاني محمد هشام، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية (ص: 616) وما بعدها.
- (116) ينظر: الشاطبي، الموافقات (200/5).
- (117) ينظر: ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية (ص: 404).
- (118) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (3/1678)؛ المرتضى الزبيدي، تاج العروس (164/38).
- (119) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (2/1242)؛ المرتضى الزبيدي، تاج العروس (275-274/23).
- (120) ينظر: العبد محمد النور زين العابدين، رأي الأصوليين في المصالح المرسله والاستحسان (2/338).
- (121) ينظر: ابن عابدين، رد المحتار (1/278)؛ السيوطي، الأشباه والنظائر (1/221).
- (122) ينظر: ابن السبكي، الأشباه والنظائر (1/112)؛ الزركشي، المنتور في القواعد الفقهية (128-127/2).
- (123) نقله عنه الوتشريسي في: المعيار المعرب (6/387).
- (124) الرصاع محمد الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة (1/263).
- (125) ابن المشاط، الجواهر الثمينة (ص: 235).
- (126) باي حاتم، الأصول الاجتهادية (ص: 583-584؛ 589؛ 591).
- (127) ينظر: ابن رشد الجد، البيان والتحصيل (1/425).
- (128) ينظر: المقري، القواعد-القاعدة: 12 (1/236).

- (129) ينظر: الشاطبي، الاعتصام (76/3).
- (130) في المعيار: حجة.
- (131) أورده الونشريسي في الأسئلة الواردة من بعض فقهاء غرناطة إلى ابن عرفة، ينظر: الونشريسي، المعيار المعرب (367-366/6).
- (132) ينظر: الونشريسي، إيضاح المسالك (ص:66)؛ الونشريسي، المعيار المعرب (36/12).
- (133) ينظر: ابن المشاط، الجواهر الثمينة (ص:115)؛ التسولي، البهجة في شرح التحفة (2/219)؛ الحجوي الثعالبي، الفكر السامي (163/2).
- (134) الشاطبي، الاعتصام (78-77/3).
- (135) ينظر: باي حاتم، الأصول الاجتهادية (ص:587؛ 590).
- (136) نفسه (ص:612-629)؛ ابن المشاط، الجواهر الثمينة (ص:236).
- (137) ينظر: الشاطبي، الموافقات (189-188/5).
- (138) ينظر: حسان حسين حامد، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (ص:300).
- (139) لقد سبق الكلام في البحث عن هذا في الفرع الثالث من هذا المطلب بعنوان: الفرق بين الاستحسان ومراعاة الخلاف.
- (140) ينظر: الزرقا أحمد بن محمد، شرح القواعد الفقهية (ص:201).
- (141) لمراجعة تفصيلات ومذاهب الأصوليين في لازم النهي، ومذاهبهم في الصحة والفساد والبطلان، ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص:138-139)؛ الزركشي، البحر المحيط (450-439/2)؛ أبو زهرة محمد، أصول الفقه (ص:62).
- (142) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص:138-139).
- (143) ينظر: المدونة الكبرى (139/2).



**استدراكات العلماء على الشيخ خليل في مختصره - دراسة تطبيقية-**  
**The jurisprudence redress of Maliki scholars on**  
**the “MOKHTASSAR” of Sheikh Khalil:**  
**fundamental and applied study**

محمد دهان<sup>1</sup> لخضر بن قومار

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة غرداية  
dehane.mohammed@univ-ghardaia.dz  
benkoumar2011@gmail.com

مخبر الانتماء: الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية

تاريخ الإرسال: 2020/04/15 تاريخ القبول: 2020/10/16

**الملخص:**

من المعلوم أن المختصر الفقهي للشيخ خليل -رحمه الله- من أهم كتب المالكية المعتمدة في التدريس والفتوى، فقد مكث في تحريره مدة خمس وعشرين سنة -كما في كتب تراجم المالكية-، ورغم ذلك وقعت له فيه بعض الهنات والهفوات؛ مما دفع بعض علماء المالكية أن يستدركوها عليه، وهذا هو موضوع هذا البحث الذي نستعرض فيه: حقيقة الاستدراك الفقهي، وحُكْمُهُ، والغاية منه، وأهم الاستدراكات التي استدراكها العلماء على الشيخ خليل في مختصره، وكان من أهم النتائج المتوصل إليها، والتي ضمنتها خاتمة البحث، أنهما من باب من أبواب المختصر، إلا وللشيخ خليل - رحمه الله- فيه هفوات استدراكها عليه العلماء والشراح؛ إما بروايته لقول ضعيف في المسألة، أو إغفاله لمسائل وضوابط مهمة، أو إبهامه في العبارة مما يوقع القارئ لمختصره في إشكالات.

**الكلمات المفتاحية:** الاستدراكات؛ العلماء؛ الشيخ خليل؛ المختصر.

**Abstract:**

It is well-known that Sheikh Khalil's jurisprudential abstract (MOKHTASSAR KHALIL) - may God have mercy on him - is one of the most important Maliki books adopted in teaching and fatwa.

<sup>1</sup> - المؤلف المرسل.

Indeed, he stayed in editing it for twenty-five years - as in the books of Maliki biographies.

Despite this, some shortcomings and omissions occurred to him. This prompted some Maliki scholars to correct these misfortunes. This is the subject of this research in which we review: the reality of jurisprudence, its rule, its purpose and the most important corrections that scholars made to Sheikh Khalil in his "MOKHTASSAR". One of the most important results reached, which I was included in the conclusion of this work, was that there is no chapter in the chapters of the MOKHTASSAR of Sheikh Khalil - may God have mercy on him - in which there are not lapses that scholars and commentators have corrected, either by his narration of a weak saying about the issue, or his neglect of important issues and controls, or his vagueness in the phrase, which causes the reader of the MOKHTASSAR to be confused.

**Key words:** jurisprudence redress, fiqh Scientists, Sheikh Khalil, MOKHTASSAR

#### مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين، وصحابته الغر الميامين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين. وبعد: فإن من المظاهر الإيجابية في تراثنا الإسلامي عموماً، والفقهية على وجه الخصوص، الاستدراك على أعمال السابقين بالنقد والتصحیح، والتحرير والتنقيح، والزيادة والتهديب...، تلافياً لخللٍ وقع فيها، أو رفعاً لإشكال عويصٍ أو حلاً لمعضلةٍ مُستعلقةٍ في ذلك العمل، ممّا يكمل النفع بذلك العمل ويزيده اعتماداً. وهذا دليلٌ جلي على الحركة المعرفية المستمرة، وعلى تواصل الأجيال في تدارس العلم والبحث فيه، وأن علماءنا السابقين تنزهوا عن خصلتين ذميتين في المجال العلمي، أولاهما: التعصب المقيت، والتقليد المذموم؛ بالاكْتفاء بما شاده وقرره الأقدمون بلا تمحيص ولا تحقيق، كحال عيسى الغبريني مع شيخه ابن عرفة حين قال: "ما خالفته في حياته فلا أخالفه في وفاته"<sup>1</sup>، وثانيهما: نبذ ما قرره السابقون، وهدم ما مضت عليه القرون من الاجتهادات الصائبة والتأصيلات الهادفة، كما يسعى إليه الحداثيون والتنويريون الجدد في الوطن العربي والإسلامي.

استدراكات العلماء على الشيخ خليل في مختصره

والأعدل والأسلم في المجال العلمي، وتلافياً للخصلتين الذميتين السابقتين، أن يعمد أهل الصنعة من الفقهاء الأجلاء، إلى مؤلفات السابقين فيعملوا فيها الفكر، ويُجِيلُوا فيها النظر، فيقرروا صوابها من خطئها، ويهذبوها من الحشو الزائد، ويكملوا الناقص وينقحوا ويلقوا...، وهذا ما قام به علماؤنا الأجلاء في شروحهم وحواشيهم وتقريراتهم وطررهم على المتون والكتب الفقهية المشهورة، فكل يؤخذ من قوله ويرد إلا المعصوم ﷺ.

ومن الأمثلة الجلية على الاستدراكات الفقهية لعلماننا الأجلاء، الاستدراكات التي قام بها علماء المذهب المالكي على مختصر الشيخ خليل - رحمه الله-، فرغم المكانة المرموقة للشيخ خليل<sup>2</sup> - رحمه الله- ولمختصره الفقهي<sup>3</sup>، إلا أن ذلك لم يمنع علماء المذهب من تنقيحه وتمحيصه، فلم يكتفوا بشرح مسائل المختصر، وتفكيك عبارته، وبيان منطوقها ومفهومها والتدليل لها، بل تعقبوه واستدركوا عليه بالتكميل أحياناً، وتصحيح المسائل التي لم يحسن ضبط عبارتها، أو بيان الأقوال الضعيفة التي ساقها وفيها مخالفة للمشهور والمعتمد في المذهب<sup>4</sup>، كما سنوضحه في الأمثلة التطبيقية.

**إشكالية البحث:** جاء هذا البحث ليجيب عن عدة إشكالات وتساؤلات هي كالآتي:

- ما هي حقيقة الاستدراك الفقهي؟

- ما هو حكم الاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين وما الغرض منه؟

- هل هناك أخطاء وهفوات في مختصر الشيخ خليل-رحمه الله-، استدركها عليه العلماء؟

- ما هي أنواع الاستدراكات الفقهية التي استدركها العلماء على الشيخ خليل في مختصره؟

**أهمية البحث:** تظهر أهمية هذا البحث في كونه يعالج قضية الاستدراك الفقهي من حيث المفهوم والتأصيل، وتنزيل الجانب النظري في هذه الدراسة، على مختصر الشيخ خليل - رحمه الله-، الذي هو عمدة المالكية في الفتوى والقضاء.

**أهداف البحث:** يهدف هذا البحث إلى عدة أمور من أهمها:

- إظهار حقيقة وفوائد الاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين.  
- خدمة مختصر الشيخ خليل - رحمه الله - ببيان جهود العلماء في استدراكاتهم عليه، إما في مؤلفات مستقلة أو من خلال شرحهم للمختصر، مع بيان نماذج لهذه الاستدراكات من حيث صورها واصطلاحاتها.

**الدراسات السابقة:** بعد التحري وجدت عدة دراسات سابقة متعلقة

بالموضوع من أهمها:

1- "الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً"، للباحثة: مجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني. وهو من أهم ما كتب لتأصيل منهج الاستدراك الفقهي، والإضافة في بحثي هو تخصيصه بالجانب التطبيقي على مختصر الشيخ خليل - رحمه الله -.

2- "استدراكات الشراح الفقهية على العلامة الشيخ خليل في مختصره". وهي مجموعة رسائل علمية نوقشت بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، كما هو موضح في دليل رسائلها، وعناوينها كالآتي:

- استدراكات الشراح الفقهية على العلامة الشيخ خليل في مختصره - في مسائل بابي الطهارة والصلاة، - جمعاً ودراسة، للباحث: إبراهيم ديالو بن موسى ديالو، إشراف عبد الله بن أحمد مختار، نوقشت سنة 1432 هـ .

- استدراكات الشراح الفقهية على العلامة الشيخ خليل في مختصره - من بداية باب الزكاة إلى نهاية باب الحج، إعداد الباحث: علي جابي بن جيكي جابي، إشراف عبد الله أحمد مختار، نوقشت 1434 هـ.

- استدراكات الشراح الفقهية على العلامة الشيخ خليل في مختصره - من بداية باب الزكاة إلى نهاية باب في خصائص النبي ﷺ، إعداد الباحث: عمر رشيد، إشراف أحمد بن محمد الرفاعي الجهني. نوقشت 1413 هـ .

- استدراكات الشراح الفقهية على العلامة الشيخ خليل في مختصره - من بداية باب البيع إلى آخر باب الشركة، إعداد الباحث: محمد تراوري، إشراف يحيى بن أحمد يحيى الجردي، نوقشت 1438 هـ.

## استدراكات العلماء على الشيخ خليل في مختصره

- استدراكات الشراح الفقهية على العلامة الشيخ خليل في مختصره - من باب القضاء إلى آخر باب أحكام الشهادة، - جمعاً ودراسة، للباحث: أمين الله شرف الدين، إشراف عبد الله بن أحمد مختار، نوقشت سنة 1439 هـ. والإضافة في بحثي على هذه الرسائل، أنه لم يقتصر على استدراكات الشراح للمسائل الفقهية، وإنما شمل استدراكات العلماء على المختصر كاملاً، بتهذيبه وتكميل نقصه، وذكر ما أغفله من الأبواب والقيود، وإصلاح أخطائه اللغوية والفقهية... الخ.

**منهجية البحث:** تنوع منهجي في بحث هذا الموضوع حسب حاجة كل مبحث. ففي المبحث الأول المتعلق بالتأصيل للاستدراك الفقهي، استعملت المنهج الوصفي؛ باعتبار الاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين ظاهرة علمية لها سماتها وأغراضها التي تميزها عن غيرها من مقاصد التأليف. أما في المبحث الثاني المتعلق بالجانب التطبيقي فاستعملت منهج الاستقراء الناقص لعينات من استدراكات العلماء على الشيخ خليل في مختصره؛ للاستعانة بنتائجه على تشكيل هيكل البحث، مراعيًا في كل ذلك التأصيل مع التطبيق بمثال واحد لكل مصطلح ورد في الجانب التطبيقي من هذا البحث.

**خطة البحث:** انتظم هذا البحث في مقدّمة ومبحثين وخاتمة، وهو على النحو الآتي:

### المقدمة

**المبحث الأول: التعريف بالاستدراك الفقهي وبيان حكمه وأغراضه**

المطلب الأول: تعريف الاستدراك الفقهي

المطلب الثاني: حكم الاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين

المطلب الثالث: أغراض الاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين

**المبحث الثاني: نماذج تطبيقية لاستدراكات علماء المالكية على الشيخ خليل في مختصره**

المطلب الأول: الاستدراك على الشيخ خليل بمؤلفات مستقلة

المطلب الثاني: الاستدراك على الشيخ خليل من خلال شروح المختصر

**الخاتمة:** فيها أبرز النتائج، وأهم التوصيات.

## المبحث الأول: التعريف بالاستدراك الفقهي وبيان حكمه وأغراضه المطلب الأول: تعريف الاستدراك الفقهي لغة واصطلاحاً

**أولاً: تعريف الاستدراكات لغة:** جمع استدراك وهو مصدر الفعل "استدرك" بفتح الراء على وزن استفعّل، وهو مشتق من فعل: "دَرَكَ". وكلمة "دَرَكَ" بتصاريفها المتنوعة، وإطلاقاتها المتعددة، تدور في الأصل على معنى: اللّاحق والبلوغ، أي: لُحِقَ الشَّيْءُ بِالشَّيْءِ ووُصِلَ إليه. كما استعملت في معانٍ أخرى منها: الإطلاع على حقيقة الشيء، وفناؤه، وإصلاح خللٍ واقع فيه يقال أدركتُ الشَّيْءَ أدركه إدراكاً. ويقال فرس دَرَكَ الطريدة، إذا كانت لا تفوته طريدة، ويقال أدرك الغلامُ والجارية، إذا بلَّغَا، وتدارك القومُ: لَحِقَ آخِرُهُمْ أوَّلَهُمْ، وطلبه حتى أدركه أي: لحق به وأدرك منه حاجته، ويقال: أدركتُه ببصري أي: رأيته، وأدركتُ المسألة: عَلِمْتُهَا، وأدركَ الدقيق، بمعنى: فَنِي، واستدرك الرأيَ والأمرَ، إذا تلافى ما فرطَ فيه من الخطأ أو النقص، واستدرك عليه قوله، أي: أصلح خطأه أو أكمل نقصه أو أزال عنه لبساً، وهذا المعنى الأخير هو أقرب المعاني للاستدراك بمعناه الاصطلاحي<sup>5</sup>.

**ثانياً: تعريف الاستدراك الفقهي اصطلاحاً:** لعلماء الفقه عدة تعريفات للاستدراك الفقهي من أهمها<sup>6</sup>: "إصلاحُ ما حصلَ في القولِ أو العملِ من خللٍ أو قُصُورٍ أو قَوَاتٍ"، و"إصلاح خطأ، أو إكمال نقص، أو إزالة لبس وقع فيه الغير؛ بُغية الوصول إلى الصواب"، و"إتباع القول الأول بقول ثان، يصلح خطأه، أو يكمل نقصه أو يزيل لبسه". وعرفت الباحثة مجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني الاستدراك الفقهي بقولها: "هو: تلافِي خَللٍ واقِعٍ أو مقَدَّرٍ، بعملٍ فقهي؛ لإنشاء نفعٍ أو تكميله في نظر المتلافي"<sup>7</sup>.

وبما أن موضوع بحثنا هو استدراكات علماء المالكية على الشيخ خليل - رحمه الله- في مختصره، فيمكن أن نعرفها بقولنا: "هي جهود علماء المالكية لتلافي الخلل الواقع في مختصر الشيخ خليل - رحمه الله- بتكميل نقصه، أو إصلاح خطئه؛ ببيان ضعف ما اعتمده وهو خلاف المعتمد، أو إطلاق ما قيده وحقه الإطلاق، وتقييد ما أطلقه وحقه التقييد، وذكر ما أخل بذكره وحقه أن يُذكر، ونحو ذلك من توضيح المشكل وإزالة اللبس".

استدراكات العلماء على الشيخ خليل في مختصره

### المطلب الثاني: حكم الاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين

**الفرع الأول: الحكم العام للاستدراك الفقهي على أعمال ومؤلفات السابقين**  
الاستدراك الفقهي على أعمال ومؤلفات السابقين، من الأمور المشروعة بل والمستحسنة؛ لأنه من باب تبيين العلم، والتعاون على البر والتقوى، والنصيحة لدين الله ولعلماء المسلمين وعامتهم، وهو وجه من وجوه تغيير المنكر؛ لأن أعمال وجهود البشر يعترها النقص والخطأ، وإن لم يبين ذلك نشأ عنهما ما يخالف مراد الله ومراد رسوله ﷺ، ولذا فمؤلفات السابقين الفقهية، بحاجة إلى جهد إضافي لتقويمها، وإخراجها على الشكل المرضي، ولقد سار سلفنا الصالح في مؤلفاتهم على هذا السنن القويم، بإصلاح أخطاء المؤلفات وتصويبها، وتكميل ناقصها، وتوضيح مبهمها، وتبيين مجملها، وإزالة اللبس والإشكال الواقع فيها<sup>8</sup>.

### الفرع الثاني: الأدلة الشرعية على جواز الاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين

يمكن أن يستدل للاستدراك الفقهي على أعمال السابقين بالنصوص العامة للشرع الأمرة بتبيين العلم، والتعاون على أمور الخير، ويكفيها من تلك النصوص:

1- قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة: 06)، ووجه الدلالة من الآية: أن الأمر بالتعاون على أعمال البر والتقوى يقتضي تلاقي الجهود في العمل الصالح، والاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين هو من أوجه التعاون على أعمال البر والتقوى؛ لأن تأليف العالم سواءً الفقهية أو غيرها، لا تسلم من خلل؛ فهي بحاجة إلى جهد إضافي من أخيه لإخراج العمل بيئاً مَقُومًا<sup>9</sup>.

2- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئِسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ (آل عمران: 187). ووجه الدلالة من الآية: أن الاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين سبيلٌ من سبيل تبيين العلم؛ لأن تصحيح الخطأ نوع من بيان العلم، ورفع الإشكال نوع من بيان العلم، وقل مثل ذلك في باقي أغراض الاستدراك<sup>10</sup>.

3- عن تميم الداري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الدين النصيحة». قلنا: لمن؟ قال: "الله وكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"<sup>11</sup>. ووجه الدلالة من الحديث: أن الاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين من النصيحة بمفهومها الشامل؛ لأنه من سبل بذل الخير للمنصوح له، سواءً لصاحب العمل المستدرك عليه أو للمستفيد؛ أما صاحب العمل بالتعاون معه للوصول بعمله إلى الخيرية والنفع. وأما المستفيد فبتهيئة العمل له بيئاً واضحاً ليستفيد منه، ببيان الصواب، أو رفع الإشكال، أو تقييد المطلق، أو ذكر ما غفل عنه... إلخ<sup>12</sup>.

### المطلب الثالث: أغراض الاستدراك على مؤلفات السابقين وصوره

#### الفرع الأول: أغراض الاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين

مما هو معلوم بداهة أنّ مؤلفات العلماء يعترّيبها النقص والخطأ والغموض والإبهام لعدة أسباب؛ منها: الجهل، والنسيان، والوهم، والتعصب، والتصحيف والتحريف، والاختصار المخل، والنقل من غير المصادر...، ولذا فهي لا تقي بالأغراض التي من أجلها ألفت، مما يُقلل الانتفاع بها؛ ولأجل ذلك اعتذر العلماء من الزلات الواقعة في مؤلفاتهم، ودعوا الناظرين فيها أن يستدركوا ما وقع فيها من خلل، وأن يصلحوا ما وقع فيها من خطأ، قال الشيخ خليل -رحمه الله- في مقدمة مختصره: "ثُمَّ أَعْتَذِرُ لِذَوِي الْأَلْبَابِ مِنَ التَّقْصِيرِ الْوَاقِعِ فِي هَذَا الْكِتَابِ، وَأَسْأَلُ بِلِسَانِ النَّضْرُوعِ وَالْخُشُوعِ وَخِطَابِ التَّنَدُّلِ وَالْخُضُوعِ أَنْ يُنْظَرَ بَعَيْنِ الرِّضَا وَالصَّوَابِ، فَمَا كَانَ مِنْ نَقْصٍ كَمَلُوهُ، وَمِنْ خَطَأٍ أَصْلَحُوهُ، فَقَلَّمَا يَخْلُصُ مُصَنِّفٌ مِنَ الْهَفَوَاتِ أَوْ يَنْجُو مُؤَلِّفٌ مِّنَ الْعَثَرَاتِ"<sup>13</sup>. وقال ابن عاصم - رحمه الله- في منظومته مرتقى الأصول<sup>14</sup>:

وَمَا بِهَا مِنْ خَطَأٍ وَمِنْ خَلَلٍ \*\*\* أَذْنْتُ فِي إِصْلَاحِهِ لِمَنْ فَعَلَ

لَكِنْ بِشَرْطِ الْعِلْمِ وَالْإِنْصَافِ \*\*\* فَذَا وَذَا مِنْ أَجْمَلِ الْأَوْصَافِ

ومن خلال استقراء استدراقات المؤلفين في الفقه على من سبقهم؛ يتضح لنا جليا أن الغرض الأساسي من الاستدراك الفقهي هو تلافى الخلل الواقع في مؤلفات العلماء ليكتمل الانتفاع بها.



استدراكات العلماء على الشيخ خليل في مختصره

### الفرع الثاني: صور الاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين

بما أن الغرض الأساسي من الاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين؛ هو تلافي الخلل الواقع فيها؛ والخلل الواقع فيها يمكن أن نجمله في ثلاثة أشكال: إما نقص في المعلومات، أو خطأ في الأحكام ونسبة الأقوال لغير أصحابها، أو غموض وإبهام في المسائل؛ ولذا فالاستدراك الفقهي على مؤلفات السابقين، يمكن أن نجمله في ثلاث صور كالآتي<sup>15</sup>:

**أولاً:** إكمال النقص الواقع في مؤلفات السابقين؛ كأن يُعْفَلَ المؤلف عن ذكر بعض المسائل والأحكام في بحثه، أو لا يَفِيهَا حقها من البحث والبيان فيقع في القصور والنقص؛ فيستدرك عليه مَنْ بَعْدَهُ تلك النقائص فَيَكْمُلُهَا في شَرْحِهِ لذلك المُوَلَّفِ أو بِتَأْلِيفِ مُسْتَقِلٍّ.

**ثانياً:** تصحيح الأخطاء الواقعة في مؤلفات السابقين، فبسبب عدم التثبت، والنقل من غير المصادر الأصلية، والتساهل في التصرف في العبارات والنقولات...، تقع تحريفات وتصحيحات، واعتماد أقوالٍ ضعيفةٍ وتضعيفُ أقوالٍ رَاجِحَةٍ...، مما يستدعي الاستدراك عليها بالتصحيح والتصويب؛ لئلا يُغْتَرَّ بما فيها من أخطاء.

**ثالثاً:** إزالة اللبس والإيهام الواقع في مؤلفات السابقين؛ فبسبب عدم التحرير والتدقيق أثناء كتابة المؤلفات وصياغة عبارتها، يقع اللبس والإبهام في بعض المسائل مما يوقع خللاً في الأحكام، وهذا يستوجب الاستدراك عليها؛ لإزالة ذلك اللبس والإبهام.

ومن خلال النماذج التطبيقية التي سنمثل بها في المبحث الثاني، نتضح لنا أهمية الاستدراكات على مؤلفات السابقين.

### المبحث الثاني: نماذج تطبيقية لاستدراكات العلماء على الشيخ خليل في مختصره

لا يخفى على كل دارس للفقهاء قيمة مختصر الشيخ خليل -رحمه الله- عند المالكية؛ فمنذ أن ألفه مؤلفه إلى يومنا هذا، سيطر المختصر على الدرس الفقهي وهجرت لأجله أمات كتب المذهب، فلم يبق لها معه ذكر، فضلاً عن أن تدرس أو يفتى منها، فصار المختصر الخليلي مرجعاً شافياً لشيوخ وفقهاء المذهب

المالكي في ميدان الفتوى والقضاء، قال أحمد بابا التنبكتي: "وَلَقَدْ وَضَعَ اللهُ تَعَالَى الْقَبُولَ عَلَى مُخْتَصَرِهِ مِنْ زَمَنِهِ إِلَى الْآنَ، فَعَكَفَ النَّاسُ عَلَيْهِ شَرْقًا وَعَرْبًا، حَتَّى لَقَدْ آلَ الْحَالُ فِي هَذِهِ الْأَزْمِنَةِ الْأَخِيرَةِ إِلَى الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْمُخْتَصَرِ فِي الْبِلَادِ الْمَغْرِبِيَّةِ مُرَاكَشَ وَفَاسَ وَغَيْرِهِمَا، فَقَلَّ أَنْ تَرَى أَحَدًا يَعْتَنِي بِابْنِ الْحَاجِبِ فَضْلًا عَنِ الْمُدَوَّنَةِ بَلْ فُصِّرَ لَهُمُ الرِّسَالَةُ وَخَلِيلٌ"<sup>16</sup>.

ولقد أعجب المالكية بمختصر الشيخ خليل -رحمه الله-؛ فاشتغلوا به حفظاً ودرساً وشرحاً وتعليقاً ونظماً وتديلاً واستدراكاً، وبلغت المؤلفات حوله المئات<sup>17</sup>، فلم يُهْتَمَ بكتاب في المذهب المالكي كما اهتم بالمختصر، وما من منحنى لخدمة الكتب إلا وخدم بها المختصر، وذلك لجلالة قدره، وكثرة مسائله، وعظيم صوابه؛ لأن مؤلفه صفاه ولخص ما به الفتوى، فهو للعلماء أصل بينون عليه شروحاتهم وحواشيهم، وللطلاب مختصر يوفر عليهم جهدهم ووقتهم. ومن المناحي التي خدم بها كتاب المختصر الاستدراك على هناته وهفواته والتي لا يخلو منها عمل بشر، واستدراكاتهم تلك كانت إما في مؤلفات مستقلة، وإما أثناء شرحهم للمختصر.

#### المطلب الأول: الاستدراك على الشيخ خليل بمؤلفات مستقلة:

هدف المستدركون على الشيخ خليل - رحمه الله- في مختصره بمؤلفات مستقلة إلى ثلاثة أمور: تتميم النقص الواقع في بعض مسائله، أو تصحيح الأخطاء الواقعة في بعض أحكامه، أو إزالة اللبس والغموض والوهم الواقع في بعض عبارته. وبالمثال يتضح المقال.

#### الفرع الأول: تتميم النقص الواقع فيه

انبرى بعض فقهاء المالكية لتتيميم النقص الواقع في مختصر الشيخ خليل - رحمه الله- ببحث المسائل التي أهمل ذكرها في المختصر ومن تلك المؤلفات: 1- "التبيين والتشهير في ذكر ما أغفله الشيخ خليل من أحكام المغارسة والتوليج والتصيير"<sup>18</sup>، الذي ألفه عبد الرحمن بن عبد القادر المجاجي الجزائري، وذكر في مؤلفه هذا أحكام المغارسة وما شابهها من المسائل التي لم تذكر في المختصر.

استدراكات العلماء على الشيخ خليل في مختصره

2- كتاب "المنهل العذب السلسيل شرح نظم الجشتيمي لما لم يذكره الشيخان ابن عاصم و خليل"19. ومؤلفه هو ابن أبي بكر الشابي البيضاوي، وموضوع النظم أساساً هو ذكر المسائل والفروع التي لم يرد ذكرها في مختصر الشيخ خليل وتحفة ابن عاصم - رحمهما الله- جاء في أولها:  
نَظْمِي عَلَى مَا لَمْ يَلْحُ فِي الْمُخْتَصَرِ \*\*\* وَتُحْفَةِ ابْنِ عَاصِمٍ قَدْ اقْتَصَرَ<sup>20</sup>.

### الفرع الثاني: تصحيح الأخطاء الواقعة فيه

رغم أن الشيخ خليلاً رحمه الله- ألزم نفسه ببيان ما به الفتوى في المذهب المالكي وهو القول الراجح والمشهور لا الضعيف والشاذ<sup>21</sup>، فقال - رحمه الله- في مقدمة مختصره: "وبعد: فَقَدْ سَأَلْنِي جَمَاعَةٌ - أَبَانَ اللَّهُ لِي وَلَهُمْ مَعَالِمُ التَّحْقِيقِ، وَسَلَّكَ بِنَا وَبِهِمْ أَنْفَعَ طَرِيقٍ- مُخْتَصِرًا عَلَى مَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى-؛ مُبَيِّنًا لِمَا بِهِ الْفُتُوَى فَأَجَبْتُ سُؤَالَهُمْ بَعْدَ الْإِسْتِخَارَةِ" إلا أن الشيخ خليلاً - رحمه الله- خالف ما التزم به؛ فأورد أقوالاً ضعيفة غير معتمدة في الفتوى، قال النابغة القلاوي في نظمه " بوطليحية ":

فَرُبَّ قَوْلٍ فِي خَلِيلٍ ضَعْفًا \*\*\* يَحْرُمُ الْإِفْتَاءَ بِهِ وَزُبَيْفًا  
كَقَوْلِهِ فِي الْعَصَبِ وَالتَّعَدِّي \*\*\* " أَوْ دَلَّ لِحَاثًا " قَالَهُ فِي عَدِّ  
مَالِكٍ يَكُونُ مِنْ أَجْلِهِ ضَمَانٌ \*\*\* وَمَا بِهِ الْفُتُوَى هُوَ الضَّمَانُ  
طَالَعُ شُرُوحِ الشَّيْخِ أَوْ فَتْحِ اللُّطِيفِ \*\*\* فِي ذِكْرِ مَا وَرَدَ فِيهِ مِنْ ضَعِيفٍ<sup>22</sup>  
كما وقع للشيخ خليل - رحمه الله- في مختصره هفوات في بعض المسائل؛ بأن خالف اصطلاحاته، أو أطلق ما حقه التقييد، أو قيد ما حقه الإطلاق، وعبارات لم يحررها. وقد انبرى العلماء لأصلاحها والتنبيه عليها، واتخذت إصلاحاتهم أحد الأشكال الآتية:

أولاً: تأليف مؤلف مستقل، عبارة عن اختصار وتهذيب لمختصر الشيخ خليل - رحمه الله-، واستبدال الأقوال الضعيفة فيه، بالأقوال الراجحة والمعتمدة في المذهب، ومن هذه المؤلفات:

1- "أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك"<sup>23</sup>، الذي ألفه الشيخ الدردير - رحمه الله-، واختصر فيه وهذب مختصر الشيخ خليل، قال الشيخ الدردير - رحمه الله- في مقدمة كتابه أقرب المسالك: "وَبَعْدُ فَهَذَا كِتَابٌ جَلِيلٌ اقْتَضَتْهُ مِنْ

ثَمَارِ مُخْتَصِرِ الْإِمَامِ خَلِيفِي مَذْهَبِ إِمَامِ أَيْمَةَ دَارِ التَّنْزِيلِ، افْتَصَرَتْ فِيهِ عَلَى أَرْجَحِ الْأَقْوَالِ، مُبَدَّلًا غَيْرَ الْمُعْتَمَدِ مِنْهُ بِهِ، مَعَ تَقْيِيدِ مَا أُطْلِقَهُ وَضِدَّهُ، لِلتَّسْهِيلِ، وَسَمَّيْتَهُ: أَقْرَبَ الْمَسَالِكِ لِمَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ"<sup>24</sup>.

2- "مجموع الأمير المالكي"، الذي ألفه العلامة أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد السنباوي المشهور بالأمير، حيث قال في مقدمته: "لَمَّا كَانَ مُخْتَصِرُ مَوْلَانَا الْأُسْتَاذِ أَبِي مُحَمَّدِ ضِيَاءِ الدِّينِ خَلِيلِ بْنِ إِسْحَاقِ بْنِ مُوسَى جَامِعًا لِمُعْظَمِ مَذْهَبِ مَالِكٍ، مُوضِحًا لِمَا اسْتَنَرَّ مِنْهُ فِي الْبِقَاعِ الْحَوَالِكِ، وَهُوَ كَمَا تَرَى يُغْنِيهِ لِسَانُ حَالِهِ عَنِ تَعَالِي لِسَانِ الْقَالِ فِيهِ بِالْمَدِيحِ، غَيْرَ أَنَّ فِيهِ بَعْضَ الْفُرُوعِ اعْتَمَدَ الْمُتَأَخِّرُونَ خِلَافَهَا، وَفُصُوصَ نُصُوصَ لَا يَجْتَازُ الْقَاصِرُ نَظَرَ غِلَافَهَا، أَرَدْتُ جَمْعَهُ فِي مُخْتَصِرٍ وَاضِحٍ، وَأَضْمُ فِيهِ فُرُوعًا، جَازِمًا فِي كُلِّ ذَلِكَ بِالرَّاجِحِ"<sup>25</sup>. والأمير هنا يشير إلى أن مختصر الشيخ خليل -رحمه الله- غير واضح عند غير ممارسيه، فيشبهه عندهم الألباز في بعض المواضع، وأنه أراد اختصاره، وذكر بعض الزيادات عليه، وعدم الاهتمام بذكر المرجوح، وكتابه يعد من مختصرات المختصر.

ثانيا: تأليف مؤلف مستقل عبارة عن جمع لاستدراكات الشراح على مختصر الشيخ خليل - رحمه الله-، وممن سلك هذا المنهج في التأليف والاستدراك:

1- طالب بن الوافي المشهور بالقاضي سنيير الأروني في كتابه "فتح الرب اللطيف في تخريج بعض ما في المختصر من الضعيف"<sup>26</sup>، حيث جمع فيه كثيراً من الاستدراكات التي استدركها شراح المختصر على الشيخ خليل، سواء كانت فقهية أو لغوية أو في الأسلوب والصياغة، وكان تعدادها 306 مسألة، ورتبها على حسب ترتيب مسائل مختصر الشيخ خليل - رحمه الله-.

2- الرسائل العلمية التي سجلت ونوقشت بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة تحت عنوان: "استدراكات الشراح الفقهية على العلامة الشيخ خليل في مختصره" كما هو موضح في دليل رسائلها، وقد سبق ذكر بياناتها في مقدمة البحث.

استدراكات العلماء على الشيخ خليل في مختصره

### الفرع الثالث: إزالة الإبهام والغموض الواقع في بعض ألفاظ المختصر

مما هو معلوم أن الشيخ خليلاً - رحمه الله - بالغ في اختصار المسائل، مما عقد عبارته بل صارت شبيهة بالألغاز، مما اضطر العلماء إلى حل مغلقة عبارته، وتسهيل عويص ألفاظه، حتى لا يقع اللبس والإشكال في المسائل، ومن المؤلفات التي تناول فيها الفقهاء بعض ألفاظ كتاب المختصر بالتحريير والتبيين:

1- رسالة "تحفة الخليل في حل مشكلة من مختصر خليل"، لمؤلفها الشيخ عبد السلام بن عبد الرحمان السلطاني الجزائري المالكي<sup>27</sup>، أما سبب تأليفه لها فهو حضور مؤلفها لمجلس من مجالس شرح كتاب المختصر، واختلاف واستشكال المدرس وطلابه لمسألة من مسائل الضمان. فألف الشيخ عبد السلام - رحمه الله - هذه الرسالة، مبيناً فيها المسألة بأوضح عبارة<sup>28</sup>.

2- رسالة "أنفس الأغلاق في فتح الاستغلاق من كلام خليل في درك الصداق" لمؤلفه أحمد بابا التنيكتي<sup>29</sup>، وموضوع هذه الرسالة هو إزالة اللبس الواقع في تشبيه الشيخ خليل - رحمه الله - للصداق بالمبيع بقوله: "وَصَمَانُهُ وَتَلْفُهُ وَاسْتِحْقَاقُهُ وَتَعْيِيْبُهُ أَوْ بَعْضِهِ: كَالْبَيْعِ"<sup>30</sup>. أن تشبيه الشيخ خليل للصداق بالمبيع في هذه المسائل الخمسة، إنما هو في النكاح الصحيح لا الفساد كما ظنه بعض الشراح.

### المطلب الثاني: الاستدراك على الشيخ خليل من خلال شروح المختصر

إن المطالع لشروح مختصر الشيخ خليل يجد أن الشراح - رحمهم الله - لم يكن لهم منهجٌ موحدٌ في الشرح؛ فمنهم من اكتفى بتفكيك العبارة وبسطها وشرح المسائل وتوضيحها، ومنهم من أضاف لذلك ذكر الأقوال والتفريع على المسائل والتدليل على الأحكام، ومنهم من توسع في الشرح بالاستدراك على الشيخ خليل ما اعتبره هفوة؛ فصحح وصوب ما ظنه خطأ، والشراح في استدراكاتهم تلك، لم يكن لهم منهج محدد يسيرون عليه؛ لأنه لم يكن قصدهم من تأليفهم الاستدراك على الشيخ، وإنما جاءت هذه الاستدراكات تحريماً منهم في التحقيق والتنقيح، أثناء فكهم لعبارات المختصر وشرحهم لمسائله.

محمد دهان- لخضر بن قومار

ومن خلال استقراء هذه الاستدراكات، وباستحضار الأغراض الأساسية للاستدراك الفقهي التي سلف ذكرها، يمكن تقسيم استدراكات شراح المختصر إلى ثلاثة أنواع:

**الفرع الأول: استدراكات أريد بها تضعيف القول الذي أورده الشيخ خليل في المسألة المستدرك فيها**

تنوعت أساليب الشراح في بيان ضعف الأقوال التي أوردها الشيخ خليل - رحمه الله- ومن تلك الأساليب:

**أولاً: التصريح بضعف القول الذي ذكره الشيخ خليل - رحمه الله-، إما باستعمال كلمة "ضعيف"، أو ذكر أن ما نص عليه الشيخ خليل "مخالف للمذهب"، أو "مخالف للمنقول عن أعيان المذهب"، أو أنه "غير معول عليه"، ومن أمثلة ذلك:**

1- مسألة الزمارة والبوق في النكاح، اختار الشيخ خليل - رحمه الله- جوازهما فقال: "وَتَجُوزُ الزَّمَارَةُ وَالْبُوقُ"<sup>31</sup>. قال الشيخ العدوي - رحمه الله-: "قَوْلُهُ: وَتَجُوزُ الزَّمَارَةُ) جَوَازًا مُسْتَوِي الطَّرْفَيْنِ، وَقِيلَ مِنَ الْجَائِزِ الَّذِي تَرَكُّهُ خَيْرٌ مِنْ فِعْلِهِ فَهَوَ مَكْرُوهٌ، وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ فِي الْمُدَوَّنَةِ، كَذَا أَفَادَهُ عَج، وَذَكَرَ اللَّقَائِيَّ ضِدَّهُ فَقَالَ وَقَوْلُهُ تَجُوزُ ضَعِيفٌ"<sup>32</sup>.

2- مسألة من صلي عليه صلاة الجنابة غير تامة التكبير، اختار الشيخ خليل - رحمه الله- أن الصلاة تُعاد على قبره. قال الشيخ المواق - رحمه الله-: "فَقَوْلُ خَلِيلٍ: (وَإِنْ دُفِنَ فَعَلَى الْقَبْرِ). مُخَالَفٌ لِمَا نَقَلَ ابْنُ يُونُسَ كَأَنَّهُ الْمَذْهَبُ فِيَمَنْ دُفِنَ بِصَلَاةٍ غَيْرِ تَامَةِ التَّكْبِيرِ"<sup>33</sup>.

3- مسألة إحياء موات الأرض. قال الشيخ خليل - رحمه الله-: "مَوَاتُ الْأَرْضِ مَا سَلِمَ عَنِ الْإِخْتِصَاصِ بِعِمَارَةٍ وَلَوْ أَنْدَرَسَتْ"<sup>34</sup>. قال الشيخ الدسوقي - رحمه الله-: "أَعْتَرَضَ هَذَا التَّعْرِيفُ بِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنَّ حَرِيمَ الْبَلَدِ لَا يُسَمَّى مَوَاتًا لِعَدَمِ سَلَامَتِهِ مِنَ الْإِخْتِصَاصِ، وَهُوَ مُخَالَفٌ لِمَا أَطْبَقَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْمَذْهَبِ مِنْ أَنَّ حَرِيمَ الْعِمَارَةِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ مَوَاتٌ"<sup>35</sup>.

4- مسألة الخيار لأحد الزوجين في فسخ النكاح بالعيب، ظاهر كلام الشيخ خليل - رحمه الله- أن الرد يقع بقطع الذكر والأنثيين لا بقطع الحشفة وحدها، قال

استدراكات العلماء على الشيخ خليل في مختصره

الشيخ خليل - رحمه الله: "الخيار إن لم يسبق العلم أو لم يرَضَ أو يتلذذ وحلف على نفيه: ببرص، وعذيمة وجذاماً لأب، وبخصائه"<sup>36</sup>. قال الشيخ الزرقاني-رحمه الله: "(وبخصائه) وهو قطع الذكر أو الأنثيين قائم الذكر إذا كان لا يُمني، فإن أمني فلا رد به، قاله في الجواهر، لأن الخيار إنما هو لعدم تمام اللذة، وهي موجودة مع الإنزال، ومثلاً قطع الذكر كله قطع الحشفة على الراجح، كما في-أي: المدونة-، ونقله تت عن ابن عرفة، وقوله قبله إن ظاهر المصنف لا رد بقطع الحشفة وهو كذلك غير معول عليه"<sup>37</sup>.  
ثانياً: اكتفاء الشراح بذكر القول المشهور أو المعتمد في المذهب عقب نص كلام الشيخ خليل، إشارة منهم إلى أن ما أورده الشيخ في مختصره ضعيف؛ لأنه يخالف المشهور أو المعتمد. ومن الأمثلة على ذلك:

1- مسألة الماء المشمس، التي اختار فيها الشيخ خليل - رحمه الله- الحكم بعدم الكراهة؛ لأنه استثناه من حكم الكراهة بقوله: "وكره ماءً مستعمل في حدث وفي غيره...، لا إن عسر الإختراز منه أو كان طعاماً كشمس"<sup>38</sup>. قال الشيخ الدردير - رحمه الله- عند قول الشيخ خليل - رحمه الله-: "(كمشمس) فلا يكره هذا ظاهره والمعتمد الكراهة"<sup>39</sup>.

2- مسألة تكرار الطلاق بالعطف، قال الشيخ خليل - رحمه الله-: "وإن كرر الطلاق بعطف بواو أو فاء أو ثم فثلاث إن دخل"<sup>40</sup>. قال الشيخ الخرخشي - رحمه الله-: "يعني أن الزوج إذا كرر الطلاق بالواو أو بالفاء أو بـثم، بأن قال لزوجه أنت طالق وطاق وطاق، أو أنت طالق وأنت طالق وأنت طالق، إذ لا فرق بين أن يعيد المبتدأ مع العطف أو لا، وحكم الفاء وكم كذلك، فإنه يلزمه الثلاث ولا ينوي في إرادة التأكيد في لزوم واحدة؛ لأن العطف ينافيه، ومثى المؤلف في الواو على رأي ابن القاسم، أنها مثل الفاء وكم فلا ينوي فيها، وغير المدخول بها كالمدخول بها على المذهب؛ بناءً على المشهور فيمن أتبع الخلع طلاقاً، ولا بد من النسق في غير المدخول بها، فقول المؤلف إن دخل بها لا مفهوم له على المشهور"<sup>41</sup>.

3- مسألة تمكن المظلوم من استيفاء حقه ممن ظلمه إذا أودع الظالم عنده مالاً؟، اختار فيها الشيخ خليل - رحمه الله- أنه ليس له أن يأخذ من هذه الوديعة شيئاً.

قال - رحمه الله-: "وَلَيْسَ لَهُ الْأَخْذُ مِنْهَا لِمَنْ ظَلَمَهُ بِمِثْلِهَا"<sup>42</sup>. قال الشيخ الدردير- رحمه الله-: "وَالْمَذْهَبُ أَنَّ لَهُ الْأَخْذَ مِنْهَا بِقَدْرِ حَقِّهِ إِنْ أَمِنَ الْعُقُوبَةَ، وَالرَّذِيْلَةَ وَرَبُّهَا مُدَّدٌ، أَوْ مُنْكَرٌ"<sup>43</sup>.

**ثالثا:** يُتَّبَعُ بَعْضُ الشَّرَاحِ قَوْلَ الشَّيْخِ خَلِيلٍ -رَحْمَهُ اللهُ- بِقَوْلِ مُخَالَفٍ عَنْ أَحَدِ الْعُلَمَاءِ الْمَعْتَمِدِينَ لَدَى الْمَالِكِيَّةِ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى ضَعْفِ قَوْلِ الشَّيْخِ خَلِيلٍ، وَمِنْ الْأَمْثَلَةِ عَلَى ذَلِكَ:

1- مسألة حكم صلاة السنة داخل الكعبة والحجر، اختار الشيخ خليل -رحمه الله- جوازها، قال الشيخ المواق - رحمه الله-: "(وَجَازَتْ سُنَّةٌ فِيهَا وَفِي الْحَجْرِ) مِنَ الْمُدَوَّنَةِ قَالَ مَالِكٌ: لَا يُصَلَّى فِي الْكَعْبَةِ وَلَا فِي الْحَجْرِ فَرِيضَةً، وَلَا رَكْعَتًا طَوَّافٍ الْوَاجِبِ وَلَا الْوَتْرِ وَلَا رَكْعَتَا الْفَجْرِ، وَأَمَّا غَيْرُ ذَلِكَ مِنْ رُكُوعِ الطَّوَّافِ وَالنَّوَافِلِ فَلَا بَأْسَ بِهِ أَنْتَهَى"<sup>44</sup>.

2- مسألة ربوية الخردل، اختار الشيخ خليل -رحمه الله- على عدم ربويته، قال القاضي سننير - رحمه الله-: "(قوله: لا خردل) هُوَ خِلَافٌ مَا حَكَاهُ ابْنُ الْحَاجِبِ مِنَ الْإِتِّفَاقِ عَلَى رَبَوِيَّتِهِ"<sup>45</sup>.

3- مسألة من دل لصا أو غاصبا على مال غيره اختار الشيخ خليل - رحمه الله- أنه لا يضمن. قال الحطاب -رحمه الله-: "(أَوْ دَلَّ لِصًا) ش: انظر كيف مَشَى هُنَا عَلَى أَنَّهُ لَا يَضْمَنُ، مَعَ أَنَّ الَّذِي جَزَمَ بِهِ ابْنُ رُشْدٍ فِي رَسْمِ حَمَلِ صَبِيًّا مِنْ سَمَاعِ عَيْسَى مِنْ كِتَابِ الْإِيمَانِ بِالْإِطْلَاقِ أَنَّهُ يَضْمَنُ وَلَوْ أُكْرِهَ عَلَى ذَلِكَ، وَهُوَ الَّذِي اخْتَارَهُ أَبُو مُحَمَّدٍ كَمَا سَيَأْتِي فَتَأَمَّلْهُ"<sup>46</sup>.

**الفرع الثاني:** الاستدراكات التي أراد بها شراح المختصر تتميم النقائص الموجودة فيه

مما استدركه الشراح على خليل - رحمه الله- بيان ما فاتته أن يذكره من مسائل، أو ما أغفل ذكره من قيود وضوابط لمسائل وأحكام، أو بإطلاقه لما حقه التقييد، وتقييده ما حقه الإطلاق.

**أولا:** أما فيما يخص المسائل والأحكام التي أغفل ذكرها فأشار لها الشراح في استدراكاتهم بقولهم: "بقي عليه"، "لم يذكر"، "سكت"، "لم يتعرض"، "لم يتكلم"، "ترك". ومن الأمثلة على ذلك:



استدراكات العلماء على الشيخ خليل في مختصره

1- في مسألة بيان سنن التيمم. قال الشيخ الخرشي - رحمه الله-: "لَمَّا فَرَعَ مِنْ وَاجِبَاتِ التَّيْمُمِ شَرَعَ فِي سُنَنِهِ وَذَكَرَ مِنْهَا ثَلَاثًا...، وَبَقِيَ عَلَى الْمُؤَلِّفِ سُنَّةٌ رَابِعَةٌ، وَهِيَ نَفْلٌ مَا تَعَلَّقَ بِهِمَا مِنَ الْعُبَارِ فَإِنْ مَسَحَ بِهِمَا عَلَى شَيْءٍ قَبْلَ أَنْ يَمْسَحَ بِهِمَا عَلَى وَجْهِهِ وَيَدَيْهِ صَحَّ تَيْمُمُهُ عَلَى الْأَطْهَرِ، قَالَهُ فِي تَوْضِيحِهِ"<sup>47</sup>.

2- في مسألة ضمان المستعير العارية ذكر الشيخ خليل - رحمه الله- أن المستعير إذا ادعى تلف العارية، فإنه يضمن إذا كانت مما يُغاب عليها إلا إذا كان له بيّنة على التلف فلا يضمن. قال - رحمه الله-: "وَضَمِنَ الْمَغِيبَ عَلَيْهِ إِلَّا بَيِّنَةً"<sup>48</sup>. قال الشيخ عليش - رحمه الله-: "لَمْ يَذْكَرِ الْمُصَنِّفُ وَقْتَ ضَمَانِهِ وَلَا مَنْ يَضْمَنُهُ"<sup>49</sup>.

3- في مسألة النذر قال الشيخ الخرشي - رحمه الله-: "تَنْبِيهُ: إِذَا نَذَرَ الْمَشْيَ لِلصَّلَاةِ لَا يَدْخُلُ مَكَّةَ إِلَّا مُحْرَمًا بِأَحَدِ النُّسُكَيْنِ، وَإِنَّمَا سَكَتَ عَنْهُ الْمُؤَلِّفُ لِمَا تَقَدَّمَ فِي الْإِحْرَامِ وَلَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ"<sup>50</sup>.

4- في مسألة: تعريف اللعان، قال الشيخ الدسوقي - رحمه الله- عند تمهيد باب اللعان: "بَابُ ذِكْرِ فِيهِ اللَّعَانُ، أَيُّ: مِنْ حَيْثُ أُرْكَانُهُ وَشُرُوطُهُ لَا مِنْ حَيْثُ حَدُّهُ وَتَعْرِيفُهُ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَتَّعَرَّضْ لِذَلِكَ"<sup>51</sup>.

5- في مسألة اختلاف المتبايعين، قال الشيخ الدسوقي - رحمه الله-: "تَنْبِيهِ: مِثْلُ الْإِخْتِلَافِ فِي الْجِنْسِ وَالنُّوعِ فِي التَّحَالُفِ وَالْفَسْخِ مُطْلَقًا الْإِخْتِلَافُ فِي صِفَةِ الْعَقْدِ كَمَنْ بَاعَ حَائِطَهُ وَقَالَ اشْتَرَطْتُ نَخَالَاتٍ اخْتَارَهَا بِغَيْرِ عَيْنِهَا وَقَالَ الْمُتَبَاعُ مَا اشْتَرَطْتُ إِلَّا هَذِهِ النَّخَالَاتِ بَعَيْنِهَا ذَكَرَهُ فِي الشَّامِلِ وَتَرَكَ الْمُصَنِّفُ الْكَلَامَ عَلَى اخْتِلَافِهِمَا فِي أَصْلِ الْعَقْدِ لَوْضُوحِهِ"<sup>52</sup>.

6- في مسألة غلة الرقيق في فترة الاختيار، قال الشيخ عليش - رحمه الله-: "فَرَعٌ لِمَيْتَكَلَّمِ الْمُصَنِّفِ عَلَى غَلَّةِ الرَّقِيقِ فِي أَيَّامِ الْعَهْدَةِ، وَقَالَ ابْنُ الْحَاجِبِ: غَلَّتُهُ لِلْمُشْتَرِي عَلَى الْمَشْهُورِ"<sup>53</sup>.

ثانيا: أما فيما يخص ما أغفل الشيخ خليل ذكره من قيود وضوابط لمسائل وأحكام، فاستدركها عليه الشراح بقولهم: "كان على المصنف أن..."، و"كان عليه أن يقيد..."، و"المناسب أن يزيد...". ومن أمثلة ذلك:

- 1- في مسألة: اشتراط القدرة في الترتيب بين الحاضرتين قال الشيخ الدسوقي - رحمه الله-: "تنبيه: مثل من قَدَّمَ الثَّانِيَةَ نِسْيَانًا، وَتَذَكَّرَ الْأُولَى بَعْدَ فَرَاغِهِ مِنْهَا فِي كَوْنِهِ يُنْدَبُ لَهُ إِعَادَةُ الثَّانِيَةِ بَعْدَ فِعْلِ الْأُولَى مِنْ أُكْرَهٍ عَلَى تَرْكِ التَّرْتِيبِ فَكَانَ عَلَى الْمُصَنَّفِ أَنْ يَزِيدَ وَقْدَرَةَ بَعْدَ قَوْلِهِ وَمَعَ ذِكْرِ"<sup>54</sup>.
- 2- في مسألة ما لا يجزئ في الأضحية قال الشيخ خليل - رحمه الله-: "كَبِيْن: مَرَضٌ، وَجَرَبٌ...، وَفَانَتْ جُزْءٍ غَيْرِ خُصِيَّةٍ وَصَمْعَاءَ جِدًّا"<sup>55</sup>. قال الشيخ عليش - رحمه الله-: "(غَيْرِ خُصِيَّةٍ) بِضَمِّ الْخَاءِ الْمُعْجَمَةِ وَكَسْرِهَا، أَيْ بَيُّضَةٍ، وَأَمَّا نَاقِصُ خُصِيَّةٍ خَلْفَةً فَيُجْزَى. وَكَذَا بِخُصِيٍّ إِنْ لَمْ يُمَرِّضْهُ وَإِلَّا فَلَا كَمَا فِي النَّقْلِ، وَظَاهِرُهُ وَلَوْ غَيْرَ بَيِّنٍ وَلَكِنْ يَنْبَغِي تَفْيِيدُهُ بِهِ، فَفِي مَفْهُومِهِ تَفْصِيلٌ"<sup>56</sup>.
- 3- في مسألة عد الصداق من أركان عقد النكاح. قال الشيخ خليل - رحمه الله-: "وَرُكْنُهُ وَلِيُّ وَصَدَاقٌ وَمَحَلٌّ وَصِيغَةٌ"<sup>57</sup>. قال الشيخ عليش - رحمه الله-: "وَأَمَّا الصَّدَاقُ وَالشُّهُودُ فَلَا يَنْبَغِي عَدُّهُمَا مِنْ أَرْكَانِهِ وَلَا مِنْ شُرُوطِهِ لِصِحَّتِهِ بِدُونِهِمَا؛ لِأَنَّ الْمُضِرَّ إِسْقَاطُ الصَّدَاقِ، وَالذُّخُولُ بِلَا إِشْهَادٍ"<sup>58</sup>.
- 4- في مسألة الأذان في الوقت الضروري. قال الشيخ عليش - رحمه الله-: "وَالْمُنَاسِبُ زِيَادَةُ (اخْتِيَارِيٍّ) وَلَوْ حُكْمًا، لِتَخْرُجَ الصَّلَاةُ الْمُؤَدَّاةُ فِي الضَّرُورِيِّ لِغَيْرِ جَمْعٍ، وَتَدْخُلَ الْمَجْمُوعَةُ فِيهِ تَقْدِيمًا أَوْ تَأْخِيرًا"<sup>59</sup>.

ثالثًا: الاستدراك عليه بعدم ضبط العبارة مما يوقع خللاً في الحكم، ومن

الأمثلة على ذلك:

- 1- في مسألة حصر الأعيان الطاهرة، قال الشيخ الزرقاني - رحمه الله-: "تنبيه: اعترض (قوله: الطاهر الخ) بإقتضائه حصر الطاهر فيما ذكر وما عطف عليه، ويرد عليه خراء الأذن والطعام، فإنهما طاهران ولا يدخلان في كلامه"<sup>60</sup>.
- 2- في مسألة النجاسة المعفو عنها إن كانت مقدار درهم بغلي، قال الشيخ الأمير - رحمه الله-: "(وَدُونَ دِرْهِمٍ)، بَلْ وَدِرْهِمٍ بَغْلِيٍّ مُسَامَحَةً"<sup>61</sup>.
- 3- في مسألة من اغتسل من جماع لم ينزل فيه، ثم أنزل بسبب اللذة الناشئة عن جماعه. فظاهر كلام الشيخ خليل - رحمه الله- أنه لا يعيد الغسل حيث قال - رحمه الله-: "أَوْ بَعْدَ ذَهَابِ لَذَّةِ بِلَا جِمَاعٍ وَلَمْ يَغْتَسِلْ"<sup>62</sup>. قال الشيخ الخرشي -

استدراكات العلماء على الشيخ خليل في مختصره

رحمه الله:- "فَقَوْلُ الْمُؤَلَّفِ (وَلَمْ يَغْتَسِلْ)، لَا مَفْهُومَ لَهُ، بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْغُسْلُ عِنْدَ خُرُوجِ الْمَنِيِّ وَلَوْ اغْتَسَلَ أَوْ لَا قَبْلَ الْخُرُوجِ" <sup>63</sup>.

4- قال الشيخ الدردير - رحمه الله- في مسألة صيام أيام العيد وأيام التشريق في كفارة الظهر: "(وَهَلْ إِنْ صَامَ الْعِيدَ وَأَيَّامَ التَّشْرِيقِ وَإِلَّا اسْتَأْنَفَ، أَوْ يَفْطِرْهُنَّ وَيَبْنِي تَأْوِيلًا)، وَلَا يَدْخُلُ فِي كَلَامِهِ الْيَوْمُ الرَّابِعُ فَإِنَّهُ يَتَعَيَّنُ صَوْمُهُ بِاتِّفَاقِهِمَا وَيُجْزِيهِ، وَظَاهِرُ قَوْلِهِ: "أَوْ يَفْطِرْهُنَّ" أَنَّهُ يُطَلَّبُ بِفِطْرِ النَّائِي وَالتَّالِي، وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ يُطَلَّبُ مِنْهُ الْإِمْسَاكُ فِيهِمَا" <sup>64</sup>.

الفرع الثالث: الاستدراك على بعض العبارات والألفاظ الغامضة التي توقع القارئ في اللبس والإبهام

استعمل الشراح للمختصر في بيان الغموض والإبهام في كلام الشيخ خليل - رحمه الله- عدة عبارات منها: "فيه نظر"، و"مشكل" ومن أمثلتها:

1- في مسألة الصلاة في الثوب المعد للنوم دائما قال الشيخ الحطاب - رحمه الله:- " قال الشَّارِحُ وَظَاهِرُهُ أَنَّ صَلَاتَهُ هُوَ فِيهِ لَا تُمْنَعُ بِقَوْلِهِ: (مُصَلِّ أَحَرَ) وَفِيهِ نَظَرٌ إِذَا كَانَ ذَلِكَ مُعَدًّا لِلنَّوْمِ دَائِمًا" <sup>65</sup>.

2- في مسألة الخمس الذي خصَّ به النبي ﷺ، قال الشيخ العدوي - رحمه الله:- "قَوْلُهُ (وَالْخُمْسِ)، وَاسْتِنْدَادِهِ بِجَمِيعِ الْخُمْسِ فِيهِ نَظَرٌ بَلْ خُمْسُ الْخُمْسِ" <sup>66</sup>.

3- مسألة مهر المثل قال الشيخ الخرشي - رحمه الله:- "(ص) وَمَهْرُ الْمِثْلِ مَا يَرُغَبُ بِهِ مِثْلُهُ فِيهَا: بِاعْتِبَارِ دِينِ، وَجَمَالِ، وَحَسَبِ، وَمَالِ، وَبَلَدِ، وَأُخْتُ شَقِيقَةٌ أَوْ لِأَبٍ؛ لَا الْأُمُّ، وَالْعَمَّةُ (ش) هَذَا مُشْكِلٌ؛ لِأَنَّهُ إِنْ حُمِلَ عَلَى مَا إِذَا كَانَ كُلُّ مِنْهُمَا مُوَافِقًا لَهَا فِي الْأَوْصَافِ فَوَاضِحٌ؛ لَكِنْ يُغْنِي عَنْهُ مَا قَبْلَهُ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُوَافِقٍ فِيمَا ذُكِرَ؛ فَاعْتِبَارُ الْأُخْتِ يُنَاقِضُ اعْتِبَارَ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْأَوْصَافِ" <sup>67</sup>.

هذا مجمل ما توصلت إليه من بحث استدراكات العلماء على الشيخ خليل -رحمة الله- في مختصره. والله الموفق للصواب، فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان ولا حول ولا قوة إلا بالله.

تنبيه: تحسن الإشارة إلى أن هذه الاستدراكات ليست كلها مسلمة عند الشراح والعلماء، فمنها المقبول ومنها المردود.

### الخاتمة:

أختم البحث بجملة مما تحصل لي من نتائج وما أقرحه من توصيات: فمما توصلت إليه من خلال هذا البحث:

- 1- الاستدراك الفقهي هو في حقيقته: تلافي خللٍ واقعٍ بعملٍ فقهي، بتصحيح خطأ فيه، أو بتكميلٍ نقصٍ واقعٍ فيه، أو دفعٍ توهمٍ في مسأله، ليكتمل في مبناه ومعناه ويعم النفع به.
- 2- رغم المكانة المرموقة لمختصر الشيخ خليل - رحمه الله- عند علماء المالكية، إلا أن ذلك لم يمنعهم من تنقيحه، وتمحيصه، والاستدراك عليه ما فاته، أو خالف فيه المعتمد في المذهب.
- 3- رغم أن الشيخ خليلاً - رحمه الله- حرر مختصره في مدة خمس وعشرين سنة، وألزم نفسه فيه بإيراد الأقوال المعتمدة في المذهب المالكي، إلا أنه وقعت له فيه هنات وهفوات؛ بإيراد أقوال ضعيفة، وإغفال مسائل وضوابط مهمة، وإبهام في العبارة مما يوقع القارئ لمختصره في إشكالات.
- 4- ما من باب من أبواب المختصر، إلا واستدرك عليه الشراح فيه هفوة من الهفوات.

### التوصيات:

- 1- الاهتمام في الدراسات الشرعية بفن الاستدراك الفقهي، كمادة تدرس للطلبة في الكليات الشرعية، وبالأخص مستوى ما بعد التدرج لمعرفة مناهج العلماء في الاستدراك وقواعد هذا الفن... إلخ؛ مما ينمي في الطلبة الملكة الفقهية، ويجنبهم سيئة التعصب المذموم.
- 2- توجيه طلبة العلم وبالأخص في المذهب المالكي أثناء اختيارهم لموضوعات الرسائل العلمية، إلى المواضيع المتعلقة بالشيخ خليل - رحمه الله- ومختصره، وكذلك غيره من العلماء ومؤلفاتهم، من حيث اختيارته، ومنهجيته في المختصر واصطلاحاته الفقهية، وجمع ما استدركه عليه العلماء والشراح سواءً في المسائل الفقهية أو اللغوية، وكذا القيود والضوابط والشروط التي أغفل ذكرها، والمسائل التي لم يحررها وبقيت مشكلة لدا الشراح، وتبويبها حسب مجالها ليكتمل الانتفاع بهذا المختصر الجليل.

### المصادر والمراجع

- 1- أحمد بابا التنبكتي "ت: 1036 هـ"، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: الدكتور عبد الحميد الهرامة، الناشر: دار الكاتب، طرابلس - ليبيا، الطبعة: الثانية، سنة: 2000م.
- 2- أحمد بن إدريس القرافي "ت: 684 هـ"، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، المكان: بيروت - لبنان، ط 2، سنة: 1416 هـ- 1995 م.
- 3- أحمد بن فارس الرازي "ت: 770 هـ"، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، المكان: لا، الطبعة: لا، سنة: 1399 هـ - 1979 م.
- 4- أحمد بن محمد الدردير "ت: 1201 هـ"، أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، الناشر: دار السلام، المكان: القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط 1، سنة: 1439 هـ - 2018 م.
- 5- أحمد بن محمد الدردير "ت: 1201 هـ"، الشرح الكبير، ن: دار الفكر، دبط، دبت.
- 6- أحمد بن يحيى الوئشيسي "ت: 914 هـ"، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: محمد حجي وآخرون، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، سنة: 1401 هـ - 1981 م.
- 7- بشير ضيف، المدخل إلى مختصر خليل بن إسحاق المالكي، الناشر: دار ابن حزم، المكان: بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة: 1436 هـ - 2015 م.
- 8- خليل بن إسحاق الجندي، المختصر "ت: 776 هـ"، تحقيق: ألب ولد المصطفى وسماه " تصحيح متن المختصر والتعليق عليه بما تيسر"، الناشر: دار ابن حزم، المكان: بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة: 1437 هـ - 2016 م.
- 9- سنير الأرواني "ت: 1180 هـ"، فتح الرب اللطيف في تخريج بعض ما في المختصر من الضعيف، تحقيق: رمضان محمد النيفرو، الناشر: دار سحنون للنشر والتوزيع، المكان: تونس، الطبعة: الأولى، سنة: 1437 هـ - 2016 م.
- 10- عبد الباقي بن يوسف الزرقاني "ت: 1099 هـ"، شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل، ن: دار الفكر، م: لا، ط: لا، سنة: لا.
- 11- عبد السلام بن عبد الرحمان السلطاني، تحفة الخليل في حل مشكلة من مختصر خليل، تح: لا، ن: المطبعة الإسلامية الجزائرية، م: قسنطينة، ط: لا، سنة: لا.
- 12- عبد الله بن محمد الحبشي، جامع الشروح والحواشي من التقايد والشروح والطرر والحواشي، المصدر: مكتبة الشاملة الذهبية.
- 13- علي بن أحمد العدوي "ت: 1189 هـ"، حاشية العدوي على شرح الخرشي، ن: دار الفكر، م: لا، ط: لا، سنة: لا.
- 14- مجموعة من العلماء، الموسوعة الكويتية، ن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، ط: الثانية، سنة: 1404 هـ - 1983.

- 15- مجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني، الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً، ماجستير في الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية إشراف: د. عبد الله بن عطية الغامدي العام الجامعي 1433 هـ - 1434 هـ، المكتبة الشاملة، تاريخ الإضافة 18 أكتوبر 2018 م.
- 16- محمد الطاهر ابن عاشور "ت: 1973"، مقاصد الشريعة الإسلامية، الناشر: دار السلام، المكان: القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: السادسة، سنة: 1435 هـ - 2014 م.
- 17- محمد بن أحمد الدسوقي "ت: 1230 هـ"، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ن: دار الفكر، م: لا، ط: لا، سنة: لا.
- 18- محمد بن أحمد عlish "ت: 1299 هـ"، منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، ن: دار الفكر، م: لا، ط: لا، سنة: لا.
- 19- محمد بن الحسن الحجوي "ت: 1376 هـ"، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الناشر: دار الكتب العلمية، المكان: بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، سنة: 1416 هـ- 1995 م.
- 20- محمد بن عبد الرحمن بن السالك "ت: 1398 هـ"، عون المحتسب في ما يعتمد من كتب المذهب، تحقيق: محمد الأمين بن محمد فال وأحمد بن عبد الكريم نجيب، الناس: مركز نجيبويه للمخطوطات وتحقيق التراث، المكان: القاهرة - جمهورية مصر، الطبعة: الأولى، سنة 2010 م.
- 21- محمد بن عبد الله الخرشي "ت: 1101 هـ"، الخرشي على مختصر سيدي خليل، تح: لا، ن: لا، م: لا، ط: لا، سنة: لا.
- 22- محمد بن محمد الأمير "ت: 1232 هـ"، ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، تحقيق: محمد محمود ولد محمد الأمين الموسوي، الناشر: دار يوسف بن تاشفين - مكتبة الإمام مالك، المكان: موريتانيا - نواكشوط، الطبعة: الأولى، سنة: 1426 هـ - 2005 م.
- 23- محمد بن محمد الأمير، الإكليل شرح مختصر خليل، ن: دار الفكر، م: لا، ط: لا، سنة: لا.
- 24- محمد بن محمد الحطاب "ت: 954 هـ"، مواهب الجليل شرح مختصر الشيخ خليل، تح: زكريا عميرات، ن: دار عالم الكتب، م: بيروت، ط: طبعة خاصة، 1423 هـ - 2003 م.
- 25- محمد بن محمد عاصم الأندلسي "ت: 829 هـ"، مرتقى الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: أحمد مزيد الشنقيطي، الناشر: الدار المالكية للطباعة والنشر والتوزيع، المكان: تونس، الطبعة: الأولى، سنة: 1439 هـ - 2017 م.

## استدراكات العلماء على الشيخ خليل في مختصره

- 26- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي "ت: 817هـ"، القاموس المحيط، تحقيق: مجموعة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة، المكان: بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، سنة: 1426 هـ - 2005 م.
- 27- محمد بن يوسف المواق "ت 897هـ"، التاج والإكليل لمختصر خليل، ن: دار الكتب العلمية، م: بيروت - لبنان، ط: الأولى، سنة 1416هـ - 1994.
- 28- محمد جمال الدين ابن منظور"ت: 711هـ"، لسان العرب، تحقيق: لا، الناشر: دار صادر، المكان: بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، سنة: 1414هـ.
- 29- النابغة الغلاوي، نظم المعتمد من الأقوال والكتب في المذهب المالكي، تحقيق: لخضر بن قومار، الناشر: دار ابن حزم، المكان: بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة: 1430هـ - 2009 م.
- 30- يوسف بن سعيد الصفطي، حاشية العلامة الصفطي المالكي على الجواهر الزكية، تحقيق: أحمد مصطفى الطهطاوي، ن: دار ابن حزم، المكان: بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى، سنة، 1432هـ - 2011م.

## الهوامش:

- <sup>1</sup> - انظر: محمد الطاهر ابن عاشور "ت 1973"، مقاصد الشريعة الإسلامية، ن: دار السلام، م: القاهرة- جمهورية مصر العربية، ط: السادسة، سنة 1435 هـ - 2014 م. ص 19.
- <sup>2</sup> - اتفقت كتب التراجم على إمامة الشيخ خليل وجلالة قدره، فهو أحد أعلام المسلمين وكبار فقهاء المالكية، ولأثره فيمن بعده أصبح الناس خليليون لا مالكية، فلا يقبل قول فقيه إذا عارض القول الذي ضمنه الشيخ خليل في مختصره، قال اللقاني مبالغاً في الحرص على متابعة الشيخ خليل لكمال الاعتقاد في فضله: "نحن خليليون إن ضل ضللنا"، ولتوسع في ترجمة الشيخ خليل، انظر: أحمد بابا التنبكتي "ت 1036 هـ"، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تح: الدكتور عبد الحميد الهرامة، ن: دار الكاتب، طرابلس - ليبيا، ط: الثانية، سنة: 2000م، ص 168؛ محمد بن الحسن الحجوي"ت: 1376هـ"، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ن: دار الكتب العلمية، م: بيروت- لبنان، ط: الأولى، سنة: 1416هـ - 1995م، ج 2 ص 276.
- <sup>3</sup> - الذي لخصه الشيخ خليل -رحمه الله- من مختصره في حياته إلى غاية كتاب النكاح، والباقي جمعه تلامذته من المسودة. انظر: يوسف بن سعيد الصفطي، حاشية العلامة الصفطي المالكي على الجواهر الزكية، تح: أحمد مصطفى الطهطاوي، ن: دار ابن حزم، م: بيروت-لبنان، ط: الأولى، سنة، 1432هـ - 2011م، ج 1 ص 356.
- <sup>4</sup> - بل غالى بعض الباحثين بقوله: "لا يجوز الاعتماد على مختصر خليل، فكم من عموم مخصص، ومطلق مقيد في غيره، ومن أنكر هذا فهو جاهل أو مكابر". انظر: محمد بن

- عبد الرحمن بن السالك "ت: 1398هـ"، عون المحتسب في ما يعتمد من كتب المذهب، تح: محمد الأمين بن محمد فال وأحمد بن عبد الكريم نجيب، ن: مركز نجيبويه للمخطوطات وتحقيق التراث، م: القاهرة - جمهورية مصر، ط: الأولى، سنة 2010 م، ص 110.
- 5- انظر: أحمد بن فارس الرازي "ت: 770هـ"، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، ن: دار الفكر، سنة: 1399هـ - 1979م، ج2، ص269؛ محمد جمال الدين ابن منظور "ت: 711هـ"، لسان العرب، تح: لادن، دار صادر، م: بيروت - لبنان، ط: الثالثة، سنة: 1414هـ، ج15 ص1363؛ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي "ت: 817هـ"، القاموس المحيط، تح: مجموعة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، ن: مؤسسة الرسالة، م: بيروت - لبنان، ط: الثامنة، 1426 هـ - 2005 م، ص844.
- 6- انظر: مجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني، الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً، ماجستير في الفقه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية إشراف: د. عبد الله بن عطية الغامدي العام الجامع 1433 هـ - 1434 هـ، المكتبة الشاملة، تاريخ الإضافة 18 أكتوبر 2018م، ص34-45؛ مجموعة من العلماء، الموسوعة الكويتية، ن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، م: لا، ط: الثانية، سنة: 1404هـ - 1983، ج3، ص269.
- 7- انظر: مجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني، الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً، "ن.م" ص 34-45.
- 8- انظر: مجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني، الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً، "ن.م"، ص 100.
- 9- انظر: مجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني، الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً، "ن.م"، ص 100.
- 10- انظر: مجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني، الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً، "ن.م"، ص 100.
- 11- انظر: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أن الدين النصيحة، رقم: 95، ج1، ص 74.
- 12- انظر: مجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني، الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً، "ن.م"، ص 106.
- 13- انظر: خليل بن إسحاق الجندي، المختصر "ت: 776هـ"، تح: ألب ولد المصطفى وسماه "تصحيح متن المختصر والتعليق عليه بما تيسر"، ن: دار ابن حزم، م: بيروت - لبنان، ط: 1، سنة: 1437هـ - 2016 م، ص9.



- <sup>14</sup> - انظر: محمد بن محمد عاصم الأندلسي "ت: 829هـ"، مرتقى الوصول إلى علم الأصول، تح: أحمد مزيد الشنقيطي، ن: دار المالكية للطباعة والنشر والتوزيع، م: تونس، ط: الأولى، سنة: 1439 هـ - 2017 م، ص 100.
- <sup>15</sup> - هذه الصور الثلاث مستفادة من أطروحة مجمول الجدعاني، حيث أصلت لها بصفة العموم في فصل كامل بلغت صفحاته 80 صفحة، وقمت بتنزيلها على الاستدراك الفقهي على الشيخ خليل في مختصره، انظر: مجمول بنت أحمد بن حميد الجدعاني، الاستدراك الفقهي تأصيلاً وتطبيقاً، "ن.م"، ص 309-384.
- <sup>16</sup> - انظر: أحمد بابا التنيكتي، نيل الابتهاج، "ن.م"، ص 171.
- <sup>17</sup> - قال بشير ضيف أنها بلغت 1570، أما عبد الله بن محمد الحبشي فأحصى منها مائتين وسبع وخمسين، بين شرح وحاشية وتعليق. انظر: عبد الله بن محمد الحبشي، جامع الشروح والحواشي من التقايد والشروح والطرر والحواشي، المصدر: مكتبة الشاملة الذهبية، ج 3 ص 1595-1619؛ بشير ضيف، المدخل إلى مختصر خليل بن إسحاق المالكي، ن: دار ابن حزم، م: بيروت - لبنان، ط: 1، 1436 هـ - 2015 م، ص 49.
- <sup>18</sup> - ويسمى كذلك "التعريح والتبريح في ذكر أحكام المغارسة والتصير والتوليج". حقق الكتاب كرسالة علمية لنيل درجة الماجستير من طرف خالد بوشمة بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر، وطبع بدار ابن حزم سنة 2005م.
- <sup>19</sup> - هو كتاب في ثلاث أجزاء، طبعته مطبعة النجاح بالدار البيضاء بالمغرب، سنة 1400 هـ - 1980 م.
- <sup>20</sup> - انظر: بشير ضيف، المدخل إلى مختصر خليل بن إسحاق المالكي، "ن.م" ص 57.
- <sup>21</sup> - انظر: أحمد بن إدريس القرافي "ت: 684 هـ"، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تح: عبد الفتاح أبو غدة، ن: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، م: بيروت - لبنان، ط: الثانية، سنة: 1416 هـ - 1995 م، ص 20؛ أحمد بن يحيى الونشريسي "ت: 914 هـ"، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تح: محمد حجي وآخرون، ن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، سنة: 1401 هـ - 1981 م، ج 11 ص 5.
- <sup>22</sup> - انظر: النابغة الغلاوي، نظم المعتمد من الأقوال والكتب في المذهب المالكي، تح: لخضر بن قومار، ن: دار ابن حزم، م: بيروت-لبنان، ط: 1، 1430 هـ - 2009 م، ص 168.
- <sup>23</sup> - طبع عدة طبعات، كما عليه عدة شروح من أهمها: شرح الشيخ الدردير نفسه في كتاب سماه بالشرح الصغير ووضع عليه العلامة الصاوي حاشية سماها بلغة السالك لأقرب المسالك. والكتاب مع شرحه وحاشيته مطبوع عدة طبعات.

- <sup>24</sup>- انظر: أحمد بن محمد الدردير "ت: 1201هـ"، أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، ن: دار السلام، م: القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط: 1، 1439هـ - 2018م، ص 19.
- <sup>25</sup>- انظر: محمد بن محمد الأمير "ت: 1232هـ"، ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، تح: محمد محمود ولد محمد الأمين، ن: دار يوسف بن تاشفين - مكتبة الإمام مالك، م: موريتانيا - نواكشوط، ط: الأولى، سنة: 1426 هـ - 2005 م، ص 33 - 43.
- <sup>26</sup>- انظر: سنيبر الأرواني "ت: 1180هـ"، فتح الرب اللطيف في تخريج بعض ما في المختصر من الضعيف، تح: رمضان محمد النيفرو، ن: دار سحنون للنشر والتوزيع، م: تونس، ط: الأولى، سنة: 1437هـ - 2016م.
- <sup>27</sup>- طبعت هذه الرسالة في المطبعة الإسلامية الجزائرية بقسنطينة وقرّضها كل من الشيخ عبد الحميد بن باديس والشيخ الصالح بن العابد - رحم الله تعالى الجميع.
- <sup>28</sup>- انظر: عبد السلام بن عبد الرحمان السلطاني، تحفة الخليل في حل مشكلة من مختصر خليل، تح: لا، ن: المطبعة الإسلامية الجزائرية، م: قسنطينة، ط: لا، سنة: لا، ص 1- 2.
- <sup>29</sup>- انظر: أحمد بابا التنبكتي "ت: 1036هـ"، أنفس الأعلام في فتح الاستغلاق من كلام خليل في درك الصداق، تح: أحمد بن عبد الله الشعيبي، ن: مجلة القلم، ط: العدد العاشر، سنة: الخامسة، ماي 2018، ص 260.
- <sup>30</sup>- انظر: خليل بن إسحاق الجندي، المختصر، "ن.م"، ص 144.
- <sup>31</sup>- انظر: خليل بن إسحاق الجندي، المختصر، "ن.م"، ص 154.
- <sup>32</sup>- انظر: علي بن أحمد العدوي "ت: 1189هـ"، حاشية العدوي على شرح الخرشي، ن: دار الفكر، م: لا، ط: لا، سنة: لا، ج 3، ص 304.
- <sup>33</sup>- انظر: محمد بن يوسف المواق "ت: 897هـ"، التاج والإكليل لمختصر خليل، ن: دار الكتب العلمية، م: بيروت - لبنان، ط: الأولى، سنة 1416هـ - 1994. ج 3، ص 18.
- <sup>34</sup>- انظر: خليل بن إسحاق الجندي، المختصر، "ن.م"، ص 320.
- <sup>35</sup>- انظر: محمد بن أحمد الدسوقي "ت: 1230هـ"، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ن: دار الفكر، م: لا، ط: لا، سنة: لا، ج 4، ص 66.
- <sup>36</sup>- انظر: خليل بن إسحاق الجندي، المختصر، "ن.م"، ص 141.
- <sup>37</sup>- انظر: عبد الباقي بن يوسف الزرقاني "ت: 1099هـ"، شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل، ن: دار الفكر، م: لا، ط: لا، سنة: لا، ج 3، ص 420.
- <sup>38</sup>- انظر: خليل بن إسحاق الجندي، المختصر، "ن.م"، ص 12.
- <sup>39</sup>- انظر: أحمد بن محمد الدردير، الشرح الكبير، "ن.م"، ج 1، ص 45.
- <sup>40</sup>- انظر: خليل بن إسحاق الجندي، المختصر، "ن.م"، ص 165.

- 41- محمد بن عبد الله الخرشي "ت: 1101هـ"، الخرشي على مختصر سيدي خليل، تح: لا، ن: لا، م: لا، ط: لا، سنة: لا، ج: 4، ص: 49.
- 42- انظر: خليل بن إسحاق الجندي، المختصر، "ن.م"، ص: 283.
- 43- انظر: أحمد بن محمد الدردير "ت: 1201هـ"، الشرح الكبير، ن: دار الفكر، م: لا، ط: لا، سنة: لا، ج: 3، ص: 431.
- 44- انظر: محمد بن يوسف المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، "ن.م"، ج: 2، ص: 200.
- 45- انظر: سنيبر الأرواني، فتح الرب اللطيف في تخريج بعض ما في المختصر من الضعيف، "ن.م"، ص: 188.
- 46- انظر: محمد بن محمد الحطاب "ت: 954هـ"، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، "تح: زكريا عميرات، ن: دار عالم الكتب، م: بيروت، ط: طبعة خاصة، 1423هـ - 2003م، ج: 7، ص: 324.
- 47- انظر: محمد بن عبد الله الخرشي، الخرشي على مختصر سيدي خليل، "ن.م"، ج: 1، ص: 194.
- 48- انظر: خليل بن إسحاق الجندي، المختصر، "ن.م"، ص: 284.
- 49- انظر: محمد بن أحمد عlish "ت: 1299هـ"، منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، ن: دار الفكر، م: لا، ط: لا، سنة: لا، ج: 7، ص: 56.
- 50- انظر: محمد بن عبد الله الخرشي، الخرشي على مختصر سيدي خليل، "ن.م"، ج: 3، ص: 76.
- 51- انظر: محمد بن أحمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، "ن.م"، ج: 2، ص: 457.
- 52- انظر: محمد بن أحمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، "ن.م"، ج: 3، ص: 188.
- 53- انظر: محمد بن أحمد عlish، منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، "ن.م"، ج: 11، ص: 26.
- 54- انظر: محمد بن أحمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، "ن.م"، ج: 1، ص: 265.
- 55- انظر: خليل بن إسحاق الجندي، المختصر، "ن.م"، ص: 108.
- 56- انظر: محمد بن أحمد عlish، منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، "ن.م"، ج: 5، ص: 198.
- 57- انظر: خليل بن إسحاق الجندي، المختصر، "ن.م"، ص: 131.
- 58- انظر: محمد بن أحمد عlish، منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، "ن.م"، ج: 6، ص: 230.
- 59- انظر: محمد بن أحمد عlish، منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، "ن.م"، ج: 1، ص: 197.

- <sup>60</sup>- انظر: عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر سيدي خليل، "ن.م"، ج1، ص 40.
- <sup>61</sup>- انظر: محمد بن محمد الأمير، الإكليل شرح مختصر خليل، ن: دار الفكر، ط: لا، سنة: لا، ج 1 ص 15.
- <sup>62</sup>- انظر: خليل بن إسحاق الجندي، المختصر، "ن.م"، ص 22.
- <sup>63</sup>- انظر: محمد بن عبد الله الخرشبي، الخرشبي على مختصر سيدي خليل، "ن.م"، ج1، ص 163.
- <sup>64</sup>- انظر: أحمد بن محمد الدردير، الشرح الكبير، "ن.م" ج2، ص 452.
- <sup>65</sup>- انظر: محمد بن محمد الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، "ن.م"، ج 1 ص 174.
- <sup>66</sup>- انظر: علي بن أحمد العدوي، حاشية العدوي على شرح الخرشبي، "ن.م"، ج3 ص 157.
- <sup>67</sup>- انظر: محمد بن عبد الله الخرشبي، الخرشبي على مختصر سيدي خليل، "ن.م"، ج 3 ص 277.

**مخالفات القاضي عياض الفقهية للمذهب المالكي من خلال  
كتاب إكمال المعلم بفوائد مسلم  
disagreement of the judge Iyad jurisprudence of the  
Maliki school through the book to “Ikmal al-mu`lim bi  
fawa'id Muslim”**

طالب دكتوراه مالك بالمختار

كلية العلوم الإنسانية والإسلامية - جامعة أحمد بن بلة وهران 1  
malek32@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/08/24 تاريخ القبول: 2020/10/25

**الملخص:**

يتناول البحث المسائل التي خالف فيها القاضي عياض المذهب المالكي، من خلال كتابه إكمال المعلم بفوائد مسلم الذي حوى ثروة فقهية هائلة في سائر المذاهب، والقاضي عياض أحد أبرز فقهاء المالكية الذين عرفوا بموسوعيتهم الفقهية، وكغيره من الفقهاء المجتهدين كان يخالف في بعض المسائل الفقهية مشهور المذهب بناء على قوة الدليل، أو مرجح من المرجحات، وقد حاولت استقراء اختيارات القاضي عياض التي خالف فيها مشهور المذهب وبيان وجه استدلاله فيها وحصرها.  
**الكلمات المفتاحية:** مخالفات؛ القاضي عياض؛ المذهب المالكي؛ إكمال المعلم.

**Abstract:**

The research is about the matters in which Qadi Iyad have disagreed with in the Maliki School, through his book “Ikmal al-mu`lim bi fawa'id Muslim”, which contains a jurisprudence resource in all Schools. Qadi Ayyad is considered as the most famous jurists ‘Faqih’ in Maliki School who has been known of his scientific encyclopedia. As any other jurists, he disagreed with some jurisprudence matters in famed School based on strong evidence or one of probabilities. I have tried also to derive and spot the choices of Qadi Ayyad, in which he disagreed with in the famed school, and then I have tried to show his method in proving his opinions.

**Key words:** Disagreements ; Judge Iyad; Maliki School; Ikmal al-mu`lim.

## مقدمة:

جعل الله - عز وجل - الشريعة الإسلامية الخاتمة متكاملةً شاملةً تحقق مصالح العباد في كل زمان، ومرنةً تستوعب المستجدات، وتعطي حكماً لكل شيء من المتغيرات، وبما أن نصوص الشريعة محدودة، والوقائع متجددة غير متناهية، كان الاجتهاد حتماً على العلماء الذين كملت فيهم أدوات الاجتهاد، وأتقنوا فهم الأدلة والاستدلال بها على الأحكام والوقائع المستجدة، ومن هنا فتح باب الاجتهاد، فبرز فيه علماء أفاض ورثوا الأمة تركة نفيسة تزخر بدرر من الفقه والاجتهادات، ونظراً لاختلاف العقول والأفهام في فهم النصوص والأحكام ظهرت المذاهب الفقهية المتعددة، والآراء المتنوعة والاجتهادات المختلفة التي أثرت الشريعة، وجعلتها مرنة تستوعب كل جديد. ومن هؤلاء العلماء الأخيار الذين برزوا في هذا المضمار، وتميزوا باتباع المذهب دون تعصب مذموم أو تقليد مشؤوم، الإمام الجليل القاضي عياض - رحمه الله - الذي يعتبر من جهاذة فقهاء المالكية الذين اعتنوا بتقرير مذهب مالك والاستدلال له ومؤلفاته تشهد بذلك، والتي من أهمها كتاب "إكمال المعلم بفوائد مسلم" والذي خدم فيه القاضي عياض الفقه الإسلامي عامة والمذهب المالكي خاصة، وذلك ببيان مشهور مذهب مالك واختلاف أقواله في المسألة الواحدة، كما عني القاضي بذكر اختياراته وترجيحاته بكل أدب وإنصاف والقاضي عياض يرغم كونه متبعاً للمذهب المالكي، فإن هذا الإتيان لم يمنعه أن يأخذ برأي مخالف لمشهور المذهب في بعض المسائل، وأن يختار ما يحالفه الدليل، ويشهد له النص، ولو كان في ذلك الاختيار والترجيح يخالف المذهب، وحتى تنتضح هذه الحقيقة التي تؤكد هذا المنهج الأصيل؛ أثرت الإجابة على التساؤلات الآتية:

- ما هي المكانة العلمية للقاضي عياض وكتابه الإكمال في التراث الفقهي؟

- إلى أي مدى وافق القاضي عياض مذهب المالكية وهل كان مجتهداً أم مقلداً؟

- ما هي مخالفاته للمذهب وما هو منهجه في الاستدلال لها؟

وتكمن أهمية الموضوع في كونه يتعلق بعلم من أعلام الفقه الإسلامي عامة والمذهب المالكي خاصة، والذي أثبت إمامته وموسوعيته في علوم شتى، ويدرس المخالفات الفقهية التي هي من أهم الإشكالات في المذهب، ويهدف

===== مخالقات القاضي عياض الفقهية للمذهب المالكي من خلال كتاب إكمال المعلم...

البحث إلى إبراز مخالقات القاضي عياض للمذهب المالكي، ودراسة منهجه الفقهي في الاستدلال، وبيان مدى إتباعه وانتظامه مع أصول وفروع المذهب. وقد اعتمدنا في بحثنا المنهج الاستقرائي وذلك بجمع آراء القاضي عياض التي خالف فيها المذهب، والمنهج التحليلي لمعرفة منهجه في الترجيح والاستدلال من خلال مخالقاته.

ومن أجل تحقيق الأهداف المتوخاة من البحث، فقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة. أما المقدمة، فقد تضمنت تعريفاً بالموضوع وبيان لأهميته، وطرحاً لتساؤلاته وخطته الهيكلية.

**المبحث الأول**، فقد وسم بعنوان "التعريف بالقاضي عياض وكتاب الإكمال والمشهور عند المالكية"

**المبحث الثاني**، فقد كان بعنوان "المسائل التي خالف فيها القاضي عياض مشهور مذهب المالكية".

وأما **الخاتمة**، فقد حوت تقييماً عاماً لمباحث الموضوع، ورصداً لأهم نتائجه.

**المبحث الأول: التعريف بالقاضي عياض والإكمال والمشهور عند المالكية**

يتمثل هذا المبحث في بيان الإطار المفاهيمي لموضوع البحث؛ وذلك بالتعريف بالقاضي عياض، وكتابه إكمال المعلم بفوائد مسلم، وبيان معنى القول المشهور عند المالكية وذلك حسب العناصر الآتية:

**1- التعريف بالقاضي عياض:** أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض

بن عمرو بن موسى بن عياض السبتي اليحصبي، ولد سنة 476 هـ بسبته التي عرف أهلها بالنبوغ والذكاء، والتي تميزت بموقع في غاية الأهمية حيث كانت مقراً وممراً لكثير من أهل العلم الذين عبروها واستقروا بها، فتفقه في كثير من العلوم على يد شيوخ عصره، منهم القاضي أبو عبدالله محمد بن عيسى التميمي، لازمه كثيراً للمناظرة عليه في المدونة والموطأ وسماع المصنفات، والفقهاء أبو إسحاق إبراهيم بن جعفر بن أحمد اللواتي المعروف بابن الفاسي، والحسن بن علي التاهرتي، وغيرهم، ثم رحل إلى بلاد الأندلس، ومرسية، وقرطبة وغيرها، طلباً للاستزادة من العلم، فكان من أبرز من أخذ عنهم هناك:

أبو علي الحسين بن محمد الصدفي المعروف بابن سَكْرَةَ، وأبو محمد عبدالرحمن بن عتاب الجذامي، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، وغيرهم من شيوخه الذين عرّف بهم في كتابه الغنية.

وأجمعت المصادر على جلالته قدره ورسوخه في الفقه الإسلامي عامة والمذهب المالكي خاصة، وألف تصانيف نفيسة في فنون متعددة، تناقلها أهل العلم شرقاً وغرباً وأثنوا عليها، ووصفوها بالجودة والإبداع، منها مشارق الأنوار، وإكمال المعلم بفوائد مسلم، والإلماع في علوم الحديث وشواهد، والإعلام بحدود وقواعد الإسلام، وترتيب المدارك في أعلام مذهب مالك، والشفا بتعريف حقوق المصطفى، وغيرها من المؤلفات الحسان، توفي القاضي رحمه الله بمراكش في شهر جمادى الآخرة، سنة 544هـ<sup>1</sup>.

## 2- التعريف بكتاب إكمال المعلم بفوائد مسلم: يعتبر الإكمال من أهم

شروح صحيح مسلم بن الحجاج كمل به شرح أبي عبد الله محمد المازري؛ فهو يعتبر من أجل كتب شروح الحديث على الإطلاق على صحيح مسلم؛ فقد أودع فيه كثيراً من الاستنباطات الفقهية، والفوائد، ومصطلح الحديث، وغيرها من الفنون، فكل من شرح صحيح مسلم بعده، يعتبر عالماً عليه، سواء كان النووي في شرحه، أو القرطبي في المفهم وغيرهم .

وامتاز مسلك القاضي عياض في إكمال المعلم بإثارة الفوائد الفقهية بتأسيس الفقه على الحديث والآثار، وإيراد فقه السلف من الصحابة والتابعين، وبسط فقه أهل المذاهب الأربعة مع ذكر الخلاف بينها، والخلاف داخل كل مذهب أحياناً، واختلاف أقوال الأئمة في المسألة الواحدة، وإجماعاتهم وتفرداتهم كما أورد كثيراً من فقه الظاهرية، وأهل الرأي وفقه الأئمة الآخرين من أئمة الفتوى ومشاهير علماء الأمصار.

## 3- التعريف بالمشهور عند المالكية: المشهور في اللغة من الشُّهْرَةُ

وظهور الشيء في شُنْعَةٍ حتى يَشْهَرَهُ الناس<sup>2</sup> وفي الاصطلاح اختلاف المالكية في تعريفه إلى ثلاثة أقوال:

- القول الأول: المشهور هو ما قوي دليله وبهذا المعنى يكون مرادفاً للراجح، ولا يعتبر صاحب هذا القول كثرة القائلين كما لا يعتبر في تعارض البيئتين



===== مخالفات القاضي عياض الفقهية للمذهب المالكي من خلال كتاب إكمال المعلم...

كثرة شهود أحديهما، ويحتمل أن يكون أطلق الدليل على ما يشمل كثرة القائلين فيكون أعم من الراجح بإطلاق، بحيث يشمل جميع أفراد الراجح وأفراداً أخرى.

- **لقول الثاني:** ما كثر قائله وعلى القول الثاني فلا بد من أن تزيد نقلته عن ثلاثة، ويسميه الأصوليون المشهور والمستفيض أيضاً.

- **القول الثالث:** المشهور هو رواية ابن القاسم عن مالك في المدونة، وإليه مال شيوخ الأندلس والمغرب كالباجي، وابن اللباد، واللخمي، وابن أبي زيد، والقابسي<sup>3</sup>، وبالتالي فالمخالفة للمذهب هي ترجيح قول غير القول المشهور في المذهب في تلك المسألة.

### **المبحث الثاني: المسائل التي خالف فيها عياض المذهب المالكي**

أورد القاضي عياض في كتاب إكمال المعلم بفوائد مسلم بعض اختياراته وترجيحاته، والتي كان ينتصر فيها لمذهب مالك في الجملة؛ وقد ظهر لي مخالفته في بعض المسائل القول المشهور من المذهب؛ وقد ارتأيت تقسيم هذه المخالفات حسب ما اعتمد عليه في الترجيح من الأحاديث النبوية والقواعد الأصولية واللغوية وهي كالاتي:

#### **1- المسائل التي خالف فيها بناء على الأحاديث النبوية**

##### **المسألة الأولى: تنكيس قراءة السور في الصلاة.**

التنكيس في الصلاة هو قراءة السورة اللاحقة قبل السابقة على خلاف ترتيب المصحف في ركعة واحدة أو ركعتين ويرى القاضي عياض جواز التنكيس في قراءة السور في ركعات الصلاة حيث قال: "ولا خلاف أنه يجوز للمصلي في الركعة الثانية أن يقرأ بسورة قبل التي صلى بها في الأولى، أو إنما يقع الكراهة بذلك في ركعة واحدة أو لمن يتلو القرآن"<sup>4</sup>، واستدل بما روى حُدَيْفَةَ؛ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ذَاتَ لَيْلَةٍ، فَأَفْتَتَحَ الْبَقْرَةَ، فَقُلْتُ: يَرْكَعُ عِنْدَ الْمِائَةِ، ثُمَّ مَضَى. فَقُلْتُ: يُصَلِّي بِهَا فِي رَكْعَةٍ، فَمَضَى. فَقُلْتُ: يَرْكَعُ بِهَا، ثُمَّ افْتَتَحَ النِّسَاءَ فَقَرَأَهَا، ثُمَّ افْتَتَحَ آلَ عِمْرَانَ فَقَرَأَهَا، يَقْرَأُ مُنْرَسَلًا، إِذَا مَرَّ بِآيَةٍ فِيهَا تَسْبِيحٌ سَبَّحَ، وَإِذَا مَرَّ بِسُؤَالٍ سَأَلَ، وَإِذَا مَرَّ بِتَعْوِذٍ تَعَوَّذَ، ثُمَّ رَكَعَ فَجَعَلَ يَقُولُ «سَبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ»، فَكَانَ رُكُوعُهُ نَحْوًا مِنْ قِيَامِهِ، ثُمَّ قَالَ: «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ»، ثُمَّ

قَامَ طَوِيلًا، قَرِيبًا مِمَّا رَكَعَ، ثُمَّ سَجَدَ فَقَالَ: «سَبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى»، فَكَانَ سَجُودَهُ قَرِيبًا مِنْ قِيَامِهِ<sup>5</sup>، وَقَدْ خَالَفَ الْقَاضِي عِيَاضُ فِي الْمَسْأَلَةِ مَشْهُورَ الْمَالِكِيَةِ الْقَائِلَ بِالْكَرَاهَةِ وَرَوَى أَنَّ مَالِكًا كَانَ يَعْيبُهُ وَيَقُولُ هَذَا عَظِيمٌ وَمُسْتَنْدَهُمْ فِي ذَلِكَ عَمَلُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ<sup>6</sup>، وَاعْتَمَدَ عِيَاضُ فِي تَرْجِيحِهِ عَلَى حَدِيثِ حَذِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَلَمْ يَنْتَظِمْ مَعَ أَصُولِ الْمَالِكِيَةِ فِي تَقْدِيمِهِمُ الْعَمَلَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّحِيحِ.

### المسألة الثانية: المكروهة على الجماع في نهار رمضان.

يرى القاضي عياض أنه لا قضاء على المكروهة إلا أن تلتذ ولا على النائمة؛ واستدل بحديث حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ. قَالَ: «مَا لَكَ؟» قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «هَلْ تَجِدُ رَقِيبَةً تُعْتَقُهَا؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَابِعَيْنِ؟» قَالَ: لَا، فَقَالَ: «فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا؟» قَالَ: لَا، قَالَ: فَمَكَتِ النَّبِيُّ ﷺ، فَبَيْنَمَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أَتَى النَّبِيُّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيهَا تَمْرٌ - وَالْعَرَقُ الْمِكْتَلُ - قَالَ: «أَيْنَ السَّائِلُ؟» فَقَالَ: أَنَا، قَالَ: «خُذْهَا، فَتَصَدَّقْ بِهَا» فَقَالَ الرَّجُلُ: أَعَلَى أَفْقَرِ مِنِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَوَاللَّهِ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا - يُرِيدُ الْحَرَّتَيْنِ - أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ، ثُمَّ قَالَ: «أَطْعِمَهُ أَهْلَكَ»<sup>7</sup>. قَالَ الْقَاضِي عِيَاضُ: "فَظَاهِرُهُ عَلَى أَنَّهُ لَا قِضَاءَ عَلَى الْمَكْرُوهَةِ إِلَّا أَنْ تَلْتَذَ، وَلَا عَلَى النَّائِمَةِ" وَقَاسَهَا عَلَى الْمُحْتَلَمَةِ<sup>8</sup>، وَ الْمَشْهُورَ عِنْدَ الْمَالِكِيَةِ أَنَّ عَلَى الْمَكْرُوهَةِ الْقِضَاءَ فِي كُلِّ حَالٍ وَعَلَى النَّائِمَةِ الْقِضَاءَ<sup>9</sup>؛ لِأَنَّهُ جَمَاعٌ فِي الْفَرْجِ فَافْسَدَ الصَّوْمَ، كَمَا لَوْ أَكْرَهْتَ بِالْوَعِيدِ؛ وَلِأَنَّ الصَّوْمَ عِبَادَةٌ يَفْسُدُهَا الْوَطْءُ فَفَسَدَتْ بِهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ<sup>10</sup>، وَقَدْ خَالَفَ الْقَاضِي عِيَاضُ مَشْهُورَ الْمَالِكِيَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ وَسَبَبَ الْخِلَافَ مَعَارِضَةً ظَاهِرَ الْأَثَرِ لِلْقِيَاسِ، وَذَلِكَ أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَمْ يَأْمُرِ الْمَرْأَةَ فِي الْحَدِيثِ بِكَفَارَةِ أَوْ الْقِضَاءِ، وَالْقِيَاسُ أَنَّهَا مِثْلُ الرَّجُلِ إِذَا كَانَ كِلَاهُمَا مَكْلَفًا<sup>11</sup>، وَالْمَلَاظِظُ فِي مَنْهَجِ الْقَاضِي عِيَاضُ اسْتِدْلَالُهُ بِظَوَاهِرِ الْأَحَادِيثِ، وَهُوَ مَنْهَجُ مَدْرَسَةِ أَهْلِ الْحَدِيثِ، وَ يَتَجَلَّى مِنْ مَنْهَجِهِ فِي الْاسْتِدْلَالِ مِيلُهُ لِهَذِهِ الْمَدْرَسَةِ، بِاعْتِبَارِ سَعَةِ إِطْلَاعِهِ عَلَى الْآثَارِ وَالْأَحَادِيثِ رَوَايَةً وَدِرَايَةً.

==== مخالفت القاضي عياض الفقهية للمذهب المالكي من خلال كتاب إكمال المعلم...

### المسألة الثالثة: إجزاء طواف الوداع عن طواف الإفاضة

اتفق الفقهاء على أن الطواف ثلاثة أنواع: طواف القدوم وطواف الإفاضة وطواف الوداع وأن الواجب منها الذي يفوت الحج بفواته هو طواف الإفاضة وأنه لا يجزئ عنه دم، واختلفوا في حكم إجزاء طواف الوداع عن طواف الإفاضة، ويرى القاضي عياض إجزائه حيث قال: "واختلف عندنا هل يجزئ عن طواف الإفاضة طواف الوداع؟ الأشهر هنا أنه يجزئ، وكذلك طواف التطوع"<sup>12</sup>، واستدل بحديث ابن عباس، قال: "أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت، إلا أنه خفف عن المرأة الحائض" ووجه استدلال القاضي عياض ظاهر في قوله: "إلا أنه خفف عن المرأة الحائض": حجة في أن الحائض إذا كانت طاقت طواف الإفاضة؛ أنه يجزئها من طواف الوداع".

ونقل القاضي عياض أنه مشهور مذهب مالك حيث قال: "واختلفوا فيمن طاف غيره من طواف قدوم أو وداع أو تطوع، وترك طواف الإفاضة أو نسيه حتى رجع إلى بلاده، فعن مالك وأصحابه في إجزاء طواف الوداع عنه روايتان، فأكثر العلماء ومشهور قوله أنه لا يجزئ؛ لأنه لا يقع عن فرضه إلا بتعيين النية قياساً على الصلاة والإحرام بالحج وعلى الوقوف وغيره"<sup>13</sup>، وقد خالف القاضي عياض مشهور المذهب ورجح الحديث على الأصل؛ لأن أصل المذهب ألا يجزئ التطوع عن الواجب، فمن تطوع بركعتين ثم ذكر أن عليه صلاة الفجر، أو بصوم يوم، ثم ذكر أن عليه صوم يوم من رمضان؛ لم تجزئه تلك الصلاة، ولا ذلك الصوم عن الفرض<sup>14</sup>.

### المسألة الرابعة: حكم أنكحة أهل الشرك

اختلف الفقهاء في أنكحة الكفار من أهل الكتاب وغيرهم من المجوس والوثنيين غير المرتدين هل لها حكم الصحة أم الفساد، لو أسلموا، أو ترفعوا إلينا حال كفرهم، فاختر القاضي عياض صحة أنكحة أهل الشرك واستدل بحديث أبي سعيد الخدري؛ أن النبي ﷺ يوم حنين بعث جيشاً إلى أوطاس، فلقوا عدواً، فقاتلوه، فظهروا عليهم، وأصابوا لهم سبايا. فكان ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ تحرّجوا من غشيانهن من أجل أزواجهن من المشركين، فأنزل الله - عز وجل - في ذلك: "والمحصنات من النساء إلا ما مَلَكتْ أيْمَانُكُمْ" أي فهن

لَكُمْ حَلَالٌ إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهُمْ<sup>15</sup>، قال عياض: وقوله: «فهن حلال لكم إذا انقضت عدتهن»: دليل صحة أنكحة أهل الشرك ولحوق الأنساب بها، ولولا ذلك لم يحتج إلى العدة<sup>16</sup>، ومشهور مذهب المالكية أنها فاسدة<sup>17</sup>، لأن أنكحة المسلمين إذا عريت من أركان النكاح كانت فاسدة فأنكحة أهل الشرك أولى<sup>18</sup>، وخالف القاضي عياض مذهب المالكية في المسألة مستدلاً بظاهر الحديث.

## 2- المسائل التي خالف فيها بناء على القواعد الأصولية واللغوية

### المسألة الأولى: ما زاد في الغسل عن واحدة في الوضوء

يرى القاضي سنة الغسل ثلاثاً؛ حيث قال في شرحه لحديث عثمان بن عفان رضي الله عنه: «... أنه دَعَا بِوَضُوءٍ، فَتَوَضَّأَ، فَغَسَلَ كَفَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ...»<sup>19</sup> والأظهر فيما فعله كنية وما حكى عنه من ذلك من قولهم: "فغسل وجهه ثلاثاً"، ومثله أنها أعداد الغسلات لا أعداد الغرفات". وبنى القاضي عياض اختياره على الدلالة المعجمية لمعنى الغسل في اللغة؛ حيث قال: "أن المقصود غسل وجهه ثلاثاً أنها عدد الغسلات لا أعداد الغرفات لقوله غسل ولم يقل غرف، ولعدم الزيادة على الثلاث، ولو كان التمام لم يقف على حد؛ ولأنه موضع بيان وتعليم لا يمكن إغفاله بته<sup>20</sup>، ومشهور مذهب المالكية أن الغسلة الثانية والثالثة فضيلتان<sup>21</sup>، وقيل الوضوء ما أسبغ، وليس فيه توقيت مرة أو ثلاث، وهو نص المدونة عن مالك<sup>22</sup>، وخالف القاضي عياض باختياره المنصوص عن مالك في عدم التأقيت؛ مستدلالاً بحديث عثمان بن عفان رضي الله عنه الصحيح واللغة لاستحكامه آلتها وناصيتها، وذلك بالتفريق بين الغسلات والغرفات، إذ لو كان المقصود استيعاب العضو لقليل غرف ومادام الحديث جاء بلفظ غسل فالمقصود هو الغسل، وبقاعدة عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة خاصة والمقام مقام تعليم.

### المسألة الثانية: إمامة القاعد

يرى القاضي جواز إمامة القاعد لعذر ويصلى من خلفه قائماً؛ حيث قال في شرحه لحديث صلاة النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر رضي الله عنه: "ولا يصح لأحد أن يؤمَّ جالساً بعده، وأن حكم المصلي قاعداً لعذر ألا

===== مخالفات القاضي عياض الفقهية للمذهب المالكي من خلال كتاب إكمال المعلم...

يصلى وراءه من يطيق القيام قاعداً، وهو مشهور قول مالك وجماعة أصحابه وهذا أولى الأقاويل"<sup>23</sup>، واستدل بما يلي:

1- حديث عائشة في مرض موت رسول الله ﷺ كَانَ أَبُو بَكْرٍ يُصَلِّي وَهُوَ قَائِمٌ بِصَلَاةِ النَّبِيِّ ﷺ وَالنَّاسُ يُصَلُّونَ بِصَلَاةِ أَبِي بَكْرٍ، وَالنَّبِيُّ ﷺ قَاعِدٌ<sup>24</sup>.

2- إن النبي ﷺ كان إماماً قاعداً في صلاته بأبي بكر، وصلاته قاعداً خاص به ﷺ؛ لأنه لا يصح التقدم بين يديه في الصلاة ولا غيرها، لا لعذر ولا لغيره، وقد نهى الله الذين ءامنوا عن ذلك<sup>25</sup>.

ونقل القاضي عياض أن جواز إمامة القاعد لعذر ويصلى من خلفه قائماً هو مشهور المذهب والتحقيق أن مشهور المذهب عدم جواز إمامة القاعد للقائم<sup>26</sup>، ومن فعل ذلك فصلاته فاسدة وعليهم الإعادة في الوقت في قول مالك وقال عبد الملك بن عبد العزيز ومطرف يعيدون أبداً وقال سحنون اختلف في ذلك قول مالك<sup>27</sup>، وروى الوليد بن مسلم عن مالك أنه أجاز للإمام المريض أن يصلي بالناس جالسا وهم قيام قال واستحب أن يكون إلى جنبه من يعلم بصلاته<sup>28</sup>، وبالتالي خالف القاضي عياض مشهور المالكية في المسألة ووافق قوله الرواية الأخرى عن مالك ويظهر من خلال ذلك أن القاضي عياض كان يعتمد في تشهيره على رواية الوليد بن مسلم وعليه يمكن القول بأن القاضي عياض كان يرى أن المشهور هو رواية بن القاسم في المدونة، والراجح في المسألة جواز إمامة القاعد، لكن الأفضل أن يقدم القائم ما لم يكن الإمام محبوباً مرغوباً لدى الناس كما وقع في صلاة النبي ﷺ، فإن إمامته للصحابة كانت أحب لهم من إمامة أي شخص آخر.

#### المسألة الثالثة: وقت وجوب زكاة الفطر.

اختلف فقهاء المالكية في وقت وجوب زكاة الفطر على قولان، أحدهما: أنها تجب بغروب شمس آخر يوم من رمضان وهي رواية أشهب عن مالك وهو المشهور والثاني: أنها تجب بطلوع فجر يوم العيد وهو قول مالك في رواية بن القاسم وابن وهب وغيرهما عنه، ومطرف، وعبد الملك في كتاب ابن حبيب<sup>29</sup>، ويرى القاضي توسعة وجوب وقتها حيث قال: "وللمتأخرين من أصحابنا اختلاف في وجوبها بطلوع الشمس، وغير ذلك حقيقة معناه عندي:

توسعة وقت وجوبها لا ابتداءه<sup>30</sup>، وقد جمع القاضي بين القولين باختياره توسعة وجوب زكاة الفطر ابتداء من طلوع الفجر حسب قاعدة إعمال الدليلين أولى من إهمالهما.

#### المسألة الرابعة: وجوب الحج على الفور أم على التراخي

المقصود بالفور المبادرة إلى تنفيذ الأمر بمجرد سماع التكليف مع وجود الإمكان، وإلا كان مؤاخذاً ويقصد بالتراخي تخيير المكلف بين الأداء فوراً عند سماع التكليف، مع وجود الإمكان، وبين التأخير إلى وقت آخر، مع القدرة على أدائه فوراً، واختلف فقهاء المالكية في هذه المسألة إلى قولين: أحدهما: أنه على الفور، وهو قول العراقيين والبغداديين من المالكية كالقاضي أبو محمد وابن القصار، وإسماعيل بن حماد، وغيرهما، وتأولوه من قول مالك فحكي ابن القصار عن مالك أنه عنده على الفور وشهره القرافي، والثاني: أنه على التراخي، وشهره المغاربة وابن العربي من المالكية كالباجي وابن رشد والتلمساني والصحيح من مذهب مالك فيما ذكر ابن خويز منداد وشهره الفاكهاني، ومحل الخلاف المذكور ما لم يحسن الفوات بسبب من أسباب الفوات، فإن خشيه وجب عندهم فوراً اتفاقاً<sup>31</sup>.

ولمالك في غير مسألة ما يستقرأ منه أنه على التراخي، فقال في المجموعة، فيمن أراد الحج، ومنعه أبواه: "لا يعجل عليهما في حجة الفريضة، وليستأذنهما العام والعامين" فلم يره على الفور، وقال في المرأة يموت عنها زوجها، فتريد الخروج إلى الحج: "لا تخرج في أيام عدتها"، وجعله على التراخي<sup>32</sup>، وجاءت الرواية عن مالك رحمه الله أنه سئل عن المرأة تكون ضرورة مستطبعة على الحج تستأذن زوجها في ذلك فيأبى أن يأذن لها هل يجبر على إذنه لها قال: "نعم ولكن لا يعجل عليه ويؤخر العام بعد العام" وهذه الرواية عن مالك تدل على أن الحج عنده ليس على الفور بل على التراخي<sup>33</sup>، وبالتالي فاستقراء فروع مالك يدل على أن القول المشهور هو قول التراخي.

ويرى القاضي عياض وجوب الحج على الفور واستدل بحديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: وَقَتَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ، ذَا الْحُلَيْفَةِ، وَلِأَهْلِ الشَّامِ الْجُحْفَةَ، وَلِأَهْلِ نَجْدٍ، قَرْنَ الْمَنَازِلِ، وَلِأَهْلِ الْيَمَنِ، يَمْلَمَ، قَالَ:

===== مخالفات القاضي عياض الفقهية للمذهب المالكي من خلال كتاب إكمال المعلم...

«فَهِنَّ لِهِنَّ، وَلِمَنْ أَتَى عَلَيْهِنَّ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِنَّ، مِمَّنْ أَرَادَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ، فَمَنْ كَانَ دُونَهُنَّ فَمِنْ أَهْلِهِ، وَكَذَا فَكَذَلِكَ، حَتَّى أَهْلُ مَكَّةَ يُهْلُونَ مِنْهَا»<sup>34</sup>، قال القاضي عياض: "قال بعضهم: فيه دليل أن الحج ليس على الفور؛ لقوله: "ممن أراد" وهذا لا حجة فيه وليس الإرادة هنا للتخيير، بل المراد بها هنا نوى، وقد تأتي للوجوب وقال أيضا: "ممن أراد" بمعنى نوى وليست للتخيير"<sup>35</sup>، وقد وافق القاضي تشهير العراقيين في المسألة وخالف تشهير المغاربة، ورد على استدلالهم بالحديث بفهم معنى ممن أراد أنها ليست للتخيير، وإن دل على شيء فإنما يدل على عدم تعصبه لمذهب مدرسته وإنما يدور مع الدليل حيث دار فيتبعه.

#### خاتمة:

الحمد لله الذي وفقنا لإتمام هذا البحث، وفي ختام هذه الدراسة أود أن أستخلص أهم النتائج التي توصلت إليها، وأعرض أبرز الأفكار التي لاحت لي من خلال معالجة هذا الموضوع، وذلك من خلال النقاط التالية.

- يعد القاضي عياض موسوعة علمية بارزة خدمت الفقه الإسلامي عامة والمذهب المالكي خاصة.
- تمسك القاضي عياض بمذهب مالك في الجملة وكان مقلدا له؛ وإن كان إماما مجتهدا.
- لم يخالف القاضي عياض مذهب المالكية إلا في ثمان مسائل مما يدل على أخذه بمذهب مالك.
- عدم تعصبه لمذهبه وبيان ما رآه راجحا بكل أدب وإنصاف.
- غلب على القاضي عياض ميله لمدرسة الفقهاء المحدثين الذين يتقيدون بالأدلة من الأحاديث والآثار، خاصة وأن كتاب الإكمال هو شرح لصحيح مسلم.
- اعتمد القاضي عياض في ترجيحاته القواعد الأصولية واللغوية لاستحكامه ناصيتهما.
- ويمكن أن نوصي في الأخير إلى ضرورة خدمة تراث فقهاء المالكية وجمع ترجيحاتهم التي يمكن الفتوى بها في عصرنا، وضرورة تعلم أدب الخلاف وعدم التعصب للآراء الفقهية التي يساغ فيه الخلاف.

## وصل اللهم وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

## قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط4، 1395هـ-1975م.
- 2- ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
- 3- ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990.
- 4- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط3، 1414هـ.
- 5- أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي، الجامع لمسائل المدونة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1434هـ - 2013م.
- 6- أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر الاستذكار، دار الكتب العلمية، ط1، 2000م.
- 7- أبي الوليد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1408هـ- 1988 م.
- 8- أحمد الدردير الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت، 505/1، المدونة الكبرى.
- 9- الخرشبي، حاشية الخرشبي على مختصر سيدي خليل، ضبطه وخرج أحاديثه: الشيخ زكرياء عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ- 1997م.
- 10- شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م.
- 11- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1412هـ - 1992م.
- 12- عبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1417هـ-1997م.
- 13- القاضي عياض، إكمال المعلم، دار الوفاء، المنصورة، ط1 1419 هـ - 1998م.
- 14- اللخمي، التبصرة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1432هـ- 2011.
- 15- مالك بن أنس، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، ط1، 1415 هـ، 1994 م.
- 16- محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ط3، 1407هـ - 1987م.
- 17- محمد بن عياض، التعريف بالقاضي عياض، مطبعة فضالة، ط2، 1982، المحمدية.
- 18- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.



## ==== مخالفات القاضي عياض الفقهية للمذهب المالكي من خلال كتاب إكمال المعلم... ===

19- مَنَاهِجُ التَّحْصِيلِ وَنَتَائِجُ لَطَائِفِ التَّأْوِيلِ فِي شَرْحِ الْمَدُونَةِ وَحَلِّ مُشْكَلَاتِهَا، أَبُو الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنِ سَعِيدِ الرَّجْرَجِيِّ، اعْتَنَى بِهِ: أَبُو الْفَضْلِ الدِّمِيَّاطِيُّ، أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ، دَارُ ابْنِ حَزْمٍ، ط1، 1428هـ - 2007 م.

20- الْمُنْتَقَى شَرْحُ الْمَوْطِبِ، أَبُو الْوَلِيدِ سَلِيمَانَ بْنِ خَلْفِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَيُّوبِ بْنِ وَارِثِ التَّجِيبِيِّ الْقُرْطُبِيِّ الْأَنْدَلُسِيِّ ت: 474هـ، مَطْبَعَةُ السَّعَادَةِ، مِصْرَ، ط1، 1332 هـ.

21- يَوْسُفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْبَرِّ، التَّمْهِيدُ، مَوْسَسَةُ الْقُرْطُبِيَّةِ.

## الهوامش:

- <sup>1</sup> - انظر: محمد بن عياض، التعريف بالقاضي عياض، ص3؛ ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ج2، ص46.
- <sup>2</sup> - ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص431.
- <sup>3</sup> - عبد السلام العسري، نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي، ص40؛ ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب، ص62-63.
- <sup>4</sup> - القاضي عياض، إكمال المعلم، ج3، ص127.
- <sup>5</sup> - رواه مسلم، باب استحباب تطويل القراءة في الصلاة، رقم: 774، ج1، ص536.
- <sup>6</sup> - الحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ج1، ص254.
- <sup>7</sup> - رواه البخاري، باب إذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء، فنصّدق عليه فليكفر، رقم: 1936، ج3، ص32؛ ومسلم، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، رقم: 1111، ج2، ص781.
- <sup>8</sup> - القاضي عياض، إكمال المعلم، ج4، ص47.
- <sup>9</sup> - مالك بن أنس، المدونة، ج1، ص285؛ الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ج2، ص427.
- <sup>10</sup> - أبو بكر محمد بن عبد الله الصقلي، الجامع لمسائل المدونة، ج3، ص1147.
- <sup>11</sup> - ابن رشد، بداية المجتهد، ج1، ص304.
- <sup>12</sup> - القاضي عياض، إكمال المعلم، ج4، ص269.
- <sup>13</sup> - القاضي عياض، إكمال المعلم، ج4، ص388.
- <sup>14</sup> - مالك بن أنس، المدونة، ج1، ص493؛ اللخمي، التبصرة، ج3، ص1168؛ ابن عبد البر، الاستنكار، ج4، ص173.
- <sup>15</sup> - رواه مسلم، باب جواز وطء المسيبة بعد الاستبراء، رقم: 1456، ج2، ص1079.
- <sup>16</sup> - القاضي عياض، إكمال المعلم، ج4، ص620.
- <sup>17</sup> - الخرشبي، شرح مختصر خليل، ج3، ص277.

- 18- القرافي، الذخيرة، ج4، ص326؛ الباجي، المنتقى شرح الموطأ، ج3، ص346؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص48؛ الخرشي، شرح مختصر خليل، ج3، ص228.
- 19- رواه مسلم، باب صفة غسل الجنابة، رقم: 316، ج1، ص253.
- 20- القاضي عياض، إكمال المعلم، ج2، ص11.
- 21- انظر: الحطاب، مواهب الجليل، ج1، ص259-260؛ الباجي، المنتقى شرح الموطأ، ج1، ص35.
- 22- مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ج1، ص113.
- 23- القاضي عياض، إكمال المعلم، ج2، ص275.
- 24- رواه مسلم، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر، رقم: 418، ج1، ص311.
- 25- القاضي عياض، إكمال المعلم، ج2، ص275.
- 26- ابن رشد الجد، البيان والتحصيل، ج17، ص292.
- 27- ابن عبد البر، التمهيد، ج22، ص319.
- 28- أبو بكر محمد بن عبد الله الصقلي، الجامع لمسائل المدونة، ج2، ص529.
- 29- مالك بن أنس، المدونة الكبرى، ج1، ص384؛ ابن عبد البر الاستنكار؛ ج3، ص266؛ الدردير، الشرح الكبير، ج1، ص505.
- 30- القاضي عياض، إكمال المعلم، ج3، ص418.
- 31- انظر: اللخمي، التبصرة، ج3، ص1131؛ الباجي، المنتقى، ج2، ص262؛ الحطاب، مواهب الجليل، ج2، ص471؛ الخرشي، شرح مختصر خليل، ج2، ص282.
- 32- اللخمي، التبصرة، ج3، ص1131.
- 33- ابن عبد البر، التمهيد، ج16، ص163؛ الباجي، المنتقى، ج2، ص262.
- 34- رواه البخاري، باب مهل من كان دون المواقيت، رقم: 1529، ج2، ص134؛ ومسلم، باب مواقيت الحج والعمرة، رقم: 1181، ج2، ص838.
- 35- القاضي عياض، إكمال المعلم، ج4، ص159.

## بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له

محمد طه حميدي<sup>1</sup> د. عبد القادر مهاوات

معهد العلوم الإسلامية- جامعة الوادي

مخبر الانتماء: مخبر الدراسات الفقهية والقضائية

abdelkader-mehaouat@univ-eloued.dz hamidi-mtaha@univ-eloued.dz

### الملخص:

تعتبر المرابحة للأمر بالشراء من أكثر صيغ التمويل المعتمدة لدى المصارف الإسلامية شيوعاً، وبالرغم من كثرة ما كتبت في هذا الموضوع إلا أن التساؤلات لا تزال تتوارد حول مدى مشروعية هذا البيع بالصيغة التي تجريها البنوك الإسلامية؛ لذا جاء هذا البحث ليدرس الحكم الشرعي لبيع المرابحة للأمر بالشراء الذي يجريه بنك البركة الجزائري. الكلمات المفتاحية: المرابحة، البيع، الوعد، البنك الإسلامي.

### Abstract:

Murabaha to the purchase orderer is considered one of the most prevalent and certificated financing formulae undertaken by Islamic Banks. In spite of the lots of writings on this subject, the legality of Bai-Murabaha under the Islamic Banks' formulae still questioned. Thus, this research paper investigates the legislation of Bai-Murabaha used by Al-Baraka Algerian Bank

keywords: Murabaha, bai, promise, Islamic Bank.

<sup>1</sup> المؤلف المرسل.

### المقدمة:

الحمد لله رب العالمين حمداً يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، ونصلي  
ونسلم على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى  
بهديه، واستن بسنته إلى يوم الدين، وبعد:

فإنّ المراجعة المصرفية الحديثة -أو المراجعة للأمر بالشراء- تُعتبر من  
صيغ التمويل المعتمدة لدى البنوك الإسلامية، والتي تشغل الحيز الأكبر من بين  
مجموع استثماراتها؛ ففي دراسة ميدانية قدمها باحثان من جامعة غزة نشرت  
في مجلة IUG Journal of Economics and Business (Islamic University of  
Gaza)، بعنوان "مدى ملاءمة عمليات التمويل والاستثمار في المصارف  
الإسلامية لمعايير هيئة المحاسبة والمراجعة"، حيث مسّت الدراسة كلّ البنوك  
الإسلامية العاملة في فلسطين للفترة الممتدة ما بين 2010م و2015م، بين  
الباحثان فيها من خلال الجدول رقم 03 المعنون بـ: "حجم مبالغ أدوات التمويل  
الاستثماري للمصارف الإسلامية في فلسطين" الهوة الكبيرة بين الاستثمار  
بصيغة المراجعة وباقي الصيغ الأخرى؛ إذ بلغت نسبة الاستثمار بصيغة  
المراجعة للأمر بالشراء 92%<sup>1</sup>.

كما برز في التقرير السنوي لمجموعة البركة المصرفية لسنة 2017م،  
جدول رقم 15 المعنون بـ: (صافي الدّخل من عقود واستثمارات مشتركة  
وذاوية) فرق هائل بين صافي الدّخل من بيوع المراجحات وباقي صيغ الاستثمار  
الأخرى؛ حيث بلغ صافي الدّخل من المراجعة (الوحدة ألف دولار أمريكي)  
1,025,789، بينما حقّق الاستصناع 3,042، وصيغ المشاركة مجتمعة حقّقت  
123,003<sup>2</sup>.

وتعود سيطرة هذا النوع من الاستثمارات التجارية قصيرة ومتوسطة  
الأجل على أنشطة المصارف الإسلامية إلى أسباب عديدة، منها:  
1- كون أغلب بيوع المراجعة من الاستثمارات قصيرة أو متوسطة المدى؛ ممّا  
يتيح للمصارف استعادة رأس المال المستثمر في مدّة وجيزة.  
2- محدودية التكاليف؛ فهي معاملة تجارية لا تتطلب عمالة زائدة عن عمال  
المصارف الدائمين.

===== بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له

- 3- ارتفاع هوامش الربح، وانخفاض نسب المخاطرة.
- 4- اتساع دائرة العملاء؛ حيث تعمّ الأفراد والمؤسسات.
- 5- تشجيع الجهات الرسمية للاقتصادات المحليّة عن طريق تسهيل القروض الاستهلاكيّة.

لهذه الأسباب ولسعي أفراد المجتمع المسلم إلى تحقيق رغباتهم في الحصول على تمويلات غير ربويّة، انتشرت هذه الصيغة وذاع صيتها، ورغم ما كثر من كتابات حول هذه المسألة إلا أنّ التساؤلات لا تزال تتوارد حول مدى مشروعية هذا العقد الذي تقدّمه المصارف الإسلاميّة كصيغة تمويليّة غير تقليديّة، وهذا ما جعلنا نبحت هذا الموضوع؛ بغرض إجلاء الحكم الشرعيّ لبيع المرابحة للأمر بالشراء الذي تمارسه المصارف الإسلاميّة، واخترنا للجانب التطبيقيّ العقد المقدّم من طرف بنك البركة الجزائري نموذجًا.

- وقد جعلنا هذا العمل ضمن الخطّة الآتية: مقدّمة، ومبحثان، وخاتمة.
- **المقدّمة:** اشتملت على توطئة بيّنا فيها أهميّة الموضوع، وأسباب اختيارنا له، ثم صغنا الإشكال المراد الإجابة عنه من خلال هذا البحث، ومن ثمّة وضعنا خطّته، ثم عدّنا المناهج المستخدمة فيه.
  - **المبحث الأوّل:** تناولنا فيه حقيقة بيع المرابحة للأمر بالشراء، وبيّنا مسألة الإلزام بالوعد فيه، وذلك ضمن مطلبين.
  - **المبحث الثّاني:** بحثنا فيه مشروعية عقد المرابحة للأمر بالشراء الذي يقدّمه بنك البركة الجزائري تحت ثلاثة مطالب.
  - **الخاتمة:** وفيها أهم النتائج وأبرز التوصيات.

استخدمنا في معالجة موضوع المرابحة مجموعة من المناهج؛ هي: المنهج الوصفيّ لعرض المفاهيم، والمنهج الاستقرائيّ لالتبّع آراء الفقهاء ونقّصي أدلّتهم، والمنهج التحليليّ عند دراسة الأدلّة، والمنهج المقارن في المناقشة والترجيح.

وفيما يتعلّق بما كُتِبَ في الموضوع؛ فالمتابع لهذه المسألة -وهي المرابحة للأمر بالشراء- يجدّها أسالت الكثير من الحبر منذ بداية الكلام فيها على لسان الدكتور سامي حمود في كتابه الذي أصله رسالته للدكتوراه

الموسومة بـ: "تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية"، صدر في طبعته الثانية عن دار الشروق بعمّان سنة 1402هـ؛ لذا فلا يمكن الإتيان على جميع الدراسات في هذا الموضوع، إلا أننا سنعدّد بعضها على سبيل الذّكر لا الحصر؛ كوننا أفدنا منها بصورة مباشرة أو غير مباشرة؛ مثل:

1- "قضايا فقهية ومالية معاصرة" للصادق بن عبد الرحمن الغرياني، نُشر في طبعته الأولى من طرف دار ابن حزم سنة 1434هـ، والذي عرض فيه مجموعة من القضايا الفقهية والمالية وحتى العقدية، وجاء بيانه لمسألة المراجعة مقتضياً في ما لا يتجاوز الستّ صفحات.

2- "المراجعة للأمر بالشراء كما تُجرىه المصارف الإسلامية" ليوسف القرضاوي، نشرته مؤسسة الرسالة، وجاء هذا الكتاب في سياق ردّ المؤلّف على ما أثير حول معاملات المصارف الإسلامية من حيث التشكيك في مشروعيتها، وقد انتهى إلى القول بجواز بيع المراجعة للأمر بالشراء مع الإلزام بالوعد.

3- "الاستثمار اللّاربويّ في نطاق عقد المراجعة" لحسن عبد الله الأمين، وهو بحثٌ نشرته مجلة المسلم المعاصر في العدد 35 لعام 1403هـ بلبنان، قدّم الباحث من خلاله عرضاً نظرياً للمراجعة القديمة ثم المراجعة للأمر بالشراء، كما طرح نماذج تطبيقية لكلّ من بنك دبي الإسلامي، وبنك فيصل الإسلاميّ السوداني، وبيت التمويل الكويتي.

4- مجموعة البحوث المقدّمة لمجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ التابع لمنظمة التعاون الإسلاميّ في موضوع المراجعة للأمر بالشراء، في دورته الخامسة المنعقدة بالكويت من 1 إلى 6 جمادى الأولى سنة 1409هـ؛ نذكر منها بحث كلّ من: سامي حمود، والصدّيق محمّد الأمين الضّريّر، وعلي أحمد السّالوس، ورفيق يونس المصري.

وما تختلف فيه دراستنا هذه عمّا سبقها هو اشتغالها على جانب تطبيقيّ خاصّ بعقد المراجعة للأمر بالشراء الذي يُجرىه بنك البركة الجزائريّ، والذي لم نقفْ حسب اطلاعنا على دراسة خاصّة به ما عدا مجموعة من الفتاوى؛ كفتوى وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الموسومة بـ: "توضيح حول حكم البيع

===== بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له  
بالمرابحة للأمر بالشراء" الصادرة عن لجنة الفتوى، والمتعلقة بتعامل الوزارة  
بهذه الصيغة مع بنك البركة الجزائري؛ حيث بينت اللجنة حكم بيع المرابحة  
للأمر بالشراء منتصرةً لآراء المجيزين، لكنها لم تقدم العقد الذي يتعامل به بنك  
البركة الجزائري لمناقشة بنوده، كما أنّ استدلالها على القول بالإلزام بالوعد  
عن طريق قياسه على الخطبة باعتبارها وعدًا بالزواج يُعتبر قياسًا مع الفارق؛  
لأنّ القول بالإلزام بالوعد في المعاوضات يجعل الوعد بقوة العقد من حيث ما  
يترتب عليه من آثار عند العدول عنه مختلفًا عن الخطبة.

وكذا مذكرة مقدّمة ضمن متطلّبات نيل شهادة الليسانس في العلوم  
الإسلامية، تخصّص الفقه وأصوله، من معهد العلوم الإسلامية، جامعة الشهيد  
حمّة لخضر بالوادي، موسومة بـ: "بيع المرابحة للأمر بالشراء - دراسة  
تطبيقية في ضوء تجربة بنك البركة الجزائري"، للطالبيين: بشير دريدي  
وفطحية عمّار عبد القادر، بإشراف الأستاذ خالد ضو، في الموسم الجامعي:  
1438/1437هـ-2017/2016، ناقش فيها الطالبان المسألة في حدود صفحتين من  
خلال نقل بعض الفتاوى، دون طرح للأدلة ولا مناقشتها.

**المبحث الأول: حقيقة بيع المرابحة للأمر بالشراء، وبيان مسألة الإلزام  
بالوعد فيه**

أول من استخدم مصطلح بيع المرابحة للأمر بالشراء هو الدكتور  
سامي حمود<sup>3</sup>؛ حيث يقول: "وقد كان بيع المرابحة للأمر بالشراء بصورته  
المعروفة حاليًا في التعامل المصرفي كثنفًا وفق الله إليه الباحث أثناء إعداده  
لرسالة الدكتوراه بتوجيه من الأستاذ الشيخ العلامة محمد فرج السنهوري"<sup>4</sup>.  
وسنحاول من خلال هذا المبحث الذي قسّمناه إلى مطلبين تحديد تعريف بيع  
المرابحة للأمر بالشراء وبيان حكمه في المطلب الأول، ثم نقف في المطلب  
الثاني عند مسألة مهمة في هذا العقد؛ وهي مسألة الإلزام بالوعد.

**المطلب الأول: تعريف بيع المرابحة للأمر بالشراء، وبيان حكمه**

إذا كان الحكم على الشيء فرعًا عن تصوّره، فلا بدّ من تجلية حقيقة  
بيع المرابحة للأمر بالشراء من حيث اللغة والاصطلاح؛ لنتمكّن من بيان حكمه

الشرعي؛ لذا فقد قسّمنا هذا المطلب إلى فرعين؛ خصّصنا أولهما لتعريف بيع المرابحة للأمر بالشراء، وثانيهما لبيان حكمه الشرعي.

#### الفرع الأول: تعريف بيع المرابحة للأمر بالشراء

أولاً- المرابحة لغةً: المرابحة مشتقة من الربح، يُقال: الربحُ والربحُ والربحُ، ويعني: النماء في التجر، والربحُ مثلُ البديلِ والبديلِ، ومثلُ شبه وشبهه، هو اسمٌ ما ربحه. وهذا بيعٌ مُربحٌ إذا كان يُربحُ فيه. وأربحتهُ على سلّته؛ أي: أعطيته ربحاً، وقد أربحه بمتاعه، وأعطاه مالا مُرابحةً؛ أي: على الربح بينهما، ويُقال: بعته السلعة مُرابحةً على كُُلِّ عشرة دراهمٍ درهم، وكذلك اشتريته مُرابحةً<sup>5</sup>.

ثانياً- المرابحة اصطلاحاً: المرابحة عند الفقهاء هي البيع بزيادة عن الثمن الأول<sup>6</sup>، كما أنها مصنفة عندهم ضمن بيوع الأمانة؛ لأنّ البائع مؤتمن عن الإخبار بالثمن الذي اشترى به المبيع، عدا المالكية<sup>7</sup> الذين يصنّفونها ضمن بيوع العينة، ومن باب بيع ما لا يملك.

وقد صرح الإمام الشافعي بجوازها بشرط الخيار قائلاً: "وإذا أرى الرجل الرجل السلعة فقال: اشتر هذه، وأربحك فيها كذا، فاشترها الرجل، فالشراء جائز، والذي قال: أربحك فيها بالخيار؛ إن شاء أحدث فيها بيعاً، وإن شاء تركه"<sup>8</sup>.

وهذه هي الصورة القديمة للمرابحة، أمّا المرابحة الحديثة فهي المرابحة للأمر بالشراء -أو المرابحة المركبة-، وصورتها: "أن يطلب شخص من آخر، أو من المصرف أن يشتري له سلعة معينة بمواصفات محددة، وذلك على أساس وعد منه بشراء تلك السلعة اللازمة له مرابحةً، وذلك بالنسبة، أو الربح المتفق عليه، ويدفع الثمن على أقساط تبعاً لإمكانيته وقدرته المالية"<sup>9</sup>.

وقد عرفها سامي حمود بقوله: "المرابحة للأمر بالشراء تعني قيام البنك بتنفيذ طلب المتعاقد معه على أساس شراء الأول ما يطلبه الثاني بالتقدي الذي يدفعه البنك كلياً أو جزئياً، وذلك في مقابل التزام الطالب بشراء ما أمر به، وحسب الربح المتفق عند الابتداء"<sup>10</sup>.



===== بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له

### الفرع الثاني: بيان حكم بيع المرابحة للأمر بالشراء

أقرَّ مجمع الفقه الإسلامي بيع المرابحة للأمر بالشراء بشرطَي التملك والقبض<sup>11</sup>. كما صدرت الفتاوى للمصارف الإسلامية من رقاباتها الشرعية بجواز هذه المعاملة، على أن يُجَدَّد عقد الشراء بعد إحضار السلعة من قبل المصرف؛ حتى لا يقع البيع على ما ليس في ملك البائع. وقد عدّها المالكية - كما أسلفنا الذَّكْرَ - من بيوع العينية، ومن باب بيع ما ليس عند بائعه، فمنعوها؛ حيث أورد ابن رشد الجُدَّ ستَّ صورٍ ممنوعةٍ؛ منها قوله: "والخامسة أن يقول له: اشترها لنفسك بعشرة نَفْدًا، وأنا أبتاعها منك بأنتي عشرَ إلى أجلٍ"<sup>12</sup>.

وذكر صاحب مدونة الفقه المالكي وأدلته<sup>13</sup> استدلال المالكية بما رواه الإمام مالك في الموطأ: نَهَى ابنُ عمرَ رضي الله عنهما عن بيع ما ليس عند بائعه، وقال للمبتاع: "لَا تَبْتَغِ مِنْهُ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ"، وقال للبائع: "لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ"<sup>14</sup>. وبحديث حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: أتيتُ رسولَ الله ﷺ فقلتُ: يأتيني الرَّجُلُ يسألني من البيع ما ليس عندي، أبتاع له من السوق، ثم أبيعُه؟ قال: «لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»<sup>15</sup>.

وخلاصة ما وَرَدَ في حكم هذه الصَّورة أنَّ المالكية منعوها باعتبارها من بيع ما ليس عند صاحبه، وعدَّوا الوعدَ مواطأةً على بيع السلعة، قال ابنُ رشد الجُدُّ: "لأنَّه كان على مواطأةٍ ببيعها قبل وجوبها للمأمور، فدخل بيع ما ليس عندك"<sup>16</sup>. ونصَّ الشافعيُّ على جوازها بشرط الخيار للمتعاقدين كما سَلَفَ ذَكَرُهُ.

### المطلب الثاني: مسألة الإلزام بالوعد في بيع المرابحة للأمر بالشراء

المتأمل في العقد الجاري به العمل في المصارف الإسلامية والذي أقرته الهيئات الشرعية والمجامع الفقهية؛ كمجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، يرى أنه بُنيَ على تجويز الشافعي لهذه الصَّورة، لكن دون اعتبارٍ لشروط الخيار، ومن جهةٍ ثانيةٍ الأخذُ بمسألة الإلزام الوعد قضاءً في مشهور مذهب المالكية، دون اعتبارٍ لمنعهم هذه الصَّورة وعدَّهم الوعدَ الملزمَ فيها عقدًا، فدخل في بيع ما ليس عند صاحبه كما سبق بيانه؛ لهذا سنعرِّف في الفرع الأول من هذا المطلب بالوعد، ونبيِّن مسألة الإلزام به عند المالكية، أمَّا

في الفرع الثاني فسنحاول إزالة اللبس الذي يكتنف تنزيل الإلزام بالوعد على المرابحة للأمر بالشراء، وتخصيصنا المالكية بهذا المبحث دون غيرهم يعود لكون من أجاز هذا البيع بصورته المشتملة على الوعد الملزم اعتمد في ذلك على رأي المالكية القائلين بالإلزام بالوعد قضاءً.

**الفرع الأول: تعريف الوعد، وبيان مسألة الإلزام به عند المالكية أولاً- تعريف الوعد:**

**1- لغة:** الوعد من الفعل وَعَدَ، يُقَالُ: وَعَدَهُ الأَمْرَ، وَبِهِ عِدَّةٌ، وَوَعَدًا وَمَوْعِدًا وَمَوْعِدَةً وَمَوْعُودًا وَمَوْعُودَةً، وَالْوَعْدُ وَالْعِدَّةُ يَكُونَانِ مَصْدَرًا وَاسْمًا؛ فَأَمَّا الْعِدَّةُ فَتُجْمَعُ عِدَاتٍ، وَالْوَعْدُ لَا يُجْمَعُ، وَالْوَعْدُ يَدُلُّ عَلَى تَرْجِيَةِ بَقُولِ<sup>17</sup>.

**2- اصطلاحاً:** عرّفه ابن عرّفة بقوله: "إخْبَارٌ عَنِ انْشَاءِ الْمُخْبِرِ مَعَ وِفَاءٍ فِي الْمُسْتَقْبَلِ"<sup>18</sup>. وعرّفه عبد الله المنيع بقوله: "الْوَعْدُ هُوَ الْإِلْتِزَامُ لِلْغَيْرِ بِمَا لَا يَلْزَمُ ابْتِدَاءً"<sup>19</sup>.

وقد أورد الحطّاب تعريف ابن عرّفة بزيادة لفظ (معروفاً) حين قال: "وإنّما هي كما قال ابن عرّفة: إخبار عن إنشاء المخير<sup>20</sup> معروفاً في المستقبل"<sup>21</sup>. والملاحظ من خلال مصطلح (معروفاً) في تعريف المالكية ربّطهم الوعد الملزم بالتبرعات.

**ثانياً- بيان مسألة الإلزام بالوعد عند المالكية:**

لا خلاف بين العلماء في أنّ الوفاء بالوعد مطلوبٌ لعموم الآيات والأحاديث الدالة على ذلك؛ منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبِيرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصّف: 2-3]. يقول ابن العربي في تفسير الآية الثانية من سورة الصّف: "والصّحیح عندي أنّ الوعد يجب الوفاء به على كلّ حالٍ إلا لعذر"<sup>22</sup>.

ومدح الله نبيّه إسماعيل عليه السّلام بذكر وفائه بالوعد حين قال: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ [مریم: 54].

بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له

وفي الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله قال: «آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبًا، وَإِذَا أُوْتِمِنَ خَانَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ»<sup>23</sup>، ولا يجوز لمسلم أن يتَّسم بصفات المنافقين.

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: "لَمَّا مَاتَ النَّبِيُّ ﷺ، جَاءَ أَبَا بَكْرٍ مَالًا مِنْ قِبَلِ الْعَلَاءِ بْنِ الْحَضْرَمِيِّ"، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: "مَنْ كَانَ لَهُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ دَيْنٌ، أَوْ كَانَتْ لَهُ قِبَلَهُ عِدَّةٌ، فَلْيَأْتِنَا"، قَالَ جَابِرٌ: فَقُلْتُ: "وَعَدَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُعْطِيَنِي هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا، فَبَسَطَ يَدَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ"، قَالَ جَابِرٌ: "فَعَدَّ فِي يَدَيَّ خَمْسَ مِائَةٍ، ثُمَّ خَمْسَ مِائَةٍ، ثُمَّ خَمْسَ مِائَةٍ" <sup>24</sup>. وَمِمَّا يُفْهَمُ مِنَ الْحَدِيثِ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَدَّ الْعِدَّةَ دَيْنًا.

وذكر الحطّاب أنّ الوفاء بالعدّة مطلوبٌ بلا خلافٍ، واختلف في وجوب القضاء بها على أربعة أقوال<sup>25</sup>:

- 1- يُقْضَى بِهَا مَطْلَقًا.
- 2- وَقَبْلَ لَا يُقْضَى بِهَا مَطْلَقًا.
- 3- وَقَبْلَ يُقْضَى بِهَا إِنْ كَانَتْ عَلَى سَبَبٍ، وَإِنْ لَمْ يَدْخُلِ الْمَوْعُودُ بِسَبَبِ الْعِدَّةِ فِي شَيْءٍ؛ كَقَوْلِكَ: أُرِيدُ أَنْ أَتَزَوَّجَ، أَوْ أَنْ أَشْتَرِيَ كَذَا، أَوْ أَنْ أَقْضِيَ غَرْمَائِي، فَاسْلَفْنِي كَذَا، أَوْ أُرِيدُ أَنْ أُرْكَبَ غَدًا إِلَى مَكَانٍ كَذَا، فَأَعْرِزْنِي دَابَّتَكَ، أَوْ أَنْ أُحْرَثَ أَرْضِي، فَأَعْرِزْنِي بِقَرْتِكَ، فَقَالَ: نَعَمْ.
- 4- يُقْضَى بِهَا إِنْ كَانَتْ عَلَى سَبَبٍ وَدَخَلَ الْمَوْعُودُ بِسَبَبِ الْعِدَّةِ فِي شَيْءٍ، وَهَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ مِنَ الْأَقْوَالِ.

وذكر الحطّاب أنّ الرابع هو الذي شهّره ابنُ رشدٍ الجُدُّ، وهو قولُ ابنِ القاسمِ في سماعه من كتابِ العارِية، وقولُ سحنونِ في كتابِ العِدَّةِ لَمَّا سئِلَ: "مَا الَّذِي يُلْزَمُ مِنَ الْعِدَّةِ فِي السَّلْفِ وَالْعَارِيَةِ؟ قَالَ: ذَلِكَ أَنْ يَقُولَ الرَّجُلُ لِلرَّجُلِ: اهْدِمْ دَارَكَ وَأَنَا أُسْلِفُكَ، أَوْ أَخْرُجْ إِلَى الْحَجِّ وَأَنَا أُسْلِفُكَ، أَوْ تَزَوَّجْ امْرَأَةً وَأَنَا أُسْلِفُكَ؛ لِأَنَّكَ أَدْخَلْتَهُ بوعدك في ذلك"<sup>26</sup>.

والملاحظ أنّ المالكية أدرجوا مسألة الإلزام بالوعد ضمن باب التبرعات، ونقلُ المسألة من بابها إلى عقود المكايسة تحكّم يحتاج إلى دليل.

### الفرع الثاني: الوعد الملزم في بيع المرابحة للأمر بالشراء

بعد أن استعرضنا آراء المالكية في مسألة الإلزام بالوعد، وتبين أن مشهور المذهب هو القول بالإلزام به قضاءً إذا كان على سببٍ ودخل الموعد بسبب العدة في شيء؛ أي: في كلفة. وهذا ما استند عليه من أفتى بالإلزام بالوعد في بيع المرابحة للأمر بالشراء، إضافة لعموم الآيات والأحاديث الدالة على وجوب الوفاء بالوعد، وآراء بعض السلف في المسألة. وهو ما سنبحثه لتبيين مدى صحة تنزيل قول المالكية في الإلزام بالوعد على بيع المرابحة الذي تجريه المصارف الإسلامية.

**أولاً- القائلون بالإلزام بالوعد في المرابحة:** جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الخامس بالكويت من 01 إلى 06 جمادى الأولى 1409 هـ ما يأتي:

- "الوعد هو الذي يصدر من الأمر أو المأمور على وجه الانفراد يكون ملزماً للواعد ديانةً إلا لعذر، وهو ملزم قضاءً إذا كان معلّقاً على سببٍ ودخل الموعد في كلفة نتيجة الوعد.

- المواعدة (وهي التي تصدر من الطرفين) تجوز في بيع المرابحة بشرط الخيار للمتواعدين كليهما أو أحدهما، فإذا لم يكن هناك خياراً فإنها لا تجوز؛ حيث يشترط عندئذ أن يكون البائع مالكاً للمبيع حتى لا تكون هناك مخالفةً لنهي النبي ﷺ عن بيع الإنسان ما ليس عنده"<sup>27</sup>.

وقد ذهب إلى القول بالإلزام بالوعد مجموعة من الباحثين منهم: يوسف القرضاوي وسامي حمود وعبد الستار أبو غدة<sup>28</sup>. وقد استدلوا بعموم الآيات والأحاديث الواردة في مسألة الوفاء بالوعد كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة:1]. وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾ [الإسراء:34].

وهو ما ذهب إليه بعض السلف كعبد الله بن عمر، وعمر بن عبد العزيز، والحسن البصري، وابن الأشوع، وابن شبرمة، وإسحاق بن راهويه<sup>29</sup>، إضافة إلى قول المالكية الذي يُعتبر عمدةً في المسألة.

===== بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له

**ثانياً- المناقشة:** يُعارض الاستدلال برأي المالكية بكونه متعلقاً بالتبرعات لا بالمعاوضات؛ حيث بين الحطاب تعلقها ذلك حين قال: "وأما العدة فليس في إلزام الشخص نفسه شيئاً الآن، وإنما هي كما قال ابن عرفة: إخبار عن إنشاء المخير معروفاً في المستقبل"<sup>30</sup>.

كما أن المالكية نصوا صراحةً على المنع؛ فقال ابن رشد في البيان والتحصيل: "أن يقول له: اشتر لي سلعة كذا وكذا بعشرة نقداً، وأنا أبتاعها منك بأثني عشر إلى أجل، فهذا حرام لا يحل ولا يجوز؛ لأنه رجل ازداد في سلفه"<sup>31</sup>.

وهذا ما ذهب إليه حسن عبد الله الأمين في قوله: "إن القول بلزوم الوفاء بالعدة قضاءً عند المالكية إنما يتعلق بالوعد في أمور المعروف والإحسان؛ أي: التبرعات، ولا يتعلق بأمور ذات صلة بعقود المعاوضات كالبيع"<sup>32</sup>.

وهو اختيار الصادق الغرياني حين قال: "وما نُقِلَ عن المالكية مما يخالف مذهبهم من القول بصحة الوعد الملزم في المرابحة، بحجة أن الوفاء بالوعد عندهم واجب، هو من البعد في التخريج؛ إذ ليس الوفاء بالوعد الذي يقول به المالكية من هذه المسألة -بيع المرابحة للأمر بالشراء- في صدر ولا ورد"<sup>33</sup>.

والخلاصة أن المالكية القائلين في المشهور من مذهبهم بكون الوعد ملزماً إذا دخل الموعد بسببه في كلفة، منعوا من إلزامه في البيوع؛ بسبب التحرز من الوقوع في بيع الإنسان ما ليس عنده، وكذا لكون التهمة في التحايل على الربا قائمة، ولا يمنع منها إلا القول بالخيار لطرفي العقد بعد إحضار السلعة"<sup>34</sup>.

كما أن تجويز عقد المرابحة للأمر بالشراء بهذه الصورة مبني على التلفيق بين المذهب الشافعي القائل بجواز المرابحة مشروطاً بالخيار، وبين المذهب المالكي الذي نص في المشهور على الإلزام بالوعد لكنه منع المرابحة بهذه الصورة، فأخذوا من الشافعية مباحثهم، وتركوا لهم خيارهم، وأخذوا من المالكية إلزامهم بالوعد، وتركوا لهم مباحثهم، كما ذكر ذلك رفيق يونس

المصري<sup>35</sup>، وهذا التّفيق من النّوع الممنوع؛ لكونهم أتوا بصورة جائزة لم يُقَلْ أيُّ من المذهبين بجوازها على هذا النّحو.

فعلى هذا، فإنّ ما نميل إليه في مسألة الإلزام بالوعد في عقد المراجعة للأمر بالشراء هو عدم الصّحّة؛ لِمَا تبيّن من أدلّة، فيكون عقد المراجعة الذي تبيّن لنا صحّته هو ما كان واقعا على سلعة بعد دخولها في ملك المأمور، وحصول القبض المطلوب شرعا، وكان خاليا من الإلزام بالوعد. وعلى المصارف أن تتحوّط بطرقٍ ووسائلٍ جائزة لحماية استثماراتها ممّا قد ينجر عن نُكول بعض العملاء من ضررٍ؛ كدراسة احتياجات الأسواق المحليّة، والشراء بشرط الخيار وغيرهما.

**المبحث الثاني: الحكم الشرعي لبيع المراجعة للأمر بالشراء الذي يُجره بنك البركة الجزائري**

بعد إتمام الجانب الذي يمكن أن نعتبره نظرياً لبيع المراجعة للأمر بالشراء، سنشرع في بحث الحكم الشرعي لهذا البيع الذي يُجره بنك البركة الجزائري؛ لأنّه من الضّروري التّفريق بين العقود النظرية وتطبيقاتها العمليّة من حيث الحكم الشرعي.

وبعد اطلاعنا على نموذج عقد المراجعة لبنك البركة والذي حصل بموجبه العميل على سيارة سنة 2017، ارتأينا أن نلخص الدّراسة في مناقشة نقاط ثلاثة<sup>36</sup> منه؛ أولها ما ورد في الملحق رقم 1 وكذا المادّة الرّابعة من كون العقد تمويلاً بصيغة المراجعة لا بيع مراجعة، وثانيها مسألة غرامات التّأخير المنصوص عليها في المادّة السادسة من العقد، وآخرها مسألة إلزام العميل بتأمين السّلع تأميناً شاملاً لجميع الأخطار؛ وهو مضمون المادّة السّابعة من العقد المذكور؛ لذا فسنتناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب، كلّ مطلب يعالج نقطة من النقاط الثلاثة السّالفة.

**المطلب الأوّل: كون العقد تمويلاً بصيغة المراجعة لا بيع مراجعة**

بعد القراءة المتأنّية لبنود العقد وملحقاته لم نعثر على وثيقة تحمل عنوان البيع ولا مضمونه، فكان هذا المطلب ضرورياً لبيان ماهية العقد.

===== بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له

**الفرع الأول: عرض محتوى الملحق رقم 1 المتضمن خصوصيات التمويل**<sup>37</sup>  
عند الاطلاع على الملحق رقم 1 المعنون بـ: (عقد تمويل بالمرابحة)،  
تبيّن عدم ذكر لفظ البيع، ولا صيغته، ولا صفة السلعة المباعة، واقتصرت  
البيانات الواردة فيه على عرض خصوصيات التمويل مفصلة كالاتي:

- 1- مبلغ شراء السلع.
- 2- هامش الربح.
- 3- ثمن بيع السلع بما فيه دفعة ضمان الجدّية / العربون.
- 4- الثمن المقسّم ومدة التسديد.

**الفرع الثاني: مناقشة الملحق رقم 1 المتضمن خصوصيات التمويل**  
يتّضح جلياً من خلال الملحق رقم 1 المعروض أنّاً أنّ البنك مصرّح  
بكونه ممولاً لعملية اقتناء السلعة؛ وهي في هذا العقد سيّارة، لا بائعاً بالمرابحة.  
فالعقد الموصوف لا يعُدّ كونه قرضاً من البنك للعميل؛ لاقتناء السلعة  
الموصوفة من الموردّ بفائدة منصوص عليها في هذا الملحق.  
كما أنّنا سجّلنا عدم وجود وثيقة تنصّ على بيع البنك السلعة للعميل،  
وأنّ الملحق المذكور والذي حلّ محلّ عقد البيع الذي كان من المفروض أن يتمّ  
بعد شراء البنك السلعة لنفسه وقبضها بما يصحّ به القبض شرعاً، إلا أنّ واقع  
الحال يفيد بأنّ العقد برُمته يُوقَّع بعد موافقة البنك على التمويل في جلسة واحدة  
تشمل الأمر بالشراء وتوكيل البنك للعميل وكذا الملحق رقم 1.

وهذا ما يخالف الترتيب الزمّني لمراحل عقد بيع المرابحة للأمر  
بالشراء الذي يُفصّد من احترام مراحل وقوع عقد البيع على ما عند بائعه.  
والمراحل هي: تقديم العميل أمراً بالشراء للمصرف، ومن ثمّ يقوم المصرف  
بشراء السلعة التي طلبها العميل، وقبضها بما يصحّ به القبض، ثمّ يبيعه للعميل  
مرابحةً. لذا فإنّ هذه الصيغة هي تمويل شراء سلعة بفائدة، ولا تختلف في شيء  
عمّا تقدّمه المصارف التقليدية من منتجات مالية تقوم أساساً على الإقراض  
بفائدة ربويّة، والقاعدة أنّ "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ  
والمباني"<sup>38</sup>.

### المطلب الثاني: النص على غرامات التأخير

سنعرض مضمون هذا المطلب في فرعين؛ نبيئاً في الأول مضمون المادة السادسة التي تنصُّ على غرامات التأخير مع تحليل المضمون، ونقوم في الثاني بمناقشته.

#### الفرع الأول: مضمون المادة السادسة المتضمنة النص على غرامات التأخير وتحليله

نصت المادة السادسة من العقد على الآتي: "يحق للبنك أن يفرض على المدين المماطل غرامة تأخير على المبلغ المستحق غير المدفوع في الآجال المتفق عليها، بالنسبة المنصوص عليها في الشروط المصرفية السارية المفعول لدى بنك البركة الجزائري، عن كل شهر تأخير، بغض النظر عن الوسائل الأخرى التي يمنحها له القانون لتحصيل دينه"<sup>39</sup>.

يتضح لنا من خلال المادة أنفة الذكر لجوء بنك البركة الجزائري إلى غرامات التأخير كوسيلة لرذع عملائه المماطلين من جهة، ولتعويض نفسه عن الخسائر المفترضة؛ كونه رباطها بنسب منصوص عليها عن كل شهر تأخير.

وهذا شرط متفق عليه في العقد، فدخل ضمن مسمى التعويض الاتفاقي عن عدم الوفاء بالدين؛ وهو اتفاق المتعاقدين على تقدير التعويض الذي يستحقه الدائن إذا لم يقيم المدين بالتزامه، أو إذا تأخر فيه<sup>40</sup>، وليس ضمن إلزام المدين المماطل بالتصدق، الذي هو في الأصل محل خلاف؛ قال الحطاب: "وأما إذا التزم أنه إن لم يوفه حقه في وقت كذا فعليه كذا وكذا لفلان، أو صدقة للمساكين، فهذا هو محل الخلاف المعقود له هذا الباب، والمشهور أنه لا يُفضى به، وقال ابن دينار يُفضى به"<sup>41</sup>.

لذا فسناقش هذه المسألة من حيث كونها داخلة تحت مسمى التعويض الاتفاقي عن عدم الوفاء بالدين بشيء من الاختصار في الفرع الآتي.

#### الفرع الثاني: اشتراط التعويض الاتفاقي عن عدم الوفاء بالدين أو التأخر فيه

صورة هذه المسألة أن يقول: إذا لم يوفه دينه في وقت كذا، فله عليه كذا وكذا من المال. وهذا ما نصت عليه المادة السادسة سابقة الذكر، وهذه الزيادة عن الدين المتفق عليها مسبقاً عند إبرام العقد أو بعده وقبل حصول مؤجبه، هي



===== بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له  
مطابقة تمامًا لربا الجاهلية: (تقضي أو تُرَبِّي). قال الحطّاب: "إذا التزم المدّعي  
عليه للمدّعي أنه إذا لم يُوفِّه حَقَّهُ في كذا فله عليه كذا وكذا، فهذا لا يُخْتَلَفُ في  
بطلانه؛ لأنّه صريح الرِّبَا"<sup>42</sup>.

قال الجصاص: "معلومٌ أنّ ربا الجاهلية إنّما كان قرضًا مؤجَّلًا بزيادة  
مشروطة، فكانت الزيادة بدلًا من الأجل، فأبطله الله تعالى وحرّمه"<sup>43</sup>. قال  
تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾  
[البقرة:278].

كما قال ابنُ عبدِ البرِّ: "لمّا كان الرِّبَا المجتمع عليه في قوله عزّ وجلّ:  
﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ [البقرة:278]، ما حكاه عن زيد بن أسلم أنّ  
أهل الجاهلية، كانوا إذا كان لأحدهم الدَّيْنُ إلى أجل على غيره وحلّ الأجل قال  
له: إمّا أن تقضيني وإمّا أن تُرَبِّي، فكانت تلك الزيادة ثمنًا للأجل الثاني، وسمّاه  
الله ربا بإجماع من أهل العلم بتأويل القرآن"<sup>44</sup>.

وعلى هذا أغلب العلماء المعاصرين؛ ومنهم: علي الخفيف الذي يقول:  
"إنّ عدم قيام الملتزم بالتزامه يستلزم شرعًا إلزامه وإجباره عليه، فإن امتنع  
كان امتناعه معصيةً يستحقُّ عليها التعزير إلى أن يمتثل. أمّا إلزامه على وجه  
التعويض عمّا أحدثه بامتناعه من ضررٍ لا يتمثل في قَدْرٍ مالٍ، فلا تبيحُه القواعد  
الفقهية، والأصول الشرعية التي تقضي بأن أخذ المال لا يكون إلا تبرُّعًا، أو  
في مقابلة مالٍ أُخذ أو أُتلف، وإلا كان أكلاً له بالباطل"<sup>45</sup>.

كما صرّح بذلك مجموعة من العلماء؛ كمصطفى الزرقاء<sup>46</sup>، والصّدِّيق  
محمّد الأمين الضَّرير<sup>47</sup>، ووهبة الزَّحيلي الذي نصَّ على أنّ الزيادة المقررة  
على أصل الدَّيْنِ هي بغير شكٍّ من ربا الجاهلية: (أتقضي أم تُرَبِّي)<sup>48</sup>، وعلي  
السَّالوس<sup>49</sup>.

ومن الإفتاء الجماعي نجد مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة  
التعاون الإسلامي؛ حيث ورد في القرار رقم 109 (12/3) بشأن موضوع الشرط  
الجزائي، في دورته الثانية عشرة المنعقدة بالرياض من الخامس والعشرين  
جمادى الآخرة إلى غرة رجب 1421هـ، في البند الثاني الذي نصّه: "يوكِّد  
المجلس قراراته السابقة بالنسبة للشرط الجزائي الواردة في قراره في السَّلم

رقم: 85 (9/2). ونصَّ على أنه: لا يجوز اشتراط الزيادة في الديون عند التأخير<sup>50</sup>.

وكذا هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية؛ حيث ورد في المعيار الشرعي رقم 3 بخصوص المدين المماطل أنه لا يجوز اشتراط التعويض المالي نقدًا أو عينًا؛ وهو ما يسمّى بالشرط الجزائي على المدين إذا تأخر عن سداد الدين؛ لأنّ الزيادة في الديون ربا<sup>51</sup>.

من خلال ما تقدّم ذكره من فتاوى فردية وجماعية، نرى أنّ جمهور الفقهاء المعاصرين يقولون بعدم جواز فرض غرامات التأخير في الديون بصورتها سالفة الذكر، باعتبارها مطابقةً لربا الجاهلية الذي ثبت تحريمه بالنصّ والإجماع. وبناءً عليه فإنّ ما نصّت عليه المادة السادسة من غرامات تأخير يكون غير جائز.

والمتملُّ في أحوال المتأخرين عن التسديد سيجدهم أحدَ شخصين:

أولهما: مماطل رغم يُسرّه، فهذا يكفي استيفاء الحقّ منه عن طريق القضاء. وثانيهما: عاجز عن التسديد بسبب عُسرّه، فهذا ينبغي ألا يعاقب بالتّغريم؛ فهو ليس قادرًا، كما لا يجوز أن يُفرضَ عليه تبرُّعٌ إلى جهاتٍ خيريةٍ؛ فهو بحكم عُسرّه ممّن يستحقّون أن يُتبرَّعَ إليهم، وهؤلاء هم من ينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة:280].

#### المطلب الثالث: إلزام العميل بالتأمين الشامل

بما أنّ عقد بيع المرابحة المقدم من طرف بنك البركة الجزائري يُعتبَرُ من عقود الإذعان؛ وهي العقود التي لا يمكن للعميل مناقشة بنودها، فإنّ ما أن يقبلها جملةً أو يردّها جملةً، فإنّ اشتراط التأمين الشامل من خلال المادة السابعة مع العلم بعدم وجود جهاتٍ للتأمين التعاوني المشروع، يجعل بحث هذه المسألة ضروريًا من أجل بلورة الحكم الشرعي النهائي المتعلّق بهذا العقد، وسنقوم بذلك في الفرعين الآتيين.

===== بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له  
الفرع الأول: مضمون المادة السابعة المتضمنة الإلزام بالتأمين الشامل،  
وبيان المآخذ الشرعية الواردة عليه

ورد في المادة السابعة ما نصّه: "يلتزم العميل بتأمين السلع التي اشتراها من البنك بموجب هذا العقد ضدّ كلّ المخاطر، مع إعطاء البنك الحقّ في أن يحلّ محلّه في قبض أيّ تعويضات في حالة حدوث أيّ حادث"<sup>52</sup>.

لم نكن لنطرح هذه المسألة لو كانت الشركات المؤمنة تعاونية؛ فالتأمين التعاوني أو التكافلي لا غبار عليه، لكن واقعا يفرض على العميل التعامل مع شركات التأمين التجاري، فهل نصّ بنك البركة الجزائري على ضرورة التأمين الشامل لكّل الأخطار مع علمه بواقع الحال يدلّ على جواز هذا النوع من العقود عنده؟ وهو الذي منعه منه الجمهور وخالفهم مصطفى الزرقاء؛ فقد قرّر مجمع الفقه الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من العاشر إلى السادس عشر ربيع الآخر 1406هـ، بعد أن تابع العروض المقدّمة من العلماء والمشاركين في الدورة حول موضوع "التأمين وإعادة التأمين" قرّر الآتي<sup>53</sup>:

1- إنّ عقد التأمين التجاري ذا القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مفسد للعقد؛ ولذا فهو حرام شرعاً.

2- إنّ العقد البديل الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي هو عقد التأمين التعاوني القائم على أساس التبرّع والتعاون. وكذلك الحال بالنسبة لإعادة التأمين القائم على أساس التأمين التعاوني.

فالجمهور منعوا هذه المعاملة بسبب الغرر الفاحش، ووجود شبهة الربا بنوعيه النسبية والفضلي، وكذا القمار. وسنحاول في الفرع التالي عرض مسألة التأمين التجاري وموقف العلماء منها باختصار.

### الفرع الثاني: الحكم الشرعي للتأمين التجاري

سنبحث في هذا المقام مسألة التأمين التجاري من حيث حكمه الشرعي، مبتدئين برأي المانعين، ومُثبّين بالمجيزين.

أولاً- المانعون: يقول وهبة الزحيلي: "أما التأمين التجاري فهو غير جائز شرعاً، وهو رأي أكثر الفقهاء في العصر الحاضر؛ والسبب في عدم الجواز يكاد ينحصر في أمرين: هما الغرر والربا. أما الربا فلا يستطيع أحد

إنكاره؛ لأنّ الرّبا واضحٌ بين العاقدين؛ فلا تعادل ولا مساواة بين أقساط التّأمين وعوض التّأمين؛ فما تدفعه الشركة قد يكون أقلّ أو أكثر، أو مساوياً للأقساط، وهذا نادرٌ. والدّفع متأخّرٌ في المستقبل؛ فإنّ كان التّعويض أكثر من الأقساط، كان فيه ربا فضليّ وربا نسيئةً، وإن كان مساوياً ففيه ربا نسيئةً، وكلاهما حرام<sup>54</sup>.

وأما العرر فواضحٌ أيضاً في التّأمين؛ إذ إنّ كلّ واحدٍ من المتعاقدين لا يُدرى كمّ يعطي ولا كمّ يأخذ، فهما يعقدان على مجهولٍ فيه مخاطرةٌ عظيمةٌ، ومن هنا يسهل إدراجه ضمن عقود العرر؛ وهي العقود الاحتمالية المترددة بين وجود المعقود عليه وعدمه<sup>55</sup>.

كما أنّ من أسباب المنع تضمُّنه شبهة القمار؛ وذلك أنّه معلّق على خطرٍ قد يقع وقد لا يقع، فهو يشبهه في معناه ميسر القمار، وهو ما يتخاطر الناس عليه<sup>56</sup>.

**ثانياً- المجيزون:** حمّل رايّهم مصطفى الزرقاء الذي قال بأنّ نظام التّأمين في ذاته مقبولٌ، بل مستحبٌ في ظلّ الشريعة الإسلامية، بأنواعه الثلاثة: التّأمين على الأشياء، والتّأمين من المسؤولية -المسمّى تأميناً ضدّ الغير-، والتّأمين على الحياة؛ لما فيه من تعاونٍ نافعٍ على تفتيت المصائب وإزاحتها عن رأس من تقع عليه، وتوزيعها على أكبر عددٍ ممكنٍ من المتعاونين؛ وهو مجموع المستأمنين. فلا يُعقل قبول فكرة تحريم هذا التعاون شرعاً<sup>57</sup>.

وقد استدلّ على جواز التّأمين التجاريّ بمجموعةٍ من الأدلّة؛ أهمّها<sup>58</sup>:  
1- القياس على عقد الموالاة؛ وهو عقدٌ بين شخصٍ أسلم، وآخر مسلمٌ له عاقلةٌ، على أن يُعقل عنه إذا جنّى، ويرثه إذا مات. ونوقش بأنّ الجمهور على عدم صحّته، وعلى فرض التسليم بصحّته فالقياس عليه قياسٌ مع الفارق؛ إذ إنّهُ ليس من عقود المعاوضة<sup>59</sup>.

2- القياس على نظام العاقلة؛ وهو خاصٌ بتوزيع الموجب الماليّ في كارثة القتل الخطأ. ونوقش بكونه قائماً على البرّ والصّلة، وليس المعاوضة كالتّأمين التجاريّ<sup>60</sup>.

===== بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له

3- تخريجه على الوعد الملزم عند المالكية؛ فالتأمين التزام من المؤمن للمستأمنين، على سبيل الوعد بأن يتحمل عن كل مستأمن أضرار الحادث الخطر الذي هو معرض له<sup>61</sup>. ونوقش بأن الإلزام بالوعد عند المالكية محلّه باب التبرعات، أما التأمين التجاري فمن باب المعاوضات.

4- القياس على ضمان خطر الطريق عند الحنفية؛ وهو أن يقول شخص لآخر: اسلك هذا الطريق، فإن أصابك خطر فإنني ضامن، ونوقش بأن شركات التأمين لا تغرر بالناس، ولا تضمن صفة السلامة لمن يتعاقد معها، فلا جامع بينها وبين التغرير في مسألة ضمان خطر الطريق<sup>62</sup>.

وخلاصة القول في التأمين التجاري أنه غير جائز، وهو مذهب جمهور العلماء المعاصرين كما أسلفنا الذكر، وبناءً عليه فإن إلزام العميل بالتأمين الشامل لكل الأخطار في بلد لا يحوي مؤسسات تأمين تعاوني مفضل إلى وقوع العميل في المحذور.

**الخاتمة:**

في نهاية هذا البحث يمكن أن نخلص إلى النتائج الآتية مرفوقةً

بتوصيتين:

**أولاً- النتائج:**

1- لا يصح الإلزام بالوعد قضاءً في عقد المرابحة، وما نميل إليه هو إعطاء الخيار للمتعاملين، مع استحضار كونه واجباً ديناً، والحرص على الوفاء به.

2- مما يؤخذ شرعاً على عقد بيع المرابحة للأمر بالشراء الذي يجريه بنك البركة الجزائري: التصريح بكونه عقد تمويل بالمرابحة عوضاً عن كونه عقد بيع بالمرابحة.

3- عدم احترام التسلسل الزمني لمراحل عقد المرابحة للأمر بالشراء؛ إذ إن العميل يلزم بمضاء جميع وثائق المعاملة دفعةً واحدة؛ وثيقة الشروط العامة، وعقد التوكيل، والأمر بالشراء، والملحق رقم 1.

4- اعتماد البنك الأخذ بغرامات التأخير وقد تبين كونها من الربا المحرم في الديون.

5- لا يجوز إلزام العميل بالتأمين الشامل لجميع الأخطار مع عدم وجود شركات تأمين تكافلي؛ لأن ذلك مُفضٍ إلى إيقاعه في المحذور الشرعيّ.

6- لا نرى جواز عقد المرابحة للأمر بالشراء الذي يقّمه بنك البركة الجزائري؛ لاشتماله على عدد من المخالفات الشرعيّة في آنٍ واحدٍ؛ بحيث لو كان الإشكال في مسألةٍ واحدةٍ أُخذَ فيها بالمرجوح من أقوال العلماء لكان الأمر هيناً، أمّا أن تجتمع فيه جملةٌ من المرجوحات، فهو في تقديرنا أبعد ما يكون عن المشروعيّة.

#### ثانياً- التّوصيتان:

1- ندعو إلى تثمين تجربة المصارف الإسلاميّة كبديلٍ مشروعٍ عن المصارف التقليديّة، ووجوب الأخذ بيدها نصحاً وتوجيهاً وبحثاً في أهمّ المسائل المطروحة، ومنها البحث في موضوع البدائل الشرعيّة التي يمكنها حماية حقوق المتعاملين في الساحة الاقتصاديّة دون لجوئهم إلى الوسائل المشبوهة وغير المشروعة.

2- نشير على بنك البركة الجزائري بضرورة مراجعة بنود عقد المرابحة للأمر بالشراء، واحترام مراحل تنفيذه؛ حتّى لا يصبح مجرد جسرٍ للإفراض بفائدة.

#### قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

- 1- الترمذي ت279ه، سنن الترمذي ت279ه، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، بدون رقم ط، 1998م.
- 2- ابن العربي ت543ه، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط3، 1424ه/2003م.
- 3- ابن حجر العسقلاني ت852ه، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، دار المعرفة، بيروت، بدون رقم ط، 1379ه.
- 4- ابن رشد الجد ت520ه، البيان والتحصيل ت520ه، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408ه/1988م.
- 5- ابن رشد الجد ت520ه، المقدمات الممهّدات، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408ه/1988م.

## ===== بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له

- 6- ابن عبد البر ت463هـ، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1400هـ/1980م.
- 7- ابن فارس ت395هـ، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بدون رقم ط، 1399هـ.
- 8- ابن منظور ت711هـ، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- 9- أحمد بن حنبل ت241هـ، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ/2001م.
- 10- البخاري ت256هـ، صحيح البخاري، تحقيق: زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ.
- 11- الجصاص ت370هـ، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م.
- 12- الجوهري ت393هـ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1407هـ/1987م.
- 13- الخطاب ت954هـ، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، تحقيق: عبد السلام محمد الشريف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1404هـ/1984م.
- 14- الرّصاع ت894هـ، شرح حدود ابن عرفة، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1350هـ.
- 15- الشافعي ت204هـ، الأم، دار المعرفة، بيروت، بدون رقم ط، 1410هـ/1990م.
- 16- الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، قضايا فقهية ومالية معاصرة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1434هـ/2013م.
- 17- الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1429هـ/2008م.
- 18- المناوي ت1031هـ، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ/1990م.
- 19- حسن عبد الله الأمين، الاستثمار اللأربوي في نطاق عقد المرابحة، مجلة المسلم المعاصر، عدد 35 لعام 1403هـ، حملناه يوم 10-06-2018، في الساعة: 22:00، من الرابط:

<https://almuslimalmuaser.org/1983/07/01>

- 20- حمد بن حماد بن عبد العزيز الحماد، عقود التأمين حقيقتها وحكمها، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، بدون رقم ط، 1405هـ.
- 21- سالم عبد الله حلس ومحمد أحمد جودة، مدى ملاءمة عمليات التمويل والاستثمار في المصارف الإسلامية لمعايير هيئة المحاسبة والمراجعة، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الاقتصادية والإدارية، عمادة البحث العلمي والدراسات العليا بالجامعة الإسلامية، غزة، عدد2، مجلد25، 1438هـ/2017م.

- 22- عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، دار النهضة العربية، القاهرة، بدون رقم ط، 1968م.
- 23- عبد الله بن سليمان المنيع، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، مكتبة الملك فهد، المملكة السعودية، ط1، 1416هـ/1996م.
- 24- علي محمد الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون رقم ط، 2000م.
- 25- مالك بن أنس ت179هـ، الموطأ، دار الإمام مالك، الجزائر، ط2، 1435هـ/2014م.
- 26- مجموعة البركة المصرفية، التقرير السنوي 2017.
- 27- مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة التعاون الإسلامي، المكتبة الشاملة.
- 28- محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ.
- 29- محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة، دار النفائس، الأردن، ط6، 1427هـ/2007م.
- 30- مصطفى أحمد الزرقاء، هل يقبل شرعا الحكم على المدين المماطل بالتعويض على الدائن، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، عدد 2، مجلد2، 1405هـ/1985م.
- 31- مصطفى أحمد الزرقاء، نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1404هـ/1984م.
- 32- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، بدون رقم ط، بدون دار النشر، المنامة، 1439هـ/2017م.
- 33- وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، دار الفكر، دمشق، ط4، 1428هـ/2007م.
- 34- يوسف القرضاوي، بيع المرابحة للأمر بالشراء كما تجرّه المصارف الإسلامية، ط1، مؤسسة الرسالة، 1418هـ/1998م.



## بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له الهوامش:

- <sup>1</sup> - سالم عبد الله حلس ومحمد أحمد جودة، مدى ملاءمة عمليات التمويل والاستثمار في المصارف الإسلامية لمعايير هيئة المحاسبة والمراجعة، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الاقتصادية والإدارية، عمادة البحث العلمي والدراسات العليا بالجامعة الإسلامية، غزة، عدد2، مجلد25، 1438هـ/2017م، ص185.
- <sup>2</sup> - مجموعة البركة المصرفية، التقرير السنوي 2017، جدول رقم 15.1، ذمم مدينة، ص89.
- <sup>3</sup> - ينظر: حسن عبد الله الأمين، الاستثمار اللاربوي في نطاق عقد المرابحة، مجلة المسلم المعاصر، عدد 35 لعام 1403هـ، ص72، حملناه يوم 10-06-2018، في الساعة: 22:00، من الرابط: <https://almuslimalmuaser.org/1983/07/01>
- <sup>4</sup> - سامي حمود، المرابحة للأمر بالشراء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، المكتبة الشاملة، ع5، ص808.
- <sup>5</sup> - ينظر: ابن منظور ت711هـ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، مادة: ربح، 442/2-443. والجوهرى ت393هـ، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ/1987م، فصل الرء، 363/1.
- <sup>6</sup> - المناوي ت1031هـ، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1410هـ/1990م، ص302.
- <sup>7</sup> - ينظر: ابن رشد الجد، البيان والتحصيل ت520هـ، تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408هـ/1988م. 88-87/7. والصادق بن عبد الرحمن الغرياني، قضايا فقهية ومالية معاصرة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1434هـ/2013م، ص287-297.
- <sup>8</sup> - الشافعي ت204هـ، الأم، دار المعرفة، بيروت، بدون رقم ط، 1410هـ/1990م، 75/4.
- <sup>9</sup> - محمد عثمان شبيب، المعاملات المالية المعاصرة، دار النفائس، الأردن، ط6، 1427هـ/2007م، ص309.
- <sup>10</sup> - سامي حمود، المرابحة للأمر بالشراء، م.س، ص807.
- <sup>11</sup> - وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، دار الفكر، دمشق، ط4، 1428هـ/2007م، ص69. وينظر: قرار رقم: (2،3) بشأن الوفاء بالوعد والمرابحة للأمر بالشراء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المكتبة الشاملة، ع5، ص1184.
- <sup>12</sup> - ابن رشد الجد ت520، المقدمات الممهدة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م، 56/2.

- <sup>13</sup> - الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1429هـ/2008م، 387/3.
- <sup>14</sup> - ينظر: مالك بن أنس ت179هـ، الموطأ، دار الإمام مالك، الجزائر، ط2، 1435هـ/2014م، كتاب البيوع، باب العينة وما يشبهها، حديث رقم: 1326/45، ص357.
- <sup>15</sup> - أخرجه الترمذي ت279هـ في سننه، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، بدون رقم ط، 1998م، أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، حديث رقم: 1232، 525/2. قال الترمذي: "حديث حكيم بن حزام حديث حسن، قد روي عنه من غير وجه؛ روى أيوب السختياني وأبو بشر عن يوسف بن ماهك عن حكيم بن حزام". ينظر: 527/2. وأحمد بن حنبل ت241هـ في مسنده، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ/2001م، حديث رقم: 15311، 26/24.
- <sup>16</sup> - ابن رشد الجد، المقدمات الممهديات، م.س، 58/2.
- <sup>17</sup> - ينظر: ابن فارس ت: 395هـ، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بدون رقم ط، 1399هـ، مادة: وعد، 125/6. وابن منظور، لسان العرب، م.س، مادة: وعد، 461/3.
- <sup>18</sup> - الرصاع ت: 894هـ، شرح حدود ابن عرفة، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1350هـ، ص428.
- <sup>19</sup> - عبد الله بن سليمان المنيع، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، مكتبة الملك فهد، المملكة السعودية، ط1، 1416هـ/1996م، ص105.
- <sup>20</sup> - والصحيح: المخير، ينظر: ابن عرفة، المختصر الفقهي، 42/9. وينظر: الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، م.س، ص428.
- <sup>21</sup> - الخطاب ت: 954هـ، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، تحقيق: عبد السلام محمد الشريف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1404هـ/1984م، ص153.
- <sup>22</sup> - ابن العربي ت: 543هـ، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1424هـ/2003م، 234/4.
- <sup>23</sup> - رواه البخاري ت: 256هـ في صحيحه، تحقيق: زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ، كتاب الشهادات، باب من أمر بإنجاز الوعد، حديث رقم: 2682، 180/3.
- <sup>24</sup> - المصدر نفسه، الكتاب والباب نفساهما، حديث رقم: 2683، 180/3.
- <sup>25</sup> - الخطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، م.س، ص154-157.
- <sup>26</sup> - الخطاب، المصدر نفسه، ص156.
- <sup>27</sup> - مجلة مجمع الفقه الإسلامي، م.س، ع5، 1184.

## بيع المرابحة للأمر بالشراء ومدى مشروعية تطبيق بنك البركة الجزائري له

- <sup>28</sup>- ينظر: يوسف القرضاوي، الوفاء بالوعد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع5، ص626.  
وسامي حمود، بيع المرابحة للأمر بالشراء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع5، ص811.  
وعبد الستار أبو غدة، أسلوب المرابحة والجوانب الشرعية التطبيقية في المصارف الإسلامية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع5، ص894.
- <sup>29</sup>- ينظر: ابن حجر العسقلاني ت852هـ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، دار المعرفة، بيروت، بدون رقم ط، 1379هـ، كتاب الشهادات، باب من أمر بإنجاز الوعد، 290/5.
- <sup>30</sup>- الخطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، م.س، ص153.
- <sup>31</sup>- ابن رشد الجد، البيان والتحصيل، م.س، 88/7.
- <sup>32</sup>- حسن عبد الله الأمين، الاستثمار اللاربيوي في نطاق عقد المرابحة، م.س، ص86.
- <sup>33</sup>- الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، قضايا فقهية ومالية معاصرة، م.س، ص192.
- <sup>34</sup>- ينظر: المرجع نفسه، ص288-289.
- <sup>35</sup>- ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، م.س، ع5، ص860.
- <sup>36</sup>- حصرنا الدراسة في النقاط الثلاثة المذكورة لا يعني عدم وجود غيرها؛ فهناك اعتراضات أخرى على هذا العقد؛ كمسألة اتحاد القابض والمقبض الناتجة عن توكيل المصرف العميل بالشراء نيابة عنه، ومسألة البراءة من العيوب الأصلية.
- <sup>37</sup>- ملحق رقم 1، عقد المرابحة للأمر بالشراء، بنك البركة الجزائري، ص6.
- <sup>38</sup>- ينظر: محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1424هـ، 262/2.
- <sup>39</sup>- عقد المرابحة للأمر بالشراء، بنك البركة الجزائري، المادة السادسة، ص2.
- <sup>40</sup>- ينظر: عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، دار النهضة العربية، القاهرة، بدون رقم ط، 1968م، 851/2.
- <sup>41</sup>- الخطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، م.س، ص176.
- <sup>42</sup>- المصدر نفسه، ص176.
- <sup>43</sup>- الجصاص، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م، 566/1.
- <sup>44</sup>- ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط2، 1400هـ/1980م، 669/2.
- <sup>45</sup>- علي محمد الخفيف، الضمان في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون رقم ط، 2000م، ص19.

- 46- ينظر: مصطفى أحمد الزرقاء، هل يقبل شرعا الحكم على المدين المماطل بالتعويض على الدائن، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، عدد2، مجلد2، 1405هـ/1985م، ص112.
- 47- ينظر: الصديق محمد الأمين الضيرير، الشرط الجزائي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المكتبة الشاملة، ع12، ص515.
- 48- ينظر: وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، م.س، ص179.
- 49- ينظر: علي أحمد السالوس، الشرط الجزائي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، المكتبة الشاملة، ع12، ص572.
- 50- ينظر: المرجع نفسه، ع12، ص670.
- 51- ينظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، معيار المدين المماطل، النماة، 1439هـ/2017م، ص103.
- 52- عقد المراجعة للأمر بالشراء، بنك البركة الجزائري، المادة السابعة، ص2.
- 53- ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، م.س، ع2، ص563.
- 54- وهبة الزحيلي، التأمين وإعادة التأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع2، ص378.
- 55- ينظر: حمد بن حماد بن عبد العزيز الحماد، عقود التأمين حقيقتها وحكمها، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، بدون رقم ط، 1405هـ، ص74.
- 56- ينظر: المرجع نفسه، ص80.
- 57- ينظر: مصطفى أحمد الزرقاء، نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1404هـ/1984م، ص151.
- 58- ينظر: المرجع نفسه، ص57.
- 59- ينظر: المرجع نفسه، ص73.
- 60- ينظر: المرجع نفسه، ص74.
- 61- ينظر: المرجع نفسه، ص59.
- 62- ينظر: حمد بن عبد العزيز الحماد، عقود التأمين حقيقتها وحكمها، م.س، ص85.

**أسس واستراتيجيات تطوير البدائل الشرعية في المصارف  
الإسلامية وقفات وتأملات**  
**Foundations and strategies for developing legitimate  
alternatives in Islamic banks, breaks and reflections**

طالب دكتوراه ليامين شباح<sup>1</sup> تحت إشراف: د/ خالد تواتي

معهد العلوم الإسلامية جامعة الوادي

مخبر: الدراسات الفقهية والقضائية

chebah-lamine@univ-eloued.dz

تاريخ الإرسال: 2020/07/08 تاريخ القبول: 2020/10/22

**الملخص:**

جاءت هذه الورقة لتبحث في أهم الأسس والاستراتيجيات التي كانت تمثل المنطلق في مختلف عمليات تطوير وابتكار بدائل ومنتجات مالية كان لها الأثر الكبير في تحقيق النجاح تلو الآخر محدثة بذلك نقلة نوعية في مجال التمويل المصرفي الإسلامي.

حيث تضمنت هذه الورقة توضيح معاني أهم المصطلحات التي وردت في العنوان، وبيانا لأبرز الأسس المعول عليها في تطوير المنتجات المصرفية الإسلامية كمبدأ الإباحة الأصلية، في المعاملات المالية، طبيعة العلاقة بين تلك المصارف وعمالئها، والمراجعة التقويمية لعمل هذه الأخيرة، ثم التعرّيج على أهم استراتيجيات التطوير والابتكار المالي كاستراتيجية الخروج من الخلاف الفقهي، التميز في الكفاءة الاقتصادية، الاتفاق مع السياسات الحكومية والتميز في خدمة المجتمع.

لتنوصل الورقة في النهاية إلى أهمية هذه الأسس والاستراتيجيات وضرورة تفعيل دور إدارات التطوير في المصارف الإسلامية من خلال وضع آليات للتطوير والابتكار تعتمد على مثل هذه الأسس والاستراتيجيات.

**الكلمات المفتاحية:** التطوير المالي؛ البدائل الشرعية؛ الابتكار المالي؛ المصارف الإسلامية؛ الوساطة المالية.

**Abstract:**

This article is to examine the most important bases and strategies that were the starting point in the various development and innovation

<sup>1</sup> - المؤلف المرسل.

of financial alternatives and products that have had a significant impact on success after success, thus creating a qualitative shift in the field of Islamic banking finance.

Hence, this paper described the meaning of the most important terms in the title, and a statement of the most important bases for developing Islamic banking products, such as The principle of original legalization in financial transactions, The nature of the relationship between these banks and their clients, the continues review of their work, and then the introduction of the most important development strategies and financial innovation as a strategy to break out of doctrinal disagreement, the distinction in economic efficiency, agreement with government policies and differentiation in serving society.

The paper finally reaches the importance of these foundations and strategies and the need to activate the role of development departments in Islamic banks through developing mechanisms for innovation, based on such foundations and strategies.

**Key words:** Financial development؛ legitimate alternatives؛ financial innovation؛Islamic banks؛ financial intermediation.

#### مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:  
فقد انطلقت المصارف الإسلامية في نشاطها وهي تركز في مرجعيتها الفكرية والفقهية على ما خلفه سلف هذه الأمة من إرث فقهي كبير، معتمدة في الوقت نفسه على الأصول والمقاصد الكلية للشريعة، كما استفادت من تجربة المصرفية التقليدية في إطارها المؤسسي والتنظيمي، حتى استفادت التجربة وبدأت ملامح شخصيتها في الظهور، إلا أن طبيعة تجدد الأفضية والموضوعات في الاقتصاد، وفي ظل توجه عالمي متمم نحو أخلة الاستثمار بما يتوافق مع روح شريعة الإسلام و قواعدها، حيث سارعت عدة دول إسلامية وغربية إلى سن قوانين تفتح الباب أمام المصرفية الإسلامية لمزاولة نشاطها وتنضم أعمالها، هذه العوامل مع تزايد الطلب على منتجات المصارف

===== أسس واستراتيجيات تطوير البدائل الشرعية في المصارف الإسلامية

الإسلامية جعلت من تطوير وتجديد أساليب وصيغ التمويل والاستثمار ضرورة ملحة، وأولوية من أولويات العمل المصرفي الإسلامي، لذلك راح أرباب هذه الصناعة يحاولون الخروج من قوقعة الجمود بتطوير وابتكار منتجات مالية بما يوافق التطور السريع للنظام العالمي، مرتكزين في ذلك على مجموعة من الأسس والاستراتيجيات كان لها الأثر في تحقيق النجاح تلو الآخر، وأقل ما يمكن أن يقال عنها أنها نقلة نوعية في مجال التمويل الإسلامي.

في هذا الإطار جاء هذا المقال ليضع الأصبغ على تلك الأسس والاستراتيجيات التي تمثل المنطلق في مختلف عمليات التطوير والابتكار المالي في تلك المصارف.

### أهمية الموضوع:

يكتسي هذا الموضوع أهميته من خلال ارتباطه الوثيق والمباشر باستمرارية المصارف الإسلامية وإثبات وجودها كمنظومة مالية مختلفة ومتميزة عن المنظومة المصرفية التقليدية، هذا بالإضافة إلى حاجة الصناعة المصرفية الإسلامية الماسة إلى تطوير منتجات وبدائل مالية تسمح لها بتنوع المصادر الربحية لديها ومسايرة التطور التقني والعلمي السريع، والذي بات ميزة هذا العصر، ضف إلى ذلك ما تقتضيه متطلبات السوق من منتجات مالية جديدة ومتطورة تلبي الطلب العالمي المتزايد على خدمات المالية الإسلامية، والذي يحتم على أرباب هذه الصناعة السعي لتصميم بدائل ومنتجات جديدة تصرف أنظار المتعاملين الماليين عن منتجات المصارف التقليدية، مع ضرورة استبعاد تلك الصيغ التي يشوبها لبس في مدى موافقتها لتعاليم وروح الشريعة الإسلامية<sup>1</sup>.

**إشكالية البحث:** إن الإشكالية التي جاءت هذه الورقة للإجابة عنها يمكن

صياغتها على النحو الآتي:

- ما طبيعة الأسس والاستراتيجيات التي ارتكزت عليها المصارف

الإسلامية وما مدى تأثيرها في تطوير منتجاتها المالية؟

**أهداف البحث:** جاءت هذه الورقة لتحقيق مجموعة من الأهداف أبرزها:

1- الوقوف على أبرز وأهم أسس تطوير منتجات الصناعة المالية الإسلامية.

- 2- بيان أن عمليات الابتكار والتطوير في المصارف الإسلامية صارت تعد بمثابة الضرورة التي تحفظ لها البقاء والاستمرار.
- 3- بيان أهمية الدور الذي يمكن أن تلعبه إدارات التطوير في المصارف الإسلامية.

**خطة البحث:** إن طبيعة المادة العلمية المجتمعة بين يدي الباحث مع ما تقتضيه قواعد المنهجية العلمية ألجأت الباحث إلى أن يصب مقاله هذا في 3 مطالب: كان الأول منها بمثابة المدخل أو الإطار المفاهيمي الذي حاول فيه الباحث التعريف بأهم و أبرز الكلمات المفتاحية وأما الثاني فتضمن بيان لأهم أسس تطوير منتجات المصارف الإسلامية، في الحين الذي جاء فيه المطلب الثالث ليكون بمثابة عرض لأهم استراتيجيات المصارف الإسلامية في تطوير بدائلها الشرعية.

#### **المطلب الأول: إطار مفاهيمي**

قبل الدخول في موضوع هذا المقال سأعرض إلى تعرف أهم المصطلحات التي وردت في العنوان.

#### **الفرع الأول: تعريف التطوير**

**1- تعريف التطوير في اللغة:** التطوير في اللغة مصدر طوّر يطور يقال طوّر الشيء إذا عدله وحسنه ونقله من حال إلى حال أفضل، جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة: "طور يطور، تطويراً، فهو مطور، والمفعول مطور، طور المصنع: عدله وحسنه، ونقله من حال إلى حال أفضل"<sup>2</sup>.

**2- تعريف التطوير في الاصطلاح:** عرف التطوير بأنه: "مجموعة الأسس والمعايير الممكن إتباعها في سبيل تحسين نوعية وكفاءة الشيء المراد تطويره"<sup>3</sup>.

أما في المجال المصرفي فيراد بالتطوير: زيادة كفاءة المصرف بجعله قادراً على مسايرة كل جديد في كل المجالات التي تتعلق بنشاطه، هذا مع تمكينه من تذليل العقبات التي تحول بينه وبين تعامله، بالإضافة إلى تحسين نوعية منتجاته المالية سواء كانت: تمويلية أو استثمارية أو خدماتية<sup>4</sup>.



===== أسس واستراتيجيات تطوير البدائل الشرعية في المصارف الإسلامية

### الفرع الثاني: تعريف البدائل الشرعية:

إن مصطلح البديل الشرعي مصطلح حديث انتشر بين الأوساط العلمية مؤخرًا وبصيغ متعددة، منها: البديل الفقهي والبديل الإسلامي... وبما أنه مصطلح مركب فسأحاول بيان مدلوله بالاعتبارين الإفرادي والتركيب:

#### أولاً- المدلول الإفرادي للبدائل الشرعية:

##### أ - تعريف البدائل:

1- في اللغة: البدائل جمع بديل وهو البديل قالصاحب الكتاب: "وإن جعلت البديل بمنزلة البديل قلت: إنَّ بذلك زيد أي إن بديلك زيد"<sup>5</sup>.

والبديل هو خلف الشيء وعوضه، جاء في مقاييس اللغة: "الباء والبدال واللام أصل واحد، وهو قيام الشيء مقام الشيء الذاهب، يقال هذا بدل الشيء وبديله، ويقولون بدلت الشيء إذا غيرته وإن لم تأت له ببديل، قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي﴾ [يونس:15]"<sup>6</sup> وقال تعالى: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾ [البقرة: 59].

إذا فحاصل المعنى اللغوي لكلمة بديل هو: خلف الشيء وعوضه مطلقاً سواء بإزالتة وإقامة غيره مقامه أم بتغيير صورته<sup>7</sup>.

2- في الاصطلاح: لم يتعرض الفقهاء متقدموهم ومتأخروهم - في حدود ما اطلعت عليه- إلى تعريف مصطلح البديل على وزن فعيل بتعريف خاص به، إلا أنني قد وقفت على بعض التعاريف لمصطلح البديل عند المعاصرين منها:

- ما جاء في معجم لغة الفقهاء: "البديل: إقامة شيء مكان شيء وإجزاؤه عنه في غير حالات الاضطرار"<sup>8</sup>.

- وما جاء عند أحد الباحثين حيث عرّف البديل بأنه: "إقامة شيء مكان شيء عند تعذره أو المنع منه"<sup>9</sup>.

ويلاحظ على هذا التعريف أنّ صاحبه أضاف قيد المنع منه، وفي هذا تأسيس للبدائل التي تندفع بها حاجة الناس لعدم الوقوع فيما حرّم الله تعالى.

ب- **تعريف الشرعية:** لما كانت لفظة الشرعية نسبة إلى الشرع أو الشريعة إذ هما بمعنى واحد، فسأطرق فيما يأتي إلى تعريف الشريعة لغة واصطلاحاً:

**1- في اللغة:** جاء في مقاييس اللغة: "(شرع) الشين والراء والعين أصل واحد، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه، من ذلك الشريعة، وهي الشاربة الماء، واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة، قال الله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:48]، وَقَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ [الجاثية:18]"<sup>10</sup>.

وعلى هذا فحاصل المعنى اللغوي للشريعة هو: الطريق الظاهر الذي يوصل منه إلى الماء، وتطلق على مورد الشاربة الذي يشرعه الناس، أي مشرعة الماء، وهي مشتقة منالتشريع أي إيراد الإبل شريعة لا يحتاج معها إلى نزع بالعلق ولا سقي في الحوض، يقال في المثل: "أهون السقي التشريع"، ثم استعمل هذا الاسم بمعنى الدين والسنة<sup>11</sup>.

**2- في الاصطلاح:** عرفها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بقوله: "اسم الشريعة والشرع والشرعة فإنه ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال"<sup>12</sup>، وقال في موضع آخر: "حقيقة الشريعة: إتباع الرسل والدخول تحت طاعتهم"<sup>13</sup>.

عرفها الجرجاني رحمه الله بأنها: "الائتثار بالتزام العبودية"<sup>14</sup>. وجاء في كشاف الاصطلاحات والفنون جمع ما تقدم من تعريفات بقوله هي: "ما شرع الله لعباده من الأحكام التي جاء به نبي من الأنبياء، سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمى فرعية وعملية... أو بكيفية الاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية"<sup>15</sup>.

### ثانيا - المدلول التركيبي للبدائل الشرعية

والمقصود من المدلول التركيبي المعنى اللقبي لهذا اللفظ، وهو المقصود من البحث.

===== أسس واستراتيجيات تطوير البدائل الشرعية في المصارف الإسلامية

قد سبق وأن أشرت إلى أنّ مصطلح البديل الشرعي لم يلق حظّه من التعريف عند المتقدمين إلّا أنّ بعض المعاصرين قد حاول ضبط هذا المصطلح فجاءت تعريفاتهم متفاوتة الدلالة، متباينة العبارة، وفيما يأتي ذكر لبعضها:

**التعريف الأول:** "تبديل الشيء المحرم شيئاً آخر من الحلال الطيب"<sup>16</sup>.

**التعريف الثاني:** "توفير الحلال ليقوم بمقابل المحرم"<sup>17</sup>.

**التعريف الثالث:** "الحلول المنضبطة بالضوابط الشرعية، للمحافظة على جوهر الشريعة الإسلامية، التي تعني الناس عن الوقوع في المحرمات، وتصرفهم عنها"<sup>18</sup>.

**التعريف الرابع:** الحلول الشرعية المنضبطة عوضاً عما لا يحل أو يكره لغاية صبغ الحياة كلها بالصبغة الإسلامية تأسيساً أو تصحيحاً"<sup>19</sup> وهذا التعريف هو الذي وقع عليه اختيار الباحث لموافقته لقواعد الحدود والتعريفات.

#### الفرع الثالث: تعريف المصارف الإسلامية

هناك عدّة تعاريف للمصارف الإسلامية وإن تباينت عباراتها إلّا أنّها في مجموعها متقاربة في المعنى، ومن هذه التعاريف:

- يعرف المصرف الإسلامي بأنه: "مؤسسة مالية تقوم بأداء الخدمات المالية والمصرفية، كما تباشر أعمال التمويل والاستثمار في المجالات المختلفة وفي ضوء قواعد وأحكام الشريعة الإسلامية، بهدف المساهمة في غرس القيم والمثل والأخلاق الإسلامية في مجال المعاملات والمساعدة في تحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية، من تشغيل الأموال بقصد المساهمة في تحقيق الحياة الطيبة الكريمة للأمة"<sup>20</sup>.

- كما عرف المصرف الإسلامي أيضاً بأنه: "مؤسسة بنكية لتجميع الأموال وتوظيفها في نطاق الشريعة الإسلامية بما يخدم بناء مجتمع بأحكام التكافل الإسلامي وتحقيق عدالة التوزيع ووضع المال في مساره الصحيح لتحقيق التنمية"<sup>21</sup>.

- وجاء في تعريف آخر أنه: مؤسسة مصرفية تلتزم في جميع معاملاتها ونشاطاتها الاستثمارية وإدارتها لجميع أعمالها بالشريعة الإسلامية ومقاصدها وكذلك بأهداف المجتمع داخليا وخارجيا"<sup>22</sup>.

### المطلب الثاني: أسس تطوير منتجات المصارف الإسلامية

إنّ تطوير وابتكار أيّ صيغة تمويلية أو استثمارية جديدة في المصارف الإسلامية إنّما يحكمها عدد من الأسس<sup>23</sup> وفيما يأتي من الفروع بيان لأهمّها:

#### الفرع الأول: مبدأ الإباحة الأصلية

من الأسس التي يقوم عليها منهج تطوير البدائل الشرعية في المعاملات المصرفية الإسلامية مبدأ الإباحة الأصلية، والذي يعني أنّ الأصل في المعاملات المالية هو الحل والإباحة، ما لم يرد دليل الحظر<sup>24</sup>، وذلك عكس العبادات إذ الأصل فيها هو المنع حتى يرد دليل الإباحة<sup>25</sup>، وقد تعاضدت مجموعة من الأدلة من الكتاب والسنة تؤكد هذا الأصل:

#### فأما من الكتاب:

1- الآيات التي جاء فيها الأمر بالوفاء بالعقود والعهود كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]، وقوله: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 34]، ونحوهما من الآيات في هذا المعنى.

وجه الاستدلال: أن الله أمر بالوفاء بالعهود والعقود مطلقاً، فدل على أن الأصل فيها الإباحة لا الحظر، إذ لو كان الأصل فيها الحظر لم يجز أن يؤمر بها مطلقاً<sup>26</sup>.

2- قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: 275].

وجه الاستدلال من الآية أن لفظ البيع اسم جنس حُلِّي بالألف واللام الاستغراقية والتي تفيد العموم، فيعمّ حكم الحلّ بذلك جميع ما يطلق عليه اسم البيع قديماً كان أو حديثاً أو مما سيحدثه الناس في مستقبل الأوقات، والأصل هو البقاء على هذا العموم كما تقرر في الأصول حتى يرد المخصّص، عن طريق دليل صحيح صريح في التخصيص، وعلى ذلك دخلت جميع البيوع في هذا الدليل<sup>27</sup>.

3- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: 29].

وجه الاستدلال من الآية هو: أن الأصل في العقود رضا المتعاقدين، وموجبها ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد، وقد استثنى من عدم جواز الأكل إلاّ

===== أسس واستراتيجيات تطوير البدائل الشرعية في المصارف الإسلامية

ما كان عن تراضٍ، فدل على ان الوصف هو سبب الحكم، ولم يشترط في التجارة إلا التراضي، فالآية أصل في إباحة المعاملات والبياعات وأنواع التجارات متى توفر في هذه التجارة أو المعاملة الرضا المعتبر، لأنه أطلق هذه التجارات ولم يقيد بها بتجارة دون تجارة، وقد تقرر في الأصول: أن المطلق يجب إبقاؤه على إطلاقه حتى يرد المقيّد، فهذا الدليل فيه جواز جميع أنواع التجارات، فمن حرم تجارةً وأخرجها عن هذا الإطلاق فعليه الدليل<sup>28</sup>.

**الأدلة من السنّة:**

الأحاديث التي جاءت عن النبي عليه الصلاة والسلام تبين أن ما سكت عنه الشارع الحنيف من الأعيان والمعاملات إنّما هو من باب العفو المباح الذي لا يجوز الحكم بحرّمته إلاّ بدليل، ومن ذلك:

ما ورد عن سلمان الفارسي أنه قال: "سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال: «الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا لكم»<sup>29</sup>.

ما جاء عن أبي الدرداء رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عافية، فاقبلوا من الله العافية، فإن الله لم يكن نسياً»<sup>30</sup>.

ووجه الاستدلال: أنّ هذه الأحاديث أفادت أنّ الأشياء في حكم الشرع لا تعدو ثلاثة أقسام: إمّا محرمة، وإمّا مباحة، وإمّا مسكوت عنها لم تذكر لا بتحليل ولا بتحريم، فهي ممّا عفا الله عنها، ولا حرج في فعلها.

قال ابن القيم رحمه الله: "فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها فإنه لا يجوز القول بتحريمها، فإنه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان وإهمال، فكيف وقد صرحت النصوص بأنها على الإباحة فيما عدا ما حرّمه"<sup>31</sup>.

والناظر في منهج التشريع في المعاملات المالية يجد أن الشرع يركز على المحرمات فيما يتعلق بالمعاملات الربحية، كالربا والاحتكار والغش وأكل المال بالباطل، لكن في مقابل ذلك يجده يؤكد على الواجبات فيما يخص التصرفات غير الربحية، كالزكاة والصدقات...<sup>32</sup>

ومن هنا فان هذا الأصل يقتضي أن محور الدراسة في مجال المعاملات المالية ينبغي أن يكون هو أصول المحرمات وليس -كما شاع عند الباحثين- التركيز على البيع والعقود الجائزة المختلفة من بيان لشروطها وأركانها.... وغير ذلك.

وكل هذا من شأنه فتح باب الاجتهاد والابتكار والتجديد في المعاملات والعقود المالية على مصراعيه، مما يجعل هذا المبدأ أرضية صلبة يعتمد عليها الباحثون في فهم وتطوير منتجات وبدائل مالية جديدة تواكب النهضة التقنية والعلمية في هذا العصر.

وبالتأمل فيما سبق يقف الباحث على مجموعة من الوقفات بخصوص هذا الأساس، وبيانها فيما يأتي<sup>33</sup>.

1- للحكم على معاملة ما بالإباحة لا يلزمنا أن نبحث عن سندها الشرعي، فالأصل هو الحِلُّ وليس الحرمة.

2- لا يلزم الحكم بعدم جواز استحداث عقود جديدة اكتفاء بما ورد في نصوص الكتاب والسنة من عقود، لأنَّ ورودها لم يأت على سبيل الحصر.

3- للقول بمشروعية معاملة مستحدثة لا يلزمنا قياسها على ما ورد في النصوص من معاملات، إذ استصحاب الإباحة الأصلية كافٍ في ذلك.

4- ومن باب أولى فلا يشترط لإباحة معاملة مستحدثة قياسها على رأي اجتهادي فقهي، طالما أن الدليل هو الإباحة الأصلية وليس القياس، فضلا على أن القياس شرعا يكون على النصوص وليس على آراء الفقهاء.

5- لا يلزم لاستحداث وتطوير معاملة مستحثة تركيبها من عدة معاملات قديمة، أو تلفيقها من آراء عدة مذاهب، أو محاولة إعطائها تكييفاً فقهيًا، وما إلى ذلك من أساليب الصناعة الفقهية، والحيل الشرعية.

وفي هذا المقام يجدر التنبيه على أن هذا الأصل إنما يعمل به ما لم يدل الدليل على خلافه، فإذا ثبت الدليل وجب الوقوف عنده، والحكم حينئذ على المعاملة بالمنع<sup>34</sup>.

===== أسس واستراتيجيات تطوير البدائل الشرعية في المصارف الإسلامية

### الفرع الثاني: طبيعة نظام العمل المصرفي الإسلامي

يعتبر هذا الأساس من أهم الأسس المعول عليها في تطوير مختلف الصيغ والبدائل التمويلية والاستثمارية في المصارف الإسلامية، لأنه في الحين الذي نجد فيه أن فكرة العمل المصرفي الربوي تقوم على أساس علاقة ربوية أو وساطة مالية بين المقرضين والمقترضين من خلال نظام سعر الفائدة، حيث يسعى إلى تحقيق الربح من خلال الفرق بين سعر الفائدة الدائنة وسعر الفائدة المدينة؛ نجد في مقابل ذلك أن أرباب الصناعة المصرفية الإسلامية قد حاولوا تكييف طبيعة النظام المصرفي الإسلامي على أنه نظام يقوم على أساس الوساطة المالية بين المودعين الراغبين في استثمار مدخراتهم المالية -والذين ليس لديهم في الغالب الكفاءة والأهلية على استثمار تلك المدخرات- و بين أولئك الذين يتمتعون بالكفاءة والقدرة على استثمارها، من التجار وأصحاب المشاريع المختلفة.

ومن هذا المنطلق فطبيعة العلاقة بين المصرف الإسلامي وعملائه تختلف عنها في المصرف الربوي، فالمصرف الإسلامي لا يعتبر مدينة لأصحاب الودائع، ولا دائنا للمستثمرين، وإنما هو شريك في العملية الاستثمارية، مع كل ما تتعرض له من مخاطر، وما ينتج عنها من ربح أو خسارة، والهدف الأسمى للمصرف الإسلامي من كل هذا هو المشاركة في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية جنبا إلى جنب مع تحقيق الربحية<sup>35</sup>. وعلى هذا فإن تكييف طبيعة نظام العمل المصرفي الإسلامي وتقريرها على وفق ما سبق يدعونا الى الوقوف معها عدة وقفات:

**الوقفة الأولى:** ينبغي على الأطراف المشاركة في تطوير مختلف الصيغ والبدائل والمنتجات المالية في المصارف الإسلامية أن يضعوا نصب أعينهم طبيعة الوساطة المالية لهذه المصارف، وآليات عملها التي تقوم في الأساس على الربط المباشر والوثيق بين تجميع المدخرات وتوظيفها.

**الوقفة الثانية:** إن طبيعة الوساطة المالية في النظام المصرفي الإسلامي لها من الخصائص والمميزات ما يسمح لها باستقطاب أكبر عدد من المودعين الذين لا يرغبون في التعامل مع البنوك الربوية، وهذه ميزة إيجابية تسمح

بتوسيع قاعدة المودعين، ولا سيما ممن يحسبون على الطبقة المتوسطة وضعيفة الدخل نسبياً، ولا يخفى الدور الذي تلعبه أموال هذه الطبقة في تحريك اقتصاد الدول، مما يستدعي الاستفادة من هذه الأموال واستغلالها بشكل صحيح وعادل.<sup>36</sup>

**الوقف الثالث: النظر بعين الناقد والمشرِّح لمختلف صيغ البدائل والمنتجات التمويلية الإسلامية، وهل هي فعلاً تدرج تحت طبيعة الوساطة المالية التي أرادها المنظرون للعمل المصرفي الإسلامي أم لا؟**  
إذ المتتبع لعمل المصارف الإسلامية يجد أن بعضها قد نحا منحى المصارف الربوية من حيثية ضمان الأموال التي جمعت من المودعين على أساس أنها قروض، لتحمل نفسها بذلك مخاطر لا داعي لها، فألية هذه الوساطة المبنية على الضمان أو المدابنة غير كفوة، وتغرق المصرف في مخاطر متعددة، وتكلفه الكثير في سبيل إدارتها وتقليلها<sup>37</sup>، فضلاً على أنها مضنة لمخالفة الشريعة وقواعدها العامة.

**الوقف الرابع: من المخرجات السلبية للوساطة المالية التي تقوم وتنبني على أساس الضمان أو المدابنة طبيعة الدين في حد ذاته، إذ تفرض على الدائن التعامل مع ذوي الملاعة واليسار والغنى بتقديمهم عن سواهم في الإقراض لأنهم الأقدر على السداد، وهذا يعني اختلال وظيفة الوساطة المالية والمتمثلة في توجيه الثروة من ذوي الفائض إلى أولئك من أصحاب الحاجة من ذوي العجز، ليصير الوسيط المالي بدلاً من ذلك يوجه الثروة إلى الأقل حاجة وربما يوجهها إلى من ليس من ذوي العجز أصلاً، لينحصر المال بذلك بين الأغنياء ويكون دولة بينهم، وفي هذا محذور شرعي وهو مخالفة مقصد الشارع في تداول المال<sup>38</sup>**

#### **الفرع الثالث: المراجعة التقويمية للتجربة المصرفية الإسلامية:**

يعتبر هذا الأساس من الأسس البالغة الأهمية للنهوض بالصناعة المصرفية الإسلامية وتطوير صيغ وبدائل تمويلية واستثمارية مستحدثة،<sup>39</sup> إذ إن التعرض للتجربة العملية للمصارف الإسلامية بالدراسة والتحليل والنقد ينبغي أن يكون من باب التوصيف للحالة والتشريح للواقع أكثر منه من باب النقد



===== أسس واستراتيجيات تطوير البدائل الشرعية في المصارف الإسلامية

الهدام، وتتبع الأخطاء والزلات، ليكون بذلك هذا الأساس المرآة التي تعكس حقيقة هذه التجربة، مما يعطي للمتخصصين في هذا المجال دافعا قويا للدفاع عن هذه التجربة من خلال التقويم الذاتي، والوقوف على أبرز المثالب والإشكالات الشرعية.

والمتمأل للدراسات والبحوث التي أخذ أصحابها على عاتقهم الوصول إلى هذه الغاية يجد أن حاصل هذه التجربة العملية حققت مجموعة من النتائج حري أن يوقف عندها بروية وتأمل، وفيما يأتي أهم هذه الوقفات<sup>40</sup>:

**الوقفة الأولى:** عملية التنظير لم تأخذ حظها من النضج بعد، رغم جهود الباحثين في مختلف الجامعات وكليات العلوم الإسلامية والهيئات والمراكز البحثية إلا أنها تبقى ضئيلة نسبيا في مقابل الطموحات التي ترحى من هذه المؤسسات.

**الوقفة الثانية:** قصور عمليات الاجتهاد الفقهي والابتكار الفني، حيث يلاحظ على الإسهامات في مجال البحث العلمي المرافق للتجربة المصرفية الإسلامية أنها لم تتحور مع أهمية هذه التجربة، ولم تُجار حجم الأموال المعهود بها إليها.

**الوقفة الثالثة:** الانفصام بين التنظير والتطبيق: رغم حرص الخبيرين والقائمين على المصارف الإسلامية في مختلف هيئات الرقابة ومراكز البحث، سواء على الصعيد المحلي أو الدولي، ورغم كل المجهودات المبذولة من الفقهاء والمراقبين الشرعيين عبر كافة المستويات، من أجل ضبط مختلف المنتجات المصرفية بضوابط شرعية؛ إلا أنّ الملاحظ لواقع هذه المنتجات يلحظ انفصاما وانفصالا لدى بعض المصارف عن تلك الضوابط، لتتحول فيها المرابحة إلى قرض بفائدة، وتحولت المشاركة إلى حساب جارٍ مدين<sup>41</sup>.

**الوقفة الرابعة:** محاكاة البنوك التجارية ومن أمثلة ذلك:

- ضغط أصحاب رؤوس الأموال في سحب أموالهم الذي ألجأ المصارف الإسلامية إلى انتهاج سبل استثمارات قصيرة المدى بدلا عن استثمارات طويلة المدى، مع المنافسة الشرسة للبنوك التجارية.
- تزايد حجم التعامل بالمرابحة.

- تقديم التسهيلات لأصحاب الودائع الاستثمارية على نسق الودائع الآجلة التي تقدمها البنوك التقليدية، كالقدرة على سحب الودائع في أي وقت مثلا، ودون مراعاة لأهدافها الاستثمارية طويلة الأجل.

#### الوقفة الخامسة: محدودية دور الرقابة الشرعية.

مما لا يخفى أهمية الدور الذي تلعبه هيئات الرقابة الشرعية في ضبط صيغ ومنتجات المصارف الإسلامية بضوابط الشرعية إلا أن الملاحظ على بعض هذه الهيئات في بعض المصارف هو اقتصار دوره على تقديم تقرير للجمعية العامة بناء على الاطلاع على بيانات مكتوبة، دون التأكد من مطابقة مختلف عمليات المصرف لقواعد الشريعة في أرض الواقع<sup>42</sup>.

**المطلب الثالث: استراتيجيات المصارف الإسلامية في تطوير بدائلها الشرعية**  
لأجل تطوير منتجاتها المالية وضعت المصارف الإسلامية مجموعة من الاستراتيجيات<sup>43</sup> وفيما يأتي بيان لأهمها:

#### الفرع الأول: إستراتيجية الخروج من الخلاف الفقهي

تعد هذه الإستراتيجية من أهم الاستراتيجيات التي ينبغي على المصارف الإسلامية تبنيها، إذ يعتبر الخروج من الخلاف الفقهي قدر المستطاع من أهم العوامل المفضية إلى صيغ منتجات هذه المصارف بصيغة المصادقية الشرعية، وهذا من شأنه السماح للمزيد من العملاء في الإقبال على تلك المنتجات المالية، كما من شأنه توفير الجهود وتوجيهها إلى إيجاد حلول وبدائل مبتكرة بما يوافق روح الشريعة وتكون محل اتفاق قدر الإمكان<sup>44</sup>، وهذا عوض إهدارها في الجدل والردود بين المذاهب والآراء المختلفة الفقهية، والتي كان أكثر ما يغذي جذوتها هو التعصب الفقهي المقيت.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو أن الخلاف الفقهي لم يكن في الغالب بسبب التشهي والهوى، وإنما كان نتيجة لأسباب موضوعية علمية، مثل الخلاف الزمني والمكاني، وكذلك الظروف المحيطة بالوقائع محل البحث الفقهي<sup>45</sup>.

===== أسس واستراتيجيات تطوير البدائل الشرعية في المصارف الإسلامية

### الفرع الثاني: إستراتيجية التميز في الكفاءة الاقتصادية

ويراد بها "تحقيق مقاصد المتعاملين بأقل قدر ممكن من التكاليف الإجرائية أو التعاقدية"<sup>46</sup>.

ففي ظل تسارع وتيرة الحياة الاقتصادية العصرية، وما صاحبها من تقدم تقني وعلمي في عالم الاتصالات والمعلومات، وفي ظل غيرها من المتغيرات لم يعد مجرد تكيف منتج من منتجات ومبتكرات الصيرفة الإسلامية بتكليف فقهي معين يضيف عليها صبغة الجواز كافيا لإغراء العملاء على الإقبال عليها، بل يتطلب الأمر أن تكون منتجات ومبتكرات الصيرفة الإسلامية ذات كفاءة اقتصادية عالية، وذلك عن طريق تطوير أساليب التعامل الاقتصادي بتقليل القيود والالتزامات قدر الإمكان<sup>47</sup>، وهذا كله من شأنه أن يُخرج منتجات المصارف الإسلامية من دائرة المنتجات النمطية عالية الخطورة.

### الفرع الثالث: إستراتيجية الاتفاق مع السياسات والتشريعات الحكومية

مما لا ينبغي إغفاله في هذا المقام هو أن المصارف الإسلامية إنما تنشط في وسط بيئة محيطة بها، والأكد أن هذه البيئة تحكمها قوانين وسياسات وتشريعات تضعها الحكومات من أجل تحقيق مصلحة الأفراد والمجتمعات على السواء، وبشكل يسمح بالتوازن بين المصلحتين، وعلى هذا ينبغي على المصارف الإسلامية التأكد من أن منتجاتها المطورة والمبتكرة لا تخرج عن هذا الإطار العام، فمن المعيب السعي وراء تحقيق مصلحة الأفراد دون النظر في آثارها على المجتمعات، فلربما يؤول تحقيق مصلحة الأفراد إلى إلحاق مفسدة وضرر بالمجتمع، وهذا مخالف لقواعد الشريعة من مثل: "لا ضرر ولا ضرار"، و "درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة"... وغيرها من قواعد الشريعة التي طالما تغنى أرباب الصناعة المصرفية الإسلامية بالعمل تحت مضلتها.

### الفرع الرابع: إستراتيجية التميز في خدمة المجتمع:

مما تميّز به الاقتصاد الإسلامي عن غيره هو سعيه إلى تحقيق التوازن بين مجالين:

المجال النفعي الربحي والمجال الخيري<sup>48</sup>، فالمصارف الإسلامية باعتبارها جزء لا يتجزأ من منظومة الاقتصاد الإسلامي يجب عليها الاهتمام بالجانب الخيري في خدمة المجتمع، وهذا يعتبر صبغة فارقة بينها وبين المصارف التقليدية، وهو في الوقت نفسه يسعى إلى تعظيم المنفعة الأخروية، وتلبية متطلبات المجتمع الروحية، لذلك صار لزاماً على المصارف الإسلامية تطوير وابتكار منتجات وبدائل مالية من شأنها تحقيق هذه الغاية، والاستفادة من الأفكار الواردة في مباحث الزكاة والوقف والصدقات في الموروث الفقهي، ومحاولة إيجاد آليات لتطبيقها على أرض الواقع، مثل إدارة صناديق الزكاة، والنظارة على الأوقاف.

#### خاتمة:

بعد عرض تفصيلي لمحتوى هذه الورقة، فهذه مجموعة من النتائج المتوصل إليها، مع عدد من التوصيات المقترحة:

#### أولاً - أهم النتائج:

- التطوير في المجال المصرفي يعني: زيادة كفاءة المصرف بجعله قادراً على مسايرة كل جديد في كل المجالات التي تتعلق بنشاطه، مع ضرورة تحسين نوعية منتجاته المالية.
- وفقاً لأساس الإباحة الأصلية فإن الأصل في كل العقود والشروط والمعاملات المالية المستجدة هو الحل والإباحة لا الحرمة.
- في حالة الخلاف في حكم معاملة ما أو عقد من العقود فالمطالب بالدليل هو الطرف القائل بالتحريم لأن الطرف المجيز باق على أصل الإباحة.
- لا يلزم القول بعدم استحداث عقود جديدة بناء على القول بالاكْتفاء بما ورد في نصوص القرآن والسنة من عقود ومعاملات لأنها لم ترد على سبيل الحصر.
- من مقتضيات أصل الإباحة الأصلية هو أن محور الدراسة في مجال المعاملات المالية ينبغي أن يكون في أصول المحرمات لا كما شاع عند الباحثين من التركيز على البيوع وغيرها من المباحات.
- من أبرز الفروق بين المصارف الإسلامية ونظيرتها التقليدية هو طبيعة علاقتها بعملائها، ففي الحين الذي نجد فيه أن هذه العلاقة في المصارف

===== أسس واستراتيجيات تطوير البدائل الشرعية في المصارف الإسلامية

الإسلامية هي علاقة تشاركية في الربح والخسارة سواء على مستوى جمع الأموال أو على مستوى التوظيف، نجد علاقة المصارف التقليدية بمختلف العملاء علاقة ربوية.

- طبيعة الوساطة في النظام المصرفي الإسلامي لها من الخصائص والمميزات ما يسمح لها باستقطاب أكبر عدد ممكن من المودعين، لاسيما أولئك الذين ينتمون إلى الطبقة المتوسطة، والتي لا يخفى مدى أهمية توظيف مدخراتها في النهوض باقتصاد الدول.

- خروج بعض المصارف الإسلامية عن طبيعة نظام العمل المصرفي الذي سطره أرباب الصناعة المصرفية الإسلامية لها يجعلها تغرق في مخاطر متعددة، ويكلفها الكثير من أجل إدارتها، كما يجعلها مضنة لمخالفة الشريعة وقواعدها.

- المراجعة التقويمية لنشاطات المصارف الإسلامية لها من الأهمية البالغة والأثر الكبير ما يجعلها من أهم الأسس في تطوير مختلف المنتجات المالية لهذه المصارف.

- المراجعة التقويمية لتجربة المصرفية الإسلامية أسفرت على عدة ملاحظات: كالقصور في مجال الابتكار والتطوير، والانفصام بين التنظير والتطبيق عند بعض المصارف، والأثر السلبي لمنهج المحاكاة للمصرف التقليدية على تطوير منتجات المصارف الإسلامية.

- هناك مجموعة من الاستراتيجيات لها أثر كبير على تطوير منتجات المصارف الإسلامية منها: إستراتيجية الخروج من الخلاف الفقهي، إستراتيجية التميز في الكفاءة الاقتصادية، إستراتيجية الاتفاق مع السياسات والتشريعات الحكومية، وإستراتيجية التميز في خدمة المجتمع.

#### ثانيا - التوصيات:

- 1- زيادة العناية بالدراسة والبحث في الموضوع.
- 2- تفعيل دور إدارات التطوير والابتكار في المصارف الإسلامية بإعطائها قدرا أكبر من الحرية في تصميم بدائل أكثر كفاءة وأكثر مصداقية شرعية.

3- إقامة دورات تدريبية دورية للمطورين والمهندسين الماليين لما تسمح به من زيادة الاحتكاك وتبادل للخبرات.

### قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم الحراني (728هـ)، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن القاسم وابنه، دار عالم الكتب، الرياض، د ط، 1412هـ - 1991م.
- 2- ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (728هـ)، القواعد النورانية الفقهية، ت: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، مصر، ط1، 1370هـ - 1951م.
- 3- ابن فارس أحمد بن فارس بن زكرياء (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، 1399هـ - 1979م.
- 4- ابن قيم الجوزية شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ - 1991م.
- 5- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 2، د ت.
- 6- أحمد محمد نصار، استراتيجيات الابتكار المالي في المصارف الإسلامية، مقال منشور بتاريخ: 03 جوان 2011، الرابط:  
<https://my.mec.biz/t43012.htm>
- 7- أحمد مجذوب أحمد، التمويل المصرفي الإسلامي بين صيغ المشاركات والمدائبات، الرابط: [www.aliqtisadalislami.net](http://www.aliqtisadalislami.net) أضيف بتاريخ 11 نوفمبر 2014
- 8- أحمد مختار عبد الحميد عمر ومساعدوه، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الرياض، ط1، 1429هـ - 2008م.
- 9- أشرف محمد دوابه، دراسات في التمويل الإسلامي، دار السلام، مصر، ط1، 1428هـ - 2007م.
- 10- إلياس عبد الله أبو الهيجاء، تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية دراسة حالة الأردن، رسالة دكتوراه في الاقتصاد والمصارف الإسلامية غير منشورة، جامعة اليرموك، الأردن، 2007م.
- 11- سالم أبو الفتح البيانوني، البدائل المشروعة وأهميتها في نجاح الدعوة الإسلامية، دار اقرأ للنشر والتوزيع، ط 2، 1428هـ - 2008م.
- 12- بسام البرناوي، حقيقة البديل الإسلامي وآثاره، دار الوطن للنشر، المملكة العربية السعودية، ط1، 1439هـ - 2018م.

## أسس واستراتيجيات تطوير البدائل الشرعية في المصارف الإسلامية

- 13- البهوتي منصور بن يونس بن إدريس (1051هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، ت: هلال مصيلحي ومصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، 1402هـ.
- 14- التهانوي محمد علي (كان حيا عام 1158هـ)، كشف اصطلاحات الفنون، ت: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.
- 15- الجرجاني علي بن محمد الشريف (816هـ)، التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د ط، د ت.
- 16- الجصاص أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (370هـ)، أحكام القرآن، ت: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، 1405هـ.
- 17- جمال الدين عطية، البنوك الإسلامية بين الحرية والتنظيم التقويم والاجتهاد والنظرية والتطبيق، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1413هـ - 1993م.
- 18- جمال لعامرة، المصارف الإسلامية، دار النبأ، الجزائر، 1996م.
- 19- الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1407هـ-1987م.
- 20- الحجوي محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الثعالبي (1376هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ- 1995م
- 21- حسن عبد الحي، البديل الإسلامي المفهوم والغاية والتفعيل والضوابط، موقع الألوكة، مقال منشور بتاريخ: 3/ 7/ 1433هـ 24/ 5/ 2012م، الرابط:  
<https://www.alukah.net/sharia/1/41262>
- 22- الرازي زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط 5، 1420هـ- 1999م.
- 23- سامي إبراهيم السويلم، التحوط في التمويل الإسلامي، منشورات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية، جدة، د ط، 1428هـ- 2007م.
- 24- سامي بن إبراهيم السويلم، مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي منشورات مركز النماء للبحوث و الدراسات بيروت لبنان ط: 1 2013
- 25- سامي السويلم، الوساطة المالية في الاقتصاد الإسلامي، موقع موسوعة الاقتصاد الإسلامي، الرابط:  
<https://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2009/06/d8a7d984d988d8b3d8a7d8b7d8a9-d8a7d984d985d8a7d984d98ad8a9-d981d98a-d8a7d984d8a7d982d8aad8b5d8a7d8af-d8a7d984d8a5d8b3d984d8a7d985d98a.htm>
- 26- سامي السويلم، صناعة الهندسة المالية نظرات في المنهج، منشورات مركز بحوث شركة الراجحي المصرفية، المملكة العربية السعودية، 1431هـ.

- 27- الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع القرشي (204هـ)،  
الأم، دار المعرفة، بيروت، د. ط، 1410هـ/1990م
- 28- شهاب أحمد سعيد العريزي، إدارة البنوك الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط1،  
1433هـ-2012م.
- 29- فادي محمد الرفاعي، المصارف الإسلامية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط 1،  
2004م.
- 30- القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن (684هـ)، الذخيرة،  
ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1994م.
- 31- الكاساني علاء الدين أبو بكر بن مسعود (587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،  
دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، د ت.
- 32- محمد عبد اللطيف آل محمود، ملامح رؤية النظام المصرفي الإسلامي، مقال منشور  
بتاريخ: 9/ 2011/1م، الرابط: <https://kantakji.com>
- 33- محمد قلججي وآخرون، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط2، 1408هـ-  
1988م.
- 34- مرتضى الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر  
القاموس، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ط، د ت.
- 35- مصطفى عبدالرحمن، أهمية الابتكار المالي في القطاع المصرفي الإسلامي، موقع  
جريدة لوسيل الإخبارية، مقال منشور بتاريخ 18/02/2016م، الرابط:  
<https://lusailnews.net/knowledgegate/opinion/>



## الهوامش:

- <sup>1</sup> - ينظر: مصطفى عبدالرحمن، أهمية الابتكار المالي في القطاع المصرفي الإسلامي، موقع جريدة لوسيل الإخبارية، الرابط:
- <sup>2</sup> أحمد مختار عبد الحميد عمر ومساعدوه، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الرياض، ط1429، هـ - 2008م، 1420/2.
- <sup>3</sup> - ينظر: إيلياس عبد الله أبو الهيجاء، تطوير آليات التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية دراسة حالة الأردن، رسالة دكتوراه في الاقتصاد والمصارف الإسلامية غير منشورة، جامعة اليرموك، الأردن، 2007م، ص31
- <sup>4</sup> - ينظر: المرجع السابق، ص31-32.
- <sup>5</sup> - سيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي أبو بشر، الكتاب، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408 هـ - 1988م، 143/2.
- <sup>6</sup> - ابن فارس أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 1399 هـ - 1979م، 210/1.
- <sup>7</sup> - ينظر: الرازي زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط5، 1420 هـ - 1999م، ص30/ مرتضى الزبيدي محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط، دت، 64/28-65.
- <sup>8</sup> - محمد قلجي وآخرون، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ط2، 1408 هـ - 1988م، ص105.
- <sup>9</sup> - بسام البرناوي، حقيقة البديل الإسلامي وأثاره، دار الوطن للنشر، المملكة العربية السعودية، ط1، 1439 هـ - 2018م، ص5.
- <sup>10</sup> - ابن فارس، مقاييس اللغة، (مرجع سابق)، 262/3.
- <sup>11</sup> - ينظر: الجوهرى أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407 هـ - 1987م، 1236/3، ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط2، دت، 8/175 - 177.
- <sup>12</sup> - ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن القاسم وابنه، دار عالم الكتب، الرياض، دط، 1412 هـ - 1991م، 306/19.
- <sup>13</sup> - المرجع السابق، 309/19.

- <sup>14</sup>- الجرجاني علي بن محمد الشريف، التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط، دت. ص109.
- <sup>15</sup>- التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، ت: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، 1/1018.
- <sup>16</sup>- حسن عبد الحي، البديل الإسلامي المفهوم والغاية والتفعيل والضوابط، موقع الألوكة، أضيف بتاريخ: 3/ 7/ 1433 هـ، الموافق لـ: 24/ 5/ 2012م، الرابط: <https://www.alukah.net/sharia/1/41262>
- <sup>17</sup>- المرجع السابق.
- <sup>18</sup>- سالم أبو الفتح البيانوني، البدائل المشروعة وأهميتها في نجاح الدعوة الإسلامية، دار اقرأ للنشر والتوزيع، ط2، 1428هـ - 2008م، ص58.
- <sup>19</sup>- البرناوي، حقيقة البديل الإسلامي، (مرجع سابق)، ص54.
- <sup>20</sup>- جمال لعمارة، المصارف الإسلامية، دار النبأ، الجزائر، 1996م، ص48.
- <sup>21</sup> ينظر: شهاب أحمد سعيد العزيمي، إدارة البنوك الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط1، 1433هـ - 2012م، ص11.
- <sup>22</sup>- ينظر: فادي محمد الرفاعي، المصارف الإسلامية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2004م، ص20 - 21.
- <sup>23</sup>- أشرف محمد دوابه، دراسات في التمويل الإسلامي، دار السلام، مصر، ط1، 1428هـ - 2007م، ص13.
- <sup>24</sup>- هذا هو مذهب جماهير الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، ينظر على الترتيب: الكاساني علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط، دت، 155/1/القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الذخيرة، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994م، 155/1، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس المطلبي القرشي الأم، دار المعرفة، بيروت، ط، 1410هـ - 1990م، 2/3/البهوتي منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، ت: هلال مصيلحي، مصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، 1402هـ، 3/53.
- <sup>25</sup>- ينظر: الحجوي محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ - 1995م، 2/40.
- <sup>26</sup>- ينظر: ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، القواعد النورانية الفقهية، ت: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، ط1، 1370هـ - 1951م، ص192 - 197.

## أسس واستراتيجيات تطوير البدائل الشرعية في المصارف الإسلامية

- <sup>27</sup>- ينظر: الجصاص أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي، أحكام القرآن، ت: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دط، 1405 هـ، 189/2
- <sup>28</sup>- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 55/2. (مرجع سابق)
- <sup>29</sup> رواه الترمذي، كتاب اللباس، باب ما جاء في لبس الفراء، رقم: 1726، 272/3، وابن ماجه، كتاب الأشربة، باب أكل الجبن والسمن، رقم: 3367، 1117/2، وقال الألباني: حسن، انظر صحيح وضعيف سنن ابن ماجه رقم: 1726.
- <sup>30</sup> رواه الحاكم في المستدرک على الصحيحين، كتاب التفسير، تفسير سورة مريم، 375 /2، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه.
- <sup>31</sup>- ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411 هـ - 1991م، 260-259/1
- <sup>32</sup>- ينظر: سامي إبراهيم السويلم، التحوط في التمويل الإسلامي، منشورات المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية، جدة، د ط، 1428 هـ - 2007م، ص 115.
- <sup>33</sup> ينظر: جمال الدين عطية، البنوك الإسلامية بين الحرية والتنظيم التقويم والاجتهاد والنظرية والتطبيق، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1413 هـ - 1993م، ص133.
- <sup>34</sup>- ينظر: السويلم، التحوط، (مرجع سابق)، ص115.
- <sup>35</sup>- ينظر: أحمد دوابه، دراسات في التمويل الإسلامي، (مرجع سابق)، ص13.
- <sup>36</sup>- ينظر: محمد عبد اللطيف آل محمود، ملامح رؤية النظام المصرفي الإسلامي، الرابط: <https://kantakji.com> تاريخ الإضافة: 2011/1/9م
- <sup>37</sup> - سامي السويلم، الوساطة المالية في الاقتصاد الإسلامي، الرابط: <https://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads>
- <sup>38</sup>- المرجع السابق
- <sup>39</sup>- ينظر: أحمد مجذوب أحمد، التمويل المصرفي الإسلامي بين صيغ المشاركات والمدائيات، الرابط: [www.aliqtisadalislami.net](http://www.aliqtisadalislami.net) أضيف بتاريخ 11 نوفمبر 2014.
- <sup>40</sup>- ينظر المرجع السابق 16/14.
- <sup>41</sup>- ينظر: احمد دوابه، دراسات في التمويل الإسلامي، (مرجع سابق)، 15.
- <sup>42</sup>- مرجع سابق: 16.
- <sup>43</sup>- ينظر: أحمد محمد نصار، استراتيجيات الابتكار المالي في المصارف الإسلامية، مقال منشور بتاريخ: 03 جوان 2011، الرابط <https://my.mec.biz/t43012.htm>.

- <sup>44</sup>- سامي السويلم، صناعة الهندسة المالية نظرات في المنهج، منشورات مركز بحوث شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، المملكة العربية السعودية، 1431هـ، ص17.
- <sup>45</sup>- ينظر: أحمد نصار، استراتيجيات الابتكار المالي، (مرجع سابق).
- <sup>46</sup>- سامي السويلم، صناعة الهندسة المالية، ص17.
- <sup>47</sup>- ينظر: أحمد نصار، استراتيجيات الابتكار المالي، (مرجع سابق).
- <sup>48</sup>- ينظر سامي بن إبراهيم السويلم مدخل إلى أصول التمويل الإسلامي منشورات مركز النماء للبحوث و الدراسات بيروت لبنان ط:1، 30/ 2013.

## إسهامات التأمين التكافلي في تمويل التنمية الاقتصادية Takaful insurance contributions to finance economic development

حورية عبد العزيز<sup>1</sup> أ.د/ رشيد درغال

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

rachid.derghal@yahoo.fr

houria.abdelaziz@univ-batna.dz

تاريخ القبول: 2020/09/29

تاريخ الإرسال: 2020/03/11

### الملخص:

تم التطرق في هذه الدراسة إلى بيان الأطر النظرية والعملية والتنموية للتأمين التكافلي، وتجلت أهمية هذه الأوراق البحثية من خلال إبراز الفوارق الجوهرية بين التأمين التجاري والتكافلي، وكذا بيان مدى تنوع الصيغ الإدارية والاستثمارية المنتهجة في مؤسسات التأمين التكافلي وأثرها الاقتصادي التنموي، وخلصت الدراسة إلى نتيجة محورية تبرز مدى إمكانية وقابلية مؤسسات التأمين التكافلي من المساهمة في دفع عجلة التنمية بالشراكة مع مختلف المؤسسات الاقتصادية وخاصة المصارف الإسلامية، كما أوصت الدراسة بضرورة نشر ثقافة التأمين التكافلي ودعم المؤسسات المسيرة له من أجل توسيع السوق التأمينية التكافلية.

**الكلمات المفتاحية:** التأمين التكافلي؛ شركات التأمين التكافلي؛ هيئة المؤسسين، هيئة المشتركين؛ صيغ الاستثمار.

### Summary:

This study addressed the theoretical, practical and developmental frameworks for symbiotic insurance, and the importance of these research papers was demonstrated by highlighting the fundamental

<sup>1</sup> المرسل المؤلف

differences between commercial and symbiotic insurance, as well as an indication of the diversity of the administrative and investment formulas adopted in the symbiotic insurance institutions and their economic and developmental impact, and the study concluded a pivotal result The extent of the possibility and the ability of the Takaful insurance institutions to contribute to advancing the wheel of development in partnership with various economic institutions, especially Islamic banks, is also evident. In order to expand the symbiotic insurance market.

**Key words:** Takaful insurance; Takaful insurance companies; Founders' body; Subscribers' body; Investment formulas.

#### مقدمة:

يعد الأمن مطلباً فطرياً وهدفاً يصبو لتحقيقه الفرد والمجتمع، وسعياً لتحصيله وتماشياً مع التطورات المعاشة تم استحداث شركات متخصصة في هذا المجال، وقد شهدت التجارب التطبيقية أسبقية ظهور شركات التأمين التجاري؛ حيث اكتسحت هذه الأخيرة السوق التأمينية لعقود من الزمن، ونظراً لتنافي نشاطها مع التعاليم الشرعية نادت المجامع الفقهية بضرورة إيجاد بديل شرعي لها، وكان هذا بمثابة الدافع الأساسي لبروز شركات التأمين التكافلي الملزمة في إدارتها للعمليات التأمينية والاستثمارية بالأحكام والمبادئ الشرعية الناظمة للعلاقات والعقود والمعاملات، وتعد شركات التأمين التكافلي ثاني أكبر المؤسسات المالية الإسلامية المعتمد عليها لتحقيق التنمية؛ ومرد ذلك يرجع لتمييزها في إدارة العقود التأمينية وتنوع الصيغ الاستثمارية المعتمدة أثناء تشغيل الأقساط أو الفوائض المالية.

بناء على ما سبق يمكن صياغة إشكالية البحث في التساؤل الرئيس التالي:  
ما هي الصيغ والآليات التنموية المعتمدة في مؤسسات التأمين التكافلي؟  
وما هي آليات تطبيقها؟

ويتفرع عن هذه الإشكالية التساؤلات الفرعية التالية:

- فيم يتمثل الإطار النظري والتطبيقي لنظام التأمين التكافلي؟
- كيف تساهم مؤسسات التأمين التكافلي في تحقيق التنمية الاقتصادية؟

**أهمية الدراسة:** تستمد هذه الورقة البحثية أهميتها من خلال تسليط الضوء على نشاط وأعمال ثاني أكبر المؤسسات المالية الإسلامية ألا وهي مؤسسات التأمين التكافلي؛ حيث تبرز مدى ثراء ومرونة وتنوع الصيغ الإدارية والاستثمارية المدارة من قبل هذه المؤسسات، سواء في تقديم الخدمات التأمينية أو إدارة العمليات الاستثمارية وأثر كل ذلك اقتصادياً، وانعكاسه على مسيرة التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

**أهداف الدراسة:** تركز الدراسة على إبراز وتوضيح النقاط التالية:

- بيان صور التأمين التكافلي والفرق بينه وبين التأمين التجاري.
  - بيان الإطار الهيكلي التنظيمي والتشغيلي لمؤسسات التأمين التكافلي.
  - بيان العمليات الإدارية والصيغ الاستثمارية لمؤسسات التأمين التكافلي ودورها في التنمية.
  - إبراز الأثر الاقتصادي والدور التنموي لمؤسسات التأمين التكافلي.
- الدراسات السابقة:** تنوعت الدراسات ذات الصلة بموضوع البحث نذكر منها مايلي:

- دراسة الدكتور موسى مصطفى القضاة، الحاملة لعنوان: **حقيقة التأمين التكافلي**، وهي عبارة عن بحث مقدم للمؤتمر الدولي: "مؤسسات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية" الذي تمت فعاليته بجامعة سطيف، 25 أبريل، 2011م، وقد بينت الدراسة أسس ومبادئ التأمين التكافلي والفرق بينه وبين التأمين التجاري، إلا أن هذه الدراسة لم تتطرق للصيغ الإدارية والاستثمارية المدارة من قبل مؤسسات التأمين التكافلي وأثرها الاقتصادي، وهو ما تم بيانه في هذا البحث.

- دراسة الدكتور يونس صوالحي وغالية بوهدة الحاملة لعنوان: **إشكالات نماذج التأمين التكافلي وأثرها في توزيع الفائض التأميني**، وهي عبارة عن مقال مقدم لمجلة التجديد، الصادرة عن الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية، المجلد 17، العدد 34، وقد تطرقت الدراسة لبيان مختلف الصيغ المطبقة من قبل مؤسسات التأمين التكافلي في الجانب الإداري التنظيمي والتشغيلي، كما بينت كذلك الإشكالات والعراقيل التي تعترض سير نشاط وأعمال مؤسسات

التأمين التكافلي، إلا أن الدراسة لم تبين الأثر الاقتصادي لهذه الصيغ وهو ما تم إدراجه في هذا البحث.

- دراسة الدكتور محمد أكرم لال الدين وآخرون، الحاملة لعنوان: **الاستثمار في صناعة التكافل**، وهي ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي في دورته العشرين، بكوالالمبور، ماليزيا سنة 2011م، وقد بينت هذه الدراسة الآليات والسبل المعتمدة من قبل مؤسسات التأمين التكافلي في أنشطتها الاستثمارية اعتمادا على مختلف الصيغ المطبقة، غير أن الدراسة لم تتطرق لعلاقة مؤسسات التأمين التكافلي بمختلف المؤسسات الاقتصادية الأخرى، وهو ما جاء في هذا البحث.

**منهجية الدراسة:** خلال تحرير محتوى الدراسة تم الاعتماد على المعايير التالية:

- توثيق المادة العلمية من المصادر والمراجع وذلك بذكر اسم المؤلف كاملا، عنوان الكتاب، المحقق إن وجد، البلد، الدار، الطبعة، التاريخ، الجزء، الصفحة، وهذا عند استعمال الكتاب لأول مرة، أما عند تكراره فقد تم الاكتفاء بذكر اسم المؤلف، مرجع سابق، الجزء إن وجد، رقم الصفحة.

- كما تم استخدام الرمز "ص"، ومعناه الصفحة، والرمز "دط"، ومعناه دون طبعة.

**منهج الدراسة:** إن طبيعة الدراسة اقتضت الاعتماد على المنهج الوصفي، إذ يعد هذا الأخير المنهج الغالب، حيث تم توظيفه للتعريف بمحاور الدراسة، كما تم استخدام آلية المقارنة عند بيان أوجه الاختلاف و الاتفاق بين التأمين التجاري والتكافلي.

**عرض وتقسيم الخطة:** للإجابة على الإشكالية المطروحة تم تقسيم البحث إلى ثلاث محاور أساسية وهي:

**المحور الأول:** الإطار النظري للتأمين التكافلي، وفيه بيان لماهية التأمين التكافلي بصورتيه البسيطة والمركبة، وكذا الفرق بينه وبين التأمين التجاري.

**المحور الثاني:** الإطار العملي للتأمين التكافلي، وفيه بيان لطبيعة شركات التأمين التكافلي وعلاقتها التعاقدية والتزاماتها.



**المحور الثالث: الإطار التنموي للتأمين التكافلي،** ويضم مختلف الصيغ الاستثمارية التي تطبقها مؤسسات التأمين التكافلي للمساهمة في تحقيق التنمية الاقتصادية.

### **المحور الأول: الإطار النظري للتأمين التكافلي.**

إن الأمن مطلب فطري للفرد والجماعة وسعياً لتحصيله شكل الفرد مع غيره جماعات تعاونية لتفادي الأخطار وتخفيف الأضرار، ثم تطورت هذه الفكرة البسيطة وأصبحت أكثر تنظيماً وأوسع نطاقاً، وفيما يلي بيان لمفهوم التأمين التكافلي، وصوره والفرق بينه وبين التأمين التجاري.

#### **أولاً: مفهوم التأمين التكافلي**

##### **1- تعريف التأمين:**

أ- لغة: الأمن ضد الخوف، يقال أمن البلد أي اطمأن به أهله؛ فهو آمن وأمين وهو مأمون أي ليس له مكر يخشى، وأمنت بالله إيماناً؛ أسلمت له، واستأمنه أي طلب منه الأمان، واستأمن إليه تعني دخل في أمانه<sup>1</sup>.

ب- اصطلاحاً: هو تعاون منظم تنظيماً دقيقاً بين عدد كبير من الناس معرضين جميعاً لخطر واحد، إذا تحقق الخطر بالنسبة إلى بعضهم تعاون الجميع في مواجهته بتضحية قليلة يبذلها كل منهم، يتلافون بها أضراراً جسيمة تحيق بمن نزل به الخطر منهم<sup>2</sup>.

##### **2- تعريف التكافل:**

أ- لغة: يقال تكفل بالشيء؛ ألزمه نفسه وتحمل به، تكفل بالدين التزم به، والكفيل المثل؛ يقال ما لفلان كفيل، والكافل هو الضامن<sup>3</sup>.

ب- اصطلاحاً: هو ضم ذمة الكفيل إلى ذمة المكفول في الالتزام بالدين<sup>4</sup>.

##### **3- تعريف التأمين التكافلي كمركب لفظي:** يعرف التأمين التكافلي

باعتباره مركباً لفظياً على أساس اعتبارين؛ باعتباره نظاماً و باعتباره عقداً على النحو التالي:

**أ- التأمين التكافلي باعتباره نظاماً:**

- هو تعاون مجموعة من الأشخاص ممن يتعرضون لنوع واحد من المخاطر على تعويض الخسارة التي قد تصيب أحدهم، عن طريق اكتتابهم بمبالغ نقدية يتم بواسطتها تعويض المكتتبين عند وقوع الخطر المؤمن عليه<sup>5</sup>.  
- وهو أن يتفق مجموعة من الناس يتعرضون لأخطار متماثلة على رفع آثار الخطر المتفق عليه بينهم إذا وقع بأحدهم بمال يتبرعون به<sup>6</sup>.

**ب- التأمين التكافلي باعتباره عقداً:**

- هو عقد تأمين جماعي يلتزم بموجبه كل مشترك بدفع مبلغ معين من المال على سبيل التبرع، لتعويض المتضررين منهم على أساس التكافل والتضامن عند تحقق الخطر المؤمن منه، تدار فيه العمليات التأمينية من قبل شركة متخصصة على أساس الوكالة بأجر معلوم<sup>7</sup>.

- عقد يتبرع بموجبه مجموعة من الأشخاص "هيئة المشتركين" لبعضهم البعض بمبلغ مالي "قسط التأمين"، في سبيل التعاون على جبر الأضرار وتفتيت الأخطار المبينة في العقد، والاشتراك في تعويض الأضرار الفعلية التي قد تصيب أحد المشتركين الناجمة عن وقوع الخطر المؤمن منه، وتتولى شركات التأمين التكافلي إدارة عمليات التأمين "كوكيل بأجر معلوم"، واستثمار أموال هيئة المشتركين نيابة عنهم مقابل حصة معلومة من عائد استثمار هذه الأموال وفق قواعد شركة المضاربة<sup>8</sup>.

**ثانياً: صور التأمين التكافلي**

للتأمين التكافلي صورتان، إحداهما بسيطة والأخرى مركبة، ولكل منهما خصائص مختلفة نبينها كما يلي:

1- **التأمين التكافلي بصورته البسيطة:** يقوم على تعاون مجموعة من الأشخاص يتعرضون لنوع من المخاطر، يعملون على تعويض الخسارة التي قد تصيب أحدهم، عن طريق اكتتابهم بمبالغ نقدية يؤدي منها التعويض عند وقوع الخطر المؤمن منه، وتتمثل خصائص التأمين البسيط فيما يلي<sup>9</sup>:  
- أنه عقد من العقود الرضائية التي لا تنعقد إلا بالإيجاب والقبول.  
- يعتبر كل عضو مؤمن و مؤمن له في الوقت نفسه.

- إن الذي يتولى إدارة التأمين التكافلي البسيط هم المؤمنون أنفسهم، وليست هيئة مستقلة عنهم.
- إن ما يدفعه المؤمنون من أقساط تبقى ملكا لهم، يُدفع منها التعويضات ويُرد إليهم ما بقي منها.

**2- التأمين التكافلي بصورته المركبة:** ويسمى بالتأمين التكافلي المتطور، لتطور أدواته ووسائله تماشيا مع الواقع المعاصر، وصورته أن تقوم شركة متخصصة بإنشاء وإدارة أعمال التأمين التكافلي، وتمتلك حسابين منفصلين؛ حساب المشتركين وحساب المساهمين، وتتمثل خصائصه فيما يلي:

- وجود كوادر فنية مؤهلة تدير العمليات التأمينية.
- تعويض المتضررين وتوزيع الفوائض التأمينية في حالة وجودها.
- في التأمين التكافلي المركب يتعدى الأمر إلى تحقيق الأرباح بالطرق الشرعية علاوة على مجابهة المخاطر<sup>10</sup>.

### ثالثا: الفرق بين التأمين التكافلي و التأمين التجاري

إن المقارنة بين التأمين التكافلي والتأمين التجاري تجعلنا نقف على أوجه التشابه ونقاط الاختلاف بينهما، بغرض إبراز مدى توافق التأمين التكافلي مع المتطلبات الشرعية من جهة و مدى فاعليته الاقتصادية من جهة أخرى، وهو ما نجد بيانه وتفصيله في النقاط التالية:

#### 1- أوجه الاتفاق بين التأمين التجاري والتأمين التكافلي:

- يشترك كلا من التأمين التجاري و التأمين التكافلي في كون محل العقد هو "الأمان"؛ فطالب التأمين فيهما إنما يطلب الأمان ويتجنب الأخطار.
- يشترك التأمين التجاري والتأمين التكافلي في توزيع الخسائر على عدد كبير من الناس حتى تخف عن الفرد.
- يشتركان في كون المستأمن يدفع مالا على شكل سهم في التأمين التكافلي أو قسط في التأمين التجاري<sup>11</sup>.

#### 2- أوجه الاختلاف بين التأمين التجاري والتأمين التكافلي:

يختلف التأمين التكافلي عن التأمين التجاري من عدة زوايا على النحو التالي:

**من حيث المعنى:** حيث أن نظام التأمين التكافلي لا يقوم على مبدأ الربح كأساس، بل يهدف إلى توزيع أجزاء المخاطر على مجموع المشتركين عن طريق التعويض الذي يدفع للمشارك المتضرر، وذلك طبقاً لنظام الشركة والشرط التي تتضمنها وثائق التأمين وبما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

في حين يعد التأمين التجاري عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له - المستفيد- مبلغاً من المال أو إيراداً مرتباً، أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع حادث، أو تحقق الخطر المبين بالعقد، وذلك نظير قسط يؤديه المؤمن له للمؤمن<sup>12</sup>.

**من حيث المشروعية:** هناك شبه إجماع من العلماء المعاصرين على عدم جواز التأمين التجاري، وإجماع تام على مشروعية التأمين التكافلي<sup>13</sup>

**من حيث طبيعة العقد:** عقد التأمين التكافلي عقد تبرع يعفى فيه عن الجهالة والغرر، ولا يدخله الربا والقمار، وكل هذه المحاذير ترد على عقد التأمين التجاري، فهو عقد معاوضة يدخله الربا والقمار والغرر والجهالة<sup>14</sup>.

**من حيث إدارة الشركة:** تعتبر الإدارة في التأمين التجاري حكراً على أصحاب الشركة المساهمين في رأس مالها، وليس للمؤمن لهم أي حق في الإدارة أو الرقابة أو الملكية، بينما يُفتح المجال أمام المؤمن لهم في شركات التأمين التكافلي للمشاركة في إدارة الشركة؛ وذلك بانتخاب عضو منهم يمثلهم في مجلس الإدارة ويقوم بمراقبة نشاط الشركة<sup>15</sup>.

**من حيث الهدف:** يعتبر الهدف الأساسي لشركات التأمين التجاري تحقيق الربح؛ من خلال الفرق بين أقساط التأمين التي يدفعها المؤمن لهم وتعويزات الأضرار التي تقدمها الشركة لهم، فتحقيق الربح في التأمين التجاري قصد لا تبع، أما التأمين التكافلي فلا يهدف بصفة أساسية إلى تحقيق الربح من العمليات التأمينية إنما يهدف بالدرجة الأولى إلى رفع الضرر الذي قد يلحق بالأعضاء، وإن كان هذا الأمر لا يعني حرمة الاسترباح من أعمال التأمين، فتحقيق الأرباح في التأمين التكافلي تبع لا قصد<sup>16</sup>.

من حيث آلية الاستثمار: في التأمين التجاري تستثمر الأقساط في مشاريع ربوية، أما في التأمين التكافلي فإن استثمار الأقساط يتم وفقا للصيغ المشروعة<sup>17</sup>.

- في التأمين التكافلي يُعد المشتركون في التكافل هم المستأمنون واشتراكاتهم تُدار من قبل شركة التكافل وتعود المنفعة عليهم جميعا، أما في التأمين التقليدي فحملة الوثائق عنصر خارجي عن شركة التأمين، وتقوم الشركة باستغلال أقساطهم بما يعود عليها بالنفع لوحدها.

- إن الفائض في التأمين التكافلي ملك للمشاركين في التكافل، أما في التأمين التجاري فلا وجود لمسمى "الفائض"؛ إذ يسمى ربحا وتنفرد بملكيته الشركة لوحدها.

- التأمين التكافلي لا يؤدي إلى الاحتكار؛ إذ أن المؤمنون هم جموع المشتركين ويشتركون جميعا في المنفعة، في حين نجد أن شركات التأمين التجاري تسيروها فئة قليلة -أصحاب الشركة- تتحكم في مدخرات المؤمنيين وممتلكاتهم<sup>18</sup>.

### المحور الثاني: الإطار العملي للتأمين التكافلي

يُعد التأمين بمعناه الحديث صيغة من صيغ إدارة المخاطر وجذوره التكافل بين أفراد المجتمع الذي عرفته كل المجتمعات الإنسانية، إلا أن هذا الأمر قد اعتراه التبدل في العصور الحديثة، الأمر الذي احتاجت معه صيغ التكافل والتعاون إلى مؤسسات متخصصة، فظهرت مؤسسات التأمين التكافلي وفيما يلي بيان و تفصيل لماهية هذه المؤسسات:

#### أولاً: طبيعة شركات التأمين التكافلي

تعرف شركات التأمين التكافلي على النحو التالي:

- "هي شركات متخصصة بأعمال التأمين التعاوني، ويكون جميع المستأمنين - حملة الوثائق- مساهمين في هذه الشركة، وتتكون منهم الجمعية العمومية ثم مجلس الإدارة"<sup>19</sup>.

من خلال هذا التعريف يتبين لنا أن المساهمين-المشاركين المتبرعين بالأقساط- ينتخبون عضوا يمثلهم في مجلس إدارة الشركة.

- "هي شركات وظيفتها إدارة الأموال وذلك بإنشاء محافظ تأمينية ضد مختلف الحوادث، ثم تدعو من أراد الاشتراك بدفع قسط محدد يتناسب مع الخطر، على أن تُجمع تلك هذه الأموال لتلك المحفظة وتستثمر لصالح أصحابها-المشركين- وتُدير الشركة هذه الأموال لصالحهم، فإذا وقع مكروه على أحدهم، تقوم بالاقتراع من تلك الأموال لتعويض المشترك المتضرر بالقدر المتفق عليه"<sup>20</sup>.

من خلال هذا التعريف يتبين أن الشركة تقوم بتحديد أنواع المخاطر وتنشئ لكل نوع محفظة تأمينية، تُجمع فيها الأقساط التي يتبرع بها المشاركون، ثم تقوم بإدارتها واستثمارها لصالحهم، كما تقوم بتعويض المتضرر منهم من الأقساط نفسها.

وما يُؤخذ على هذا التعريف أنه لم يبرز علاقة الشركة بالمحفظة التأمينية، وهو ما بينه التعريف الموالي: "التأمين التكافلي قائم على تكوين محفظة تأمينية لصالح حملة وثائق التأمين، بحيث يكون لهم الغنم وعليهم الغرم، ويقتصر دور الشركة على الإدارة بأجر، واستثمار موجودات التأمين بأجر أو بحصة من الربح على أساس المضاربة"<sup>21</sup>.

الجانب الإداري، وعلى أساس الوكالة والمضاربة في الجانب الاستثماري، وتُدير شركات التأمين التكافلي الأعمال التأمينية بدقة وتنظيم وفقا لما تنص عليه العقود التي تبرمها مع المشاركين، وتتمثل أركان هذا العقد فيما يلي:

- 1- **المستأمن:** وهو الطرف المؤمن له سواء كان شخصا أو جهة، ويدعى أيضا المشترك.
- 2- **شركة التأمين:** تتولى إبرام عقد التأمين مع المشاركين وإدارة الأعمال التأمينية على أساس الوكالة بأجر معلوم.
- 3- **الخطر:** هو الحادث الاحتمالي المستقبلي.
- 4- **قسط التأمين:** وهو محل التزام المستأمن، ويُقصد به المبلغ الذي يدفعه المستأمن لصندوق التأمين التعاوني بمقتضى عقد التأمين.

5- مبلغ التأمين: وهو محل التزام شركة التأمين نيابة ع المستأمنين، وهو العوض المالي مقبل وقوع الضرر المحتمل<sup>22</sup>.

#### ثانياً: الهيكل التنظيمي لشركات التأمين التكافلي

تتكون شركة التأمين التكافلي من هيئتين؛ هيئة المؤسسين وهيئة المشتركين، ولكل منهما حساب منفصل ترتبطان فيما بينهما بعقود منظمة لسير العمل التأميني، وهو المبين على النحو التالي:

#### 1- أطراف شركة التأمين التكافلي:

أ- هيئة المؤسسين "المساهمون": وهم من يضعون رأسمال الشركة ويوقعون على عقد التأسيس والنظام الأساسي، ويمكن أن ينضم إليهم كل من يساهم في رأس المال لاحقاً، وهم من يقع عليهم عبء إنشاء الشركة ومتابعة إجراءاتها ودعوة الراغبين بالمساهمة فيها، وأهم ما يلتزم به المساهمون التعهد بتغطية العجز الذي قد يطرأ على صندوق المشتركين على سبيل القرض الحسن<sup>23</sup>.

ويتكون حساب المؤسسين مما يلي<sup>24</sup>:

- رأس المال المتمثل في قيمة الأسهم المدفوعة.
- عائد استثمار المال المتبقي من تشغيل رأس المال.
- حصة الشركة المتبقية من الربح الناتج عن استثمار أقساط المشاركين.
- ويتحمل المؤسسون ما يلي:
- مصاريف استثمار الأموال.
- رواتب الموظفين.
- أجره المبنى ونحوه.
- الاحتياطات القانونية.

ب- هيئة المشتركين: وهم حملة وثائق التأمين، يقومون بدفع أقساط التأمين على أساس التبرع، ويتحملون الأضرار والمخاطر التي قد تنزل بهم أو بأحدهم، ويلتزمون بدفع التعويض التأميني من وعاء أو صندوق أقساط التأمين، وللمشتركين حق استثمار ما زاد على الإنفاق من أقساط التأمين، ويستحقون نصيباً من الفائض التأميني المتحقق في حساب عمليات التأمين

لدى الشركة في نهاية السنة المالية، وفق النظم واللوائح المعتمدة من مجلس إدارة الشركة، وذلك بعد تغطية ما يلزم من الاحتياجات والنفقات والمصروفات الإدارية<sup>25</sup>.

ويسمى حساب المشتركين بحساب حملة الوثائق، أو الصندوق، أو محفظة هيئة المشتركين ويتكون من:

- أقساط التأمين.
- حصة المشتركين من أرباح الأقساط المستثمرة.
- ويتحمل المشتركون ما يلي:
- تعويضات المتضررين.
- مقاصة إعادة التأمين.
- أجره عمليات التأمين المدفوعة للشركة.
- بدل الاحتياطات الفنية والقانونية.

## 2- العلاقات التعاقدية في شركات التأمين التكافلي:

ترتبط الهيئات المكونة لشركات التأمين التكافلي مجموعة من العلاقات والعقود نوضحها كالآتي:

أ- **علاقة مشاركة:** وهي العلاقة القائمة بين أفراد هيئة المساهمين " مؤسسي الشركة"<sup>26</sup>.

ب- **علاقة تبرع:** وهي العلاقة القائمة بين أفراد هيئة المشتركين وحساب التأمين "صندوق الأقساط"، مرتكزها التعاون على تفتيت الأخطار، والاشتراك في تحمل المسؤولية عند تحقق الأضرار، والعلاقة بين المستفيدين وبين الصندوق عند التعويض هي **علاقة التزام**؛ إذ يلتزم الصندوق بتغطية الضرر حسب الوثائق واللوائح<sup>27</sup>.

ج- **علاقة وكالة "بأجر أو بدون أجر":** وهي العلاقة القائمة بين هيئة المساهمين و هيئة المشتركين، فعلى ضوء هذا العقد تكون الشركة وكيلا عن المشتركين في القيام بجميع إجراءات التأمين؛ من ترتيب العقود والوثائق، واستلام الأقساط ودفع مبالغ التأمين والتعويضات والاقتراض، وجميع الأمور الإدارية فهي وكالة مطلقة لجميع شؤون التأمين.



د- علاقة مضاربة: وهي العلاقة القائمة بين هيئة المساهمين " الشركة" و بين حساب التأمين "صندوق الأقساط"، حيث على أساس هذا العقد تكون الشركة مضاربا فتقوم باستثمار الأقساط الموجودة في الصندوق التي تعود للمشاركين الذين يمثلون رب المال، وتأخذ الشركة لقاء ذلك نسبة شائعة وفقا لقواعد وأحكام المضاربة<sup>28</sup>.

### 3- ضوابط والتزامات شركات التأمين التكافلي:

تلتزم مؤسسات التأمين التكافلي أثناء مزاولتها أنشطتها لجملة من المعايير والأحكام الشرعية تضبط معاملاتها؛ وهو ما سيتم بيانه فيما يلي:

#### أ- الضوابط الشرعية لأعمال شركات التأمين التكافلي<sup>29</sup>:

1- الضوابط الشرعية التي ينبغي أن ينبغي أن يشتمل عليها النظام الأساسي للشركة:

يشترط لتحقيق شرعية أعمال الشركة أن يُنص في نظامها الأساسي على ما يلي:

- الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها في جميع أعمال التأمين وإعادة التأمين، وإيداع الأموال واستثمارها وكافة المعاملات والنشاطات.
- تعيين هيئة رقابة شرعية للشركة قبل ممارستها لأعمالها، لكي يتسنى لها الاطلاع على النظام الأساسي للشركة ودراسة وثائق التأمين والتأكد من موافقتها لأحكام الشريعة الإسلامية، والالتزام بكل ما يصدر عن الهيئة من فتاوى وتوجيهات شرعية.
- الإفصاح عن كيفية إخراج الزكاة الشرعية من الأموال التي تجب فيها، سواء كانت للمساهمين أو المستأمنين.
- الفصل بين حقوق وأموال المساهمين والمستأمنين؛ بحيث يكون في كل شركة حسابين ماليين، الأول للمساهمين والثاني للمستأمنين، وتحديد الموارد المالية والمصاريف الخاصة بكل حساب حتى لا تختلط الأموال.
- تحديد الكيفية التي يُعطى بها العجز في حساب المستأمنين إذا استنفذت التعويضات والمصروفات كامل الرصيد المالي.

- الإفصاح عن كيفية توزيع الفائض التأميني المتبقي في حساب المستأمنين من مجموع الأقساط واستثماراتها، بعد دفع التعويضات ورصد الاحتياطات وتغطية المصاريف والنفقات الخاصة بحسابهم، وبيان كيفية التصرف في الفائض التأميني الذي لم يُقبض من مستحقيه.

## 2- الضوابط التي ينبغي أن تشتمل عليها وثائق التأمين<sup>30</sup>:

إن كل وثيقة من وثائق التأمين تمثل عقدا بين المؤمن له وشركة التأمين بصفقتها وكلا عن المستأمنين، ولتحقيق المتطلبات الشرعية لصحة العقود في الشريعة الإسلامية لا بد أن تشتمل كل وثيقة من وثائق التأمين على ما يلي:

- إظهار صفة التعاون التي يقوم على أساسها التأمين التكافلي؛ حيث ينبغي أن تتضمن كل وثيقة من وثائق التأمين في شركات التأمين الإسلامي نصا صريحا وواضحا يبين طبيعة العلاقة بين المستأمنين، وأنها تقوم على أساس التعاون لترميم آثار الأضرار المؤمن عنها.

- الإفصاح عن طبيعة العلاقة بين الشركة والمستأمنين في التأمين التكافلي؛ إذ يشترط لصحة ومشروعية الممارسات العملية للتأمين التعاوني، أن تشتمل كل وثيقة على نص صريح وواضح يبين طبيعة العلاقة بين المستأمنين وشركة التأمين التي تقوم بإدارة العمليات التأمينية.

- الإعلان عن كيفية استثمار الأموال الموجودة في حساب المستأمنين.

## ب- التزامات شركات التأمين التكافلي:

ونقصد بالتزامات مؤسسات التأمين التكافلي مجموع الاعمال والمهام التي تقوم الشركة بتأديتها وهي المبينة على النحو الآتي<sup>31</sup>:

- تحقيق مصلحة المشتركين بما يضمن تعاونهم في تحمل الأضرار التي قد تلحق بأي منهم، إذ في حالة وقوع الأضرار المؤمن عنها تقوم الشركة بجبرها طبقا لنظامها المعتمد، ووفقا للشروط التي تتضمنها وثائق التأمين.

- خصم الزكاة المفروضة شرعا بما لا يمس حقوق حملة وثائق التأمين.

- تنظيم عمليات التأمين وفقا للقواعد التي يضعها مجلس الإدارة الأساسي للشركة.

- استثمار الأموال المحصلة من المشتركين بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، وتوزيع الفائض حسب النظام المقرر والمعتمد من قبل إدارة الشركة.

### المحور الثالث: الإطار التنموي لمؤسسات التأمين التكافلي

يبرز الدور التنموي لشركات التأمين التكافلي من خلال إدارتها للعمليات التأمينية والأنشطة الاستثمارية نيابة عن المشاركين، واعتمادا على رأسمالها وعلى الفوائض التأمينية<sup>32</sup> المتراكمة وأقساط المشاركين، ووفقا لعقود وصيغ شرعية مختلفة وفي مجالات مختلفة؛ سواء في المصارف الإسلامية وفق عقد المضاربة؛ حيث تقوم شركات التكافل مقام رب المال ويكون المصرف الإسلامي الطرف المضارب والربح بينهما حسب الاتفاق، أو تقوم شركات التكافل بالاستثمار المباشر في الأسواق المالية؛ من خلال شراء وبيع الأسهم وفقا لتوجيهات هيئة الرقابة الشرعية للشركة، أو تساهم في مشاريع اقتصادية متنوعة وفقا للصيغ الاستثمارية الشرعية، وهو ما سيتم بيانه على النحو التالي:

#### 1- إدارة العمليات التأمينية والاستثمارية وفقا لنموذج المضاربة:

أ- **المضاربة لغة:** مشتقة من الضرب في الأرض وهو السير فيها لابتغاء الرزق<sup>33</sup>.

ب- **المضاربة اصطلاحا:** اتفاق يتم بموجبه اشتراك طرفين يساهم أحدهما بالمال والآخر بالعمل، وتكون الأرباح حسب اتفاقهما<sup>34</sup>.

ج- **آلية تطبيق الصيغة:** وفقا لصيغة المضاربة يقوم المشتركون بوصفهم رب المال بالدخول في عقد مضاربة مع شركة التأمين التكافلي بوصفها مضاربا، وتعتبر أقساط التبرع هي رأس المال، وتقوم شركة التكافل بوضع أقساط التأمين في صندوقين:

صندوق المخاطر لدفع التعويضات، وصندوق الاستثمار الذي تستثمر أمواله وفقا لأصول وأحكام الشريعة الإسلامية، وفي نهاية السنة تقوم الشركة بتوزيع أرباح الاستثمار وفق النسب المتفق عليها<sup>35</sup>، وفي حالة حدوث خسارة ناجمة عن تقصير أو إهمال أو تعد على أموال المضاربة، فإن الخسارة يتحملها

المؤسسون أي الشركة المضاربة، أما إن كانت الخسارة ناتجة عن تفاعل قوى السوق- العرض والطلب-، أو بسبب جائحة فالمشتركون هم من يتحملها<sup>36</sup>.

## 2- إدارة العمليات التأمينية والاستثمارية وفق نموذج الوكالة:

أ- تعريف الوكالة لغة: يقال وكله بأمر كذا توكيل<sup>37</sup>، وفوضه إليه واكتفى به<sup>38</sup>.  
ب- تعريف الوكالة اصطلاحاً: استنابة الشخص من ينوب عنه في أمر من الأمور التي تجوز فيها النيابة، كالبيع والشراء والمخاصمة ونحوها<sup>39</sup>.

ج- آلية تطبيق الصيغة: تتحد في نموذج الوكالة العلاقات التعاقدية بين المشتركين في صندوق التكافل وشركة التكافل على أساس الوكالة، حيث تقوم الشركة بتحديد الأقساط وتخصيص الاحتياطات القانونية والاختيارية، وتقييم الأضرار وتحدد التعويضات، كما تتحمل مخاطر السوق والسيولة والتشغيل ومواجهة العجز عن سداد الأقساط، وتأخذ الشركة لقاء هذه الخدمات أجرة تُخصم من أقساط التأمين<sup>40</sup>، كما تقوم الشركة باستثمار هذه الأقساط مقابل عمولة<sup>41</sup>.

3- إدارة العمليات التأمينية والاستثمارية وفق النموذج المركب بين الوكالة والمضاربة: وطبقاً لهذا النموذج يتم اعتماد عقد الوكالة لإدارة العمليات التأمينية، بينما يستخدم عقد المضاربة لإدارة الأنشطة الاستثمارية، وهو النموذج الذي يلقي إقبالاً متزايداً من قبل مؤسسات التأمين التكافلي<sup>42</sup>.

## 4- إدارة العمليات التأمينية والاستثمارية وفق نموذج الوديعة:

أ- تعريف الوديعة لغة: هي المال المتروك عند إنسان يحفظه<sup>43</sup>.  
ب- تعريف الوديعة اصطلاحاً: هي المال المدفوع إلى من يحفظه بمقابل أو بدون مقابل، مع ملاحظة أن المال هنا لا يعني النقود فقط<sup>44</sup>.

ج- آلية تطبيق الصيغة: وصورة التطبيق العملي لهذه الصيغة أن يقوم المشاركون بإيداع أموالهم في صندوق الوديعة التي تقوم شركة التكافل بإدارته، وتعد مساهمات المشاركين ودائعاً بدل من اعتبارها تبرعات، وتكون شركة التكافل بمقتضى هذا النموذج المدير المؤتمن على استثمار أموال الصندوق، ولا يحق للمشاركين أن يحصلوا على أي نسبة من الأرباح في

حال تحققها، إلا أنه يمكن لشركة التكافل أن توزع جزءاً من هذه الأرباح كهدية على المشاركين<sup>45</sup>.

##### 5- إدارة العمليات التأمينية والاستثمارية وفق نموذج الجعالة

أ- تعريف الجعالة لغة: هي الأجر، وما جُعل للإنسان من شيء على فعله<sup>46</sup>.  
ب- تعريف الجعالة اصطلاحاً: هي أن يجعل جائر التصرف شيئاً متمولاً معلوماً لمن يعمل له عملاً معلوماً<sup>47</sup>.

ج- آلية تطبيق الصيغة: إن الجعالة تعني الالتزام بدفع مكافأة مقابل أداء مهمة محددة، وبناءاً على هذا النموذج يقوم المشاركون بتعيين شركة التكافل لإدارة صندوق التكافل وفق طريقة محددة، مقابل حصولها على مكافأة في حالة استثمارها أموال الصندوق على أفضل وجه، وبالتالي يحدد المبلغ المدفوع بناءً على الأداء الفعلي الذي قامت به شركة التكافل بوصفها الطرف الموفر للخدمة<sup>48</sup>.

##### 6- إدارة العمليات التأمينية والاستثمارية وفق نموذج الوقف

أ- تعريف الوقف لغة: هو الحبس<sup>49</sup>.  
ب- تعريف الوقف اصطلاحاً: هو تحبيس الأصل وتسييل الثمرة<sup>50</sup>.  
ج- آلية تطبيق الصيغة: وفقاً لهذه الصيغة تقوم شركة التأمين التكافلي بإنشاء صندوق وقي تجمع فيه أقساط المشاركين، وما يحصل عليه المشتركون من تعويضات لا يعد عوضاً عما يتبرعون به، وإنما هو عطاء مستقل من صندوق الوقف لدخولهم في جملة الموقوف عليهم حسب شروط الوقف، - إذ يجوز للواقف الانتفاع بوقفه إن كان داخلاً في جملة الموقوف عليهم-، وتقوم الشركة بإدارة و استثمار أموال الصندوق الوقفي كمتول للوقف، فتجمع التبرعات و تدفع التعويضات و تتصرف في الفائض حسب شروط الوقف، وتنال أجرة لقاء هذه الخدمات، كما يمكنها استثمار أموال الصندوق كوكيل مقابل أجرة، أو كمضارب فتتحصل مقابل ذلك على جزء مشاع من الأرباح الحاصلة<sup>51</sup>.

إضافة إلى الصيغ السابقة تقوم مؤسسات التأمين التكافلي بدعم الاقتصاد القومي والمساهمة في عملية التنمية من خلال ما يلي :

- الاستثمار المباشر في الأسواق المالية؛ من خلال شراء و بيع الأسهم وفق توجيهات هيئة الرقابة الشرعية للشركة.
- استثمار الفائض التأميني في السوق العملات الصعبة والالتزام بأحكام عقد الصرف.
- الاستثمار غير المباشر من خلال المصارف الإسلامية وفق عقد المضاربة؛ حيث تقوم شركة التأمين التكافلي مقام رب المال، ويكون المصرف الإسلامي الطرف المضارب، والربح بينهما حسب الاتفاق.

#### الخاتمة:

إن التطبيق الفعلي لنظام التأمين التكافلي بصورته المتطورة مجسد في نشاط مؤسسات التأمين التكافلي، الملتزمة بجملة من المعايير والأحكام الشرعية التي تضبط أنشطتها؛ سواء تلك المتعلقة بالوثائق الإدارية أو الأنشطة الاستثمارية، وتعمل شركات التكافل على تنشيط الحركة الاقتصادية من خلال النماذج والصيغ الاستثمارية المتنوعة التي تقوم وفقا لها بتشغيل الأقساط والفوائض التأمينية في مختلف المشاريع الاقتصادية، واستنادا لهذا الأمر تعد مؤسسات التأمين التكافلي من أهم المؤسسات المالية الإسلامية التي يُعول عليها في دفع عجلة التنمية بالشراكة مع باقي المؤسسات وخاصة المصارف الإسلامية.

#### التوصيات:

تعاني الجزائر من نقص في شركات التأمين التكافلي مقارنة بباقي الدول العربية الأخرى، الأمر الذي يستدعي دعمها وفتح المجال من أجل توسيع السوق التأمينية للمساهمة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ويتحقق ذلك من خلال نشر ثقافة التأمين التكافلي وتقديم تسهيلات حكومية للمؤسسات التكافلية.

### قائمة المصادر والمراجع:

- 1- رجب عبد الجواد إبراهيم، معجم المصطلحات الإسلامية في المصباح المنير، القاهرة، دار الآفاق العربية، ط1، 2002م.
- 2- عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1952م، ج7.
- 3- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، تحقيق مجمع اللغة العربية، ج2.
- 4- نزيه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، جدة، دار البشير، ط1، 2008م.
- 5- بديعة علي أحمد، التأمين في ميزان الشريعة الإسلامية، دراسة فقهية مقارنة، دار الفكر الجماعي، ط1، 2011م.
- 6- محمد رواس قلعجي، المعاملات المالية في ضوء الفقه والشريعة، لبنان، بيروت، دار النفائس، ط2، 2002م.
- 7- علي محمد الزقيلي وخالد علي بن نبي، العاقلة حقيقتها وتطبيقاتها المعاصرة، دراسات علوم الشريعة والقانون، الأردن، العدد1، المجلد36، 2009م.
- 8- موسى مصطفى القضاة، حقيقة التأمين التكافلي، بحث مقدم للمؤتمر الدولي "مؤسسات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية"، سطيح، 25 أبريل، 2011م.
- 9- مسفر بن عتيق الدوسري، التأمين التعاوني، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر "التأمين التعاوني، أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه"، الجامعة الأردنية، 11-13 أبريل، 2010م.
- 10- علي أحمد السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، مصر ودار القرآن، وقطر، دار الثقافة، ط7.
- 11- نعمات مختار، التأمين التجاري والتأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق، الإسكندرية، 2005م.
- 12- عامر يوسف العتوم، هل يختلف التأمين التكافلي عن التأمين اتجاري؟ مجلة الدراسات المالية والمصرفية، الرياض، العدد2، المجلد21، جوان، 2013م.
- 13- عبد السلام إسماعيل أوناغن، المبادئ الأساسية للتأمين التكافلي وتأصيلها الشرعي، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر التأمين التعاوني، الجامعة الأردنية، 11-13 أبريل 2010م.
- 14- علي محي الدين قره داغي، التأمين الإسلامي" دراسة فقهية تأصيلية مقارنة بالتأمين التجاري"، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2004م.

- 15- عبد الباري مشعل، تقييم تطبيقات وتجارب التأمين التعاوني، بحث مقدم لملتقى التأمين التعاوني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، الرياض، 20 جانفي 2009م.
- 16- هيثم محمد حيدر، الفائض التأميني في شركات التأمين الإسلامي، ورقة بحثية مقدمة لملتقى التأمين التعاوني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، الرياض، 20 جانفي 2009م.
- 17- أحمد سالم ملحم، التأمين الإسلامي، دراسة شرعية للتأمين التعاوني وممارسته العملية في شركات التأمين الإسلامية، الأردن، دار الثقافة، ط1، 2012م.
- 18- رياض منصور الخليلي، قوانين التأمين التكافلي، مؤتمر التأمين التعاوني، الجامعة الأردنية، 11-13 أبريل 2010م.
- 19- عجيل جاسم النشمي، الفائض وتوزيعه في شركات التأمين الإسلامي، المؤتمر التاسع للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، 26-28 ماي 2010م.
- 20- السباعي محمد الفقي وآخرون، مبادئ التأمين "الأصول العلمية والتطبيقية، الكويت، ذات السلاسل، ط1، 2005م.
- 21- أحمد الصباغ، الفائض التأميني، المؤتمر الرابع للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، سوريا، 1-2 أوت 2009م.
- 22- بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، القاهرة، دار الحديث، 2008م.
- 23- فليح حسن خلف، البنوك الإسلامية، جدارا للكتاب العالمي، الأردن، ط1، 2006م.
- 24- يونس صوالحي وغالية بوهدة، إشكالات نماذج التأمين التكافلي وأثرها في توزيع الفائض التأميني، التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية، المجلد 17، العدد 34.
- 25- حامد محمد حسن، التأمين التعاوني "الأحكام والضوابط الشرعية"، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الخرطوم، السودان، الدورة 20، سبتمبر 2012م.
- 26- أبو بكر جابر الجزائري، منهاج المسلم، القاهرة، دار الكتب، ط8.
- 27- محمد أكرم لال الدين وآخرون، الاستثمار في صناعة التكافل، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة 20، كوالالمبور، ماليزيا، 2011م.
- 28- مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المبادئ الإرشادية لضوابط التأمين التكافلي، ديسمبر، 2009م.
- 29- مجد الدين الفيروز أبادي، القاموس المحيط، الرسالة، دمشق 2012م، فصل الواو.
- 30- محمود حسين الوادي، المصارف الإسلامية الأسس النظرية والتطبيقات العملية، دمشق، دار المسير، 2008م.
- 31- الفيومي، المصباح المنير، القاهرة، دار ابن الجوزي، ط1، كتاب الجيم.
- 32- البهوتي، شرح زاد المستنقع في اختصار المقنع، دار الفكر، بيروت، ج1.
- 33- محمد الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1.



## إسهامات التأمين التكافلي في تمويل التنمية الاقتصادية

- 34- ابن قدامة، المغني، بيروت، دار الفكر، ط1، 1405هـ، ج14.  
35- عثمان الهادي إبراهيم، التكييف الشرعي للتأمين التعاوني، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، السودان، الدورة 20، 2012م.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - رجب عبد الجواد إبراهيم، معجم المصطلحات الإسلامية في المصباح المنير، القاهرة، دار الآفاق العربية، ط1، 2002م، ص22.  
<sup>2</sup> - عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1952م، ج7، ص108.  
<sup>3</sup> - إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، تحقيق مجمع اللغة العربية، ج2، ص793.  
<sup>4</sup> - نزيه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، جدة، دار البشير، ط1، 2008م، ص382.  
<sup>5</sup> - بديعة علي أحمد، التأمين في ميزان الشريعة الإسلامية، دراسة فقهية مقارنة، دار الفكر الجماعي، ط1، 2011م، ص240.  
<sup>6</sup> - محمد رواس قلججي، المعاملات المالية في ضوء الفقه والشريعة، لبنان، بيروت، دار النفائس، ط2، 2002م، ص155.  
<sup>7</sup> - علي محمد الزقيلي وخالد علي بن نبي، العاقلة حقيقتها وتطبيقاتها المعاصرة، دراسات علوم الشريعة والقانون، الأردن، العدد1، المجلد36، 2009م، ص5-6.  
<sup>8</sup> - موسى مصطفى القضاة، حقيقة التأمين التكافلي، بحث مقدم للمؤتمر الدولي "مؤسسات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية"، سطيف، 25 أفريل، 2011م، ص3.  
<sup>9</sup> - علي الزقيلي، مرجع سابق، ص210.  
<sup>10</sup> - نفس المرجع، ص210.  
<sup>11</sup> - مسفر بن عتيق الدوسري، التأمين التعاوني، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر "التأمين التعاوني، أبعاده وآفاقه وموقف الشريعة الإسلامية منه"، الجامعة الأردنية، 11-13 أفريل، 2010م، ص10.  
<sup>12</sup> - علي أحمد السالوس، موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي، مصر، ودار القرآن، قطر، دار الثقافة، ط7، ص365.

- 13- نعمات مختار، التأمين التجاري والتأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق، الاسكندرية، 2005م، ص390.
- 14- مسفر الدوسري، مرجع سابق، ص10.
- 15- عامر يوسف العتوم، هل يختلف التأمين التكافلي عن التأمين اتجاري؟، مجلة الدراسات المالية والمصرفية، الرياض، العدد2، المجلد21، جوان، 2013م، ص7.
- 16- نفس المرجع، ص7.
- 17- المرجع نفسه، ص8.
- 18- عبد السلام إسماعيل أوناعن، المبادئ الأساسية للتأمين التكافلي وتأصيلها الشرعي، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر التأمين التعاوني، الجامعة الأردنية، 11-13 أبريل 2010م، ص11.
- 19- علي محي الدين قرة داغي، التأمين الإسلامي " دراسة فقهية تأصيلية مقارنة بالتأمين التجاري"، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2004م، ص11.
- 20- عبد الباري مشعل، تقييم تطبيقات وتجارب التأمين التعاوني، بحث مقدم لملتقى التأمين التعاوني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، الرياض، 20 جانفي 2009م، ص9.
- 21- هيثم محمد حيدر، الفائض التأميني في شركات التأمين الإسلامي، ورقة بحثية مقدمة لملتقى التأمين التعاوني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، الرياض، 20 جانفي 2009م، ص6.
- 22- أحمد سالم ملحم، التأمين الإسلامي، دراسة شرعية للتأين التعاوني وممارسته العملية في شركات التأمين الإسلامية، الأردن، دار الثقافة، ط1، 2012م، ص24.
- 23- وهو المبلغ الذي تقرضه هيئة المساهمين لصالح صندوق هيئة المشتركين لمواجهة حالات العجز، وقد يطلق عليه اسم "الاحتياطي المدفوع"، ينظر رياض منصور الخليلي، قوانين التأمين التكافلي، مؤتمر التأمين التعاوني، الجامعة الأردنية، 11-13 أبريل 2010م، ص17.
- 24- عجيل جاسم النشمي، الفائض وتوزيعه في شركات التأمين الإسلامي، المؤتمر التاسع للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، 26-28 ماي 2010م، ص3.
- 25- عجيل جاسم النشمي، مرجع سابق، ص3.
- 26- موسى مصطفى القضاة، مرجع سابق، ص35.
- 27- موسى مصطفى القضاة، مرجع سابق، ص35.
- 28- علي محي الدين القرة داغي، التأمين التعاوني، مرجع سابق، ص41.
- 29- أحمد سالم ملحم، التأمين الإسلامي، مرجع سابق، ص142-144.

- 30- أحمد سالم ملحم، مرجع سابق، ص 144.
- 31- السباعي محمد الفقي وآخرون، مبادئ التأمين" الأصول العلمية والتطبيقية، الكويت، ذات السلاسل، ط1، 2005م، ص413.
- 32- "الفائض التأميني هو ما يتبقى من موارد صندوق المشتركين وعوائده بعد خصم المصروفات والتعويضات" ينظر أحمد الصباغ، الفائض التأميني، المؤتمر الرابع للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، سوريا، 1-2 أوت 2009م، ص4.
- 33- بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، القاهرة، دار الحديث، 2008م، ص209.
- 34- فليح حسن خلف، البنوك الإسلامية، جدارا للكتاب العالمي، الأردن، ط1، 2006م، ص225.
- 35- يونس صوالحي وغالية بوهدة، إشكالات نماذج التأمين التكافلي وأثرها في توزيع الفائض التأميني، التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية، المجلد 17، العدد34، ص100.
- 36- حامد محمد حسن، التأمين التعاوني"الأحكام والضوابط الشرعية"، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الخرطوم، السودان، الدورة20، سبتمبر2012م، ص20.
- 37- بن عبد القادر الرازي، مرجع سابق، ص394.
- 38- إبراهيم مصطفى وآخرون، مرجع سابق، ص1112.
- 39- أبو بكر جابر الجزائري، منهاج المسلم، القاهرة، دار الكتب، ط8، ص372.
- 40- حامد محمد حسن، مرجع سابق، ص23.
- 41- محمد أكرم لال الدين وآخرون، الاستثمار في صناعة التكافل، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة20، كوالالمبور، ماليزيا، 2011م، ص14.
- 42- مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المبادئ الإرشادية لضوابط التأمين التكافلي، ديسمبر، 2009م.
- 43- مجد الدين الفيروز أبادي، القاموس المحيط، الرسالة، دمشق 2012م، فصل الواو، ص769.
- 44- محمود حسين الوادي، المصارف الإسلامية"الأسس النظرية والتطبيقات العملية، دمشق، دار المسير، 2008م، ص101.
- 45- محمد كرم لال الدين وآخرون، مرجع سابق، ص15.
- 46- الفيومي، المصباح المنير، القاهرة، دار ابن الجوزي، ط1، كتاب الجيم، ص68.
- 47- البهوتي، شرح زاد المستنقع في اختصار المقنع، دار الفكر، بيروت، ج1، ص287.
- 48- محمد كرم لال الدين وآخرون، مرجع سابق، ص14.

<sup>49</sup>- محمد الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، ص 239.

<sup>50</sup>- ابن قدامة، المغني، بيروت، دار الفكر، ط1، 1405هـ، ج14، ص142.

<sup>51</sup>- عثمان الهادي إبراهيم، التكيف الشرعي للتأمين التعاوني، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، السودان، الدورة 20، 2012م، ص27-28.

## روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف The spirit of law: the problematic concept and the dialectic of use

طالب الدكتوراه محيي الدين بن عبد العزيز<sup>1</sup> د/ فاطمة الزهراء وغلانت

كلية العلوم الإسلامية - باتنة<sup>1</sup>

مخبر العلوم الإسلامية في الجزائر

ourhghlentfatima@yahoo.fr

m.benabdelaziz@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/20

تاريخ الإرسال: 2020/09/04

### الملخص:

تقوم هذه الدراسة على تحليل مصطلح "روح القانون"، والبحث في بعده الوظيفي في المعرفة القانونية؛ تمهيدا لفقّه مضمونه وتحقيقاً لاكتمال نُضجه ورُسوخ دلالاته، وهو طرحٌ يَنشوّف لإمكانية ترشيح المصطلح إلى التعميم حتى يختزل سائر ما يَنصُلُ به من اصطلاحات، وفي المقام الثاني بعد تجاوز معضلة الاصطلاح يَتوجّه الاشتغال ببناء أسسه العلمية، وترسيخ مناهجه الوظيفية، حتّى تستوعب أسئلة الواقع الموجود، وتنهض بالتّجديد القانوني المنشود.  
الكلمات المفتاحية: روح القانون؛ المقاصد؛ المفهوم؛ التوظيف.

### Abstract:

The current study aims to investigate the analysis of the term "spirit of law", and explore its functional dimension in legal knowledge. Owing to achieving the completion of its maturity and establishing its significance, the researcher paved for the jurisprudence of its content. The study was conducted to aspiring the possibility of nominating the term "spirit of law" to generalization so that it can be reduced to all related terminology. The study also aims at structuring its scientific foundations and consolidating its functional methods, so that it could get around the queries of the existing reality, and could promote the desired legal renewal.

**Key words:** Spirit of law, Purpose, Concept, Usage.

## مقدمة

عرف الفكر القانوني منذ عقود قلقاً؛ شبيهاً بالإرهاصات الأولى لنشأة مقاصد الشريعة بعد أن لاحت حاجة الفقه الإسلامي إلى التغيير ومسايرة المستجدات، لكن بصورة مختلفة في المجال القانوني؛ للانفتاح الذي لم يصل بعد إلى لملمةٍ وتقييدٍ وبلوغ الاستقلالية المنتظرة الكفيلة بتقديم أجوبة للإشكالات التي صاحبت سن وتطبيق القوانين.

تلك الأزمة التي حثت على تلقف فكرة "روح القانون" في الأونة الأخيرة من قبل الفلسفة القانونية الغربية تحديداً، بعد استنفاد طاقة فلسفة الشكلية والواقعية، وبلوغ مداها في الإمداد وحل المشاكل التي تغيرت متطلباتها، ورغم ذلك اكتفى الفقه بالتنظير اليسير للفكرة ولم يطرق بعد مجال الاستثمار والتطبيق.

لا شك أنّ وضوح المصطلح يعتبر المدخل الأساسي لفهم العلوم، وبالرغم من أنّ مصطلح "روح القانون" مُداول على الألسن في مختلف الكتابات، بل له حضور في دعاوى التجديد وصيحات إصلاح النظم القانونية، إلاّ أنّه في ذات الوقت لم يحظ بالتحديد الكافي؛ بحيث يتم تشغيله دون توجس أو احتمال التأويل للمعنى المراد، كونه له مدلول واسع يحتل مساحة كبيرة من المفاهيم القانونية.

ولتفصيل الموضوع نعتقد أنّ أزمة فكرة روح القانون يجب تناولها من

جهتين:

أولاً: عدم كفاية الاهتمام ببيان خفاء المعنى الاصطلاحي، وهذا ظاهر من النقص الذي يمكن وصفه بالفراغ البحثي في الشق المتعلق بالدرس الاصطلاحي، وهو ما يشمل الشطر الأول من العنوان: إشكالية المفهوم.

ثانياً: اضطراب الآراء حول العمل بالفكرة، من جهة تدافع المرجعيات حول التأصيل، والاعتراف بمشروعية تشغيل الفكرة في البحث القانوني والاجتهاد القضائي، وهذا الانشغال ينطبق على الشق الثاني من عنوان البحث: جدلية التوظيف.

===== روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

**الإشكالية:** إذا أقررنا بمشروعية وأهمية الرجوع إلى فكرة روح القانون، فإن الناظر في المعلومات المتاحة حول الموضوع يألف أسئلة تتوجه لدلالة المصطلح ذاته ومضمونه، وأخرى حول مدى توظيفه ومستوى قوته الاستيعابية في فهم النصوص وتطبيقها، ثم تنتهي للتساؤل حول قدرته على مواجهة عجز النصوص التشريعية عن تلبية ومسايرة حاجيات المجتمع .

**أهمية الموضوع:** لا يخفى أن النصوص لا تنعزل عن مرجعياتها؛ لأنها منها تكتسب شرعيتها وتُعرف غاياتها، وهذه ميزة الفقه الإسلامي الذي عرف وثبة بعد مؤازرة المقاصد، التي نفذت إلى جوهر وروح الشريعة، وأما نُظم القانون فظلت حتى عصرنا تنشدُ هذا التجديد وأداء وظيفتها في المجتمع، ولذلك جاء البحث عن المصطلح الذي برز حديثاً في المجال القانوني والذي يُتوسَّل منه جبر النقص، وتقصيد أحكام القانون.

ولأن المصطلح له معنى رحباً؛ فإنه تنزل الحاجة إلى بسطه وبيان مُتعلقاته، وامتداداته في الحقل المعرفي القانوني، وخاصة لعدم وجود بدائل كالحكمة والغاية والمقصد من التشريع، زيادة على فقدان المعيارية في تصحيح غايات القانون، وهو ما تمليه أيضاً المحافظة على النظام التشريعي بتناغم أصوله بفروعه، وتوحيد مدارك النظر والاجتهاد في نصوصه.

#### الدراسات السابقة

- **الدراسات العربية:** لم أقف على دراسة وافية ولا بيان للمصطلح موضوع البحث، في الدراسات المكتوبة باللغة العربية عموماً، باستثناء طائفة من كتب فلسفة القانون التي تقصت النظريات القانونية باعتبارها رافداً فكرياً للموضوع في بعض الفروع، وأهمها إفادة؛ كتاب فلسفة القانون والمنطق القانوني للدكتور فايز محمد حسين.

- **الدراسات الأجنبية:** في حدود ما بذل من جهد وقفنا في ثنايا بعض الدراسات على ما يلمح إلى مضمون الفكرة بمصطلحات مغايرة، وعرضها بصورة مجملة، وتوجد دراسات فلسفية عديدة تحوم حول روح القوانين وهي دراسات فلسفية مُفكّكة لم تمس الجانب التطبيقي؛ أذكر أهمها:

-Interpretaion, Ruth Sullivan Statutory Jurisprudence The Philosophy and Method of the Law, Edgar Bodenheimer

وقد نظمت البحث في مطلبين:

المطلب الأول: أزمة مصطلح روح القانون؛ دلالات وتأصيل.  
المطلب الثاني: الاختلاف حول روح القانون من حيث طرق الكشف والتوظيف.

### المطلب الأول: أزمة مصطلح روح القانون؛ دلالات وتأصيل

#### الفرع الأول: المعاني اللغوية للمصطلح

أولاً- معاني الروح: قال ابن فارس: الراء والواو والحاء أصل كبير مطّرد، يدلّ على سعة وفسحة واطّراد. وأصل ذلك كله الرّيح<sup>(1)</sup>.  
الرُّوح (بالضمّ) النَّفْس. وفي التنزيل: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء 85)، وتأويل الرُّوح أنّه: ما به حياة الأنفس<sup>(2)</sup>.

ثانياً: معاني القانون: القانون: كلمة يونانية (kanun) بمعنى العصا المستقيمة، ثم نُقل إلى الكلمة الكلية من حيث يستخرج بها أحكام جزئيات المحكوم عليه فيها. وتسمى تلك القضية أصلاً وقاعدة<sup>(3)</sup>. وقيل: القانون أمر كلي منطبق على جميع جزئياته التي يتعرف أحكامها منه كقول النحاة: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب<sup>(4)</sup>.

ويستخدم هذا اللفظ لغة؛ بمعنى الناموس الطبيعي أو الفطرة التي فطر الله الأشياء عليها، ومن ذلك قانون الجاذبية في علم الفضاء، وقوانين تفاعل المواد في علم الكيمياء، وقانون العرض و الطلب في علم الاقتصاد<sup>(5)</sup>.

#### الفرع الثاني: المعاني الاصطلاحية

أولاً- الروح: الروح بالمعنى الشائع الذي يكون بأمر من الله سبحانه، اختلفوا في تفسيره على أقوال كثيرة؛ قيل أنها بلغت المائة، ولكنهم اتفقوا على أن الروح معنى يحيى به الجسد<sup>(6)</sup>.

قال في الكليات: الروح هو الجوهر العلوي الذي قيل في شأنه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء 85). والأرواح عندنا أجسام لطيفة غير مادية خلافاً للفلاسفة، فإذا كان الروح غير مادي كان لطيفاً نورانياً غير قابل للانحلال<sup>(7)</sup>. سارياً في الأعضاء للطافته، وكان حياً بالذات، لأنّه عالم



===== روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

قادر على تحريك البدن ... فما دام الروح في البدن كان البدن بسببه حيًا يقظان وإن فارقه فالبدن ميّت<sup>(8)</sup>. فإنّ الحياة في البدن إنّما تبقى بشرط وجود الرّوح في النّفس<sup>(9)</sup>. وبالجملة يمكن الانتهاء إلى القول أنّه من المعاني التي يختص بها لفظ "الروح" بوضوح:

- جوهر الشيء.

- وما يتوقف عليه حياة الكائن.

والملاحظ أنّ المعنى المراد من الوضع الحديث لفظ "روح" الذي يرتبط بجوهر الشيء وغايته وحكمته، يحتاج إلى إدراج في لغة المعاجم، وإلى وصل بين الاصطلاح ودلالته اللغوية، فقد استُعير لفظ "الروح" للتعبير عن لبّ الشيء، وعن المعنى العميق للألفاظ الذي يتجاوز الحروف، خاصة عند المتأخرين.

هذه أولى تجلّيات الغموض بين الارتباط اللغوي والوضع والاستعمال الذي أحدث على اللفظ، فمع بقاء المعنى اللغوي الأصلي المرتبط بالروح الإنساني الذي لا يعلم كنهه إلا الله سبحانه؛ شاع في الدراسات الحديثة المعنى الذي نحن بصدد تحليله مع عدم نفي وجود تقارب نسبي بينهما.

**ثانيا-** القانون: دون التفصيل في الاتجاهات المختلفة في تعريف القانون، والتي تتفرع بحسب الفلسفة التي تتبنّاها، فمنها من يربط تعريفه بالوسط الاجتماعي على اعتبار أنّ القانون حقيقة اجتماعية تستوحي صحتها ومصدرها من المجتمع. ومنها الاتجاه الذي يربط القانون بغايته وهي تحقيق العدالة على وجه الخصوص، كما يذهب اتجاه إلى الجمع بين مفهوم القانون والدولة بحكم أنها الجهة التي تصدر القانون.

ورغم هذه الاختلاف إلا أنّ الشائع أنّ القانون في الاستعمال يمثل مجموعة القواعد التي تنظم سلوك الأفراد في الجماعة، وتعمل السلطة العامة على تطبيق هذه القواعد من خلال توقيع الجزاء على من يخالفها<sup>(10)</sup>.

وعرّفه العلامة السنهوري بأنّه: مجموعة القواعد القانونية التي تنظم الروابط الاجتماعية، والتي تُقَسر الدولة النَّاس على اتّباعها ولو بالقوّة عند الاقتضاء<sup>(11)</sup>.

محبي الدين بن عبد العزيز- د/ فاطمة الزهراء وغلانت

ويُتضح من خلال ذلك علاقة المعنى اللغوي للقانون الذي يفيد الاستقامة والمعنى الاصطلاحي؛ من حيث الثبات والتكرار، فقواعد القانون ثابتة في مدلولها وصياغتها وأطراد أحكامها كلما وقعت حوادث تنطبق عليها. وهذه المقدمة تقربنا من معنى القانون المراد والذي يرجع إلى معنيين: - القانون بالمعنى العام: مجموعة القواعد التي تنظم علاقات الناس في المجتمع. - القانون بالمعنى الخاص: مجموعة القواعد التي تضعها السلطة التشريعية لتنظيم أمر معين<sup>(12)</sup>.

### الفرع الثالث: مفهوم روح القانون.

للاقترب من المدلول الصحيح للمصطلح بناءً على التداول الجديد في الكتابات القانونية، يمكن الإفادة من بعض الفلسفات القانونية في إرساء المفهوم وتحديد المضمون، ولذلك نشير إلي جملة من المقدمات يتصدرها رؤية الفقه القانوني لفكرة روح القانون كما يفهم من خلال فلسفتها ضمناً.

1- يذهب اتجاه إلى أن روح القانون هي إرادة المشرع الحقيقية ويتزعمه أنصار مدرسة الشرح على المتون، يقول الفقيه دوما (Domat): إن إرادة المشرع هي أساس القانون، فروح التشريع هي خير مرشد لنا ويتعين علينا أن نغلبها على عباراته بمعنى أننا لا نسلم بكل النتائج المستنتجة من حرفية النصوص<sup>(13)</sup>.

2- ويرى اتجاه آخر أن روح القانون هي حكمة التشريع، والتي تعني الغاية التي يُراد تحقيقها من وضع النص، والمقصود بذلك المصالح التي استهدف المشرع حمايتها، والاعتبارات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية التي دعت إليه، و يطلق الفقه على ذلك عبارة "روح التشريع"<sup>(14)</sup>.

وعلى ذلك فإن القواعد القانونية تستمد مضمونها من المصالح الغالبة في المجتمع، ويمكن اعتبار غاية جلب المصالح ودرء المفسدات المصدر الفعلي للقاعدة القانونية، فإذا كانت مصلحة المالك توجب حماية خاصة لملكه، فإنه تتقرر مجموعة قواعد تحمي حق الانتفاع والاستعمال والتصرف، ويكون له الحق في رفع دعوى عدم التعرض، واسترداد الحيابة<sup>(15)</sup>.

## ==== روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

إن ربط روح القانون بالمصالح ودرء المفساد يُحيلنا إلى نظرية المقاصد في الشريعة الإسلامية، التي استقرت مفاهيمها، وأثمرت بحوثها إلى حد كبير، ومع وجود هذه الصلة يمكن الاعتماد على التقريب بين المفهومين مع تقديم مقاصد الشريعة لاكتمال تأصيلها على فكرة روح القانون، لأنها في بداية تأسيسها.

ولذلك يغلب على الظن أن الاتجاه المصلي هو الأولى بالترجيح كمضمون لروح القانون، وهذا ما يؤيده الفقه القانوني الذي يكاد يتفق على أن القانون ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة لتحقيق أهداف معينة، تختلف حسب السياسة التشريعية المنتهجة.

ومع تنوع تعريفات مقاصد الشريعة، وخاصة عند المتأخرين، فإنه يظهر أن التعريف الذي يُعول عليه في تحصيل التقريب المراد لاصطلاح "روح القانون"، هو تعريف علال الفاسي الذي يحدّاه بقوله: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها<sup>(16)</sup>.

هذا التعريف نحسبه يستوعب إلى حد كبير الفراغ المفاهيمي لروح القانون، وذلك لعدة اعتبارات:

- أن مصطلح الغاية هو المتداول في الفقه القانوني، فيكون الأنسب للغة القانون، والأسهل للفهم وتقريب المعنى، فضلا عن توظيفه من قبل الكثير من المعاصرين في تعريف المقاصد.
- أن الغاية من وضع قواعد القانون هي القصد النهائي الذي يتشوّف المشرع (في الاصطلاح القانوني) إلى تحقيقه، وقد تتعلق بالمصالح الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو الأخلاقية، وتهدف في النهاية إلى تعديل السلوك الإنساني ولا تكتفي بمجرد التجريد والعموم.
- أن عدم وضوح الغاية أحيانا لا يلغي جانب روح القانون، الذي يمكن الكشف عن فحواه بالوقوف على الأسرار المغمورة من وضع النص وهو مجال واسع للبحث، والجمع بين الغاية والأسرار في التعريف يستوعب جوانب مهمة في الكشف عن مقاصد القانون.

- يشير التعريف إلى المصدر الذي نحتكم إليه في اعتبار الغاية، وهو الشرع بالنسبة للمقاصد، ولا مانع من إلحاق القانون بأصوله، لأنَّ عدم الإقرار بالمثل العليا والمبادئ الخالدة التي يعمل الإنسان على تحقيقها، لا يمكن الادعاء بغاية توصف بالخطأ والصواب، وإلاَّ تختلف الغايات التي تسعى إليها الإنسانية، وتكون موضع تأويلات تخضع للعقيدة السياسية والاقتصادية التي تنتحلها كل أمة.

- أنَّ لفظ الغاية يشير إلى المقاصد العامة، وتوَلَّى لفظُ الأسرار الإشارة إلى المقاصد الخاصة، وهذا ما تقتقر إليه الكثير من التعريفات<sup>(17)</sup>، كما استغنى التعبير بالغاية والأسرار عن الكثير من التفصيلات التي يضطر إليها في التعريفات المتداولة.

- لم يتضمن التعريف ذكر المصالح المراد تحقيقها في العاجل والآجل كما هو نهج بعض المعاصرين، ولا يعاب في رأينا- على التعريف لأنه أمر مسلم به ولم توضع الشريعة إلاَّ لمصالح العباد في الدارين.

- ونختم التبرير بسهولة وبساطة التعريف، الذي حرَّر من عالم درس أصول القانون، وخبر واقع الأمة في وقته، يقول رحمه الله: وقد أحببت أن يكون هذا الموضوع يقصد كتاب مقاصد الشريعة- شاملا للتعريف بقسط من أصول تاريخ القانون، ووسائل تطوره، وكيف أن الشرائع الإنسانية كلها كانت تقصد إلى العدل، فلمَّا لم تبلغ مداه بحثتُ عنه خارج مصادرها التشريعية، بينما بقي الفقه الإسلامي يحقق العدالة والعدل بأصوله الذاتية نفسها<sup>(18)</sup>.

ونصلُّ بعد هذه المقدمات إلى صياغة تعريف روح القانون بالقول:

**روح القانون: هو الغايةُ منه والأسرارُ التي صيغَ كُلُّ نصٍّ لأجل تحقيقها.**

ولا نجزم من تحرير هذا التعريف أنه مُنتهى الاجتهاد، ولكن يلوح لنا أنه يجمع بين بساطة اللفظ وكثافة المعنى، ويجيب عن الإشكالات التي قد تثار في علاقة القانون الوضعي بالشريعة الإسلامية، من حيث الاتفاق والاختلاف لأنه يسوغ توظيفه من الجهتين؛ دون أن نستبعد مسألة تقنين أحكام الفقه كنموذج مجلة الأحكام العدلية، فضلا عن اتحادهما في الأخذ بفقه المصلحة التي "احتاج إليها القائلون بها من فقهاءنا، حين لم يجدوا دليلا شرعيا واضحا من الكتاب

## ===== روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

والسنة والإجماع على جواز شيء أو عدم جوازه، وما لبثوا أن جعلوها معياراً من معايير الاستدلال، وأوشك بعضهم أن يُفرد لها أرحب مجال بين مصادر الشريعة، كأنهم كانوا يُرهبون للقوانين الحديثة التي اعتبرتها أساساً لكل تشريع، وليس مجرد مصدر من مصادر القانون<sup>(19)</sup>.

ومن أبرز الأمثلة التي يذكرها الفقه في توظيف روح القانون لتفسير النصوص، اعتبار الليل ظرفاً مشدداً لجريمة السرقة، وهذا لأنه يُسهل ارتكاب هذه الجريمة في الظلام، والحكمة (روح القانون) تقتضي عدم تفسير لفظ الليل بمعناه الفلكي، بل يستوي المعنى ويطبق الحكم؛ كلما تحققت هذه العلة وهي الظلام سواء فلكياً أو بعامل آخر<sup>(20)</sup>.

والروح القانونية يمكن أن تتفرع إلى نوعين :

- روح النص القانوني الواحد الذي يقابل المقصد الجزئي في علم مقاصد الشريعة.

- روح النسق القانوني الجامع لنصوص قانونية متعددة، وتقابل المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

وبتنوع هذه الروح كان للمشرع إرادتان، إرادة خاصة تتجلى من خلال النص القانوني الواحد والمخصوص، وإرادة عامة تظهر من مجموع النصوص القانونية المكونة للنسق القانوني العام بمختلف أبوابه.

ثم إنّ إزام الفقيه أو القاضي بالعمل على الارتقاء من المنطوق إلى المقصود في تنزيله وتطبيقه للنصوص القانونية، يعود إلى تكليفه بالاجتهاد؛ للبحث والفحص النظريين عن هذا المقصود الذي أصل وأسس صوغ التشريع، تشريع النص القانوني الواحد أو تشريع النسق القانوني العام<sup>(21)</sup>.

### الفرع الرابع: بين مقاصد الشريعة و روح القانون

إن ما يربط روح القانون بمقاصد الشريعة الإسلامية هو البحث عن قيم معيارية علوية حاکمة على التشريع فيهما، ولعلّ أهم ما يجب الالتفات إليه في علاقة المقاصد الشرعية بالقانون، أنّها تفتح أمامه مغاليق النصوص، فلا يصبح القانون معزولاً في مدونات التشريع نفهمه بفهم ألفاظه؛ بل هو حركة دائبة يتسع بها النص ويضيق، ولا يحضر ولا يغيب إلا لأسباب غائية، كذلك

محبي الدين بن عبد العزيز- د/ فاطمة الزهراء وغلانت

لأنَّ القانون إذا أخذ بألفاظه دون عِلِّه ، فهو هيكل وشكل مجرد عن معنى الحياة.

لا يمكن مُضاهاة فقه مقاصد الشريعة الإسلامية بفكرة روح القانون، ولكن يُصرف البحث لتقريب الفكرة استناداً لقواعد المقاصد، تمهيداً لتقديم إجابات لما استشكله رجال القانون حول الموضوع، وقد تستفيد محاولات التأسيس والتأصيل من الفكر المقاصدي الذي بلغ النضج والاستقلالية خلافاً لنظيره في مجال القانون، في سياق هذا النظر يقول العلامة عبد الله بن بية: إنَّ المقاصد هي فلسفة التشريع الإسلامي لأنها تقدم إجابة لثلاثة أسئلة أساسية تواجه كل تشريع:

**السؤال الأول:** ما مدى استجابة التشريع للقضايا البشرية المتجددة ، وهو ما سماه بعض القدماء بالقضايا اللامتناهية كابن رشد.

**الثاني:** ما مدى ملائمة التشريع للمصالح الإنسانية وضرورات الحياة؟

**الثالث:** ما هي المكانة الممنوحة للاجتهد البشري المؤطر بالوحي الإلهي في الشريعة الإسلامية؟

فإذ كان عند الغربيين ما يسمى بروح القوانين وعلى ضوءها يفسر القضاة والمحامون القوانين ويتأولونها ؛ فإنَّ فلسفة التشريع في الغرب قد لا تبدو شمولية مستوعبة للزمان والمكان إذا قيست بنظرية المقاصد في الشريعة الإسلامية<sup>(22)</sup>.

وهذا القصور يُملئ البحث في أسرار نظم القانون والمساهمة في تقصيد أحكامها، بل تنزل منزلة الضرورة على قدر أهمية القانون في المجتمعات المعاصرة في شتى المجالات، والناظر في آراء فلاسفة القانون يلوح له فوارق بين معالم مقاصد الشريعة وروح القانون وبينهما تفاوت من ناحيتين مهمتين:

**أولاً- من حيث الكليات:** هناك خلاف وجدل كبير بين فلاسفة الغرب

القانونيين حول مقاصد القانون، وهي الصعوبة الرئيسية التي واجهها الفكر القانوني في العصر الحديث، إذ لا يوجد اتفاق على كيفية تحديد مبادئ وكليات القانون. وكما اعترف البعض بأنه لا يبدو أيَّ حقيقةٍ أكثر وضوحاً في العالم

===== روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

الحديث من مدى وعمق الخلاف الأخلاقي، وهو في كثير من الأحيان يؤول إلى الخلاف حول القضايا الأساسية للقانون<sup>(23)</sup>.

هناك من الفقهاء من أعطى الأولوية للأمن العام وكان ذلك مذهب الشكليين، ومنهم من أكد على العدل وهو مذهب المثاليين، ومنهم من أصرّ على قصد التقدم الاجتماعي و الازدهار وهو مذهب الاجتماعيين والواقعيين، وهذا الخلاف يعود إلى فكرة الغاية من القانون التي أخذت تتطور مع تطور الفكر الإنساني وتطور المجتمعات وانتقالها من مرحلة إلى أخرى، ففي مرحلة القوانين القديمة كانت الغاية الأساسية من القانون هي المحافظة على السكينة والسلم الاجتماع ، وفي العصور الرومانية تطورت الغاية حيث أضيفت غاية أخرى للقانون هي تحقيق العدل.

أما في عصور النهضة حيث طغت أفكار الحرية والمساواة، فقد اعتبرت أنّ غاية القانون هي تأكيد ذات الفرد وإثبات حريته ورفع جميع القيود التي تحد من حرية الإنسان ونشاطه، وفي مطلع القرن العشرين ومع تنامي الحركات الاجتماعية تمّ الاعتراف بغاية أخرى للقانون وهي تحقيق التقدم الاجتماعي.

أما المقاصد العامة للشريعة وهي الكليات الخمس المعروفة، فلم تعرف اختلافًا، وكل ما قيل حول توسيعها يمكن إدراجه في ثناياها، فمقصد انتظام الأمة الذي تحدث عنه ابن عاشور يمكن تحقيقه إذا تحققت هذه الكليات الخمس، مع الإشارة أن النقاش لا يزال منصبًا على مدى استيعاب هذه الكليات لجميع المقاصد، والقول أنّ باقي المقاصد يندرج تحتها كلام القدامى كاختلافهم في مقصد العرض بسبب اعتباره مندرجا تحت إحدى الكليات، وكذلك الأمر في المقاصد التي ذكرها بعض المعاصرين مثل الحرية والعدل والمساواة<sup>(24)</sup>.

وقد استشكل بعض المعاصرين إدراج الشاطبي مكارم الأخلاق ضمن التحسينيات<sup>(25)</sup>، مع أن قيم الأخلاق أخذت حيزًا كبيرًا من اهتمام فلاسفة القانون؛ ممّا يُثير الاستفهام عن رتبته بين تقسيمات المقاصد، والظاهر أنّ الشاطبي لم يقصد بمكارم الأخلاق جميع الأخلاق، فالأمانة والصدق والوفاء

محبي الدين بن عبد العزيز- د/ فاطمة الزهراء وغلانت  
بالعهود من ضروريات الدين<sup>(26)</sup>، ويترتب على تخلفها تهارج وفساد كما وضّح الشاطبي في قسم الضروريات.  
ومطابقة الكلام لما فصله الشاطبي في الضروريات يبيّن أنّ المقصود ليس أصول الأخلاق، وإنّما تحسيناتها مثل الإيثار، والعفو عن المسيء، والجود والكرم وغيرها.

**ثانيا- من حيث طرق الكشف:** مسالك الكشف عن المقاصد في القانون مختلف -كما سيأتي التفصيل- وهي تعتمد في عمومها على العقل؛ خاصة عند أصحاب نظرية القانون الطبيعي وسائر المذاهب المثالية، إلا أنّ وصول العقل إلى الحق كسفا وتقديرا ليس متعلقا بمطلق الحركة العقلية، فهو لا يُضاهي الوحي في إصابته الحق حتما، بل هو رهين في مطابقة الحق لجملة من القيود تقبّه الزلل، لأنّ مدارك الإنسان محدودة وتقف عند حدود يعجز فيها العقل عن الفهم وإعمال النظر.

وقد تواضع العلماء على مسالك الكشف عن المقاصد واكتناه أسرار الشريعة تعصم الاجتهاد من الزيغ، والتي تندرج في ضبط منهج الاستنباط؛ لأنّ الإحاطة بالمقاصد شرط المجتهد، وهذا تميّز لا نجد له مقابل في القانون؛ يقول الفاسي: "الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام، وهي ليست من قبيل القانون الطبيعي الموضوع في الخليفة والذي يكتشفه الإنسان عن طريق الإلهام، غموض يكتشف غموضا، ولكنّها نظراً بالفعل في إطار أصول عامة"<sup>(27)</sup>.

ويقول: "الشرع تكليف للإنسانية بأحكام لتهديب النفس محددة وليس من الضروري أن تكون متفقة مع نوااميس الطبيعة أو مختلفة معها؛ فمن المحرمات كبعض الأطعمة لو عرضت على القانون الطبيعي أو العقل لما دلّ على تحريمها، ومع ذلك نهى عنها الشرع"<sup>(28)</sup>.

#### **الفرع الخامس: تأصيل فكرة روح القانون**

يفتضي التوضيح لمنطلقات فكرة روح القانون؛ تحليل بعض المسائل التي نراها جديرة بالبحث، تأصيلا لمضمون فكرة القانون وإن لم يوظف



## ===== روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

المصطلح ذاته من جهة، وذكر مواضع التصريح بالمصطلح من جهة أخرى نفيًا لغربة دلالاته أو اعتباره دخيلًا في البحث القانوني.

**أولاً- فلسفة القانون:** يُعرّفها الفيلسوف روز ميني بأنها: "الفلسفة التي تبثُّ الروح في القوانين الوضعية وعلم القانون"<sup>(29)</sup>. ونظرًا لانشغال فلسفة القانون بمواضيع كبرى؛ فإنَّ المفهوم الذي نرتضيه لفلسفة القانون هو: "الدراسة التي تتناول الأسس الأولية الكامنة فيما وراء الظاهرة القانونية، وتهدف إلى الوصول إلى قانون تتحقق فيه الغايات النهائية للإنسان، من خلال البحث عن طبيعة القانون ومنهجه والقيم القانونية"<sup>(30)</sup>.

وإيرادنا لهذا التعريف لبيان أن المضمون المقصود لمصطلح روح القانون لا يخرج عن دراسة فلسفة القانون التي تبحث فيما وراء القانون، وما يحتويه من مبادئ كبرى يستمد منها القانون معناه، ودراسة فاعلية وصلاحيّة القاعدة القانونية في المجتمعات حتى تتحقق الغاية الأساسية للقانون.

**ثانياً- مضمون القاعدة:** يذهب أغلب الفقه إلى أن للقاعدة القانونية مصدر موضوعي؛ ويقصد به الحقائق الموضوعية التي تمثل جوهر القاعدة القانونية ومادتها الأولية، وهي قد تكون حقائق تاريخية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، أو سياسية، أو دينية وغيرها. ومصدر رسمي؛ وهو الذي يحدّد شكل القاعدة القانونية ويضفي عليها صفة الشرعية والإلزام<sup>(31)</sup>. ومن خلال المصدر الموضوعي يتضح الجوهر الذي يقوم عليه روح القانون، وهو يستمد أحكامه من قواعد العدالة و مبادئ القانون عند الكثير من الفقهاء.

تعتمد فكرة روح القانون على التدرج الموضوعي الذي يستند على موضوع القاعدة القانونية بغض النظر عن السلطة التي أصدرتها أو الإجراءات التي أتتبع في سنّها، وهذا النوع لا يُعمل به في تصنيف القواعد القانونية وغير معترف به في الفكر القانوني، مع أنّ مضمون القاعدة قد يتعرض لقضايا مهمة في المجتمع لا تتساوى مع القاعدة التي تنظّم علاقات أفراد محدّدين، ومن أمثلة ذلك قواعد الدستور التي تنظم أسس نظام الحكم في الدولة.

من أسباب التمسك بروح القانون؛ ظهور أفكار معادية للشكلية (antiformalism) التي تقابل المصدر الموضوعي للقاعدة القانونية، وهي

محبي الدين بن عبد العزيز- د/ فاطمة الزهراء وغلانت

طريقة تفسيرية تشجع القاضي على مراعاة المصادر غير النصية، مثل الغرض، والنية التشريعية، والسياسة العامة، مما يمنح المحاكم المزيد من السلطة التقديرية لمواجهة الحالات الجديدة، وإصدار الأحكام العادلة<sup>(32)</sup>.

**ثالثا- مبادئ القانون:** كما يجد روح القانون مستنده في المبادئ العامة للقانون؛ وهي مبادئ غير مقننة يستنبطها القاضي من المقومات الأساسية للمجتمع وقواعد التنظيم القانوني في الدولة، ويقرّها في أحكامه باعتبارها قواعد قانونية ملزمة؛ وسمو هذه المبادئ يعود لكونها مستمدة من ضمير الجماعة والروح العامة للتشريع<sup>(33)</sup>.

كما تتوسط المبادئ العامة للقانون بين الأفكار والأسس والقواعد التي تمثل مقومات المجتمع الفكرية والفلسفية في شتى المجالات السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية وبين نظم القانون، وكل فهم للقانون لا يراعي هذا الربط يعتبر بعيدا عن روح القانون<sup>(34)</sup>.

تعتبر المبادئ القانونية موجها للنظم القانونية، بحكم عموميتها وتجريدها، لما لها من تأثير على التفسير الصحيح للقانون، ومن أمثلتها: مبدأ حسن النية، مبدأ تحريم الغش، مبدأ العقد شريعة المتعاقدين، ومبدأ احترام حقوق الدفاع<sup>(35)</sup>.

ونظرا لتلك الأهمية للمبادئ القانونية نجد غالبية الفقه القانوني الفرنسي المعاصر يُقرّ بأن للمبادئ القانونية قوة إلزامية تعلو مرتبة القانون الصادر عن السلطة التشريعية، و تصل إلى مرتبة الدستور ذاته باعتبارها المبادئ الكبرى التي تمثل الفلسفة السياسية للأمة، والتي يتأسس عليها نظامها القانوني<sup>(36)</sup>.

**رابعا- القانون الطبيعي:** وإذا عدنا إلى الحضارات القديمة نجد كذلك ما يؤسس للفكرة؛ فقد تطور على يد أرسطو نظرية القانون الطبيعي التي تأخذ به الكثير من التشريعات، منها القانون المدني الجزائري في المادة الأولى منه<sup>(37)</sup>.

يرى أرسطو أنّه يجب على المشرع وهو يضع القوانين؛ الخضوع لمبادئ القانون الطبيعي الذي يعلو القانون الوضعي، بل هو المعبر عن العدل الذي يمثل جوهر القانون الطبيعي. وبما أن غاية القانون الوضعي هي العدل كما يمليه القانون الطبيعي، فإنّه إذا كانت القوانين تدعو للظلم فلا يكون واجبا

===== روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

حينئذ طاعتها ولا تستحق الاحترام؛ لأنها خالفت الطبيعة ومبادئ الفضيلة والأخلاق.

ويظهر من خلال الفرق بين القانون الطبيعي الذي أساسه العقل السليم والقانون الوضعي الذي أساسه إرادة الإنسان؛ ضرورة التكامل بينهما؛ أي أن تستوحي إرادة التشريع مقتضيات العدل وبنّتها في القواعد التي تسنّها، وهي صميم فكرة روح القانون التي ترجع إلى مضمون الأسس التي تُبنى عليها التشريعات، وتكون مصاحبة لها في الصياغة والتطبيق .

ورغم البعد الزمني فلا تزال الأفكار التي قال بها أرسطو تُلقى بظلالها على الفكر القانوني حتى الآن، كفكرة نقص القانون، والتي تجبر بمبادئ روح القانون والإنصاف. وعلى ذلك لا تخلو مسيرة التطور القانوني من الفكرة الجوهرية التي نحن بصدد تحليلها؛ لأنّ القانون مرتبط بأغراضه ولا يعدو أن يكون وسيلة لتحقيق هذه الأغراض ويبقى الجوهر والذي يعبر عنه بروح القانون مما يجب استيعابه لفهم أصول القانون على حقيقتها .

لقد ظلّ البحث عن المعيارية في القانون الوضعي عبر مختلف مراحل تطور الإنسانية، حتى انبعث القانون الطبيعي بعد الحرب العالمية الثانية من جديد، بعد ظهور الدكتاتورية الفاشية و النازية، والإنكار الصريح لبعض الأنظمة لكل المعايير الأخلاقية، لذلك أعيد مراجعة ما ميّز الفكر القانوني في تلك الحقبة من طاعة القانون وإنفاذه مهما كان محتواه وان كان مخالفا للأخلاق والقيم التي تؤمن بها البشرية<sup>(38)</sup> .

والرجوع إلى القانون الطبيعي كلّما تأزم الوضع القانوني يعني أنّ للقانون خلفيات تعبر عن روحه، وتسمو فوق رغبات الأشخاص وتقيّد إرادة المشرع ذاته كلما خالفت مبادئ العدل والحق، وهذه القيم والخلفيات والأغراض ممّا يُلوح للأفكار التي يحتضنها مسمى روح القانون، وقد أضحي الفكر المنشود الذي يخرج الإنسانية من المأزق الحضاري، ويقدم الحلول لمعضلات العالم القانونية.

محبي الدين بن عبد العزيز- د/ فاطمة الزهراء وغلانت

ولهذا نجد الكثير من الأنظمة شعرت بضرورة إصلاح صرامة القانون، وبت الروح التي تضي عليه المرونة والقدرة على احتواء الصراعات الاجتماعية، وحماية المصالح الفردية.

**خامسا- المصنفات:** وفي مجال التأليف أُدرجت كلمة "روح" في عناوين الكثير من الكتب بالمعنى الذي سُقناه سابقا تأكيدا على المنحى الطارئ للاصطلاح، لكن لم تتعرض هذه المصنفات إلى التعريف بالمصطلح، ومن الثابت أنّها لم تقصد المعنى اللغوي البحت، وهو ما يعبر عنه مضمون هذه الكتب والتي ننتخب منها:

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين أبي الثناء محمود بن عبد الله الألويسي البغدادي.

- روح الحضارة الإسلامية، للشيخ محمد الفاضل بن محمد الطاهر بن الصادق عاشور.

- روح التشريع بين الإسلام والغرب: إضاءة للفكر السياسي في الربيع العربي، للدكتور عوض صلاح علي القوني.

- روح القانون الروماني لفون أهرنج

L'esprit Du Droit Romain Dans Les Diverses Phases De Son Développement- Rudolf Von Ihering.

- روح القوانين لبارون دي مونتسكيو؛ الفيلسوف السياسي الذي احتقل بكتابه "روح القوانين" لعام 1748، وقد يُعتقد أنه روج لنهج الروح القانونية، لكنّه لم يفعل - خلاف ما هو شائع- فهو تحدّث عن الاستبداد، كما تنبأ بالعدل في نظام الجمهوريات، التي يلزم دستورها إتباع نص القانون دون اللجوء إلى أسلوب الشرح، لأنّه -كما يرى- يؤدي إلى التحامل على حقوق المواطن وممتلكاته<sup>(39)</sup>.

**المطلب الثاني الاختلاف حول روح القانون من حيث طرق الكشف والتوظيف الفرع الأول: الكشف عن الغرض (المقصد)**

الغرض هو القيم، والأهداف والمصالح والسياسات التي تم تصميم النص لتحقيقها، إنها الوظيفة التي تم تصميم النص لتحقيقها<sup>(40)</sup>. ويمكن تحديد غرض تشريعي إما بصورة مباشرة عبر أدلة تشير إلى أوصاف صريحة للأغراض

===== روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

التي تم لفت الانتباه إليها من طرف الهيئة التشريعية، أو بطريقة غير مباشرة بعد سبر الأدلة واستنتاج الغرض الذي يسعى المشرع إلى تحقيقه، ولا نألف الكلام عن هذه الطرق بشكل مفصل وفق تقسيم منهجي يضع كل مسلك على حدة، وإنما هو اجتهاد خاص في الترتيب والضم للحديث من خلال رصد كلام الشراح والفقهاء مساهمةً في التأسيس العلمي والمفاهيمي للمصطلح موضوع الدراسة. ويبقى الجدل قائماً حول تكاملها وترتيبها من حيث الأهمية، وهو ما يشكل شطراً من الغموض الذي يُطرح للبحث، ومن جهة أخرى يلوح التساؤل عن مدى أعمالها في الاجتهاد الفقهي والقضائي، وتفعيل دورها في فهم النصوص بناءً على مقاصدها؟

**أولاً- المصادر الصريحة المبيّنة للغرض:** وتوجد أكثر بيانات الغرض في الأحكام المنصوص عليها في متن القوانين أو اللوائح وفي بعض الأحيان في الديباجة التي تنصدر التشريعات. وعادة ما تدرج بيانات الغرض عند سرد الأهداف الرئيسية التي يُراد للتشريع تحقيقها، كما تُقرّر صراحة المادة الأولى من قانون رقم 18-04 مؤرخ في: 13 ذي القعدة عام 1425 الموافق 25 ديسمبر سنة 2004، يتعلق بالوقاية من المخدرات والمؤثرات العقلية وقمع الاستعمال والاتجار غير المشروعين بها بقولها: "يهدف هذا القانون إلى الوقاية من المخدرات والمؤثرات العقلية وقمع الاستعمال والاتجار غير المشروعين بها". وأحياناً تعرض المقدمات الحقائق أو الاعتبارات التي أدت إلى سن التشريع، ويبقى على القاضي أو المفسر أن يستنتج الغرض المقصود من وضع التشريع اعتماداً على المقدمة التي تعتبر مصدراً صريحاً أيضاً سيق للتوضيح. والكشف عن الغرض في هذه الحالة يتحصّل بالاجتهاد، لاشتباه المقدمات ببيانات الغرض التي تحدد مباشرة المبادئ أو الأهداف الحاكمة التي يتعيّن تحقيقها<sup>(41)</sup>.

**ثانياً- الغرض المستنبط من النص:** وفي معظم الأحيان، يتم تحديد الغرض من التشريع بمجرد قراءة كلمات التشريع، وحالات أخرى يتم التركيز فيها على الحكم الذي يتم تفسيره، وقراءته في سياق الحس السليم للمفسر وكذلك معرفته الفردية وقيمه ومعتقداته. ويعتمد المفسرون على هذه المواد السياقية،

محبي الدين بن عبد العزيز- د/ فاطمة الزهراء وغلانت

لتخمين الآثار التي من المرجح أن تنتج بعد تشغيل التشريع والتي يفترض أن تكون الأهداف المرجوة من التشريع<sup>(42)</sup>.

وعلى الرغم من أنه يمكن الاستدلال على الغرض من قراءة النص الذي يُفسّر بمعزل عن غيره، فمن المفيد أيضاً النظر في دور النص في سياق النظام التشريعي الذي هو جزء منه، ويستتبع ذلك تحليل علاقته بالنصوص الأخرى الواردة في التشريعات ذات الصلة. وقد يكون هناك موضوع مشترك يمرّ عبر سلسلة من النصوص، ممّا يوحي بهدف أو انشغال مشترك يؤدي النص وظيفته (الغرض) بطريقة مشتركة<sup>(43)</sup>.

**ثالثاً- الغرض المستنتج من الضرر المراد دفعه:** كل قانون جديد أو تعديل يجب أن يُفهم كمحاولة لحل مشكلة، وقمع الشر، أو لعدم كفاية القانون القائم، ويفهم هذا الغرض من خلال السياقات القانونية والخارجية الموجودة في وقت التشريع، وكذلك الأحكام التي اعتمدها السلطة التشريعية في مواجهة الأضرار أو المشاكل التي كانت دافعا لاستجابة المشرع بوضع الحلول<sup>(44)</sup>.

فالقانون الذي يمنع المركبات في الحديقة، يثير بعض الاحتمالات؛ لأنّ المركبة لفظ مشترك، ومن معانيه؛ أنّه ينطبق على السيارات والحافلات. ولكن هل ينطبق أيضاً على الدراجات النارية؟ لذلك ينبغي تعريف "المركبة" على نطاق واسع لتشمل أي وسيلة من وسائل النقل، أو أن تشمل على نطاق ضيق بعض وسائل النقل مثل التي تحدث الكثير من الضوضاء؟.

والمُعِين على تحديد التفسير المقصود هو الغرض من النص، فإذا كان الهدف الوحيد من حظر المركبات في الحديقة هو تقليل أبخرة المحرك، فيجب رفض التعريف الواسع باعتباره مفرطاً في الشمول لأنه سيجعل الحظر قابلاً للتطبيق على المركبات مثل الدراجات والعربات دون محرك مع أنّها غير مؤذية ولا علاقة لها بالغرض. على العكس من ذلك؛ إذا لم يكن للحديقة طرق مسار وكان الغرض من ذلك هو حماية العشب وضمان سلامة المنتزهين، فيجب رفض التعريفات الضيقة باعتبارها غير شاملة، ومن شأن ذلك أن يشمل الحظر العربات الهوائية لأنها قادرة على إفساد العشب فتكون مرتبطة بالغرض<sup>(45)</sup>.

===== روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

وعلى ذلك فإنّ الحفاظ على السلامة والهدوء في الحديقة غرض مستنبط من الضرر المتوقع من تشريع نص المنع، ويكون التفسير الصحيح الذي يستبعد كل مركبة تسبب الإزعاج مهما كان نوعها.

**رابعاً- تحليل السياسة التشريعية:** وتعتمد على معرفة النية التشريعية، التي يمكن كشفها من خلال التعبير عن القيم والسياسات بطرق مختلفة، وهناك قدر كبير من التداخل بينها، فعلى سبيل المثال، فإن احترام حقوق الملكية الخاصة مكرس في جميع القوانين وهذا ينعكس على فروع القانون ولا تفصل السياسة التشريعية على إحاطة هذا الحق بوسائل قانونية متعددة.

و تحليل السياسات ينطلق من القيم الأساسية في المجتمع التي تكتسي تفضيلاً من قبل المشرع وهو يسهر على تكريسها في التشريعات، حتى تصبح تشكّل جزءاً من الثقافة القانونية التي يشترك فيها الجميع، ويفترض على النحو المناسب أن المشرع يضعها في الاعتبار عندما يسن قواعد القانون، وتكتسي أهمية بعد ذلك في الفهم والتطبيق، إذ لا يكون معنى النص معزولاً عن الاتجاهات التشريعية العامة<sup>(46)</sup>.

يتم انتخاب السلطة التشريعية من قبل الشعب لحماية المصلحة العامة، والمحافظة على ثوابت المجتمع، وهذا يعني أنها تلتزم بالتصرف بنزاهة وعدالة في جميع الظروف، ويجب تبعاً لذلك تفسير الكلمات المستخدمة في تشريعات الهيئة بناء على هذه الفرضية؛ هذه هي النية الحقيقية للسلطة التشريعية التي تمتد لتشمل المعنى الأكثر معقولة بناء على ما يتم استخراجها من غرض مطلوب تحقيقه من قبل القانون<sup>(47)</sup>.

**خامساً- الأعمال التحضيرية والسوابق التاريخية:** الأعمال التحضيرية هي مجموعة التقارير والمذكرات والمناقشات التي سبقت أو اقترنت بوضع التشريع، ويندرج فيها أعمال اللجان التي وُكِّل إليها دراسة مشاريع القوانين. وتعدّ الأعمال التحضيرية طريقاً للكشف عن غرض المشرع، مع ضرورة الاحتراز من الانسياق وراء ما تتضمنه من آراء شخصية للمشاركين في وضع التشريع قد تكون بعيدة عن إرادة المشرع<sup>(48)</sup>.

محبي الدين بن عبد العزيز- د/ فاطمة الزهراء وغلانت

أما السوابق التاريخية والتي يطلق عليها أحيانا "المصادر التاريخية"، وهو مصطلح غير دقيق ، فهي تعبر عن حالة القانون في الوقت الذي تم فيه وضع التشريع، ومعرفة حالة القانون هذه؛ لها أهمية كبيرة عندما لا يستحدث المشرع أحكاما جديدة، بل يقتصر على الأحكام القائمة، ويمكن الاستعانة في تفسير القانون الجديد بكل ما كان مقررا في القانون القديم من تفسيرات فقهية أو قضائية(49).

**سادسا- الخلفية الاجتماعية:** وهي مسلك أقرب إلى الفطرة السليمة، الذي يستحسن ما يوافق الفطرة الإنسانية أو يستهجن ما يخالفها، ففي غياب أي دليل على اكتشاف الغرض؛ فإن اعتقال ضابط شرطة بتهمة "حيازة المخدرات" بعد أن يكون قد ضبط للتو البضائع المهربة يبدو ببساطة غير عقلاني أو سخي. وهكذا، فإن بعض الافتراضات واضحة وقد لا يفكر فيها بوعي، بل هي أجزاء لا شعورية من معتقداتنا العامة حول العالم الذي يطوقنا. الافتراضات الضمنية أو القواعد الفطرية، التي نعتبرها واضحة على غرار الطريقة التي نفهم بها الأشياء اعتمادا على رؤيتنا للعالم، هي أجزاء لا شعورية من معتقداتنا الدينية والاجتماعية والنظرة العامة حول العالم. هذا ما يسميه البعض بـ: "الخلفية" و يبدو أن المصطلح الدارج لهذا المعنى هو: "الفطرة السليمة"(50).

### الفرع الثاني: تزامم المرجعيات وأثره على توظيف روح القانون

لقد زاد الاهتمام بغائية القانون بعد استفحال مذهب الشكلية القانونية وما صاحبها من آثار سلبية على القانون، وظهرت بوادر الاتجاه إلى البحث عن المقاصد الاجتماعية للقانون، وبدأ الشعور أكثر بوجود علاقة مهمة بين القانون والواقع الاجتماعي.

ولاستيعاب هذا المطلب يحسن الرجوع إلى المراحل التاريخية لهذه الفكرة التي لم تكن معروفة بهذا الاسم، ولكن يظهر بعد النظر أنّ الفلسفة القانونية منذ القدم تناولت ما يعبر عن الفكرة ضمنا. ويتم عرضها حسب الترتيب الزمني مع استبعاد تلك النظريات الشكلية والوضعية التي تنكر الفكرة وتعتمد على تقديس النص.



=====  
روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

أولاً- روح القانون في الفلسفة الإغريقية والرومانية: تميّزت فلسفة القانون لدى الإغريق بفكرة القانون الطبيعي الذي يمثل مجموعة القواعد الثابتة والخالدة التي تعبر عن المثل العليا في الكون ويتم اكتشافها عن طريق العقل. وكان الغرض من ذلك الحد من سلطان القوانين الوضعية التي يصدرها الحكام، ومنحت لقواعد القانون الطبيعي الهيمنة، واعتبارها المعيار الذي يُقاس به كمال القانون الوضعي، هذا من حيث العموم أما من حيث المضمون فهو مختلف بينهم فعند أرسطو مثلاً القانون الطبيعي مرادف للعدل، وكذلك من حيث المصدر فقد اختلفوا بين الإله والطبيعة والعقل كمصادر للقانون الطبيعي<sup>(51)</sup>.

كان اهتمام الفلاسفة الرومان حول الحد من مشكلة القانون الوضعي الظالم، باللجوء إلى افتراض قانون أسمى وعادل يستعين به المشرع في سن القوانين، ويكون مورداً للقاضي في إصابة الحكم العادل وسد ثغرات القانون، وقد جاء هذا الاهتمام الذي يندرج في فكرة روح القانون بعد المشاكل التي عرفها القانون الروماني بسبب الشكلية في تنظيم مسائل القانون، والتي لم تثبت بعد افتتاح المجتمع الروماني على المجتمعات الأخرى ودخوله واقعا اجتماعيا جديداً؛ عجز التطبيق الشكلي السائد عن مواجهته<sup>(52)</sup>.

وعلى سبيل المثال؛ إذا كان احتوى النظام القانوني على قواعد تمنح الملك سلطة تعسفية على حياة و ثروات الناس، فإن مثل هذه القواعد ستكون باطلة، لأن قانون الطبيعة الأساسي هو الحفاظ على البشرية، ولا يمكن لأيّة عقوبة إنسانية أن تكون جيدة أو صالحة وهي ضد قانون الطبيعة<sup>(53)</sup>.

ثانياً- روح القانون في مذهب المنفعة: بدأ هذا الاتجاه مع أبيقور الذي انقلب على التراث اليوناني الذي تركه أفلاطون وأرسطو، وتبنّى اتجاهاً نفعياً في فلسفته العامة والقانونية خاصة، وذلك باعتبار المنفعة الغاية المثلى للقانون، وعدالة القانون تتوقف على قدر ما يحققه من منافع، والمنفعة المقصودة في هذا المذهب هي التي تختص بالفرد في المقام الأول، فهو المحور الذي يجب أن تناط به وضع القوانين، ومصالحته هي المعيار الذي يعرف به نجاح القانون وتحقيق غايته في المجتمع الإنساني.

محبي الدين بن عبد العزيز- د/ فاطمة الزهراء وغلانت

امتدت هذه الفلسفة إلى المفكر الانجليزي جيرى بنتام بنفس النظرية تقريبا، وذلك باعتماد فلسفة النفعية القانونية وبمحصر غاية القانون في المنفعة واللذة بعيدا عن القيم الدينية والأخلاقية<sup>(54)</sup>.

انطلق بنتام من البديهية القائلة بأن الطبيعة وضعت البشرية تحت حكم سيدين، المتعة والألم؛ هما وحدهما اللذان يشيران لنا ما يجب علينا القيام به، أو عدم القيام به، يجب أن يقاس الخير أو الشر - حسب رأيه- بمقدار ما ينتج من الألم أو المتعة.

القوانين -حسب رأي بنتام- التي يُرغب من خلالها ضمان السعادة للطوائف يجب أن تسعى جاهدة لتحقيق الأهداف الأربعة وهي: الكفاف، والوفرة، والمساواة، والأمن للمواطنين، وهذه هي جميع وظائف القانون، ولكن الأمن هو الأهم من بين هذه النهايات الأربعة<sup>(55)</sup>.

**ثالثا- روح القانون في فكر المدرسة التاريخية:** ظهرت في ألمانيا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وعُرفت هذه المدرسة بمعارضتها لمدرسة القانون الطبيعي، وإنكارها لأفكارها المثالية، وبالمقابل اعتناقها الأفكار الواقعية القانونية، والبحث في العلاقة بين القانون والمجتمع وما يتطلبه من قواعد قانونية تحظى بتأييده<sup>(56)</sup>.

الفكرة الأساسية في فقه هذه المدرسة؛ هي أن المصدر الوحيد للقانون هو ضمير الشعب أو روح الأمة، أمّا التشريع فلا يصدر عن إرادة المشرع بل هو تعبير عن هذه الروح، وبذلك يجب أن يكون تفسير القانون مستقلا عن أفكار واضعيه وخاضعا لتطورات الجماعة<sup>(57)</sup>.

والتشبيهُ بالواقع الاجتماعي أدّى بهذه المدرسة إلى اعتبار القانون حقيقة اجتماعية وتاريخية تخضع للبيئة الاجتماعية وتتغير بتغيرها، ولا تتدخل إرادة المشرع في سن القانون بل القاعدة القانونية تنشأ تلقائيا ودون أن يشعر بها أفراد المجتمع، لأنها وليدة روح الجماعة ويقنصر دور المشرع بتسجيل ما يمليه الضمير الجماعي ومتابعة تطوره دون خلق التشريع.

ويترتب على فكر هذه المدرسة اختلاف النظام القانوني من مجتمع إلى آخر، ممّا يحتم مراعاة خصوصية كل مجتمع وظروفه الخاصة في التشريع؛

===== روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

لأن ما يصلح لمجتمع معين من نظم لا يناسب مجتمعا آخر يختلف عنه ثقافيا وسياسيا واقتصاديا<sup>(58)</sup>.

**رابعاً- روح القانون في مدرسة البحث العلمي الحر:** تنسب هذه المدرسة إلى الفقيه الفرنسي فرانسوا جيني، وعمدة فلسفتها هي فكرة نقص التشريع وضرورة إكمال هذا النقص بالرجوع إلى مصادر أخرى للقانون الوضعي. ويجب أن لا يخرج تفسير التشريع في هذه المدرسة عن إرادة المشرع دون تحريفها أو إخضاعها إلى عوامل أو ظرف خارج حدود النص التشريعي، وفي حالة تعذر كشف إرادة المشرع الحقيقية فإنه يجب التسليم بعدم انطباق النص على النزاع المعروض، ويجب البحث عن الحل في مصادر أخرى للقانون كالعرف والقضاء.

وإذا لم توجد قاعدة قانونية تنطبق على القضية؛ كان ذلك نقصا في القانون، ولا يبقى للقاضي في سبيل الفصل في النزاع إلا الاجتهاد بحرية عن طريق البحث العلمي الحر، والذي يرجع فيه إلى جوهر القانون؛ أي إلى الحقائق التاريخية والعقلية والمثالية<sup>(59)</sup>.

كان فرانسوا جيني من مؤيدي نظام المنهجية القانونية التي لديها عدد من النقاط المشتركة مع فقه المصالح، مشيراً إلى أن المصادر الرسمية للقانون كانت عاجزة عن تغطية جميع قضايا المجتمع؛ ولذلك يجب فحص دقيق للمشاعر الأخلاقية السائدة والاستفسار عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية في وقت تطبيق النص<sup>(60)</sup>.

ويظهر أن فقه هذه المدرسة لا يخلو من الاستتجاد بروح القانون في المرحلة الثانية التي ينتهج فيها القاضي البحث العلمي الحر بالرجوع إلى عناصر هي من صميم روح القانون التي تحقق مقاصده في الواقع.

**خامساً- روح القانون في مدرسة فقه المصالح:** ارتبطت فلسفة مدرسة فقه المصالح بأفكار اهرنج القانونية، وخاصةً الفلسفة الغائية التي بدأ يعرضها في مؤلفه (روح القانون الروماني)، ثم توسع فيها وطورها في كتابه (الغاية في القانون) التي ربطها بإرادة الإنسان الواعية في خلق القانون، وتحديد غايته

محبي الدين بن عبد العزيز- د/ فاطمة الزهراء وغلانت

بحفظ المجتمع وتقدمه مع إيمانه بدور القوة في الحسم بين تضارب المصالح وهي ميزة فلسفته التي أعترض عليها.

كانت نشأة هذه المدرسة عقب انتشار فلسفة الشكلية والالتزام بحرفية النصوص التي هيمنت على القضاء الألماني، بأفكارها التي لا تعترف بنقص القانون وتُضيق من دور القضاء في تفسير النصوص وإيجاد الحلول للمشكلات الجديدة. وقد انصرف اهتمام فقه المصالح الى اهتمامها بالواقع الاجتماعي واعتباره موجها للقانون، من خلال استقرار الواقع واكتشاف ما يصلح لتنظيم أفراد المجتمع وتحقيق المصالح التي يتطلبها هذا الواقع.

وتظهر المصالح في فكر هذه المدرسة في سد الثغرات التي تتولى نصوص القانون تنظيمها، والتي تمتد القاضي بالمسلك الصحيح في فض النزاعات التي تتنوع وتختلف بصورة تعجز القوانين عن مسايرتها، فتتجاوز بذلك الانغلاق الذي تميّزت به المدارس الشكلية والمأزق الذي آلت إليه<sup>(61)</sup>.

وتستند منهجية هذه المدرسة في التوصل إلى قرار عادل على التأكد من المصالح التي كان المشرع ينوي حمايتها بقاعدة قانونية معينة، والتوفيق بين المصالح المتضاربة، وهذا الذي يفضّله القانون نفسه<sup>(62)</sup>.

ووفقا لفقه هذه المدرسة فإنه يتعيّن على القاضي أن يتدخل لتصحيح الخطاب التشريعي إذا استوجب الأمر؛ بعيدا عن القناعات الذاتية وبالالتزام التفكير المصلي مستوحيا من روح القانون، المصالح التي استدعت حماية خاصة عن طريق القواعد القانونية<sup>(63)</sup>.

**سادسا- روح القانون في مدرسة الفقه الاجتماعي:** يرجع ظهور هذه المدرسة إلى أفكار العميد روسكو باوند، وهو من المؤسسين لعلم الاجتماع القانوني في أمريكا، والذي يرى وجوب ربط القانون بغاية يحددها بناء على المصالح الضرورية للمجتمع ، كما يجب جعل القانون نظاما يمتاز بالمرونة التي تُعين القاضي على مواجهة النقص القانوني بسبب تغيّر الواقع، في ضوء المصالح الاجتماعية التي يستهدفها القانون.

تعدّ المصلحة الاجتماعية هي أساس القانون وعمدة مقاصده، وكان هذا منطلق العميد باوند في تطوير القضاء الأمريكي الذي كان يوصف بالقضاء

===== روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

الميكانيكي، لأنه شديد التمسك بحرفية النص، وبُعدّه عن الواقع الاجتماعي السائد.

وجد فكر هذه المدرسة في نظرية المصلحة أساسا لنظام قانوني متطور يُلبّي حاجات المجتمع بالتوفيق بين مصالح أفرادهِ، في ضوء المصالح الاجتماعية العامة للصيقة بوجود المجتمع كالمحافظة على الأمن، والأخلاق العامة، وضمان الحريات على جميع المستويات، وكل ما من شأنه أن يحقق نظاما قانونيا عادلا<sup>(64)</sup>.

وتمثل المصالح الفكرة الجوهرية في فلسفة هذه المدرسة، لأنها هي التي تُنشئ القانون و ليس العكس وهي تعد المصدر الأساسي لمضمون روح القانون، واعتبرت فكرة المصالح هي السبيل لإصلاح العيوب التي عرّفها القضاء الأمريكي بسبب التطبيق الشكلي للقانون والتزام الحرفية في فهم القانون، وجمود الاجتهاد القضائي لاقتصراره على تطبيق أحكام السوابق القضائية رغم تغيّر الظروف وظهور وقائع لها معطيات جديدة<sup>(65)</sup>.

ويرى أصحاب الاتجاه المصلحي أن القانون له ثلاث غايات كبرى هي: التوفيق بين المصالح المتنازعة، وتحقيق رغبات الأفراد وحماية مصالحهم، وأخيرا تشييد نظام قانوني عادل<sup>(66)</sup>. ولا ينفك فقه المصالح عن فكرة روح القانون، فإذا كانت غاية جلب وحماية المصالح العامة والخاصة هي ما يسعى القانون لتحقيقه، فإنّ بحث روح القانون لا يخرج عن هذا الغرض، ويعتبر من صميم الفكرة كما مضى في التعريف الاصطلاحي.

**روح القانون في المدرسة الأمريكية الجديدة:** لقد اهتم الفلاسفة القانونيون الأمريكيون بمعايير الصحة في القانون الأميركي، وهو اهتمام صعب المنال، لوجود خلاف حول تحديد شروط تعايش النظام القانوني مع الواقع بمعزل عن معايير الأخلاق، وهو ممكن عند البعض، في حين أنّ الفلاسفة المرتبطين بمواد القانون الطبيعي يرون ضرورة تصميم القانون على القيم والأخلاق<sup>(67)</sup>.

ترتبط هذه المدرسة - كما اصطلحنا عليها- بنظرية دوركين<sup>(68)</sup> (Dworkin)، وهي من أعظم النظريات القانونية في العصر الحديث، فقد طوّرت

محبي الدين بن عبد العزيز- د/ فاطمة الزهراء وغلانت

دوركين نظرية عامة للتفسير تعطي أهمية لغرض وجوهر النص، وأنكر النظر في النية الملموسة لمشرع القانون، بدلاً من ذلك؛ يُعطي دوركين أهمية كبيرة للنية المجردة للمشرع (القصد المجرد) في جوهر النص كعنصر أساسي إن لم يكن حصرياً في نظام دوركين للتفسير<sup>(69)</sup>.

ويرفض دوركين المفاهيم الوضعية للقانون والتفسير<sup>(70)</sup>، ويرى بأنّ الحقوق تقوم على مجموعة شاملة من المبادئ الأخلاقية التي تجعل الحقوق الفردية ذات قيمة، وكذلك يجب أن يكون التفسير حساساً للقيم، وبالتالي فإن المصدر الأساس للتفسير هو القانون الطبيعي<sup>(71)</sup>.

في قضية ريجز ضد بالمر Riggs V Palmer، التي احتكم فيها القضاء لروح القانون، حكمت محكمة نيويورك في قضية قام فيها حفيد بقتل جده لغرض الاستئثار بالميراث. خلصت المحكمة إلى أنّه لا يستطيع أن يرث، على الرغم من عدم وجود قوانين مكتوبة تدعم القرار، مستندة في حكمها على المنطق الأخلاقي، ومشيرة إلى المبدأ القائل بأنه لا ينبغي السماح لأحد بالاستفادة من خطئه، وقد أصبح هذا القرار معلماً لكثير من الحالات الأخرى التي لا يحكمها نص صريح<sup>(72)</sup>.

ومهما يكن من أمر فالاتفاق جار على وجود مبادئ يمكن اعتبارها عالمية؛ تنطبق على جميع الأشخاص والثقافات؛ يستند بها حين تعجز النصوص القانونية عن مواجهة المستجدات؛ لأنها معين يُسدّد فهم قواعد القانون ويُحقق غاية العدل بين الأفراد بصورة قد تكون أفضل من النصوص ذاتها.

#### خاتمة

المصطلح المدروس، ليس مجرد اسم لمعنى بسيط فحسب؛ إنما هو مجموعة مفاهيم وقضايا، ولذلك كان المصير إلى تفكيك أهمها بالإفادة من الفلسفة القانونية قديماً وحديثاً، والاستعانة بنظرية مقاصد الشريعة أحياناً، بالتقريب والمقارنة بعد وضوح تقاطعهما في القيمة العلمية، وأثرهما في التجديد والبناء.

## ==== روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

مع استحضار الفارق في خصوصية وسلطة مقاصد الشريعة في الاجتهاد، وضمورها في مجال القانون.

وعموما لاحت في ثنايا الدراسة نتائج مهمة هذه أبرزها:

- اقتضى الفراغ والغموض الذي ميّز المصطلح موضوع الدراسة؛ اتخاذ مفهوم مقاصد الشريعة معلماً، ولفظ الغاية منطلقاً، ومعيار المصلحة دليلاً مُوجهاً.
- ترجيح الاتجاه المصلحي كمضمون لروح القانون، استناداً للرأي الغالب في الفقه القانوني الذي يكاد يتفق على أنّ القانون ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة لتحقيق أهداف معيّنة، تختلف حسب الاتجاهات التشريعية المتبّعة.
- هناك جدل حول اعتماد فكرة روح القانون في فهم وتنزيل النصوص بين الاتجاه الشكلي التعطيلي، وبين الاتجاه الغائي التوظيفي الذي عُني بالتحليل، لداعي الغموض والاضطراب حتى في الأنظمة القانونية الحديثة.
- يلتقي روح القانون مع مقاصد الشريعة الإسلامية في غاية البحث عن قيم معيارية علوية تُسدّد الاجتهاد في الفهم والاستنباط وحسم الخلاف، وهذا يتطلب بذل الوسع للنهوض بمستوى الاجتهاد القانوني على غرار نظيره في الشريعة.
- هناك خلاف وجدل كبير بين فلاسفة القانون حول مقاصد القانون، وهي الصعوبة الرئيسية التي واجهها الفكر القانوني في العصر الحديث؛ إذ لا يوجد اتفاق على كيفية تحديد مبادئ وكليات القانون، التي تمهّد لنضج فكرة روح القانون وتؤهلها لتصبح نظرية مستقلة.
- إيجاد مخارج لمواجهة نقائص القانون الوضعي بمناهج ونظرات مختلفة؛ هي انشغالات تدرج في فكرة روح القانون، ولكن دون تفصيل وتعميد للفكرة.
- تأصيل فكرة روح القانون له مراجع وإن لم يوظف المصطلح ذاته، وهذا ينفي الشك حول المفهوم والمضمون، أو اعتباره دخيلاً في البحث القانوني.
- من دلائل حضور المصطلح وحمله لمفهوم مشترك؛ إدراجه في النصوص القانونية والاجتهادات القضائية، وهو حقيق بالمدارس لترسيخ دلالاته، وسد حاجة جبر النقص وتطوير نظم القانون.

محبي الدين بن عبد العزيز- د/ فاطمة الزهراء وغلانت

- طرق الكشف عن أغراض القانون ليست بعيدة عن سؤال النضج والاستقرار، لعدم تكاملها واضطراب ترتيبها، ثم مدى إعمالها في الاجتهاد الفقهي والقضائي، وتفعيل دورها في فهم النصوص وتفسيرها.  
- تطرقت الفلسفة القانونية منذ القدم إلى فكرة روح القانون وكان في الغالب بطريق التلميح، دون دفع الطنون، ورسم القواعد التي تؤسس للمضمون، وهي باب آخر لاستقراء اختلاف وجهات النظر، تُعين في البناء العلمي المنتظر.

### قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن فارس، أبي الحسين أحمد بن زكريا (ت395 هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1، دار الجيل، بيروت، ط1، 1441هـ/1991م.
- 2- بينو فريدمان، وغي هارشر، فلسفة القانون، ترجمة الدكتور محمد وطفه، مؤسسة مجد، بيروت، ط1، 1423هـ/2002م.
- 3- التهانوي، محمد علي (ت1191هـ)، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: رفيق العجم، علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 1996.
- 4- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف (ت816هـ)، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.
- 5- جمال الدين سامي، تدرج القواعد القانونية و مبادئ الشريعة الإسلامية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ط2013.
- 6- حسين فايز محمد، فلسفة القانون والمنطق القانوني، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ط2017.
- 7- دينيس لويد، فكرة القانون، تعريف، سليم الصويص، مراجعة سليم بسيسو، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، محرم / صفر 1402 هـ، نوفمبر 1981 م.
- 8- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق محمد نصار، 1369هـ/1969م، مطبعة حكومة الكويت.
- 9- سرور أحمد فتحي، لحماية الدستورية للحقوق والحريات، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2000-1420هـ.
- 10- السعدي صبري، تفسير النصوص في القانون والشريعة الإسلامية-النظرية العامة وتطبيقاتها في الفقهين الوضعي والإسلامي-، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1979.
- 11- سمير تناغو، النظرية العامة للقانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1974.
- 12- السنهوري عبد الرزاق، أحمد حشمت أبو ستيت، أصول القانون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1950.
- 13- الصالح صبحي، معالم الشريعة الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1982.



## روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

- 14- عبد الرحمان طه ، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2012.
- 15- عبد الله بن بية، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط 2006، ص22.
- 16- عليوة مصطفى فتح الباب، الوسيط في سن وصياغة وتفسير التشريعات، الكتاب الأول، سن التشريعات ج 1، دار الكتب القانونية، دار شتات للنشر والبرمجيات، مصر، ط 2012.
- 17- غنيم أحمد محمد ، تطور الفكر القانوني، دراسة تاريخية في فلسفة القانون، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1972.
- 18- الفاسي، علال بن عبد الواحد بن عبد السلام (ت1394هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دراسة وتحقيق د.إسماعيل الحسني، دار السلام، القاهرة، ط2، 1334 هـ/2013م.
- 19- الكفوي، أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني (ت1094هـ)، الكليات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية، تح: د.عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2، 1419هـ/1998م .
- 20- محمد حسين منصور، المدخل إلى القانون، القاعدة القانونية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، 2010.
- 21- مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، مقاصد الشريعة والعلوم القانونية، مجموعة بحوث، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط1، 1432هـ/2011م .
- 22- نعمان جغيم، المحرر في مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط1، 2019.
- 23- النقاري حمو، من أجل تجديد النظر في علم أصول الفقه من خلال منطلق القانون، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت لبنان، ط1، 2017.
- 24- اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود ، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1، 1998.
- 25- وزارة العدل المصرية، القانون المدني، مجموعة الأعمال التحضيرية، مطبعة دار الكتاب العربي، مصر.
- 26- Aharon Barak, Purposive Interpretation in Law, University Press, Princeton, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, United States of American, 2005.
- 27- Andrei Marmo, Interpretation and Legal Theory, Hart Publishing , Oxford and Portland, Oregon, USA, Second edition, 2005.
- 28- Antonin Scalia & Bryan A. Garner, Reading Law The Interpretation of Legal Texts, Thomson-West, Library of Congress Cataloging-in Publication Data, United States of America , 2012.

- 29- Brian Z. Tamanaha, Law as a Means to an End: Threat to the Rule of Law, University Press The Edinburgh Building, Cambridge, UK, First published, 2006.
- 30- David Duarte . Pedro Moniz Lopes . Jorge Silva Sampaio, Légal Interprétation and Scientific Knowledge, Editors Springer Nature, Switzerland AG, First edition, 2019.
- 31- Edgar Bodenheimer, Jurisprudence The Philosophy and Method of the Law Harvard University Press, Cambridge, England, Fourth Printing, 1981.
- 32- Érudit, Faculté de droit de l'Université Laval, Québec, numéro 2, Volume 49, juin 2008
- 33- Luc J. Wintgens, The Law In Philosophical Perspectives, Springer Science-Businness Media ,Volume 41, B.V 1999.
- 34- Ruth Sullivan, Statutory Interpretation, Irwin Law Inc, Toronto, Canada, Second edition, 2007.

#### المواقع الالكترونية

- 1- <http://www.conseil-constitutionnel.dz> .
- 2- <https://www.researchgate.net/publication/43767742>.

#### الهوامش:

- (1)- بن فارس أبي الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1، دار الجيل، بيروت، ط1، 1441هـ/1991م، ص454.
- (2)- الزبيدي محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق محمد نصار، مطبعة حكومة الكويت، 1369هـ/1969م، ج6، ص407 .
- (3)- الكفوي أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني، معجم المصطلحات والفروق اللغوية، تح: د.عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1419هـ/1998م، ص473.
- (4)- الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف ، معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ص143.
- (5)- عليوة مصطفى فتح الباب، الوسيط في سن وصياغة وتفسير التشريعات، الكتاب الأول، سن التشريعات ، دار الكتب القانونية، دار شتات للنشر والبرمجيات، مصر، ط2012، ج1، ص49-50.
- (6)- ينظر: التهانوي محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: رفيق العجم، علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ، ط1، 1996، ص876.
- (7)- الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص469.
- (8)- الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص470.

## روح القانون: إشكالية المفهوم وجدلية التوظيف

- (9) - الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص 469-470- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ص 876.
- (10) - منصور محمد حسين، المدخل إلى القانون، القاعدة القانونية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط1، ص 11- النظرية العامة للقانون، د.سمير تناغو، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط 1974، ص 07.
- (11) - السنهوري عبد الرزاق ، د. أحمد حشمت أبو ستيت، أصول القانون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 1950، ص 04.
- (12) - عليوة مصطفى فتح الباب، الوسيط في سن وصياغة وتفسير التشريعات، مصدر سابق، ص 52.
- (13) - Bennecase l'école de l'exégèse en droit civil. Paris 1924, P36 .  
نقلا عن: صبري السعدي، تفسير النصوص في القانون والشريعة الإسلامية-النظرية العامة وتطبيقاتها في الفقهين الوضعي والإسلامي- دار النهضة العربية، القاهرة، ط 1979، ص 157.
- (14) - ينظر: فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ط 2017، ص 667- صبري السعدي، تفسير النصوص في القانون والشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 209.
- (15) - ينظر: صبري السعدي، تفسير النصوص في القانون والشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 278.
- (16) - الفاسي علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دراسة وتحقيق: د.إسماعيل الحسني، دار السلام، القاهرة، ط2، 1334 هـ/2013م، ص 111.
- (17) - ينظر: اليوي محمد سعد بن أحمد بن مسعود ، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1، 1998، ص 36.
- (18) - الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مصدر سابق، ص 109.
- (19) - صبحي الصالح، معالم الشريعة الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1982، ص 62.
- (20) - ينظر: صبري السعدي، تفسير النصوص في القانون والشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 275.
- (21) - ينظر: حمو النقاري، من أجل تجديد النظر في علم أصول الفقه من خلال منطق القانون، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017 ، ص 87.
- (22) - عبد الله بن بية، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط 2006، ص 22.
- (23) - Law as a Means to an End. Threat to the Rule of Law, Brian Z. Tamanaha Cambridge University Press The Edinburgh Building, UK, First published, 2006, P131.

- (24)- ينظر: نعمان جغيم، المحرّر في مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط1، 2019، ص 184.
- (25)- ينظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2012، ص110.
- (26)- ينظر: نعمان جغيم، المحرّر في مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 252.
- (27)- الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مصدر سابق، ص 153.
- (28)- ينظر: الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مصدر سابق، ص 159.
- (29)- ينظر: فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، مصدر سابق، ص 11.
- (30)- ينظر: فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، مصدر سابق، ص 13.
- (31)- ينظر: سامي جمال الدين، تدرج القواعد القانونية و مبادئ الشريعة الإسلامية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، ط2013، ص 14.
- (32)- Reading Law :The Interpretation of Légal Texts, Antonin Scalia & Bryan A. Garner, Thomson-West, Printed in the United States of America Library of Congress Cataloguing-in Publication Data, 2012, P321.
- (33)- Reading Law The Interpretation of Légal Texts, Antonin & Bryan A. Garner, Ibid, P99.
- (34)- ينظر: سامي جمال الدين، تدرج القواعد القانونية ومبادئ الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 102- فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، مصدر سابق، ص 695- حمو النقاري، من أجل تجديد النظر في علم أصول الفقه من خلال منطق القانون، مصدر سابق، ص 99.
- (35)- فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، مصدر سابق، ص 703.
- (36)- سامي جمال الدين، تدرج القواعد القانونية ومبادئ الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 112.
- (37)- المادة الأولى تنص: يسري القانون على جميع المسائل التي تتناولها نصوصه في لفظها أو في فحواها. وإذا لم يوجد نص تشريعي، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم يوجد فبمقتضى العرف. فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة- الأمر رقم 75 - 58: المؤرخ في 20 رمضان عام 1395 الموافق 26 سبتمبر سنة 1975 والمتضمن القانون المدني.
- (38)- دينيس لويد، فكرة القانون، تعريب، سليم الصويص، مراجعة سليم بسيسو، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، محرم/صفر 1402هـ، نوفمبر 1981م، ص 108.
- (39)- Reading Law: The Interpretation of Légal Texts, Antonin & Bryan A Garner, Ibid, P266.

- (40)-Purposive Interpretation in Law, Aharon Barak, University Press, Princeton, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, United States of American, 2005, P110.
- (41)-Statutory Interpretaion, Ruth Sullivan, Irwin Law Inc, Second edition, Toronto, canada, 2007, P197.
- (42)-Statutory Interpretaion, Ruth Sullivan, Ibid, P199.
- (43)-Statutory Interpretaion, Ruth Sullivan, Ibid, P199.
- (44)-Statutory Interpretaion, Ruth Sullivan, Ibid, P202.
- (45)-Statutory Interpretaion, Ruth Sullivan, Ibid, PP205-206.
- (46)-Statutory Interpretaion, Ruth Sullivan, Ibid, PP218-2019  
Ibid, P217.,<sup>(47)</sup>-Statutory Interpretaion, Ruth Sullivan
- (48) - ينظر: سمير تناغو، النظرية العامة للقانون، مصدر سابق، ص 766 - صبري سعدي، تفسير النصوص في القانون والشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 224.
- (49) - ينظر: سمير تناغو، النظرية العامة للقانون، ص 767.
- (50)-Constraining Adjudication: An Inquiry into the Nature of W. Baude's and S. Sachs' Law of Interpretatio, PP148-149. Légal Interprétation and Scientific Knowledge, David Duarte. Pedro Moniz Lopes. Jorge Silva Sampaio, Editors Springer Nature, Switzerland AG, First edition, 2019.
- (51) - ينظر: فايز محمد حسين، المقاصد الشرعية وفلسفة القانون، مقاصد الشريعة والعلوم القانونية، مجموعة بحوث، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، ط1، 1432هـ/2011م، ص85.
- (52) - ينظر: فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، مصدر سابق، ص 111.
- (53)-My Philosophy Of Law, Martin P. Golding, PP18-20.The Law In Philosophical Perspectives, Edited by Luc J. Wintgens ,Volume 41, Springer Science-Businness Media, B.V 1999.
- (54) - ينظر: فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، مصدر سابق، ص110.
- (55)-Jurisprudence The Philosophy and Method of the Law, Edgar Bodenheimer, Harvard University Press, Fourth Printing, Cambridge, England, 1981, P85.
- (56) - ينظر: فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، مصدر سابق، ص 159.
- (57) - ينظر: سمير تناغو، النظرية العامة للقانون، مصدر سابق، ص 753.
- (58) - ينظر: فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، مصدر سابق، ص 159.
- (59) - ينظر: سمير تناغو، النظرية العامة للقانون، مصدر سابق، ص 756.
- (60)- Jurisprudence: The Philosophy and Method of the Law, Edgar Bodenheimer, Ibid, P117.

- (61)- ينظر: فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، مصدر سابق، ص 229.
- (62)- Jurisprudence: The Philosophy and Method of the Law, Edgar Bodenheimer, Ibid, P116.
- (63)- ينظر: صبري السعدي، تفسير النصوص في القانون والشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص 293.
- (64)- ينظر: فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، مصدر سابق، ص 236.
- (65)- ينظر: فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، مصدر سابق، ص 227-228.
- (66)- ينظر: فايز محمد حسين، فلسفة القانون والمنطق القانوني، مصدر سابق، ص 243.
- (67)- My Philosophy Of Law, Martin P. Golding, Ibid, PP48-49.
- (68)- دوركين (Dworkin) هو واحد من كبار الفلاسفة القانونيين المعاصرين الأمريكيين؛ أستاذ في كل من كليات الحقوق في جامعتي ييل وأكسفورد. ترفض أعمال دوركين المفاهيم الوضعية للقانون السائدة بين القانونيين، ويرى أنّ الحقوق تقوم على مجموعة شاملة من المبادئ الأخلاقية التي تجعل الحقوق الفردية مفهومة. وجهات نظره تعتمد على جوهر القانون، والنموذج العلمي الذي يفسر القانون هو المفتاح لفهم النظرة الحديثة للقانون. كما يرى أنه لا نستطيع فهم القانون دون فهم النظرية الإيجابية للقانون من مدارس أوستن، كيلسن، هارت، وراز. من أفكاره خلق بنية كاملة من جوهر القانون، تربطها علاقة بالعلوم الأخرى، وبالواقع الاجتماعي ومن أعماله: A Matter of Principle (1985), Law's Empire (1986), Life's Dominion (1993), and Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution (1996).
- Purposive Interpretation in Law, Aharon Barak, Ibid, PP311-312- Interpretive theories: Dworkin Sunstein and Ely Tina Hunter, P82. [https://www.researchgate.net/publication/43767742\\_Interpretive\\_theories\\_Dworkin\\_Sunstein\\_and\\_Ely](https://www.researchgate.net/publication/43767742_Interpretive_theories_Dworkin_Sunstein_and_Ely)
- (69) Purposive Interpretation in Law. Aharon Barak, Ibid, P249.
- (70)- اشتهر عند دوركين مصطلح "الدعة الدلالية" لنقد طريقة الوضعية القانونية في قراءتها للنصوص. Interpretation and Legal Theory, Andrei Marmor, Ibid, P04.
- (71)- Interpretive theories: Dworkin Sunstein and Ely Tina Hunter, Ibid, P78.
- (72)- Interpretive theories: Dworkin Sunstein and El Tina Hunter, Ibid, P86.

## نظرية الخطورة الإجرامية وآثارها الجزائية في التشريعات المقارنة

### The theory of criminal dangerousness and its penal effects in comparative legislation

طالب دكتوراه لحرش أيوب التومي<sup>(1)</sup> أ.د/ النحوي سليمان

كلية الحقوق والعلوم السياسية - جامعة عمار تليجي الأغواط

مخبر الانتماء: مخبر الحقوق والعلوم السياسية

simon.taha123@gmail.com

droit.ayoub@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/11/14

تاريخ الإرسال: 2020/06/03

#### الملخص:

نهدف من خلال هذه الدراسة إلى محاولة تسليط الضوء على نظرية الخطورة الإجرامية في السياسة الجنائية وآثارها الجزائية في التشريعات المقارنة والتي كانت موضع اهتمام كبير من قبل علماء الإجرام خاصة في العصور الأخيرة، فبعد أن كان السلوك المكون للجريمة، محل اهتمامهم والنظريات المختلفة في القانون الجنائي، أصبح شخص الفاعل للعمل المخالف للقانون والمؤدي إلى الجريمة محل هذا الاهتمام بدلا من الجريمة، ومن ثم النظر من زاوية العناية بالمستقبل بدلا من العناية بما أصبح ذكرى من ذكريات الماضي، كل ذلك مهد لظهور معيار جديد في القانون الجنائي وهو نظرية الخطورة الإجرامية، والتي تهتم بالعناية بالأشخاص المجرمين الذين يهددون أمن المجتمع وسلامته، وتركز على وقاية المجتمع وإرساء المفهوم الواقعي للدفاع الاجتماعي.

وبالتالي إلى أي مدى ساهمت نظرية الخطورة الإجرامية في رسم السياسة الجنائية المعاصرة وما آثارها الجزائية؟ وهو ما سنحاول توضيحه ضمن طيات الموضوع وذلك بتباعد كل من المنهج الوصفي والتحليلي.  
**الكلمات المفتاحية:** الخطورة الإجرامية؛ السياسة الجنائية؛ الجزاء الجنائي.

1- المؤلف المرسل.

### Abstract:

Through this study we aim to highlight of The theory of criminal dangerousness in criminal policy and its penal effects in comparative legislation, which was the subject of great interest by criminologists in recent times, after the behaviour of the crime, the subject of interest and the various theories in the criminal law, became the subject person of the act in contravention of the law that leads to the crime of this concern instead of the crime and then looking from the perspective of caring for the future rather than taking care of what has become a memory of the past, all this paved the way for the emergence of a new standard in criminal law which is the theory of criminal dangerousness, which is concerned with caring for criminals who threaten the security and safety of society and focuses on protecting society and the establishment of a realistic concept of social defence.

Consequently, to what extent did the theory of criminal severity contribute to shaping contemporary criminal policy and what are its penal effects§ which we will try to clarify within the folds of the topic by following both the descriptive and analytical method.

**Key words:** Criminal dangerousness; criminal policy; criminal penalty.

### مقدمة:

تعد نظرية الخطورة الإجرامية من النظريات العلمية المتطور نسبياً، إذ برزت للوجود نتيجة لجهود عدد من المدارس والاتجاهات في الفقه الجنائي، والتي تهدف للحد من خطورة الشخص، بواسطة الأسلوب العلمي لوصف حالة الشخص التي تتكون من تفاعل عدد من العوامل النفسية والعقلية المرتبطة بالنواحي الداخلية للفرد، وعدد من العوامل الاجتماعية المحيطة به.

بعدما كان محور الجزاء الجنائي يركز على الجريمة كفكرة مجردة، أصبح الإنسان المجرم محور الدراسات الجنائية للكشف عن خطورته تبعاً للعوامل النفسية والعقلية والعضوية والاجتماعية، كما أن اتجاه الفقه الجنائي إلى دراسة شخصية الفاعل وكذا اهتمامه بدراسة العوامل والدوافع التي دفعت به إلى ارتكاب الجريمة، أدت إلى بروز فكرة الخطورة الإجرامية ووصفها كشرط



## ===== نظرية الخطورة الإجرامية وأثارها الجزائية في التشريعات المقارنة

لمسؤولية الفاعل إلى جانب سبق ارتكابه للجريمة، وعليه تعتبر الخطورة الإجرامية من الأفكار الأساسية في السياسة الجنائية المعاصرة، وهي تقوم بدور كبير في تطوير مبادئ علم العقاب وأحكام قانون العقوبات، كما تؤثر في تنظيم الخصومة الجنائية على النحو الذي يكفل للقاضي تقدير خطورة المجرم، وبالتالي إلى أي مدى ساهمت نظرية الخطورة الإجرامية في رسم السياسة الجنائية المعاصرة وما أثارها الجزائية؟

وتتجلى أهمية هذه الدراسة في دعوة السياسة الجنائية الحديثة إلى العناية بالأشخاص المجرمين الذين يظهرون خطورة تهدد سلامة وأمن المجتمع، ولمواجهة هؤلاء الأشخاص الخطرين، فإن الدراسات تتركز على محاولة معرفة الأسباب التي دفعتهم للأجرام من أجل معالجتها والحد من الخطورة الإجرامية لمرتكبي الجريمة وهو ما يثير الكثير من الصعوبات، نظرا لأنه يتعلق بشخصية الفرد وما يبطنه من ميول وعواطف وانفعالات تنعكس على سلوكه الظاهر، مما يستلزم وضع ضوابط أو معايير لتقدير مدى الخطورة الإجرامية للفرد، لكي يتمكن القاضي من تقييمها لاختيار الإجراء أو الجزاء الذي يناسبه عقابيا كان أو علاجيا، خاصة بعد أن أصبح القانون الجنائي يعتمد على الحقائق العلمية المستمدة من علم الإجرام وعلم النفس، لتطبيق المبادئ الأساسية لفكرة إعادة إصلاح المجرم وتأهيله.

نسعى من خلال هذه الدراسة إلى محاولة تحقيق مجموعة من الأهداف أهمها:

- التعرف على نظرية الخطورة الإجرامية.
- تحديد دور نظرية الخطورة الإجرامية في العناية بالأشخاص المجرمين الذين يظهرون خطورة تهدد سلامة وأمن المجتمع.
- التعرف على الآثار الجزائية للخطورة الإجرامية في التشريعات المقارنة.

### المحور الأول: مفهوم الخطورة الإجرامية:

#### أولا- تعريف الخطورة الإجرامية:

**1- التعريف الفقهي للخطورة الإجرامية:** تعددت التعاريف الفقهية للخطورة الإجرامية، حيث عرفها الفقيه الإيطالي رفائيل جاروفالو بأنها: "الأمارات التي تبين ما يبدو على المجرم من فساد دائم فعال، والتي تحدد كمية الشر التي

يحتمل صدورها عنه، فهي تعني أهلية المجرم الجنائية ومدى تجاوبه مع المجتمع"<sup>1</sup>، وعرفها الأستاذ جرسبيني بأنها: "أهلية الشخص في أن يصبح على جانب من الاحتمال مرتكبا للجريمة"<sup>2</sup>.

عرف الدكتور عبد الله سليمان الخطورة الإجرامية بأنها: "حالة عدم توازن في شخصية الفرد مبعثها عيب في تكوينه المادي أو النفسي أو في ظروفه البيئية تدفعه إلى ارتكاب الجرائم على وجه الاحتمال"<sup>3</sup>، وعرفتها الدكتورة فوزية عبد الستار بأنها: "احتمال عودة المجرم إلى ارتكاب جريمة لاحقة"، في حين عرفها الدكتور رمسيس بنام بأنها: "حالة نفسية يحتمل من جانب صاحبها أن تكون مصدرا لجريمة مستقبلية"، أما الدكتور محمود نجيب حسني فقد عرفها بأنها: "احتمال ارتكاب المجرم جريمة تالية"<sup>4</sup>، وعرفها الدكتور علي عبد القادر القهوجي على أنها: "حالة أو صفة نفسية لصيقة بشخص الجاني تنذر باحتمال إقدامه على ارتكاب جريمة أخرى في المستقبل"<sup>5</sup>. وبالتالي العناصر المكونة للخطورة الإجرامية فقها تدور بين اعتبارها حالة نفسية وبين اعتبارها حالة اجتماعية وبين اعتبارها مجرد احتمال.

**2- التعريف التشريعي للخطورة الإجرامية:** لقد عرف المشرع الإيطالي الخطورة الإجرامية في المادة 203 من قانون العقوبات حيث نصت على أنها: "يعد خطرا اجتماعيا كل شخص ولو لم يكن مسؤولا أو معاقبا جنائيا ارتكب فعلا مما نص عليه في المادة السابقة عندما يكون محتملا بأنه سيرتكب من جديد فعلا منصوص عليه في القانون كجريمة"<sup>6</sup>، أما المشرع البرازيلي فقد عرفها في المادة 71 من قانون العقوبات بأنها: "حالة خاصة لاستعداد الشخص، ينجم عنها احتمال ارتكاب الجريمة".

لم يعرف المشرع الجزائري الخطورة الإجرامية، في حين عرفها المشرع المصري في المادة 106 من مشروع قانون العقوبات بأنها: "الاحتمال الجدي لإقدام المجرم على اقتراف جريمة جديدة"، وعرفها المشرع العراقي في المادة 103 التي نصت على أنها: "لا يجوز أن يوقع تدبير في شخص دون أن يكون قد ثبت ارتكابه فعلا يعده القانون جريمة، وأن حالته تعتبر خطرة على سلامة المجتمع، وتعتبر حالة المجرم خطرة على سلامة المجتمع إذا تبين من

## ===== نظرية الخطورة الإجرامية وأثارها الجزائية في التشريعات المقارنة

أحواله، وماضيه، وسلوكه، وظروف الجريمة، وباعثها، أن هناك احتمالاً جدياً لإقدامه على اقتراف جريمة أخرى"، أما المشرع اللبناني فقد عرفها في المادة 211 فقرة 3 من قانون العقوبات على أنها: "يعد خطراً على المجتمع كل شخص أو هيئة معنوية اقترف جريمة، إذا كان يخشى أن يقدم على أفعال أخرى يعاقب عليها القانون".

المشرع الليبي لم يعرف الخطورة الإجرامية ولكنه عرف الشخص الخطر وذلك في المادة 135 فقرة 1 من قانون العقوبات والتي جاء فيها بأن: "الشخص الخطر من يرتكب فعلاً يعده القانون جريمة، ويحتمل نظراً للظروف المبيّنة في المادة 28 أن يرتكب أفعالاً أخرى يعدها القانون جرائم ولو لم يكن مسؤولاً أو معاقباً جنائياً"<sup>7</sup>.

### ثانياً- خصائص الخطورة الإجرامية:

من خلال التعاريف السابقة يتضح لنا بأن الخطورة الإجرامية تتميز بمجموعة من الخصائص الجوهرية يمكن إجمالها فيما يلي:

**1- الخطورة الإجرامية تتجسد في أمارات مادية:** يجب أن تكون الخطورة الإجرامية مجسدة في أمارات مادية تدل عليها، وتنبئ عما ينبعث منها، فلا يكفي لذلك مجرد الأمارات المادية المجردة، بمعنى أن ما يدل على الخطورة الإجرامية يجب أن يتمثل في أفعال معينة ملحوظة في العالم الخارجي<sup>8</sup>.

**2- الخطورة الإجرامية حالة غير إرادية:** لا تتوقف الخطورة الإجرامية في توافرها على إرادة صاحبها، ويبدو ذلك واضحاً فيما يتعلق بمصادرها غير الإرادية، المرض العقلي وكذا بالنسبة إلى الأحوال الأخرى، حيث تتوافر الخطورة نتيجة التفاعل بعض العوامل الداخلية والخارجية، ولا يحول دون اعتبارها غير إرادية أن يكون لصاحبها دخل في توافرها، كما لو كانت ترجع إلى تناوله الخمر أو تعاطي المواد المخدرة<sup>9</sup>.

**3- الخطورة الإجرامية مجرد احتمال:** الخطورة الإجرامية مجرد احتمال ارتكاب جريمة كمعيار للكشف عن الخطورة الكامنة لدى الشخص المجرم، والاحتمال يختلف عن الحتمية، ذلك أن الاحتمال هو افتراض وجود عوامل

تدفع إلى الجريمة سواء كانت داخلية أم خارجية، أما الحتمية فتعني الجزم بأن الجريمة سوف تقع كأثر حتمي للعوامل الإجرامية المؤدية إليها<sup>10</sup>.

**4- الخطورة الإجرامية تعتمد على ظروف واقعية:** يجب أن تستند الخطورة الإجرامية لحقائق ملموسة، فاحتمال وقوع جريمة يجب أن يكون مستمداً من الشخص الخطر نفسه، وليس من احتمال تولد الخطر فيه<sup>11</sup>.

**5- الخطورة الإجرامية حالة نفسية:** الخطورة الإجرامية حالة نفسية ناتجة عن تفاعل عدة عوامل شخصية وموضوعية تؤدي بصاحبها إلى نوع من الشذوذ النفسي<sup>12</sup>، أي الانحراف عن الحالة العادية أو الاجتماعية.

**6- الخطورة الإجرامية حالة حاضرة:** إن الخطورة الإجرامية ليست مستقبلاً محتملاً، وإنما هي حالة حاضرة ثابتة، أما الاحتمال فإنه ينصرف إلى الأفعال الإجرامية المستقبلية التي تصدر عن تلك الحالة الحاضرة<sup>13</sup>.

**7- الخطورة الإجرامية فكرة نسبية<sup>14</sup>:** الخطورة الإجرامية تتوقف على الحالة الاجتماعية السائدة في لحظة توافرها، وفقاً للعلاقات الفردية بين الأشخاص، فتجريم الأفعال للاجتماعية وتفاوت العقوبات المقررة لها يتوقف على نظرة المجتمع بواسطة المشرع إلى مدى توافق هذه الأفعال مع النظام الاجتماعي.

**ثالثاً- التمييز بين الخطورة الإجرامية وما يشابهها:**

**1- الفرق بين الخطورة الإجرامية والخطر:** يختلف الخطر عن الخطورة الإجرامية في أن الأول وصف يلحق الجريمة ويمثل الركن المادي لها، بينما الخطورة الإجرامية هي وصف يلحق الفاعل ولا تتوقف على توافر الجريمة، كما أن الخطر يعتبر فكرة قانونية في الجريمة وعنصرها فيها، بينما الخطورة الإجرامية فكرة لا يقتضي توافرها وقوع الجريمة وإن كانت تعد مفترضا ضرورياً لتحديد العقوبة أو التدبير المناسب<sup>15</sup>.

وبالتالي نلاحظ بأن فكرة الخطورة الإجرامية كفكرة ناتجة عن المدرسة الوضعية مختلف كثيراً عن فكرة الخطر الذي عرف في المدارس التقليدية القديمة والجديدة.

## ===== نظرية الخطورة الإجرامية وأثارها الجزائية في التشريعات المقارنة

### 2- الفرق بين الخطورة الإجرامية والمسؤولية الجنائية:

أ- إن الخطورة الإجرامية بما أنها احتمال أن يرتكب المجرم جريمة في المستقبل، فهي تتجه نحو المستقبل، بينما المسؤولية الجنائية باعتبارها إسناد، فهي تواجه ماضي المجرم<sup>16</sup>.

ب- إن توافر الخطورة الإجرامية يعد سببا كافيا لإنزال تدبير الأمن، ولو لم تتوافر المسؤولية الجنائية، إذ لا يكفي توافر الخطورة للحكم بالعقوبات الجنائية، إذ يتعين للحكم بها أساسا توافر المسؤولية الجنائية.

ورغم هذه الفروق القائمة بينهما، إلا أنه لا تعارض بينهما، فقد توجد الخطورة الإجرامية والمسؤولية الجنائية معا لدى الشخص، وفي مثل هذه الحالة يكون للخطورة أثرها في تحديد أسلوب الجزاء الجنائي، فيجوز الحكم على الجاني بالعقوبة أو بتدبير أمن، كما أن القاضي يعتد في الحكم بالجزاء المناسب بمقدار خطورة الجاني، إلى جانب الاعتداد بدرجة جسامة الجريمة، أما إذا توافرت الخطورة الإجرامية وحدها دون المسؤولية الجنائية فإنها قد تعتبر أساسا لإنزال تدبير الأمن دون العقوبة، وذلك مثل حالات الإيداع في مستشفى الأمراض العقلية<sup>17</sup>.

### 3- الفرق بين الخطورة الإجرامية والخطورة الاجتماعية: يرى الفقيه فيري

أن الخطورة تكون اجتماعية إذا كانت سابقة على وقوع الجريمة، بينما تكون إجرامية متى كانت تالية على وقوعها، ويرى أيضا بأن الخطورة تستخلص قبل الجريمة من شخصية الفرد، بينما بعد الجريمة تستخلص من ارتكاب أو محاولة ارتكاب هذه الجريمة<sup>18</sup>، في حين يرى الفقيه ماجوري أن الخطورة تكون اجتماعية إذا كانت سببا محتملا لارتكاب الشخص أفعالا غير اجتماعية، بينما تعتبر جنائية إذا كانت سببا محتملا لارتكاب جريمة من الجرائم<sup>19</sup>.

### المحور الثاني: الآثار الجزائية للخطورة الإجرامية في التشريعات المقارنة:

#### أولا- التدابير الاحترازية في مواجهة الخطورة الإجرامية:

لقد نشأت فكرة الخطورة الإجرامية في أعقاب المدرسة الوضعية، حيث يرجع الفضل في نشأتها للأبحاث والدراسات التي قامت بها هذه المدرسة في أواخر القرن التاسع عشر، والتي انطلقت من فكرة أساسها دراسة شخصية

الجاني بهدف الكشف عن خطورته وتقرير التدبير الملائم الذي يحقق الغرض المتوخى من توقيعه، ألا وهو القضاء على الخطورة الإجرامية من جهة، وكذا من وقوع الجريمة في المجتمع من جهة أخرى<sup>20</sup>.

ركزت المدرسة الوضعية الإيطالية اهتمامها حول الدراسة العلمية لشخصية المجرم والبحث عن الدوافع التي أدت به إلى سلوك سبيل الجريمة فوضعت الآليات التي تعالج هذه العوامل، وابتكرت فكرة التدابير الاحترازية كجزاء جنائي أساسه الخطورة الإجرامية، وهو أساس جديد للمسؤولية والجزاء، فالمدرسة الوضعية أنكرت مبدأ حرية الاختيار لدى الجاني واتجهت إلى القول بحتمية الظاهرة الإجرامية "مبدأ الجبرية" ومن غير اللائق مساءلته على أساس أخلاقي ولكن لا بد من توجيه اللوم الاجتماعي فقط<sup>21</sup>، الأمر الذي يحقق وقاية المجتمع من خطورته وذلك باتخاذ تدابير احترازية ملائمة لهذه الخطورة.

غير أن هذه المدرسة لم تسلم من النقد، حيث أعتبر إنكارها لحرية الاختيار واعتناقها لمبدأ الحتمية الذي يصطدم مع مبدأ أن الإنسان مسير وليس مخير، وتبنيها لفكرة الدراسة العلمية لشخصية الجاني وإغفال الفعل الإجرامي ونتائجه الضارة يعتبر تعسفا في حق الأفراد ويخالف مبدأ شرعية الجرائم، ذلك أن إنزال التدابير الاحترازية دون التحقق فيما إذا كان الفعل المرتكب يشكل جريمة أم لا من منطلق اتخاذ الخطورة الإجرامية كأساس لها يعد انتهاكا للقيم والمبادئ الأساسية للسياسة الجنائية.

لكن هذا لا يعني أننا ننكر الفضل الكبير للمدرسة الوضعية في نشأت الخطورة الإجرامية وبروزها كأساس للجزاء الجنائي<sup>22</sup>، وذلك من خلال رفضها للمسلمات القائمة على ضرورة التناسب بين رد الفعل على الجريمة وبين جسامتها، وما أرسنه من أفكار جديدة في مجال السياسة العقابية وهو الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة وتأسيسها على الخطورة الإجرامية للمجرم.

كما أن الوضعيين عندما أضافوا للتدابير الواجبة التطبيق قبل ارتكاب الجريمة والوقاية من وقوعها تدابير أخرى تطبق في حالة ارتكاب الجريمة، من أبرز إيجابيات المدرسة التي ساعدت في تطوير التدابير الاحترازية، مع العلم

## ===== نظرية الخطورة الإجرامية وأثارها الجزائية في التشريعات المقارنة

أن هذه التدابير عديدة ومتنوعة، فبعضها يتجه إلى إصلاح ما أفسدته الجريمة، وبعضها تدابير علاجية وأخرى تدابير اجتماعية، يبدو أن هذه المدرسة لم تعمم تطبيق التدابير دون الرجوع إلى ارتكاب الجريمة السابقة، وإنما تقرر ذلك في حالات معينة تستلزمها مصلحة المجتمع في الدفاع عن نفسه<sup>23</sup>.

وإذا كانت فكرة الخطورة الإجرامية قد نشأت في أحضان المدرسة الوضعية<sup>24</sup>، فهذا لا يعني عدم وجود بعض الأفكار من قبل التي كانت تنادي بضرورة حماية المجتمع من الإجرام، فقد نادى أفلاطون بأهمية التمييز بين اللذين يمكن إصلاحهم وأولئك الذين يتعذر عليهم ذلك، كما نادى بأهمية توجيه العقوبة نحو المستقبل فهي علاجية لمن يمكن إصلاحه، واستئصاله لمن لا يرجى له الإصلاح.

إلا أنه يجدر الإشارة إلى أن الفكر التقليدي لمن يكن بمعزل تام عن فكرة الخطورة الإجرامية، إذ أنه عرف الخطر الناجم عن الجريمة كميّار عن مدى جسامته ولم يسنده إلى فاعلها، وكذلك جاءت أفكار الإتحاد الدولي للقانون الجنائي لتؤكد أهمية الخطورة الإجرامية كأساس للجزاء الجنائي وذلك بتطبيق التدابير الاحترازية الفعالة لحماية المجتمع من خطورة المجرم<sup>25</sup>.

أما حركة الدفاع الاجتماعية فقد اعتدت بالدراسة العلمية والفحص الدقيق لشخصية المجرم لمواجهة الخطورة الإجرامية الكامنة فيه، لاختيار ما يلاءم الجاني من عقوبة أو تدبير احترازي، ومن أهم روادها المستشار الفرنسي "مارك أنسل" الذي يرى أن تأهيل المجرم حق له وواجب عليه حتى يستعيد مكانته الشريفة ليصبح فرداً نافعاً في المجتمع، كما أنه جعل حالة الخطورة الإجرامية أساساً لتحديد مسؤولية المجرم ومعيّاره لتحديد مضمون الجزاء الجنائي إلى جانب المسؤولية الأخلاقية<sup>26</sup>.

لقد قدمت المدرسة الوضعية الإيطالية أفكاراً جديدة عن الجريمة والمجرم والمسؤولية الجنائية والجزاء الجنائي، لأنها ترى أن الإنسان لا يتمتع بحرية الاختيار، وأن المجرم مسير للجريمة ومدفوع إلى ارتكابها تحت تأثير عوامل وراثية وفطرية واجتماعية، وبالتالي فالجزاء الجنائي لا يهدف لمعاقبة الجاني، بل غايته الدفاع عن المجتمع ضد الخطورة الإجرامية الكامنة في شخص

الجاني، وبناء على هذا التحليل لأساس المسؤولية الجنائية والهدف من العقاب، اقترحت المدرسة الوضعية فكرة التدابير الاحترازية، لتدراً عن المجتمع خطر ارتكاب الجرائم مستقبلاً، فأهمية الخطورة الإجرامية لا تقف عند مجرد تأثيرها في تحديد الجزاء الجنائي، وإنما يتوقف عليها تفريد المعاملة أثناء التنفيذ، بل وتفريد التدابير اللاحقة على هذا التنفيذ، خاصة لمن يتوافر لديهم مانع من موانع المسؤولية، مثل: الحدث المجرم، المجرم المجنون، أو بالنسبة لمعتادي الإجرام الذين ثبت عدم جدوى العقوبة بالنسبة لهم<sup>27</sup>.

اقترحت المدرسة الوضعية العديد من التدابير الاحترازية لمواجهة مثل هذه الحالات مثل: الإيداع في مستشفى أو مصحة علاجية بالنسبة للأحداث المجرمين ومدمني المخدرات، أو في مستعمرة زراعية أو مؤسسة للعمل بالنسبة لمعتادي الإجرام، أو في دار التشغيل بالنسبة للمتشردين والمتسولين، وبالتالي فإن تحديد الجزاء الجنائي وفقاً لدرجة الخطورة الإجرامية هو السبيل الوحيد لتحقيق الدفاع الاجتماعي ومنع المجرم من التصرف بحرية مطلقة في المجتمع.

#### ثانياً- إثبات الخطورة الإجرامية:

**1- الخطورة الإجرامية المفترضة:** تقوم هذه الطريقة من طرق إثبات الخطورة الإجرامية على أساس استبعاد السلطة التقديرية للقاضي الجنائي في تقدير الخطورة، ويلجأ المشرع لتلك الوسيلة حين يريد التخلص من صعوبات الإثبات، لأنه عندما يفترض في بعض الحالات الخطورة الإجرامية<sup>28</sup>، فلا يكون للقاضي سلطة في تقدير الخطورة أو نفيها، والواقعة التي يقوم عليها افتراض الخطورة هي ارتكاب جريمة ذات جسامة معينة، ويحدد القانون هذه الجسامة بالنظر إلى العقوبة المقررة للجريمة، وعلة هذا الافتراض هي تقدير المشرع أن الجريمة الخطيرة لا تثير شكاً، ومن ثم لا تتوقف على إقامة دليل عليها.

وينتقد الفقه خطة التشريعات في هذا الافتراض، لأن التدبير الأمني يواجه خطورة حقيقية، وما يتضمنه من أساليب العلاج والوقاية ليس له محل إلا إذا كان المجرم خطراً بالفعل، ومن ثم يكون من الملائم في السياسة التشريعية



## ===== نظرية الخطورة الإجرامية وأثارها الجزائية في التشريعات المقارنة

أن يلتزم القاضي بالتحقق في كل حالة على حدى من توافر الخطورة الإجرامية، وينبغي في كل حالات الخطورة أن تقام الأدلة على إثباتها وفق عناصر "الاحتمال والجريمة التالية"، أما إذا لجأ تشريع معين إلى افتراض الخطورة فإنه يتعين أن يكون ذلك في أضيق نطاق، على أن يباح للمتهم أن يقيم الدليل على عدم توافرها، وذلك مراعاة للحرية الفردية، وبالتالي الخطورة الإجرامية المفترضة هي التي يفترضها القانون في بعض الحالات افتراضا مطلقا لا يمكن إثبات عكسه، حيث أن تطبيق التدبير الاحترازي يرتبط بالشروط المنصوص عليها قانونا ولا يملك القاضي السلطة التقديرية في تطبيقه إلا باختيار التدبير الملائم مع درجة جسامة الخطورة الإجرامية<sup>29</sup>.

ويقترض القانون الخطورة في حالات التسول والتشرد وكذلك المعتادين والمنحرفين وذوي الميل الإجرامي، وهذه الحالات تقوم على افتراض الخطورة تدل على جسامة الجريمة المرتكبة فالمتشرد له أن يثبت عجزه عن العثور عن عمل رغم أنه صاحب حرفة أو صناعة، وكذلك المتسول فلا يمكنه أن يثبت أن تسوله كان عرضيا تدفع إليه الضرورة القصوى لإشباع حاجاته.

**2- العوامل الإجرامية التي تستخلص منها الخطورة الإجرامية<sup>30</sup>:** تعد العوامل الإجرامية سواء الداخلية أو الخارجية مصدرا للخطورة من زاوية وتعتبر أيضا قرائن في ذاتها على هذه الخطورة، ومن هنا فإنه عندما يحدد المشرع هذه العوامل فهو لا ينظر إليها على أنها الخطورة ذاتها، وإنما هي مجرد وسيلة يستخدمها القاضي في معرض استخلاصه واستظهاره لدلالة تلك العوامل على توافر الخطورة<sup>32</sup>، لذا لا يكفي أن يثبت القاضي توافر هذه العوامل كلها أو بعضها، وإنما يقتضي الواجب أن يستخلص دلالتها على الخطورة الإجرامية<sup>33</sup>.

وإذا كانت السلطة التقديرية للقاضي تنصب على درجة الخطورة الإجرامية حتى يمكن اختيار العقوبة المناسبة، فمعنى ذلك أن الخطورة لا بد وأن تكون فعلية وليست مفترضة، فالخطورة المفترضة لا تدع مجالاً للسلطة التقديرية للقاضي وإنما تخضع لتقدير المشرع ذاته استناداً إلى عناصر الواقعة

المادية والمعنوية وما توافر في الفاعل من صفات وظروف يأخذها بعين الاعتبار وهذا ما يحدث عندما يقرر القاضي تطبيق التدابير الاحترازية<sup>34</sup>.  
مما سبق يتضح أن الخطورة الإجرامية تكتشف من خلال ضوابط وعناصر لا بد من الإطلاع عليها حتى يمكن تحديد مدى جسامتها ومدى قدرتها على التأثير في المجرم فتدفعه إلى ارتكاب السلوك الإجرامي، وتتنحصر هذه العوامل كما حددها الفقه الجنائي في<sup>35</sup>: صفات الجاني وطباعه، سوابق الجاني وأسلوب حياته السابقة على الجريمة أي ظروف الجاني الفردية والعائلية والاجتماعية، البواعث الخاصة بالفعل الإجرامي، الجريمة المرتكبة والسلوك المعاصر واللاحق لها.

**أ- صفات الجاني وطباعه:** تفيد صفات الجاني وطباعه القاضي في الكشف عن مدى خطورته وكذا احتمال ارتكابه جرائم مستقبلا، ويستدل عليها من حيث مقومات شخصيته وتستخلص من عناصر ثلاثة: التكوين الخلقى الطبيعي، والطباع التي تتوقف على تكوينه العضوي الداخلي، والتكوين النفسي، وعلى قدر العلاقة بين العناصر الثلاثة السابقة تكون شخصية الفرد<sup>36</sup>.

أما طبع المجرم له أهمية في الكشف عن الخطورة الإجرامية وجودا وعدما إذ يتعين في دراسة طبع المجرم مراعاة السن التي يكون عليها، لما له من تأثير كبير على عملية تشكيل الطبع، بسبب ما يعترض نمو الإنسان من أزمنة مصاحبة لمراحل العمر نفسه، كآزمة المراهقة والشيخوخة، فعلى أساس دراسة الطبع يمكن تقسيم المجرمين إلى فئات وفصائل، إذ يختلف الطبع باختلاف الجرائم وباختلاف المجرمين، والطبع المتوافر غالبا في المجرمين، إما الطبع الضعيف وإما الطبع غير الثابت، وإما الطبع العدوانى، وهو دائما يتعدى حدود الصواب.

**ب- سوابق الجاني وأسلوب حياته السابق على الجريمة:** يقصد بالسوابق القضائية ما سبق للجاني ارتكابه من جرائم سواء أكانت الأحكام فيها قد سقطت برد الاعتبار أو البراءة أو التقادم، أما المقصود بأسلوب حياته السابق على الجريمة هو التنشئة الاجتماعية سواء ما تعلق بحياته أثناء الدراسة أو العمل، كما تشمل كذلك سلوكياته المعتادة كالتدخين، الإدمان على الخمر والمخدرات،

## ===== نظرية الخطورة الإجرامية وأثارها الجزائية في التشريعات المقارنة

وكذا كل ما يتعلق بالعوامل داخلية أو خارجية والعوامل الداخلية تتمثل في التكوين العضوي للمجرم وحالته النفسية أما العوامل الخارجية فتتمثل في البيئة العائلية<sup>37</sup>.

**ج- البواعث الخاصة بالفعل الإجرامي<sup>38</sup>:** يقصد بالبواعث الخاصة بالفعل الإجرامي، الدوافع النفسية والعواطف المختلفة التي أدت بالشخص إلى ارتكاب الجريمة، وهي تكشف عن نفسية الجاني بما يسمح بتقدير النزعة الإجرامية أو الخطورة بالنسبة للمستقبل، وتختلف البواعث النبيلة عن البواعث النابعة من الأنانية الفردية وذلك في تقييم الخطورة والكشف عن الجاني، مما يكون له تأثير في تقدير العقوبة الواجبة التطبيق من القاضي باعتبارها تعكس شخصية الجاني.

**د- الجريمة المرتكبة والسلوك المعاصر واللاحق لها:** وهي الضابط الثابت والدلالة القاطعة والموثوق التي تكشف عن نفسية من ارتكب السلوك الإجرامي لأن كل سلوك إنساني يعد كاشفا عن نفسية صاحبه، وبوصفها استعداد للإجرام، فما كان المجرم ليجرم لو لم يكن لديه استعداد للجريمة، وتعتبر الجريمة المرتكبة أهم أمانة عن الخطورة الإجرامية لوجود أحوال نفسانية مشوبة بخلل في جوهرها من شأنه أن يجعل صاحبها مصدرا للإجرام<sup>39</sup>.

السلوك المعاصر للجريمة يتمثل في الطريقة التي اتبعها المجرم في ارتكاب جريمته، أما السلوك اللاحق للجريمة فيتمثل في عدم شعور المجرم بالندم على ارتكاب الجريمة<sup>40</sup>، أو شعوره بالفخر لارتكابها، أو عدم اكتراثه بأسرة المجني عليه، وكذلك سلوك الجاني أثناء التحقيق وأثناء المحاكمة وأثناء تنفيذ الجزاء عليه، فقد يبدو عديم الاكتراث، بل قد يتملكه الغرور وتبدو عليه نزعة عدوانية<sup>41</sup>.

خلاصة القول أن هذه الطريقة تقوم على تحديد العوامل من المشرع مقابل سلطة تقديرية تمنح للقضاء، ليتمكن من استخلاص توافر الخطورة الإجرامية وجودا وعدمها، مع الأخذ بعين الاعتبار عدم اشتراط توافر كل هذه العوامل لإثبات توافر الخطورة الإجرامية.

### الخاتمة:

تعد نظرية الخطورة الإجرامية حالة تتوافر لدى الشخص وتظهر مدى استعداده الإجرامي، أي مدى احتمال ارتكابه لجريمة مستقبلا وتتفاعل مع الظروف الخارجية في البيئة التي تحيط بالفاعل وهي أساس المسؤولية القانونية أو الاجتماعية، وقد ظهرت بديلا للمسؤولية الأخلاقية، وكأساس لتنظيم القانون الجنائي، وتقوم بنوعيتها العام والخاص حسب اختصاص الموضوع، على الأساليب والوسائل التي في الغالب تقوم على تقدير القاضي وسلطته التقديرية في معالجة هذه الخطورة التي تهدد المجتمع وأمنه وسلامته.

بناء على ما سبق توصلنا لمجموعة من النتائج مفادها:

- مهما كان تعريف الخطورة الإجرامية سواء فقهي أو تشريعي، فإن هذا التعريف يشير إلى أنها مجرد احتمال، أي توقع حدوث أمر ما في المستقبل وهذا هو الحد الأدنى المتفق عليه.
- تتميز الخطورة الإجرامية بالعديد من الخصائص تتمثل في أنها: مجرد احتمال، حالة غير إرادية، تتجسد في أمارات مادية، تعتمد على ظروف واقعية، حالة نفسية، حالة حاضرة، فكرة نسبية.
- لقد انتهجت التدابير الاحترازية لمواجهة الخطورة الإجرامية سواء كانت السابقة عن ارتكاب الجريمة أو اللاحقة لها.
- يوجد وسيلتين لإثبات الخطورة الإجرامية وتتمثلان في الخطورة المفترضة وتحديد العوامل الإجرامية مناط الإثبات أو التي تستخلص منها الخطورة الإجرامية.
- للخطورة الإجرامية آثار قانونية في مجال الدفاع الاجتماعي سواء في مرحلة الجزاء الجنائي أو في مرحلة التنفيذ أو في مرحلة الرعاية اللاحقة، بحيث تعد الغاية التي يجب أن يتمحصها القاضي للوصول إلى حكم عادل دون الإخلال بمراعاة جسامه الجريمة.

بناء على النتائج السابقة توصلنا لاقتراحات مفادها:

- نظرا للأهمية الكبيرة للدور الذي تلعبه نظرية الخطورة الإجرامية في السياسة الجنائية المعاصرة، نقترح على المشرع الجزائري ضرورة تبنيها

## ===== نظرية الخطورة الإجرامية وأثارها الجزائية في التشريعات المقارنة

صراحة، وذلك بوضع نص صريح يعرفها فيه ويحدد حالات الخطورة الاجتماعية التي تسبق ارتكاب الجريمة صراحة، ولا يقصرها على حالة التشرد والتسول وفقا للمواد 195 و 196 من قانون العقوبات الجزائري، بل كان من الأجدر أن يضيف حالة الاشتباه.

- كما نقترح على المشرع الجزائري أن يضيف حالات أخرى للخطورة الإجرامية التي تكون بعد وقوع الجريمة، مثلا كالاختلاف، والشذوذ الإجرامي والميل نحو الإجرام، ولا يقصرها على حالة العود في القسم الثالث، المواد 54 مكرر إلى 54 مكرر 10.

### قائمة المصادر والمراجع:

#### الكتب:

- إسحاق منصور إبراهيم، الموجز في علم الإجرام وعلم العقاب، ديوان المطبوعات الجامعية، 2006.
- جلال ثروت، الظاهرة الإجرامية، دار الفكر العربي، مصر، 1979.
- رمسيس بهنام، الكفاح ضد الإجرام، منشأة المعارف، مصر، 1996.
- رمسيس بهنام، المجرم تكوينا وتقويما، منشأة المعارف، مصر، 1983.
- رمسيس بهنام، علم الإجرام، منشأة المعارف، مصر، 1966.
- رؤوف عبيد، أصول علم الإجرام والعقاب، دار الجيل للطباعة، مصر، 1988.
- عبد الحميد المنشاوي، جرائم التشرد والتسول، المكتب العربي الحديث، مصر، 1994.
- علي عبد القادر القهوجي، أصول علمي الإجرام والعقاب، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2002.
- فتوح الشاذلي، علم العقاب، منشأة المعارف، مصر، 1993.
- قدرى عبد الفتاح الشهاوي، الموسوعة الشرطية القانونية، عالم الكتب، مصر، 1977.
- Déloque, La culpabilité dans la théorie générale de l'infraction, 1949-1950.
- Klineberg, Les problèmes fondamentaux de la criminologie, paris, 1960.

#### الرسائل العلمية:

- زكي علي إسماعيل النجار، الخطورة الإجرامية، رسالة مقدمة للحصول على درجة دكتور في الحقوق، غير منشورة، تخصص قانون عام، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، 1980.
- عادل عازر، النظرية العامة في ظروف الجريمة، رسالة دكتوراه، تخصص قانون عام، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1967.

## لحرش أيوب التومي- أ.د/ النحوي سليمان

- أحمد عبد العزيز الألفي، العود إلى الجريمة والاعتیاد على الإجرام، رسالة دكتوراه، تخصص قانون عام، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1965.

### المجلات:

- محمد سعيد نمور، دراسة في الخطورة الإجرامية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، كلية العلوم الإنسانية جامعة مؤتة، الأردن، العدد الثالث، المجلد الثاني عشر، 1999.

- يحي صديق، الخطورة الإجرامية، مجلة المحاماة، كلية الحقوق جامعة عين شمس، مصر، العدد الثالث، المجلد الأول، 1991.

- محمود محمود مصطفى، الاتجاهات الجديدة في مشروع قانون العقوبات في الجمهورية العربية المتحدة، مجلة الشرق الأوسط، مركز البحوث الاجتماعية والجنائية، مصر، العدد 2، المجلد الأول، 1969.

### الهوامش:

<sup>1</sup> - زكي علي إسماعيل النجار، الخطورة الإجرامية، رسالة مقدمة للحصول على درجة دكتور في الحقوق، غير منشورة، تخصص قانون عام، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، 1980، ص26.

<sup>2</sup> - محمد سعيد نمور، دراسة في الخطورة الإجرامية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، كلية العلوم الإنسانية جامعة مؤتة، الأردن، العدد الثالث، المجلد الثاني عشر، 1999، ص50.

<sup>3</sup> - يحي صديق، الخطورة الإجرامية، مجلة المحاماة، كلية الحقوق جامعة عين شمس، مصر، العدد الثالث، المجلد الأول، 1991، ص170.

<sup>4</sup> - محمد سعيد نمور، دراسة في الخطورة الإجرامية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، مرجع سابق، ص58.

<sup>5</sup> - زكي علي إسماعيل النجار، مرجع سابق، ص42.

<sup>6</sup> - يحي صديق، الخطورة الإجرامية، مجلة المحاماة، مرجع سابق، ص176.

<sup>7</sup> - إسحاق منصور إبراهيم، الموجز في علم الإجرام وعلم العقاب، ديوان المطبوعات الجامعية، 2006، ص102.

<sup>8</sup> - Déloque :La culpabilité dans la théorie générale de l'infraction, 1949-1950, p129.

<sup>9</sup> - Klineberg: Les problèmes fondamentaux de la criminologie, paris, 1960, p150.

## نظرية الخطورة الإجرامية وأثارها الجزائية في التشريعات المقارنة

- <sup>10</sup> - قدري عبد الفتاح الشهاوي، الموسوعة الشرطية القانونية، عالم الكتب، مصر، 1977، ص76.
- <sup>11</sup> - جلال ثروت، الظاهرة الإجرامية، دار الفكر العربي، مصر، 1979، ص143.
- <sup>12</sup> - محمود محمود مصطفى، الاتجاهات الجديدة في مشروع قانون العقوبات في الجمهورية العربية المتحدة، مجلة الشرق الأوسط، مركز البحوث الاجتماعية والجنائية، مصر، العدد 2، المجلد الأول، 1969، ص12.
- <sup>13</sup> - زكي علي إسماعيل النجار، مرجع سابق، ص61.
- <sup>14</sup> - محمد سعيد نمور، دراسة في الخطورة الإجرامية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، مرجع سابق، ص51.
- <sup>15</sup> - إسحاق منصور إبراهيم، مرجع سابق، ص102.
- <sup>16</sup> - Déloque, op-cit, p129.
- <sup>17</sup> - Klineberg, op-cit, p150.
- <sup>18</sup> - قدري عبد الفتاح الشهاوي، مرجع سابق، ص76.
- <sup>19</sup> - جلال ثروت، مرجع السابق، ص143.
- <sup>20</sup> - إسحاق منصور إبراهيم، مرجع سابق، ص30.
- <sup>21</sup> - رمسيس بهنام، علم الإجرام، منشأة المعارف، مصر، 1966، ص311.
- <sup>22</sup> - علي عبد القادر القهوجي، أصول علمي الإجرام والعقاب، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2002، ص696.
- <sup>23</sup> - رؤوف عبيد، أصول علم الإجرام والعقاب، دار الجيل للطباعة، مصر، 1988، ص263.
- <sup>24</sup> - رمسيس بهنام، علم الإجرام، مرجع سابق، ص315.
- <sup>25</sup> - فتوح الشاذلي، علم العقاب، منشأة المعارف، مصر، 1993، ص188.
- <sup>26</sup> - جلال ثروت، مرجع سابق، ص96.
- <sup>27</sup> - زكي علي إسماعيل النجار، مرجع سابق، ص71.
- <sup>28</sup> - عادل عازر، النظرية العامة في ظروف الجريمة، رسالة دكتوراه، تخصص قانون عام، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1967، ص424.
- <sup>29</sup> - رمسيس بهنام، الكفاح ضد الإجرام، منشأة المعارف، مصر، 1996، ص61.
- <sup>30</sup> - رمسيس بهنام، الكفاح ضد الإجرام، مرجع سابق، ص74.
- <sup>32</sup> - زكي علي إسماعيل النجار، مرجع سابق، ص70.
- <sup>33</sup> - محمد سعيد نمور، دراسة في الخطورة الإجرامية، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، مرجع سابق، ص66.

- <sup>34</sup>- عادل عازر، مرجع سابق، ص182.
- <sup>35</sup>- إسحاق منصور إبراهيم، مرجع سابق، ص102.
- <sup>36</sup>- رمسيس بهنام، المجرم تكويناً وتقويماً، منشأة المعارف، مصر، 1983، ص 45.
- <sup>37</sup>- أحمد عبد العزيز الألفي، العود إلى الجريمة والاعتقاد على الإجرام، رسالة دكتوراه، تخصص قانون عام، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، 1965، ص397.
- <sup>38</sup>- رمسيس بهنام، الكفاح ضد الإجرام، مرجع سابق، ص 74.
- <sup>39</sup>- عبد الحميد المنشاوي، جرائم التشرد والتسول، المكتب العربي الحديث، مصر، 1994، ص104.
- <sup>40</sup>- جلال ثروت، مرجع السابق، ص156.
- <sup>41</sup>- عادل عازر، مرجع سابق، ص201.



## الإطار القانوني لعقد تمهين القصر في التشريع الجزائري

### Legal framework for the contract of apprenticeship of minors In Algerian Legislation

أ/ ندير هواري

كلية الحقوق والعلوم السياسية جامعة البليدة 2  
nadirostad@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/01/13 تاريخ القبول: 2020/10/03

#### الملخص:

في الأحوال العادية يكون طرفا عقد العمل إثنان العامل والهيئة المستخدمة، غير أن الطرف الأول لهذا العقد يتغير باختلاف أهليته للتعاقد، فإن كان العامل ذا أهلية كاملة ومتى بلغ سن الرشد القانوني المحدد بتسعة عشر سنة كاملة غالبا ما لا يطرح أي إشكال، على عكس ما إذا كان المستخدم غير راشد، حيث تطلب القانون حدا أدنى لسن التشغيل وفقا لما بينته أحكام المادة: 15 من القانون رقم: 11/90 المؤرخ في: 1990/04/21 المتضمن قانون علاقات العمل الفردية الصادر في الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد: 17 لسنة 1991، إذ تنص: "لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يقل العمر الأدنى للاستخدام عن ستة عشر سنة إلا في الحالات التي تدخل في إطار عقود التمهين التي تعد وفقا للتشريع والتنظيم المعمول بهما، ولا يجوز للقاصر العمل إلا بناء على رخصة من وصيه الشرعي"، وبالتالي خصوصية عقد تشغيل القاصر تقتضي ألا يقل سنه عن ستة عشر سنة وأن يكون العمل برخصة من وليه الشرعي، كل هذا حماية للعامل القاصر.

لكن المشرع الجزائري خرج عن شرط السن المتطلب كسنة عشر سنة كحد أدنى متى تعلق الأمر بعقد التمهين مراعاة لما سيكتسبه المتمهن القاصر من خبرات خاصة وأن ولوجه لعالم التمهين يكون بعد تعثر في مساره الدراسي.

لأجل ذلك اعتبر عقد التمهين الخاص بالقاصر ذا أهمية كبرى، ذلك أنه لصيق بالطفل غير المتمدرس غالبا، ويلجا إليه الكثير من صغار السن قصد تعلم حرفة تكفل له عيشا كريما، حيث يطرح التنظيم القانوني لمثل هذا العقد العديد من الإشكالات القانونية الجديرة بالدراسة، لعل أهم جزئية فيه ما يتعلق بالتزامات القاصر المتمهن خاصة وأن هذا الطرف في عقد التمهين ليس راشدا وفي مقابل ذلك تقع عليه التزامات، بالإضافة إلى التساؤلات القانونية والتي يكون محلا لها الجانب المالي لعقد التمهين، والذي يعد محفزا للقاصر المتمهن، كما أن لعقد التمهين شروطا ونتائج

تتربت عليه، وباعتباره عقداً قبل كل شيء ففيه نهاية لهذا العقد إذ لا يعقل أن يبقى ساري المفعول لمدة غير محددة.

لذلك سنحاول التطرق من خلال هذا البحث لتعريف عقد التمهين الذي يربط القاصر بالهيئة المشرفة على التمهين قصد توضيحه، ثم إبراز أهمية التمهين كنمط تكوين يلجأ إليه الأولياء، ثم أنتقل إلى مظاهر رعاية هذا العقد للأطفال المتمهين ببيان الأهلية المتطلبة للمتمهين وشروط عقد التمهين ثم آثاره القانونية فنهاية عقد التمهين أو إنهاءه.

**الكلمات المفتاحية:** عقد؛ التمهين؛ القاصر.

### Abstract

In normal circumstances, the parties to the employment contract have two workers and the employing organization, but the first party to this contract changes according to its eligibility to contract, if the worker is fully qualified and whenever the legal age of majority set at nineteen years is complete, often no problem arises, unlike Whether the employee is not an adult, as the law requires a minimum age for employment in accordance with the provisions of Article 15 of Law No: 90/11 dated: 04/21/1990, which includes the Law on Individual Labor Relations issued in the Official Gazette of the Algerian Republic, No.: 17 for the year 1991, as it states: "In no case can the minimum age of employment be less than sixteen years except in cases that fall within the framework of the training contracts that are prepared in accordance with the legislation and regulation in force, and a minor may only work based on A license from his legal guardian. "Thus, the privacy of a minor's employment contract requires that he be at least sixteen years old and have a license from his legal guardian, all of this to protect the minor worker.

However, the Algerian legislator has deviated from the minimum age requirement of sixteen years as a minimum, when it comes to holding the apprenticeship, taking into account the special experiences that the minor apprentice will acquire with special experiences, and that the face of the apprenticeship world will be after faltering in its academic course.

For this reason, the apprenticeship contract for minors was considered of great importance, because it is close to the often uneducated child, and many young people turn to it in order to learn a profession that guarantees him a decent life, as the legal regulation of

## الإطار القانوني لعقد تمهين القصر في التشريع الجزائري

such a contract poses many legal problems worth studying, perhaps the most important Partially, it is related to the obligations of the apprentice minor, especially since this party to the apprenticeship contract is not an adult, and in return for that, there are obligations, in addition to the legal questions that have the financial aspect of the apprentice contract, which is a catalyst for the apprentice minor, and that the apprentice contract has conditions And the results spilled over him, and as a contract first of all, there is an end to this contract, as it does not make sense to remain in effect for an indefinite period.

Therefore, we will try to address through this research to define the contract of apprenticeship that links the minor to the supervising authority for apprenticeship in order to clarify it, then highlight the importance of apprenticeship as a form of training to which parents resort, then turn to the aspects of caring for this contract for children who are professors by explaining the eligibility requirements of the apprentice and the terms of the apprentice contract and its legal implications The end or termination of the contract.

**key words:** The contract; Apprenticeship; The minor.

### مقدمة:

تنظيم المشرع الجزائري للعقود كقاعدة عامة نجده في القانون المدني كعقد البيع والإيجار، غير أنه خرج عن هذه القاعدة بخصوص عقد العمل الذي بين العديد من أحكامه في قانون خاص هو قانون علاقات العمل وفقا للقانون رقم: 11/90 المؤرخ في: 1990/04/21 المتضمن قانون علاقات العمل الفردية، وأولى عناية خاصة بنوع آخر من العقود بدليل أنه نظمه بموجب قانون خاص، إنه عقد التمهين الذي عالجه القانون رقم: 07/81 المؤرخ في: 1981/07/26 المتعلق بالتمهين.

مما لا شك فيه أن لكل عقد إطارا قانونيا منظما له، وهو ما ينطبق على عقد التمهين كونه عقدا يربط بين المتمهن والهيئة المشرفة على التمهين أو التدريب، والذي ينقسم لنوعين: عقه تدريب البالغين لسن الرشد أي لتسعة عشر سنة كاملة، وعقد التمهين الذي يستفيد منه القصر.

إن عقد التمهين عموما وعقد تدريب القصر تشرف عليه الدولة كونه يتم في مراكز التكوين المهني والتمهين التابعة كمؤسسات للدولة، ولاعتبار تدريب

القصر واقعا معاشا لحرص الأولياء على إدماج أبنائهم في مساره خاصة عند تعثرهم في مشوارهم الدراسي، فإن هذا الموضوع يكتسي أهمية من الناحية القانونية مؤداها بحث الالتزامات التي يتعين التطرق إليها والتي تقع على عاتقي طرفي عقد التمهين القاصر المتمهن من جهة والهيئة التي تشرف على عقد التدريب والتي تكون المتمهن غير البالغ لسن الرشد من دون مقابل لكنها في نفس الوقت تستفيد من خدماته، والتي لا يجب في أي حال من الأحوال أن تحيد عن التكوين كأن يقوم المتمهن القاصر بأعمال ينتفع بها المكون له شخصيا مثل اقتناء المتمهن لمشتريات المشرف على تدريبه.

غير أن التساؤلات المثارة لا تتعلق بالالتزامات التي تقع على طرفي عقد تمهين القصر، بل تتعداها إلى النصوص القانونية المنظمة للتمهين وعلى المقابل المالي المقدم للقاصر المتمهن من أجل تحفيزه على التكوين وحالات عدم احترام شروط عقد التمهين كل هذا يشكل الإطار القانوني لعقد تمهين القصر، وهو ما يجعلنا نطرح التساؤل الآتي: هل نظم المشرع الجزائري عقد التمهين بشكل دقيق؟، أم أن فيه إشكالات قانونية يتعين معها أن يعدل قانون التمهين تماشيا مع مصلحة القاصر المتمهن؟

### الفرع الأول: ماهية عقد التمهين

إن اعتماد التمهين يعد مسألة إيجابية من حيث كونه يستهدف إيجاد تاطير وتنظيم قانوني لإكساب القاصر الذي لم يستطع مواصلة دراسته تكويننا أوليا مهنيا أو حرفيا أو تقنيا يؤمن له كسب العيش، وبه يستطيع أن يواجه مرحلة الانتقال من مرحلة الصبا والمراهقة إلى سن الرشد والحياة العملية بخطى ثابتة، هذا التمهين في حد ذاته منظم قانونا بموجب عقد التمهين باعتباره الإطار القانوني الذي ينظمه.

### أولا: الأهمية الاجتماعية لعقد التمهين

التمهين طريقة للتكوين بقصد إكساب المتمهن تأهيلا مهنيا أوليا قبل العمل يسمح له بممارسة مهنة بمختلف قطاعات النشاط الاقتصادي المرتبطة بإنتاج السلع والخدمات<sup>1</sup>، لذلك يكتسي التمهين أهمية في اعتباره إجراء هاما لاحتضان وتاطير القصر الذين لم يتابعوا تدرجهم الدراسي، بسبب كبر سنهم أو

## الإطار القانوني لعقد تمهين القصر في التشريع الجزائري

رسوبهم، فلم تعد لهم مقاعد نظامية لمواصلة الدراسة، وكثيرون من يتوقفون عن الدراسة قبل إنهاء مرحلة التعليم الأساسي، ويكون أولئك عادة صغارا في السن ليس لديهم أي تكوين أو كفاءة مهنية تسمح لهم بالاندماج في الحياة العملية، وأول مظاهر ذلك شغل منصب عمل في إحدى المؤسسات المستخدمة<sup>2</sup>.

إن اهتمام المشرع العمالي الجزائري بين بإيجاد إطار قانوني من شأنه توفير الحماية لصغار السن من الانحراف بسبب الفراغ والبطالة وعدم امتهان حرفة، وذلك بتعبئة كل المؤسسات والمنشآت الإنتاجية والخدماتية في المجتمع لتساهم في رعاية وحماية صغير السن إذ تتسم هذه المرحلة العمرية بكونها أخطر مرحلة من مراحل الطفولة على الإطلاق وهي المراهقة<sup>3</sup>، إذ يشعر فيها بأنه قادر على ترك التقصير وعدم التمييز وقلة الإدراك إلى غير رجعة، من غير أن يعي على الغالب معنى الاعتماد على الذات في كسب الرزق الدائم والمستقل عن طريق العمل على الخصوص أو أي نشاط آخر، الأمر الذي يتطلب إحاطته بضمانات قانونية وتنظيمية لحمايته من التعرض للاستغلال في علاقة عمل محتملة ترهقه بدنيا، وتحول دون إتمام تربيته أخلاقيا وعلميا ومهنيا، ذلك تحت ضغط الحاجة الاقتصادية والاجتماعية والبطالة التي يعاني منها المجتمع<sup>4</sup>.

ومن جملة التدابير القاضية بحماية القصر المتمهين ما نص عليه قانون التمهين الصادر عام 1981، حيث حددت المادة: 09 منه نسبة مشاركة كل مستخدم حرفيا كان أو مؤسسة عامة أو خاصة في استيعاب الشباب والقصر، ليتم استقبال عدد معين من المتهين يتناسب مع عدد العمال العاديين الذين يتم استخدامهم<sup>5</sup>.

### ثانيا: تعريف عقد التمهين

عقد التمهين أو عقد التدرج كما عرفه الدكتور علي حسن عوض هو العقد الذي يعمل بمقتضاه شخص لحساب صاحب عمل وتحت إشرافه بأجر مخفض أو بدون أجر، مقابل قيام صاحب العمل بتعليمه أصول المهنة وتمرينه عليها<sup>6</sup>، لتجدر الملاحظة إلى اهتمام معظم التشريعات العمالية بعقد التمهين أو

التدرج، بما فيها قانون العمل الجزائري، بأن نص على أن التمهين هو ذلك العقد الذي يقصد به تكوين القاصر مهنيًا<sup>7</sup>.

كما عرفه قانون التمهين في المادة: 10 منه كالآتي: "عقد التمهين هو العقد الذي تلزم بموجبه المؤسسة المستخدمة بضمان تكوين مهني منهجي وتام لمتمهن، يلتزم مقابل ذلك بالعمل لديها طيلة مدة العقد، ويتقاضى عن ذلك أجرا مسبقا يحدد سلفا"، أما قانون العمل المصري فقد عرف العامل المتدرج في المادة: 11 منه بأنه: "كل من يتعاقد مع صاحب عمل للعمل لديه بقصد تعلم مهنة أو صناعة"، ليعرف قانون العمل اللبناني العامل المتدرب بكونه: "كل أجير لا يزال في طور الإعداد ولم يكتسب بعد من حرفته خبرة الأجير الأصيل"<sup>8</sup>.

ويعرف كذلك عقد التدريب بأنه: "العقد الذي يلتزم بالعمل بموجبه في المؤسسات التجارية أو الصناعية أو الحرفية أو المهنية بتأمين التدريب المهني الكامل إلى شخص آخر أتم الثانية عشرة سنة من عمره على الأقل، لقاء تعهد هذا الأخير بالعمل لحساب العمل ضمن شروط متفق عليها.

مما يلاحظ حول ما تقدم من تعاريف للتمهين أو التدريب المهني أو الصناعي أو التدرج أنها تتفق حول هدفه الأساسي والذي يميزه عن عقد العمل العادي في كون خصوصيته تكمن في أن العامل إذ يقوم بالعمل، فإنه لا يستهدفه لذاته كنتيجة أو غاية نهائية، بل مجرد وسيلة للوصول إلى التمرين أو التعلم والتدرب على مهنة معينة كهدف نهائي<sup>9</sup>.

بالرغم من كون العامل ملزما بموجب عقد التمهين بالقيام بالعمل المتفق عليه شأنه في ذلك شأن عقد العمل العادي وفقا للشروط المتفق عليها وتحت إشراف صاحب العمل مقابل عوض، فإن مقابل العمل في عقد التمهين لا يكون هو الأجر مثلما هو عليه الحال في عقد العمل، بل يتلقى عوضا آخر هو تعلم الحرفة، فيكون بدون أجر غالبا أو يكون أجرا خاصا أو مخفضا<sup>10</sup>.

الإطار القانوني لعقد تمهين القصر في التشريع الجزائري

### الفرع الثاني: رعاية عقد التمهين للقصر

على الرغم من خلو عقد تمهين القصر من الأجر المتوفر في عقد العمل غالبا، إلا أن حماية هذه الفئة مقررة يضاف لها تمكينهم من التمرن والتدريب على العمل من خلال عقد التمهين لضمان استخدامهم لاحقا، حيث تتجلى هذه الرعاية قبل نشأة العقد وتتواصل إلى غاية إنتهائه أو انتهائه.

#### أولاً: الأهلية وشروط التعاقد

تعتبر الأهلية ركيزة أساسية لإبرام عقد التمهين مضافا إليها مجموعة من الأحكام العامة المنظمة له مع وجوب الكتابة كشرط أساسي له.

#### 1- أهلية التعاقد: تشمل أهلية القاصر المتمهين وكذلك أهلية الهيئة

المستخدمة، ولكلا الأهلين تفصيل معين:

أ- أهلية المتمهين : من خلال قراءة المادة: 01 من قانون التمهين نستخلص أن عقد التمهين عقد من عقود المعاوضة لذلك يجب أن يتوفر في من يبرمه على أهلية أداء كاملة أو ناقصة، بيد أن استقراء نصوص مواد قانون التمهين يفيد أنها وسعت في أهلية الأداء لدى ناقص الأهلية لتمكينه من إبرام عقد التمهين المنطوي على منافع عديدة للقاصر المتمهين<sup>11</sup>، كاستثناء عن أهلية العمل الكاملة والتي هي في ذاتها الأهلية المعروفة في القانون المدني والتي تكون ببلوغ سن التاسعة عشرة سنة، فقد رخص قانون علاقات العمل الجزائري للقاصر أن يدخل في علاقة تعاقدية مع صاحب العمل سواء كان شخصا طبيعيا أو مؤسسة عامة أو خاصة، لتجسد هذه العلاقة عقد التمهين الذي سبق تعريفه، وهو ما يستنتج من المادة: 15 من قانون علاقات العمل، فبعد أن حظرت تشغيل من يقل عمره عن سن السادسة عشرة وهو سن التمييز والعمر الأدنى المتطلب للولوج في عالم الشغل<sup>12</sup>.

نصت نفس المادة على استثناء من هذه القاعدة بأن جاء فيها: "إلا في الحالات التي تدخل في إطار عقود التمهين التي تعد وفقا للتشريع والتنظيم المعمول بهما".

بمقارنة نص المادة: 15 من قانون علاقات العمل لعام 1990 مع القانون المدني في مادته: 42 التي جاء فيها: "لا يكون أهلا لمباشرة حقوقه المدنية من

كان فاقد التمييز لصغر السن، ويعتبر غير مميز من لم يبلغ سن الثالثة عشر من العمر، والمادة: 82 من قانون الأسرة فتتص على أنه من لم يبلغ سن التمييز طبقاً للمادة: 42 من القانون المدني تعتبر تصرفاته باطلة".

لذلك يبدو أن هذه النصوص تجعل من عقد التمهين عقداً باطلاً لكونه واقعا من غير مميز، ونص المادة: 83 من قانون الأسرة صريح يجعل تصرفات المميز باطلة إذا كانت ضارة به، وقابلة للإبطال إذا كانت تدور ما بين النفع والضرر، فمن باب أولى بالنسبة لغير المميز أي دون السادسة عشرة من عمره أن تقع هي كذلك باطلة.

لكن الدراسة المتأنية لروح النص والأهداف التي وجد من أجلها عقد التمهين وهي التربية والتكوين وتعليم الحرفة، مع الكيفية التي يتم بها إبرامه ناهيك عن وجوب توقيع الولي الشرعي إلى جانب توقيع القاصر، هذه الدراسة تجعل من المستساغ القول بأن عديم التمييز قد أجبر، بمعنى أصلح شأنه شأن الضرر الذي يتم جبره بالتعويض، وأكمل النقص في أهليته ليصل مستواها إلى مستوى الأهلية الناقصة التي يعتد بها في بعض من التصرفات القانونية في القانون المدني، وهي أهلية القاصر المميز التي تؤهله لإبراء التصرفات القانونية وبخاصة العقود طبقاً لأحكام الأهلية والنظرية العامة للالتزامات والعقود الواردة في القانون المدني<sup>13</sup>.

أما قبل قانون علاقات العمل لسنة 1990، نظم قانون التمهين لسنة 1981 أهلية إبرام عقد التمهين بموجب المادة: 12 التي جاء فيها: "لا يسمح بقبول أي متمهن تقل سنه عن الخمسة عشرة سنة وتزيد عن الثمانية عشرة سنة عند تاريخ إمضاء عقد التمهين"، لاجل ذلك فهذا النص يجعل أهلية إبرام العقد تبدأ من سن الخامسة عشرة سنة إلى سن الثامنة عشرة سنة، في حين أن المادة: 15 من قانون علاقات العمل لم تبيّن بالتحديد ما هو الحد الأدنى للسن ما دون السادسة عشرة سنة المستثناة من النص، بل أحالت ذلك إلى نصوص أخرى ومنها بطبيعة الحال قانون التمهين.

غير أن المادة: 12 من قانون التمهين المحددة للسن التي يسمح بموجبها إبرام عقد التمهين ورد عليها تعديل سنة 1990<sup>14</sup>، فصيغت كما يلي: "لا يجوز



## الإطار القانوني لعقد تمهين القصر في التشريع الجزائري

قبول أي مترشح إذا لم يبلغ خمسة عشر عاما على الأقل وخمسة وعشرين سنة على الأكثر عند تاريخ إمضاء عقد التمهين".

ليفهم من عبارة قبول المترشح أن الأمر لا يعني أهلية التعاقد في عقد التمهين على أساس أنه عقد معاوضة بالمعنى الدقيق في مفهوم القانون المدني، وإنما يتعلق بالتربية والتكوين المهني المتخصص الذي يتلقاه المتمهين عديم التمييز في سن الخامسة عشرة من عمره أو المميز أو الراشد إلى سن الخامسة والعشرين سنة وهي مرحلة الشباب ما بعد بلوغ سن الرشد أي التاسعة عشرة سنة<sup>15</sup> وهذا كله في إطار سياسة القصد من ورائها رعاية الشباب<sup>16</sup>.

**ب- أهلية صاحب العمل:** ورد بيان أهلية المستخدم المكلف باستقبال المتمهين في مؤسسته في أحكام المادة: 07 من قانون التمهين، ويتعلق الحال بكل شخص طبيعي أو اعتباري يمارس نشاطا حرفيا وكل وحدة أو مؤسسة مهما كان حجمها أو طبيعتها القانونية، وقد نظمت أهليته كذلك المادة: 13 من قانون التمهين، بحيث جاء فيها: "لا يجوز لأي مستخدم التكفل بتمهين ما لم يكن راشدا أو مؤهلا"، وهو ما يؤكد اشتراط أهلية الأداء الكاملة أصلا في المستخدم، أو على الأقل أن يكون مرشدا طبقا للقواعد العامة في القانون المدني<sup>17</sup>.

يجدر بالذكر أن قانون التمهين حدد سن الرشد في سياق نص المادة: 13 منه على سبيل الوجوب بورود عبارة لا يجوز مما يجعلها قاعدة أمر لا يمكن الاتفاق على مخالفتها فهي من النظام العام، وهو سند من خلاله تتأكد حماية المشرع العمالي الجزائري للقاصر المتمهين بأن يكون خاضعا للتدريب تحت إشراف صاحب عمل راشد.

نشير بخصوص أهلية المستخدم المتكفل بالمتمهين أنها تنطوي في عقد التمهين على حماية أخلاقية للمتمهين، إذ تنص المادة: 13 في فقرتها: 02 من قانون التمهين على الآتي: "لا يجوز إسناد مهمة التمهين للأشخاص الذين حكم عليهم لارتكاب جنائية أو جنحة لإخلالهم بالأداب العامة، الذين سبق أن حكم عليهم بأكثر من ثلاثة أشهر سجنا لارتكابهم جريمة سرقة وابتزاز أموال أو خيانة الأمانة أو لمخالفة التشريع المعمول به في مجال التحايل على القانون"<sup>18</sup>،

كما تظهر الأهمية التربوية لعقد التمهين في تكوين القاصر تربويا وأخلاقيا وعلميا ومهنيا، وتتجلى أشكال الحماية المقررة لصغير السن وهو يستعد لدخول الحياة العملية وعالم الشغل رغم حداثة سنه.

**2- تنظيم عقد التمهين:** يخضع عقد التمهين لمجموعة من القواعد أو لإطار قانوني منظم له، شأنه شأن بقية العقود الأخرى، وهو ما يشمل الأحكام العامة التي تميز هذا العقد وضرورة الكتابة كشكل مميز له.

**أ- الأحكام العامة لعقد التمهين:** تنظيم عقد التمهين من قبل المشرع الجزائري لا يحول دون أن يؤخذ عليه أن هذا التنظيم كان غير دقيق وناقص تباعا لما احتواه قانون التمهين لعام 1981، إذ تضمن المبادئ الأساسية والمسائل الهامة، تاركا المسائل التفصيلية للسلطة التنفيذية وعلى رأسها وزارة التكوين والتعليم المهني وللقوانين الأساسية الخاصة والنموذجية لكل قطاع أو مؤسسة، وكذلك الاتفاقيات الجماعية المطبقة على علاقات العمل في مجال النشاط المهني بناء على أحكام المادة: 10 من قانون التمهين، يضاف إلى ذلك اللجنة المشاركة بالمؤسسات المستخدمة الوارد ذكرها في المادة: 90 الفقرة: 04 من قانون علاقات العمل لعام 1990، لاسيما إعطاء رأيها في مخططات التكوين الخاصة بالتمهين مع وضع نماذج لعقود التمهين.

تضمن قانون التمهين الأهداف المتوخاة من عقد التدريب المهني ومن جملة إكساب المتمهن التأهيل المهني الأولي للعمل وتعداد القطاعات التي يصب فيها هذا التكوين، زيادة على كونه مستقطبا للتلاميذ الراسبين في دروسهم، ومن خلاله يمكن توزيع المتمهين على الجهات المخول لها استقبال المتدربين مهنيا ضمن المؤسسات العامة والخاصة والحرفيين الذين يعملون لحسابهم الخاص<sup>19</sup>.

**ب- شرط الكتابة:** لا غنى عن الكتابة كونها أحد الآثار الحمائية للقاصر المتمهن، إذ تكفل بها حقوقه<sup>20</sup>، الكتابة التي تعتبر شرطا واردا في المادة: 11 من قانون التمهين الجزائري بنصها الآتي: "يكون عقد التمهين مكتوبا وموقعا من قبل المستخدم والمتمهن وولييه الشرعي، ويسجل من طرف المجلس

## الإطار القانوني لعقد تمهين القصر في التشريع الجزائري

الشعبي البلدي لمكان ممارسة التمهين والذي يرسله بدوره للمصادقة عليه في أقرب مؤسسة معتمدة للتكوين المهني<sup>21</sup>.

يعفى عقد التمهين من جميع حقوق الطابع والتسجيل. إن النص على شرط الكتابة في عقد التمهين تم الأخذ به في تشريعات عمالية عربية أخرى، منها قانون العمل المصري حيث جاءت المادة: 12 منه كما يلي: "يجب أن يكون عقد عمل التدرج بالكتابة، وتحدد فيه مدة تعلم المهنة ومراحلها المتتابعة والأجر بصورة متدرجة في كل مرحلة من مراحل التعليم، على أن لا يقل في المرحلة الأخيرة عن الحد الأدنى للأجور المحددة لفئة العمال في المهنة التي يتدرج فيها". ليرتبط شرط الكتابة المتطلب في عقد التمهين بتساؤل مهم وإن كان يعده البعض بديهياً، حول ما إذا كانت الكتابة شرطاً لانعقاد عقد التمهين أو مجرد شرط لإثباته؟

إذ اتجه جانب من الفقه في مصر وهو الغالب إلى أن للكتابة دوراً في الإثبات يقرره المشرع على عاتق الهيئة المستخدمة كأحدى الضمانات المقررة لحماية القاصر المتدرب أو المتمهن، وهو الحكم الذي يتفق مع قاعدة الإثبات المقررة بالنسبة لعقد العمل الخاضع لقانون العمل، بحيث تتجلى هذه الحماية من خلال وقوع عبئ الإثبات على صاحب العمل في كونه قيماً على إرادة صاحب العمل الذي لا يجوز له إقامة الدليل على وجود العقد إلا بالكتابة أو ما يقوم مقامها<sup>22</sup>.

وعلى نقيض ذلك يذهب رأي فقهي آخر في مصر إلى أن القانون يتطلب الكتابة لانعقاد عقد التدرج وإثباته في آن واحد، مستندياً على نص المادة: 12 من قانون العمل المصري الذي لا يتطلب كتابة عقد التمهين بل تجاوزه إلى وجوب أن يتضمن العقد بيانات محددة تشمل مدة تعلم المهنة ومراحلها والأجر الذي يتقاضاه القاصر المتمهن في كل مرحلة من مراحل التدرج المهني<sup>23</sup>.

هذه البيانات هي نفسها التي نص عليها قانون التمهين الجزائري في المادة: 04 منه<sup>24</sup> والتي حددت فترة التمهين بمدة زمنية تتراوح بين السنة والثلاث سنوات من التكوين وهما الحدان الأدنى والأقصى، مع توضيحها

الأمر بالنسبة للأجر المدفوع للمتمهن وكيفية دفعه من قبل كل من المؤسسة المستخدمة والدولة وفقا للمادة: 16 من قانون التمهين. وفي ذلك كله حماية إضافية للعامل القاصر المتمهن وضمان لاستقراره النفسي بحصوله على دخل مالي يساعده على مواجهة ولو جزء يسير من متطلبات الحياة<sup>25</sup>.

تعد الكتابة في عقد التمهين شرط انعقاد وصحة ووسيلة للإثبات في الوقت ذاته، كل هذا تأسيسا على المادة: 11 من قانون التمهين التي جاءت واضحة بشأن وجوب أن يكون عقد التمهين مكتوبا لذلك تم اشتراط توقيع ثلاثة أطراف في العقد وهم كل من المستخدم والمتمهن ووليئه الشرعي، مع شرط تسجيل العقد بشكل رسمي لدى الإدارة المكلفة بالتكوين المهني دون إغفال المصادقة عليه أمام مصالح البلدية، ليتبين حرص المشرع الجزائري على إضفاء طابع الرسمية على عقد التمهين بغية ضمان المراكز القانونية للمتعاقدين وعلى وجه الخصوص القاصر المتمهن، لينتج على ما ذكر أن تخلف الكتابة يؤدي إلى بطلان عقد التمهين، غير أنه يبقى للعامل المتمهن الحق في الحصول على أجر يعادل قدر العمل الذي أداه لحساب صاحب العمل ولصالحه وإن كان في إطار التدريب المهني<sup>26</sup>.

#### ثانيا: آثار عقد التمهين

يندرج عقد التمهين ضمن عقود المعاوضة التي تعتبر ملزمة لجانبين<sup>27</sup>، فيلتزم المتمهن بالعمل لدى المؤسسة المستخدمة ولحسابها طيلة مدة العقد نظير تكوين مهني متخصص يكون الغرض الأساسي من ورائه اكتساب حرفة معينة، فالاستفادة من أجر يحدد مسبقا.

إن الآثار المترتبة على عقد التمهين تنقسم إلى مجموعة من الالتزامات يقع بعضها على صاحب العمل والأخرى على المتمهن، وهو ما سأوضحه على النحو الآتي:

**1- التزامات صاحب العمل:** هي تلك الواجبات التي يتعهد بها صاحب العمل كشخص طبيعي أو الهيئة المستخدمة والتي تشكل في السياق نفسه حقوقا

## الإطار القانوني لعقد تمهين القصر في التشريع الجزائري

للمتمهين، وتختلف بل تتميز هذه الالتزامات حسب تميز طرفي علاقة التمهين والتكوين بحد ذاته.

فبالإضافة إلى الالتزامات التي يفرضها عقد العمل الفردي والاتفاقيات الجماعية وقانون العمل في علاقة العمل التي يوطرها عقد العمل الفردي مع العمال العاديين وحتى القصر منهم، يفرض عقد التمهين في ذمة المستخدم التزامات من نوع خاص<sup>28</sup>، يمكن إيجازها فيما يلي:

أ- **ضمان تكوين منهجي للمتمهين:** من أهم الأهداف التي يسعى لتحقيقها عقد التمهين ضمان تكوين المتمهين وفقا للمنهج المقرر<sup>29</sup>، كما أن استقبال متمهين أو أكثر من قبل المستخدم مسألة إجبارية لحماية صغار السن والقصر<sup>30</sup>، لضمان إعدادهم للحياة المهنية والعملية مستقبلا بناء على أحكام المادة: 07 من قانون التمهين، وهو الذي لا يتأتى إلا إذا أدى صاحب العمل التزامه بتكوين المتمهين تكويننا تاما. لترتب المادة: 36 جزاء على كل مخالف لأحكام هذا القانون برفض استقبال المتمهين بعقوبة مالية تتراوح بين 1500 و3000 دينار جزائري على كل مخالفة ثابتة في ذمة المؤسسة المستخدمة، غير أن تطبيق هذا النص على إطلاقه في أرض الواقع مسألة أدبية أكثر منها قانونية، خاصة وأن الغرامة المقررة غير رادعة لمخالفة أحكام المادة: 07 من قانون التمهين.

ب- **واجب الرقابة على أخلاق المتدرب القاصر:** لا نجاعة للتكوين ما لم يصاحبه السهر على حسن أخلاق صغير السن المتدرب خلال الفترة التي يتكون فيها، فمهمة المستخدم مهمة تربوية وأخلاقية علاوة على كونها مهمة تعليم حرفة ما للعامل المستقبلي، فممارسة المهنة أو الحرفة يجب أن يرافقها سلوك يجلب الزبائن والعملاء وهو ما لا يتصور حدوثه في غياب من يوجه ويقوم سلوك وأخلاق المتمهين القاصر خلال فترة تدريبه بما يعود بالنفع عليه مستقبلا حين ولوج العمل.

لكن على الولي الشرعي للمتمهين أن يتعاون مع صاحب العمل، بأن يحرص على حسن سلوك ابنه المتمهين وحضوره باستمرار للدروس النظرية والتطبيقية التي تشكل الموضوع البيداغوجي لعقد التمهين نفسه، وفي المقابل يخطر رب العمل ولي القاصر المتدرب بحالات غيابه المتكررة وعن كل ما

يتعرض له صغير السن من أمر يستلزم تدخله فيه كالحادث الذي يتعرض له المتمهن طبقاً للمادة: 19 الفقرة: 02 من قانون التمهين.

ج- الالتزام بالبرامج الدراسية للتمهين: عقد التمهين كالمسار الدراسي له مقرر يشمل برامج نظرية وتطبيقية، إلى جانب مختلف العمليات المرتبطة بممارسة المهنة والتخصصات المطلوب التكوين فيها، وهو ما يتم خلال مدة التدريب المهني، تحت إشراف الإدارة المكلفة بالتكوين المهني أو التمهين، وبمساعدة أساتذة التكوين دون إغفال الدور الأساسي للهيئة المستخدمة<sup>31</sup>.

د- عدم استخدام المتدرب في غير الحرفة المراد التكوين فيها: قد يحيد صاحب العمل في أحيان كثيرة عن الإطار المخصص للتكوين، فيستخدم القاصر المتمهن في أشغال أو أعمال لا علاقة لها على الإطلاق بالمهنة أو الحرفة محل التكوين بموجب عقد التمهين، وكذلك الأشغال الخطيرة التي لا يطبقها صغير السن المتمهن، فإن حدث هذا اعتبر استغلالاً للمتمهن من قبل صاحب الهيئة المستخدمة، هذا الالتزام يجد مصدره في روح المادة: 15 من قانون علاقات العمل التي تمنع تشغيل العامل القاصر بموجب عقد عمل حقيقي في أشغال شاقة ومرهقة<sup>32</sup>.

حماية المشرع للمتمهين تفيد حرص الجزائر المتنامي على ضرورة تأمين الرعاية الضرورية لصحة المتمهن من شتى أشكال الاستغلال اقتصادياً كان أو اجتماعياً، والذي يمكن أن يتجسد في تكليف المتدرب بما لا علاقة له بالتدريب<sup>33</sup>.

هـ دفع الأجر: الأجر ليس الهدف من إجراء إبرام عقد التمهين، ولا العوض الذي يسعى المتمهن لقبضه لقاء العمل الذي يؤديه بمناسبة تدريبه لدى صاحب العمل أو الحرفي أو المؤسسة المستخدمة<sup>34</sup>، لكن تبقى للأجر ضرورة وحاجة، ويعتبر المستخدم ملزماً بدفع أجر مسبق للمتمهن حددته المادة: 16 من قانون التمهين<sup>35</sup> يضاف لها الإعفاء من الضريبة المستحقة على أجر المتمهن، وتكفل الدولة دفع الاشتراكات الواجبة على المتمهن والمتعلقة بالضمان الاجتماعي، كالتأمين عن حوادث العمل طبقاً للمادة: 20 من قانون

الإطار القانوني لعقد تمهين القصر في التشريع الجزائري

التمهين في الفقرة 02 منها، وفي هذه الإجراءات تحفيز للمتمهين بما يتم توفيره من مردود مادي مقبول.

و- **المتابعة الطبية:** لا غنى للمتمهين عن الاستفادة من الفحوص الطبية الدورية ومن طب العمل ضمانا للوقاية الصحية، حتى أنه من المفروض أن يمنح المتمهون دفاتر صحية تسمح بمتابعة حالتهم الصحية وهو ما بينته وبوضوح المادة: 30 من قانون التمهين، وفيه سعي من المشرع الجزائري لحماية القاصر المتمهين والعامل على حد سواء، وتماشيا مع الجهود الدولية المتوخاة من خلال ملاءمة التشريع الاجتماعي الوطني مع المواثيق الدولية المختلفة، كالاتفاقية رقم 182 بشأن حظر أسوأ أشكال عمل الطفل والإجراءات الفورية للقضاء عليها المعتمدة خلال المؤتمر الدولي للعمل سنة 1999 والتي صادقت عليها الجزائر سنة 2000<sup>36</sup>.

ي- **منح شهادة الكفاءة المهنية:** للمتمهين الحق في الاستفادة من شهادة الكفاءة المهنية، حين انتهاء فترة التدريب والتكوين، تسلمها الإدارة المكلفة بالتكوين المهني، ممثلة في مراكز التكوين المهني في الجزائر، حيث تعد شهادة الكفاءة المهنية وثيقة رسمية وشهادة علمية معترف بها تمكن المتمهين من ولوج عالم الشغل للحصول على عمل يضمن به رزقه، وبه يعيل نفسه وأسرته.

الهدف من إعطاء المتدرب حاليا عامل المستقبل كفاءة مهنية أولية معترف بها تمكنه من ممارسة حرفة في مختلف قطاعات النشاط الاقتصادي، ليتم اكتساب هذه الكفاءة عن طريق تكوين ميداني بمكان العمل وتعليم نظري وتقني ذي صلة مباشرة بممارسة مهنة أو تخصص ما، يتوج بشهادة مهنية رسمية معترف بها، إن مسار التدريب المهني يعتبر تكفلا اجتماعيا لآلاف الشباب الذين يغادرون النظام الدراسي سنويا، مما يساهم في حمايتهم من الانحراف والاستغلال الجسماني حينما يجبرون على العمل في أي منصب. وغالبا ما تكون أعمال تتطلب جهدا بدنيا معتبرا قد لا يقدر عليه العامل الراشد، فكيف الحال لو كان قاصرا، دون نسيان الدور الذي تلعبه الإدارة المكلفة بالتكوين المهني والتمهين حين تنفيذ عقد التمهين خاصة الدور الرقابي الذي تلعبه<sup>37</sup>.

**2- التزامات المتمهن:** في مقابل الالتزامات التي تقع على عاتق صاحب العمل والتي تشكل حقوقا للقاصر المتدرب في الوقت نفسه، تقع على هذا الأخير عدة التزامات تجاه المستخدم الذي يشرف على تكوين صغير السن مع تدريبه مهنيا، وهي نتيجة طبيعية لكون عقد التمهين عقد معاوضة وإن كان من نوع خاص، فهو يفرض التزامات متبادلة على طرفيه صاحب العمل والقاصر المتمهن، بحيث يمكن إيجاز الالتزامات التي يتحملها المتمهن صغير السن كالآتي:

**أ- العمل لحساب المستخدم:** طبقا للمادة: 10 من قانون التمهين يلتزم المتدرب في مقابل تلقي التكوين المتخصص بالعمل لدى المستخدم ولحسابه الخاص طيلة مدة عقد التمهين التي تتراوح بين السنة والثلاث سنوات<sup>38</sup>، بقيام المتدرب بالواجبات والمهام المسندة إليه والمرتبطة بالتخصص أو منصب العمل أو الحرفة التي يتم التدريب عليها، والتي تشكل موضوعا لعقد التمهين وفقا للمادة: 18 الفقرة: 01 من قانون التمهين، مع مساعدة المستخدم في العمل بما يتناسب وقدرات المتمهن الجسمية والذهنية، بعناية تامة ومواظبة في إطار تنظيم العمل الذي يضبطه المستخدم، ولغاية تعلم الحرفة<sup>39</sup>.

**ب- الالتزام بإتباع أوامر صاحب العمل:** على العامل المتدرب أن يأتزم بأوامر صاحب العمل، وأن ينفذ التعليمات التي تصدرها له السلطة السلمية والمتصلة بعمله<sup>40</sup>، حيث يندرج واجب الالتزام بالطاعة ضمن مقتضيات التكوين المهني التي تعتبران غاية أساسية لعقد التمهين، وكذلك ضمن واجبات العامل العادي في عقد العمل الذي سيتحول إليه المتدرب مستقبلا، وفي هذا الإطار كذلك واجب احترام توقيت العمل مع المواظبة على الدروس المقررة للتمهين.

**ج- الامتناع عن إبرام عقد تمهين مواز:** لا يستطيع المتمهن أن يبرم عقد تمهين جديد مع مستخدم ثان قبل إتمام تنفيذ التزاماته وواجباته تجاه المستخدم الأول، وهي ما يترتب على عقد التمهين المبرم أولا وإلا عد هذا العقد باطلا<sup>41</sup>.

**د- الالتزام بعدم إفشاء أسرار العمل:** من بين واجبات المتمهن عدم إفشاء الأسرار المرتبطة بالصناعة أو الحرفة التي يتدرب عليها أو المعلومات



## الإطار القانوني لعقد تمهين القصر في التشريع الجزائري

المهنية المتعلقة بالتقنيات وأساليب الصنع وطرق التنظيم والإدارة والتسويق، وأن لا يكشف عن مضمون الوثائق الداخلية الخاصة بالهيئة المستخدمة أيا كان نوعها، لأن المساس بذلك يترتب أضرارا بالمؤسسة وصاحبها خاصة إن كان لحساب هيئة مستخدمة أو مؤسسة منافسة<sup>42</sup>.

### ثالثا: نهاية عقد التمهين

لغالب العقود المبرمة أجل أو مدة قانونية معينة، بعد انتهائها ينتهي العقد، كما قد ينص القانون على حالات متى توفرت في أحد المتعاقدين أو كليهما جعلت نهاية للعقد، وهو ما ينطبق على عقد التمهين الذي إما أن يخضع للإنتهاء أو الإنتهاء:

**1- إنهاء عقد التمهين:** ويقصد به فسخ العقد، ذلك ما بينه قانون التمهين بموجب المادة: 24 منه التي نصت على ما يلي: "يمكن فسخ عقد التمهين من جانب واحد أو بالتراضي أو بحكم قضائي، ويمكن إلغاء العقد من أحد الطرفين دون تعويض خلال الشهرين الأولين من التمهين".

غير أن الملاحظ على هذا النص عموميته وعدم تمييزه بين الإلغاء والإنتهاء بقوة القانون والفسخ بسبب إخلال أحد المتعاقدين بالتزاماته العقدية. إن عمومية نص المادة: 24 من قانون التمهين وغموضها لا تخدم المتمهن كونها في غير صالحه، فالإنهاء بقوة القانون يكون في حالات محددة وبنص صريح، والفسخ يعتبر جزاء للإخلال بما يترتب عن العقد من التزامات تجاه طرفي العقد، ناهيك عن كون إجحاف أو تعسف المستخدم في حق المتدرب لا يفيد حتما لجوء القاصر المتمهن إلى القضاء.

كذلك فالعلاقة التي تربط بين المتدرب والمشرّف على التمهين تجعل لعقد التمهين خصوصية معينة، يضاف لها حاجة المتمهن إلى التكوين والأجر الذي يكون بمثابة المانع الأدبي لمرافعة المستخدم إضافة إلى مصاريف للتقاضي والتي تعتبر عبئا على المستفيد من التمهين خاصة لعدم بلوغه سن الرشد.

لذلك فقانون العمل الجزائري أكثر دقة من حيث بيان الحالات التي يمكن التمسك بها لفسخ عقد التمهين، حيث يجيز الفسخ خلال فترة التجربة ومدتها

شهر يبدأ من تاريخ توقيع العقد، على أن يكون هذا الفسخ مقررا لأي من الطرفين دون التعويض، ما لم يكن هناك اتفاق جماعي أو اتفاقية عمل جماعية. إنهاء عقد التمهين بطلب من أحد طرفي العقد أو بإرادتهما معا، متى لم يف أحدهما ببند العقد، أو ثبتت سوء سيرة العامل المتدرب، أو تعسف صاحب العمل، أو تعرض رب العمل أو المتمهن لعقوبة الحبس لمدة تتجاوز الشهر، أو في حالة نقل الهيئة المستخدمة لنشاطها إلى بلدية غير تلك التي كان يمارس فيها نشاطه عند توقيع العقد، على أن لا يقل التعويض المستحق للمتمهن بأي حال من الأحوال عن أجره شهر واحد.

بالنتيجة لما سبق توجب تعديل نص المادة: 24 من قانون التمهين، بأن تبين وبوضوح المدة التي يمكن اللجوء فيها لفسخ عقد التدريب والحالات المنهية لعقد التدريب المهني بشكل واضح ودقيق، خاصة وأن التطبيقات العملية للتمهين أفرزت ثغرات وهفوات وفراغات قانونية، هذه النقائص التي من شأنها الإضرار بأحد أو طرفي العقد، وخصوصا القاصر المتدرب، ففي هذا التعديل توفير حماية أكبر لصغير السن المتمهن من كل تعسف أو إجحاف في حقوقه. وفي المقابل نجد تشريعات عمالية عربية أكثر حرصا ودقة في تنظيم عقد التمهين، من ذلك على سبيل المثال ما نصت عليه المادة: 14 من قانون العمل المصري بأنه: "يجوز لصاحب العمل إنهاء عقد المتدرج إذا ثبت لديه عدم أهليته واستعداده لتعلم المهنة بصورة حسنة".

كما ورد في نفس النص أن للمتمهن أن ينهي العقد، بشرط إخطار الطرف الآخر قبل ثلاثة أيام على الأقل، فيلاحظ بذلك وجود قيد من الناحيتين الشكلية والموضوعية لضمان فسخ قانوني لعقد التمهين، وبالاخص تقييد رب العمل بثبوت عدم أهلية المتدرب لتعلم المهنة بصورة حسنة، وإذا ادعى العامل المتمهن عكس ذلك وقع عبئ الإثبات عليه، ليستفاد أن صاحب العمل يسأل عن الإنهاء المسبق لعقد التمهين أو التدريب إذا كان لسبب آخر غير عدم الصلاحية لتعلم المهنة.

**2- انتهاء عقد التمهين:** الشيء الإيجابي أن انتهاء عقد التمهين ورد في حالات محددة وعلى سبيل الحصر تم تعدادها بموجب المادة: 23 من قانون

الإطار القانوني لعقد تمهين القصر في التشريع الجزائري

التمهين والتي تنص على أنه: " يلغى عقد التمهين وجوبا دون إلحاق أي ضرر بالامتيازات المكتسبة للطرف الآخر في الحالات التالية:

- وفاة المستخدم أو المتمهين.
- إعلان إفلاس المستخدم.
- توقف نهائي لنشاط المؤسسة المستخدمة لأسباب قاهرة.
- عجز دائم لأحد الطرفين.
- تعرض المستخدم لإحدى العقوبتين المنصوص عليهما في المادة: 13 من قانون التمهين متى ارتكبت جناية أو جنحة أو إخلالهم بالآداب العامة، وفي جميع الحالات عند انتهاء المدة المتفق عليها في عقد التمهين، أو إذا ما تم صدور حكم قضائي يقضي بإنهاء عقد التمهين.

#### خاتمة:

إن نص المادة: 23 من قانون التمهين لم يبين كيفية حماية الحقوق المكتسبة من عقد التمهين، وخاصة بالنسبة للمتمهين القاصر، لأنه الطرف الضعيف المحتاج للحماية أكثر من الضياع، بعد أن بدا له بصيص الأمل يلوح في الأفق للتأهب لدخول الحياة العملية، ومثل ذلك عقد تمهين انقضت فيه فترة سنة اكتسب فيه المتدرب مهارات لممارسة حرفة أو مهنة ما وأدى بموجبه أعمالا لفائدة رب العمل ثم توفي المستخدم قبيل انتهاء فترة التدريب بشهر واحد، فما هو مصير الإحدى عشر شهرا التي قضاها المتمهين القاصر في التدريب؟، والتي لم يبق منها إلا القليل، دون أن يتحصل على شهادة تكوينية متخصصة لاستكمال تكوينه؟ وهي الإشكالات التي لم تورد له المادة: 23 من قانون التمهين حلا، ما يوجب تعديلها.

وتبعا لذلك أختتم بحثي الحال بالنتائج الآتية:

- 1- تجلي الآثار الحمائية لعقد التمهين الذي أقره المشرع الجزائري، وجعل الكتابة شرط انعقاد وصحة وإثبات في نفس الوقت، يفضي تخلفها إلى بطلان العقد.

2- قائم هو حق المتمهن القاصر في حصوله على أجر يعادل الجهد المبذول من قبله لفائدة وحساب الهيئة المستخدمة ولو كان بموجب عقد التمهين أو التدريب المهني.

كما اختم بحثي هذا بالاقترحات الأربعة الآتية:

1- استحسان تعديل نص المادة: 24 من قانون التمهين بتحديد المدة والحالات التي يمكن اللجوء فيها لفسخ عقد التدريب أو إنهائه بشكل واضح ودقيق، فتنكس حماية أكبر للمتدرب صغير السن من كل تعسف أو إجحاف في حقوقه، لاسيما إن فسخ صاحب العمل العقد من دون مبرر جدي.

2- تحديد المادة: 23 من قانون التمهين للحالات التي بموجبها ينتهي عقد التمهين ويلغى، إلا أن نفس النص لم يبين الكيفية التي يتم بها حماية الحقوق المكتسبة من عقد التمهين، وخاصة حقوق القاصر المتمهن الذي يقارب على إنهاء التدريب دون أن يتحصل على شهادة الكفاءة المهنية بسبب إلغاء العقد من أجل وفاة المستخدم أو إحدى الحالات التي تضمنتها المادة: 23، وهو ما يستوجب مراجعتها خاصة وأن جلها أسباب لا علاقة للمتمهن بها وترتبط بصاحب العمل.

3- إذا كان القانون رقم: 34/90 المعدل والمتمم للقانون رقم: 07/81 المتضمن قانون التمهين قد حدد سنا قصوى لإبرام عقد التمهين وفقا للمادة: 12 منه محددة بخمس وعشرين سنة فإنني أرى أن يتم الرفع من هذه السن ذلك أن البطالة تطال الكثيرين ممن فاقوا هذه السن، وتكون لديهم الرغبة في تعلم مهنة أو حرفة تكفل له العمل لاحقا، ما يتوجب إذن تعديل نص المادة: 12 برفع السن القصوى للتمكن من الالتحاق بالتمهين كأن تكون سن 30 مثلا.

4- استحسان إدماج قانون التمهين ضمن قانون علاقات العمل لكون عقد التمهين أقرب لعقد العمل.

## الهوامش:

- <sup>1</sup> - يجد التعريف القانوني للتمهين مصدره في المادة: 01 من القانون رقم: 07/81 المتعلق بالتمهين، المؤرخ في: 1981/07/26، الصادر في الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية العدد رقم: 26، لعام 1981.
- <sup>2</sup> - إن الأهمية الاجتماعية لعقد التمهين لا تخفى على أحد، ومنها حماية القاصر المتمهن وهو ما أشارت إليه الأستاذة علاق نوال بالآثار الحمائية في مداخلتها المعنونة بحماية العامل القاصر المتمهن في القانون الجزائري (دراسة مقارنة) اليوم الدراسي حول تشغيل القصر المنظم من قبل مخبر حقوق الطفل، فريق الطفل في القانون الاجتماعي، جامعة وهران، كلية الحقوق والعلوم السياسية، 2011/11/29.
- <sup>3</sup> - من بين الإيجابيات التي تسجل لاعتماد مبدأ وسياسة التكوين المهني جعل الجهات المستقبلية لهؤلاء الشباب المقبلين على التمهين موزعة بين الحرفيين الذين يعملون لحسابهم الخاص والمؤسسات العامة والخاصة.
- <sup>4</sup> - عزاوي عبد الرحمن، السن القانونية للعمل وحماية صغار السن وفقا لقانون العمل الجزائري، المجلة الجزائرية للعلوم القانونية والاقتصادية والسياسية، العدد: 02، سنة 1995، 1995/06/01، ص 371.
- <sup>5</sup> - يستقبل الحرفيون الخواص والمؤسسات المشغلة التي تضم عمالا يتراوح عددهم من عامل واحد إلى 5 عمال، يستقبلون متمهنا واحدا على الأقل.  
- المؤسسات المستخدمة لعمال عددهم من 6 إلى 20 عاملا، تستقبل متمهين على الأقل.  
- المؤسسات المشغلة من 21 إلى 40 عاملا، تستقبل 4 متمهين على الأقل.  
- وعلى المؤسسات المشغلة من 41 إلى 100 عامل، استقبال 5 متمهين على الأقل.  
- والمؤسسات المستخدمة التي يتراوح عدد عمالها ما بين 100 و1000 عامل، عليها أن تستقبل متمهنا واحدا لكل مجموعة متكونة من 20 عاملا.  
- وتلتزم المؤسسات التي يتجاوز عدد عمالها 1000 عامل باستقبال عدد من المتمهين يقدر بنسبة 03 بالمئة من مجموع عدد عمالها.
- <sup>6</sup> - علي حسن عوض، الوجيز في شرح قانون العمل الجزائري، دار الثقافة للنشر و الطباعة، 1975، ص 112.
- <sup>7</sup> - ورد هذا التعريف لعقد التمهين في المادة: 45 من قانون العمل الجزائري الصادر 1975، في الجريدة الرسمية رقم: 39 لعام 1975.
- <sup>8</sup> - القانون رقم: 07/81 المتضمن قانون التمهين السالف ذكره. يخضع عقد التمهين كذلك لأحكام الاتفاقيات الجماعية المطبقة على علاقات العمل. أنظر كذلك القانون رقم: 12 المتضمن قانون العمل المصري المؤرخ سنة: 2003.

- <sup>9</sup>- عزاوي عبد الرحمن، السن القانونية للعمل و حماية صغار السن وفقا لقانون العمل الجزائري، المرجع السابق، ص 368.
- <sup>10</sup>- حمدي عبد الرحمن و محمد يحي مطر، قانون العمل، الدار الجامعية، مصر، 1978، ص 133.
- <sup>11</sup>- عزاوي عبد الرحمن، السن القانونية للعمل و حماية صغار السن وفقا لقانون العمل الجزائري المرجع السابق، ص 367. أنظر كذلك علاق نوال، حماية العامل القاصر الممتن في القانون الجزائري (دراسة مقارنة)، المرجع السابق، ص 1.
- <sup>12</sup>- علاق نوال، حماية العامل القاصر الممتن في القانون الجزائري ( دراسة مقارنة )، اليوم الدراسي حول تشغيل القصر المنظم من قبل مخبر حقوق الطفل، فريق الطفل في القانون الاجتماعي، جامعة وهران، كلية الحقوق و العلوم السياسية، 2011/11/29، المرجع السابق، ص 1.
- <sup>13</sup>- عزاوي عبد الرحمن، السن القانونية للعمل و حماية صغار السن وفقا لقانون العمل الجزائري، المرجع السابق، ص 366.
- <sup>14</sup>- القانون رقم: 34/90 المؤرخ في 25 ديسمبر 1990 المعدل و المتمم لقانون التمهين، الجريدة الرسمية رقم: 56 لعام 1990.
- <sup>15</sup>- عزاوي عبد الرحمن، السن القانونية للعمل و حماية صغار السن وفقا لقانون العمل الجزائري، المرجع السابق، ص 365.
- <sup>16</sup>- إذا كان القانون رقم: 34/90 المعدل و المتمم للقانون رقم: 07/81 المتضمن قانون التمهين قد حدد سنا قصوى لإبرام عقد التمهين وفقا للمادة: 12 منه محددة بخمس و عشرين سنة فإني أرى أن يتم الرفع من هذه السن ذلك أن البطالة تطال الكثيرين ممن فاقوا هذه السن، و تكون لديهم الرغبة في تعلم مهنة أو حرفة تكفل له العمل لاحقا، ما يتوجب إذن تعديل نص المادة: 12 برفع السن القصوى للتمكين من الالتحاق بالتمهين كأن تكون سن 30 مثلا.
- <sup>17</sup>- يمكن أن يتم إدراج الأهلية المقررة لمباشرة النشاطات و الأعمال التجارية المنصوص عليها في المادتين: 05 و 06 من القانون التجاري الجزائري.
- <sup>18</sup>- المادة 13 في فقرتها 02 من قانون التمهين المعدل و المتمم بموجب القانون رقم: 34/90 المؤرخ في: 25 ديسمبر 1990. الأصح أن يتم استبدال مصطلح السجن الوارد في الفقرة: 02 من المادة: 13 من قانون التمهين المتمم و المعدل بالحبس الذي يتناسب مع العقوبة المقررة في النص وهي الأدل على العقوبة المقررة للجنحة.

## الإطار القانوني لعقد تمهين القصر في التشريع الجزائري

- <sup>19</sup> - عزاوي عبد الرحمن، السن القانونية للعمل و حماية صغار السن وفقا لقانون العمل الجزائري، المرجع السابق، ص 364.
- <sup>20</sup> - علاق نوال، حماية العامل القاصر المتمهن في القانون الجزائري، دراسة مقارنة، المرجع السابق، ص 1.
- <sup>21</sup> - من الناحية العملية يتجسد شرط الكتابة في عقد التمهين من خلال نموذج معد مسبقا يتضمن بيانات عن المتمهن وصاحب الهيئة المستخدمة، لتتم المصادقة على هذا العقد أمام مصالح البلدية محل إقامة المتمهن وهذا هو التسجيل الذي أشارت إليه المادة: 11 والذي يتم من طرف المجلس الشعبي البلدي.
- <sup>22</sup> - تحديد الحق في الأجر على الرغم من بطلان عقد التمهين مؤسس على نص المادة: 10 من قانون التمهين.
- <sup>23</sup> - يصنف عقد التمهين ضمن عقود المعاوضة تأسيسا على المادة: 10 الفقرة 01 من قانون التمهين.
- <sup>24</sup> - عزاوي عبد الرحمن، السن القانونية للعمل و حماية صغار السن وفقا لقانون العمل الجزائري، المرجع السابق، ص 359.
- <sup>25</sup> - واجب التكوين المهني وقع التنصيص عليه في أكثر من مادة بموجب قانون التمهين الجزائري، منها نصوص المواد: 01 و 02 و 10 و أكدته المادة: 19 في الفقرة: 01 منها بإيرادها للآتي: "يجب على المؤسسة المستخدمة السهر على تحقيق تمهين تدريجي يسمح باكتساب التأهيل المهني المنصوص عليه في العقد".
- <sup>26</sup> - يعد ضمان التكوين المهني التام للمتدربين هدفا من وراء عقد التمهين، يتعلم من خلاله المتدرب مهنة أو حرفة يمارسها مستقبلا تكون له مصدر رزق على الرغم من صغر سنه، و في ذلك حماية له من شبح البطالة و الجنوح.
- <sup>27</sup> - أنظر أحكام المواد: 02 و 03 و 04 في فقرتها: 02 من قانون التمهين.
- <sup>28</sup> - من المفروض إيجاد مفتشين يتجسد عملهم في تكريس رقابة دورية وفجائية على أصحاب الهيئات المستخدمة الذين يستقبلون المتمهين القصر، فيما إذا كانت الأعمال الموكلة لهم ترتبط بالحرفة أو المهنة المراد تدريبهم عليها أو أنها أعمال لا علاقة لها بالمهنة المتدرب عليها، لتتبعها جزاءات معينة.
- <sup>29</sup> - مكي خالدية، الحماية الصحية للعامل القاصر، اليوم الدراسي حول تشغيل القصر، المنظم من قبل مخبر حقوق الطفل، فريق الطفل في القانون الاجتماعي، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، 2011/11/29، ص 1.

- <sup>30</sup>- عزاوي عبد الرحمن، السن القانونية للعمل وحماية صغار السن وفقا لقانون العمل الجزائري، المرجع السابق، ص 358 وما تليها. أنظر كذلك أحكام المادتين: 06 و 27 في الفقرة 01 من قانون التمهين.
- <sup>31</sup>- المادة: 04 من قانون التمهين هي المحددة للفترة التي يتطلبها عقد التمهين.
- <sup>32</sup>- حمدي عبد الرحمن و محمد يحي مطر، المرجع السابق، ص 133.
- <sup>33</sup>- الأساس القانوني المبرر للالتزام بإتباع أوامر صاحب العمل من قبل المتمهن هو نص المادة: 10 في فقرتها: 02 من قانون التمهين، والتي تحيلنا على المادة: 07 من قانون علاقات العمل.
- <sup>34</sup>- المادة: 26 من قانون التمهين. في السياق ذاته يقر قانون علاقات العمل بناء على المادة: 07 منه في الفقرة: 07 وجوب امتناع العامل عن العمل لدى أو مع مؤسسة أو شركة منافسة للمؤسسة المستخدمة ما لم يكن هناك اتفاق مسبق
- <sup>35</sup>- أحكام المادة: 07 في بندها: 08 من قانون علاقات العمل الجزائري.
- <sup>36</sup>- عزاوي عبد الرحمن، السن القانونية للعمل وحماية صغار السن وفقا لقانون العمل الجزائري، المرجع السابق، ص 356.
- <sup>37</sup>- يمكن استقراء حماية القاصر المتمهن حين فسخ العقد خلال الفترة التجريبية التي تدوم شهرا واحدا من خلال عدم قيام المتدرب بأعمال وخدمات لفائدة الهيئة المستخدمة، أما إذا طالبت الفترة ثم يتم بعدها فسخ عقد التمهين فيكون إجحافا لحق المتمهن في التكوين ومضيعة لوقته.
- <sup>38</sup>- المصادقة على عقد التمهين تتم أمام مصالح البلدية لذلك من المنطقي إدراج حالة تغيير البلدية التي يمارس فيها صاحب العمل نشاطه وهي ذات البلدية التي صادقت على عقد التمهين إلى بلدية أخرى ضمن الحالات التي بموجبها يفسخ العقد.
- <sup>39</sup>- يلاحظ أن منح تعويض مستحق يعادل أجر شهر واحد تباعا لكونها نفس مدة التدريب التي يجوز خلالها فسخ العقد.
- <sup>40</sup>- حمدي عبد الرحمن و محمد يحي مطر، المرجع السابق، ص 136 وما بعدها
- <sup>41</sup>- العقوبة المقررة بموجب المادة: 13 الفقرة: 02 من قانون التمهين تشمل الأشخاص الذين حكم عليهم بأكثر من ثلاثة أشهر حبسا لارتكابهم جريمة سرقة واختلاس الأموال أو خيانة الأمانة أو مخالفة التشريع المعمول به في مجال التحايل على القانون.
- <sup>42</sup>- عزاوي عبد الرحمن، السن القانونية للعمل وحماية صغار السن وفقا لقانون العمل الجزائري، المرجع السابق، ص 354.



الدعوة الدينية المرابطية  
- أسسها وخصوصياتها وأثرها في قيام الدولة -  
(447-542هـ/1055-1148م)

The Almoravid religious vocation  
Its foundations, peculiarities and impact on the  
establishment of the state  
(447-542A.H/1055-1148 A.D)

الشيخ عدة

كلية العلوم الإنسانية - جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف  
echchikh@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/12/16 تاريخ القبول: 2020/10/18

**الملخص:**

نحاول من خلال صفحات هذا المقال، الإشارة إلى دور الدعوة الدينية المالكية وأثرها في قيام الدولة المرابطية، هذه الدولة المعتمدة في تأسيسها على الدعوة الدينية السنية المالكية التي قادها الفقيه عبد الله بن ياسين، والمعتمد في إنجاحها ونشرها على قبيلة صنهاجة البربرية بالصحراء، والحديث فيه كذلك عن الأسس الدينية التي قامت عليها دولة المرابطين، هذه الدولة التي قامت منذ الوهلة الأولى على أساس ديني عقائدي خالص قائم على فكرة إعادة نشر وإحياء مبادئ الدين الإسلامي السني الصحيح، وذلك وفق تعاليم مذهب الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه، نظراً لتوافقها مع طبيعة المنطقة الصحراوية، وطبائع قبائلها البدوية كما هو الشأن بالنسبة لأهل المدينة المنورة.

كما سعينا فيه إلى تقديم تفصيل لأهم الأسس التي قام عليها حكم دولة المرابطين، والتي كان من أبرزها، تحقيق فكرة التوحيد المذهبي المالكي لبلاد المغرب والأندلس؛ وإعادة إحياء فريضة الجهاد وغيرها.  
**الكلمات المفتاحية:** عبد الله بن ياسين؛ المرابطين؛ الإمام مالك؛ الدعوة الدينية؛ صنهاجة.

**Abstract:**

Through this article pages, we are trying to refer to the role of the Maliki religious vocation and its impact on the establishment of the Almoravid state, this state accredited in its establishment on the Sunni

Maliki religious vocation led by the jurist Abdullah bin Yassin, and which is dependent on its success and dissemination to the tribe of the Berber Sennhaja in the Sahara, and the conversation in it as well. On the basis of the religious foundations on which the Al-moravid state was founded, this state that was established from the very beginning on a pure religious ideological basis is based on the idea of re-publishing and reviving the principles of the true Sunni Islamic religion, according to the teachings of the doctrine of Imam Malik bin Anas, may God be pleased with him, given its compatibility With the nature of the desert region, and the nature of its Bedouin tribes, as is the case for the people of Medina.

We also sought in it to provide a detail of the most important foundations of the rule of the Al-moravid dynasty, the most prominent of which was the realization of the idea of Maliki doctrinal unification for the countries of Morocco and Andalusia; and the revival of the obligation of jihad and others.

**Key words:** Abdullah bin Yassin; Al-Moravid; Imam Malik; Religious Dawaa.

#### مقدمة:

عبر التاريخ العربي خاصةً والإسلامي عامةً؛ كثيراً ما نجد أنه قد كان للدعوة الدينية بجانب العصبية القبلية دور كبير في تأسيس العديد من الدول والكيانات السياسية، أو إقامة السلطان والملك على حد تعبير العلامة عبد الرحمن بن خلدون، مثلما كان عليه الحال بالنسبة للدولة الأموية والدولة العباسية، والإمارات المستقلة عنهما في المشرق وفي المغرب الإسلاميين والتي من بينها على سبيل الذكر: إمارة بني مدرار الصفرية بسجلماسة، والإمارة الرستمية الإباضية بتاهرت، والدولة الإدريسية العلوية بفاس، والدولة الفاطمية الشيعية الإسماعلية بالمغرب ثم مصر وغيرها، والتي استندت جميعها إلى مذهب ما ودعوة دينية معينة، تنصرها وتؤازرها عصبية قبيلة محددة، وهو الأمر الذي ينطبق كذلك على دولة المرابطين السنية المالكية بالمغرب والأندلس التي هي محل دراستنا هذه.

## ===== الدعوة الدينية المرابطية- أسسها وخصائصاتها وأثرها في قيام الدولة

فدولة المرابطين إذن؛ يعود الفضل في تأسيسها إلى الدعوة الدينية التي قام بها الفقيه والداعية عبد الله بن ياسين، الذي تبنى المذهب السنّي المالكي وعمل على نشره وبثه في وسط قبائل الملثمين الصحراويين بزعامة قبيلة صنهاجة، مثلما كان قيام الدولة الموحدية عقبها على دعوة عبد الله بن تومرت المدعي للمهدوية في وسط القبائل البربرية بزعامة مصمودة. فما هي إذن أسس وخصائصات الدعوة الدينية المالكية التي قام بها عبد الله بن ياسين في أوساط المرابطين؟ وما مدى تأثيرها في تأسيس الدولة المرابطية؟

وعن أهمية موضوع الدراسة، فهي تكمن في محاولة تبيين دور الدعوات الدينية وأصحابها في تأسيس الملك والدول في فترة العصر الإسلامي الوسيط، والتي من أبرزها، الدعوة الدينية المالكية بقيادة الفقيه عبد الله بن ياسين، التي كان لها الفضل في تأسيس الدول المرابطية، والتي يقول بشأنها عبد الرحمن بن خلدون برفقة الدولة الموحدية، مبيّنا دور الدعوة الدينية في تأسيس هاتين الدولتين: «واعتبر ذلك أيضاً في دولة لمتونة ودولة الموحدين، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير من يقاومهم في العدد والعصبيّة أويشف عليهم؛ إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة»<sup>1</sup>.

لكن وقبل الوقوف بالتفصيل على نموذج الدولة المرابطية لإبراز دور الدعوة الدينية المالكية في تأسيس هذه الدولة؛ يجب في البداية تقديم لمحة تاريخية عن هذه الدولة.

### أولاً- لمحة تعريفية عن الدولة المرابطية وتسمياتها المتعددة:

قبل الحديث عن دعوة المرابطين ودولتهم العظيمة بالمغرب والأندلس، يجب أن نعرّف في البداية بأصول هذه الدولة، وذلك لا يتأتى إلا بالحديث عن قبيلة صنهاجة التي تعتبر إحدى قبائل البرانس من البربر، وأنهم أعظم قبائلها بالمغرب فلا يكاد قطر من أقطاره، يخلو من بطن من بطونهم في جبل أو بسيط حتى زعم البعض أنهم ثلث البربر<sup>2</sup>.

وقد ذهب ابن خلكان إلى أن أصلهم من حمير عندما قال: «والذي وجدته أن أصل هؤلاء القوم من حمير بن سبأ»<sup>3</sup>. ويعضد ذلك إلى ما نقله ابن أبي زرع

عن أبي فارس بن عبد العزيز الملزوزي الشاعر رحمهما الله في أرجوزته في التاريخ المسماة بنظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك:  
 مرابطون أصلهم من حمير \*\*\* قد بعدت أنسابهم عن مضر  
 وإن صنهاج سليل حمير \*\*\* وهو ابنه لصلبه لا العنصر  
 أكرم به من نسب صريح \*\*\* فقله لا تخفه بالتصريح  
 عدلهم وفضلهم مشهور \*\*\* ومجدهم وسعدهم مذكور<sup>4</sup>.  
 وذلك على العكس من الناصري الذي قال: «والتحقيق خلاف ذلك وأنهم من كنعان بن حام كسائر البربر»<sup>5</sup>.

وتحت صنهاجة قبائل كثيرة تنتهي إلى السبعين منهم لمتونة وجدالة ومسوفة ومسرته ومداسة وبنو وارث وبنو مسفير وبنو دخيرن وبنو زياد وبنو موسى وبنو قشتال<sup>6</sup> وغير ذلك، وتحت هذه القبائل بطون وأفخاذ تفوق الحصر، وهذه القبائل كلها صحراوية، وكانت لهم بالمغرب دولتان عظيمتان إحداهما: دولة بني زيري بن مناد الصنهاجيين بإفريقية، ورثوا ملكها من يد الشيعة العبيديين، والأخرى دولة الملمثين بالمغرب والأندلس وموطنهم أرض الصحراء والرمال الجنوبية فيما بين بلاد البربر وبلاد السودان، ومساحة أرضهم نحو سبعة أشهر طولاً في أربعة عرضاً<sup>7</sup>.

وقد كان أول ظهور للمرابطين عندما كونوا أول حلف ضمَّ أهم قبائل صنهاجة الجنوبية بزعامة أمير لمتوني يدعى- يتلوتان بن تلاكاكين- الذي ملك بلاد الصحراء بأسرها، ودان له بها أزيد من عشرين مملكة من ممالك السودان، تؤدي له الجزية بانتظام، ودامت أيامه وطال عمره نحو ثمانون سنة إلى أن توفي سنة (222هـ/836م)، فتوارث عقبه الحكم إلى سنة (306هـ/913م)، وتصعد الحلف بسبب خلافات داخلية وبقي كذلك 120 سنة. وبما أن قبائل اللثام لا يمكن أن يستقيم لها حال؛ إلا إذا اتحدت كلمتهم، فقد أعيد تشكيل حلف ثانٍ بين قبائل لمتونة وجدالة ومسوفة بزعامة - محمد بن تيفاوت اللمطي-<sup>8</sup>، بهدف استرجاع دور الوساطة التجارية بين قبائل الصحراء، والتي كانت تشكل مصدر رزق للقبائل الصنهاجية وأصبحت مهددة من طرف مملكة غانا في

## ===== الدعوة الدينية المرابطية- أسسها وخصائصاتها وأثرها في قيام الدولة

الجنوب، لكن الزعيم الجديد لقي حتفه في إحدى المعارك مع مملكة غانا، فولي أمر صنهاجة يحيى بن إبراهيم الجدالي<sup>9</sup> الذي كان صهره<sup>10</sup>. وقد اشتهرت القبائل الصنهاجية في التاريخ باسم الملتئمين، وأصبح اللثام شعارهم إلى أن تسموا بالمرابطين، ويرى بعض المؤرخين أن الملتئمين ينتسبون إلى قبيلة لمتونه إحدى بطون صنهاجة، وكانت لمتونة تتولى رئاسة سائر قبائل مسوفة ومسراته ومداسه وجدالة ولمطة وغيرها، ثم آلت الرئاسة إلى قبيلة جدالة على عهد الأمير يحيى بن إبراهيم الجدالي، ويبدو أن إطلاق اسم الملتئمين كان في البداية خاصاً بقبيلة لمتونة، وأصبح فيما بعد شعاراً لكل من حالفهم ودخل تحت سيادتهم من القبائل<sup>11</sup>.

وأما عن الأصل في التسمية وتنوعها: فقد تعددت الروايات عن تسميتهم بالملتئمين، وهي تعود حسب بعض الأقوال منها: «أن أسلافهم من حمير كانوا يتلثمون لشدة الحر والبرد يفعلونه الخواص منهم، فكثرت ذلك حتى صار يفعله عامتهم»<sup>12</sup>. ومنها أيضاً: «أنهم آمنوا بالرسول ﷺ وكانوا قلة فاضطروا للهرب، عندما غلبهم أهللال كفر فتلثموا قصد التمويه»<sup>13</sup>.

وقيل أن قوماً من أعدائهم كانوا يقصدون غفلتهم إذا غابوا عن بيوتهم فيطرقون الحي فيأخذون المال والحريم، فأشار عليهم بعض مشايخهم أن يبعثوا النساء في زي الرجال إلى ناحية، ويقعدوا هم في البيوت ملتئمين في زي النساء، فإذا أتاهم العدو ظنُّوهم النساء فيخرجون عليهم، ففعلوا ذلك وثاروا عليهم بالسيوف فقتلوهم، فلزموا اللثام تبركاً بما حصل لهم من الظفر بالعدو، وهكذا اتخذوا اللثام سنةً يلازمونه ليلاً ونهاراً، ولا يعرف الشيخ منهم من الشاب<sup>14</sup>، وارتقى عندهم إلى مستوى رفيع في حياتهم وأعرافهم.

والمرجح في استخدام اللثام هو أن يكون قد اتخذ في أول مرة للحماية من الغبار ومنغصات جو الصحراء، فتوارثه الأبناء عن الآباء حتى صار عادةً بمرور الزمن، ويعزز هذا الرأي أن بدو الصحراء في شبه الجزيرة العربية والطوارق في الصحراء إفريقية الغربية، والذين تؤكد بعض الروايات أنهم أحفاد المرابطين لا يزالون يتلثمون إلى اليوم لنفس هذه الأسباب<sup>15</sup>.

أما عن تسمية المرابطين، فقد تضاربت الروايات حول ذلك إذ عزا بعض المؤرخين سبب هذه التسمية إلى اعتصامهم بالرباط الذي أنشأه عبد الله بن ياسين<sup>16</sup> في الحوض الأدنى لنهر السنغال، عند بداية حركته الإصلاحية سنة (433هـ/1042م)<sup>17</sup>.

بينما أرجع البعض ظهور هذا الاسم إلى المرحلة التي أعقبت خروج أنصاره من الرباط لقتال بعض القبائل اللمتونية المعارضة لدعوته، وكسر شوكتها في إحدى المعارك؛ حيث تم إطلاق اسم المرابطين عليهم تكريماً واعتزازاً بصبرهم وجهادهم<sup>18</sup>، في حين يستشف من رواية أخرى أن هذا الاسم لم يطلق على جيش عبد الله بن ياسين<sup>19</sup> إلا بعد النصر الذي حققه على حساب دولة برغواطة سنة (450هـ/1058م)<sup>20</sup>. ومما قيل في اللثام:

قوم لهم درك العلا في حمير \*\*\* وإن انتموا صنهاجة فهم هم  
لما حووا إحرزا كل فضيلة \*\*\* غلب عليهم الحياء فتلثموا<sup>21</sup>.

**ثانياً- الأسس الدينية للدعوة والدولة المرابطية:**

قامت دولة المرابطين على أساس نشر المذهب المالكي، ومحاولة بعث القوى الإسلامية واستنهاض همتها من جديد، بعدما دب الانقسام في البلاد الإسلامية ولم يعد للعباسيين قدرة للسيطرة عليها، وظهرت بها الانحرافات والابتعاد عن تعاليم وضوابط الدين الصحيحة، ومن ثم العمل بكل جهد على العودة بالمجتمع إلى عهد السلف الصالح.

وقد اعتمدت في التمكين لنفسها على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأعلنت حرباً على البدع والخرافات، فحطمت دنان الخمر وكسرت آلات الطرب، وطالبت الناس بالقيام بفروض دينهم، ولذلك لقيت دعوة المرابطين الترحيب أينما حلت، واستتجد بها الفقهاء والعلماء لتخليص البلاد الإسلامية من المفساد والمظالم، وفتحت المدائن والبلدان أبوابها لهؤلاء الملتئمين المجاهدين الذين لا ييغون من الحياة الدنيا سوى الإصلاح<sup>22</sup>. وفيما يلي أهم الأسس الدينية التي قامت عليها دعوة وحكم دولة المرابطين:

**1- إعادة إحياء وبعث فريضة الجهاد:** لقد توسعت دولة المرابطين في مبدأ الجهاد كثيراً، وأعدت إلى الأذهان صورة الفتوحات الإسلامية أيام الخلفاء

## ===== الدعوة الدينية المرابطية- أسسها وخصائصاتها وأثرها في قيام الدولة

الراشدين والأمويين والعباسيين من بعدهم، فعاشت من أجل الجهاد طوال فترة حكمه القصيرة، وسخرت كل مواردها لهذا العمل الجليل، وجعلت من البلاد التي فتحوها وتملكوها معسكراً ضخماً تدوي فيه طبول الجهاد، ورغم انشغالها بهذا الركن العظيم، إلا أنها لم تغفل باقي الجوانب الحضارية والاجتماعية في هذه البلاد، وأرست قواعد الأمن والطمأنينة بين الناس، فازدهرت الحياة الاقتصادية والثقافية في جميع أرجاء الدولة<sup>23</sup>.

فقبائل الملتئمين التي قامت على أكتافها دولة المرابطين كانت في الواقع قبائل بدوية، ولكنها امتازت بأنها قبائل بناءة وغير مخربة، فلم تكن تغزوا غيرها من القبائل لمجرد السلب والنهب، بل من أجل نشر عقيدة سامية ولتصلح ما هو أعوج في الدين، والفضل في ذلك كله كان لإمامهم عبد الله بن ياسين الذي رباهم في رباطه الإسلامي على عقيدة التقوى والجهاد في سبيل الله ونشر الإسلام<sup>24</sup>.

فقد أثرت فيهم هذه العقيدة الرفيعة التي مارسوها في البدء في رباطه، كما فتحت عقولهم للثقافة الإسلامية والتراث الأصيل، وتركت تعاليمه في نفوسهم أبلغ الأثر فبادروا منذ اللحظة الأولى التي وطأت فيها أقدامهم أرض المغرب، يُقبلون على المدارس بشغف كبير ولم يتخلفوا عن الركب، بل إنهم انكبوا على العلوم ينهلون منها ويأخذون منها بنصيب وافر<sup>25</sup>.

**2- التوحيد المذهبي المالكي لبلاد المغرب والأندلس:** عندما قامت دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى سنة (172-364هـ/789-975م)، دعمت ووطدت المذهب المالكي بالبلاد؛ لكن خلال الفترة التي أعقبت سقوط هذه الدولة وحتى قيام دولة المرابطين، دخل المذهب المالكي في صراع مع المذاهب الأخرى من شيعية وخوارج وغيرها من المذاهب حتى انتصر في النهاية<sup>26</sup>.

وتعتبر قضية التوحيد المذهبي من أهم المسائل التي عمل المرابطين على تحقيقها في بلاد المغرب، حتى تمكن المذهب المالكي في عهدهم من السيطرة على باقي المذاهب المنتشرة بالمغرب وفي مقدمتها المذهب الكوفي الذي كانت له الصولة في المغرب، والمذهب الخارجي الذي كانت تعتنقه إمارة بني مدرار بسجلماسة، والمذهب البورغواطي الذي كان قد باض وفرخ في تامسنا<sup>27</sup>،

والمذهب الإعتزالي والشيعي الذي يقال: «إن قرنه طلع مع نشوء الدولة الإدريسية»<sup>28</sup>.

فقد كان قيام دولة المرابطين نصرًا للمذهب المالكي في المغرب، وتأكيداً لدور علماء المذهب، فالدولة أساساً هي دعوة إصلاحية استمدت تعاليمها من مذهب الإمام مالك، ثم تطورت من مجرد دعوة إصلاحية إلى حركة جهادية، خلصت المغرب من الضلالات المنتشرة به كبدعة برغواطة، ووحدت بلاد المغرب في ظلّ تعاليم الإمام مالك، وتعزى أسباب ذلك إلى مدى النفوذ الذي كان يتمتع به علماء وفقهاء المالكية في الدولة المرابطية، وذلك بفضل دراستهم للمذهب وتطبيقهم لأحكامه في شتى مجالات الحياة، وإلى تأييد ولاة الأمور المالكيين وعلماء الدولة المالكية<sup>29</sup>.

وفي هذا الصدد يقول عبد الواحد المراكشي: «ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من عَلِمَ عِلْمَ الفروع أعني فروع مذهب الإمام مالك، فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب، وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها، وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ، فلم يكن أحدٌ من مشاهير ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء»<sup>30</sup>.

وقد صارت الفتيا والأحكام مستمدة من مذهب الإمام مالك حتى نهاية حكم الدولة المرابطية ولا يلتفت إلى غيرها من الأحكام، وقد أكدت الرسالة الصادرة من الأمير علي بن يوسف بن تاشفين إلى أهل بلنسية سنة (538هـ/1143م) ذلك، والتي حدد فيها لهم أن مناط الأحكام في الدولة هو مذهب الإمام مالك ﷺ. كما صارت المدن المغربية أثناء حكم المرابطين مراكز لدراسة المذهب المالكي وتخريج العلماء المالكيين، ومن هذه المراكز مدينة تلمسان التي كانت دار العلماء والمحدثين وحملة الرأي على مذهب الإمام مالك<sup>31</sup>.

من جهتها هي الأخرى؛ كانت الخطة القضائية بدورها بيد الفقهاء أيضاً، فكان الفقهاء مشرفين على إنشاء الأحكام وتطبيقها حتى أن الأمير علي ابن يوسف<sup>32</sup> كان «إذا ولى أحدًا من قضاة كان فيما يعهد إليه ألا يقطع أمرًا ولا



===== الدعوة الدينية المرابطية- أسسها وخصوصياتها وأثرها في قيام الدولة

بيت حكومة في صغير من الأمور ولا كبير إلا بمحضر أربعة من الفقهاء<sup>33</sup>، أي من الفقهاء المالكية.

وأنجبت البلاد الكثير من علماء المالكية الذين حفلت بهم المجالس والندوات ودور العلم، وفي مقدمتهم القاضي عياض<sup>34</sup>، الذي برز دوره في رفع لواء الثورة ضد عبد المؤمن بن علي والموحدين، فكان بذلك المدافع عن مذهب الإمام مالك ضد الدعوة الموحدية القائمة على أفكار المهدي بن تومرت، التي ارتكز فيها على تشبث العلماء والفقهاء المرابطين بالفروع وتركهم للأصول، ومعارضتهم لعلم الكلام، إلى أن الملاحظ هو ابن تومرت لم يستطع مهاجمة المذهب المالكي الذي أصبح عقيدةً ومذهباً لعامة الشعب، مما جعله يتحايّل عليهم بأن ألف لهم موطأ جمع فيه جميع الأحاديث النبوية التي وردت في موطأ الإمام مالك بعد حذف معظم الإسناد منها للاختصار<sup>35</sup>.

ونظراً لمكانة هذا المذهب وتقديراً لتضحيات المرابطين وحفاظاً على وحدة البلاد، فقد كان من الطبيعي أن يتصدى الأمراء المرابطين لكل المواقف والأحكام المخالفة لهذا الاعتقاد الذي تقوم عليه سياسة الدولة وتقاليدها، وأن يعتبروها بدعاً يجب محاربتها والتخلص منها، كما هو الشأن بالنسبة لكتب الغزالي التي اعتبرت مثلاً للانحراف عن الاتجاه الرسمي للدولة، ومهما يكن من أمر فإن المذهب المالكي قد توطد فقهاً واعتقاداً في بلاد المغرب أثناء عصر المرابطين خاصة<sup>36</sup>. وقد شايح المغاربة مذهب مالك فقهاً وسلوكاً وعقيدةً، إلى أن تجدد الجدل المذهبي في بلاد المغرب في أواخر العهد المرابطي مع الموحدين، واشتد الخلاف بينهم إلى حد التناحر والقتال وتكفير طرفاً للآخر<sup>37</sup>.

من جهة أخرى، فقد واكبت الرسائل المرابطية هذا الصراع المذهبي في بلاد المغرب وعكست حرص المرابطين الشديد على وحدة المذهب المالكي ومنها مثلاً: رسالة تاشفين بن علي إلى واليه على بلنسية أبي زكريا يحيى بن غانية التي يحثه فيها على ضرورة التمسك بمذهب الإمام مالك والتصدي لما سواه، وضرورة الالتزام بالإفتاء وفق المذهب المالكي<sup>38</sup>. ومما ورد فيها قوله: «وأعلموا رحمكم الله أن مدار الفتيا ومجرى الأحكام والشورى في الحضر والبداء على ما اتفق عليه السلف الصالح رحمهم الله، من الاقتصار على مذهب

إمام دار الهجرة أبي عبد الله مالك بن أنس رضي الله عنه، فلا عدول لفاض ولا مفتٍ عن مذهبه، ولا يأخذ في تحليل ولا تحريم إلا به، ومن حاد عن رأيه بفتواه ومال من الأئمة إلى سواه، فقد ركب رأسه وأتبع هواه»<sup>39</sup>.

يأتي هذا النص في إطار نصرة المرابطين للمذهب المالكي السني ومحاصرة التيار الشيعي، ومحاربة الفوضى المذهبية والفكرية التي تسببت فيها بعض الحركات الفكرية في الأندلس كحركة ابن مسرة، وابن برجان، وابن قسي<sup>40</sup>.

ولعل هذا ما يساعدنا على فهم أمر تاشفين بن علي الموجه إلى قضاته الذي يقضي بضرورة الالتزام والاقتصار على مذهب الإمام مالك، واتخاذ دليل العمل الوحيد في أحكامهم وفتاويهم، وتهديد عدم الملتزمين به بالعقاب باعتبارهم خارجين عن الإجماع الذي أتفق عليه السلف الصالح، والذي سألت دماء المرابطين من أجل جمع كلمة المغاربة عليه.

### 3 - محاربة البدع والضلالات والتصدي لها: من أجل فرض الالتزام

بالمذهب المالكي في دولتهم في جميع المعاملات والعبادات، اعتبرت البدع على رأس القضايا التي تجند المرابطون للجهاد ضدها رافضين أي تحريف في الدين أو تبديل فيه؛ إذ تصدوا لها بقوة من خلال الأمر بمعاقبة أصحابها والقضاء على معالمها، وذلك حفاظاً على وحدة الأمة وسلامة دينها ومذهبها الرسمي، ولذلك كان أمراء المرابطين يبادرون إلى تنبيه أتباعهم على ضرورة الالتزام بأحكام الشريعة وسلامة أداء الفروض الدينية، واجتناب أي تحريف أو تبديل قد يخل بأصول العقيدة الإسلامية.

من هذا المنطلق تصدى المرابطون لكل الأفعال التي تسيء إلى الدين، ويتضح ذلك من مواقفهم التي تعكسها رسائلهم، كالرسالة التي بعث بها الأمير علي بن يوسف إلى القائد أبي محمد بن فاطمة عامله على اشبيلية، يأمره فيها بعزل أي عامل عن عمله ومعاقبته في بدنه إذا ما ثبت عليه أي تحريف في الرسوم الدينية ومما ورد فيها قوله: «ومن تثبت عليه من عمالك زيادة أو خرق في أمر عادة، أو غير رسم أو بدل حكماً، أو أخذ لنفسه درهماً ظلماً، فأعزله من عمله وعاقبه في بدنه»<sup>41</sup>.

## ===== الدعوة الدينية المرابطية- أسسها وخصائصها وأثرها في قيام الدولة

يتبين من الرسالة أيضاً موقف المرابطين الداعي إلى تقيد العمال في شؤون تدبير حكمهم بأصول العقيدة الصحيحة التي جاهدت الدعوة المرابطية من أجل تثبيتها في البلاد، وعدم السماح بأي تحريف لرسومها أو انتفاع منها ومعاقبة المخالفين لأوامرها، ولعل من أبرز المظاهر تجسيدا لموقف المرابطين الصارم من البدع حفاظاً على وحدة المذهب المالكي- قضية إحراق كتاب إحياء علوم الدين- للإمام أبو حامد الغزالي، والتي بدأت في عهد الأمير علي بن يوسف وامتدت إلى عهد ابنه تاشفين<sup>42</sup>، وتجاوز صداها البلاد المغاربية نحو بلاد المشرق في مطلع القرن السادس الهجري.

كما إننا نجد في رسائل المرابطين ما يؤكد دعوتهم إلى إحراق كتب البدعة واستئصال شأفتها، ومنها كتب أبي حامد الغزالي التي وردت الإشارة إليه بالاسم في إحدى رسائل تاشفين، ومما جاء فيها قوله مخاطباً أحد ولاته: «... ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة وخاصةً وفقم الله كتب أبي حامد الغزالي، فليتبّع أثرها، وليقطع بالحرق المتتابع خبرها، ويبحث عليها، وتغلظ الأيمان على من يتهم بكتمانها»<sup>43</sup>.

### 4- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: اتفقت الأمة الإسلامية على

وجوب الأخذ به امتثالاً لأوامر القرآن الكريم والسنة المطهرة والمتمثل في قوله تعالى: «وَلِتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: 104).<sup>44</sup>

ويرى بعض المؤرخين أن فقهاء المالكية في المغرب خاصةً زمن المرابطين، قد شنوا حرباً على المنكرات، فضيقوا على أهلها في ملاهيهم؛ بل حاربوا أصحاب العقائد الضالة من الصفرية والإباضية، وكان طبيعياً أن يرتسم عبد الله بن ياسين خطى هؤلاء الفقهاء، فلم يكتف بتعليم الناس وتفقيهم في دينهم؛ بل أمر بالمعروف ونهى عن المنكر، واستطاع أن يجند أمة بأسرها تقوم بذلك، وأن يخلق جيلاً من المحاربين الأشداء الذين يتعصبون لفكرته، ويسارعون إلى نصرته ويباعونه على الحق، وهو في ذلك قد التزم حدود الشرع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأمر بقلبه ولسانه، وسالم

وأصلح، أنذر وأعذر، حتى أخفق فلم يجد مناصاً من سل السيف دفاعاً عن الحق<sup>45</sup>.

وإذا كانت أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تقتضي: «بألا يؤخذ مال المسلم بغير حق، ولا يضرب ظهره بغير حق»<sup>46</sup>. فإنه لم يرد عن ابن ياسين أنه تجاوز هذا الحد، وإن كان لا يحل لمن أمر بالمعروف ونهى عن المنكر أن: «يهتك حريماً ولا أن يأخذ مالا بغير حق»<sup>47</sup>. فإن ابن ياسين قد عفا عن ذلك؛ بل كان حرباً على الإثم والبدع أينما كانوا، فلا تكاد عصيته تطأ أرضاً حتى تغير المنكر، وتقطع المزامير، وتريق دنان الخمر<sup>48</sup>.

**5- التزام أحكام الشرع في الفروض الدينية:** اهتم ابن ياسين بتعليم الناس الصلاة والزكاة وأحكام الصيام بعدما، وجدهم لا يعرفون من الإسلام إلا الشهادتين<sup>49</sup>. فإقامة الصلاة وتأديتها كانت تحتل ركناً أساسياً في اهتمامه، باعتبارها الركن الأول من العبادة بعد الشهادتين، لذا كان يلزم أتباعه بالمواظبة على الصلاة وتأديتها مع الجماعة، ومن تخلف عنها يضربه عشرون سوطاً<sup>50</sup>، ويرجح ربما ذلك لجهلهم بأركان الصلاة حتى تصح صلاتهم، وقد أدى هذا العقاب الذي فرضه ابن ياسين إلى أن الكثير منهم كان يدخل الصلاة بغير وضوء عندما يحين وقتها خشية العقوبة<sup>51</sup>.

وأما الزكاة التي هي الركن الثالث من أركان الدين، فقد بين عبد الله بن ياسين لأتباعه مقاديرها وحددها لهم وفق معايير الشرع، وقضى على كل المغارم والمكوس والأموال التي كانت تخالف أحكام الدين<sup>52</sup>.

ومن هذا نستخلص أنه من بين المبادئ الإصلاحية التي أخذ بها عبد الله بن ياسين في دعوته، هو أن يزيح على الناس ما كانوا ينأون منه من ضرائب جائرة فرضها الحكام الظالمين على رعيتهم، وقد اضطر ابن ياسين إلى رفعها عن الناس، واكتفى بما أوجبه كتاب الله وسنة نبيه عليهم من زكاة وعشر على أهل الذمة الذين يتاجرون في بلاد المسلمين، كما كان ابن ياسين يرتب العمال في كل البلاد التي يحل بها، ويأمر بإقامة العدل وإظهار السنة، وأخذ الزكاة والعشر من القبائل، وإسقاط ما سوى ذلك من المغارم التي طالما كانت السبب في تمردهم وانحرافهم عن الجادة<sup>53</sup>.

===== الدعوة الدينية المرابطية- أسسها وخصوصياتها وأثرها في قيام الدولة

فكان لهذه الإصلاحات التأثير البالغ المدى في تاريخ الدعوة المرابطية؛ بأن أظهرت للناس في بلاد المغرب والأندلس أن المرابطين لا يبغون جاهاً ولا مالاً؛ إنما يبغون الإصلاح وإنقاذ الناس من الجور والعسف، فأخذ الناس يتطلعون إلى هذا الشعب الذي بُعثَ بعثاً جديداً، ويستتجدون بهم من ظلم حكامهم، ويرحبون بهم، وتأييدهم في كل مكان<sup>54</sup>.

### ثالثاً- البعد المالكي للدعوة المرابطية:

يبدو أن عوامل عدم تقبل قبائل صنهاجة الصحراويين للنزاعات الباطنية والعقائد الضاربة في التجريد كالأشعرية والإسماعيلية وباقي الفرق الباطنية البعيدة عن أفهام العامة، إلى جانب الحضور القليل للمتكلمين في الصحراء وضالة تأثيرهم، قد أدى إلى اختفاء معتقدات هذه الفرق في التوجه الديني المذهبي المرابطي، وكانت هي الفاعلة لتمكين المذهب المالكي في الصحراء وفي فكر الحركة المرابطية، فطبيعة المذهب المالكي من حيث جوهره هو الإبتعاد عن أساليب أصحاب علم الكلام والرأي، ومن ثمّ ذلك التقليد المالكي القائم على كراهة ما ليس تحته عمل من قضايا ومسائل الأحكام، فالمذهب المالكي لا يقوم على الرأي والقياس بقدر ما يقوم على النص والنقل وعلى الأثر والرواية.

ولعلّ هذا جميعه هو الذي جعل المذهب المالكي يمثل الوجه الآخر لعقيدة السلف التي هي على الأرجح المذهب الذي تقبله أهل الصحراء لبساطته ووضوحه، وربما هذا الواقع هو الذي عناه ابن خلدون حين قال: «فالبداوة كانت غالبية على أهل المغرب والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق فكانوا لأهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة، ولهذا لم يزل المذهب المالكي عندهم غصاً ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع لغيره من المذاهب»<sup>55</sup>.

وإن هذه الخاصية التي امتاز بها المذهب المالكي، تكون هي التي جعلت قبائل صنهاجة تميل إليه، كونهم بدواً لا يتقبلون المذاهب الفكرية التي تميل إلى التعقيد كالأشعرية، ومن هنا كان الصنهاجيون يميلون دائماً إلى الأفكار التي تلائم حياتهم المتمثلة في زهد موغل في البساطة، وورع صارم يتمثل في

صرامة الأحكام وسد الذرائع<sup>56</sup>، إلى جانب قدرة مشهورة على التكيف مع الواقع وما يطرحه بين الحين والآخر من مشاكل تستدعي إيجاد مقابلاً لها على مستوى الفقه المالكي.

كما لا ننسى ارتباط المشروع المرابطي بمجموعة من الفقهاء المالكيين أمثال أبي عمران الفاسي، ووجاج بن زللو اللمطي<sup>57</sup>، وعثمان بن مالك وهو زعيم فقهاء المغرب بوقته، وعبد الله بن ياسين، قد جعل الخطاب السياسي للحركة مالكيًا منذ اللحظة الأولى، وأن قيام الدولة المرابطية قد مكن للمذهب المالكي بين الرعية وبين أهل الحكم أنفسهم.

ويتأكد التلازم بين السياسي والديني على مستوى السلطة المرابطية، وارتباط صحراء الملتزمين بهما من مراجعة فتويين وردتا في المعيار المغرب للونشريسي إحداهما للفتية ابن رشد<sup>58</sup>، والأخرى للفتية ابن حمدين<sup>59</sup>، وهما إجابة عن سؤالين وردا من مرابطي الصحراء، بشأن الأموال المكتسبة من المواشي التي خالطها المال المغصوب من عملية السلب والنهب التي ظلت بعض قبائل المنطقة تمارسها ربما قبل بدء أمر المرابطين.

فاستفتاء هذين الفقيهين يدل على الارتباط الرسمي للمذهب المالكي بالسلطة؛ إذ أن المعنيين كانا من كبار قضاة المرابطين، فإبن حمدين هو مترجم عملية الإحراق المشهورة لكتاب الإحياء لأبو حامد لغزالي، وكان يتبنى علناً خطاب الدولة ويدافع عنه، أما ابن رشد فقد ظلّ من كبار فقهاء الحكم المرابطي رغم أنه وقف من عملية الإحراق موقفاً صامتاً يفهم منه أنه كان لكتاب الإحياء أكثر مما يكون عليه، إلا أنه ظلّ يحترم الشرعية المرابطية ويذكر رموزها بالتعظيم، وتترافق الموقف السياسي والفكري الداعم للمذهب المالكي في دولة المرابطين يمكن فهمه من قول ابن حزم الذي مفاده أن مذهبين انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان وهما مذهب أبي حنيفة، ومذهب مالك بن أنس<sup>60</sup>.

وإلى جانب هذا التعلق الصحراوي بالمذهب المالكي الرسمي للدولة وممثليه، ترد إشارات هامة ضمن فتوى ابن رشد تؤكد حضور الوجه الآخر لعملية التعلق نفسه وهو الوجه السياسي، فالفتوى الرشدية تشير إلى أن الأموال المختلطة المشار إليها كانت تقدم منها الهدايا للأمير المسلمين، ناهيك

===== الدعوة الدينية المرابطية- أسسها وخصوصياتها وأثرها في قيام الدولة

عن أنها تُصرِّح كذلك بوجود أمير مرابطي على الصحراء وقبائلها، وهو الأمر الذي يؤكد أن المنطقة قد ظلَّت على تبعيتها القوية للسلطة المرابطية في مراكش ومذهبها الديني على الأقل حتى عهد علي بن يوسف بن تاشفين (537.500هـ/ 1142.1102م).

ومهما كان دور هذه الملابس في إبقاء المذهب المالكي إطاراً لإسلام الصحراويين وعلاقتهم بالمرابطين، فإن المستوى المعرفي يظلُّ الفيصل في ترسيخ المالكية بين طبقة الفقهاء المرابطين والدعاة الذين بعثوا مشروع الدعوة المرابطي، ومهدوا للمذهب المالكي في الصحراء<sup>61</sup>.

#### رابعاً- خصوصية حقل الدعوة الدينية المرابطية:

كان دين قبائل صنهاجة أهل اللثام المجوسية شأنها شأن برابرة المغرب، ولم يزالوا مستقرين على تلك الحال حتى كان إسلامهم بعد فتح الأندلس لعهد المائة الثالثة<sup>62</sup>، وعلى حسب ما ذهب إليه ابن خلدون أن إسلام صنهاجة اللثام قد بدأ في عهد عقبة بن نافع وتأكَّد في عهد الأدارسة، ووضح وضوحاً تاماً في القرن الثالث الهجري<sup>63</sup>.

وعليه تكون قبائل صنهاجة الصحراء قد تعرفوا على الإسلام لأول مرة بعد اصطدامهم بحملات الفتح العربي، والذي مسَّ بشكل خاص قبائل صنهاجة الموغلة في بلاد السوس الأقصى، إلا أن هذه العملية لم تؤدِّ إلى إسلام كل الصحراويين لأن المصادر تحدثت بعدها عن سرايا ظلت تنطلق من السوس في اتجاه الصحراء، ويفترض أنها وصلت إلى حدود نهر السنغال.

والواضح أن هذه العمليات الخاطفة كانت موجهة ضد الإتحاد الصنهاجي الذي كان يقوده أمراء عشيرة- أنبيتا-<sup>64</sup> اللمُّونية الذي استمر مسيطراً على أودغست (306هـ/918م)، إذ وبعد تفكك هذا الإتحاد لم تشر المصادر إلى حملات أخرى على المنطقة، فهل يتعلق الأمر بحصول سكان الصحراء آنذاك على درجة من الإسلام كافية لحمايتهم من الفاتحين؟. فربما كان الأمر كذلك وإلا لما ذكر الإخباريون أن صنهاجة في تلك الفترة كانوا على السنة مجاهدون للسودان، وأن رئيس حلفهم عبد الله بن تيفاوت كان من أهل الفضل والدين والحج والجهاد.

إلا أن هذا الإسلام السُّني والجهاد ضد مشركي السودان قد لا يعني تعميق الإسلام بين الصنهاجيين، بدليل سطحية إسلامهم التي كشف عنها في البداية داعية المرابطين عبد الله بن ياسين، بل إن ما يمكن فهمه من ذلك المذهب السُّني هو تميز الإسلام الصنهاجي عمّا جاوره من المذاهب والفرق المنتشرة آنذاك حول الصحراء، ومن هنا لم ينسب الصنهاجيون إلى أي من تلك الفرق والمذاهب، ولم يصنفوا في الروايات التي أشارت إليهم إلا في عداد أهل السُّنة؛ ولكن هل كانت هذه الخصوصية التي اتسم بها إسلام صنهاجة الأول عاملاً حاسماً في الاختيارات المذهبية للدعوة المرابطية؟

فالباحثون يربطون بين المشروع المرابطي وعملية المد السُّني التي بدأها الأشاعرة في المشرق، ويعتبرون الحركة المرابطية عملية محاصرة للمذهب الاسماعيلي من الغرب استكمالاً للدور الذي قام به السلاجقة شرقاً، وبالتالي فإن رحلة الزعيم يحيى بن إبراهيم الجدالي إلى الحج، تكون قد تأثرت بهذا المد السُّني خصوصاً وأن موسم الحج عادة ما يكون مناسبة للفرق الإسلامية تتلقف فيها الحجاج لتنتشر بينهم مبادئها وآراءها<sup>65</sup>.

إذ أنه بعد سقوط الخلافة الأموية في الأندلس، عرف القرن الخامس الهجري رد فعل قوي ضد المذهب الشيعي، سواء في الجناح الشرقي للعالم الإسلامي أم الجناح الغربي منه؛ بحيث يرى بعض الباحثين ومنهم عبد الله العروي أن قيام الدولة المرابطية كان في إطار رد الفعل هذا؛ أي ضد التشيع في الجناح الغربي من العالم الإسلامي، موظفة في ذلك المذهب المالكي<sup>66</sup>. ومن غير المستبعد أن يكون الدعاة السُّنيون في مكة والمدينة والقيروان هم من بادر بالاتصال بيحيى بن إبراهيم، وعرضوا عليه تعليم قومه شؤون الإسلام وأحكامه، أو لعلهم أحالوا الأمير الصنهاجي إلى قادة المالكية في القيروان لقربهم من بلاده نسيباً، ولدرايتهم بشؤون المغرب الإسلامي، ومن هنا يصبح داعية المرابطين الأول عبدالله بن ياسين وخلفاؤه مندرجين في سلسلة من الدعاة السُّنيين العباسيين<sup>67</sup>.

كما أن محدودية الخصوم من أشاعرة وإباضيين وإسماعيليين في صحراء الملتئمين التي كانت تعرف وجود نحل وديانات وفرق تتراوح بين



## ===== الدعوة الدينية المرابطية- أسسها وخصائصاتها وأثرها في قيام الدولة

الأديان السماوية، والأفكار الوثنية(اليهودية، المجوسية، عقائد الشرك..الخ)، إلى جانب القبائل المعتنقة لآراء الفرق الإسلامية المبتدعة والتي لم يكن حضورها في المنطقة إلا سياسياً واقتصادياً، مما جعل مواجهتها من قبل المرابطين تغلب بالسيف والسنان لا بالقلم واللسان، وهو ما فتح المجال أمام عبد الله بن ياسين ليدعو للمذهب السُّني المالكي وينشره بين الصنهاجيين، ولعل هذه الخصوصية الدعوية هي التي جعلت بعض الباحثين يعتبر أن الدعوة المرابطية في الصحراء قد قامت بنشر الإسلام السُّني، بدل المذهب الإباضي الذي كان قد انتشر في المنطقة على يد الدعاة الإباضيين الأوائل أمثال السمح بن عبد الأعلى المعافري، وعبد الرحمن بن رستم<sup>68</sup>.

### الخاتمة:

كخلاصة لهذا البحث نقول: أن اختيار عبد الله بن ياسين من قبل فقهاء المالكية في إفريقية والقيروان للقيام بأمر الدعوة السُّنية في أوساط قبائل صنهاجة الملتئمين وفق تعاليم المذهب المالكي، كان موقفاً إلى حد كبير، كونه أعرف الدعاة بلغة وعادات وأعراف قومه، لذا نجده قد سار في دعوته لقبائل الملتئمين الصنهاجية سيرة حسنة نقية، فتدرج بهم من مرحلة التعريف بدعوته إلى التكوين، ثم التنفيذ الممهد لمرحلة التمكين الذي تحقق بعد استشهاده على يد الأمرين أبو بكر بن يحيى اللمتوني، والقائد يوسف بن تاشفين وأبنائه من بعده، الذين وصلوا من خلال فتوحاتهم في بلاد المغرب وجهادهم بالأندلس دورهم في دعم المسلمين وتثبيت الإسلام بهاته المناطق وفق تعاليم المذهب السُّني المالكي التي رسمها داعيتهم الأول ابن ياسين.

الملاحظ هو أن المرابطين ومن الوهلة الأولى لتجسيد دعوتهم وتمكينها، قد أقاموا دولتهم على قواعد إسلامية صرفة من حيث البناء والأساس، فكانت بذلك دولتهم في مجموعها ذات نظام سياسي وديني محض، يرمي إلى تعميق الأمن والاستقرار والتماسك، والوحدة في بلادهم كلها في المغرب والأندلس، القائمة على أسس المذهب المالكي، وتعاليم الإمام مالك رحمه الله في تسيير شؤون الدولة والرعية، وفي الفتيا، والشورى، والقضاء، والتي تستمد أصولها

من القرآن والسنة، مُعللاً لكل ذلك ومبرهنًا له من واقائع حكمهم وحياتهم آنذاك.

ظلت معظم بلاد المغرب الإسلامي موحدة سياسيا ومذهبيا في يد المرابطين مدة قرابة القرن من الزمن، إلى أن ظهرت دعوة دينية جديدة مضادة لهم بقيادة الفقيه عبد الله بن تومرت، المستند بدوره إلى عصبية قبيلة مصمودة، والتي كانت سبباً في سقوط وزوال دولة المرابطين ووراثه أملاكهم في بلاد المغرب والأندلس.

كان من سوء حظ الإسلام أن ظهرت دعوة الموحدين، والمرابطون في عنفوان جهادهم في سبيل نصرته الإسلام والمسلمين بالأندلس، مما أضع على الإسلام فرصة كبيرة للاستفادة من جهود هذه الجماعة المجاهدة التي بذلت الكثير، وكانت تستطيع أن تبذل الأكثر من أجل نصرته الإسلام والمسلمين.

#### المصادر والمراجع:

- 1- أبو العباس أحمد بن محمد ابن خلكان، ت(681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1984، د.ط.
- 2- أبو الحسن علي ابن أبي زرع، ت(726هـ)، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، تصحيح: يوحنا تورنبرغ، طبعة أوبسالية، سنة 1917، د.ط.
- 3- أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لدول المغرب الأقصى، تحقيق: ولدي المؤلف جعفر ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، 1954، د.ط.
- 4- أبو العباس أحمد بن محمد ابن عذاري المراكشي، كان حيا سنة(712هـ)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: إحسان عباس، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1967.
- 5- أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، ت(914هـ). المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب للونشريسي، تحقيق: جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1981م.
- 6- أبي عبيد عبد الله بن مصعب البكري، ت(487هـ)، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د. ط. ت).
- 7- أبو محمد عبد الواحد بن علي التميمي محيي الدين المراكشي، ت(647هـ)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، شرح واعتناء: صلاح الدين الهوارى، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، سنة 1426هـ/2006م.
- 8- أبي نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي ابن خاقان، ت(529هـ).قلائد العقيان ومحاسن الأعيان. تحقيق: حسين يوسف خربوش، مكتبة المنار، الأردن، ط1، 1989.

## ===== الدعوة الدينية المرابطية- أسسها وخصائصاتها وأثرها في قيام الدولة

- 9- ابن حزم الأندلسي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجبل، بيروت، (د.ط.ت).
- 10- أحمد بن إسحاق، اليعقوبي، توفي بعد(292هـ)، البلدان، طبعة بريل ليدن، عام1860.
- 11- إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين (المجتمع، الذهنيات، الأولياء)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1991.
- 13- حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في بلاد المغرب والأندلس (عصر المرابطين والموحدين)، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، 1980.
- 14- خير الدين الزركلي، ت(1396هـ) الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1980.
- 15- عبد الرحمن، ابن خلدون أبو زيد ولي الدين ت(808هـ)، المقدمة، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2007، د.ط.
- 16- خير الدين الزركلي، تاريخ ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999، (د.ط).
- 17- عبد المنعم، حمدي محمد حسين، التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1997، د.ط.
- 18- عصمت عبد اللطيف دندش، دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988.
- 19- عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1961.
- 20- عياض بن موسى بن عياض السبتي، ت(544هـ). ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط2، 1983.
- 19- محمود حسن أحمد، قيام دولة المرابطين(صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى). دار الفكر العربي، القاهرة، د (ط.ت).
- 20- مؤنس حسين، نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2000.

### المراجع الأجنبية:

- 1- Julien charles (a), Histoire de la frique de nord , paris ,1931.
- 2- Abdellah . Laroui , L'Histoire du Maghreb, un essai de Synthèse, Maspero , Pari, 1976, Tome1.

### الرسائل العلمية:

- 1- محمد الأمين بلغيث، الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصر المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، معهد التاريخ، 1986-1987م/1406-1407هـ.
- 2- عمر بلبشير، مرجعية الإحياء وإشكالية الحكم في تاريخ المغرب الإسلامي من القرن(6-8هـ/12-14م)، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران، 1422-1423هـ/2001-2002م.

المجلات الورقية:

1- مسعود فلوسي بن موسى، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، تصدر عن مخبر بحث الشريعة، جامعة الجزائر، العدد الأول، 1425هـ/2004م.

المجلات الإلكترونية:

1- حماد الله ولد السالم، الأصول الفكرية لدولة المرابطين وأثارها الصحراوية، مجلة علوم إنسانية، العدد 40، سنة 2006، مجلة إلكترونية WWW.ULUM. NL.

الهوامش:

- <sup>1</sup> - ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2007، د.ط، ص170.
- <sup>2</sup> - ابن خلدون عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 2000، د.ط، ج6، ص201، الناصري أبو العباس أحمد بن خالد، الاستقصا لدول المغرب الأقصى، تحقيق: ولدي المؤلف جعفر ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، 1954، د.ط، ج2، ص3.
- <sup>3</sup> - ابن خلكان أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1984، د.ط، ج7، ص128.
- <sup>4</sup> - ابن أبي زرع أبو الحسن علي بن محمد بن أحمد بن عمر الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، تصحيح: يوحنا تورنبرغ، طبعة أويسالية، سنة 1917، د.ط، ص73.
- <sup>5</sup> - الناصري، المصدر السابق، ج2، ص3.
- <sup>6</sup> - ابن خلدون، المصدر السابق، تاريخ ابن خلدون، ج6، ص202.
- <sup>7</sup> - ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص73-74، الناصري، المصدر نفسه، ج2، ص3.
- <sup>8</sup> - ابن أبي زرع، المصدر نفسه، ص76، الناصري، المصدر نفسه، ص5، محمود حسن أحمد، قيام دولة المرابطين (صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى). دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط، دبت، ص101.
- <sup>9</sup> - يحي بن براهيم الجدالي: زعيم قبيلة جدالة الصنهاجية، لقب بالزعيم السياسي للمرابطين، كان أميراً وسيّداً مطاعاً في قومه، لما عرف عنه من شجاعة، وجود ومقدرة عالية؛ اشتهر برجاحة العقل ونافذ البصيرة، وحرصه على هداية قومه، وصدق الإيمان بدينه، وهو أول من وضع أسس الدولة المرابطية، رفقة الزعيم الديني عبد الله بن ياسين، والشيخ أبو عمران الفاسي، والفقير وجاج بن زلو اللمطي، كانت بداية ظهوره عندما خلف محمد بن تيفاوت اللمطي على قيادة التحالف الصنهاجي قبل سنة (427/1035م)، وهي سنة ارتحالة لأداء فريضة الحج حيث عرج في طريق عودته على القيروان أين لقي الشيخ أبي عمران الفاسي وأخبره عن حال بلاده وقومه وحاجتهم الى من يفقههم في الدين، فأرسله إلى وجاج بن زلو اللمطي، الذي أرسل معه عبد الله ابن ياسين الى قبيلته جدالة وذلك في حدود سنة (430/1038م) ليبدأ معاً مسيرة الدعوة والدولة المرابطية، كما أنه أول أمير

## الدعوة الدينية المرابطية- أسسها وخصائصها وأثرها في قيام الدولة

- مرابطي حكم الدولة المرابطية. ينظر: ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص 123-124، البكري، أبي عبيد، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ط، د.ت)، ص 164-165.
- <sup>10</sup>- ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص75، بتصرف يسير بوتشيش، إبراهيم القادري، المغرب والأندلس في عصر المرابطين (المجتمع، الذهنيات، الأولياء)، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1991، ص 8-9.
- <sup>11</sup>- عبد المنعم، حمدي محمد حسين، التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1997، د.ط، ص37.
- <sup>12</sup>- ابن خلكان، المصدر السابق، ج7، ص129.
- <sup>13</sup>- ابن الخطيب لسان الدين محمد بن عبد الله بن سعيد الخطيب، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تصحيح: البشير الفورتني، ط1، مطبعة التقدم الإسلامية، تونس، د.ت، ص8.
- <sup>14</sup>- الناصري، المصدر السابق، ج1، ص4.
- <sup>15</sup>- عصمت عبد اللطيف دندش، دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص ص 16-30، بتصرف.
- <sup>16</sup>- ابن خلدون، المصدر السابق، تاريخ ابن خلدون، ج6، ص243.
- <sup>17</sup>- القادري بوتشيش، المرجع السابق، ص26.
- <sup>18</sup>- لمراكشي ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ط3، دار الثقافة، بيروت، 1967، تحقيق: إحسان عباس، ج4، ص12.
- <sup>19</sup>- هو عبد الله بن ياسين بن مكوك بن سيرين بن علي الجزولي، أصله حسب ما ذكره البكري من بلدة - تاماناوت- في طرف صحراء غانا، درس على يد فقيه السوس وجاج بن زلو اللمطي، رحل إلى الأندلس في عهد ملوك الطوائف وأقام بها سبع سنين، واجتهد في تحصيل العلوم الشرعية حتى أصبح من خيرة طلاب الفقيه وجاج بن زلو، وعندما طلب الشيخ أبو عمران الفاسي من تلميذه وجاج بن زلو، أن يرسل مع زعيم قبيلة جدالة يحيى بن إبراهيم فقيهاً عالماً يعلم قومه أمور دينهم، وبعد أن رفض الجميع وقع الاختيار عليه للقيام بتلك المهمة وهو العارف بنقاليد قومه وأعرافهم وبيئتهم الصحراوية. توفي ابن ياسين عشية يوم الأحد الرابع والعشرين لجمادى الأولى سنة (451هـ/1059م) بحسب ما ذكره ابن أبي زرع، ودفن بموضع يعرف بكريفة بتامسنا على مقربة من مدينة الرباط، وبني على قبره مسجداً. ينظر: ابن أبي زرع، روض القرطاس، مصدر سابق، ص 132، البكري، المصدر السابق، ص165.
- <sup>20</sup>- القادري بوتشيش، المرجع السابق، ص8.
- <sup>21</sup>- ابن خلكان، المصدر السابق، ج7، ص130.
- <sup>22</sup>- حسن محمود، المرجع السابق، ص325.
- <sup>23</sup>- عبد اللطيف دندش، المرجع السابق، ص141، حسن محمود، المرجع السابق، ص326.

- <sup>24</sup>- محمد لمين بلغيث، الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصر المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، معهد التاريخ، 1986-1987م/1406-1407هـ، ص206.
- <sup>25</sup>- حسن محمود، المرجع السابق، ص325.
- <sup>26</sup>- حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في بلاد المغرب والأندلس (عصر المرابطين والموحدين)، ط1، مكتبة الخانجي، مصر، 1980، ص464، فلوسي مسعود، المذهب المالكي والسلطات المتعاقبة في الجزائر، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، تصدر عن مخبر بحث الشريعة، جامعة الجزائر، العدد الأول، 1425هـ/2004م، ص82.
- <sup>27</sup>- تامسنا بلاد من قبيلة برغواطه، وتعرف اليوم في المغرب الأقصى ببلاد الشاوية، تقع على الساحل المحيط الأطلسي. أنظر: كنون عبد الله، النبوغ المغربي في الأدب العربي، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1961، ج1، ص48.
- <sup>28</sup>- المرجع نفسه، ج1، ص48.
- <sup>29</sup>- حسن علي حسن، المرجع السابق، ص464.
- <sup>30</sup>- يقصد بقوله الأمير- علي بن يوسف بن تاشفين-، عبد الواحد المراكشي، المصدر السابق، ص133.
- <sup>31</sup>- البكري أبي عبيد، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ط، دت، ص77.
- <sup>32</sup>- عمر بلشير، مرجعية الإحياء وإشكالية الحكم في تاريخ المغرب الإسلامي من القرن (6-8هـ/12-14م)، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة وهران، 1422-1423هـ/2001-2002م، ص129.
- <sup>33</sup>- عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، شرح واعتناء: صلاح الدين الهواري، ط1، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، سنة1426هـ/2006م، ص130.
- <sup>34</sup>- القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي المالكي، الذي كان إمام المالكية وقدمتهم وجامع مذهب الإمام مالك، وشارح أقواله المدافع عنه، وله عدة المؤلفات أهمها كتاب: ترتيب المدارك وتقرير المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك. أنظر: كنون، المرجع السابق، ص87.
- <sup>35</sup>- البكري، المصدر السابق، ص172.
- <sup>36</sup>- حسن علي حسن، المرجع السابق، ص464-465.
- <sup>37</sup>- المرجع نفسه، ص458.
- <sup>38</sup>- إن فكرة الدعوة إلى التمسك بمذهب مالك ومنع الإفتاء بغيره من المذاهب تعود إلى القرن الثالث الهجري عندما تولى سحنون قضاء إفريقية سنة (234هـ/848م) حيث كان يمنع الفتوى من غير مذهب مالك، بل ويؤدب المخالفين على ذلك. أنظر: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب للونشريسي، تحقيق: جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1981م، ج2، ص169.

## الدعوة الدينية المرابطية- أسسها وخصائصها وأثرها في قيام الدولة

- <sup>39</sup>- مؤنس حسين، نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحيدين، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2000، ص20، حسن علي حسن، المرجع السابق، ص465.
- <sup>40</sup>- يعد أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي، أحد الأعلام البارزين في التصوف بالمغرب الإسلامي، وهو صاحب أول ثورة ضد المرابطين عرفت بثورة المريدين، والتي جسدت الموقف المتطرف من السلطة المرابطية آنذاك، بعيداً عن الكرامات والاعتدال في تبليغ خطابه، قدر اعتماده على أسلوب الثورة والعنف، وقد عبر عن ذلك في كتابه "خلع النعلين". عن هذه الحركات أنظر: كتاب القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين..، مرجع سابق، ص163.
- <sup>41</sup>- ابن عذاري المراكشي، المصدر السابق، ج4، ص63.
- <sup>42</sup>- حسن علي حسن، المرجع السابق، ص451.
- <sup>43</sup>- حسين مؤنس، المرجع السابق، ص113، حسن علي حسن، المرجع السابق، ص451.
- <sup>44</sup>- سورة آل عمران، جزء من الآية:104.
- <sup>45</sup>- حسن محمود، المرجع السابق، ص172.
- <sup>46</sup>- ابن حزم الأندلسي الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر و عبد الرحمن عميرة، دار الجبل، بيروت ، د.ط، د.ت، ج4، ص173.
- <sup>47</sup>- المصدر نفسه، ج4، ص173.
- <sup>48</sup>- ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص71.
- <sup>49</sup>- المصدر نفسه، ص78.
- <sup>50</sup>- البكري، المصدر السابق، ص169، ابن عذاري المراكشي، المصدر السابق، ج4، ص16.
- <sup>51</sup>- عبد الله كنون، المرجع السابق، ص59.
- <sup>52</sup>- البكري، المصدر السابق، ص170، ابن عذاري المراكشي، المصدر السابق، ج4، ص17.
- <sup>53</sup>- حسن محمود، المرجع السابق، ص174-175.
- <sup>54</sup>- ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص81.
- <sup>55</sup>- ابن خلدون، المصدر السابق، المقدمة، ص457.
- <sup>56</sup>- تشدد ابن ياسين في تطبيق الأحكام حتى أعتبر ذلك مأخذاً على دعوته وعلمه، ومن ذلك أنه كان يعاقب المتخلف عن صلاة الجماعة بضربه بين 20 سوطاً، والذي فاتته الركعة الواحدة فيضربه 5 أسواط. راجع: البكري، المعجب، ص169. ويبدو أن هذا التشدد قد اقتضته اعتبارات ظرفية، وهو ما أشار إليه القاضي عياض حينما نبه إلى أن ابن ياسين قد أخذ صنهاجة "بصلاة الجماعة إذ كانوا عنده ممن لا تصح له صلاة إلا مأموماً لجهلهم بالقراءة والصلاة". راجع القاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، ط2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1983، ج8، ص82.
- <sup>57</sup>- الأمين بلغيث، المرجع السابق، ص148.

<sup>58</sup>- هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (450-520هـ/1058-1126م) قاضي الجماعة بقرطبة على عهد المرابطين، من أعيان المالكية، له عدة تصانيف، مولده ووفاته بقرطبة. أنظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1980، ج5، ص 137-316.

<sup>59</sup>- أبو عبد الله محمد بن علي بن حمدين (439-508هـ/1048-1114م). من أجل فقهاء الأندلس وزعيمهم لعهد، كان على ما يذكره تلميذه عياض ذا نظر صحيح في الفقه والأدب، تولى القضاء بقرطبة بعد وفاة والده سنة (490هـ/1097م) على عهد أمير المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين. أنظر: القاضي عياض، المصدر السابق، ج8، ص193، الفتح بن خاقان، فلاند العقبان ومحاسن الأعيان. تح: حسين يوسف خربوش، ط1، مكتبة المنار، الأردن، 1989.

<sup>60</sup>- حماد الله ولد السالم، مقال بعنوان: الأصول الفكرية لدولة المرابطين وآثارها الصحراوية، مجلة علوم إنسانية، العدد40، سنة 2006، ص7، مجلة إلكترونية. [www.ulum.nl](http://www.ulum.nl)

<sup>61</sup>- حماد الله ولد السالم، المقال السابق، ص8.

<sup>62</sup>- ابن خلدون، المصدر السابق، تاريخ ابن خلدون، ج6، ص242.

<sup>63</sup>- julien charles (a), histoire de la frique de nord, paris, 1931, p376.

حسن محمود، المرجع السابق، ص71.

<sup>64</sup>- الأنيبينا: هو اسم الاتحاد اللمتوني الذي كانت الحملات العربية موجهة ضده لكون أن ملوك الإتحاد لم يكونوا قبل سنة 306هـ تاريخ تلاشيهم مسلمين أو حتى يرتبطون بديانة معينة، وهو ما أكده اليعقوبي في البلدان، طبعة بريل ليدن، عام1860، ص2. حين تحدث عن بلاد أنبية وقاعدتهم غست: أو ( داغست) فذكر (أن لهم ملكاً لا دين له يغزو بلاد السودان). أنظر: نفس المقال لحماة الله ولد السالم، ص14.

<sup>65</sup>- يتضح ذلك من طريقة قيام الدولة الفاطمية في المغرب؛ إذ اتصل الداعية عبد الله الشيعي بركب حجيج كتامة أثناء الحج وبعد عدة مقابلات اصطحبوه معهم إلى مرابعهم وفيها رابط في بلدة إكجان، وانطلق منها لمواجهة الأغلبية. نقلاً عن: المقال السابق لحماة الله ولد السالم، ص15.

<sup>66</sup>- Abdellah, Laroui, L'Histoire du Maghreb, un essai de Synthèse, Maspero, Paris, 1976, Tome1, p. p 146.147.10.

<sup>67</sup>- حماد الله ولد السالم، نفس المقال، ص2.

<sup>68</sup>- المقال نفسه، ص ص 2-5 بتصرف.



## موقف النصارى من الفتح الإسلامي The Christians' Attitude from the Islamic Conquests

طالبة دكتوراه نعيمة بن تعو<sup>1</sup> / د/ عبد العزيز بوكنة  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة الجزائر 2  
[boukscientific@gmail.com](mailto:boukscientific@gmail.com) [nina14245@gmail.com](mailto:nina14245@gmail.com)

تاريخ الإرسال: 2019/11/21 تاريخ القبول: 2020/03/23

### الملخص:

يهدف هذا المقال إلى إظهار مصير المسيحية العربية في جزيرة العرب، وذلك من خلال إظهار موقف النصارى العرب من الفتوحات الإسلامية في المشرق ودورهم في تلك الفتوحات. وهو يدرس تباين موقف العرب النصرانيين من الفتوحات الإسلامية، وذلك تبعا لنتائج المعارك، وأثرها على المسيحيين بالمنطقة وخاصة الحاسمة منها كما يدرس نتائج الفتح الإسلامي على تلك المناطق ومصير المسيحية فيها. **الكلمات المفتاحية:** المسيحية؛ الفتوحات الإسلامية؛ الجزية؛ أهل الكتاب؛ أهل الذمة.

### Abstract:

This article aims to shed light on the destiny of Arab Christianity in the Arabian Peninsula, by showing the attitude of Arab Christians on the Islamic conquests in the East and their role in those conquests.

Moreover, it studies the divergent attitude of the Christianized Arab from the Islamic conquests according to the results of the battles, especially the decisive ones, as well as the results of the Islamic conquest on those areas and the Christianity fate.

**Key words:** Christianity Islamic conquests; the jizyah (Protection fee: a tax taken from non Muslims living in a Muslim state to protect them) ; Ahl El-Kitab (the People of the Book) ; Ahl al-Dhimmi (the

<sup>1</sup> - المؤلف المرسل.

covenanted, Non-Muslim communities under Muslim rule and protection).

### مقدمة:

أقر الإسلام بالتعددية الدينية واختلاف الأمم والشعوب، فهو حافل بالقيم النبيلة والعدل بين المسلمين و أصحاب الديانات الأخرى. بدأ الرسول صلى الله عليه وسلم بعد نزول آيات تشريع الجهاد بنشر الدعوة الإسلامية بين القبائل العربية، حيث بعث في السنة السادسة للهجرة رسلاً إلى زعماء القبائل وأمراء النواحي في شبه الجزيرة العربية وخارجها وإلى ملوك الدول المعاصرة لأجل نشر الدعوة الإسلامية. وفي هذا السياق راسل النبي كلاً من المنذر بن ساوى أمير البحرين وشيوخ قبائل اليمن والمقوقس (حاكم مصر) ونجاشي الحبشة والإمبراطور هرقل وكسرى عظيم فارس، ودعاهم إلى الدخول في الإسلام.

تعتبر مسألة النصارى في شبه الجزيرة العربية بعد الإسلام والفتوحات الإسلامية قضية متشابكة مع موضوع قبائل العرب وموقفها من الفتح الإسلامي بشكل عام. كانت النصرانية تتمثل في أفراد داخل قبائلهم، وكان موقفهم من الإسلام منسجماً في الغالب مع موقف قبائلهم، لكنهم كانوا عاجزين عن توجيه الأحداث في مجتمعاتهم. وازداد عدد النصارى بصفة واضحة إثر الفتوحات وحركة التوسع التي تمت في عهد الخلفاء الراشدين، وأصبحوا معدودين من رعايا الدولة الإسلامية ومن أهل ذمتها. فقد عاشوا في كنفها واستفادوا من التعايش السلمي وأسّسوا علاقات مع الدولة ورعاياها من المسلمين وغيرهم.

انطلاقاً مما سبق ذكره يمكن أن نحصر الإشكالية في سؤاليين:

- ما هو دور النصارى في الفتح الإسلامي؟ وكيف كانت أوضاعهم

داخل الدولة الإسلامية في المشرق حتى أواخر العهد العباسي؟

تكمّن أهمية الموضوع في توضيح مساهمة النصارى في نشر الإسلام

وحركة الفتح بعد تأسيس نواة الدولة الجديدة في المدينة، وكذلك دراسة مصير

المسيحية في ظل الدولة الإسلامية.

إن أهمية هذا الموضوع دفع بعض الباحثين المعاصرين لجعله قيد

دراستهم مثل:

- محمد ضيف الله البطينة وكتابه بعنوان العلاقة بين نصارى العرب وحركة الفتح الإسلامي، وقد استعرض فيها دور النصارى في الفتوحات الإسلامية و تباين موقفهم من الفتح الإسلامي .

- دراسة سلوى بلحاج في كتاب المسيحية العربية و تطوراتها وهي أطروحة دكتوراه، استعرضت فيها الباحثة انتشار المسيحية بين القبائل العربية وأهم فرقها ومراكز تواجدها، ومصيرها بعد الفتح حتى أواخر العهد العباسي. تتمثل أهداف هذه الدراسة في التعرف على موقف نصارى المشرق خاصة العرب منهم من الفتوحات الإسلامية و دورهم فيها ، و تبيان مصير المسيحية في المشرق بعد الفتح، وإبراز مكانتهم في الدولة الإسلامية حتى العهد العباسي. كما سنتناول النقاط التالية:

1. دور المسيحيين العرب في الفتوحات الإسلامية .

2. دفع الجزية.

3. مصير المسيحية في الجزيرة العربية بعد الإسلام.

#### أولاً- دور المسيحيين العرب في الفتوحات الإسلامية

أدى ظهور الإسلام إلى وقوع الصدام بينه وبين الموروث لدى القبائل العربية من اعتقادات وتصورات وغيرها، وبينه وبين ما عند أهل الكتاب ومن تابعهم من العرب من قول واعتقاد، وكان الصراع أول الأمر فكرياً ثم لم يلبث أن تحول إلى صراع فكري عقائدي عسكري، وقد تناول نظرة الإنسان إلى الوجود ونظرته إلى المعبود الذي يتوجه إليه، وقد نزلت العديد من الآيات القرآنية تعالج هذا الجانب العقائدي، وتدعو العقل والفتوة إلى الوحدانية<sup>1</sup>، لذلك نجد الرسول ﷺ والخلفاء من بعده أخذوا على عاتقهم مسؤولية تبليغ الدعوة، وتوسيع نطاقها، وذلك بفتح المناطق المجاورة لدولة الرسول ﷺ، والقضاء على قوة الباطل التي أحاطت بالجزيرة من كل الجهات .

تميزت الفتوحات الإسلامية بسرعتها كما أنها كانت واسعة في مجالها، ويمكن تقسيمها من حيث الأولوية و الأسبقية إلى الفتح كما يلي:

**1- الشام:** بدأت الفتوحات الإسلامية (08هـ) على الجهة الشمالية بدءاً

بمنطقة الشام، والتي كانت تحت سيطرة البيزنطيين، باعتبار أنها كانت تحوي

على مناطق مقدسة تهم المسلمين وتعني لهم الكثير، ويهتمهم أن تكون تحت حكم العرب المسلمين، إذ قيل: الشام مباركة، وفلسطين مقدسة، وبيت المقدس قدس القدس<sup>2</sup>.

ومن هنا حرص الرسول ﷺ على توجيه سراياه وعقد المعاهدات والقيام بغزوات للشمال، وجاء خلفاءه فأكملوا ما بدأه عليه الصلاة والسلام<sup>3</sup>.  
تعتبر قضية نصارى العرب في شبه الجزيرة العربية في عهد الرسول ﷺ قضية متشابهة مع موضوع القبائل العربية وموقفها من الفتح الإسلامي بشكل عام، حيث كان موقفهم من الإسلام منسجما في الغالب مع موقف القبائل العربية<sup>4</sup>.

تطلعت معظم القبائل العربية في بلاد الشام إلى المخلص من حكم الروم نتيجة الضغوطات التي مارسها الروم عليهم بسبب الخلاف المذهبي، إذ أن معظم أهل الشام يدينون بالمذهب اليعقوبي المخالف لمذهب كنيسة القسطنطينية، الأمر الذي أدى بالصراع المذهبي بين مختلف الطوائف المسيحية في بلاد الشام، وتدخل أباطرة بيزنطة في هذا الصراع، واعتبروا المذهب اليعقوبي كفرا وإلحادا، فأمعنوا في التنكيل بالأهالي<sup>5</sup>.

لكن بالرغم من ذلك تباين موقف العرب المنتصرة من الفتوحات الإسلامية تبعا لنتائج المعارك، وخاصة الحاسمة منها، كفحل (13هـ) واليرموك (15هـ) ودمشق (13هـ)، وذلك لأنهم كانوا يخشون الوقوف إلى جانب أحد المعسكرين المتقاتلين ثم يكون هو المعسكر الخاسر، فاعتزلوا القتال حتى ينجلي الموقف<sup>6</sup>.

بدأت الملائنة تظهر تدريجيا على موقف القبائل في المنطقة من حركة الفتح الإسلامي بعد أن أخذت تلاحظ تصاعد قوة المسلمين، وخاصة بعد عام الفتح (08هـ)<sup>7</sup>.

لم يتصور عرب الشام أن يكون الفتح استقرارا للمنطقة لذلك لم ينظّموا للقاتحين لكن حسن معاملة العرب الفاتحين وإظهار حسن نواياهم ومعاملتهم الحسنة لأهل الشام جعلهم أقرب إلى العرب من الروم<sup>8</sup>.

قدم "الأزدي" تقسيما في القرن الثالث الهجري لمواقف العرب المنتصرة من الفتح الإسلامي في بلاد الشام عندما قسمهم إلى ثلاثة أقسام:  
**القسم الأول:** وكانوا على دين العرب المسلمين وخاضوا المعارك إلى جانبهم وهم القبائل القاطنة على أطراف الشام الجنوبية مثل قبائل لحم وجذام وبهراء.<sup>9</sup>

**القسم الثاني:** وهم العرب المنتصرة المسالمة أو المعاهدة الذين كرهوا قتال الروم بسبب رابطة الدين وقتال العرب بسبب رابطة القربى واتخذوا موقف الحياد حتى تتضح النتائج وسمّوا بمسالمة الشام.<sup>10</sup>  
غير أنهم قدّموا للمسلمين خدمات جليلة في مجال التموين، فقد صالح أهل بصرى المسلمين على تقديم الحنطة والزيت والضيافة لمدة ثلاثة أيام، وقدم أهل حمص العلف والطعام.<sup>11</sup>  
أما النبط فقد صالحوا المسلمين على أن يصيب المسلمون من ثمارهم وتبنهم<sup>12</sup>، كما عمل بعضهم كعيون استطلاع لأخبار تحركات العدو.<sup>13</sup>

**القسم الثالث:** وهم الذين يدينون بالنصرانية ولهم نية فيها، وكانت مع الروم البيزنطيين اعتقادا منهم بأن لهم الغلبة بسبب القوة والكثرة، وبسبب مصالحتهم إضافة إلى أنهم أبناء عقيدتهم النصرانية، ويمثل هذا الصنف الغساسنة وعلى رأسهم جبلة بن الأيهم<sup>14</sup>، لكن الأحداث المستجدة غيرت موقفهم خاصة بعد الانتصارات المتتالية للمسلمين<sup>15</sup>، وكانت مقاومة هذا الصنف تضعف تدريجيا كلما اتجهنا نحو الشمال، ومع ذلك ظل الغساسنة ضد المسلمين<sup>16</sup> خاصة بعد ارتداد جبلة بن أيهم عن الإسلام.

## 2- العراق: عندما دخل العرب المسلمون الفاتحون إلى العراق (12هـ)

رحب بهم المسيحيون، لكونهم أصحاب رسالة سماوية تعترف بالمسيحية وأعطوا كل الدلائل من القرءان الكريم، بعد أن ملّوا من حكم وظلم الفرس، وأنزلوا جنودهم في الأديرة، وساعدوهم في فتح مدينة الموصل، إذ لم تكن للمسيحيين مطامع سياسية، وقد تطوع قسم كثير من عرب العراق المسيحيين، وحاربوا مع المسلمين، وأحس العرب المسلمين بالطمأنينة مع مسيحي الحيرة، واتخذوا مدينتهم مقرا لحرركات الفتوح في المشرق<sup>17</sup>، قال تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ

النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ۚ ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ (المائدة: 82).

كان لموقف المسيحيين اليعاقبة (أي القائلين بالطبيعة الواحدة)<sup>18</sup> عونا للعرب الفاتحين، ذلك بأنهم لم يزعجوا لتغيير الحكام، كما أن الرعايا الناصطرة<sup>19</sup> في الإمبراطورية الساسانية لم يكونوا يُكُونُونَ ولاء فعّالا لسادتهم الإيرانيين هؤلاء الذين ما لبثوا أن تخلوا عن الجهاد للحفاظ على استقلالهم السياسي<sup>20</sup>. أدى انهزام الجيش الفارسي على يد المسلمين في موقعه القادسية سنة 14هـ، إلى دخول الكثير من المسيحيين من قبائل البدو التي كانت تقيم على ضفاف نهر الفرات إلى الإسلام، وقالوا: "أن الذين سبقوا إلى الإسلام كانوا أصوب منا رأياً"<sup>21</sup>.

ومما أعان العرب الفاتحين أن القرآن نص على أن أهل الكتاب يجب أن يكونوا موضع التسامح والحماية إذا قبلوا بالحكومة الإسلامية ودفَعُوا الجزية. ومن المؤكد أن هذه الفتوح الهائلة التي وضعت أساس الإمبراطورية العربية لم تكن ثمرة حرب دينية قامت في سبيل نشر الإسلام، وإنما تلتها حركة ارتداد واسعة عن الديانة المسيحية<sup>22</sup>.

### ثانيا- دفع الجزية:

**1- على من تجب الجزية:** يعتبر النصارى من أهل الذمة في الدولة الإسلامية، لأن النبي ﷺ أعطاهم ذمته وأمانه<sup>23</sup>. وجبت الجزية على أهل الكتاب كما وجبت الزكاة على المسلمين، حتى يتكافأ الفريقان، إذ هما وعاء لدولة واحدة في المسؤولية<sup>24</sup>، تفرض الجزية على كل فرد غير مسلم، أو هي ضريبة الرأس كما يسمونها<sup>25</sup>.

فرض الرسول ﷺ الجزية على أهل الكتاب الذين رفضوا الدخول في الإسلام، فخصص الجزية الشخصية بدينار، عفى النساء والأولاد منها. وقيل الرسول ﷺ المواد العينية في الجزية، فحاجة الدولة فرضت من البدء أن تطلب من أهل الذمة المواد العينية، فكان أساس صلح نجران المواد العينية من الحل، وجواز دفع الخيل، والدروع والركاب عوضا عنها<sup>26</sup>.

وكانت جزية أهل الشام أكثر من جزية أهل اليمن في عهد عمر بن الخطاب، ورفضها على بني تغلب ضعف الزكاة عندما أنفوا من الجزية<sup>27</sup>، ورفضوا دفعها، واعتبروها إهانة لكبريائهم، و مركزهم بين القبائل.

**2- جباية الجزية:** إن بداية فرض الجزية في الإسلام، كان إثر نزول آية الجزية في سورة التوبة في السنة التاسعة للهجرة (630م) وليست هناك أي إشارة إلى أن النبي ﷺ، قد فرض الجزية على اليهود والنصارى قبل نزول هذه الآية.

صالح رسول الله ﷺ أهل نجران على ما يعادل ثمانون ألف درهم سنويا، ولما تولى عثمان بن عفان شكوا إليه قلة عددهم و تفرقهم في البلاد فخفضها عنهم إلى اثنان و سبعون ألف درهم، فلما تولى معاوية بن أبي سفيان الخلافة شكوا إليه نفس الشكوى فخفضها عنهم إلى أربعة و ستون ألف درهم. فلما تولى الحجاج بن يوسف على العراق اتهمهم بمعاونة خصوم الدولة السياسيين فرفعها إلى 72000 درهم، ويمكن القول بأن رفع نظام الجزية في العصر الأموي، يشهد بصفة عامة انحرافات في طريقة الجباية، مثل استمرار فرض الجزية على من أسلم، وقد برز هذا الأمر بصفة خاصة في ولاية الحجاج، ومع ذلك يمكن القول بأن التأثير الاقتصادي لهذا الانحراف كان محدودا، وذلك لأن قرار الحجاج في العراق قوبل بثورة أوقفت تطبيقه<sup>28</sup>. أصدر الخليفة عمر بن عبد العزيز قرارا برفع الجزية عن كل من يعتنق الإسلام<sup>29</sup>.

وكانت الدولة في العصر العباسي أكثر الأمم تسامحا على الرغم مما كان يصيبهم بعض الأحيان من الاعتداء، وكان الخلفاء العباسيين يوصون عمالها بالقسط في جباية الجزية<sup>30</sup>.

فالجزية ليست ابتكارا إسلاميا، حيث ذهب بعض العلماء إلى القول بأن لفظ الجزية معرب من كلمة "كزيت" الفارسية، ومعناها الخراج الذي يستعان به على الحرب، ويضيفون أن أول من سن الجزية هو "كسرى أنو شروان" ملك الفرس<sup>31</sup>.

يزعم البعض أن الجزية كانت من الوسائل التي لجأ إليها المسلمون لإكراه غيرهم على الدخول في الإسلام، وهذا غير صحيح لأن الجزية كانت

تدفع من قبل أهل الذمة مقابل حمايتهم، وليست لإجبارهم على الدخول في الإسلام، ولم تكن الجزية بالقدر الذي يدفع الإنسان إلى تغيير دينه، ولم تكن تفرض إلا على القادرين على دفعها، وكان يعفى منها الأطفال والنساء والشيوخ والرهبان.

ولو أن المسلمين استخدموا الجزية كسلاح لنشر الإسلام-كما يزعم البعض- لكان من الأولى أن يزيدها على رجال الدين بصفة عامة، ويفرضونها على غير القادرين، حتى يرغموهم على اعتناق الإسلام<sup>32</sup>.

### ثالثا- مصير المسيحية في الجزيرة العربية بعد الإسلام:

**1- في الفترة النبوية وصدر الإسلام:** من الملاحظ في السنين الأولى من تاريخ الدعوة الإسلامية أن الذين وقفوا ضد الدعوة هي قريش، وما جاورها من القبائل العربية الوثنية، إضافة إلى اليهود، وفي المقابل لا نجد للنصارى ذكر في هذا الصراع ضد الإسلام<sup>33</sup>.

بل نجد الرسول ﷺ قد أرسل أتباعه مهاجرين إلى أرض الحبشة والتي كانت تدين بالنصرانية، وفاز فيها المهاجرين بحماية النجاشي ملك الحبشة<sup>34</sup>. بعدما اشتد عود الإسلام وقويت شوكته، بعثت القبائل العربية في شرق الجزيرة بوفودها فجاء "الجارود بن المعلي" في وفد عبد القيس، وكان "الجارود" نصرانيا، فأسلم وحسن إسلامه، ووقف إلى جانب الإسلام حينما شاع الارتداد بعد وفاة الرسول ﷺ<sup>35</sup>. وأسلم "المنذر بن ساوى" ملك البحرين الذي قيل أنه نصرانيا. وقيل أسلم جميع من كان معه من العرب<sup>36</sup>.

التحقت عبد القيس بمن فيها من النصارى بالإسلام بين سنتي 8 و10هـ، وعليه يمكن اعتبار أن المسيحية العربية انقرضت في البحرين منذ الفترة النبوية بالتحاق هذه القبيلة بالإسلام. أما عن وجود المسيحية بين غير العرب من سكان البحر فقد استمر إلى أواخر القرن السابع الميلادي<sup>37</sup>.

بدأت الدعوة الإسلامية في عمان منذ سنة 8هـ التحق كل مسيحي عمان بالإسلام تلقائيا في عهد عثمان بن عفان إلا أن هذه الأسلمة الشاملة لسكان عمان لا تعني في الواقع زوال المسيحية من قبيلة بني ناجية، لأننا سوف نجد مسيحيين منهم بمنطقة ساحل فارس في عهد علي بن أبي طالب، ولا نشك في



أن وجودهم فيها مرتبط بهجرتهم من عمان في فترة سابقة لخلافة عثمان بن عفان.

وَقَدْ بنى تغلب سنة 9هـ إلى النبي ﷺ فكان بعضهم مسلمين وبعضهم نصارى، وقد عقد النصارى منهم صلحا مع الرسول ﷺ أبقوا فيه على دينهم على أن لا ينصروا أولادهم . كما أن الروايات التي تحدثت عن وفد بني تغلب إلى الرسول "صلى الله عليه وسلم لم تذكر أي شخص له نفوذ كبير و نستنتج أنه لم يسلم أي بطن مهم من بني تغلب<sup>38</sup>.

أرسل الرسول ﷺ سنة 6هـ حملة إلى دومة الجندل بقيادة عبد الرحمن بن عوف، لدعوة أهلها إلى الإسلام، وأدت هذه الحملة إلى إسلام رئيس كلب "الأصبع بن عمرو" وأسلم معه ناس كثيرون من قومه<sup>39</sup>.

أورد ابن هشام في سيرته أن الرسول ﷺ بعث خالد بن الوليد في شهر ربيع الآخر أو جمادى الأولى سنة عشر، إلى بني الحارث بن كعب بنجران وأمره أن يدعوهم إلى الإسلام، فأسلم الناس وأقام فيهم خالد يعلمهم الإسلام وكتاب الله وسنة نبيه<sup>40</sup>.

وتعلق سلوى بلحاج على هذه الرواية أنها تفيد و ثني بني الحارث بن كعب أكثر منه مسيحييها . ولم يلتحق منهم "علقمة" أخو الأسقف حسب بعض الروايات<sup>41</sup>.

وفي العام التاسع هجري وفي بعض المصادر العاشر هجري جاء وفد من نصارى نجران إلى الرسول ﷺ وفيهم "عبد المسيح بن دارس بن عدي" والأسقف "أبو حارثة"، وصالحوا النبي ﷺ فكتب لهم كتابا بذلك<sup>42</sup>.

وكانت الدولة الإسلامية في آخر عهد النبوة تشتمل على الجزيرة العربية من أقصاها شمالا إلى أقصاها جنوبا، ومن أقصاها شرقا إلى أقصاها غربا وكان يدخل فيها أيضا بعض من أطراف الشام المجاورة لبلاد العرب، وكانت البلاد التي تشتملها تنقسم إلى قسمين:

1- بلاد دخلت في الإسلام بحق الفتح، فكان الرسول ﷺ يولي عليها العمال من قبله، وكانت هذه البلاد لا تكاد تتجاوز الحجاز ونجدا<sup>43</sup>.

2- بلاد دخلت في حكم الإسلام بطريق الصلح، وأبقى النبي ﷺ لهذه البلاد ملوكها وأمراءها فمن أسلم منهم بقي له ملكه، ومن صالح على دفع الجزية بقي له ملكه أيضا، وهذه البلاد كانت تشتمل:

أ- مملكة البحرين: وكان ملكها مسلما وهو "المنذر بن ساوى".  
ب- مملكة عمان: وكان عليها ملكان مسلمان هما: "جيفر" و"عبد ابن الجلندي".

ج- إمارة تيماء: وكان أميرها يهوديا.

د- إمارة أيلة: وكان أميرها نصرانيا.

هـ- إمارة دومة الجندل: وكان أميرها نصرانيا.

و/ إمارة نجران: وكانت إمارة نصرانية.

ي- إمارة اليمن: وكانت إمارات يحكمها أمراء مسلمون من الحميريين ماعدا إمارة صنعاء، وكانت يحكمها "بازان بن ساسان" من الفرس<sup>44</sup>.

أدى انهزام الجيش الفارسي على يد المسلمين في موقعه القادسية سنة 14هـ، إلى دخول كثير من المسيحيين من قبائل البدو والتي كانت تقيم على ضفاف نهر الفرات إلى الإسلام، وبعد فتح شمال الشام انضمت معظم القبائل البدوية بعد شيء من التردد إلى أتباع النبي ﷺ<sup>45</sup>.

ويمكن أن نفسر ظاهرة تخلي تلك القبائل المسيحية ودخولها الإسلام كما قال "ريتشارد بل": "إن الكنيسة لم تنجح على الإطلاق في تثبيت قدمها بين العرب"<sup>46</sup>.

وقد فسّر "ترتون" سبب إسلام تلك القبائل المسيحية إلى ضعف تدين هذه القبائل بالنصرانية، وأن تدينهم كان اسميا<sup>47</sup>.

أما بالنسبة لنصارى نجران فقد تم ترحيلهم وإخراجهم منها إلى العراق والشام في عهد الخليفة "عمر بن الخطاب"، ويعود سبب ذلك كما يرى "أبو عبيد" هو ارتداد نصارى نجران بعد إسلامهم<sup>48</sup>، إلا أن "ابن سعد" أورد سبب إجلاء أهل نجران يعود إلى أنهم نقضوا عهودهم ومواثيقهم مع الرسول ﷺ وأصابوا ربا في عهد عمر فأخرجهم<sup>49</sup>.

## 2- الفترة الأموية والعباسية: انتشار الإسلام خارج عرب الجزيرة في

السواد الأعظم من لخم وجذام وعاملة والقيين وفي أقسام من إباد وغسان وكنب والنمر وبكر، بالمقابل فقد كان انتشار الإسلام ضعيفا في تغلب وأهل الحيرة، والأحياء المتحضرة من تنوخ وطيء وبني سليخ وبني كلب<sup>50</sup>.

استردت سورية أيام الحكم العربي ما أضاعته من الرخاء منذ زمن طويل، وبلغت درجة رفيعية من الرقي في العهد الأموي، والصدر الأول من العهد العباسي، وكان العدل بين الرعية دستور العرب السياسي وترك العرب الناس أحرارا في أمور دينهم، وظل العرب أساقفة الروم ومطارنة اللاتين<sup>51</sup>.

كما أن النصارى في ربوع الرافدين منذ قيام الدولة العربية حتى أواخر عهد الخليفة المأمون عاشوا في ظل الحماية والتسامح وحسن المعاملة<sup>52</sup>.

اتسم الدين الإسلامي بالحرية والتسامح فلم يرغم أحدا على اعتناق الإسلام، فمن رغب البقاء على دينه من أهل الكتاب ترك على أن يدفع الجزية<sup>53</sup>. أسقط عمر بن عبد العزيز الجزية عن أسلم من أهل الذمة<sup>54</sup>، كما خفف الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز الجزية عن أهل نجران وكانوا آنذاك بنجرانية الكوفة بالعراق، فجعل عليهم عشر ما كان عليهم في الأصل<sup>55</sup>، حيث تقلص عدد نصارى نجران بصفة كبيرة منذ العهد الأموي، فلم يكونوا سوى أربعة آلاف في مطلع القرن الثامن ميلادي.

كان الاعتصام بالمسيحية يكون من ضمن الاعتصام بالقبيلة، وهي حالة التغالبة الذين كانوا يعتزّون بانتمائهم لقبيلتهم المتعاضمة بذاتها، هذا الغرور والتعالي عند التغالبة هو الذي في الأرجح جعل "الأخطل" يقاوم إغراءات "عبد الملك بن مروان"<sup>56</sup>، لما دعاه ذات مرة للإسلام قائلا: "ألا تسلم فنفرض لك في الفيء و نعطيك عشرة آلاف؟ فقال: الأخطل وكيف بالخمر"<sup>57</sup>.

عمم الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان اللغة العربية في دواوين الممالك الإسلامية، وسلم مقاليدها إلى المسلمين، فأصبح أهلها بتوالي الأجيال، قد نسوا جنسياتهم وصاروا يعدون أنفسهم عربا، وساعد على ذلك أن العربية هي لغة الدين أيضا<sup>58</sup>.

أورد بن عبد ربه في القرن العاشر إجمالاً بخصوص الجزيرة الفراتية فيقول أن: "الجزيرة مسكن ربعة وأكثرها نصارى"<sup>59</sup>. يعتبر التعايش مع أهل الذمة، كرعايا للدولة الإسلامية أحد أسس النظرية السياسية للعباسيين في الخلافة، ويعتبر الخليفة أبو جعفر المنصور من أبرز العاملين بها.

وكان من نتائج رفع الجزية عن أسلم تحول عدد كبير من أهل الذمة إلى الإسلام، وانتهى الأمر بأن أصبح أهل الذمة في تناقص مستمر، حيث تزايد دخول الذميين في الإسلام فيما بين عهدي الرشيد والمعتصم في الفترة (170هـ/787م) إلى (218هـ/833م)<sup>60</sup>.

عانت منطقة الجزيرة من الغارات التي يقوم بها الإقطاعيون المسيحيون بعضهم ضد بعض، وقرر الخليفة هارون الرشيد قطع دابرهم، ولكن استمر الأمر حتى عهد المعتصم الذي أزال ما كانت عليه بلاد الموصل باجرمي من أمر اللصوص<sup>61</sup>.

أما في الشام فقد كان لبطريك أنطاكية مكانته الخاصة كما أنه هناك عدد من مطارنة دمشق اليعاقبة، أو النساطرة صاروا بطاركة في المدائن وبغداد في الفترة العباسية<sup>62</sup>.

#### الخاتمة:

من خلال هذا العرض الموجز لموقف النصارى من الفتوحات الإسلامية و دورهم فيها، ومصيرها في ظل الإسلام يمكننا الخروج بالنتائج و التوصيات التالية :

- تباين مواقف القبائل العربية من الفتوحات الإسلامية في بداية الفتح بين مؤيد و محايد و معادي.
- أن المسيحيين الذين ساعدوا الفاتحين كانوا عرباً، كما أنهم رأوا في الفاتحين مخلصاً لهم من ظلم و استبداد الروم البيزنطيين والفرس.
- أن الفتح الإسلامي أشهر سيفه في وجه الكفر، ولم يرغم أهل الكتاب على تغيير دينهم.

- فرض المسلمين الفاتحين الجزية على أهل الكتاب الذين اختاروا البقاء على دينهم، مقابل حمايتهم، وأنهم أصبحوا في ذمة الرسول ﷺ، ومن رعايا الدولة الإسلامية.
- فرضت الجزية على الرجال الأصحاء من أهل الذمة، دون النساء والأطفال والشيوخ ورجال الدين.
- تزايد إقبال المسيحيين العرب على الدخول في الإسلام لقناعتهم الفردية دون إرغامهم على ذلك من قبل المسلمين، وإسقاط الجزية على كل من أسلم من أهل الذمة.
- سماحة الإسلام والخلفاء المسلمين، و التعايش بين المسلمين وأهل الذمة بصفة عامة والنصارى بصفة خاصة أدى إلى ازدياد دخول المسيحيين في الإسلام مع مرور الزمن.

#### قائمة المصادر والمراجع:

##### أ) المصادر:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- ابن الأثير عز الدين (ت630هـ)، الكامل في التاريخ، تح، القاضي أبي الفداء عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ، 1987م.
- 3- الأزدي أبو إسماعيل محمد بن عبد الله (ت 892/هـ 279م)، تاريخ فتوح الشام، تح: عبد المنعم عبد الله عامر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، (د.ط)، 1970 م.
- 4- الأصفهاني أبو الفرج علي بن علي بن الحسين (ت976/356م)، تح، عباس إحسان وآخرون، دار صادر، بيروت، ط1، 1423هـ، 2009 م.
- 5- ابن القيم الجوزية شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت751 هـ)، هداية الحيارى في معرفة أجوبة اليهود والنصارى، تح: جمعة عثمان، دار عالم الفوائد، (د.م.ن)، (د.ط)، (د.ب.ت).
- 6- ابن خلدون عبد الرحمن (ت1406/هـ 808م)، تاريخ ابن خلدون، دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت، لبنان (د.ط)، 1431هـ، 2000م.
- 7- بن الحسين الفراء الحنبلي أبي يعلى محمد (458هـ)، تح: الفقي محمد حامد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1421هـ، 2000م.
- 8- البكري الديار (ت966/هـ 1558م): تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، مؤسسة شعبان، بيروت، (د.ط)، 1970م.
- 9- البلاذري أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي (ت 892/هـ 279م)، فتوح البلدان، مطبعة الموسوعات، مصر، ط1، 1319هـ، 1901م.

- 10- ابن سعد بن منيع الزهري محمد (ت230هـ)، الطبقات الكبرى، تح: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1421هـ، 2001م، ج1، ص358.
- 11- بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي أبو عبيد القاسم (ت224هـ)، الأموال، تح: أبو أنس سيد بن رجب، دار الهدى النبوي للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2007م.
- 12- بن سليمان ماري، أخبار فطاركة كرسي المشرق من كتاب المجلد، مكتبة المثني، بغداد، (د.ط)، 1964 م.
- 13- ابن عبد ربه الأندلسي أحمد بن محمد (ت328هـ)، تح: الترحيني عبد المجيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ، 1983م.
- 14- ابن عساكر أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي (ت571م)، تح: العمروي محب الدين، تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1415هـ، 1995م.
- 15- ابن هشام أبي محمد عبد الملك بن أيوب الحميري المعافري (ت213هـ أو 217هـ)، السيرة النبوية، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط3، 1431هـ، 2010م .
- 16- الواقدي أبي عبد الله محمد بن عمر بن واقد (ت607هـ)، فتوح الشام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ، 1997م.
- 17- الواقدي أبي عبد الله محمد بن عمر بن واقد (ت607هـ)، مغازي الرسول ﷺ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1948.

#### ب- المراجع:

- 1- إسماعيل حلمي محروس، الشرق العربي القديم و حضارته بلاد ما بين النهرين و الشام و الجزيرة العربية القديمة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (د.ط)، 1997م.
- 2 - بابو إسحاق رفائيل، تاريخ نصارى العراق منذ إنتشار النصرانية في الأقطار العراقية إلى أيامنا، مطبعة المنصور، بغداد، (د.ط)، 1948.
- 3- بالحاج صالح العايب سلوى، المسيحية العربية وتطوراتها من نشأتها إلى القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، دار الطبيعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1997م .
- 4- البطاينة محمد ضيف الله، العلاقة بين نصارى العرب و حركة الفتح الإسلامي في الجزيرة العربية والشام والعراق، ساهمت جامعة اليرموك في دعم البحث، (د.ط)، (د.ت).
- 5- توينبي أرنولد، تاريخ البشرية، تر: زيادة نقولا، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 2004م .
- 6- حجازي فايزة عبد الرحمن، أهل الذمة في بلاد الشام في العصر العباسي (132هـ- 743/334م-944م)، من إشراف د. خريسات محمد عبد القادر، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ ، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2000م.

- 7- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي الدولة العربية في الشرق ومصر والمغرب والأندلس (1-132هـ/622-749م)، دار الجيل، بيروت، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د.ط.)، (د.ت).
- 8- الحسن عيسى، الدولة الأموية عوامل البناء وأسباب الانهيار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.
- 9- الذهبي إدوار غالي، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة غريب، (د.م.ن)، ط1، 1993م.
- 10- أبو زهرة محمد، محاضرات في النصرانية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط4، 1404هـ.
- 11- شاكر مصطفى، دولة بني العباس، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1973م.
- 12- الشريف حامد محمد الهادي، أحوال غير المسلمين في بلاد الشام حتى نهاية العصر الأموي، أمانة عمان الكبرى، عمان، الأردن، (د.ط.)، 2007م.
- 13- الشينور إبراهيم علي، الفتح العربي الإسلامي لجنوب بلاد الشام من الناحية العسكرية (7هـ/628م-17هـ/638م)، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب وزارة الثقافة، دمشق، (د.ط.)، 2011م.
- 14- الصعدي عبد المتعال، السياسة الإسلامية في عهد النبوة، دار الفكر العربي، (د.م.ن)، ط2، (د.س.ط).
- 15- عبد العزيز سالم، التاريخ السياسي والحضاري للدولة العربية، دار النهضة العربية، القاهرة، (د.ط.)، (د.ت).
- 16- العجلاني منير، عبقرية الإسلام في أصول الحكم (بيحث في تاريخ الحكم الإسلامي ضمن عهد النبوة إلى آخر العهد العباسي)، دار الكتب الجديدة، بيروت، ط2، 1965م.
- 17- قريشي عمر بن عبد العزيز، سماحة الإسلام، الذهبية للنشر والتوزيع، مصر، ط3، 1426هـ، 2006م.
- 18- المحامي محمد كامل حسن: الجزية في الإسلام ضريبة الرؤوس وضريبة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د.ط.)، (د.ت).
- 19- المخزومي صادق، الإسلام والمسيحية، سوسولوجيا العصور التأسيسية، مطبعة الرافدين، بيروت، (د.ط.)، 2016.
- 20- ميلاد علي سلوى، وثائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، (د.ط.)، 1983م.
- 21- لوبون غوستاف، حضارة العرب، تر: زعيتر عادل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، (د.ط.)، 2012م.

- 22- Bell Richard, The Origine Of Islam In Its Christian Environement, The Gunning Lectures Edinburgh University, London, F. Cass And Co, Lid 1925.
- 23- Triton .As, The Caliphs And Their Non Muslim Sybjects Frank Cass And Go, Lid 1970.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - محمد ضيف البطاينة، العلاقة بين نصارى العرب و حركة الفتح الإسلامي في الجزيرة العربية والشام والعراق، ساهمت جامعة اليرموك في دعم البحث، (د.ط)، (د.س.ط)، ص61.
- <sup>2</sup> - إبراهيم علي الشينبور، الفتح العربي الإسلامي لجنوب بلاد الشام من الناحية العسكرية (628/هـ-638/م)، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب وزارة الثقافة، دمشق، (د.ط)، 2011م، ص52.
- <sup>3</sup> - إبراهيم علي الشينبور، الفتح العربي الإسلامي لجنوب بلاد الشام من الناحية العسكرية (628/هـ-638/م)، (م.ن)، ص53.
- <sup>4</sup> - محمد ضيف البطاينة، العلاقة بين نصارى العرب و حركة الفتح الإسلامي في الجزيرة العربية و الشام و العراق، (م.س)، ص71-72.
- <sup>5</sup> - إبراهيم علي الشينبور، الفتح العربي الإسلامي لجنوب بلاد الشام من الناحية العسكرية (628/هـ-638/م)، (م.س)، ص60.
- <sup>6</sup> - الشريف حامد محمد الهادي، أحوال غير المسلمين في بلاد الشام حتى نهاية العصر الأموي، أمانة عمان الكبرى، عمان، الأردن، (د.ط)، 2007م، ص29.
- <sup>7</sup> - محمد ضيف البطاينة، العلاقة بين نصارى العرب و حركة الفتح الإسلامي في الجزيرة العربية و الشام و العراق، (م.س)، ص29.
- <sup>8</sup> - إبراهيم علي الشينبور، الفتح العربي الإسلامي لجنوب بلاد الشام من الناحية العسكرية (628/هـ-638/م)، (م.س)، ص65.
- <sup>9</sup> - أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي (ت 829/هـ-892م)، تاريخ فتوح الشام ، تح:عبد المنعم عبد الله عامر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، (د.ط)، 1970م، ص43-44.
- <sup>10</sup> - الديار البكري (ت966/هـ-1558م): تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، مؤسسة شعبان، بيروت، (د.ط)، 1970م، ج2، ص168.
- <sup>11</sup> - أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي البلاذري (ت 279/هـ-892م)، فتوح البلدان، مطبعة الموسوعات، مصر، ط1 ، 1319هـ، 1901م، ص131-137.



- <sup>12</sup> - ابن عساكر (ت571م)، تح: محب الدين العمروي، تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1415هـ، 1995م، ج1، ص181.
- <sup>13</sup> - أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي (ت 279هـ/892م)، تاريخ فتوح الشام، (م.س)، ص31.
- <sup>14</sup> - أبي عبد الله الواقدي (ت607هـ)، فتوح الشام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ، 1997م، ج1، ص171.
- <sup>15</sup> - أبو إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي (ت 279هـ/892م)، تاريخ فتوح الشام، (م.س)، ص168.
- <sup>16</sup> - عبد الرحمن ابن خلدون (ت808هـ/1406م)، تاريخ ابن خلدون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (د.ط)، 1431هـ، 2000م، ج2، ص105.
- <sup>17</sup> - صادق المخزومي، الإسلام والمسيحية، سوسولوجيا العصور التأسيسية مطبعة الرافدين، بيروت، (د.ط)، 2016، ص150-151.
- <sup>18</sup> - اليعاقبة أو المونوفيزية، و ينسب هذا المذهب إلى يعقوب البرادعي لأنه من أنشط الدعاة إليهو ليس لأنه مؤسسه، ذلك أن هذا المذهب أسبق منه، لأن أول من أعلنه بطريرك الاسكندرية. أنظر، محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، ط4، 1404هـ، ص194.
- <sup>19</sup> - و هي فرقة من الفرق النصرانية و أتباعها يقولون: بأن المسيح عيسى عليه السلام له طبيعتان منفصلتان هما الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية، فكان المسيح بذلك إلهاً وإنساناً. أنظر، شمس الدين بن القيم الجوزية (ت751هـ)، هداية الحيارى في معرفة أجوبة اليهود والنصارى، تح: جمعة عثمان، دار عالم الفوائد، (د.م.ن)، (د.ط)، (د.ت)، ص383.
- <sup>20</sup> - أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، تر: زيادة نقولا، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 2004م، ص459.
- <sup>21</sup> - T. ARNOLDMA-CIF , THE PREACHING OF ISLAM, IPID, P46.
- <sup>22</sup> - أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، (م.ن)، ص461-459.
- <sup>23</sup> - منير العجلاني، عبقرية الإسلام في أصول الحكم (بيحث في تاريخ الحكم الإسلامي ضمن عهد النبوة إلى آخر العهد العباسي)، دار الكتب الجديدة، بيروت، ط2، 1965م، ص433.
- <sup>24</sup> - حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي و الديني و الثقافي و الاجتماعي الدولة العربية في الشرق و مصر و المغربو الأندلس (1-132هـ/622-749م)، دار الجيل، بيروت، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ج1، ص383.

- 25- محمد كامل حسن المحامي: الجزية في الإسلام ضريبة الرؤوس و ضريبة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.بت)، ص14.
- 26- فائزة عبد الرحمن حجازي، أهل الذمة في بلاد الشام في العصر العباسي (132هـ-334هـ/743م-944م)، من إشراف، د.محمد عبد القادر خريسات، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2000م، ص19.
- 27- عمر بن عبد العزيز قريشي، سماحة الإسلام، الذهبية للنشر والتوزيع، مصر، ط3، 1426هـ، 2006م، ص262.
- 28- عيسى الحسن، الدولة الأموية عوامل البناء وأسباب الانهيار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص246.
- 29- محمد كامل حسن المحامي: الجزية في الإسلام ضريبة الرؤوس و ضريبة الأرض، (م.س)، ص65.
- 30- رفائيل بابو إسحاق، تاريخ نصارى العراق منذ إنتشار النصرانية في الأقطار العراقية إلى أيامنا، مطبعة المنصور، بغداد، (د.ط)، 1948م، ص74.
- 31- إدوار غالي الذهبي، معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة غريب، (د.م.ن)، ط1، 1993م، ص123.
- 32- سلوى علي ميلاد، وثائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، (د.ط)، 1983م، ص10.
- 33- محمد ضيف البطاينة، العلاقة بين نصارى العرب و حركة الفتح الإسلامي في الجزيرة العربية و الشام و العراق، (م.س)، ص62.
- 34- أبي محمد عبد الملك بن أيوب الحميري المعافري ابن هشام (ت213هـ أو 217هـ)، السيرة النبوية، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط3، 1431هـ، 2010م، ج1، ص206.
- 35- ابن هشام (ت213هـ أو 217هـ)، السيرة النبوية، (م.ن)، ص150-151.
- 36- أبو الحسن أحمد بن يحيى جابر البغدادي البلاذري (ت279هـ/892م)، فتوح البلدان، (م.س)، ص91.
- 37- سلوى بالحاج صالح العايب، المسيحية العربية و تطوراتها من نشأتها إلى القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي، دار الطبيعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ص132.
- 38- سلوى بالحاج صالح العايب، المسيحية العربية و تطوراتها، (م.ن)، ص137.
- 39- أبي عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي (ت607هـ)، مغازي الرسول ﷺ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1348هـ، ج2، ص560-561.
- 40- ابن هشام (ت213هـ أو 217هـ)، السيرة النبوية، (م.س)، ج2، ص163.

- <sup>41</sup>- سلوى بالحاج صالح العايب، المسيحية العربية وتطوراتها، (م.س)، ص133-136.
- <sup>42</sup>- حلمي محروس إسماعيل، الشرق العربي القديم و حضارته بلاد ما بين النهرين و الشام و الجزيرة العربية القديمة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (د.ط)، 1997م، ص224.
- <sup>43</sup>- عبد المتعال الصعيدي، السياسة الإسلامية في عهد النبوة، دار الفكر العربي ، (د.م.ن)، ط2 ، (د.س.ط)، ص195.
- <sup>44</sup>- عبد المتعال الصعيدي، السياسة الإسلامية في عهد النبوة، (م.ن)، ص195-196.
- <sup>45</sup>- Arnold Ma. T-Cif, The Preaching Of Islam, Ipid, P46.
- <sup>46</sup>- Richard Bell, the Origine of Islam in its Christian Environement, the Gunning Lectures Edinburgh University, London , F. Cass and co, Lid 1925, p16.
- <sup>47</sup>-As. Triton, The Caliphs And Their Non Muslim Sybjects Frank Cass And Go, Lid1970, P76-77.
- <sup>48</sup>- أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (ت224هـ)، الأموال، تج، سيد بن رجب أبو أنس، دار الهدي النبوي للنشر و التوزيع ، مصر، ط1 ، 2007م، ص145.
- <sup>49</sup>- محمد بن سعد بن منيع الزهري(ت230هـ)، الطبقات الكبرى، تج، علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1421هـ، 2001م، ج1، ص358.
- <sup>50</sup>- سلوى بالحاج صالح العايب، المسيحية العربية و تطوراتها ، (م.س)، ص163.
- <sup>51</sup>- غوستاف لوبون، حضارة العرب، تر، عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2012م، ص166.
- <sup>52</sup>- رفائيل بابو إسحاق، تاريخ نصارى العراق منذ إنتشار النصرانية في الأقطار العراقية إلى أيامنا، (م.س)، ص71.
- <sup>53</sup>- سالم عبد العزيز، التاريخ السياسي و الحضاري للدولة العربية، دار النهضة العربية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص202.
- <sup>54</sup>- أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي(458هـ)، تج، محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1421هـ، 2000م، ص246.
- <sup>55</sup>- أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي البلاذري(ت279هـ/892م)، فتوح البلدان، (م.س)، ص78.
- <sup>56</sup>- سلوى بالحاج صالح العايب، المسيحية العربية و تطوراتها ، (م.س)، ص168-180.
- <sup>57</sup>- أبو الفرج علي بن علي بن الحسين الأصفهاني (ت976/356م)، تج، إحسان عباس و آخرون، دار صادر، بيروت، ط1، 1423هـ، 2009م، ج8، ص311.

- <sup>58</sup> - عز الدين ابن الأثير (ت630هـ)، الكامل في التاريخ، تح، أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 ، 1407هـ، 1987م، ج4، ص251.
- <sup>59</sup> - أحمد بن محمد ابن عبد ربه الأندلسي (ت328هـ)، تح، عبد المجيد الترحيني ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ، 1404هـ، 1983م، ج6، ص248.
- <sup>60</sup> - مصطفى شاكر، دولة بني العباس، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1973م، ج2، ص42-43.
- <sup>61</sup> - ماري بن سليمان، أخبار فطاركة كرسي المشرق من كتاب المجلد، مكتبة المثنى ، بغداد، (د.ط)، 1964م، ص77.
- <sup>62</sup> - أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي البلاذري (ت 279هـ/892م)، فتوح البلدان، (م.س)، ص167.

## ابن حزم الظاهري وإسهاماته العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية

طالب دكتوراه طيايبه تقي الدين

كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة

takitiaiba1@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/02/20 تاريخ القبول: 2020/10/28

### الملخص:

يطرح البحث إشكالية أساسية حول إسهامات ابن حزم العلمية، والفكرية في الحضارة الإسلامية، فابن حزم من أهم الشخصيات الفذة في التاريخ الإسلامي، فقد خدم الحضارة الإسلامية بمقارباته العلمية الجديدة، ونظرته للعلوم، ويرجع الفضل في ذلك إلى القريحة التي يمتلكها، وفكره الثاقب، فقد أعطى ابن حزم القوة لهذا المذهب أي المذهب الظاهري ليجعله النواة الأساسية في دراسته للفقه، وفي الأصول، وفي التاريخ وفي العقائد فقد كان لابن حزم الدور الكبير في إعطاء الطابع الجمالي للحضارة الإسلامية فما هي الأسس والأفكار التي اعتمد عليها ابن حزم في خدمة الحضارة الإسلامية؟ وكيف استطاع ابن حزم أن يضفي إليها مقاربات جديدة في السياسة والفقه والمنطق والتاريخ وعلم الاجتماع وغيرها؟. وقد عالجت الموضوع في مبحثين رئيسيين، أولهما يتعلق بحياة ابن حزم الاجتماعية والسياسية والعلمية، وثانيهما يتعلق بإسهامات ابن حزم العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية (ما يتعلق بعلم التاريخ، والفكر السياسي والعقائدي...). والذي يمكن استنتاجه أن ابن حزم كان فذا في دراسة العلوم، من خلال منهجه في الدراسة والتقسيم، هذا ما نستشفه من خلال نظرته لعلم التاريخ وعلم الاجتماع.

**الكلمات المفتاحية:** ابن حزم؛ الإسهامات؛ العلمية؛ الفكرية.

### Abstract:

The research raises a fundamental problem about Ibn Hazm's scientific and intellectual contributions to the Islamic civilization. Ibn Hazm is one of the most important and distinguished figures in Islamic history. He served the Islamic civilization with his new scientific approaches and his view of the sciences, thanks to which he

possesses al-Qiraihah and his insightful thought. Ibn Hazm has the strength of this doctrine, i.e., the apparent doctrine, to make it the basic nucleus in his study of jurisprudence, in the fundamentals, in history and in beliefs. Ibn Hazm had a great role in giving the aesthetic character of the Islamic civilization. What are the foundations and ideas that Ibn Hazm relied on in the service of the Islamic civilization? How was Ibn Hazm able to bring to it new approaches in politics, jurisprudence, logic, history, sociology, and others?

Dealt with the subject in two main topics, the first of which is related to Ibn Hazm's social, political and scientific life, and the second is related to Ibn Hazm's scientific and intellectual contributions to Islamic civilization (what is related to the science of history, political and ideological thought ...).

What can be concluded is that Ibn Hazm was exceptional in the study of sciences, through his methodology of study and division. This is what we discern through his view of history and sociology.

**Key words:** Ibn Hazm, Scientific contributions, Intellectual.:

#### المقدمة:

تعد حياة ابن حزم الأندلسي نموذجاً لحياة العالم النزيه الذي يطلب العلم للعلم والعمل، لا للمال والجاه، أو للشهرة والمجد فعاش للعلم وجاهد للعلم وخلده العلم بين الخالدين.

كما أن الباحث الذي يريد الإمام ببعض الجوانب العلمية، والفكرية لدى ابن حزم، يجد نفسه مضطراً إلى الوقوف على الإطار الحضاري لهذا المفكر الموسوعي الكبير، خصوصاً وقد عاش ابن حزم في بيئة علمية تلاقى فيها الفكران الشرقي والغربي في رحاب بلاد الأندلس.

وإشكالية البحث تدور حول إسهامات ابن حزم العلمية، والفكرية في الحضارة الإسلامية، فابن حزم من أهم الشخصيات الفذة في التاريخ الإسلامي، فقد خدم الحضارة الإسلامية بمقارباته العلمية الجديدة، ونظرته للعلوم، ويرجع الفضل في ذلك إلى القريحة التي يمتلكها، وفكره الثاقب، فقد أعطى ابن حزم القوة لهذا

===== ابن حزم الظاهري وإسهاماته العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية

المذهب أي المذهب الظاهري ليجعله النواة الأساسية في دراسته للفقهاء، وفي الأصول، وفي التاريخ وفي العقائد فقد كان لابن حزم الدور الكبير في إعطاء الطابع الجمالي للحضارة الإسلامية فما هي الأسس والأفكار التي اعتمد عليها ابن حزم في خدمة الحضارة الإسلامية؟ وكيف استطاع ابن حزم أن يضفي إليها مقاربات جديدة في السياسة والفقهاء والمنطق والتاريخ وعلم الاجتماع وغيرها؟.

وأما عن أهداف البحث فإنه يسعى إلى معرفة مقاربات ابن حزم في دراسة العلوم، ومعرفة جهوده الفكرية والعلمية في خدمة الحضارة الإسلامية، وأهم القيم التي أضافها للحضارة الإسلامية وأهم الأطر والآفاق الجديدة التي جاء بها والتي بها استطاع ابن حزم أن يعيد المذهب بأكمله.

وأهمية البحث تكمن في معرفة جهود العلماء وتثمينها من خلال الزخم الفكري الذي تركه بعضه، ومعرفة مجال هذه الجهود هل كانت تتعلق بعلم معين أم عرفت الموسوعية.

والمنهج المتبع في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي، وذلك بتتبع أحداث التاريخ وتحليلها.

ومن أهم الدراسات السابقة، ما قام به أبو زهرة حياة ابن حزم، قام به عبد الحليم عويس، وحسان محمد حسان.

### 1- حياة ابن حزم الاجتماعية والسياسية والعلمية

**تمهيد:** لقد كان من أبرز ما عني به بنو أمية في الأندلس نقل العلم والمعرفة فوفقوا في هذه النواحي توفيقاً يكاد يكون عجيبيّاً، إذ لم يمض على إقامتهم هناك ثلاثة أرباع قرن من الزمان حتى نشأت أجيال من العلماء والفقهاء والأدباء والشعراء، ومن بين هؤلاء ابن حزم الظاهري.

#### 1-1- ابن حزم المولد والنشأة: ابن حزم هو أبو محمد بن سعيد بن حزم بن

غالب بن معدان ابن سفيان بن يزيد مولى يزيد بن أبي سفيان بن صخر بن أمية و أصله من فارس وجده دخل الأندلس يوم الأربعاء في شهر رمضان.

وكان حفظاً عالماً بعلوم الفقه مستنبطاً الأحكام من الكتاب والسنة بعد أن كان شافعي المذهب، وجمع من الكتب في علوم الحديث والمصنفات والمسندات

شيئاً كثيراً وسمع سماعاً جما وألف في فقه الحديث كتاباً سماه الإيصال، وله كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، وكتاب في الإجماع ومسائله على أبواب الفقه<sup>1</sup>.

وكان له في البلاغة يد قوية قال وقال أنشدنا أبو محمد قال أنشدني أبي في بعض وصاياه لي إذا شئت أن تحيا غنيا فلا تكن على حالة إلا رضيت بدونها<sup>2</sup>.

ويعود أصل ابن حزم بالضبط من قرية منت نشيم من إقليم الزاوية من كورة لبلة من عرب الأندلس وسكن قرطبة هو وأبؤه ونالوا بها جاها عريضا<sup>3</sup>. وكان أبوه أحد العظماء من وزراء المنصور محمد بن عبد الله بن أبي عامر، وكان من المدبرين لدولتها وكان ابنه الفقيه أبو محمد وزيراً لعبد الرحمن المستظهر بالله بن هشام بن عبد الجبار، وكان ابن حزم من الذين يعتنون بالمنطق فألف فيه كتاباً بسط فيه طرق المعارف<sup>4</sup>.

ونشأ ابن حزم على أيدي النساء وقد حفظ القرآن بعنايتهن له وهو الذي قال عن نفسه: "لقد شاهدت النساء وعلمت أن أسرارهن مالم يعلمه غيري لأني ربيت في حجورهن، ونشأت بين أيديهن ولم أعرف غيرهن، ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب، وهن علمني القرآن ورويني كثيراً من الأشعار ودربيني على الخط"<sup>5</sup>.

من خلال الكلام الذي سقناه من رسالته يبين النشأة الأولى في تعليمه، وأنه تربى في أحضان النساء تربيته الأولى تعلم الكتابة وتدريب على الخط ليكون خطه جيداً وأنه حفظ كثيراً من الأشعار وأن النساء هن اللاتي تولين تلقينه وذلك كله وقال إنهن علمنه القرآن ولم يقل أنهن حفظنه فهذا يدل على أنهن كن يحفظنه مع شرحهن له ما اشتملت عليه الآيات من قصص وأخبار<sup>6</sup>.

وكان أبوه الذي كان قائماً على تربيته معتنياً به كل العناية كان لا يغفل طرفة عين عن مراقبته وملاحظته، ولقد حكى هو تلك المراقبة وأنها كانت السبب في عفته مع ملازمته للنساء والعيش الرافع وقد ذكر ابن حزم ذلك في كتابه طوق الحمامة قال: "ولما عقلت وملكت نفسي صحبت أبا الحسن بن علي الفارسي في مجلس أبي القاسم، وكان عاقلاً عالماً عاملاً كان من أهل الصلاح



===== ابن حزم الظاهري وإسهاماته العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية والنسك الصحيح في الزهد في الدنيا والآخرة فانتفع به كثيرا، وعلم موضع الإساءة وقبح المعاصي"<sup>7</sup>.

بالرغم من القيادة الحسية التي كانت تتحكم فيه إلا أن هناك قيادات روحية كانت هي الأخرى تقوده إلى طريق الرشاد فقد كان أبوه حريصا عليه يوجهه إلى المشايخ الذين يسهرون على تربيته ونشأته تنشأة علمية، وممن كان لهم الحظ الوفير في تربية ابن حزم فقد كان أحد العلماء الذين اختارهم أبوه، وكان هذا الشيخ عرف عنه بعزوفه عن النساء حتى في الشيء الحلال فلذلك لقبه ابن حزم بالحصور، وهذه دلالة على إعجابه بشيخه فكان المرشد والموجه واستطاع هذا الشيخ أي أبو الحسن عن القضاء عن النزوات والشهوات في قلب ابن حزم، لكن لم يستمر هذا العيش الرغيد لابن حزم بعد أن انقلبت الموازين وخاصة لما كان أبوه وزيرا في الدولة الأموية الأولى، فلما آل هذا السلطان إلى بني عامر، وخاصة المنصور العامري بطبيعة الحال هذا الحكم سيغير أمورا كثيرة من بينها الذين كانوا متقلدين لمناصب الوزارة فكان هذا البؤس قد مس أسرة ابن حزم فبدأت النكبات تصل إلى أسرته وعمره خمسة عشر سنة، فقد تكلم عن هذه الأزمات والنكبات فقال: "شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين المؤيد بالنكبات ومحنة الاعتقال والتغريب والاعرام الفادح والاستتار إلى أن توفي أبي، ولعل هذه النكبة التي كان يعيشها ابن حزم أثرت عليه وعلى حياته فاختلطت فيها الشدة بالنعمة وطيب العيش بجهد الحياة فكان مزاجا بين الرقة والعنف والعواطف الناعمة والجدل الصارم"<sup>8</sup>.

وقد أمضى ابن حزم في قرينته (منت) سنوات أخيرة التي تقترب من العقدين يبث فيها علمه فأخذ يحث ويفقه ويدارس الناس ويحظ على العلم والمواظبة على التأليف و الاكثار من التصنيف، وفي ليلة الإثنين 28 شعبان سنة 456هـ توفي ابن حزم بعد عمر يبلغ اثني وسبعين سنة<sup>9</sup>.

### 1-2- شيوخ ابن حزم وطلبته

أ- شيوخ ابن حزم: تعلم ابن حزم في حياته الأولى ما يتعلمه الأكابر من كبار الدولة من حفظ الأشعار وحفظ القرآن والخط والكتابة وكان ذلك على أيدي النساء كما ذكرنا.

ولم يكتف أبوه بذلك بل جعل له رجلا تقيًا وقورا وحصورا يلازمه ويجلسه في مجلس الشيوخ يستمع إليهم، ويتلقى عليهم ما تدركه سنه ذلك الرجل هو أبو الحسن بن علي الفارسي، وأخذ في هذا الوقت على أحمد بن الحسور كما روى عن الهمذاني في سنة 401هـ<sup>10</sup>.

كما سمع ابن حزم من أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد المصري وقد قرأ عليه الحديث و أبو بكر حمام بن أحمد القاضي، وأبو محمد القاضي، وأبو سعيد الفتى الجعفري وقرأ عليه الأدب والشعر وأبو عمر أحمد بن الحسين، ويحيى بن مسعود، ويوسف ابن عبد الله القاضي ومحمد بن سعيد وعبد الله بن الربيع التميمي وعبد الله ابن محمد ابن عثمان وعبد الرحمن بن عبد الله بن خالد وعبد الله بن يوسف<sup>11</sup>.

وقرأ الفقه على يد أبي عبد الله بن دحون كما قرأ علي بن سعيد العبدي من أهل جزيرة ميورقة وأخذ المنطق على محمد بن الحسين المذبحي، ومن شيوخه البارزين مسعود بن سليمان بن مفلت أبو الخيار وعنه أخذ بعض الآراء الفقهية وربما هنا بدأ اتجاهه إلى القول بالظاهر.

ومن أساتذته في التاريخ والده أحمد بن سعيد الذي كان يقص عليه أحداث الدولة العباسية والقاضي أبو الوليد عبد الله بن يوسف ابن القرضي وابن الدلائلي، وأيضا من شيوخه عبد الرحمن بن سلمة الكناني وعبد الله بن محمد بن عبد الملك ولم يكن التخصص الدقيق معروف في ذلك الزمن بل غالبا ما كان المحدث فقيها وباحثا في علم الكلام ومؤرخا ومنطقيًا ولغويا وشاعرا .

**ب- طلبته:** ومن تلاميذ ابن حزم بن أبي بن عبد الله بن حميد الأزدي المعروف بالحميدي ت 491هـ، صاحب كتاب الجذوة المقتبس ظل ظاهري المذهب وعمل على نشره بكل جهده في الأندلس وفي المشرق بعد أن رحل إليه، ومن مؤلفاته الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم مطبوع وجذوة المقتبس، الذهب المسبوك في وعظ الملوك.

ومن تلامذة ابن حزم أبو بكر الوليد بن الطرطوشي ت 520هـ صاحب كتاب سراج الملوك.

## ===== ابن حزم الظاهري وإسهاماته العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية

محمد شريح الرعيني ومن مؤلفاته الكافي في القراءات السبع، والحسين بن عبد الرحيم له إجازة من ابن حزم، وأبو بكر عبد الباقي بن محمد ت 502هـ ظل ظاهري المذهب وعمل على إذاعة كتب شيخه والاهتمام بها. وعلي بن سعيد العبدي النيورقي توفي بعد سنة 491هـ، ترك المذهب الظاهري بعد وفاة ابن حزم وتفقه على يد أبي بكر الشاشي وله تعليق في المذهب الشافعي، ومحمد بن مسلمة، وعبد الملك بن الحمانى القرطبي كان التلميذ الصديق له عبد الله بن أحمد بن العربي المعافري الاشبيلي صحب ابن حزم سبعة أعوام سمع خلالها مصنفاته كلها سوى المجلد الأخير من كتاب الفصل وله إجازة أكثر من مرة.

### 2- إسهامات ابن حزم العلمية في الحضارة الإسلامية:

**تمهيد:** لقد تميز ابن حزم عن بقية العلماء، بفكره التحليلي لوقائع التاريخ، وتركيزه على الجانب الأخلاقي، واستخدامه مقاربات منهجية في الجانب السياسي والاجتماعي وحتى العقائدي

**2-2- إسهامات ابن حزم في التاريخ:** ابن حزم يرى أن التاريخ علم وأنه قسم من الأقسام السبعة التي أقسام عند كل أمة في كل زمان وفي كل مكان. وكان مدلول ابن حزم على التاريخ بعلم الأخبار، وكان ينظر أن التاريخ أن التاريخ عبارة عن مقدمات اضطرارية اعتمد التواتر في النقل من أجل الإقرار بصحتها.

وعملية التاريخ عند ابن حزم ببعض التوثيق والتجريد تنطلق انطلاقاً من التفسير الذاتي في منهجه وفلسفة التاريخ عند ابن حزم مدلولاً ينطبق على المدلول المستقر الآن غير أن هذه المرحلة عنده هي مرحلة تالية للمادة المجردة النقلية التي هي أساس هيكل التاريخ وبنائه العام، وكان يلتزم في دراساته التاريخية على الضبط الشديد والإيجاز الذي يشبه الكليات اعتماداً على المنهج النقلي والأثري، وما يتبعهما من جرح وتعديل مما يجعل ابن حزم ينتمي للجيل الأول الذي كان التاريخ عندهم امتداداً لعلم الحديث<sup>12</sup>.

وكان ابن حزم يطالب بتأخير دراسة التاريخ حتى تكتمل عند الدارس مقدرة الحكم والقدرة على التمييز.

والهدف من دراسة التاريخ عند ابن حزم كسائر المفكرين المسلمين هدف أخلاقي وسياسي، فدراسته تفيد معرفة أسباب ذهاب الملوك، فيحدث له فيها زهد وقلة رعاية، وفي الوقت نفسه يقف على حمد المتقين للفضائل فيرغب فيها ويسمع ذمهم للردائل فيكرهها ويظهر اهتمام ابن حزم بالتاريخ عندما يقول أن التاريخ علم سهل جدا ومنشط ومنتزه لا ينبغي لأحد أن يخلوا منه بل يجعله منحة وراحة وتجديدا للنشاط ودفعاً للسأم<sup>13</sup>.

ورتبة التاريخ عند ابن حزم أنه جعل التاريخ من جملة العلوم الثلاثة التي تميز أمة عن الأمم الأخرى وهو يضع التاريخ علم الأخبار بعد علم الشريعة وقبل علم اللغة. ثم بعد ذلك تأتي العلوم الأربعة التي تتميز بها الأمم كعلم النجوم وعلم العدد وعلم الطب، وعلم الفلسفة وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه، أما من ناحية برنامج التعليم والتدريس فإن ابن حزم جعل علم التاريخ بعد القراءة والكتابة واللغة والمنطق والطبيعات وكتب التشريح، ولكن هذه العلوم التي هي قبل التاريخ هي عبارة عن مقدمات يعرف المرء من خلالها أوليات الأشياء والبراهين<sup>14</sup>.

ويرى ابن حزم أن التاريخ ينقسم إلى مراتب من ناحية منهج تناوله:

- 1- فإما تاريخ خاص بالممالك (تاريخ الإمبراطوريات).
- 2- فإما تاريخ خاص بالسنين (التاريخ الحولي).
- 3- وإما تاريخ البلاد (التاريخ المحلي).
- 4- وإما تاريخ منثور وهو التاريخ الذي يضم أشناتاً.
- 5- وإما تاريخ طبقات الناس من فقهاءهم وعلمائهم وغيرهم.
- 6- وعلم النسب<sup>15</sup>.

وقد ضمت دراسات ابن حزم أنواعاً أخرى تختلف في منهج تناول هذه الأنواع:

- 1- تاريخ الأديان والأفكار والمذاهب.
- 2- تاريخ المعارف والعلوم.
- 3- التاريخ الاجتماعي.
- 4- التاريخ الاقتصادي.

===== ابن حزم الظاهري وإسهاماته العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية

وابن حزم يقسم التاريخ من ناحية الفترات التاريخية إلى تاريخ الحملة الإسلامية وهو أصح التواريخ ويضم مبدأ الملة الإسلامية وفتوحها وأخبار خلفائها وملوكها وعلمائها.

تاريخ بني إسرائيل وأكثره صحيح، وإنما يصح من أخبار منذ أن صاروا بالشام، وأخبار الروم وتصح من عهد الاسكندر لا قبل ذلك وأخبار الترك والخزر وسائر أمم الشام وأمم السودان وهذه أمم لا علوم لها ولا تأليف لها وأخبار الهند والصين ثم أخبار الفرس<sup>16</sup>.

والعوامل المؤثرة في التاريخ عند ابن حزم نستطيع أن نتكلم عن بعض الأمور قبل أن تلج في العوامل المؤثرة في التاريخ عند ابن حزم أن هناك فرقا بين فعل الله في الكون الذي هو قوانين وسنن حتمية وبين فعل الإنسان الذي هو العنصر المؤثر في رقي الحضارة.

ومن خلال هذا الإدراك استنتج ابن حزم العوامل التي تجعل حركة الإنسان في التاريخ حركة إيجابية ورفض الخلط بين ما يمكن لنا تسميته الحتمية الكونية وبين الحرة الإنسانية فتكون الأولى إجبارية اضطرارية وتكون الثانية ممكنة التصرف<sup>17</sup>

ومع ذلك فبإمكاننا أن نقول مطمئنين أن ابن حزم يندرج تحت قائمة المفكرين الإسلاميين الذين يرون أن أحداث التاريخ تصنع في البداية وفي إطار الحركة الكونية إرادة الله.

ويدلنا فكر ابن حزم على أن هناك عناصر ثلاث ركز عليها وقدمها كعوامل تهم بدرجة كبيرة في إبداع الحضارة وهي كلها عوامل تؤكد أن الجانب الروحي والفكري وهو ما ركز عليه أكثر المفكرين الإسلاميين وهو أهم تفسير للتاريخ<sup>18</sup>، وأن العوامل المادية والبيئية مع ضرورتها تحتل مرتبة عالية في صنع الحضارة وفي استمرار تماسكها ومن أهم العوامل التي اعتمد عليها ابن حزم:

**العقيدة:** يرى ابن حزم أنه لا بد لكل أمة من معتقد إما إثبات وإما إبطال كما يقول ابن حزم وتكمن أهمية العقيدة عند ابن حزم فهي بمثابة الروح التي توجه الإنسان إلى البناء وتنفي باطنه من الأمراض الاجتماعية والخلقية، بل إن

العقيدة إصلاحها للنفس وتقويمها وتوجيهها من طريق مرسوم والرؤية التي انطلق منها ابن حزم في فهم العقيدة سواء كانت صالحة أو فاسدة نفس الرؤية وإن أمة تملك عقيدة وفكر تستطيع الصمود والإبداع من الأمة التي تعيش بلا عقيدة أو شريعة.

**2-2- إسهامات ابن حزم في الفكر السياسي:** يعتبر ابن حزم مفكراً إسلامياً شأنه شأن كثير من المفكرين الذين يدورون في فلك الإطار الإسلامي ومن خلال الآثار التي تركها ابن حزم رحمه الله يتبين أنه ينطلق من أنه فقيه مسلم له منهجية الظاهري في فهم النصوص وأنه مفكر مثقف عاش بتجربة سياسية، لها سلبياتها التي أوجت إليه ببعض عناصر الفكر السياسي الصالح، التي جعلته ينتقد الفكر السياسي الفاسد، وكونه شخصية علمية متطلعة في نظام الخلافة الإسلامية فقد اطلع على كل خبايا الخلافة الإسلامية حسناتها وسيئاتها. وقد كان لابن حزم رسالة ضمت الخطوط العريضة للخلافة الإسلامية وتعد هذه الرسالة نصاً نفيساً تضمنت الخلفاء في عصره وكيفية انتقال الخلافة من عصر إلى عصر سواء كانت بعهد أو مغالبة أو ما أصاب هذا النظام من تدهور وفساد<sup>19</sup>.

والذي أمكنه من ذلك الاتصال الوثيق بالملل والنحل هو الذي أكسب ابن حزم فكرة سياسية وخاصة كان أساس هذه الفكرة التي بنيت عليها العقائد وكان ابن حزم إذا تناول القضايا السياسية التي عالجه، هي قضايا تتعلق بآراء الخوارج في الحكم ومرتكب الكبيرة وآراء السنة والشيعة في المفاضلة بين الصحابة في أمور سياسية ونظام الخلافة في الإسلام وكل ما يتعلق بولاية القضاء وحقوق.

أما عن رأي ابن حزم في الخوارج: فبعد الحادثة المعروفة بعد القضية التحكيم بين علي ومعاوية والذي حكم فيه أبو موسى الأشعري وعمرو ابن العاص أدى ذلك إلى بدء ظهور الفرق ذات الآراء السياسية وخاصة عندما رفض فريق من جيش علي بن أبي طالب نتيجة التحكيم ولم يرفضوا فقط نتيجة التحكيم بل رفضوا بدأ التحكيم ذاته ويرى ابن حزم في الخوارج هم كفرة

===== **ابن حزم الظاهري وإسهاماته العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية** =====  
خارجون يجب قتالهم، و يعتبر عنده فتحا لهم كفتح أبي بكر وعمر رضي الله  
عنه<sup>20</sup>.

وبنى ابن حزم آراءه في الخوارج على بعض الأدلة التي ساقها من خلال  
بعض فرقهم كفرقة الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق فهؤلاء قد أباحوا دم  
الأطفال وقتل النساء وكل من قال وتلفظ أنا مسلم وتحرمون قتل من انتمى إلى  
اليهود أو إلى النصارى أو إلى المجوس.

وخالف ابن حزم رأي الخوارج في مرتكب الكبيرة لما قالوا أنه كافر  
واعتبر الحسن البصري أنه منافق وقالت المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين  
والمرجئة لا يضر مع الإيمان معصية كما لا يضر مع الكفر طاعة<sup>21</sup>.

لكن ابن حزم قام بمعالجة هذه الفكرة التي شغلت حيزا كبيرا من الفكر  
السياسي بمنهج ظاهري يعتمد على النصوص فكان رحمه الله لا يفضل بين  
النصوص العفو والمغفرة ولا نصوص الحساب والعقاب<sup>22</sup>.

ويرى ابن حزم بالموازنة في الذي ارتكب الكبيرة ولقي الله ولم يتب منها  
فينظر إن رجحت حسناته على كبائره فإن كبائره وسيئاته تسقط وهو من أهل  
الجنة وإن استوت حسناته مع كبائره وسيئاته فهؤلاء مجازون بقدر ما رجح بهم  
من الذنوب.

وقد استعرض ابن حزم الأقوال المتعلقة بأفضلية الصحابة بحيث منهم  
من يرى أن أفضلهم علي بن أبي طالب ومنهم عمر بن الخطاب ومنهم من قال  
جعفر بن أبي طالب ومنهم من قال أبو بكر الصديق وهم كثيرون.

ولكن ابن حزم يرى أن أفضلية الخلفاء الراشدين تتسلسل بحسب ولايتهم  
فأبو بكر أفضل من عمر أفضل من عثمان وعثمان أفضل من علي، وكل منهم  
يفضل من يليه جهادا وعلما.

بل إن ابن حزم يرى أن أبا بكر ولي الخلافة بعهد صريح من رسول الله،  
ونص عنه، وتبع نفس المنهج في تفضيل عمر لأنه فيما نرجح جعله يندرج  
تحت أبواب التفضيل.

وحرص ابن حزم على الشبهة التي روجها الشيعة في المفاضلة بين أبي  
بكر وعلي بن أبي طالب والخلفاء الراشدين، وقسم ابن حزم حتى نساء النبي

فجعل أفضلهن عائشة ثم خديجة والخلفاء الراشدون بترتيبهم الأولون: المهاجرون الأولون وأهل بدر أهل المشاهد بالترتيب مشهدا مشهدا حتى الحديدية التابعون ثم عامة الناس<sup>23</sup>.

**2-3- إسهامات ابن حزم في الفكر الاجتماعي:** يظهر اهتمام ابن حزم بالجانب الاجتماعي من خلال التحليل المفصل الذي قدمه حول المجتمع الأندلسي في عصره، وكان ابن حزم شأنه شأن الكثير من المفكرين الإسلاميين قبل ابن خلدون بحيث لم تكن له فلسفة اجتماعية دقيقة تصلح أن تكون علما قائما بذاته لها منهجها ولها موضوعات بحث مستقل<sup>24</sup>.

وترتكز نظرة ابن حزم الاجتماعية على منبوعين رئيسيين:

1- الملاحظة والمشاهدة.

2- التجربة الخاصة.

لقد كان ابن حزم إنسانا اجتماعيا يدعوا إلى التغيير بكل الطرق الممكنة ولم يكن بالفيلسوف الذي يرصد الواقع ويستسلم له، بل كان ابن حزم يرفض هذه الواقعية ويعمل أن الواقع بالقيم لا القيم بالواقع، وانطلق ابن حزم في دراسته من خلال العمران البشري ونحى فيه نفس المنحى الذي ينحوه الفكر الإسلامي ومدى تطابق طبيعة المجتمع من خلال سمة الطابع الأخلاقي في النظرة الإسلامية، وتعد مقدمته التي جاء بها من المقدمات التي تعتبر من المقدمات الشامخة في الفكر الإسلامي كما يمثلها ابن خلدون وهذا راجع إلى النظرة الإجلالية للتاريخ والتقدير لمعنى التعاون في الحياة الاجتماعية.

كما لابن حزم نظرية تعتبر من الأمور الجديدة التي في هذا الباب والتي بها ضمان المجتمع والدولة للحقوق الأساسية للفرد وهي نظرية التكافل الاجتماعي، ولابن حزم نص مشهور يتداوله الفقهاء وخاصة المعاصرين وهي بمثابة قاعدة تشريعية تدعوا إلى العدالة الاجتماعية أو ما يسمى بالاشتراكية والحركات التي انتهت بإقرار حقوق الإنسان الاجتماعية والاقتصادية بحيث يقول ابن حزم: "وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك إن تقم الزكوات بهم، فيقام لهم بما يأكلون من



===== ابن حزم الظاهري وإسهاماته العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية

القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك وبمسكن يكفيهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة"<sup>25</sup>.

لقول الله تعالى: [فَاتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ] (الروم: 38)، وحديث النبي p: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه"<sup>26</sup>.

ويكمل ابن حزم نظريته ببعض الأحكام منها عدم أكل المضطر الميتة وشرب الخمر وهو يجد طعاما فيه فضل عن صاحبه سواء كان لمسلم أو ذمي<sup>27</sup>.

ومن خلال النصين الذين دعمهما ابن حزم بنصوص من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة تأكيد ثلاثة جوانب: التكافل الاجتماعي والتزام الدولة بكفالة حقوق الأفراد والمستوى المعاشي الذي يمكن أن يعتبر الحد الأدنى لكل إنسان، ويرى ابن حزم أن هذا الأمر لا يمكن أن يتحقق إلا بتدخل الدولة من أجل تحقيق الكفاية لكل فرد، لأن الزكاة عند ابن حزم ليست لوحدها أن تحقق هذا التكافل الاجتماعي<sup>28</sup>.

ويرى ابن حزم أن المرأة لها مكانة اجتماعية وسواها بالرجل في الحقوق وناقش أقوال الفقهاء في ذلك وفسر قول الله تبارك وتعالى: [الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ] (النساء: 34)، ذكر بأن القوامة هنا لا علاقة لها بالحقوق والطبيعة الإنسانية أو القدرة على التصريف، ويرى أن المرأة يجوز لها أن تتولى مناصب من بينها القضاء وفسر قول الرسول p: "الن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة"، وقال في الحديث بأن الدلالة التي قصدها النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث هي الخلافة أما بقية المناصب فيجوز لها أن تتقلدها، ويكون ابن حزم قد وافق قول أبا حنيفة في جواز الحكم للمرأة<sup>29</sup>.

**2-4- إسهامات ابن حزم في العقائد:** يعد كتاب الفصل في الملل والأهواء الذي ألفه ابن حزم منعظا جديدا في طريقة بحث ابن حزم التي تتبع فيها طريقة الاستقصاء والتتبع والتحقيق، وهذا الكتاب من أبرز المؤلفات في

مقارنة الأديان يرجع له السبق في هذا الميدان من خلال التبويب والاستنباط وانتظام التفكير وسعة الاطلاع وشمول النظرة<sup>30</sup>.

ولقد سلك ابن حزم في تناول العقائد منهاجا بريئا وبعيدا عن الاستطراد والإخلال والتعقيد يعتمد على إيراد البراهين المنتجة من المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس، وقد اعتمد على منهج التدرج العقلي وعلى نظرة شاملة للمل والنحل وقسم الفرق الموجودة في العالم الإسلامي إلى:

- 1- مبطلو الحقائق (الفسطائية).

- 2- مثبتو الحقائق مع عدم الاعتراف بالخالق والزعم بأزلية العالم الفلاسفة الملحدون.

- 3- مثبتو الحقائق مع الاعتقاد بأزلية الله والعالم معا وهم الفلاسفة الكفرة.

- 4- مثبتو الحقائق مع الاعتقاد بأن للكون مدبرين كثيرين الزرادشتيون.

- 5- مثبتو الحقائق مع الاعتقاد بأن هناك إله واحد مع إنكار النبوات البراهميون.

- 6- مثبتو الحقائق مع الاعتقاد بالخالق والإيمان ببعض الأنبياء فقط وهم اليهود والنصارى والصابئة<sup>31</sup>.

وطبق ابن حزم في دراسته للمل والنحل منهاجا واحد استخدام ظاهرية اللغة وعدم القول بالتأويل، ومن قواعده العامة في نقد الأديان أن كل كتاب دون فيه الكذب فهو باطل كالذي ظهر فيه فساد المجوس وفساد اليهود، ومن قواعده عدم الاعتراف بالكثرة فالحق عنده من صدقه الناس والباطل من كذبه الناس ومن قواعده التركيز على العقائد في مناقشة المل والنحل على سواء ومن قواعده احترام الأساليب الجدلية في المنطق ومن أجل هذا قد وضع كتابه تقريبا حد المنطق.

#### الخاتمة:

بعد هذه الصولات والجولات في شخصية ابن حزم نخلص في الأخير إلى أن ابن حزم من أهم الأعلام المغاربة الذين وضعوا بصمتهم في التاريخ الإسلامي، فلقد أسهم في إحياء مذهب كامل بعد ما كانت نهايته الزوال وهذا راجع إلى الجهود التي كان يبذلها ابن حزم ونلحظ الجهود التي تركها ابن حزم تتجلى في دراسته للتاريخ فقد استخدم منهجية وأساليب عجيبة في دارسته وفي تقسيم له، وأيضا المنهج الاجتماعي والذي خلص به ابن حزم إلى أن المجتمع

## ===== ابن حزم الظاهري وإسهاماته العلمية والفكرية في الحضارة الإسلامية

حتى يحفظ سلامته كان يدعو إلى التكافل الاجتماعي والنظر إلى الفقراء والمساكين والأرامل والأيتام والنظر إليهم بعين الرحمة. كما درس العقائد وطبق منهجيته، وهذا ما يظهر في كتابه الفصل الذي قد قدم فيه ابن حزم رحمه الله تفصيلاً دقيقاً عن الفرق والتيارات الفكرية واستطاع ابن حزم من خلال هذا الكتاب أن يرد على المسيحيين واليهود والدهريين واستخدم المنطق القوي الذي يبين حصافة ذهنه الذي نجده مفصلاً في كتابه تقريب حد المنطق بل بعض الفرق غير اليهود والنصارى وقد قدم نقداً في بعض الأفكار التي ذهبوا إليها كالمعتزلة الذين تقدمهم في الفكرة المعروفة فكرة خلق القرآن.

### قائمة المراجع:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- السنة النبوية، صحيح البخاري، وصحيح ابن حبان.
- 3- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دط، دار صادر، بيروت.
- 4- ابن بشكوال، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1989م.
- 5- ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية، دط، بيروت، 1912م.
- 6- ابن حزم، طوق الحمامة، دط، مكتبة عرفة دمشق، دت.
- 7- أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره وأراؤه الفقهية، دط، دار الفكر العربي، القاهرة.
- 8- الحميدي، جذوة المقتبس، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط3، دار الكتاب المصري، دط، القاهرة، 1989م.
- 9- عبد الحلیم عويس، ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ط2، القاهرة، 1990م.
- 10- حسان محمد حسان، ابن حزم الأندلسي، عصره ومنهجه وفكره التربوي، دط، دار الفكر العربي، القاهرة.
- 11- أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، دط، مصر، 1999م، ج1.
- 12- ابن حزم، الفصل، طبعة صبيح، دط، مكتبة السلام العالمية، 1348هـ، ج4.
- 13- ابن حزم، المحلى، تحقيق عبد الغفار البنداري، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، دت ج6.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دط، دار صادر، بيروت، ص327-328.
- <sup>2</sup> - ابن بشكوال، الصلة، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1989م، ص57-58.

- 3- ابن صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية، دط، بيروت، 1912م، ص7.
- 4- ابن صاعد، المصدر نفسه، ص26.
- 5- ابن حزم، طوق الحمامة، دط، مكتبة عرفة بدمشق، دت، ص26.
- 6- ابن حزم، طوق المصدر نفسه، ص27.
- 7- أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره وأراؤه الفقهية، دط، دار الفكر العربي، القاهرة، ص26-27.
- 8- ابن حزم، المصدر السابق، ص168.
- 9- ابن حزم، المصدر نفسه، ص101.
- 10- محمد أبو زهرة، ابن حزم، ص29.
- 11- محمد أبو زهرة، المرجع نفسه، ص30.
- 12- الحميدي، جذوة المقتبس، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط3، دار الكتاب المصري، دط، القاهرة، 1989م، ص44، عبد الحلیم عويس، ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ط2، القاهرة، 1990م، ص66.
- 13- عبد الحلیم عويس، المرجع السابق، ص124.
- 14- حسان محمد حسان، ابن حزم الأندلسي، عصره ومنهجه وفكره التربوي، دط، دار الفكر العربي، القاهرة، ص140.
- 15- عبد الحلیم عويس، ابن حزم، ص130- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص198.
- 16- عبد الحلیم عويس، المرجع السابق، ص129.
- 17- عبد الحلیم عويس، المرجع نفسه، ص127.
- 18- عبد الحلیم عويس، المرجع نفسه، ص132.
- 19- أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، دط، مصر، 1999م، ج1، ص22.
- 20- عبد الحلیم عويس، المرجع السابق، ص275.
- 21- محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص737.
- 22- ابن حزم، الفصل، طبعة صبيح، دط، مكتبة السلام العالمية، 1348هـ، ج4، ص45.
- 23- ابن حزم، الفصل، ج4، نفسه.
- 24- عبد الحلیم عويس، المرجع السابق، ص285.
- 25- ابن حزم، المحلى، تحقيق عبد الغفار البنداري، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، ج6، ص156/150.
- 26- رواه البخاري برواية عبد الله بن عمر، باب لا يظلم المسلم تحت رقم 2310، ص117، وكذلك رواه ابن حبان تحت رقم 533.
- 27- ابن حزم، المصدر السابق، ج6، ص159.
- 28- عبد الحلیم عويس، المرجع السابق، ص293.
- 29- ابن حزم، المصدر السابق، ج10، ص631.
- 30- عبد الحلیم عويس، المرجع السابق، ص315.
- 31- عبد الحلیم عويس، المرجع نفسه، ص318.

## الجغرافيا التاريخية لجبال الأوراس في العصر الوسيط قراءة مجالية في المسالك القديمة والحواضر

### La Géographie historique des massifs des Aurès au Moyen Âge une Lecture du routes anciennes et les cites

منصورية عاشور<sup>(1)</sup> صونية بن سخرية

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

bense\_sonia@yahoo.com

achour.mansouria@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/19

تاريخ الإرسال: 2020/02/06

#### الملخص:

الجغرافية التاريخية علم يمزج بين المعارف الجغرافية لخدمة التاريخ للوصول لقراءة هادئة وإعادة تشكيل الحادثة التاريخية بعيدا عن التصديق الكلي للرواية الشفوية ونزع القداسة عن النص المكتوب، وهي من العلوم المستحدثة تعضد كثيرا الحدث التاريخي، ولا تزكي مراميه حين تستخدم آليات البحث من استحضار للنص وتنوير الحادثة حين تعالج المجال الجغرافي في مصطلحات الهيدروغرافيا والطوبونوميا، والتضاريس. تعود الدراسة كمجال تطبيقي لمنطقة مهمة في تاريخ الجزائر العصر الوسيط - كتلة الأوراس- بتفعيل الأحداث التاريخية عبر طريق سلكه الورد الحضاري عبر محطات الطريق الجبلي الذي يربط جبال الأوراس والقيروان في حاضرة الدولة الإسلامية. وعليه جملة من الأسئلة تطرح نفسها، منها ما الإضافة التي تمكن القارئ من أدراك عوامل ازدهار الحواضر على امتداد طريق الجبال؟ كيف نصل في الأخير إلى إدراك البعد الأمني في التواصل والتفاعل؟

**الكلمات المفتاحية:** الجغرافية التاريخية؛ الأوراس؛ المحطات؛ المعالم؛ المسالك؛ الحواضر.

#### Abstract:

Historical Geography is a science that combines geographical knowledge to assist history to reach a quiet reading in order to reshape the historical incident away from the total validation of the oral

1 – المؤلف المرسل.

version or divinization of the written text, it is a contemporary science, which amply supports the historical event without praising its objectives when the research mechanisms are used the evocation of the text and the illumination of the incident when the geographical area is approached according to the terms hydrography, toponymy and topography. The study is a field of application for an important area of the medieval history of Algeria, the area of the Aurès by the concretization of historical events via the path to civilization through the mountain trail stations connecting the Aurès to Kairouan in the metropolis of the Islamic State. therefore a number of questions are imposed, including: What addition allows the reader to understand the factors of urban prosperity along the mountain trails Finally, how can we understand the security dimension of communication and interaction?

**Key words:** Historical geography; Aurès; Stations; Monuments; Leaflets, Urban.

#### مقدمة:

تقدم الجغرافية التاريخية<sup>(1)</sup> التي هي من العلوم المستحدثة بعض آلياتها لتعضد الحادثة التاريخية وتزيد تنويرها، حيث تمزج بين المعارف الجغرافية لخدمة التاريخ فتنزح الثقة عن النص الشفوي أو تأكده.

كما تلعب طرق المواصلات دورا بارزا في حضارة الأمم والشعوب والأشخاص فتقيم روابط حضارية بين مجموع التجمعات السكانية المكونة للحواضر.

والموضوع الذي تشتغل عليه "الدراسة" هو تفعيل "براغماتي" يحقق وظائف بعض مصطلحات علم الجغرافية المتعلقة بعنصري المسالك البرية وتطور الحواضر؛ حيث كان الغرض من ذلك رصد أهمية المسالك التي هي شريان الحياة في كونها مرتبطة بحركة ازدهار ونمو حواضر الأوراس عبر هذه الشبكة، انطلاقا من طبنة غربا حتى القيروان شرقا، عبر مجموعة من المحطات كانت أهم حواضر الأوراس حينها مثل: نقاوس بلزمة وبغاي وعيون العصافير، وغيرها.....

الهنشير، المرحلة، المحطة، المسلك، وطوبونيميا والهيدروغرافية، هي مصطلحات جغرافية مرتبطة بخصوصية موضوع هذه الدراسة؛ والتي تشتغل

===== الجغرافيا التاريخية لجبال الأوراس في العصر الوسيط ...

مجالا جغرافيا متحركا؛ غايته استعمال الطريق الذي يربط طبنة غربا بالقيروان شرقا، في اختراق طبيعي وجغرافي لكنتلة الأوراس وحواضره خلال الفترة الوسيطة، والتي كانت محل مشاهدات "عيانية" لجغرافيين مسلمين، من خلال ما كتبوه في مصادرهم الجغرافية؛ فلقد حاولنا دراسة ذلك بتوظيف المنهج التاريخي تحليلا ووصفا ومقارنة، في الفترة الواقعة بين القرن 3-6هـ/ 9-13م.

إن هذه المدن أو الحواضر حصرها الجغرافيون المسلمون على طول طريق الجبال في كل من (طبنة، نقاوس، بلزمة، وبغاي...) ووصفوها، وهي حواضر ترتبط بكنتلة جبال الأوراس، فكيف كان وصف الجغرافيين لها؟ وكيف حددوا المسافة الفاصلة بينها؟ وما هي مساهمات هذه الحواضر في المجال التاريخي المغاربي عموما ومنطقة جبال الأوراس خصوصا اعتمادا على جغرافيتها التاريخية؟

#### معالم طريق الجبال وأهم محطاته:

يعرف الطريق بين مدينة القيروان وطبنة- بطريق الجبال-؛ حيث يصلنا بالقيروان شرقا والتي كانت "مقر السلطة الإسلامية"، علما بأن هذا الطريق لا يتوقف بطبنة، بل يمتد خارجها إلى الغرب نحو مقرة والمسيلة في المغرب الأوسط.

عبر طول هذا الطريق تتواجد محطات، تعدّ أهم الحواضر التي شكلت مناطق العبور خلال العصر الوسيطي المغاربي، والذي هو على الأرجح موروث لما قبل الفترة الإسلامية، التي كانت محط ملاحظات دقيقة لجغرافيي الفترة الوسيطة (البكري، ابن حوقل، المقدسي، الإدريسي وحسن الوزان لاحقا...) حيث رصدوا أهم معالم الطريق وأشهر المحطات التي شكلت "مدنا" في تعبيرهم اللغوي، فلقد كان لها الدور المهم في إخراج جبل الأوراس من عزلته الجغرافية في تلك الفترة.

كما أننا نتحين الفرصة لوضع المنطقة تحت تشريح الأثريين الفرنسيين والرحالة الذين وصفوا المنطقة موضحين مدى التطابق أو التقارب في رصد

فعل المشاهدة العينية خاصة فيما يتعلق ببعض الآثار كضريح مدراسن أو مادغوس... أو بعض الهانشير وللعلم فأن طريق الجبال له مسلكين رئيسيين هما:  
**المسلك الأول:**

المسلك جزء من الطريق الرومانية القديمة الرابط بين طبنة وبقية الحصون، وهي منظومة من النقاط العسكرية تصل في النهاية إلى تبسة "تيفست" مقر الفيلق الثالث الأغسطيني.

حيث تتفق معظم المصادر الجغرافية تقريبا انطلاقا من مدينة طبنة؛ والتيتقع إلى الشرق منها مدينة نقاوس على مسافة مرحلتين، في كون هذه المدينة التي وصفها اليعقوبي في القرن 3هـ/9م، بأنها "كثيرة العمارة والثمر"<sup>(2)</sup>، وقد حافظت على نمطها المعماري ونشاطها الاقتصادي، طيلة قرون بعد ذلك؛ إذ صفها الإدريسي، وهو من أهل القرن 6 هـ/12م بأنها "مدينة صغيرة كثيرة الشجر والبساتين (... ) وفيها سوق قائمة ومعايش كثيرة"<sup>(3)</sup>.

يشير ستيفان قزال إلى أن هناك العديد من الطرق القديمة التي تتصل بمدينة طبنة (Thubunae) من بينها الطريق الروماني الذي يربط مدينة طبنة بمدينة نقاوس (Nicivibus) على طول وادي بريكة الحالي في اتجاه مدينة بغي (Bagai).

ويحدد المسافة الفاصلة بين المدينتين نقاوس وطبنة حوالي 37 كلم انطلاقا من مدينة طبنة<sup>(4)</sup>، وهذا ما يؤكد تواصل استعمال المسلك القديم خلال فترة الوسيطة مرورا بالمحطة الرومانية نقاوس Nicivibus.

يأخذ تأسيس مدينة نقاوس في البداية نموذج المدينة الحصن (Camp-Ville) من طرف الرومان الذين جعلوها لحماية التلال الخصبة خصوصا، في إطار سلسلة الحصون والقلاع وهي ميزة التواجد الروماني لشمال إفريقيا عموما في بدايته، ويبدو أنه تواصل تعمير الحصن القديم بساكنيه، إذ يذكر اليعقوبي أن سكان المدينة من الجند وما يحيط بها بربر من مكنانة أحد بطون زناتة البترية<sup>(5)</sup>.



## ===== الجغرافيا التاريخية لجبال الأوراس في العصر الوسيط ...

يصل الطريق بعد مدينة نقاوس إلى حصن بلزمة الذي وصفه البكري في القرن 5 هـ/11م بأنه "حصن أولي في بساط من الأرض كثير المزارع" والقرى وهي مدينة كثيرة الثمار والمزارع.

وقد أشاد الإدريسي فيما بعد بميزات هذا الحصن وساكنيه<sup>(6)</sup>، وهي تتموضع على الطريق القديم غير بعيدة عن المدينة الرومانية "Lamasba" بحوالي 6 كم والتي تعتبر مفترقا رئيسيا للطرق<sup>(7)</sup>.

Lamasba هي مدينة مروانة الحالية، والحصن "قصر بلزمة" لا يوجد اليوم إلا على الخرائط الطبوغرافية والأثرية، كما أنها مدينة مردومة بالتراب حسب الإدريسي في "القرن 6 هـ - 13م"، وقد كان يهيمن حصنها على سهل فسيح، أو السهل الأفيح<sup>(8)</sup>.

والمؤكد أن المدينة لعبت دورا استراتيجيا هاما في إطار النظام الدفاعي لإقليم الزاب خاصة وإفريقية عموما، مما جعلها تحظى لاحقا بحامية من الجند العرب من قبيلة بني تميم، وهذا الحصن الذي طالما احتل موقعا حيويا متقدما في النظام الدفاعي للإمارة الإسلامية فقد دوره الدفاعي إثر المجزرة التي ارتكبتها الأمير الأغلب إبراهيم الثاني اتجاه جند بلزمة؛ ففسح المجال للقوة الشيعية الجديدة في إرساء دعائمها، أمام الفراغ الدفاعي بعد نزول الداعي بلاد كتامة؛ حيث أحدثت هذه الثغرة خلافا في الناحية الغربية من إفريقية خاصة، وتعدّ بلزمة بحكم موقعها بمثابة الواقي الطبيعي للسلطة الأغلبية إذ كان عرب بلزمة يقومون من حصنهم بمراقبة سكان كتامة.

إن الإبادة التي تعرضوا لها كانت من أسباب انقطاع الأغلبية وزوال ملكهم، لتصبح القلعة التميمية خلال القرن 6 هـ/13م، تحت سيطرة قبيلة مزاتة البربرية حسب شهادة البكري دائما<sup>(9)</sup>، وتعدّ مزاتة من أكبر بطون لواتة البترية<sup>(10)</sup>.

إذ اتبعنا المسلك الذي أورده كل من ابن حوقل والبكري الرابط بين طينة وباغاية نلاحظ أنهما اتفقا على ذكر المحطات الرئيسية الرابطة بين طينة وبلزمة، وهي توافق في مجملها المراحل الثلاث التي ذكرها البكري، حيث

تكون الطريق المتبعة على النحو التالي: طبنة- نقاوس مرحلتان، ثم نقاوس إلى بلزمة مرحلة واحدة<sup>(11)</sup>.

ولئن اتفق جل الجغرافيين<sup>(12)</sup> حول محطتين أساسيتين هما نقاوس وبلزمة على طريق طبنة بغاي؛ أي المرحلة الأولى من الطريق الذي يخرج من مدينة طبنة غربا باتجاه بغاي شرقا مع المرحلة الثانية على نفس الطريق، فقد اتفقوا في تحديد المواضع والمحطات القادمة على القسم الرابط بين بلزمة وبغاي. ولئن لم يذكر ابن حوقل أي محطات بين مدينة بلزمة وبغاي، فإنّ البكري في القرن 5هـ- 11م، ذكر محطتين هامتين هما قبر ماداغوس وقاساس، حيث تقعان شرقي مدينة بلزمة.

أما بالنسبة للمحطة الأولى الواقعة على مسافة مرحلة واحدة شرق مدينة بلزمة يذكر البكري قبر ماداغوس وقد جاء وصفه لهذا القبر كما يلي: "وهو قبر مثل الجبل الضخم مبني بأجر رقيق قد خرق وبني طيفانا صغارا وعقد بالرصاص وصورت فيه صور الحيوان من الالاماس وغيرهم وهو مدرج النواحي"<sup>(13)</sup>.

وبالعودة إلى العدد من الدراسات حول هذا المعلم القديم؛ نقف على دقة المعلومات التي قدمها البكري؛ فالأوصاف التي ذكرها تقترب نسبيا من الدراسات والأبحاث الأثرية التي قام بها جملة من الدارسين<sup>(14)</sup>.

كما يرى بعض هؤلاء أن قبر ماداغوس الذي ذكره البكري كان قديما يعدّ أحد الأضرحة النوميديّة الضخمة؛ وهو شبيه بضريح Kebour-Roumia في الجزائر وضريح جدار (Djeddar) في وهران<sup>(15)</sup>، وإن ضخامة هذه الأضرحة عموما، تضاهي أهرام مصر غير أنها مغربية محضة، لوجود طراز الرجم الليبية بها، وهو عبارة عن كمية من الحجارة تلقى فوق الضريح<sup>(16)</sup>، ويعود هذا القبر إلى أحد أبناء الأسرة النوميديّة الحاكمة قد يكون مادغيس الأبتّر، ويقع هذا المعلم أو المحطة شرق مدينة بلزمة بمرتفعات الأوراس الشماليّة، وتحديدا على يسار الطريق الحالية الرابط بين قسنطينة وباتنة حيث يتوسط المنطقة السهلية الواقعة بين جبل عزام Azem وجبل تافراوت (Tafraouet)<sup>(17)</sup>.

===== الجغرافيا التاريخية لجبال الأوراس في العصر الوسيط ...

في اتجاه الشمال الشرقي من هذا الضريح وعلى بعد 4.5 كم توجد سبخة جندلي اليوم وهي على الأرجح توافق بحيرة مادغوس التي أشار إلى وجودها البكري.

تصل الطريق بعد قبر مادغوس إلى مدينة قاساس الواقعة بين قبر مادغوس وبغاي وهي مدينة قديمة على نهر، وفي غربها جبل شامخ<sup>(18)</sup>.

هذه الإشارة الهامة التي أوردتها البكري مكنتنا من مطابقة موضع هذه المدينة معه نشير الذي يقع على مسافة 45 كم شمال غرب مدينة بغاي؛ حيث لا يزال إلى اليوم يحمل نفس الاسم هنشير قاساس وهذا ما أثبتته الخرائط الطبوغرافية<sup>(19)</sup>.

يقع هنشير قاساس (Guassas) على السفح الجنوبي لجبل سفيان (SAFFAN) ويمثل على الأرجح بقايا المدينة الرومانية وحاميتها، ويبدو أن تواصل وجود هذه المدينة في الفترة الوسيطة، فقد ذكرها البكري على الطريق الرابطة بين طنبنة وبغاي التي تشمل بدورها قسم من الطريق الطويلة "طنبنة-القيروان"، ونظرا لتواصل الإعمار بين الفترة القديمة والوسيطة؛ فإن المدينة اليوم تحوي معالم قديمة وأخرى تعود للفترة العربية التي بقي منها عدد من الأسوار والجدران التي استجد العرب بناءها إثر الفتح.

أورد لنا البكري إشارات هامة تساعد على تحديد موضع المدينة إذ يذكر في مؤلفاتها "مدينة قديمة على نهر، وفي غربها جبل شامخ"، وبالرجوع إلى الخرائط الطبوغرافية يمكن لنا الافتراض أن النهر الذي أشار إليه البكري والذي تقوم عليه المدينة هو وادي الشمرة (ouedchemora) الواقع على بعد 3 كم من المدينة، والجبل الذي أورد ذكره هو جبل بو عريف (Djebelbouarif).

إن الطريق الذي وصفه البكري انطلاقا من مدينة طنبنة إلى بغاي بمختلف محطاته وحصونه، والتي تم تشييدها في هذه المنطقة كانت تمثل تواسلا للطريق الروماني القديم، والحصون البيزنطية التي تواصل تعميرها بعد الفتح الإسلامي، فكان حصن قاساس في هذا الإطار يمثل إحدى هذه الحصون القديمة على بعد مرحلة واحدة شرق قاساس، لتصل الطريق إلى حصن بغاي وهي المحطة الأخيرة.

تقع "بغاي" هذه المدينة القديمة بين جبل الأوراس جنوبا، وقرعة الطرف شمالا "Garaa al tarf" ومن الأرجح أنها مدينة بربرية الأصل حسب ما يدل عليها اسمها<sup>(20)</sup>، حيث كانت هذه المدينة معقل المذهب الدوناتي في العصر الروماني، ثم حظيت بعناية البيزنطيين مما جعلهم يقيمون بها حصنا هاما مقارنة ببقية الحصون التي تجاورها، واستعصت حتى على الفاتحين المسلمين في البداية، فعملت عقبة بن نافع الفهري، الذي طال حصاره لهذه المدينة نظرا لأهمية حاميتها، غير أنه في الأخير أصاب منها غنائم عظيمة بعد نجاحه في دخول المدينة وغادرها سريعا<sup>(21)</sup>.

احتلت بغاي منذ القديم مفترق طرق هام<sup>(22)</sup>، حيث تواصلت أهميتها خلال الفترة الوسيطة ولقد ذكرها الجغرافيون على أنها من بين المحطات الهامة على الطريق الرابطة بين القيروان وبلاد الزاب؛ كما تقع أيضا على مسلك في طريق مغاير يتجه جنوبا ويخترق جبل الأوراس ليصل إلى مدينة بسكرة.

إن مدينة بغاي مترامية الأطراف متسعة الأرجاء، يقول عنها الإدريسي بأنها "مدينة كبيرة"<sup>(23)</sup>، فقد كانت هذه المدينة مروية بفضل تدفق مياه الأودية من جبال الأوراس وأهمها وادي بغاي الواقع غربها، وقد ذكره بروكوب (procope) تحت اسم Abigas وهو وادي بورغال (BOU-Roughal) المار اليوم بين مدينة بغاي ومدينة خنشلة<sup>(24)</sup>.

إن هذه المدينة تنسب للوادي الذي يحاذيها من جهة الغرب وذلك في ظل ما يعرف بالهيدرونوميا<sup>(25)</sup>، وهي أيضا في نظر أحد الدراسيين لعمارة المغرب الأوسط تجمع بين الريف والمدينة، نظرا لتوزع مرافقها بين المدينة والأرباض<sup>(26)</sup>، وكانت تراقب خروج المسافرين الذين يقطعون وادي العرب بجبل الأوراس<sup>(27)</sup>، وقد أورد البكري، إشارة تتعلق بحيوية المدينة وتوسع نشاطها بوجودها على حمامات وأسواق وفنادق وضخامة جامعها<sup>(28)</sup>، غير أن عاديات الزمن حوّل هذه إلى أثر بعد عين، ولم يبق منها إلا ما يثبت على الخرائط الأثرية من اسم يطلق عليها "قصر بغاي"، هذا الموقع الأثري اليوم؛ حيث يمثل على الأرجح بقايا مدينة بغاي القديمة على السفح الشمالي لجبل الأوراس.

### المسلك الثاني:

من خلال رحلتنا التي جئنا بها طريق الجبال عبر المسلك الأول، وما حضيها به من مشاهدات عبر مراحل ومحطات هذا المسلك الذي احتقل بذكره كل من ابن حوقل والبكري، فإنه من نافلة، وتتمة لهذه الدراسة كان لزاما علينا التعرف على بقية حواضر الأوراس الواقعة على المسلك الثاني.

فهذا المسلك يقع بين طبنة وبغاي، وورد ذكره في المصادر الجغرافية من خلال ابن حوقل والمقدسي الذين كتبا فيها مؤلفيهما في (القرن 4 هـ/10 م)، فاستعرضا المحطات "الحواضرية"، وتجاوزا على هذا المسلك، إذ لا يوجد اختلاف كبير بينهما، إلا من حيث ترتيب المحطات الواقعة عليه، فابن حوقل يرتب المحطات من طبنة إلى باغاي كما يأتي: طبنة - دار ملول - ودوفانة، في حين يظهر لنا المقدسي محطة أخرى، وهي عيون العصافير ويجعلها بعد دار ملول أي: دار ملول - عين العصافير - قرية دوفانة وصولا إلى مدينة بغاي.

المسافة في تقديرهما واحدة من طبنة لدار ملول، وهي مرحلة كبيرة، عندما نتجه شرقا على طول هذا المسلك نصل إلى دار ملول التي وجدها ابن حوقل لا تسر الناظرين ولا تجلب لراحتها المسافرين لسوء وضعها وتدهور حالتها، فأصبحت "مدينة قديمة قد رزحت أحوالها وصارت منزلا ينزله المجتازون"<sup>(29)</sup>.

ويعود سبب انحطاط المدينة ورزوح أحوالها حسب ابن حوقل دائما، للتدمير الذي تعرضت له، غداة حملة أبي عبد الله الشيعي، واستيلائه على مدينتي طبنة وبلزمة خلال سنة واحدة وهي 293 هـ/906 م، إن هذه المحطة دار ملول، لما وصلها المدّ الشيعي خيّرت بين الاستسلام لأبي عبد الله، فاخترته، غير أن ذلك لم يشفع لسكانها الذين خربت مدينتهم على يد القائد هارون الطبني - وإنّ بقية الأحداث التاريخية التي لم نذكرها ليست من متطلبات الموضوع - غير أن عوامل التخريب والإطاحة بأسوار المدينة وقتل أهلها<sup>(30)</sup>، من أسباب الاختلاف المذهبي الذي عانى منه عمران المغرب عموما والجزائر "المغرب الأوسط" خصوصا، ورغم ذلك فإن المدينة تعافت، بعد الغزوة الشيعية، فيصفها ابن حوقل ق 4 هـ/10 م، على أنها كانت تعدّ منزلا على

الطريق الكبرى طنبنة- القيروان ، ينزله المسافرون قبل المرور إلى المحطة الموالية<sup>(31)</sup>.

والمحطة التالية التي يذكرها ابن حوقل بعد دار ملول، هي قرية دوفانة على بعد مرحلة في اتجاه الشرق، على طريق طنبنة- بغاي، وهنا يقع الخلاف بينه وبين المقدسي، كما أسلفنا الذكر، إذ يجعل هذا الأخير من عيون العصافير المحطة الموالية لدار ملول، والتي تتوسط بدورها دوفانة شرقا ودار ملول غربا.

يقدر المقدسي بوضوح مختلف المحطات الواقعة على هذا المسلك وهي كآلاتي من الشرق إلى الغرب " ... إلى باغاية... دوفانة أو... عيون العصافير أو... دار ملول... أو طنبنة (...). بمرحلة واحدة"<sup>(32)</sup>؛ فعيون العصافير هذه لا بد أنها تنحصر في مسافة 30 أو 40 كلم شرق دار ملول وغرب دوفانة.

وبعد عين العصافير نجد كلا من ابن حوقل والمقدسي يضعان قرية دوفانة في المحطة ما قبل بغاي وفي الغرب، إذ يريان أن مدينة بغايتقع في الغرب من قرية دوفانة إحدى قرى الأوراس<sup>(33)</sup>، باستعراضنا للخريطة الأثرية بحثا عن هذه القرية تظهر آثارها بالقرب من هنشير الذي يحمل نفس التسمية تقريبا (هنشيرتوفانة) يقع في موضع مرتفع نسبيا على عالية وادي بوعتب، وتوجد بالقرب منه عين تحمل تسمية القرية الوسيطة وهي عين دوفانة<sup>(34)</sup>، وقد يكون هذا المسلك الرابط بين بغاي وقرية دوفانة شبيه مع الطريق الرومانية القديمة مما يرجح إمكانية تواصل اتباع هذه الطريق خلال فترة التاريخ الوسيط.

#### خاتمة:

أخيرا نصل لمجموعة من المعطيات تمثل نتائج للبحث:

- 1- إنّ الجغرافية التاريخية كفيلة بتوضيح المسالك والمجالات والمواقع لخدمة التاريخ، ونزع القداسة على النص التاريخي باستثمار الطوبوغرافيا والطوبونوميا و الهيدرونوميا.
- 2- إنّ الأوراس إقليم ظل مستقلا بوضوح بفضل جغرافيته التي تجعله فاعلا للتاريخ صانعا لأحداثه.

### ===== الجغرافيا التاريخية لجبال الأوراس في العصر الوسيط ...

3- المحطات السالفة الذكر ظل استعمالها في الفترة الوسيطة وراثية عن الفترة البيزنطية والرومانية، قبل أن يتحول هذا الطريق - طريق الجبال إلى الشمال في القرن 6 هـ 12 م، طريق تونس بلاد الزاب.

4- الاهتمام بالمصطلحات الخاصة بالجغرافية التاريخية وتفعيلها في حقول المعرفة العلمية ومنها: (المرحلة، المدينة، الحصن، الفحص، المرصد، الهنشير، الطوبونوميا، الهيدرونوميا، هذه الملاحظات وغيرها تفتح لنا نوافذ لمزيد من الحفر المعرفي في العمق التاريخي وهي نافذة تبقى مفتوحة للبحث والاستزادة).

#### قائمة المصادر والمراجع:

##### المصادر:

- 1- الإدريسي (ت 560هـ/1164م)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان ط1، 1989م.
- 2- ادريس الداعي عماد الدين القرشي(872هـ/1468م)، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب، القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار، تح محمد اليعلاوي، 1985م.
- 3- ابن حوقل(378هـ/988م)، صورة الأرض، دار صادر، بيروت، 1938م.
- 4- ابن خلدون (ت 808هـ/1405م)، كتاب العبر، المجلد السادس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م.
- 5- ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحك ولان ج سي، وبروفنسال، ليفي، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1983م.
- 6- المقدسي (ت 380هـ/990م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991م.
- 7- اليعقوبي (ت 284هـ/897م)، كتاب البلدان، وضع حواشيه: محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2002م.

##### المراجع:

- 1- محمد حسن، الجغرافية التاريخية لأفريقية من (ق1- ق9 هـ/7-15م) فصول في تاريخ المواقع والمسالك والمجالات، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، 2004م.
- 2- الطاهر طویل، المدينة الإسلامية وتطورها في المغرب الأوسط من النصف الهجري الأول إلى القرن الخامس، دار المتصدر، 2011م.
- 3- غوتية (أ. ف)، ماضي شمال إفريقيا، تعريب هاشم الحسني، الناشر الفرجاني، طرابلس 1970.

4- هشام جعيط، تأسيس الغرب الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2004م.  
المراجع باللغة الأجنبية:

1-Cambuzat, Paul-louis; L'évolution des cités du tell en Ifrikiya du 7è  
au 11è siècle, Tome 2.

### الهوامش:

- (1) محمد حسن: الجغرافية التاريخية لأفريقية من (ق1- ق9 هـ/7-15م) فصول في تاريخ المواقع والمسالك والمجالات، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، 2004م، ص:9.
- (2) اليعقوبي (ت 287 هـ)، كتاب البلدان، وضع حواشيه: محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان 2002، ص: 190.
- (3) الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1 ، 1989، ص: 264.
- (4) Gsell (s), Atlas Archéologique de l'Algérie, feuille 28, N° 68.
- (5) اليعقوبي، مصدر سابق، ص:190.
- (6) الإدريسي، المصدر السابق، ص:264.
- (7) Toulotte (Mgeanatolé), Géographie de l'Afrique chrétienne, Numidie, TII, Paris 1894, p170.
- (8) الإدريسي، المصدر السابق، ص:270.
- (9) البكري، المصدر السابق، ج2، ص227.
- (10) ابن خلدون، كتاب العبر، المجلد السادس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003، ص235.
- (11) المرحلة: المسافة التي يقطعها المسافر في يوم واحد، وتقدر بنحو 35 كيلومتر، ويقال: المرحلة هي المنزلة يرتحل منها، وما بين المنزلين مرحلة، والجمع مراحل.
- (12) ابن حوقل، صورة الأرض مكتبة الجليل، ص85. البكري، المصدر السابق، ج2، ص227، الإدريسي المصدر السابق، ص264.
- (13) البكري، المصدر السابق، ج2، ص227، والمرحلة عندهم تقدر بمسيرة يوم.
- (14) Peyssonnnle (JA), voyages dans les régences de Tunis et d'Alger, Edition La Découverte, Paris 1987 P199 Cahen (Ab) « le Madrecen » in Recueil des notices de la sociétéarchéologique de la province de consantine, TXVI, 1873 « in mélanges d'Archéologie et d'Histoire, XIV année, 1894, p71; 73.
- (15) Cahen (Ab) « le Madrecen » , p144
- (16) غوتية (أ. ف)، ماضي شمال إفريقيا، تعريب هاشم الحسني، الناشر الفرجاني، طرابلس 1970 ص 161.
- (17) cahen (Ab) « le Madrecen », p17.
- (18) البكري، المصدر السابق، ج2، ص227.



- (19) Ragot, «le sahara de la province de Constantine», recueil des notices et des mémoires de société archéologique de la province de Constantine, TXVI, 1873, 1874, p206, 207.
- (20) نقلت الأسماء البربرية ذات العمق البوني - الفينيقي لليونانية ثم البيزنطية ثم عربت، وهي استثناءات نادرة في نظر هشام جعيط الذي لم يستطع أن يفسر معناها غير أنه أعطى جذر الكلمة وقال: BAGAY تعود أصول التسمية البربرية HB GOU TBG وهي من نفس أصل التسمية vaga الرومانية المعربة بباجا، انظر تأسيس الغرب الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2004، ص53.
- (21) بن عذارى، البيان المغرب، ج1، ص27.
- (22) Gsell (s), Atlas Archéologique de l'Algérie, feuille 28N° 68.
- (23) الإدريسي، المصدر السابق، ص277.
- (24) Troussel (P), « BAGAL », encyclopédie berbère, Tome IX, ouvrage publié Edisud, Aix en Provence, 1991 p1307
- (25) أخذت التسمية طوبونيميا من مظهر هيدرولوجي، هو الواد أو النهر
- (26) الطاهر طويل: المدينة الإسلامية وتطورها في المغرب الأوسط، من النصف للقرن الأول الهجري إلى القرن الهجري الخامس، دار المتصدر، الجزائر، 2011م، ص95.
- (27) المرجع نفسه، ص96.
- (28) البكري، المصدر السابق، ج2، ص328-329.
- (29) ابن حوقل، المصدر السابق، ص85.
- (30) الداعي ادريس، عيون الأخبار، ص120.
- (31) ابن حوقل، المصدر السابق، ص85.
- (32) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة 1991، ص247.
- (33) ابن حوقل، المصدر السابق، ص85.
- (34) Cambuzat, op, cit, T2, p147.



**مقاومة الشيخ العامري عبد الرحمن الطوطي الدرقاوي بسيدي  
بلعباس غرب الجزائر عام 1845م**  
**Resistance of Sheikh al-Ameri Abd al-Rahman al-Touti  
al-Dargawi in Sidi Bel Abbas, western Algeria, in 1845**

د/ ولد أحمد عبد القادر

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة ابن خلدون تيارت  
ouledahmedake@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/08/16 تاريخ القبول: 2020/11/01

**الملخص:**

إن مساهمة الطرق الصوفية بالجزائر في المقاومات الشعبية خلال فترة الاحتلال الفرنسي، قضية واضحة تبين مدى قوة دور شيوخ الزوايا والطرقية في الفترة الزمنية المذكورة خاصة وأنها كانت تمثل السلطة الفعلية لأغلبية أهالي الجزائر، وعلى هذا الأساس كانت راية الجهاد والمقاومة منذ بداية الاحتلال تمثله الطرق الصوفية، وخير دليل على ذلك مقاومة الأمير عبد القادر التي مثلتها الطريقة القادرية، وهناك اتحاد بين الطرق الصوفية وشيوخها وهذا مانجدة عند الدرقاوية وأحد شيوخها وهو عبد الرحمن الطوطي الذي دخل تحت لواء الأمير عبد القادر لمحاربة الاستعمار الفرنسي. **الكلمات المفتاحية:** عبد الرحمن العامري الطوطي، أولاد إبراهيم، قبائل بني عامر، القبيلة، التصوف.

**Abstract:**

The contribution of the Sufi roads in Alegria to the popular resistance during the French occupation is a clear issue that shows how strong the role of the elders of the angles and roads in the mentioned period, especially since they were the actual authority of the majority of the people of Algeria. The best proof of thi sis the resistance of Prince Abdul Qadir represented by the Qadiriya method, and ther eis a union between the Sufi orders and their elders.

**Key words:** Abdul Rahman Al AmeriToti, ouled Ibrahim, Bani Amer, Tribes, Sufism.

مقدمة:

إن مساهمة الشخصيات التاريخية الفاعلة أعطت لبنة مهمة في تاريخ الجزائر عبر العصور، في جهات مختلفة من أرض الجزائر ولعل فترة الاحتلال الفرنسي وما ميزها من مراحل المقاومة المختلفة وصولاً إلى الثورة التحريرية وبعدها (الاستقلال) سجلت شخصيات بارزة سجلت دورها في تاريخ هذا الوطن، حيث تمثل علما من أعلام وشخصيات منطقة سيدي بلعباس في الفترة المعاصرة، وبعد الاستقلال نجد أن هناك شخصيات متعددة الأطراف والجوانب ساهمت في إثراء تاريخ المنطقة، من خلال إنجازاتهم وأعمالهم المختلفة وهذا بغية إزالة الغبار عنها، والتعريف بها للأجيال اللاحقة لتوضيح وتجسيد وإدراك مدى حجم مساهماتهم في كتابة تاريخ الجزائر وهذا من خلال ما تركوه وما خلفوه من آثار سواء مادية أو معنوية بغية تجسيد روابط التواصل بين الأجيال ووضع هاته الانجازات في صياغها التاريخي من جهة، والتراث الثقافي المحلي من جهة أخرى، وكان اختيارنا لشخصية طرقية شهدت قبائل بني عامر، وقبيلة أولاد إبراهيم بالخصوص ألا وهي شخصية عبد الرحمان الدرقاوي العامري الطوطي، رغم عدم وجود تعريف كاملا لهاته الشخصية والإحاطة بما أنجزته، إلا أننا حاولنا كتابة دور هاته الشخصية ومساهماتها داخل إطار التاريخ المحلي وإبراز أهمية دخول الطرق الصوفية الأخرى تحت لواء مقاومة الأمير عبد القادر القادري، وهذا ما يدل على أهمية الطريقة الدرقاوية ومساهماتها في المقاومة الشعبية بمنطقة سيدي بلعباس التي شهدت مشاركة قبائل متعددة من المنطقة ضد الاحتلال الفرنسي تحت لواء الأمير عبد القادر خاصة إذا تحدثنا عن مساهمة قبائل بني عامر في المقاومة الشعبية.

تتمحور الإشكالية العامة للموضوع حول دور ونتائج مقاومة الشيخ عبد الرحمن الطوطي العامري بسيدي بلعباس عام 1845م. وتكمن أهمية الدراسة في الوقوف على أهم أسباب وانعكاسات المقاومة على المنطقة، ودور رجال الطريقة خاصة الدرقاويين فيها، وبالخصوص شخصية عبد الرحمن الطوطي العامري.

===== مقاومة الشيخ العامري عبد الرحمن الطوطي الدرقاوي ...

علما كانت بعض الدراسات السابقة التي وقفت على دور الدرقاويين في المقاومات الشعبية، وعلى رأسها المرحوم أبو القاسم سعد الله، في موسوعته تاريخ الجزائر الثقافي، إضافة إلى دراسة حنيفة هلايلي في كتابه صفحات في تاريخ منطقة سيدي بلعباس، وأقدم دراسة كانت للشيخ أحمد بن عبد الرحمن الشق راني الراشدي، في مخطوطه القول الأوسط في أخبار بعض من حل بالمغرب الأوسط، الذي حققه الأستاذ ناصر الدين سعيدوني، إضافة إلى الدراسات الأجنبية الفرنسية المتمثلة في شخصية Louis Rinn و

Depont Octave Et Coppolani Xayier.

وتهدف هذه الورقة البحثية إلى إضافة لبنة تاريخية جديدة أخرى إلى تاريخ المقاومة الشعبية الطرقية في الجزائر خاصة أهل درقاوة في الغرب الجزائري، وكذلك الوحدة التي قامت بين أصحاب الطريقة القادرية بقيادة الأمير عبد القادر وشيوخ الطريقة الدرقاوية وعلى رأسها الشيخ عبد الرحمن الطوطي.

### 1- الطريقة الدرقاوية:

تنسب الطريقة الدرقاوية إلى محمد العربي بن أحمد الدرقاوي الإدريسي المولود سنة 1937م والمتوفي سنة 1823م<sup>1</sup>، كان مدرساً بمدينة فاس ويحضر دروس الصوفي علي بن عبد الرحمن الجمل، قام بتأسيس زاوية في بوبريح بيني زروال بالقرب من مراكش، هاته الطريقة أصلها الشاذلي انتشرت في المغرب ثم انتقلت إلى الجزائر (الغرب الجزائري) من أهم أتباعها عبد القادر بن الشريف الفليتي، الذي لجأ إلى الجزائر بعد إنهاء دراسته بالمغرب حيث تتلمذ على يد الشيخ العربي الذي أجاز له وأذن له بنشر الطريقة الدرقاوية<sup>2</sup>، وتأسست عدة زوايا تابعة للطريقة الدرقاوية سواء بالمغرب الأقصى أو غرب الجزائر مثل وهران وتلمسان ومستغانم والونشريس، حيث تأثر بتعاليمها عدد كبير من علماء الجزائر وأصبحوا من مريديها وأتباعها<sup>3</sup>، أعلنت الطريقة الدرقاوية الثورة على الأتراك بقيادة محمد بن الأحرش في شرق الجزائر، حيث وجد ابن الأحرش الدعم والتأييد من طرف بعض المرابطين أمثال الشيخ عبد الله الزيوشي مقدم الطريقة الرحمانية بنواحي قسنطينة وابن بغريش، والشيخ مولاي الشقفة، كما أعلنت الثورة ضد الأتراك في الغرب الجزائري بقيادة

الشيخ عبد القادر بن الشريف شيخ الطريقة الدرقاوية بالجزائر، والذي استمرت ثورته أكثر من 10 سنوات<sup>4</sup>، واستمرت حتى إلى فترة الاحتلال الفرنسي.

## 2- شيوخ وأتباع الطريقة الدرقاوية في الغرب الجزائري:

من أهم شيوخ الدرقاوية الذين عملوا على نشر الطريقة في الغرب الجزائري هم:

- أبو المواهب شيخ محمد بن قدور الوكيل الشريف الحسني الذي كان من مريدي الشيخ الهبري (ت 1317هـ).

- الشيخ الصالح محمد بن الحبيب البوزيدي الشريف المستغانمي المعروف بسيدي حمو الذي أخذ عنه الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي صاحب الطريقة العلاوية بمستغانم.

- وكذلك من أبرز شيوخها المقدم الشيخ بوزيان قائد ثورة الزعاطشة بنواحي بسكرة (1849 م)<sup>5</sup>.

- الشيخ الرائد الحاج محمد عيسى بن علي الدرقاوي (ت 1849م)، ومن أهم أتباع الطريقة القبائل التي كانت تحت سلطته قبيلة أولاد نايل (منتشرة بجنوب التيطري إلى غاية الصحراء ومن نواحي البيض إلى منطقة الزيبان) وجهاده كان منذ 1830 إلى غاية 1849م.

- الشيخ محمد بن يلس.

- الشيخ عبد الباقي الشعاعي (ت 1890م)<sup>6</sup>.

وكذلك من ابرز الشخصيات التي عرفتها الطريقة الدرقاوية في الغرب الجزائري عدة بن غلام الله، يقول عنه المؤرخ أبو القاسم سعدالله "ومن شخصيات الطريقة الدرقاوية عدة بن غلام الله، الذي لم يظهر كمحارب، ولكنه ظهر كشخصية دينية علمية ذات وزن كبير، وهو عدة بن الموسوم بن غلام الله البوعبدلي، وكان شانلي الطريقة شريف النسب كما قيل، وينتسب إلى إدريس، ولد عدة سنة 1202 هـ في بطحاء الشلف"<sup>7</sup>، حفظ القرآن الكريم، ودرس التوحيد واللغة، والحديث والفلك على يد محمد بن عبد الرحمن شيخ الطريقة الطيبية، أثناء تواجده بمارونة، أخذ الفقه على الشيخ أبي طالب المازوني، اهتم بالتدريس والإمامة وانظم إلى الطريقة الرحمانية عن طريق والده، كما أخذ الطريقة القادرية على عبد القادر بن الأحول<sup>8</sup>، أما نسبه بالدرقاوية فيتصل بالشيخ مولاي العربي الطويل عن مولاي العربي الدرقاوي شيخ الدرقاوية<sup>9</sup>، توفي سنة

===== مقاومة الشيخ العامري عبد الرحمن الطوطي الدرقاوي ...

1283هـ عن نحو 80 سنة، وتعرف زاويته بزاوية أولاد الأكراد، ترك تلاميذ أصبحوا من أصحاب الطرق الصوفية والزوايا، منهم محمد الموسوم بقصر البخاري، وابن عبد الله بن عبد القادر بمعسكر، محمد الشرقي بالعطاف، ومحمد بن أحمد بانندات<sup>10</sup>.

شغل منصب القضاء بأمر من الأمير عبد القادر بعدما استشار شيخه العربي بي عطية في الأمر، وكان قاضيا على بلاد الظهرة ومينة، وبعدها ترك القضاء وتفرغ للعبادة والتعليم والإرشاد وسميت طريقته بالشاذلية الدرقاوية البوعبدلية، وتعرف زاويته بزاوية أولاد الأكراد توفي وعمره 80 سنة وأشرف على الزاوية بعده محمد غلام الله 1902م وبعده احمد بن عدة بن غلام الله<sup>11</sup>. وصل أتباع الطريقة الدرقاوية في الجزائر في نهاية القرن 19م حسب الكتابات الفرنسية كالآتي:

(لويس رين)<sup>12</sup>: 32 زاوية، 268 مقدم، 14574 إخواني، Louis Rinn.  
(كوبولاني واوكتاف)<sup>13</sup>: 10 زوايا، 72 مقدم، 9567 إخواني، Depont Octave.  
Et Coppolani Xayier.

(ادمونت دوتي)<sup>14</sup>: 10 زوايا، 9500 إخواني، Doute Edmond.  
علما أن الدرقاويين منهم من ثاروا في العهد العثماني وكذلك في عهد الاحتلال الفرنسي، ففي العهد الأخير ظهر منهم أمثال: موسى الدرقاوي المعاصر للأمير عبد القادر، والشخصية التي نحن بصدد دراستها، ومنهم من بقي على تعاليم الطريقة الشاذلية ورفض الوظائف مثل محمد بن إبراهيم والعربي بن عطية هذا الأخير الذي طلب منه الشيخ موسى الدرقاوي في الونشريس تأييد الجهاد ودعوة الإخوان إليه، فلم يفلح وحارب الفرنسيين مع الأمير<sup>15</sup>، كما تحارب معه على السيطرة على تيطري الوسط "المدنية"، ولما هزمه الأمير ظل تائها حتى نزل بأولاد نايل، ثم بالاغواط التي نظم نواة طريقته الدرقاوية المدنية، استشهد مع الشيخ بوزيان في ثورة الزعاطشة 1949م، تاركا ولدين احدهما بقي على رأس زاوية الاغواط المعروفة بزاوية الدرقاوة سيدي موسى "سي أبو بكر"، وأما ابنه الثاني مصطفى يعمل بسلك التعليم في عهد لافيغري بتونس<sup>16</sup>.

أما بمنطقة سيدي بالعباس: حسب إحصاءات اوكتاف وكوبو لاني فان الطريقة الدرقاوية تابعة لزاوية الأم زاوية بوبريق ببني زروال "المغرب"، المسير لها المقدم عبد الرحمان ولد سيدي الطيب شيخ مولاي العربي الدرقاوي لها زوايا في المناطق المدنية في سيدي بالعباس وضواحيها المبينة كما يلي<sup>17</sup>: زاوية الشيخ هواني بن هنان المقيم بسيدي بالعباس المبينة أسفله: المنطقة سيدي بالعباس: عدد الشيوخ 01 و 26 من الدراويش. بوخنيفيس بو كرشة: 12 من الدراويش لا توجد زوايا ولا شيوخ. تسالة: 07 دراويش لا يوجد زوايا ولا مقدمين. سيدي خالد: 15 من الدراويش لا يوجد زوايا ولا شيوخ. تلاغ المختلطة: 14 من الدراويش لا يوجد زوايا ولا شيوخ. ملحقة سعيدة: 43 من الدراويش 01 مقدم لا يوجد زوايا. أما زاوية الشيخ سي محمد بن احمد العرشاوي المقيم يتلمسان بها عدد الدراويش 04، ووصل بها عدد الإخوان 119 في نهاية القرن 19م حسب كوبولاني واوكتاف<sup>18</sup>.

### 3- بعض مآحقته الطريقة الدرقاوية:

من أهم ما حققته وأنجزته الطريقة<sup>19</sup>:

- الجهاد والمقاومة ضد السياسة التركية قبل الاحتلال الفرنسي.
  - مشاركتها مع محمد بن عثمان الكبير في غزواته ضد الإسبان.
  - مقاومة الاحتلال الفرنسي ودخولها تحت لواء الأمير عبد القادر.
- إضافة إلى الاهتمام بالجانب الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والديني وهذا ما يتجلى في الإرث الثقافي والحضاري الموجود في الجزائر خاصة في الغرب منها.

### 4- الشيخ عبد الرحمن العامري الدرقاوي الطوطي:

هو من مقدمي الطريقة الدرقاوية بسيدي بلعباس عينه الشيخ محمد بن إبراهيم وهو من شيوخ الدرقاوية، من واد العبد بناحية سيدي بلعباس<sup>20</sup>، الذي لم يكن راضياً على مقاومة الشيخ عبد الرحمان فعزله ولكن هذا الأخير استمر في المقاومة بالمنطقة<sup>21</sup>، لم يكن الشيخ عبد الرحمن الطوطي يسعى إلى هذا المنصب (المقدم) إلا بهدف تنظيم أتباعه لكي يواجه الاحتلال الفرنسي<sup>22</sup>.



===== مقاومة الشيخ العامري عبد الرحمن الطوطي الدرقاوي ...

وبعد تعيين محمد بن إبراهيم للشيخ عبد الرحمان الطوطي مقدا للطريقة الدرقاوية بسيدى بلعباس لأنه كان يتميز بـ<sup>23</sup>:

- مخلصاً في عمله ولشيخه.

- ذا نفوذ وزعيماً روحياً.

- له مكانة خاصة بين الدرقاويين.

لهذا نجد أن الشيخ عبد الرحمان من أهم شيوخ المنطقة التابعين لطريقة الدرقاوية وهذا ما جعل شيخه يختاره من بين مريدي وشيوخ الطريقة الدرقاوية بالمنطقة، إضافة أنه من الشخصيات البارزة في قبيلة أولاد إبراهيم التي كان لها الدور الفعال في المشاركة تحت لواء الأمير عبد القادر، وهذا يبين مساهمة الطريقة الدرقاوية مع الطريقة القادرية في مواجهة الاستعمار بالمنطقة.

كان شيخ الطريقة الدرقاوية بالمنطقة هو الشيخ محمد بن إبراهيم الذي اتصلت به عدة قبائل في الغرب الجزائري للقيام بمقاومات شعبية ضد دخول القوات الفرنسية الجزائر حيث كان رابطاً بمنطقة سيدي بلعباس (واد العبد)<sup>24</sup>.

كان يتردد على الشيخ محمد بن عبد المؤمن بالريف المغربي ومولاي العربي بن عطية شيخ الطريقة الدرقاوية في منطقة الونشريس فزادت مكانته بين أتباعه<sup>25</sup>، مما أدى به إلى تجنيد 66 مجاهداً<sup>26</sup>، لمواجهة الاحتلال الفرنسي.

#### 5- قبيلة أولاد إبراهيم من قبائل بنو عامر:

قبيلة أولاد إبراهيم من فروع بني عامر وهي القبيلة التي شاركت مع عبد الرحمن الطوطي الدرقاوي ضد الاحتلال الفرنسي حيث قامت فرقة من قبيلة أولاد إبراهيم بقيادة هجوم غير متوقع على المخيم العسكري مستغلين في ذلك غياب قائد الحامية العسكرية الذي خرج مع بعض قواته في اتجاه قبيلة أولاد سليمان وجاء هذا الهجوم كرد فعل من الاحتلال الفرنسي الذي ظن انه سيطر على الأهالي والمنطقة<sup>27</sup>.

القبيلة	الفرقة	مكان التواجد
أولاد إبراهيم	العمارنة	سيدي بلعباس، سيدي خالد، مسار، تلموني، سيدي يعقوب

جدول يوضح أماكن تواجد قبيلة أولاد إبراهيم<sup>28</sup>.

علماً أن قبائل بني عامر تضم 16 قبيلة، قبائل بني عامر ينتسبون إلى جدهم عامر ابن إبراهيم بن يعقوب بن معروف بن سعيد بن رباب بن خالد بن حجوش بن حجار بن عبيد بن حميد بن عامر بن زغبة<sup>29</sup>، وهم من بني هلال التي سكنت سهل المكرة (يقصد بها منطقة سيدي بلعباس)، في القرن 13م وكان للأمير يغمراسن مؤسس دولة بني عبد الواد دور في منحهم هذا المكان وذلك للدفاع عن تلمسان وعليه منحهم بعض الأراضي<sup>30</sup>.  
ومن أهم قبائل بني عامر هي<sup>31</sup>: (أولاد عبد الله، أولاد علي، أولاد سليمان، أولاد الحجر، أولاد إبراهيم الحساسنة، حميان، أولاد سيدي علي بن يوب جعفر بن جعفر، أولاد بالغ، بني مطهر، أولاد سيدي خليفة).

#### 6- سير الانتفاضة:

كان الهجوم على الحامية العسكرية يوم 30 جانفي 1845م على العاشرة صباحاً، ولم يكونوا مسلحين إلا بالعصي مما دل على أنهم كانوا عازمين على نيل الشهادة والاستشهاد في سبيل الله<sup>32</sup> وصادف هذا اليوم يوم سوق العامرية حيث تظاهر المهاجمون قرب ضريح الولي الصالح سيدي بلعباس البوزيدي وذلك لتفادي تفتن قوات الاحتلال بخططهم وعليه اتجهوا نحو المخيم (مقر الحامية) وهاجموا عناصره ودخلوا في قتال شديد الذي هو غير متكافئ كانت بدايته قتل الحارس واقتحام المقر العسكري<sup>33</sup>.

#### 7- نتائج الانتفاضة: كان من أهم نتائجها:

- استشهاد 58 مجاهدا درقاويا وقتل 6 فرنسيين وجرح 26 آخرون<sup>34</sup>، حيث تم دفن شهداء المعركة تحت شجرة الحور<sup>35</sup>، علماً أن هذه المعركة لم تدم إلا ساعة واحدة.
- قيام قائد الحامية العسكرية العقيد فينيون بمداهمات وحشية ضد قبيلة أولاد إبراهيم حيث قام بقتل زعمائها وتدمير خيامهم ومصادرة مواشيهم وورهن نسائهم وأطفالهم.
- ومنهم من فر إلى أعالي جبال تسالة<sup>36</sup>.
- تحويل قائد الهجوم إلى وهران حيث نفذ فيه حكم الإعدام يوم 26 ماي 1845م<sup>37</sup>.
- اتساع نطاق المقاومة حتى شمل إقليم وهران والتيطري والظهرة الأمر الذي شجع على عودة الأمير بعدما كان في المغرب الذي انتصر في معركة جديدة

===== مقاومة الشيخ العامري عبد الرحمن الطوطي الدرقاوي ...

في سيدي إبراهيم (الغزوات) سبتمبر 1845م، وانهزام القائد العسكري مونتونيالك (300 قتيل و 100 أسير وعودة القبائل للأمير عبد القادر)<sup>38</sup>، وقبلها كان حاكم الجزائر لامور يسير قد بعث الضابط والسين استرازي مدير الشؤون العربية لمقاطعة وهران للتحقيق في قضية هجوم أولاد إبراهيم<sup>39</sup>. وتذكر بعض المصادر الأجنبية على رأسهم لويس رين أن انهزام الشيخ عبد الرحمان وأتباعه الدرقاويين كان سببه خيانة من طرف بعض الأشخاص لدى الإدارة الفرنسية<sup>40</sup>.

وفرار بعض الشيوخ وأتباع الطريقة الدرقاوية أمثال حاج محمد ولد الصوفي والحبيب بن أميان<sup>41</sup>.

### خاتمة:

رغم قلة المصادر التي تتحدث عن هاته الشخصية إلا أنه يعتبر من الشخصيات البارزة التي عرفتها منطقة سيدي بلعباس خلال المقاومة الشعبية الطرقية التي واجهت الاحتلال الفرنسي، وهذا مع وجود طرق صوفية متعددة أخرى واجهت الاحتلال الفرنسي، وبهذا الطريقة الدرقاوية أنجبت شيوخ كان لهم الفضل في حمل لواء الجهاد في منطقة سيدي بلعباس وأخص بالذكر قبيلة أولاد إبراهيم التي تنتمي إلى قبائل بني عامر اللذين سجل التاريخ حضورهم في مواجهة الاحتلال الفرنسي.

الوحدة الوطنية كانت حاضرة لدى القبائل الوطنية، وهذا ما تجسده راية الجهاد الواحدة تحت لواء واحد والهدف واحد، وغياب فكرة الزعامات بين شيوخ الطريقة في هذه الظروف .

وعليه نستطيع القول أن الشخصيات الصوفية الطرقية اجتمعت رغم اختلافها في المواقف ضد التواجد العثماني بالجزائر إلا أنها اتحدت ضد التواجد الفرنسي بأرض الجزائر، وأزالت فكرة الزعامات لأن الهدف واحد وهو الجهاد في سبيل الله وضد عدو واحد وهو الاحتلال الفرنسي.

**قائمة المصادر والمراجع:**  
**باللغة العربية:**

- 1- الشيخ أحمد بن عبد الرحمن الشقراني الراشدي، القول الأوسط في أخبار بعض من حل بالمغرب الأوسط، تحقيق: د. ناصر الدين سعيدوني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1991.
- 2- أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج4، 1998م.
- 3- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، 1992.
- 4- خالد بوهند، بحوث وقرارات في تاريخ الجزائر العام، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ج1، 2008.
- 5- صلاح مؤيد ألعقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البصائر، الجزائر، 2009.
- 6- حنيفة هلايلي، صفحات من تاريخ منطقة سيدي بلعباس 1843-1954، دار الأصول للطبع والنشر، سيدي بلعباس، ج1، 2013.
- 7- بوعتو بشير، التصوف في الجزائر، دار السبيل، الجزائر، ج1، 2013.
- 8- حسني بليل، الزاوية الدرقاوية ودورها في الحركة الوطنية، أعمال الملتقى الوطني الأول والثاني حول دور الزوايا إبان المقاومة والثورة التحريرية، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007.
- 9- عبد الحكيم مرتاض، مساهمة الدرقاوة في الانتفاضات المسلحة بوسط البلاد وغربها في بداية الاحتلال 1834-1849م، أعمال الملتقى الوطني الأول والثاني حول دور الزوايا إبان المقاومة والثورة التحريرية، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007.
- 10- محمد مجاود مقاومة قبائل بني عامر في عصر الأمير عبد القادر، مجلة المصادر، المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954م، ع 9، 2004.
- 11- بونقاب المختار، الطريقة الدرقاوية بالجزائر، الحضور والأثر، مجلة الحوار المتوسطي، جامعة سيدي بلعباس، ع 12/11، 2016.
- 12- علجية مقيدش، الطريقة الدرقاوية في الجزائر مفهومها ومواقفها من الاحتلال الأجنبي 1786-1914م، مجلة التراث، جامعة زيان عاشور، الجلفة، ع25، 2017.
- 13- حسان أحمد، التغيرات الاقتصادية والاجتماعية بمنطقة سيدي بلعباس خلال الفترة الاستعمارية 1847-1900م، رسالة ماجستير في التاريخ، جامعة وهران، 2014-2015.

**باللغة الأجنبية:**

- 1- Depont (O) et coppolani (x) les confréries religieuses musulmanes jourdan Alger 1897.
- 2- Rinn Louis, Marabouts et khouan Etude de l'islam en algérie jourdan Alger 1884.
- 3- Depont (O) et coppolani (x), les confréries religieuses musulmanes jourdan Alger 1897.

مقاومة الشيخ العامري عبد الرحمن الطوطي الدرقاوي ...

4 - Doutte Edmond, L'islam Algerien en L'an 1900, Giratl Imprimeur Photogaveur, Alger, 1900.

5- Rinn L. Le Royaume d'alger sous le dernier day R.F N44.

### الهوامش:

<sup>1</sup>- Depont (O) et coppolani (x), les confréries religieuses musulmanes jourdan Alger 1897, p 506.

<sup>2</sup>- بوعتو بشير، التصوف في الجزائر، دار السبيل، الجزائر، ج1، 2013، ص 413.

<sup>3</sup>- صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص 152.

<sup>4</sup>- صلاح مؤيد العقبي، نفسه، ص 153.

<sup>5</sup>- نفسه.

<sup>6</sup>- حسني بليل، الزاوية الدرقاوية ودورها في الحركة الوطنية، أعمال الملتقى الوطني الأول والثاني حول دور الزوايا إبان المقاومة والثورة التحريرية، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007، ص ص 173، 174.

<sup>7</sup>- أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج4، 1998م، ص 116.

<sup>8</sup>- بونقاب المختار، الطريقة الدرقاوية بالجزائر، الحضور والأثر، مجلة الحوار المتوسطي، جامعة سيدي بلعباس، ع 12/11، 2016، ص 384.

<sup>9</sup>- نفسه، ص 384.

<sup>10</sup>- أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص ص 116، 117.

<sup>11</sup>- نفسه، ص 117.

<sup>12</sup>- Rinn Louis, Marabouts et khouan Etude de l'islam en algérie jourdan, Alger 1884, p264.

<sup>13</sup>- Depont (O) et coppolani (x), Opcit, p511.

<sup>14</sup>- Doutte Edmond, L'islam Algerien EN L'an 1900, Giratl Imprimeur Photogaveur, Alger, 1900, p 84.

<sup>15</sup>- أبو القاسم سعدالله، المرجع السابق، ص 115.

<sup>16</sup>- نفسه، ص ص 115، 116.

<sup>17</sup>- Depont (O) et coppolani (x), Opcit, P503.

<sup>18</sup>- Ibid, P 503.

<sup>19</sup>- نفسه، ص 177.

<sup>20</sup>- Rinn L. Opcit, p237.

أنظر أيضا: الشيخ أحمد بن عبد الرحمن الشقراني الراشدي، القول الأوسط في أخبار بعض من حل بالمغرب الأوسط، تحقيق: د. ناصر الدين سعيدوني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص26 وما بعدها.

- <sup>21</sup> - علجية مقيدش، الطريقة الدرقاوية في الجزائر مفهومها ومواقفها من الاحتلال الأجنبي 1786-1914م، مجلة التراث، جامعة زيان عاشور، الجلفة، ع 25، 2017، ص 133.
- <sup>22</sup> - عبد الحكيم مرتاض، مساهمة الدرقاوة في الانتفاضات المسلحة بوسط البلاد وغربها في بداية الاحتلال 1834-1849م، أعمال الملتقى الوطني الأول والثاني حول دور الزوايا إبان المقاومة والثورة التحريرية، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007، ص 239.
- <sup>23</sup> - Rinn L, Opcit, P238.
- <sup>24</sup> - Ibid, P238.
- القبائل التي اتصلت به: الحشم، فلبتة، الحرار وقبائل أخرى.
- <sup>25</sup> - علجية مقيدش، المرجع السابق، ص 133.
- <sup>26</sup> - أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، 1992، ص 278.
- <sup>27</sup> - حسان أحمد، التغيرات الاقتصادية والاجتماعية بمنطقة سيدي بلعباس خلال الفترة الاستعمارية 1847-1900م، رسالة ماجستير في التاريخ، جامعة وهران، 2014-2015، ص 27.
- <sup>28</sup> - Rinn L, Le Royaume d'Alger sous le dernier day, R.F N44, 1898, PP 18.19
- <sup>29</sup> - خالد بوهند، بحوث وقرارات في تاريخ الجزائر العام، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ج1، 2008، ص 120.
- <sup>30</sup> - نفسه، ص 120.
- <sup>31</sup> - Rinn L, Le Royaume, Opcit, PP 18.19
- <sup>32</sup> - عبد الحكيم مرتاض، المرجع السابق، ص 241 .
- <sup>33</sup> - حسان أحمد، المرجع السابق، ص 28.
- <sup>34</sup> - علجية مقيدش، المرجع السابق، ص 133، يذكر سعد الله قتل 20 من العدو الحركة الوطنية، ج1، ص 278، أنظر أيضا: محمد مجاود مقاومة قبائل بني عامر في عصر الأمير عبد القادر، مجلة المصادر، المركز الوطني للبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954 م، ع 9، 2004، ص 121.
- <sup>35</sup> - حسان أحمد، المرجع السابق، ص 28.
- <sup>36</sup> - حنيفي هلايلي، صفحات من تاريخ منطقة سيدي بلعباس 1843-1954، دار الأصول للطبع والنشر، سيدي بلعباس، ج1، 2013، ص 12.
- <sup>37</sup> - حسان أحمد، المرجع السابق، ص 28.
- <sup>38</sup> - خالد بوهند، المرجع السابق، ص 127.
- <sup>39</sup> - حنيفي هلايلي، المرجع السابق، ص 40.
- <sup>40</sup> - Rinn L, Marabouts et khouan, Opcit, P239.
- والذي أوشى بهذه الانتفاضة الأغا عبد القادر ولد الدين وهذا حسب لويس رين كتاب الإخوان ص 239.
- <sup>41</sup> - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، المرجع السابق، ص 115.

## الشَّيخ العَرَبِي التَّبْسِي والثَّورة الجَزائِرِيَّة

### Sheikh Larbi Tebeci and the Algerian Revolution

د. سعيد بورنان

جامعة تيزي وزو

boure.1968@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/08/27 تاريخ القبول: 2020/10/19

#### الملخص:

يتناول هذا البحث موقف الشَّيخ العَرَبِي التَّبْسِي من الثَّورة التَّحريريَّة الجَزائِرِيَّة، والمهام والأدوار التي كان يقوم بها في السِّر والعلن لأصالحها، وكيف أصرَّ الشَّيخ على البقاء في الجَزائر رغم الطلب الملح من قيادة جبهة التَّحرير الوطني بمغادرته الجَزائر لمواصلة نضاله في الخارج حين رأت أنَّ حياته أصبحت في خطر! ويُظهر البحث أيضا - من خلال بعض الشَّهادات والمصادر الموثوقة - ما تحلَّى به الشَّيخ من وطنيَّة صادقة وصلابة نادرة أمام مناورات الإدارة الاستعماريَّة ومخابراتها التي حاولت استنراجه للتفاوض من أجل وقف إطلاق النار لما أيقنت أنَّ الشَّيخ من مؤيدي الثَّورة، وأحد محرِّكي قواعدها الشَّعبية، وكانت وطنيَّة الشَّيخ وصلابته سببا لاختطافه ثم اغتياله من طرف المستعمرين في أفريل 1957م. والهدف الأساسي الذي رسمناه للبحث هو الإجابة عن بعض الإشكالات المطروحة بخصوص موقف جمعيَّة العلماء المسلمين الجَزائريين من الثَّورة التَّحريريَّة، ودور أعضائها البارزين خلال هذه المرحلة، خاصة في داخل الوطن، ولماذا لم تُعلن الجمعيَّة عن تأييدها الصَّريح للثَّورة منذ البداية؟

**كلمات مفتاحية:** العَرَبِي التَّبْسِي؛ جمعيَّة العلماء المسلمين؛ الثَّورة الجَزائريَّة.

#### Abstract

This paper dealt with the position of Sheikh Larbi Tebeci in the Algerian liberation revolution, the tasks and roles he played in secret and in favor of it, and how he insisted on staying in Algeria despite the urgent request from the leadership of the National Liberation Front to leave Algeria to continue his struggle abroad when it felt that his life was in danger ! The research also shows, through some testimonies and reliable sources, the sheikh's sincere patriotism and rare hardness in front of the maneuvers of the colonial administration, which tried to draw him to negotiate a ceasefire, when she realized that the sheikh was a supporter of the revolution and that he was one of the movers of its popular bases. Sheikh and his hardness as a reason for his abduction and assassination by the colonists in April 1957. The basis that we set out for the research is to

answer some of the problems raised regarding the position of the Association of Algerian Muslim, and the role of its prominent members during this period, and why the association did not declare its explicit support for the revolution from the beginning?

**Keywords:** Larbi Tebeci; Association of Algerian Muslim; Algerian Revolution.

### مقدمة:

لم تأت ثورة أول نوفمبر 1954م صدفة، وإنما انبثقت من أرضية مهية، وتربة صالحة، تضافرت جهود الجزائريين - على اختلاف مشاربهم السياسية والثقافية- على تهيئتها، وقد كان لرجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين دورهم في هذا العمل، فقد هيّؤوا الذهنيات، وأيقظوا المشاعر بأناسيدهم وتعليمهم ومبادئهم وخطبهم ومواقفهم. وهذا الدور يُقرّ به للعلماء الكثير من الباحثين، وتُقرّ به كتابات رجال الاستعمار أيضا منهم الرائد جاك كاري، ضابط المخابرات الفرنسية، الذي كتب في مقاله الذي نُشر سنة 1958م<sup>1</sup>: «.. قد لا تكون جمعية العلماء على علم بالقرار السري لإعلان الانتفاضة في أول نوفمبر 1954م، إلا أنها قد هيّأت الأرضية المناسبة لانتشارها، وكوّنت الإطارات اللازمة لها»<sup>2</sup>.

غير أنّ موقف جمعية العلماء من الثورة التحريرية وإسهام رجالها في هذه الثورة ما يزال محل نقاش وجدال، فمن الكتاب من يدعي بأن الجمعية ظلت لأكثر من سنة مترددة وغير واضحة في موقفها من الثورة، ودليلهم على ذلك أنها لم تعلن صراحة عن تأييدها للثورة إلا بعد مرور أزيد من أربع عشرة شهرا على اندلاع الكفاح المسلح، أي حين أصدرت بلاغها الشهير في 7 جانفي 1956م! وهذا الرأي في نظري يُجافي الحقيقة التاريخية، فالعديد من كتابات المعاصرين وشهاداتهم تؤكد انخراط الكثير من معلمي الجمعية وطلبتها وأعضائها البارزين في العمل الثوري السري منذ الأشهر الأولى من اندلاع الثورة، ومن هنا جاءت هذه الدراسة التي خصصناها لدور الشيخ العربي التبسي في الثورة التحريرية، لأنّ مثل هذه الدراسة من شأنها أن تجيب عن بعض الإشكالات المطروحة في الموضوع ومنها: ماهية الأدوار التي كان يقوم



## ===== الشَّيْخُ الْعَرَبِيُّ النَّبْسِيُّ وَالثَّوْرَةُ الْجَزَائِرِيَّةُ

بها العلماء لصالح الثَّوْرَةُ؟ ولماذا لم تعلن قيادة الجمعية في الداخل تأييدها الصريح للثورة قبل جانفي 1956م رغم انخراط الكثير من أعضائها في العمل الثوري؟

### 1- شَخْصِيَّةُ الشَّيْخِ النَّبْسِيِّ وَتَوَجُّهَاتِهِ الثَّوْرِيَّةُ

الشَّيْخُ الْعَرَبِيُّ بْنُ بَلْقَاسِمِ النَّبْسِيِّ مِنْ مَوَالِيدِ 1895م بِقَرْيَةِ "اسْطَخْ" بِضَوَاحِي مَدِينَةِ تَبْسَةَ، وَهُوَ وَاحِدٌ مِنْ أَعْلَامِ النَّهْضَةِ وَالْإِصْلَاحِ فِي الْجَزَائِرِ. دَرَسَ بِجَامِعِ الزَّيْتُونَةِ وَبِجَامِعِ الْأَزْهَرِ ثُمَّ عَادَ إِلَى الْجَزَائِرِ لِيَسِيرَ عَلَى خَطَى صَاحِبِيهِ: عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ بَادِيْسٍ وَالبَشِيرِ الْإِبْرَاهِيمِيِّ، وَيَنْهَجُ نَهْجَهُمَا فِي مَقَاوِمِ الْإِسْتِعْمَارِ وَخِدْمَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ فِي الْجَزَائِرِ. كَانَ أَكْثَرَ عَمَلِهِ فِي مِيدَانِ التَّرْبِيَّةِ وَالْإِصْلَاحِ فِي مَدِينَةِ تَبْسَةَ الَّتِي غَدَتْ مَعَ وَجُودِهِ هُنَاكَ، وَمَعَ الْمَوْسَسَاتِ الَّتِي أَنْشَأَهَا بِالتَّعَاوُنِ مَعَ الشَّعْبِ، مُضْرِبِ الْمَثَلِ فِي النَّهْضَةِ الْإِصْلَاحِيَّةِ وَالْحَيَاةِ الثَّقَافِيَّةِ النَّشِيطَةِ.

كَانَ الشَّيْخُ النَّبْسِيُّ أَحَدَ أَعْضَاءِ جَمْعِيَّةِ الْعُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ الْجَزَائِرِيِّينَ الْبَارِزِينَ، وَقَدْ تَوَلَّى الْعَدِيدَ مِنَ الْمَهَامِ فِيهَا، فَهُوَ كَاتِبُهَا الْعَامُ فِي مَنْتَصَفِ الثَّلَاثِينَاتِ، وَنَائِبُ رَئِيسِهَا الشَّيْخِ الْبَشِيرِ الْإِبْرَاهِيمِيِّ بَعْدَ وَفَاةِ ابْنِ بَادِيْسٍ، وَلَمَّا تَأَسَّسَ مَعْنَاهُ ابْنُ بَادِيْسٍ سَنَةَ 1947م كُنَّفَ بِإِدَارَتِهِ، وَعِنْدَمَا سَافَرَ الْبَشِيرُ الْإِبْرَاهِيمِيُّ إِلَى الْمَشْرِقِ الْعَرَبِيِّ سَنَةَ 1952م أُسْنَدَتْ إِلَيْهِ رِئَاسَةُ الْجَمْعِيَّةِ بِالنِّيَابَةِ، وَاسْتَمَرَ عَلَى ذَلِكَ إِلَى قِيَامِ الثَّوْرَةِ وَاسْتِشْهَادِهِ سَنَةَ 1957م.

عُرِفَ الشَّيْخُ الْعَرَبِيُّ بِاتِّسَاعِ مَعَارِفِهِ الْعِلْمِيَّةِ فِي عُلُومِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَفَنُونِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَأَدَابِهَا، صَاحِبِ شَجَاعَةٍ فِي إِبْدَاءِ الرَّأْيِ وَمَحَارَبَةِ الْبِدْعِ وَفِي تَصَدِّيهِ لِخُصُومِ الْإِصْلَاحِ مِنَ الْمُسْتَعْمَرِينَ وَأَعْوَانِهِمْ. كَانَ مِتْقَانِيًّا فِي خِدْمَةِ أَهْدَافِ جَمْعِيَّةِ الْعُلَمَاءِ، يَشَارِكُ بِقَلَمِهِ وَلِسَانِهِ وَجَهْدِهِ فِي تَبْلِيغِ رِسَالَتِهَا الْعِلْمِيَّةِ وَالْإِصْلَاحِيَّةِ. كَانَ مَرَبِّبًا فَاضِلًا، وَكَاتِبًا قَدِيرًا، وَمُدِيرًا نَاجِحًا. وَقَدْ شَهِدَ بِفَضْلِهِ وَكِفَائَتِهِ فِي الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ الْإِمَامَانِ ابْنَ بَادِيْسٍ وَالْإِبْرَاهِيمِيِّ<sup>3</sup>.

وَكَانَ الشَّيْخُ النَّبْسِيُّ عَالِمًا مَلْتَزِمًا بِمَقْتَضِيَّاتِ عِلْمِهِ فِي فِكْرِهِ وَسُلُوكِهِ، يَسْعَى جَاهِدًا لَجْعَلِ هَذَا الْعِلْمَ وَاقِعًا مَلْمُوسًا فِي حَيَاةِ النَّاسِ وَثِقَاقَتِهِمْ وَسُلُوكِهِمْ، لَا مَجْرَدَ مَعْلُومَاتٍ تَمَلُّأَ عُقُولَهُمْ دُونَ أَنْ تُحَدِّثَ أَيَّ أَثَرٍ فِي وَاقِعِهِمْ.

كان يؤمن بمنهج التغيير الذي رسمته الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: 11)، ويرى أنّ التغيير الحقيقي للمجتمع يتم بالتربية والتعليم والتوعية الثقافية، لا باحتراف السياسة والعمل الحزبي، وأنّ الأمة المتعلمة هي الجديرة بالحرية والحياة الكريمة<sup>4</sup>.

كان وطنيا صادقا، ثائرا بطبعه، يحارب الاستعمار ويعاديه إلى النهاية، ومما كان يوصي به مواطنيه قوله: «من عاش منكم فليعيش بعداوة فرنسا، ومن مات فليحمل معه هذه العداوة إلى القبر!»<sup>5</sup>.

يؤمن بأنّ الاستعمار "لا يفهم إلا ما كانت لغته القوة والسلاح"<sup>6</sup>، لكن قبل حمل السلاح ينبغي إعداد جيل مسلح بالعقيدة الصحيحة، وبفكر نير، مستعد لحمل السلاح وتقديم التضحيات في سبيل حريته وكرامته، «لأنّ تحرير الأبدان من العبودية والأوطان من الاحتلال، متعذر ما لم تتحرر العقول والأرواح من الأوهام في الدين والدنيا»<sup>7</sup>.

وكان الشيخ التبسي، وهو يعمل في ميدان الإصلاح، يفكر في الثورة المسلحة، ويهيئ الشعب لها، نفسيا وفكريا وسياسيا، لأنّ المواجهة المسلحة هي - في نظره - النهاية المنطقية والحتمية للمواجهة الدائرة في الجزائر منذ أمد بعيد. وقد تواترت الشهادات في هذا الموضوع، ولا بأس أن نذكر بعضها:

أثناء الحرب العالمية الثانية اعتُقل الشيخ التبسي وسُجن وكاد أن يُعدم، والسبب في ذلك هو أنّ جماعة من سكان النمامشة عثروا على كمية من الأسلحة كان قد ألقى بها الألمان في منطقتهم القريبة من الحدود التونسية، على أمل أن يستخدمها الجزائريون ضد فرنسا، لكن فرنسا عرفت ذلك، وطلبت من سكان تلك الجهات تسليم ما عثروا عليه من الأسلحة، فأراد السكان استشارة الشيخ التبسي في الأمر، فأشار عليهم بأنّه ما دامت فرنسا قد كشفت الأمر، فعليهم ردّ كيديها بتسليم جزء قليل منها، وإخفاء الباقي، "حتى يأتي وقت استعمالها"، وقد كان بين أولئك من أوشى بالشيخ إلى السلطات الفرنسية، فلفقت ضده تهمة التعاون مع الألمان<sup>8</sup>!

وفي السياق ذاته ذكر الشيخ محمد أمقران بن مالك<sup>9</sup> أنّه زار رفقة صديق له أستاذه الشيخ التبسي في قسنطينة وهو طريح الفراش بدار الطلبة، يقول الراوي: «وما أن سلّمنا عليه حتى نسي مرضه، وانهمر علينا كعادته

## الشيخ العربي التبسي والثورة الجزائرية

بسيل من النَّصائح.. ولما استأذناه في الانصراف، وقبل أن يأذن لنا، أمسك بيدينا وقال: عاهدوني على حمل السلاح في وجه فرنسا إن أزفت ساعة ذلك..»<sup>10</sup>، وكان ذلك - حسب الراوي - قبل اندلاع الثورة بشهرين أو ثلاثة.

ويُذكر أيضا أنّ الشيخ التبسي لما مرّ بمصر، في طريق عودته من الحجاز بعد أداء فريضة الحج (في سنة 1954م)، التقى بطلبة جزائريين يدرسون بالأزهر فأكد لهم على ضرورة تعلّم استعمال الأسلحة والمتفجرات للاستعداد للثورة المسلحة في المستقبل<sup>11</sup>. وحين تقابل مع الرئيس جمال عبد الناصر ضمن وفد جمعية العلماء، قال الشيخ التبسي لعبد الناصر: يجب أن تساعدونا. فقال له عبد الناصر: بلد الأزهر يساعدكم طبعاً. فقال له الشيخ ما معناه: الأزهر يعطينا فتاوى، ونحن نخاطب رأس الضباط الأحرار ليساعدنا بالسلاح<sup>12</sup>.

وكان الشيخ التبسي يرى أنّ وحدة الصّف هي من شروط الانتصار ومقتضياته في هذه المواجهة الحاسمة التي لا بد آتية، لذلك لما سُئل التبسي عن "الوحدة" في الاستفتاء الذي أجرته جريدة "المنار" حول الموضوع في سنة 1953م كانت إجابته كما يلي: «الاتحاد في الجزائر ضروري لأنّ المنقذ في وقت الخطر هو تكتل الشعب بأكمله.. فالحالة بالجزائر لا تبرّر تعدد الأحزاب، فبقاء الأحزاب فيها إطالة لعمر الاستعمار.. فلا بد من اتحاد "شعبي" لا "حزبي"، أي اتحاد بمعنى "وحدة الشعب" لا اتفاق الأحزاب.. فالاتحاد الشعبي هو الذي يستطيع أنّ يغيّر الحال في الجزائر..»<sup>13</sup>. والواقع أنّ ما دعا إليه الشيخ التبسي هنا، هو تماماً، ما وقع خلال الثورة التحريرية!

هكذا كان الشيخ التبسي ورفاقه في جمعية العلماء يُعدّون الشعب للكفاح روحياً وفكرياً، بينما كان رجال آخرون في تشكيلات سياسية تُعدّ الشعب سياسياً، ثم في الأخير مادياً بجمع السلاح وتوفير المال وغيره، لتجتمع جهود الجميع في الأخير على صعيد واحد، في ثورة التحرير التي صنعت معجزة النصر، وحققت حلم أجيال من أبناء الجزائر الذين سقطوا في ساحات الوغى عبر مراحل الاحتلال البغيض وهم يتوقون إلى تحرير الوطن.

## 2- تأييد الشيخ التبسي للثورة منذ بدايتها

لأن موقف الشيخ التبسي من اندلاع الثورة التحريرية يندرج ضمن موقف جمعية العلماء ككل، ويرتبط به ارتباط الجزء بالكل، فإن المنهجية الصحيحة تقتضي منا إعطاء لمحة ولو سريعة عن موقف جمعية العلماء من الثورة، وإسهامها في الكفاح الوطني خلال هذه المرحلة، وبخاصة في داخل الوطن.

حين اندلعت الثورة في الجزائر في نوفمبر 1954م كان الشيخ البشير الإبراهيمي، وهو رئيس جمعية العلماء، ما يزال في القاهرة، ومن هناك أعلن الإبراهيمي تأييده للثورة، ودعا الشعب الجزائري إلى مناصرتها، وخوض غمار الجهاد في إطارها، وهذا في ثلاث بيانات أصدرها في النصف الأول من شهر نوفمبر باسم مكتب الجمعية بالقاهرة رفقة الشيخ الفضيل الورتلاني، وهذه البيانات نُشرت وأذيعت في وقتها، ويمكن لكل قارئ أن يطلع عليها<sup>14</sup>، وقد كان لها تأثير بالغ في تقبل الجزائريين للثورة في الداخل، كما كانت بمثابة جواز مرور لممثلي الثورة في الخارج إلى قادة الدول العربية والإسلامية الذين لم يكونوا يعرفون مسؤولا واحدا من مسؤولي الثورة الجزائرية<sup>15</sup>، وهذا يعني أنّ الشيخ الإبراهيمي كان في طليعة الزعماء الجزائريين المباركين لهذا الحدث العظيم الذي طالما انتظره وأعدّ له الرجال، وبشر به قبل ذلك، أما بعد ذلك فقد قام بأدوار سياسية وإعلامية في غاية الأهمية لصالح الثورة، رفقة الفضيل الورتلاني ومن التحق بهما فيما بعد من قادة الجمعية في الأقطار العربية والإسلامية، وكذا طلبتها وأساتذتها الذين توزّعوا على مكاتب جبهة التحرير التي تم فتحها في تلك الأقطار.

وفي داخل الوطن أيضا لم تتأخر الجمعية عن الركب. فمعهد ابن باديس بقسنطينة قد أصبح بعد نشوب الثورة عام 1954م معقلا من معاقل الثورة، ومركزا من أهم مراكزها، إلى أن أغلقته في سنة 1957م سلطات الاحتلال وجعلته مركزا للاستنطاق والتعذيب<sup>16</sup>، فقد دلّت الشهادات والوقائع على أنّ الكثير من طلاب المعهد ومعلميه كانوا يقومون بأدوار سرّية لصالح الثورة، والتحق بعضهم منذ البداية بجيش التحرير، والكثير منهم التحقوا بصفوف

المجاهدين بالجبـال ابتداء من مطلع سنة 1955م، وكان ذلك بتشجيع من شيوخ المعهد وعلى رأسهم مدير المعهد الشيخ العربي التبسي، فكان لهم أعظم الأدوار كجنود وضباط وقادة عسكريين، فضلا عن أدوار أخرى كقضاة، ومحافظين سياسيين، وكتاب في وحدات جيش التحرير<sup>17</sup>. وكذلك كانت دار الطلبة التابعة للمعهد، فقد كان رُسل الثورة إلى الولايات ينزلون بها في ذهابهم إليها ورواحهم منها، كالشَّهيد عمارة رشيد<sup>18</sup> حين أرسله عبان رمضان إلى قيادة المنطقة الثَّانية والتي قاده إليها الأستاذ إبراهيم مزهودي، وكذلك سعد دحلب حين أرسله عبان للقاء زيغود يوسف في الشَّمال القسنطيني<sup>19</sup>. وحسب الشيخ أحمد حماني فإنَّه قد تم تنظيم الاتِّصال بين الولايات وتعيين من تعتمد عليهم الجبهة في كل مدينة من عنابة وحتى الجزائر العاصمة<sup>20</sup>.

وكانت إطارات الجمعية، وخصوصا أولئك الذين يشتغلون في ميدان التفتيش، ممن تسمح لهم مهنتهم بالتنقل من مكان إلى آخر، أو الذين يجمعون الاشتراكات لجريدة البصائر، كانت لكل هؤلاء مهمة ظاهرة وأخرى خفية، مثل جمع الرسائل وتوزيعها، والاتِّصالات السريَّة بين أفراد الجبهة وأفراد جيش التحرير، أي كانوا يقومون بمهام محدَّدة بالموازاة مع مهامهم في إطار الجمعية<sup>21</sup>، كما كان عدد من معلميها في القرى يؤدون مهمة مؤثِّرة في التوعية وحثَّ الناس على الالتحاق بالثورة وتقديم المشورة<sup>22</sup>.

وفي هذا الخضم كان الشيخ العربي التبسي في طليعة العلماء العاملين لصالح الثورة، إذ نذر نفسه - منذ البداية - لهذه المهمة، فقد ذكر الأستاذ محمد الميلي في مذكراته أنَّ الشيخ قد سلَّم في اليوم الثَّاني من عمر الثورة، أي في 2 نوفمبر، خمسمائة ألف فرنك من ماله الخاص لأحد المناضلين ليُوصلها للثوار<sup>23</sup>. إنَّ هذه المعلومة تبدو بسيطة، لكن أوردناها لما لها من دلالة، خاصة مع النَّقص الفادح في المعلومات في موضوعنا بسبب الطَّابع السريِّ الذي كان يسيطر على تحركات كل من يعمل لصالح الثورة في تلك الظروف الصَّعبة. فهذه المعلومة - إن صحَّت - تجعلنا نرجح احتمال أن يكون الشيخ العربي التبسي، لا أقول على علم مسبق بتاريخ اندلاع الثورة على وجه الدَّقة، وإنَّما قد يكون قد أبلغ بطريقة أو بأخرى بأنَّ هناك جماعة مخلصَّة وجادة في صدد

التّحضير للثورة، فمن غير الممكن أن يكون الشيخ التبسي مع الثّورة منذ يومها الثّاني، وهو لا يعلم شيئاً عن الجهة التي كانت من وراء التّحضير للثورة وإعلانها، خاصة وأنّ الثّورة في بدايتها كانت من عدة وجوه عبارة عن مغامرة مجهولة العواقب. وإذا كنا لا نملك ما يؤكد أو ينفي هذا الاحتمال، فإننا لا نستبعد، وهذا بالنظر إلى المكانة العالية التي يحتلها الشيخ التبسي بين الناس آنذاك، والثّقة الكبيرة التي يحظى بها لدى المناضلين، أن يكون الشيخ قد استشير أو أخبر بشأن الثّورة عشية اندلاعها أو في اليوم الأوّل من عمرها.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الشيخ العربي التبسي قد أقبل منذ البداية على مناصرة الثّورة بأمواله وأفكاره ومساعيه المتنوعة، كيف لا وهو الذي أفتى في بداية الثّورة بأنّه «لا يجوز لأيّ مسلم دون عذر أن يتخلّف عن الجهاد»<sup>24</sup>. فكان يتحدث عنها في مجالسه مع الخاصة ومَنْ يثق بهم من العامة، يدعوهم إلى الجهاد في سبيل الله بالنّفس والمال وكلّ شيء، وكان يجمع الأموال لها، وكان كثير من النّاس لا يتبرعون بالمال للثّورة إلا على يده لثقتهم فيه<sup>25</sup>.

### 3- الشيخ التبسي في خدمة الثّورة

إلى جانب نشاطاته التربوية والإدارية التي كان يقوم بها في العلن، بصفته رئيساً لجمعية العلماء في الداخل، أصبح الشيخ العربي التبسي منذ اندلاع الثّورة يضطلع بأدوار سرّية عظيمة في خدمة الثّورة. ففي بداية الثّورة اتصل به مجاهدو ناحية النمامشة من المنطقة الأولى وعلى رأسهم الشهيد شيحاني بشير، يطلبون منه مساعدة الجمعية في توفير الألبسة والأغطية لمواجهة قساوة الشتاء ويعربون عن رغبتهم في مقابلته بمكان قريب من تبسة، غير بعيد عن الجبل الأبيض. ولأنّ خروج الشيخ التبسي من تبسة أمر يصعب إخفاؤه على إدارة الاحتلال وعيونها، فقد استقر الرأي، وبعد التشاور، على انتداب إبراهيم مزهودي لتلك المهمة، وهو من تلاميذ الشيخ والمقربين إليه وكان مفتشاً عاماً للتعليم بمدارس جمعية العلماء، وهكذا كان أوّل اتّصال بالثّوار في ناحية تازينت<sup>26</sup>.

مهمة الاتّصال هذه امتدت بعد ذلك لتشمل الاتّصال بزيغود يوسف بالمنطقة الثّانية، وعبان رمضان بالعاصمة. فحسب شهادة الأستاذ المجاهد

## الشيخ العربي التبسي والثورة الجزائرية

مصطفى بوعابة، فإن زيغود يوسف أرسل إلى الشيخ التبسي يستفتيه في مسألة إفتار المجاهد في رمضان، فأفتى بجواز ذلك، وصاغ الفتوى الشيخ أحمد حماني<sup>27</sup>. أما عبان رمضان الذي التحق بالثورة في مطلع سنة 1955م، واستقر بالجزائر العاصمة، وأخذ يتصل بمختلف الشخصيات الجزائرية بهدف ضمها إلى الثورة، فقد كان على اتصال مستمر مع الشيخ التبسي، وذلك عبر رسل يثق فيهم الطرفان، منهم الشيخ الحسين بن الميلي<sup>28</sup> والشيخ إبراهيم مزهودي<sup>29</sup>. ففي شهادة للشيخ الحسين بن الميلي، ذكر أن عبان كان قد أرسله في مستهل شهر ماي من سنة 1955م ليدعو أعضاء جمعية العلماء للانضمام فرادى وللقيام بدور المناصر لجبهة التحرير الوطني. يقول الشيخ الحسين: «لقد استقبلني الشيخ العربي التبسي في مكتبه (بمركز جمعية العلماء بحي القصبة بالعاصمة)، وحينما فاتحته في الموضوع الذي جئت من أجله، قال لي بأنه شخصيا مستعد لتنفيذ كل ما تأمر به الجبهة، وأنه مؤمن بأن الكفاح المسلح هو أسلم وأقصر طريق للتخلص من الاستعمار، أما باقي الأعضاء فإنه أكد لي عدم استعدادهم في ذلك الوقت للانضمام إلى أية حركة تشتمل العنف خاصة وأنهم كانوا ممثلون رسميا في الوفد الذي مازال لم ينته من التفاوض مع السيد سوستيل، ثم طلب مني أن أدخل إلى المكتب المجاور لأتحدث شخصيا مع الشيخ خير الدين...»<sup>30</sup>.

إن كلام الشيخ التبسي هنا يشير إلى حقيقة ينبغي التنكير بها، وهي أن قادة جمعية العلماء في الداخل لم يكونوا في هذه الفترة على نفس المستوى من حيث الاستعداد لتأييد الثورة، وأن هناك تيار ضمن الجمعية ظل حذرا ومتربدا في موقفه من الثورة في عامها الأول، وعلى رأسهم الشيخ محمد خير الدين الذي كان ضمن الشخصيات الجزائرية التي قابلت الحاكم العام الفرنسي "جاك سوستيل"<sup>31</sup> في ماي 1955م، وهي المقابلة التي كان الشيخ العربي التبسي أول من أدانها<sup>32</sup>، وكذلك فعلت الجمعية عبر جريدتها "البصائر"<sup>33</sup>، كما أدانتها قيادة جبهة التحرير<sup>34</sup>، وقد سعت هذه الأخيرة لإقناع أصحاب هذا الموقف بمساندة الثورة وذلك عن طريق ممثلها في العاصمة المرحوم عبان رمضان فكان ممن

التقاهاهم عبان في هذا الإطار الشيوخ: خير الدين<sup>35</sup>، عبد اللطيف سلطاني، وعباس التركي<sup>36</sup>.

وممن كان على اتصال مستمر بالشيخ التبسي أثناء الثورة للفتوى والاستشارة الشهيد عميروش الذي كان يعتبر الشيخ التبسي وعلما الإصلاح مشايخه<sup>37</sup>، وقد أرسل الشيخ التبسي إلى ولايته أموالا وآلات الكتابة والطباعة والسحب<sup>38</sup>. وبعث القائد عميروش يوما من جبال القبائل رسوله إلى الشيخ التبسي وهو في الجزائر العاصمة يخبره بأبناء الجهاد، ويسأله وصية يعمل بها في جهاده، وكانت الأيام عصيبة والمعارك على أشدها في جبال جرجرة وغيرها من مناطق الوطن، لم يجد الشيخ التبسي وقتا لكتابة الوصية، وخاف التفتيش الشديد في المدن والطرق، فبعثر العدو على الرسالة، فسلم لرسول القائد عميروش مصحفاً صغيراً، وقال له: بلغه سلامي ودعواتي، وابتهاجي العظيم بجهادهم وانتصاراتهم، وقل له: «هذا المصحف الشريف هو وصيتي له!»<sup>39</sup>.

وكان الشيخ التبسي أيضا على اتصال مستمر مع الشيخ سعيد البيباني، معتمد جمعية العلماء في فرنسا، بهدف تنظيم الجالية الجزائرية وتأطيرها لصالح الثورة، وفي هذا السياق يذكر السيد علي بوتقجرت<sup>40</sup> أنّ الشيخ البيباني قد أرسله إلى الجزائر في شهر فيفري من سنة 1956م، ليزور العائلة، ويتصل بالشيخ العربي التبسي، وعند عودته إلى باريس، كلفه الشيخ التبسي بإبلاغ الشيخ سعيد البيباني رسالة واضحة ودقيقة، مفادها: أن يقوم بتجنيد مناضلين من بين المغتربين، ويرسلهم إليه، وزوده بكلمة السر، وبهذه الطريقة يقول علي بوتقجرت: «تم تجنيد الكثير من الجزائريين المقيمين بفرنسا، وتم إرسالهم إلى أرض الوطن ليلتحقوا بصفوف الثورة في الجبال..»<sup>41</sup>.

ونكر الشيخ أحمد حمّاني الذي أسندت إليه مسؤولية لجنة التعليم العليا في سنة 1955م، أنّه كان خلال سنوات 55-56-1957م يسافر أسبوعيا بين قسنطينة والجزائر العاصمة للقيام بأعمال اللجنة، فكان الشيخ التبسي كثيرا ما يحيل إليه بعض الأعمال الهامة لإنجازها، وخصوصا ما يتعلق بالاتصال بالجبهة ورجالها، وبجيش التحرير وأعماله<sup>42</sup>.



وكان الشيخ التبسي يود إشراك كل الجزائريين في الثورة، مهما كانت توجهاتهم السياسية، حتى أولئك الذين كانوا ما يزالون يقبعون في مجالس اصطنعها الاستعمار بانتخابات مزيفة ليوهم الرأي العام أنّ الجزائريين لهم من يمثلهم في هذه المجالس. فقد وجّه في أكتوبر من عام 1955م برقيتين نشرتهما جريدة "الصباح" التونسية في عددها الصادر بتاريخ 15 أكتوبر 1955م، واحدة موجهة إلى الدكتور ابن جلول نائب قسنطينة في البرلمان الفرنسي، وابن سالم نائب في المجلس الجزائري، يطلب منهما العمل على إخراج الجزائر من سيطرة الاستعمار، وبرقية أخرى وجّهها إلى عبد القادر السايح، رئيس المجلس الجزائري آنذاك، يندد فيها بموقفه المؤيد للنظام الاستعماري ويدعوه إلى مناصرة القضية الوطنية<sup>43</sup>. وحين أدلى السيد عبد الرحمن فارس، وكان عضواً بالمجلس الجزائري، بحديثه المدوي لصحيفة "لوموند" في 26 سبتمبر 1956م<sup>44</sup>، والذي كان له صدى كبيراً في الجزائر، كان الشيخ العربي التبسي في طليعة المهلّلين له، وقد حرص بالمناسبة على استقبال فارس بمكتبه ليعبر له عن ارتياحه وأعضاء الجمعية لهذا التصريح<sup>45</sup>.

وذكر فرحات عباس أنّه حين عزم على مغادرة الجزائر بتكليف من جبهة التحرير في أبريل 1956م، زاره الشيخ العربي التبسي في مقر إقامته بالعاصمة لتوديعه، فأوصاه الشيخ قائلاً: « لا أدري إن كنا سنلتقي مرة أخرى، لذلك وصيتي لك أن لا تنسى أنّ الجزائر مسلمة، فباسم الإسلام يجاهد الجزائريون، وباسمه يُقبلون على الموت، ولا تُعد إلى هذه الأرض إلا بعد تحريرها، وعندما يحين وقت بناء هذا الوطن اجعلوا الإسلام في قلب اهتماماتكم، والله يعينكم..»<sup>46</sup>.

#### 4- بلاغ جمعية العلماء في جانفي 1956م ودور التبسي فيه

في 7 جانفي 1956م عقدت جمعية العلماء اجتماعها العام بمركزها بعاصمة الجزائر برئاسة الشيخ العربي التبسي<sup>47</sup>، وإثر هذا الاجتماع أصدرت الجمعية بلاغاً رسمياً نُشر في جريد البصائر بعنوان "بلاغ من الاجتماع العام لجمعية العلماء عن الحالة الحاضرة في القطر الجزائري وموقف الجمعية منها"<sup>48</sup>، وقد تضمن نقاطاً عديدة، أهمها: تهنئة تونس والمغرب باستقلالهما، والتنديد بما كان يجري في الجزائر من فضائع، وإلقاء المسؤولية على النظام الاستعماري عما

عاشته الجزائر من مصائب وويلات منذ سنة 1830م، كما احتج المجلس على ما يُرتكب في مختلف جهات الوطن من موبقات باسم القضاء على الثورة، وأعلن أنّ كل سياسة تقوم على ترقيع الماضي وإجراء "إصلاحات"، إنّما هي عبث وتبئيس يؤدي إلى الانفجار. وبهذه اللّغة الصريحة يعلن ويؤكّد المجلس حقيقتين بارزتين، وهما:

الأولى- لا يمكن حلّ القضية الجزائرية إلاّ بالاعتراف العلني والصريح بكيان الأمة الجزائرية الحرّ، وجنسيّتها الخاصة وحكومتها القومية ومجلسها التشريعي.

الثانية- لا يمكن وضع حدّ لحالة الحرب الحاضرة والإقدام على بناء نظام حرّ جديد، إلاّ بالتفاهم الصّريح مع سائر الممثلين الحقيقيين للشّعب الجزائري الذين أفرزهم الكفاح.

وقد وقّع هذا البلاغ الشّيخ العربي التبسي نائب رئيس جمعية العلماء، كما وقّعه الشّيخ أحمد توفيق المدني، الكاتب العام للجمعية.

لقد جاء البلاغ قويا، وصريحا في تأييد الثورة، ففضى على مخطط فرنسا لعزل جبهة التحرير وإيجاد "قوة ثالثة" للتفاوض معها. وقد ذكر محرّر البلاغ، وهو الشّيخ أحمد توفيق المدني، أنّه حين تلاه على أعضاء الجمعية وسألهم إذا كانوا يوافقون عليه؟ أجاب الشّيخ العربي التبسي: « من لم يوافق عليه فليس بمسلم »<sup>49</sup>!

وإثر هذا البلاغ انضم أغلب قادة الجمعية علنا إلى جبهة التّحرير، منهم أحمد توفيق المدني والشّيخ العباس بن الشّيخ الحسين، اللذان التحقا في أفريل 1956م بالقاهرة، بأمر من عبان رمضان، والشّيخ خير الدين الذي عُيّن ممثلا لجبهة التحرير في المغرب الأقصى. والواقع أنّ هذا البيان الرّسمي المساند للثورة ما هو إلاّ إقرار شكلي جاء ليؤكد ما حصل على أرض الواقع، وقد سبق أن بيّنا كيف أصبح الكثير من أعضاء الجمعية يؤدون واجبهم في صفوف الثورة وبصور مختلفة منذ بداية الثورة، لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: لماذا تأخّر إعلان الجمعية في الداخل عن تأييدها للثورة بصفة علنية ورسمية إلى هذا التّاريخ؟ بينما أعلن الإبراهيمي والورتلاني صراحة تأييدهما للثورة في

بيانات تم إصدارها باسم مكتب الجمعية بالقاهرة منذ مطلع شهر نوفمبر 1954م!

ربما ركان للتردد الذي ميّز موقف بعض قادة الجمعية دور في هذا التأخر، غير أنّ السبب الرئيسي لذلك يعود - في رأيي - إلى كون إعلان الجمعية عن تأييدها للثورة منذ البداية سوف لن يكون لا في صالح الثورة ولا في صالح الجمعية نفسها، ذلك أنّ مثل هذا القرار سيؤدي حتماً إلى غلق مؤسسات الجمعية التربوية والإعلامية في وقت مبكر، واضطهاد قادتها وأنصارها من معلمين وطلبة ووعاظ ووضعهم تحت الرقابة كما حدث بعد صدور بلاغها في جانفي 1956م، وحينئذٍ ستفقد الثورة حلقة كان وجودها ضرورياً بالنسبة إليها في ظروف كانت الرغبة السائدة لدى قادة جبهة التحرير هي تجذير الثورة في الأوساط الشعبية، وتعميقها لتصل كل فرد وكل بيت جزائري، إذ كان أنصار الجمعية أكثر الأفراد المهيبين لأداء هذه الأدوار الهامة بالنسبة للثورة<sup>50</sup>.

ولا شك أنّ قيادة الثورة قد قرأت لهذا الأمر حسابه، لذلك لم تطلب أبداً من جمعية العلماء ما طلبته من كل الأحزاب السياسية الأخرى من حلّ نفسها إذا أرادت الدخول ضمن جبهة التحرير، وإنما طلبت منها دعم الثورة بوسائلها كالإعلام والاتصال والدعاية والتمويل<sup>51</sup>، بل إنّ الجبهة كانت تشجع عمل أعضاء الجمعية في مجال التعليم والإرشاد لآته يخدم الثورة، فقد ذكر الشيخ أحمد حماني أنّ الجبهة أوعزت إلى المدارس التي كانت تابعة لحركة الانتصار أن تنضوي تحت مدارس جمعية العلماء<sup>52</sup>، وأنّ الولاية الثانية التي كان على رأسها الشهيد زيغود يوسف أرسلت بخمسة ملايين فرنك من صندوق الثورة لإتمام تجديد بناء مدرسة التربية والتعليم في قسنطينة<sup>53</sup>، وأنّ قيادة الثورة في ناحية الصومام قد ألحّت في إرجاع أحد معلمي الجمعية، وهو عبد المالك فضلاء، إلى تازمالت لخدمة الثورة حين نقلته الجمعية إلى مدينة ججوط<sup>54</sup>. وذكر الشيخ محمد الصالح بن عتيق في مذكراته أنّ قيادة الثورة اتصلت بالشيخ العربي التبسي، وألحّت عليه في إرجاعه (ابن عتيق) إلى البليدة التي غادرها إلى مسقط رأسه في بداية الثورة<sup>55</sup>. وكل هذا في الحقيقة قليل من كثير من

الأمثلة التي تدل على حرص قادة الثورة على استمرار التعليم في المدارس، فضلا عن تشجيعه وتنظيمه حتى في الجبال والسجون<sup>56</sup>.

وكان العقيد عميروش غالبا ما يرفض طلب الالتحاق بالجبال من الطلبة والمعلمين، وبدلا من ذلك كان يشجعهم على مواصلة ما هم فيه في المدارس والزوايا، وحين تعرضت أغلب هذه المؤسسات للتخريب في سنة 1956م، أرسل الكثير من الطلبة لمواصلة دراستهم في تونس أو غيرها من البلاد العربية بهدف تحضير إشارات الجزائر المستقلة، وهذا العمل تكفلت به بعد ذلك قيادة الحكومة المؤقتة. وعلى كل هذا يدل على ما كان يتحلى به قادة الثورة الجزائرية، أو بعضهم على الأقل، من وعي وإدراك لأهمية المدرسة والتعليم، لذلك لم تُنسهم أهوال الحرب الاهتمام بهذا الجانب الهام<sup>57</sup>.

ويؤكد ما ذهبنا إليه بالنسبة للجمعية، ما أورده الأستاذ أحمد طالب الإبراهيمي في مذكراته، إذ ذكر أنّ الشيخ العربي التبسي حين استقبله في مركز الجمعية بالجزائر العاصمة في أوت 1955م، قال له بوجيز العبارة: «لما وجّه الشيخ الإبراهيمي نداءه من القاهرة إلى الشعب الجزائري في نوفمبر الماضي لدعم الكفاح المسلح، أصاب بحكمة عندما امتنع عن إقحام الجمعية حتى لا يعرض أعضائها للقمع، ومؤسساتها للإغلاق»<sup>58</sup>.

##### 5- صلابة الشيخ التبسي أمام الاستعمار ورفضه مغادرة الجزائر

كان الشيخ العربي التبسي كثير التنقل خاصة بين قسنطينة والجزائر العاصمة، وقد ثقلت عليه المسؤوليات عندما كُلف بإدارة جمعية العلماء بعد سفر رئيسها الشيخ الإبراهيمي إلى المشرق العربي، ثم جاءت الثورة فتعددت مهامه وتشعبت، لكن الشيخ التبسي بما عُرف به من إخلاص وتفان في سبيل الله والوطن، استطاع أن ينهض بكل تلك المهام ولو على حساب صحته وأسرته، لأنّه كان يدرك جيّدا - كما قال يوما - : «إنّه لا يمكن إرضاء الإسلام والوطن، وإرضاء الزوج والأبناء في وقت واحد، إنّه لا يمكن للإنسان أن يؤدي واجبه كاملا إلا بالتضحية»<sup>59</sup>.

في سنة 1956م انتقل الشيخ التبسي إلى العاصمة ليشرف على إدارة جمعية العلماء فيها بعد أن خرج أغلب أعضائها البارزين إلى البلدان العربية،

## الشيخ العربي التبسي والثورة الجزائرية

ونقل معه عائلته وسكن بمدرسة حي "بلكور" التي تولى الإشراف عليها، وفتح بالمسجد المجاور لها المسمى بالجامع الجديد فرعا لمعهد ابن باديس بلغ عدد تلاميذه أربعين<sup>60</sup>، وكان يلقي دروس التفسير للعامّة في المسجد الذي كان يكتظّ بالمصلين، وكانت دروسه قوية يمزجها في أسلوب حكيم بالدعوة إلى الجهاد وتأييد الثورة<sup>61</sup>، واستمر كعادته في تتبع أخبار الثورة، والاتصال ببعض قادتها في الجبال وفي المدن.

لاحظت السلطات الاستعمارية مدى النفوذ المعنوي الذي يتمتع به الشيخ التبسي في أوساط الشعب، فحاولت التأثير عليه بشنّى الطرق لعزله عن حركة الثورة، فطلب منه المقيم العام الفرنسي "روبير لاکوست" أن يهدئ الشعب، فما كان من الشيخ إلا أن رفض طلب "لاکوست" قائلا: «إنني صادق منذ نعومة أظفاري وأنا الآن شيخ كاهن وتريدون مني أن أكذب على الشعب. كلا لن أتحدث»<sup>62</sup>، وبعد اعتقال الزعماء الخمسة طالبه "لاکوست" - كمفوض من قبل حكومة باريس - بالتفاوض معه لإيجاد حل للقضية الجزائرية، فأجابه الشيخ: مفتاح الحل بأيديكم أنتم، مما أدى إلى وضعه تحت الإقامة الجبرية بين منزله بحي بلكور ومركز جمعية العلماء بحي القصبة<sup>63</sup>. ولما عاودت سلطات الاحتلال محاولتها وأرسلت إليه مندوبين عنها محاولين دفعه إلى التفاوض وإنهاء الحرب، كان ردّه عليهم حازمًا: «إذا أرادت فرنسا إيقاف الحرب فلنفاوض جبهة التحرير، أما العربي التبسي وغيره، فليس لهم أن يتكلموا باسم الشعب وثورته، ولا يستطيعون إيقاف ثورة الأمة كلّها»<sup>64</sup>. أدرك الشيخ التبسي أنّه مهتد في حياته بسبب مواقفه المؤيدة للثورة، ومع ذلك اختار البقاء إلى جانب الشعب، ورفض الإصغاء لزملائه الذين نصحوه بمغادرة الجزائر مؤقتًا خوفًا على حياته، واقترحت عليه قيادة الثورة مرات عدة أن يلتحق بتونس أو مصر، ويتجنب الأخطار التي تهدده، لكنه كان دائمًا يرفض، وهذا منذ سنة 1955م. وفي هذا الصدد يقول محمد زروال: إنّ الأزهر شريط، وهو من قادة الثورة في الأوراس، بعث بمن حمل رسالة إلى الشيخ التبسي موضوعها يدور حول وجوب التحاق الشيخ بالمجاهدين في الجبل بهدف إرساله إلى تونس أو القاهرة حيث يقوم بدوره الطبيعي في الميدان الفكري والثقافي والسياسي، ولكن الشيخ أجاب عن تلك الرسالة بورقة صغيرة كتب

فيها: «سيروا على بركة الله فإن الله معكم»، وأعطى حامل تلك الرسالة مبلغاً ماليا قدره خمسون ألف فرنك ليبلغه إلى الأزهر شريطة إعانة شخصية منه للثورة، وأوصى حامل الورقة بوجوب ابتلاعها إن هو تأكد أنّ العدو سيقبض عليه<sup>65</sup>.

ويروي حمادي الهاشمي الذي حمل إلى الشيخ التبسي رسالة من قيادة الولاية الأولى في يوم من أيام سنة 1956م رفقة الطاهر حرّاث، تطلب منه الخروج من الجزائر، أنّ الشيخ التبسي قد أجابها بقوله: «أنأمر الشعب بالثورة ثم نخرج نحن ونتركه؟ "هنا يموت قاسي!"<sup>66</sup>. وتكرّرت المحاولة من قيادة الثورة في العاصمة، فكان الشيخ يجيب: «إنّ خروجي اليوم والوطن في حرب، يعدّ فراراً من الزحف الذي هو أكبر الكبائر، أنا لو كنت خارج الوطن ووقع هذا فيه، لدخلت فوراً. وإذا خرجت أنا وأمثالي في هذه الظروف، فمن يشجع الأمة ويحثّها على مساندة الثورة؟ إنّ الحالة خطيرة حقاً، وإنّ الأعداء ليهيّدوننا في حياتنا في كلّ لحظة، فماذا نصنع؟ أنترك الميدان لهم؟ كلاً وألف كلاً! سأمكث هنا في الجزائر، وليكن ما يكون!»<sup>67</sup>. بل إنّ الشيخ التبسي كان يتأسّف لأنّ سنّه وصحّته لا يسمحان له بحمل السلاح، فكان يقول: «لو كنت في صحتي وشبابي، ما زدت يوماً واحداً في المدينة، أُسرِع إلى الجبل، أحمل السلاح وأقاتل مع المجاهدين!»<sup>68</sup>.

##### 5- استشهاد

أمام هذه الصّلاية التي أبدأها الشيخ التبسي أمام المستعمرين، وإدراكاً منهم لخطورة بقاء مثل هذه الشخصية العلمية البارزة إلى جانب الثورة، رأوا أنّه من الضروري التخلص منه. لكن كيف؟ إنّ اعتقال الشيخ أو قتله علناً سوف يزيد من حماس الشعب للجهاد وحفده على المستعمر، لذلك كان من مكرهم أن عهدوا إلى منظمة "اليد الحمراء" باختطافه واهتياله، وهذه المنظمة الإجرامية التي تضم غلاة الكولون صنعتها المخابرات الاستعمارية لتنفيذ جرائمها ضد الجزائريين عامة والمتفقين منهم بالخصوص، ثم استبعاد أية تهمة عن السّطات الفرنسية، ومحاولة إصاقتها بالمجاهدين لزرع الشكوك وإثارة الغموض وتشويه صورة الثورة لدى الشعب!

روى الشيخ عبد اللطيف سلطاني، أمين مركز جمعية العلماء، أنه قبل حادث الاختطاف بخمسة أيام وصلت الشيخ التبسي رسالة إنذار إلى مركز الجمعية عن طريق بريد (الجزائر المحطة) جاء فيها: «إلى الشيخ العربي التبسي، نطلب منك أن تخرج من الجزائر حيناً قبل أن يفوت الوقت»<sup>69</sup>! وهذه ربما نصيحة من أحد المطلعين على المكيدة المدبرة والمشفقين على الشيخ، عرف تدبير المكيدة فحاول أن ينصحه بهذه الرسالة<sup>70</sup>، كما يمكن أن تكون محاولة أخيرة من المخابرات الاستعمارية لدفع الشيخ التبسي إلى مغادرة البلاد لتتفادى تداعيات تصفيته بالطريقة المدبرة. ومهما يكن مصدر هذا الإنذار، فإنّ الشيخ العربي التبسي اختار البقاء ليقضي الله أمراً كان مفعولاً!

ففي ليلة الرّابع أفريل 1957م، اقتحم جنود تلك العصابة السريّة منزل الشيخ بمدرسة حي بلكور، فانتزعوه من فراشه، وعاملوه بغلظة وفضاضة، وبعثروا كتبه، وداسوا بالأقدام أمامه مصاحف القرآن وكتب التفسير والحديث، ثمّ أخرجوه من منزله وذهبوا به إلى وجهة غير معلومة، حاسر الرأس، حافي القدمين، في ثياب النّوم، ولم يراعوا فيه مكانته الدّينية العالية، ولا سنّه المتقدمة، ولا حالته الصّحية المتدهورة، واغتالوه في مكان ما، بعد أيام من التعذيب، وأخفوا جثّته، فلم يُعرف له قبر إلى الآن! أما طريقة إعدام الشيخ رحمه الله فقد سجّل المجاهد محمد زروال شهادة أسندها إلى المجاهد "أحمد الزّمولي"، عن أحد الجزائريين كان يعمل في الجيش الفرنسي، قال هذا الأخير: «كنت حاضراً عندما أحضر رجال العدو صهريجاً كبيراً وضعوا فيه مادة الزفت، ثم أشعلوا النّار في تلك المادة، ثم تضافرت جهود أربعة من أفراد العدو على الشيخ العربي التبسي فحملوه بين أحضانهم ورموه في ذلك الصهريج، قال الراوي: وقد رأيت كيف تطاير شعر رأس الشيخ من شدة لهب النار وألسنتها المتطايرة في عنان السماء، قبل أن يسقطه أولئك الأربعة في قعر الصهريج..»<sup>71</sup>.

## خاتمة

خلاصة القول أنّ الشّيخ التّبسي كان يؤمن بأنّ التغيير الحقيقي للمجتمع الجزائري إنّما يتم بالتربية والتعليم والتوعية الثقافية، ولكن في ذات الوقت كان يؤمن بأنّ الاستعمار لا يفهم إلا لغة السّلاح، لذلك كان وهو يعمل في ميدان الإصلاح، يفكر في الثورة المسلّحة، ويُعدّ الشعب لها نفسيا وفكريا وروحيا. ولأنّ الشّيخ كان ثائرا بطبعه، فقد أيّد الثورة منذ بدايتها، بماله وفكره ومساغيه المختلفة، فاضطلع بأدوار سرية عظيمة في خدمة الثورة، كجمع الأموال لها، وربط الاتّصال بين قادتها، وحثّ الناس على الالتحاق بها، كيف لا وهو الذي أفتى بأنّه لا يجوز لأيّ مسلم بدون عذر أن يتخلف عن الجهاد! وقد استمر الشّيخ التّبسي على موقفه هذا رغم خطورة الظروف آنذاك، وقد نصحه زملاؤه بمغادرة البلاد، واقترح عليه قيادة الثورة مرارا أن يلتحق بتونس أو مصر، ويتجنب الأخطار التي تهدّده، لكنّه أبى ذلك، وأثر البقاء إلى جانب الشعب يحمّسه ويحضّه على الجهاد، وكان يتأسّف لأنّ سنّه وصحته لا يسمحان له بحمل السّلاح!

لاحظت السّلطات الاستعمارية مدى النفوذ المعنوي الذي يتمتع به الشّيخ في أوساط الشعب، فحاولت التأثير عليه بشتّى الطرق لعزله عن حركة الثورة، ولما فشلت في ذلك لجأت إلى التخلّص منه باختطافه من داره واغتياله وإخفاء جثّه!

ولم يكن الشّيخ العربي التّبسي وحده من لقي هذا المصير من أعضاء جمعية العلماء، فهناك قبله الأستاذ الأديب والصحفي أحمد رضا حوجو، أمين معهد ابن باديس، فقد اعتُقل يوم 30 مارس 1956م للمرة الثانية واغتيل بنواحي قسنطينة ودفن سرا، وبعده الشّيخ محمد العدوي الأستاذ بمعهد ابن باديس والذي لقب بـ"ابن باديس الثّاني"، أُغتيل ودفن سرا في أواخر أوت 1957م، وكذلك الأستاذ أحمد بوشمال السّاعد الأيمن للإمام ابن باديس في حياته، وأمين مال المعهد، اعتُقل خلال الأسبوع الثّاني من سبتمبر 1958م للمرة الثانية ولم يظهر له أثر<sup>72</sup>. فهؤلاء جميعا من أسرة معهد ابن باديس،



## الشَّيخ العَرَبِي التَّبَسِي والثَّوْرَة الجَزائِرِيَة

أخذوا وعذبوا وأعدموا ولم يُعرف لرفاتهم مكان ولا لوفاتهم زمان محدّد، لا لسبب سوى إدراك الاستعمار لخطورتهم ودورهم في الثورة!  
رحم الله الشَّيخ العَرَبِي التَّبَسِي وجميع شهداء الجزائر الذين ماتوا ليحيا الوطن، وتحملوا ما تحملوا من الأذى لنحيا أحرارا في هذا الوطن. وإذا كنا اليوم لا نعرف قبور هؤلاء وغيرهم من شهداء ثورتنا المجيدة، فإننا نعرف جيّدا المبادئ التي ضحوا في سبيلها بحياتهم، وما يهم اليوم ليس أن نبحث عن رفاتهم، وهم أحياء عند ربهم يُرزقون، فما يهم أكثر هو أن نعمل بمبادئهم، ونبني الوطن الذي استرخصوا في سبيله أنفسهم، حتى نكون خير خلف لخير سلف.

### المصادر والمراجع

#### أولا- الكتب:

- أبو القاسم سعد الله، حديث صريح مع الأستاذ أبو القاسم سعد الله في الفكر والثقافة واللغة والتاريخ، (أجراه الصحفي مراد وزناجي)، منشورات الحبر، الجزائر، 2008.
- أبو القاسم سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير، 1830-1962، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2007.
- أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، ج 3، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
- أحمد حماني، حياته وآثاره، شهادات ومواقف، دار الأمة، الجزائر، (دبت).
- أحمد حماني، شهداء علماء معهد ابن باديس، قصر الكتاب، البليلة (الجزائر)، 2004.
- أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، ج2، دار البعث، قسنطينة (الجزائر)، ط1، 1984.
- أحمد طالب الإبراهيمي، مذكرات جزائري، أحلام ومحن، ج1، 1932-1965، دار القصة، الجزائر، 2006.
- الطاهر آيت حمو، رجال صنعوا التاريخ، لقاء مع الرئيس بن يوسف بن خدة، دار الخلدونية، الجزائر، 2011.
- العربي التبسي، مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر، جمع وتحقيق د. شرفي أحمد الرّفاعي، القسم الأول، دار البعث، قسنطينة.
- الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة، دار الهدى، عين مليلة (الجزائر)، 1992.
- عبد الرحمن شيبان، في موكب الثورة، دار الخلدونية، الجزائر، 2011.
- عبد الرحمن فارس، الحقيقة المرّة، مذكرات سياسية 1945-1965، ترجمة مسعود حاج مسعود، دار القصة، الجزائر، 2007.
- عبد السّلام بوشارب، تبسة، معالم ومآثر، المتحف الوطني للمجاهد، 1996.

#### د. سعيد بورنان

- محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإبراهيمي، ج 4، 5، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997.
- محمد الحسن فضلاء، المسيرة الرائدة للتعليم العربي بالجزائر، القطاع الجزائري، دار الأمة، ط1، 1999.
- محمد الحسن فضلاء، من أعلام الإصلاح في الجزائر، ج 2، دار هومة، الجزائر، 2000.
- محمد الصّالح بن عتيق، أحداث ومواقف في مجال الدعوة الإصلاحية والحركة الوطنية الجزائرية بالجزائر، منشورات دحلّب، الجزائر، 1990.
- محمد العربي الزبيري، الثورة في عامها الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 187.
- محمد الميلّي، ذكرياتي من زمن البراءة، دار القصبّة، الجزائر، 2011.
- محمد زروال، اللّمامشة في الثورة، دار هومة، الجزائر، 2003.
- محمد عباس، دوغول.. والجزائر، أحداث وقضايا، شهادات، دار هومة، 2007.
- محمد عباس، رواد الوطنية، شهادات 28 شخصية وطنية، دار هومة، الجزائر، 2009.
- محمد علي ديبوز، أعلام الإصلاح في الجزائر، ج2، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1976.
- مولود قاسم نايت بلقاسم، ردود الفعل الأولى على غرة نوفمبر، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1984.
- نبيل أحمد بلاسي، الاتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر، الهيئة المصرية للكتاب، 1990.
- Ferhat Abbas, l'indépendance confisquée 1962-1978, Alger, livres éditions, 2011.
- Jacques Carret , l'Association des oulama d'Algerie, Alger, 1959 .

#### ثانيا- الصحف والمجلات:

- البصائر، العدد 90، 5 سبتمبر 1949.
- البصائر: العدد 204، 20 أكتوبر 1952.
- البصائر: العدد 330، 26 أوت 1955.
- البصائر: العدد 349، 13 جانفي 1956.
- المنار، العدد 17، 6 فيفري 1953م.

#### ثالثا- الشّهادات الشّفوية:

- نوّار جدواني، من تلاميذ الشيخ التبسي.
- محمد الطيّب سي بشير، وهو من تلاميذ الشيخ التبسي في فرع معهد ابن باديس (بلكور).
- الشّيخ الحسين بن الميلّي، مناضل في حزب الشعب وحركة الانتصار، ومعلم بمدرسة جمعية العلماء (شهادة ضمن كتاب العربي الزبيري، الثورة في عامها الأوّل).

- Ali Boutekadjirt , La vie de cheikh Saïd El-Bibani , (site Internet: <https://binbadis.net/>), en ligne le 25-10-2012, consulté le 08/11/2019.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - نُشر المقال في مجلة (إفريقيا وآسيا) (L'Afrique et L'Asie) في سنة 1958م، ثم طُبع كبحث مستقل في سنة 1959م، وكانت الثورة الجزائرية على أشدها.
- <sup>2</sup> - Jacques Carret, Le réforme en Islam, L'Association des oulama d'Algerie, Alger, 1959, p 22.
- <sup>3</sup> - من الذين ترجموا لحياة الشيخ التبسي بتوسع محمد علي ديبوز في الجزء الثاني من كتابه "أعلام الإصلاح في الجزائر".
- <sup>4</sup> - إضافة إلى البعثات العلمية التي كانت ترسلها جمعية العلماء إلى البلدان العربية، دعا الشيخ العربي التبسي إلى ضرورة إرسال بعثات مماثلة إلى أوربا، وفي ذلك كتب يقول: «فالواجب يقضي بأن نعمل على إرسال "بعثات علمية" إلى أوربا للترؤد من العلوم التي تقوم عليها حياة الأمم اليوم. فإننا متى اعدنا شبابا مسلحا بالسلاحين: الروحي المستمد من ديننا وتاريخنا، والسلاح المادي الموجود عند أوربا الآلية الصناعية، نكون عندئذ قد أسسنا للشعب دعائم العزة وأركان السيادة والسعادة. لكن هذا يتطلب من الأمة تضالاً، وهل يستحق الحياة إلا المناضلون!». (البصائر، العدد 90، 09/05/1949م).
- <sup>5</sup> - نبيل أحمد بلاسي، الاتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر، الهيئة المصرية للكتاب، 1990، ص 158.
- <sup>6</sup> - العبارة للشيخ العربي التبسي، البصائر، العدد 90، 5 سبتمبر 1949.
- <sup>7</sup> - العبارة للشيخ الإبراهيمي، أنظر آثاره، ج 4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1997، ص 343-344.
- <sup>8</sup> - محمد الميللي، ذكريات من زمن البراءة، دار القصبة، الجزائر، 2011، ص 268-269.
- <sup>9</sup> - من طلبة معهد ابن باديس بين 1947-1949م، ثم أحد معلمي مدارس جمعية العلماء.
- <sup>10</sup> - العقيدة، (جريدة أسبوعية جزائرية)، العدد 145، 9 جوان 1993.
- <sup>11</sup> - عبد السلام بوشارب، تبسة، معالم ومآثر، المتحف الوطني للمجاهد، 1996، ص 30.
- <sup>12</sup> - محمد الميللي، ذكريات، مرجع سابق، ص 271.
- <sup>13</sup> - المنار، العدد 17، 6 فيفري 1953م.
- <sup>14</sup> - أنظر: الشيخ الإبراهيمي، الجزء الخامس من آثاره، أيضاً: الشيخ الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة.

- <sup>15</sup> - آثار إبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1997، ج 5، من مقدمة نجله د. أحمد طالب إبراهيمي، ص 21.
- <sup>16</sup> - أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة، ج 2، دار البعث، قسنطينة - الجزائر، ط1، 1984، ص 269.
- <sup>17</sup> - للمزيد في الموضوع أنظر: عبد الله مقلاتي، إسهام شيوخ معهد عبد الحميد بن باديس وطلابه في الثورة التحريرية، دار الهدى، عين مليلة- الجزائر، 2014، ص 51 وما بعدها.
- <sup>18</sup> - أحمد حماني، صراع، ج 2، مرجع سابق، ص 300.
- <sup>19</sup> - عبد الله مقلاتي، مرجع سابق، ص 55-56.
- <sup>20</sup> - أحمد حماني؟، صراع، ج 2، مرجع سابق، ص 300.
- <sup>21</sup> - حديث صريح مع الأستاذ أبو القاسم سعد الله في الفكر والثقافة واللغة والتاريخ، (أجراه الصحفي مراد وزناجي)، منشورات الحبر، الجزائر، 2008، ص 99.
- <sup>22</sup> - سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، المقاومة والتحرير، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2007، ص 170.
- <sup>23</sup> - محمد الميللي، نكريات، مرجع سابق، ص 270. (ذكر المؤلف أنه سمع هذه الرواية من الشخص نفسه الذي تسلّم المبلغ من الشيخ التبسي، وقال أنه ما يزال على قيد الحياة ورمز لاسمه ب: ح.م.ط.ع.س).
- <sup>24</sup> - الإمام الشيخ العربي التبسي، مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر، جمع وتحقيق د. شرفي أحمد الرفاعي، القسم الأول، دار البعث، قسنطينة، ط1، ص 29.
- <sup>25</sup> - محمد علي دبوز، أعلام الإصلاح في الجزائر، ج 2، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1976، ص 68.
- <sup>26</sup> - محمد عباس، رواد الوطنية، شهادات 28 شخصية وطنية، دار هومة، الجزائر، 2009، ص 396-397.
- <sup>27</sup> - العقيدة، جريدة أسبوعية جزائرية، العدد 145، 9 جوان 1993.
- <sup>28</sup> - الشيخ الحسين بن الميللي: مناضل في حزب الشعب وحركة الانتصار، تعرّف عليه عبان في 1947م حين كان موظفا ببلدية شلغوم العيد، بينما كان الشيخ الحسين معلما بمدرسة جمعية العلماء بها.
- <sup>29</sup> - ضلّ الأستاذ إبراهيم مزهودي يؤدي هذه المهمة الحيوية أكثر من سنة، إلى أن اكتشف أمره في مارس 1956م، وبعد دراسة الموضوع مع الشيخ التبسي وعبان استقر الرأي على أن يلتحق مزهودي بالمنطقة الثانية وينضم إلى قيادتها، وقد حضر مؤتمر الصومام برتبة رائد وكأحد مساعدي زيغود يوسف. رواد الوطنية، مرجع سابق، ص 397.

<sup>30</sup>- محمد العربي الزبيري، الثورة في عامها الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 187-188.

<sup>31</sup>- سوستيل: باحث انثروبولوجي، ورجل مخابرات سابق، عُيّن واليا عاما على الجزائر في فبراير 1955م، حاول إيجاد "قوة ثالثة" يمكن أن تبحث معه إدخال بعض الإصلاحات في إطار تطبيق قانون 1947م الخاص بالجزائر بهدف عزل جبهة التحرير الوطني، فأجرت مصالحه سلسلة من اللقاءات السرية مع بعض قادة القوى السياسية الجزائرية، لكن هذه المحادثات انتهت دون الوصول إلى أية نتيجة.

<sup>32</sup>- محمد العربي الزبيري، الثورة في عامها الأول، مرجع سابق، ص 187.

<sup>33</sup>- جاء في افتتاحية البصائر (العدد 330، الصادر بتاريخ: 1955/08/26م): « القضية أيها السادة قضية انقلاب كامل، لا قضية إصلاحات جزئية، قضية شعب يريد الوصول إلى الحياة الشريفة الحرة، قضية أمة تريد أن تصل إلى الحكم الذاتي ضمن نظام ديمقراطي صادق لا محاباة فيه ولا إجحاف، قضية عشرة ملايين من البشر، أنفوا حياة العار وعزموا على تمزيق أغلال الاستعمار، وتبوء مقاعد الأحرار. نريد دولة وحكومة، وديمقراطية صحيحة، ودستورا شعبيا يحقق سيادة الأمة، كل الأمة، لا نريد لقمة خبز تلقى لإسكات الجياح، ولا حفنة من الرماد تذر في عيون الناظرين، نريد نظاما كاملا لا إصلاحات منقوصة، نريد حقا ولا نقبل صدقة... ».

<sup>34</sup>- محمد عباس، دوغول.. والجزائر، أحداث وقضايا، شهادات، دار هومة، 2007، ص 317.

<sup>35</sup>- ذكر هذا الأستاذ أحمد طالب الإبراهيمي في مذكراته وقال أنّ اجتماعا قد عقد في غضون سنة 1955م بمنزله العائلي في القبّة، جمع الشيخين العربي التبسي ومحمد خير الدين بعبان رمضان. أحمد طالب الإبراهيمي، مذكرات جزائري، أحلام ومحن، ج 1، 1932-1965، دار القصبية، الجزائر، 2006، ص 94.

<sup>36</sup>- الطاهر آيت حمو، رجال صنعوا التاريخ، لقاء مع الرئيس بن يوسف بن خدة، دار الخلدونية، الجزائر، 2011، ص 75.

<sup>37</sup>- كان الوسيط في علاقتهما الشيخ الربيع بوشامة الذي توّطدت علاقته مع عميروش حين كانا يعملان معا في بداية الخمسينات في الشعبة المركزية لجمعية العلماء بباريس، بوشامة رئيسا للشعبة المركزية، وعميروش عضوا فيها، ورئيسا لشعبتها في القسم الخامس عشر من باريس.

<sup>38</sup>- أحمد حماني، صراع، ج 2، مرجع سابق، ص 299.

<sup>39</sup>- محمد علي دبوز، أعلام الإصلاح، ج 2، مرجع سابق، ص 68.

<sup>40</sup>- وهو شقيق الشيخ سعيد البيباني، كان يقيم بباريس من أجل الدراسة.

<sup>41</sup>- Ali Boutekadjirt, La vie de cheikh Saïd El-Bibani, (site Internet: <https://binbadis.net/>), en ligne le 25-10-2012, consulté le 08/11/2019.

- <sup>42</sup> - أحمد حماني، صراع، ج 2، مرجع سابق، ص 299.
- <sup>43</sup> - Jacques Carret , Opcit , p.23.
- <sup>44</sup> - مما جاء فيه: «... يجب الدخول في مفاوضات قبل فوات الأوان.. إنَّ المفاوضات الوحيد في الوقت الراهن هو جبهة التحرير الوطني!» أنظر: عبد الرحمن فارس، الحقيقة المرّة، مذكرات سياسية 1945- 1965، ترجمة مسعود حاج مسعود، دار القصبية، الجزائر، 2007، ص 225.
- <sup>45</sup> - يقول فارس: «.. طلب مني الشيخ العربي التبسي مقابلته على وجه السرّعة، استقبلني في مكتبه الملحق بالمسجد في حيّ بلكور. عندما رأني عانقني وهو يقول لي: بارك الله فيك، لقد عربيتّ الوضعية الحقيقية للبلاد بشكل رائع، استمر في مهمتك النبيلة، فانه والعلماء معك» أنظر: عبد الرحمن فارس، المرجع نفسه، ص 89.
- <sup>46</sup> - Ferhat Abbas, l'indépendance confisquée 1962- 1978, livres éditions, Alger, 2011, p.135- 136.
- <sup>47</sup> - ذكر الشيخ عبد الرحمن شيبان أنّ هذا الاجتماع انعقد باتفاق مع قيادة الثورة. أنظر كتابه: في موكب الثورة، دار الخلدونية، الجزائر، 2011، ص 88.
- <sup>48</sup> - البصائر، العدد 349، 13 جانفي 1956.
- <sup>49</sup> - أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، ج 3، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 34.
- <sup>50</sup> - يُذكر أنّه حين أصدر معلمو المدارس الحرّة نداعيتهم المنشورين في جريدة البصائر (إلى الضمير الفرنسي) في 12 فيفري 1955م، (إلى الشعب الجزائري) في 11 مارس 1955م، وفيهما اعتراف بالثورة التحريرية وشرعيتها، نصح الشيخ التبسي هؤلاء المعلمين بقوله: « إذا أردتم الإبقاء على أنفسكم لفائدة الثورة التي تحتاج منكم المناصرة والمساهمة وتقوية الصّف، فاحفظوا قليلا من حدّتكم هذه وصراحتكم!» أنظر: محمد الحسن فضلاء، من أعلام الإصلاح في الجزائر، ج 2، دار هومة، الجزائر، 2000، ص 84.
- <sup>51</sup> - قال بهذا على الأقل: أحمد حماني في كتاب: الشيخ أحمد حماني، حياته وآثاره، شهادات ومواقف، دار الأمة، الجزائر، (د.ت)، ص 102، وسعد الله في كتابه: سعد الله، خلاصة تاريخ الجزائر، مرجع سابق، ص 170، ومولود قاسم نايت بلقاسم في كتابه: ردود الفعل الأولى على غرّة نوفمبر، دار البعث، قسنطينة- الجزائر، ط1، 1984، ص 76.
- <sup>52</sup> - أحمد حماني، حياة وآثار، شهادات ومواقف، دار الأمة، الجزائر، ص 102.
- <sup>53</sup> - أحمد حماني، شهداء علماء معهد ابن باديس، قصر الكتاب، البلية - الجزائر، 2004، ص 71.
- <sup>54</sup> - أحمد حماني، صراع، ج 2، مرجع سابق، ص 302.

- <sup>55</sup>- محمد الصّالح بن عتيق، أحداث ومواقف في مجال الدعوة الإصلاحية والحركة الوطنية الجزائرية بالجزائر، منشورات دحلب، الجزائر، 1990، ص 122-123.
- <sup>56</sup>- يذكر الشيخ أحمد حماني أنّه حين كان بسجن الكدية بقسنطينة وردت عليهم من جبهة وجيش التحرير أوامر صريحة بوجوب مواصلة التّعليم والتّعلّم، وعلى كل مناضل مثقف داخل السجن أن يُعلّم إخوانه، فإن لم يكن مثقفا فعليه أن يتعلم. (أنظر كتابه صراع، ج 2، ص 302).
- <sup>57</sup>- يذكرني هذا بموقف الزعيم الانجليزي "ونستن تشرشل"، حين اشتكى له بعض وزرائه خطورة القصف الجوي الألماني على الجزر البريطانية، وكان ذلك أثناء الحرب العالمية الثانية، حوالي عام 1942م، فكانت إجابته: كم من مدرسة هُدمت؟ قيل له: ولا مدرسة، قال: إذن بريطانيا بخير!
- <sup>58</sup>- أحمد طالب الإبراهيمي، مذكرات، ج 1، مرجع سابق، ص 93-94.
- <sup>59</sup>- البصائر، العدد 204، 20 أكتوبر 1952.
- <sup>60</sup>- محمد حسن فضلاء، المسيرة الرائدة للتعليم العربي بالجزائر، القطاع الجزائري، دار الأمة، ط1، 1999، ص 99-100. كان الشيخ التبسي يدير المعهد ويقدم فيه بعض الدروس في الفقه لطلّبه، وكان يدرّس معه كذلك الشيخ حمزة بوكوشة والشيخ الربيع ميمون (أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر حاليا)، وكان من تلاميذهم: محمد الطيّب سي بشير، محمد كتفي، أحمد كاتي، بوزيد حنفي، حسن تيشرافي، بوناب زياد، شريفي بوعلام وآخرون. وبعد اختطاف الشيخ التبسي وإلقاء القبض على الشيخ الربيع ميمون والشيخ حمزة اتّصل بهم الشيخ أحمد حماني من قسنطينة والشيخ بوشمال مدير المعهد وطلبوا منهم الالتحاق بالمعهد الأم بقسنطينة، الذي أغلق هو الآخر في أوت من سنة 1957م. (معلومات أفادني بها الأستاذ محمد الطيّب سي بشير، وهو من طلبة فرع المعهد).
- <sup>61</sup>- محمد علي دبوز، أعلام الإصلاح، ج 2، مرجع سابق، ص 67.
- <sup>62</sup>- نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص 158.
- <sup>63</sup>- نفسه، ص 158.
- <sup>64</sup>- محمد علي دبوز، ج 2، مرجع سابق، ص 70-71.
- <sup>65</sup>- محمد زروال، اللّمامشة في الثورة، دار هومة، الجزائر، 2003، ص 199.
- <sup>66</sup>- رواية شفوية أفادني بها السيّد نور جدواني، وهو من تلاميذ الشيخ التبسي، وقال أنّه سمع ذلك عن حمادي الهاشمي نفسه وهو ضابط لا يزال حيا.
- <sup>67</sup>- محمد الصّالح بن عتيق، مرجع سابق، ص 203-204.
- <sup>68</sup>- محمد علي دبوز، ج 2، مرجع سابق، ص 69.

<sup>69</sup>- محمد الحسن فضلاء، من أعلام الإصلاح في الجزائر، ج 1، دار هومة، الجزائر،

2000، ص 22.

<sup>70</sup>- نفسه، ص 23.

<sup>71</sup>- محمد زروال، مرجع سابق، ص 199.

<sup>72</sup>- عن دور هؤلاء في الثورة، وظروف استشهادهم أنظر: أحمد حماني: شهداء علماء معهد

ابن باديس، مرجع سابق.



## المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

### The revolutionary project in light of the struggle within the independence movement until the year 1950

طالب دكتوراه فراحتية عبدالرزاق<sup>1</sup>      المشرف: د/هوارى مختار  
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة باتنة 1  
مخبر الجزائر دراسات في التاريخ والثقافة والمجتمع  
haouarimokhtar@yahoo.fr      abderrazak.ferahtia@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2020/03/05      تاريخ القبول: 2020/09/29

#### الملخص:

لقد كان الخلاف بين قادة المنظمة الخاصة (م.خ) وجناح مصالي الحاج داخل حزب الشعب الجزائري (ح.ش.ج) وحركة انتصار الحريات الديمقراطية (ح.إ.ج.د) بعد الحرب العالمية الثانية 1945، احدي ابرز واطور أوجه الصراع داخل التيار الإستقلالي للحركة الوطنية، ذلك أن لب الخلاف كان حول الموقف من العمل المسلح ومن الأحق بتبني المشروع الثوري، في ظل حالة الاستقطاب الشديدة، والتي كانت السمة البارزة في ذلك الصراع، الذي تداخلت فيه المصالح بين حسابات وطنية وأخري شخصية، وبين هذا وذاك تراوح تنفيذ المشروع مكانه لفترة من الزمن، وتعطل انطلاق الثورة في عدة مناسبات ومعها الاستقلال المنشود من الجميع.  
الكلمات المفتاحية: الكفاح المسلح؛ الاتجاه الاستقلالي؛ التيار الثوري؛ التيار الإصلاحي؛ المنظمة الخاصة.

#### Abstract

The difference between the leaders of the Special Organization (OS), the Masali al-Hajj wing within the People's Party (PPA) and the Movement for the Victory of Democratic Freedoms (MTLD) after World War II, 1945, was one of the most serious and serious aspects

<sup>1</sup> - المؤلف المرسل

of the conflict within the independence movement of the national movement. It is worthwhile to adopt the revolutionary project, in light of the severe polarization, which was the hallmark of that conflict, in which interests overlapped between national accounts and other personal, and between this and that ranged the implementation of the project for a period of time, and disrupted the start of the revolution on several occasions and with it delayed The desired independence from jemy

**Key words** :The armed struggle; the independent direction; the revolutionary trend; the reformist trend; the private organization.

#### مقدمة:

لقد صاحب الاحتلال الفرنسي للجزائر مخططا استعماريًا استهدف بالدرجة الأولى النيل من السيادة الوطنية، لتقويض أركان الأمة وإنكار وجودها فتتلاشى بذلك عناصر الهوية الوطنية بأبعادها المختلفة سواء ما تعلق بالإسلام والعروبة أو العادات والتقاليد والأعراف واستبدال ذلك بنموذج فرنسي غربي مسيحي يقتلع الوطن من جذوره التاريخية وعمقه الحضاري إلا أن معظم الشعب وبمختلف فئاته وشرائحه وقف بالمرصاد لهذا المخطط منذ العقد الثالث من القرن التاسع عشر سواء ما تعلق بالمقاومة المسلحة وبطولات الأمير عبد القادر وأحمد باي وغيرهما من القادة والزعماء أو المقاومة الفكرية وإسهامات حمدان خوجه وأحمد بوضربه وكثير من رجال الدين والمتقنين الذين انخرطوا في نواديهم الثقافية والعلمية، أو الحركة الوطنية مطلع القرن العشرين باتجاهاتها المختلفة اختلاف أيديولوجياتها وبرامجها الحزبية النابعة من تصورهما للماضي وما يجب أن يكون عليه حاضر البلد ومستقبله وتبعًا لهذا الاختلاف تعددت الوسائل وتنوعت الأساليب ولم يخلوا ذلك من وجود خلافات وصراعات ليس داخل الحركة الوطنية فحسب بل وبين أبناء التيار الواحد، فما جمعته وحدة الهدف فرقه الاختلاف في الطريقة والوسيلة، ونقصد بذلك التيار الاستقلالي الذي تبني الحرية والانعتاق كمبدأ وغاية في نفس الوقت، إلا أن عدم الاتفاق والاختلاف كان حول إتباع أفضل السبل وأنجعها لتحقيق ذلك،

===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

وتحول ذلك الإخفاق إلى تنافس غير محمود و لا برئ ثم إلى صراع استهلك فيه الجهد والوقت وضيعت معه الجزائر فرص ومحطات كانت ستوفر للوطن ملاذاً آمناً للأجيال السابقة واللاحقة وخلصاً مبكراً من الاستعمار الجاثم على هذه الأرض منذ عقود طويلة دفع فيها الشعب من تضحياته الجسام الغالي والنفيس وانطلاقاً مما سبق يمكن لنا أن نتساءل عن حقيقة الصراع داخل التيار الإِستقلالي؟ هل هو صراع أفكار اختلفت فيه الرؤى بين الجيل القديم (مصالي وأتباعه) والجيل الجديد(بوضياف رفقائه)؟ أم هو صراع أشخاص تشابكت فيه المطامح والمطامع؟

وللإجابة علي هذه الإشكالية لا بد من استعراض بدايات المشروع الثوري وجذوره التي نمت في ظل سياق تاريخي معين، ثم تبلورت أفكاره من خلال ما جاء في أدبيات الحركة الوطنية (التيار الاستقلالي) وتتبع إرهاباته أثناء وبعد الحرب العالمية الثانية، بالإضافة إلى تداعيات اكتشاف المنظمة الخاصة التي وجدت كآلية لتجسيده.

تكمن أهمية هذا الموضوع في ارتباطه المباشر بالكفاح المسلح، هذا الكفاح الذي تم تجسيده بعد مخاض عسير وصراع طويل تصادمت فيه الإيديولوجيات واختلفت فيه الرؤى وتشابكت فيه المصالح، فولدت الثورة من رحم المعاناة والقهر واليأس، ولأن بعث هذا المشروع في الفاتح من نوفمبر 1954 يعتبر لحظة فارقة في تاريخ الجزائر فإن الهدف من تناوله كموضوع دراسة هو محاولة التعرف على طبيعة الخلاف حوله ورصد أبرز محطات تجسيده والتي باءت بالفشل خاصة بعد اكتشاف المنظمة الخاصة سنة 1950، حيث ساد جو من الريبة والشك انعدمت معه الثقة بين أبناء التيار الواحد فشق كل طرف طريقه الذي اختاره بعيداً عن الآخر.

**أولاً/ فكرة المشروع الثوري وسياقها التاريخي:**

إن الثورة باعتبارها محطة تاريخية هامة، عاشتها الجزائر في النصف الثاني من القرن العشرين، فقد ميزتها أحداث مختلفة ومسارات متعددة و سجل لها التاريخ نجاحات ورصد لها إخفاقات عاش يومياتها من صنعها وعاصرها، يحق لأي مهتم بها ودارس لها أن يبحث في جذورها عن ذات المشروع الذي

بدأ بفكرة تغذت من الوعي الوطني ونمت وترعرعت بين أحضان الحركة الوطنية إلى أن تبناها التيار الاستقلالي دون سواه من التيارات الأخرى، ثم نضجت وأصبحت مشروعا للعمل المسلح انفردت به مجموعة من الشباب المفعم بالوطنية الثورية، وبإصرار وعزيمة حول المشروع إلى ثورة أنت ثمارها بعد صراع طويل مع الاستعمار ليحقق الهدف الذي ناضل من أجله الكثير من أبناء الشعب الجزائري.

وعلى هذا الأساس فإن الثورة ولئن كانت لحظة فارقة في التاريخ استهدفت تغييرا جذريا للوضع فهي أعمق من أن تكون انتفاضة شعبية آنية ومفاجئة، حيث كانت خاتمة لمسار نضالي طويل وشاق، ارتبطت فيه بحركة مقاومة تعددت أشكالها وتتنوع أساليبها وما يبدوا انقطاعا في الممارسة الميدانية ما هو إلا انقطاعا ظاهريا، لأنها في المضمون شكلت ديناميكية وديمومة فكرية<sup>1</sup>، هذه الديمومة ارتبطت منذ البداية بفكر ثوري جذري مناهض للمشروع الاستعماري، تحول بعد ذلك إلى حركة واعية حملت على عاتقها المطالب الوطنية، وخاضت بها معركة التحرير، محققة في النهاية الاستقلال المنشود الذي طالما راود الجزائريين<sup>2</sup>.

لقد ذهب عدد من المؤرخين إلى ربط المشروع الثوري، بأحداث الثامن ماي 1945، واعتبرها بداية للعمل المسلح على خلفية المجازر التي ارتكبتها الاحتلال وتداعياتها الفكرية والسياسية، لكن وعلى أهمية الحدث ودوره في بلورة المشروع، إلا أن التسليم بهذا الطرح كليا فيه طمس لنضال أجيال كاملة كان لها شرف السبق في الكفاح والنضال، وفيه إجحاف في حق الطلائع الأولى منذ القرن التاسع عشر<sup>3</sup>.

إن فكرة الكفاح المسلح ولدت مع اللحظات الأولى للحملة الفرنسية على الجزائر سنة 1830، وما مجازر ماي 1945 إلا حلقة في سلسلة طويلة من كفاح الشعب الجزائري الذي بدأه بالمقاومة الشعبية وأنهاه بثورة الفاتح من نوفمبر 1954، تلك المقاومة المسلحة التي وان هزمها الاستعمار شكلا فإنه فشل في القضاء على جوهر مضمونها، هذا المضمون الذي ظل طوال فترة

===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

الاحتلال رافدا تغذى منه التيار الثوري فكريا وسياسيا والذي ولد من رحم الحركة الوطنية بمختلف مشاربها<sup>4</sup>.

يرى المناضل الكبير عبد الحميد مهري أن المشروع الثوري قد ارتبط عضويا و فقط بالتيار الاستقلال داخل الحركة الوطنية، حيث صرح بما يلي: "فالقول مثلا بأن مرحلة الكفاح المسلح جاءت نتيجة لجهود جميع الهيئات والأحزاب غير صحيح لأن بعض هذه الهيئات والأحزاب لم يعمل لتهيئة الكفاح المسلح لم يؤمن بإمكانيته أصلا"<sup>5</sup>، ثم يجزم قائلا: "أما قصة الكفاح المسلح، فلم تخرج في مستوى النظرية والتطبيق إلا داخل حزب الشعب الجزائري، الذي مهد للفكرة، وحاول تطبيقها وسط صعوبات وأزمات ونجاحات وإخفاقات"<sup>6</sup>.

صحيح أن الحركة الوطنية بتشكيلاتها المختلفة قد تمايزت من حيث الأهداف فتنوعت وتعددت وسائل نضالها وأساليبه، وتبعاً لذلك ظهر التفاعل فيما بينها، لأن كل فصيل سعى لنشر أفكاره من أجل أن يصبح قوة سياسية فاعلة ومؤثرة، هذا التفاعل سواء إيجابي أو سلبي (توافق أو تنازع) يكون قد أدى في نهاية المطاف إلى نضج الحركة الوطنية وتبلور أفكارها<sup>7</sup>، هذا النضج ساهم في تكوين مشروع ثوري وطني أبطل مفعول المشروع الاستعماري<sup>8</sup>، علما بأن الأحزاب الوطنية لم تساهم لوحدها في حركة التحرير الوطني فهناك العديد من النوادي والجمعيات الثقافية والرياضية التي عبرت عن مطلب الشعب في الحرية والاستقلال أبرزها الكشافة الإسلامية التي اعتبرها الأستاذ محفوظ قداش "مدرسة الوطنية الجزائرية"<sup>9</sup>.

مما سبق يمكن أن نجزم بأن الثورة ولدت من رحم التيار الاستقلالي لكن لا يجب أن نهمل دور بقية التيارات الوطنية الأخرى والتي وإن لم تؤمن بالفكرة الثورية ولم تتبناها بشكل نهائي أو في وقت من الأوقات، وسواء عارضتها كلية أو في مرحلة ما، فقد ساهمت بشكل أو بآخر ومن حيث تدري أولاً تدري في غربلة كل الأفكار السياسية والأيدولوجية حيث أدى ذلك في نهاية المطاف إلى سقوط المشاريع الإدماجية والإصلاحية وبروز مشروع

الكفاح المسلح الذي التف حوله الشعب كخيار وحتمية في آن واحد من أجل استرجاع السيادة الوطنية المسلوبة منذ سنة 1830.

يحق لنا كذلك ونحن نقر بأن التيار الاستقلالي هو منبع الثورة أن نتساءل عن اتجاهاته هل كانت كلها مع الحل الثوري الراديكالي؟ ولنا أن نستشف الإجابة مما ذهب إليه الباحث سليمان الشيخ الذي يعتقد أن قادة التيار الاستقلالي حملوا أيديولوجية وطنية واحدة، لكن قليل منهم من كان يؤمن بالكفاح المسلح كطريق للخلاص من الاستعمار، وبمعنى أوضح فقد جمعهم وحدة الهدف (الاستقلال) لكن فرقتهم الوسيلة والطريقة لتحقيق ذلك (الكيفية)<sup>10</sup>.

### ثانيا/ المشروع الثوري في أدبيات الحركة الوطنية (التيار الاستقلالي):

إن أكثر الاتجاهات تعبيرا عن التيار الاستقلالي داخل الحركة الوطنية هو الاتجاه الثوري الراديكالي الرفض لكل المشاريع الإصلاحية والإدماجية، هذا الاتجاه نشأ وتطور داخل أحزاب ذات التيار، ممثلة في نجم شمال إفريقيا (ن.ش.إ.) وحزب الشعب الجزائري (ح.ش.ج) وحركة انتصار الحريات الديمقراطية (ح.إ.ج.د)<sup>11</sup> فما هو الحيز النظري والتطبيقي للمشروع الثوري في أدبيات أحزاب التيار الإستقلالي؟

#### 1/ نجم شمال إفريقيا (ن.ش.إ.)

تأسس نجم شمال إفريقيا بباريس في 12 مارس 1926، من طرف العمال المهاجرين<sup>12</sup>، وقد تولي رئاسته الحاج عبد القادر (عضو اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي) حيث باشر هذا التنظيم الجديد في بدايته مهمة الدفاع عن المصالح المادية والمعنوية لمسلمي شمال إفريقيا<sup>13</sup>، بعد عام تولى مصالي الحاج رئاسة الحزب وشارك في مؤتمر الشعوب المناهضة للاستعمار المنعقد في بروكسل (بلجيكا) شهر فيفري من نفس السنة<sup>14</sup>، حيث قدم تقريرا بعنوان (يقظة العبيد) جاء فيه على الخصوص ما يلي: "إن نجم الشمال الإفريقي، الممثل لمصالح الجماهير العمالية لسكان الشمال الإفريقي يطالب للجزائريين بتحقيق المطالب التالية وتطلب من المؤتمر أن يتبناها استقلال الجزائر، جلاء قوات الاحتلال الفرنسية تأسيس جيش وطني"<sup>15</sup>، وهي نفسها المطالب التي حملها النجم فتحول بذلك من جمعية ذات مطالب عمالية

===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

إلى حزب سياسي ببرنامج استقلالي<sup>16</sup>، ويعتبر هذا الخطاب بمثابة وثيقة إعلان أسست لميلاد الوطنية الجزائرية بمفهوم القومية الحديثة<sup>17</sup>، كما عملتا جريدتي الإقدام و(Nort Africain) لسان حال الحزب على إبراز خطه الثوري من خلال ما ينشر فيهما من أفكار وتوجهات، فقد جاء في إحداهما ما يلي "أيها الإخوة في شمال إفريقيا، لنقاوم جميعا الهجمة الإمبريالية... لنشكل جبهتنا الموحدة... من أجل استقلال بلداننا، عاش شمال إفريقيا حرا"<sup>18</sup>. ولم يتوقف توجهه هذا عند الجانب النظري بل تعداه إلى الجانب التطبيقي باتخاذ مواقف عملية كمعارضة الحرب على المغرب الشقيق، وتحريض المجندين من شمال إفريقيا على الفرار من الجيش الفرنسي، ما دفع جريدة (L'Afrique a francaise) الفرنسية إلى وصفه بـ "التجمع الثوري" وفعلا فقد شكل نواة حقيقية للمشروع الثوري بهويته الوطنية وأبعاده العربية والإسلامية<sup>19</sup>، ومنذ ذلك الوقت تحول النجم إلى حركة ثورية ذات بنية هيكلية صلبة وقوية حيث حمل المهاجرون الجزائريون قضيتهم الوطنية من خلاله، ولم يكن لهم خارج أطره أي نشاط سياسي أو اجتماعي أو ثقافي يذكر، هؤلاء البالغ عددهم 11 ألف عضو توزعوا على 7 فروع بفرنسا و30 فرع بالجزائر وبعد عودة مصالي سنة 1936 تم فتح 31 فرع جديد<sup>20</sup>، وبذلك وضع النجم الاستقلال كهدف أساسي واستراتيجي لن يتحقق إلا بإرادة الشعب الجزائري والذي سينتزع من الاستعمار بالقوة<sup>21</sup> ونتيجة لجرأته ونشاطه المفعم بالثورية أقدمت سلطة الاحتلال على حله في 20 نوفمبر 1929 بعد أن اعتبرته تنظيما خطيرا مهددا لأمنها القومي وسلامة أراضيها<sup>22</sup>، فتم تغيير اسمه إلى نجم شمال إفريقيا المجيد إلى غاية 1933، بعدها أصبح يسمى لجنة التجمع الشعبي، ثم الاتحاد الوطني لمسلمي شمال إفريقيا ليحل نهائيا من طرف السلطات الفرنسية في 26 جانفي 1937، وإلى جانب مطالبه الثورية حمل النجم مطالب إصلاحية طويلة فترة نشاطه بمراحلها المختلفة كالغاء قانون الأهالي، والحق في التعليم، وحرية الصحافة وترسيم اللغة العربية وغيرها<sup>23</sup>، فلماذا تم المزج بين المطالب الثورية والمطالب الإصلاحية؟ هل مرد ذلك لغياب الوسيلة الثورية؟ أم لتخفيف وطأة القمع المسلط على الحزب من طرف الإدارة الاستعمارية؟

لقد فسر مصالي الحاج بعد عودته إلى الجزائر في 2 أوت 1936 إدراج بنود اجتماعية واقتصادية وثقافية في برنامج الحزب على أنها مطالب استعجاليه ولا غنى للشعب عنها<sup>24</sup>، وبعد عودته إلى فرنسا وجه خطابا للشعب الجزائري بتاريخ 12 نوفمبر 1936 جاء فيه بالأخص ما يلي: "إن مبادئ حزبك الوطني الذي أسس على المليية من أول يوم، هي السعي لتحريرك بالطرق المشروعة في دائرة إسلامك وجنسياتك الغالية"<sup>25</sup>. وكان قد القي في نفس السنة بالعاصمة خطابا علي خلفية مشاركته في المؤتمر الإسلامي رفض فيه فكرة الإدماج وإصلاحات (بلوم فيوليت) وطالب بالاستقلال قائلا: "إن هذه الأرض ليست للبيع، فالشعب هو صاحبها ووارثها"<sup>26</sup>، فهتفت الجماهير بحياته وبحياة الجزائر<sup>27</sup>، وطالبت باستقلالها، وحقق النجم مكسبا جماهيريا كبيرا، أدي إلى فتح 60 فرع بالجزائر لوحدها دون فرنسا<sup>28</sup>.

يبدو من مقتطفات الخطابين وضوح الهدف في أدبيات النجم والمتمثل في قيادته لنضال وطني من أجل تحقيق الاستقلال<sup>29</sup>، لكن فيما يخص الطريقة والوسيلة لتحقيق ذلك فيكتنفها الغموض، وقد ذكر أحد أعضاء المؤتمر الإسلامي، أن مصالي حدثه عن المعاناة لكن لم يخبره قط عن وسائل العمل للخروج من تلك المعاناة، فاتهم من خلال ذلك بأنه يطلب "الوطنية الوهمية"<sup>30</sup>، ويقدم لنا محفوظ قداش وصفا دقيقا لموقف النجم من المشروع الثوري ووسائل تنفيذه حيث يقول: "تبدي المقارنة بين برامج 1927 و1933 و1935 للنجم وفاء ثابتا لمبدأ الاستقلال واهتماما دقيقا، ونضجا مؤكدا، لكنها تظهر في نفسه على المستوى التكتيكي إما ترددا أو خيارا مزدوجا في نشاط شرعي أو ثوري"<sup>31</sup>، لكن مع ذلك يبقى حزب النجم التنظيم السياسي الأول في الجزائر الذي طالب بالاستقلال، وفتح جبهة نضال جديدة لتعبئة الشعب وتذكية الحس الوطني، ومكافحة جميع أشكال الربط مع فرنسا<sup>32</sup>.

## 2/ حزب الشعب الجزائري ( ح.ش.ج )

بعد حل نجم شمال إفريقيا وفي شهر مارس من سنة 1937 قام مصالي الحاج رفقة قيادات أخرى بتأسيس حزب الشعب الجزائري بفرنسا<sup>33</sup>، لكن عمقه الشعبي وتواجهه الميداني كان على أرض الوطن لذلك يمكن القول أنه فعليا



===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

أسس في الجزائر<sup>34</sup>، هذا الحزب الذي تحول في وقت قصير إلى منظمة سياسية وحركة جماهيرية معروفة بقوة التنظيم والانتشار الواسع داخل وخارج الوطن<sup>35</sup>، من خلال تأسيس حوالي 60 قسمة، كما تميز بتنوع وسائل نشاطه من صحف وجرائد ومناشير وكتابات حائطية ومظاهرات للمطالبة بالاستقلال<sup>36</sup>، هذه الأخيرة كانت أضخمها مظاهرة 14 جويلية 1937 التي رفع فيها المناضلون العلم الوطني، وقد تم اعتقال مصالي ورفاقه بتهمة قيامهم بحملة معادية لفرنسا ومهددة لأمنها وسلامة ترابها الوطني<sup>37</sup>.

لقد استند حزب الشعب الجزائري على قاعدة جماهيرية عريضة ومتنوعة، مثلتها مختلف الفئات من عمال وفلاحين وتجار وطلبة ومتقنين، فانعكس ذلك على الحزب بتعدد مشاربه الفكرية والأيدولوجية عكس نجم شمال إفريقيا الذي تميز بقاعدة غالبيتها من الطبقة العمالية البروليتاريا<sup>38</sup>، هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن ما يميز حزب الشعب أنه حركة وطنية صرفة تخصص في الوطنية الضيقة (الجزائر فقط) وتبنى نفس المطالب السياسية والاجتماعية التي ناد بها النجم، كما قام حزب الشعب بانتزاع أفكار هذا الأخير من غربتها ومنفاها بفرنسا وأعاد غرسها في موطنها الأصلي الجزائري<sup>39</sup>.

أما فيما يخص البرنامج السياسي فقد ورد في جريدة الأمة لسان حال حزب الشعب على شكل مجموعة مطالب أبرزها إنشاء حكومة مستقلة عن فرنسا، وتشكيل برلمان جزائري منتخب، ويضاف إلى المطالب الاستقلالية هذه، مطالب أخرى منها إلغاء قانون الأهالي، واحترام الدين الإسلامي واللغة العربية، وحرية الصحافة والحق في التعليم وإعادة الممتلكات لأصحابها وغيرها، وهي مطالب إصلاحية<sup>40</sup>، فهل ألغى حزب الشعب من برنامج الهدف الأساس والمتمثل في الاستقلال التام؟

أثناء محاكمته في فيفري 1938 بتهمة تأسيس حزب محل قال مصالي: "إن مطلبنا السياسي الرئيسي هو بلا شك برلمان جزائري... جمعية جزائرية منتخبة بواسطة الاقتراع العام دون تمييز عرقي أو ديني" ويتساءل المؤرخ الفرنسي (بنجامين ستورا) في هذا المقام ما إذا كان مصالي قد تنازل عن هدف الاستقلال ثم يجيب بأن هذا الأخير أي الاستقلال يمر عبر ما ذكره في

محاكمته<sup>41</sup>، والملاحظ من كل هذا أن حزب الشعب كان رافضا للاندماج لكنه بالمقابل لم يطالب بالاستقلال التام بل اكتفى بمطلب الاستقلال الذاتي فقط، وأكثر من ذلك فقد جاء في إحدى جرائده تعهدا والتزاما بأن تكون الجزائر صديقة وحليفة لفرنسا<sup>42</sup>، ولا أدل من ذلك ما قاله مصالي الحاج وهو يحاكم مرة أخرى بتهمة المساس بالسيادة الفرنسية بعد حل حزبه في 26 سبتمبر 1939، حيث صرح بما يلي: "لم أفكر يوما في اقتطاع أي جزء من تراب فرنسا... فيما يرغب حزب الشعب؟ في أن يري نهاية نظام الأهالي، الذي يلاحق الشعب الجزائري في كل ميادين نشاطه، وأن يرى الشعب يشارك في تسيير مصالحه... نحن نرغب في التحرر والحكم الذاتي فإن منح لنا ذلك، فإني سأقدم دعوي ودعم حزبي الكامل"<sup>43</sup>، لكن هناك من يفسر ذلك بأنه تراجع تكتيكي أملتة ظروف الكفاح الجديدة والضرورة الملحة لتعبئة الجماهير خاصة وأن حزب الشعب كان يرغب لدخول الانتخابات التي توفر له فرصة الاتصال بالجماهير<sup>44</sup>، وقد يؤكد هذا الطرح ما أورده فرحات عباس في شهادته حينما زار مصالي في قصر الشلالة فخاطبه هذا الأخير قائلا: "أضع فيك الثقة من أجل تحقيق جمهورية جزائرية مرتبطة مع فرنسا، لكني لا أمنح ثقتي في فرنسا، ففرنسا لن تعطيك شيئا وإنما لن تتنازل إلا بالقوة ولا تعطي إلا ما ينتزع منها"<sup>45</sup> وهذه الحقيقة كان قد أدركها مصالي مبكرا فلما المهادنة؟!

إن فكرة الحرية كانت هي الغالبة على أيديولوجية حزب الشعب، إلا أن الظروف المحيطة بالعمل السياسي في الجزائر آنذاك وعدم نضج الفكرة لدى شرائح واسعة من المجتمع، أوقعت القيادة في إشكالية فمن جهة رأيت بأن يتم شرح مطلب الاستقلال تدريجيا حتى يتم قبوله من طرف الجماهير ثم تبنيه شعبيا ومن جهة ثانية غاب التخطيط والطريقة التي تحقق لها ذلك، فتم الاعتماد على الجراءة في الدعاية وعلى الإثارة وتهيج العواطف، فوصف الحزب من طرف خصومه السياسيين بالتطرف، واتهمته الإدارة الفرنسية باللصوحيه<sup>46</sup> لذلك تبنى مصالي نهجا معتدلا مع فرنسا رافعا حزبه شعار "لاندماج لا انفصال إنما تحرر" وهذا تفاديا للحل من طرف السلطات الاستعمارية التي قامت بحضره فعلا في سبتمبر 1939 رغم ما قدمه من تنازل من خلال رفع هذا

===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

الشعار<sup>47</sup>، والذي يعبر صراحة عن الاستقلال الذاتي وبذلك ابتعد حزب الشعب عن راديكالية النجم وأصبح يتطلع إلى علاقة صداقة وتحالف مع فرنسا الاستعمارية في حالة ما حققت له ذلك<sup>48</sup>، فقيادته لم تكن لها الجرأة السياسية آنذاك بطرح مطلب الاستقلال التام والذي هو مرهون بوسيلته الوحيدة والمتمثلة في الكفاح المسلح أو ما يعرف بالمشروع الثوري الذي سيترسخ تدريجيا في أذهان القاعدة النضالية خاصة الشباب الذين وقفوا على تلك المجازر البشعة والتي طالت إخوانهم في 8 ماي 1945<sup>49</sup>.

صحيح أن فرنسا حاولت استمالة مصالي الحاج أكثر من مرة وفي إحداها عندما كان في السجن حيث عرضت عليه أن يقف مع حزبه إلى جانبها في الحرب العالمية الثانية لكنه اشترط عليها بان "تؤخذ مطالب الشعب الجزائري وتطلعاته بعين الاعتبار" أي التمسك بالاقتراع العام وعدم التنازل عن البرلمان الجزائري وبالرغم من أن هذا المطلب يعد هزيلا مقارنة بما جاء في برنامج النجم (الاستقلال التام) إلا أن ذلك قد كلف مصالي 16 سنة أشغال شاقة<sup>50</sup>، و20 سنة نفي، و30 مليون فرنك غرامة، بالإضافة إلى تجريده من حقوقه السياسية والمدنية<sup>51</sup>.

وأمام القمع المسلط على القيادات والمناضلين دخل حزب الشعب الجزائري (مرحلة السرية)، وفي غياب رئيسه (مصالي) توافدت عليه العديد من الإطارات مختلفة الثقافة والوظيفة والتكوين، لكنها في نفس الوقت كانت ذات نوعية أمثال الطبيب دردور والمحامي الحاج سعيد شريف والأستاذ محمد محفوظي والموظف محمد بلوزداد ومن الطلبة بن خدة وشوقي مصطفى ومن التلاميذ أمثال آيت احمد وعمر أوصديق، كما انضمت شخصيات من جمعية العلماء أمثال الشاذلي المكي والسعيد زموش وبلقاسم بسطاوي وغيرهم من أبناء التيارات الوطنية الأخرى، وقد أدى هذا التنوع الفكري والاختلاف الأيديولوجي إلى الإضرار بإستراتيجية الحزب، حيث أصبح محل تجاذبات غاب عنها الوضوح في خطه السياسي ولا أدل من ذلك ما وقع أثناء مظاهرات 8 ماي 1945 بين مؤيد ورافض لاندلاع الثورة خلالها فكانت النتيجة أن فشل أو على الأقل تأخر تجسيد المشروع الثوري في تلك الفترة<sup>52</sup>، وقد لخص أحمد

مهساس الوضع السياسي آنذاك بقوله أن "حزب الشعب رسم آفاقا للعمل الثوري لكن كانت تعوزه تقنيات هذا العمل"<sup>53</sup>، وحتى لما سيعود إلى الشرعية تحت اسم حركة انتصار الحريات الديمقراطية كان عاجزا عن إيجاد السبل والوسائل المؤدية للثورة<sup>54</sup>.

### 3/ حركة انتصار الحريات الديمقراطية (ح.إ.ح.د)

بعد إطلاق سراح مصالي الحاج من منفاه ببرازافيل (الكونغو) في 11 أوت 1946، قام بجولة في فرنسا وأخري في الجزائر، ميزتهما العديد من الخطابات الجريئة والمفعمة بالثورية ومما قاله أثناء زيارته لمنطقة القبائل "لقد جاء الفرنسيون بالدماء وسننال الاستقلال بالدماء" فتحفزت الجماهير لاستقباله بأعداد كبيرة وصلت في التجمع الواحد مابين 16 إلى 17 ألف مناضل، فاكتسب من ذلك مزيدا من الشعبية وكثيرا من الإطراء<sup>55</sup>، حيث شاع عنه أنه ترك لحيته تسترسل حدادا حتى يتحقق الاستقلال وقد علق محفوظ قداش على ذلك قائلا: "ظهر بشكله هذا كبطريك أو نبي جديد للوطنية، لقد مارس مصالي في تلك التجمعات موهبة الخطيب والقائد"<sup>56</sup>، وعقب هذه الجولات التي ضمن بها ولاء جزء كبير من الشعب، اجتمع مصالي بإطارات حزبه المحل (ح.ش.ج) بالعاصمة وأعلن عن تأسيس تنظيم سياسي جديد عرف بحركة انتصار الحريات الديمقراطية (ح.إ.ح.د) شهر ديسمبر 1946، كواجهة شرعية وعلنية يهادن بها الإدارة الاستعمارية<sup>57</sup>.

إن ملامح هذه المهادنة تتضح أكثر من خلال قبوله المشاركة في الانتخابات الفرنسية في الجزائر بهدف إخراج حزب الشعب من السرية إلى الممارسة القانونية العلنية، والتي تمكن حسب فلسفته الجديدة من حصول الجزائر على استقلالها بواسطة انتخاب مجلس تأسيسي وهذا ما طرحه برنامج الحركة الذي جاء فيه: "جمعية تأسيسية جزائرية سيده... و بانتخابها من قبل هيئة وحيدة عن طريق الاقتراع العام المباشر، ستكون هذه الجمعية انبثاقا عن إرادة الشعب الجزائري، وستمارس السيادة وترجمها في دستور يحدد أسس الدولة الجزائرية على النطاق السياسي والاقتصادي والاجتماعي"<sup>58</sup>، وفعلا شاركت الحركة في الانتخابات البرلمانية سنة 1946 وفازت ب 5 مقاعد من

===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

أصل 15 مقعد ترشحت له، كما دخلت الانتخابات البلدية سنة 1947 وفازت ب 110 مقعد، لكن هذه النتائج لم تشفع للحزب الذي حدث بين صفوفه انشقاق بين مؤيد ورافض لهذه المشاركة<sup>59</sup>، هذا الشقاق الذي سيكون بداية لصراع طويل بين دعاة العمل السياسي ودعاة العمل الثوري.

لقد جاء المؤتمر الثاني لحركة الانتصار المنعقد في أفريل 1953 والذي أشاد فيه الأستاذ عبد الحميد زوزو بمخرجاته واعتبرها أهم وثيقة مرجعية أبانت عن نظرة شاملة وعميقة الفهم لحاضر الجزائر في ومست ومستقبلها في إطار محيطها الإقليمي والعالمي، أين تم تحديد ثوابت الأمة الجزائرية والمتمثلة في إقامة نظام جمهوري في إطار الانتماء العربي والإسلامي<sup>60</sup>، وعلى أهمية ذلك، إلا أن التقرير العام الصادر عن اللجنة المركزية لذات المؤتمر بين تذبذب مواقف الحزب وعدم وضوح رؤيته، فقد جاء في إحدى فقراته: "على صعيد التحالفات فقد انتقل الحزب من تطرف إلى آخر، انتقل من تصلب مفرط إلى مرونة مفرطة أدت إلى تشكيل الجبهة الجزائرية التي لم تستجب إلى تطورات الشعب"<sup>61</sup>، وهذا معناه أن قرارات قادة الحزب وعلي رأسهم مصالي تعتبر ارتجالية وملتبسة فيما يخص الاهتمام أو القيام بعمل مباشر وبالرغم من الشعبية الجارفة لهؤلاء إلا أنهم لم يستطيعوا من خلال الحزب أن يمارسوا على تلك الجماهير عملا مستداما، وبمعنى آخر فقد تراوح عملهم ونشاطهم بين السرية والعلن، ففي الوقت الذي يعلنون فيه أنهم مع القوانين والشرعية (ح.إ.ح.د) نجدهم في الجهة المقابلة (ح.ش.ج) ينددون بتلك القوانين ويعتبرونها غير شرعية، فالموقف الأول حرصا على إرضاء السلطات الاستعمارية والموقف الثاني للحفاظ على شعبيتهم، هذا التذبذب يظهر في ليونة قرارات حركة الانتصار وصلابة مواقف حزب الشعب الجزائري<sup>62</sup>، ويذهب الدكتور مصطفى الأشرف إلى ابعده من ذلك عندما يتهم الحركة بقوله: "لقد انخدع كثير من المناضلين الشباب في الحزب الذي ناضلوا في السرية حتى عام 1946 بالسياسة البرلمانية الجديدة لحركة الانتصار"<sup>63</sup>، ويفهم من هذا الكلام أن الحزب قد تخلى عن مبدأ الكفاح المسلح كوسيلة لتنفيذ المشروع الثوري الذي يحقق الاستقلال أو على الأقل لم يعد من أولويات برنامجه في تلك المرحلة

التي فضل فيها العمل بالوسائل السلمية والمشروعة وهذا ما سيفتح باب الصراع على مصرعيه ولفترة طويلة بين الجيل القديم للحزب وطرحه السياسي والجيل الجديد من الشباب المتحمس لمشروعه الثوري.

### ثانيا- إرهابات المشروع الثوري:

لقد سبق اندلاع الثورة القيام بعدة محاولات لتجسيد العمل المسلح، حيث دفعت الأوضاع المتردية على جميع المستويات إلى اعتماد الخيار الراديكالي للخروج منها، هذه المحاولات التي تعتبر محطات بارزة في تاريخ التيار الثوري الجزائري ومن أبرزها ما يلي:

#### 1- لجنة العمل الثوري لشمال إفريقيا (ل.ع.ث.ش.إ.)

عشية اندلاع الحرب العالمية الثانية وفي غياب قادة حزب الشعب المسجون، قررت مجموعة من الشباب الثوري بعث مشروع الكفاح المسلح من خلال تجميع أكبر عدد ممكن من المناضلين في تنظيم عسكري<sup>64</sup>، أطلق عليه اسم لجنة العمل الثوري لشمال إفريقيا (ل.ع.ث.ش.إ.) تم تأسيسها في ربيع 1939 تزامنا مع اندلاع الحرب، حيث تم الاعتماد على ألمانيا للحصول على الأسلحة وأنواع الدعم الأخرى، ومن أجل ذلك عقدت قيادات من التنظيم وعلى رأسها راجف بلقاسم ومحمد ربوح اجتماعا مع ممثلي الحكومة الألمانية بالإضافة إلى الاتفاق على إرسال مجموعة من المناضلين لتلقي التدريبات في معسكرات دول المحور استعدادا لفتح جبهة قتال في شمال إفريقيا وتحديدًا في الجزائر ضد فرنسا<sup>65</sup>.

وقد تم فعلا سفر أعضاء من تنظيم (ل.ع.ث.ش.إ.) أين تلقوا تدريبات على حرب العصابات بألمانيا في الفترة الممتدة من 20 جوان إلى 15 جويلية من نفس السنة وكان على رأس هؤلاء رشيد عمارة وطالب محمد وحزمة عمر وأحمد فتيحة ومقيدش لخضر وغيرهم من الثوريين كما تلقوا وعودا بتقديم المساعدات العسكرية واللوجستية لهم بعد اندلاع الحرب العالمية<sup>66</sup>، لكن مصالي قام بإبعاد عناصر اللجنة وفصلهم من الحزب ورفض التعاون مع الألمان وبذلك تم إجهاد أول محاولة لتجسيد المشروع الثوري<sup>67</sup>، فهل تتحمل

===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950  
قيادة الحزب المسؤولية كاملة في ذلك؟ أم أن القضية تتعلق أيضا بعدم جدية  
الطرف الألماني؟

يرى محمد قنانش أن ما قام به أعضاء اللجنة يعتبر انحرافا خطيرا ألم  
بالحزب في غياب قيادته المعتقلة بسجن الحراش والتي لم يمنعها ذلك من  
تصحيح الخطأ ومعاقبة المخالفين<sup>68</sup>، بينما محفوظ قداش فيورد أسباب رفض  
مصالي لهذه الخطوة الثورية ورفع الغطاء السياسي على عناصرها إلى  
الشعار الذي تبناه الحزب في تلك الفترة (لامع المقاومة ولامع ألمانيا بل مع  
تحرير الجزائر)<sup>69</sup>، وبخصوص الشهادة التي أدلى بها محمود عبدون، الذي  
انضم للثورة سنة 1955 وكان قبل ذلك قد انسحب من حزب الشعب تضامنا مع  
جماعة التنظيم التي فصلت من الحزب فقد ذكر أن لجنة العمل الثوري كانت قد  
أرسلت أفواجا من الجزائريين للتدريب في المعسكرات الألمانية استعدادا  
لتفجير الثورة لكن قياداتها أصيبت بخيبة أمل بعد اكتشافها لمخطط تقسيم  
الجزائر بين إيطاليا وألمانيا، وأن هذه الأخيرة طلبت منهم التجسس لصالحها  
ضد فرنسا ورغم ذلك يضيف الشاهد أن قيادات اللجنة استمرت في التوعية  
الجماهيرية والتعبئة الشعبية استعدادا للثورة<sup>70</sup>، وإلى جانب ذلك فقد يكون ما  
أقدمت عليه سلطة الاحتلال من حل للحزب واعتقال لقياداته إفسالا أو تعطيل  
لبعث مشروع الكفاح المسلح، لكن يجب القول أيضا أن هذا الأخير لم يكن  
خيارا وحيدا ولا رسميا للحزب، الذي نحى منحى العمل في إطار القوانين  
بالرغم من انه قد حل في نهاية المطاف، وقد شكل دخوله عهد السرية ثم قيام  
الحرب العالمية الثانية فرصة مواتية لتنفيذ المشروع خاصة في ظل انشغال  
فرنسا بحربها ضد ألمانيا من جهة وانتعاش تجارة الأسلحة حيث نشطت بكثرة  
شبكات التهريب على الحدود الجزائرية، وكان بالإمكان استغلال ذلك لتجميع  
وتخزين أكبر كمية من الأسلحة والذخيرة دون الاعتماد على ألمانيا التي خيبت  
رجاء الثوريين الجزائريين<sup>71</sup>.

ليس حكما إن قلنا أن إجهاض مشروع الثورة من خلال فشل عمل لجنة  
العمل الثوري، صب في مصلحة الحفاظ على ديمومة أيديولوجية حزب الشعب  
وتكريسا لاستمرار قيادة مصالي له، بحيث قطع الطريق أمام الشباب الثوري

في أن يأخذ السبق في ذلك<sup>72</sup>، وهكذا حافظت القيادة على الهدف (الاستقلال) لكنها فرطت في الوسيلة (لجنة العمل الثوري لشمال إفريقيا).

## 2- لجنة شباب بلكور (ل.ش.ب)

بعد فشل لجنة العمل الثوري في تحقيق هدفا المتمثل في تفجير الثورة، واصل مجموعة الشباب المتحمس للعمل المسلح نشاطهم لكن هذه المرة ليس بالاعتماد على القوى الخارجية، بل وجهوا جهودهم نحو الداخل، حيث أسس محمد بلوزداد رفقة احمد مهساس ومحمد يوسفى تنظيما عسكريا جديدا حمل اسم لجنة شباب بلكور (ل.ش.ب) وذلك سنة 1942<sup>73</sup>، والتي استطاعت أن تجمع عدد لا بأس به من المناضلين الذين لهم نفس التوجه، والبالغ عددهم حوالي 600 عضو، ومن أجل ضمان تكوين سياسي لعناصرها أصدرت اللجنة نشرة أسبوعية، وجريدة شهرية، وقد تم الحصول على آلات الطبع من العملية التي قامت بها إحدى مجموعات الصدام التابعة لها ضد إحدى المطابع الفرنسية ثم سلمت فيما بعد لحزب الشعب الذي خصصها لجريدته السرية (العمل)<sup>74</sup>، وما يحسب لهذه اللجنة أنها استطاعت أن تتوغل داخل التنظيمات النقابية والرياضية وحتى الموسيقية، وأبرزها الكشافة الإسلامية ذات الطابع شبه العسكري وهكذا مدت نشاطها وتوسعت في عديد المناطق عبر الخلايا التي أسستها، والتي كان دورها تجنيد مزيد من العناصر الثورية كما قامت اللجنة بتنفيذ عدد من عمليات السطو على أسلحة الحلفاء بالجزائر وتخزينها إلى حين اللحظة التي ينطلق فيها الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي<sup>75</sup>، ومن العمليات الكبيرة والناجحة التي قامت بها تلك العملية التي تم فيها الاستيلاء على كميات معتبرة من القنابل والرشاشات وأسلحة خفيفة، كانت على متن شاحنة أمريكية تابعة للحلفاء، قادها المناضل محمد خميسة رفقة بعض العناصر الصدامية التابعة للجنة<sup>76</sup>.

أمام هذه التطورات الميدانية وبالرغم من أن حزب الشعب كان في حالة حلول، ودخل نتيجة ذلك عهد السرية، إلا أنه اعتبر ما أقدمت عليه (ل.ش.ب) بالأمر الخطير، فحل هذا التنظيم وأحال عناصره البارزة على مجلس التأديب بتهمة القيام بأعمال فرديه خطيرة دون العودة إلى القيادة، وعندما تم تقديم



===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

مقترح بإعادة تشكيل اللجنة بطريقة تكون فيها مستقلة عن الحزب حتى لا يتحمل هذا الأخير تبعات ما تقوم به من نشاط رفضت قيادة الحزب المقترح جملة وتفصيلا<sup>77</sup>، وما يمكن استخلاصه من خلال ما قامت به لجنة شباب بلكور، أنها أحدثت تغييرا فكريا داخل منظومة حزب الشعب باعتماد البديل الثوري والذي ستجسده عناصرها في الفاتح من نوفمبر 1954<sup>78</sup>.

### 3- انتفاضة الثامن ماي 1945:

شكلت أحداث 8 ماي 1945، منعرجا فارقا في الصراع ضد الاستعمار، ومخاضا حقيقيا سبق اندلاع الثورة وقد وصفت بعبارة "ميلاد الحالة الثورية السابقة لانفجار الثورة"<sup>79</sup>، وقبلها كانت هناك فرصة لتجسيد مشروع العمل المسلح على أرض الواقع، من خلال الخطة التي عرضها كل من محمد الأمين دباغين وحسين عسلة، وكلاهما من القيادات الفاعلة في حزب الشعب على رئيس الحزب مصالي الحاج شهر فيفري 1945، أي قبل شهر من المجازر التي ارتكبتها فرنسا في حق الجزائريين و تنلخص هذه الخطة في تفجير الثورة مباشرة بعد نهاية الحرب العالمية، بعد أن يتم تهريب مصالي من السجن ولجؤه إلى مدينة سطيف التي يعلن منها عن تشكيل حكومة مؤقتة برئاسته ويباشر من هناك العمل المسلح، وقد وافق مصالي على ذلك لكن السلطات الاستعمارية استبقت تنفيذ الخطة ونقلت هذا الأخير إلى مدينة المنيعية في 23 أبريل 1945 ومن ثمة إلى منفاه ببرا زافيل نهاية الشهر نفسه<sup>80</sup>، فكيف علمت فرنسا بالخطة؟

في غياب الرئيس حاول القائمين على الحزب التخلي عن الحل السياسي واللجوء إلى الكفاح المسلح لتغيير أوضاع الجزائريين<sup>81</sup>، حيث سعت اللجنة المديرية (ح.ش.ج) بعث المشروع من جديد مستغلة حالة الغليان الشعبي بعد المجازر المرتكبة والتي ذهب ضحيتها آلاف الشهداء، فحسب شهادة شوقي مصطفى احد قادة الحزب صدر الأمر بتعميم الثورة ثم تراجعت اللجنة عن ذلك بعد أن تسرب القرار للسلطات الاستعمارية خوفا من ارتكاب مزيد من المجازر التي ستؤجل الاستقلال لفترة طويلة من الزمن<sup>82</sup>.

إن هذا القرار الخطير والجريء في نفس الوقت، لم يكن خطوة اعتباطية بل خطة منظمة وشاملة<sup>83</sup>، حدد موعد تنفيذها حسب ما أورده حسين آيت أحمد الذي قال أن مسئول منطقة القبائل أرزقي جمعة قال الجملة المصيرية "قررت القيادة الانتفاضة العامة يوم 23 ماي 1945 علي الساعة الصفر"<sup>84</sup>، وبناء على ذلك تم تقسيم الجزائر إلى مناطق عسكرية أسندت مهامها إلى قيادات ثورية على النحو التالي:

- العاصمة وضواحيها تحت إشراف محمد بلوزداد.
- منطقة الغرب بقيادة الثنائي محمد محفوظي وعبدالله فيلاي .
- منطقة الشرق يتولاها كل من مسعود بوقادوم والشاذلي المكي .
- منطقة الجنوب أسندت لمحمد بن مهل.
- منطقة القبائل يشرف عليها علي جاليت.
- منطقة شرشال كلف بها الجيلالي رقيمي .
- منطقة الأربعاء وتابلاط تحت مسؤولية أحمد بوده<sup>85</sup>.

رغم تراجع القيادة المؤقتة للحزب عن قرارها إلا أن ذلك لم يكبح رغبة الجماهير المولعة بالحس الثوري من الاندفاع للقيام بأعمال فدائية ضد القوات الفرنسية في كل من دلس وسعيدة وشرشال، وقد واجهتها هذه الأخيرة بالقمع المفرط ويفسر البعض هذا الاندفاع من العناصر الوطنية بعدم تلقيهم خبر التراجع عن تفجير الثورة<sup>86</sup>، وما يؤخذ على حزب الشعب لما قررتعميم الانتفاضة أنه لم يوفر لهذه المعركة شروطها من تنظيم وإعداد لوسائل النضال اللازمة، واكتفى باستغلال الوضع السياسي التي كانت تعيشه الجزائر آنذاك، بالإضافة إلى الحالة النفسية التي كان عليها مناضليه جراء المجازر<sup>87</sup>.

#### 4- المنظمة الخاصة (م.خ):

إن أهم نتيجة تم استخلاصها من مجازر الثامن ماي، هو ضرورة تأسيس تنظيم طلائعي عسكري كخطوة أولى على صعيد العمل الثوري<sup>88</sup>، بحيث استخلص مناضلو حزب الشعب درسا من تلك الأحداث مفاده أن الطريق الوحيد للخلاص من الاستعمار الغاشم، هو طريق الكفاح المسلح وقد عبر بوضياف عن ذلك بقوله: "محطة الوعي بضرورة البحث ما وراء المطالبة

## ===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

البيسطة بالاستقلال" كما شكلت تلك المجازر بالنسبة له ولغيره "قطيعة مع المفاهيم القديمة للكفاح والتنظيم"، وهكذا ظهر جيل جديد من الإطارات الوطنية الثورية والذين عزموا من خلال تنظيمهم العسكري (م.خ) على تفجير الثورة<sup>89</sup>. لقد انبثقت هذه المنظمة في المؤتمر الأول لحركة انتصار الحريات الديمقراطية الذي انعقد في فيفري 1947 كجناح عسكري لها<sup>90</sup>، وذلك بموافقة مصالي الحاج الذي قال: "إني موافق على إنشاء جناح عسكري يتولى تدريب المناضلين عسكريا وتكوينهم سياسيا وبذلك نكون قد هيأنا واستعجلنا جميع الوسائل من أجل تحرير البلاد"<sup>91</sup>، فشكل بذلك تأسيسها نقطة تحول في تاريخ الحركة الوطنية عموما ومسلكا جديدا في مسار التيار الثوري خصوصا وأنه نقل المشروع الثوري على مستوي النظرية والتطبيق إلى تبلور جدي في الأفكار و تطور نوعي في الأداء والسلوك<sup>92</sup>.

تم إنشاء هذا الجناح العسكري (م.خ) في اجتماع 13 نوفمبر 1947 بمنزل محمد بلوزداد الكائن بحي القبة بالعاصمة والذي سيتولى مهمة الرئاسة والإشراف علي قيادة الأركان<sup>93</sup>، المشكلة من الجيلالي الحاج نائبا عسكريا، وحسين آيت احمد مكلفا على منطقة جرجرة وأحمد بن بلة على منطقة وهران ومحمد بوضياف على قسنطينة ومحمد ماروك على العاصمة والجيلالي الرجيمي على منطقة متيجة، كما تراوح عدد منخرطيها ما بين 1000 إلى 15000 عضو جلهم من حركة الانتصار<sup>94</sup>، وعدل هرم القيادة مرتين ففي المرة الأولى تم إستخلاف محمد بلوزداد الذي توفي بمرض عضال بحسين آيت أحمد، أما المرة الثانية فقد تولى أحمد بن بلة القيادة بعد إبعاد هذا الأخير (آيت أحمد) على خلفية الأزمة البربرية سنة 1949<sup>95</sup>، والتي سيتم التطرق إليها لاحقا.

قامت المنظمة الخاصة على مبدأ السرية والصرامة، أين يتم في البداية اختيار العناصر بعناية فائقة بعد اجتيازهم لعدة اختبارات ثم يشرع في تلقي التدريب العسكري بجانبه النظري والتطبيقي سواء ما تعلق باستعمال السلاح أو صنع المتفجرات وتقنيات الاتصال وحرب العصابات وغيرها<sup>96</sup>، وتم الاتفاق منذ البداية على أن يكون أعضاؤها غير معروفين سياسيا، لعدم تعريض

الحزب لأي خطر محتمل وان تتولى قيادتها حل كل المشاكل التي قد تعترضها، خاصة فيما يخص الأموال والأسلحة، لذلك استغرق هيكلتها ستة أشهر<sup>97</sup>، واجهت فيها (م.خ) مشكلتين، كيفية تنظيم القيادة ووضع إستراتيجية لحاضر للمنظمة ومستقبلها<sup>98</sup>.

إن الحاجة إلى ما ذكر سالفاً دفع إلى القيام بعدة عمليات سطو وتهريب تم على إثرها تجميع حوالي 300 قطعة سلاح مع نهاية 1948، لكن العملية الأخطر على الإطلاق كانت السطو على بريد وهران<sup>99</sup> بتاريخ 4 و5 أبريل 1949 بموافقة القيادة وعلى رأسها أحمد بن بلة وحسين لحول مسؤول الربط بين الحزب والمنظمة، وقد تم الاستيلاء على 3 مليون فرنك لحل الأزمة المالية التي كان تعاني منها هذه الأخيرة، التي لم تتلق الدعم من قيادة الحركة وأما الهدف الأساسي من تلك العملية فهو الانتقال من مرحلة التحضير للثورة إلى تجسيدها و لا يتأتى ذلك إلا بإنشاء خزينة خاصة يستقل بها الجناح العسكري (م.خ) عن الجناح السياسي (ح.إ.ح.د)<sup>100</sup>، وكان من تبعات ذلك قضية عبد القادر خياري المدعو رحيم المتهم بالخيانة وفشل عملية القبض عليه مما أدى إلى اكتشاف المنظمة من قبل السلطات الاستعمارية في 18 مارس 1950 ومع هذا التطور الدراماتيكي للأحداث تبخر حلم تنفيذ المشروع الثوري آنذاك فأصيب التيار الثوري بصدمة كبيرة<sup>101</sup>.

### ثالثاً/ تداعيات أزمة حركة الانتصار على المشروع الثورة

قد تبدوا من الوهلة الأولى لأي دارس لأزمة حزب (ح.إ.ح.د)، أنها تدخل في إطار خلافات عاشتها العديد من الحركات الوطنية التي شهدت اهتزازات واضطرابات داخلية بسبب صراعات فردية وأخرى جماعية غدت المصالح الشخصية تارة والطموحات السياسية تارة أخرى، أدت في نهاية المطاف إلى انقسامها وتشرذمها، كما الحال بالنسبة لهذه القضية التي شهدت صراع بين جناحين يسعى كل منهما إلى البقاء على هرم القيادة وإزاحة الآخر من خلال الحصانة التي يسعى للحصول عليها بواسطة ما يفتكه من صلاحيات وما يتحصل عليه من مكاسب، ونقصد بذلك المركزيين والمصاليين وما نجم عن ذلك من حالة الجمود والروتين في النشاط السياسي جراء التعلق بالمشاريع

===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

الاستعمارية الكاذبة، لكن ما يجب التركيز عليه هو دخول التيار الثوري على خط الأزمة وتمكنه في نهاية المطاف من تفجير الثورة وتجسيد مشروعها، الذي يعتبر بالنسبة له حتمية واختيار في آن واحد لإخراج الحركة الوطنية من المأزق الذي أصبحت عليه، مثلما نص عليه بيان نوفمبر 1945<sup>102</sup>.

لقد سبق هذه الأزمة التي ظهرت سنة 1953 واشتدت سنة 1954، حدوث خلافات في اللقاء الوطني الذي جمع إطارات حزب الشعب المحظور والمنعقد في ديسمبر 1946 في بوزريعة بالعاصمة، حيث تميز بالتوتر خاصة في مسألة الانتخابات بين مؤيد ورافض للمشاركة فيها، فتم اعتماد مبدأ التوافق لإرضاء جميع الأطراف من خلال الإبقاء على حزب الشعب جناحا سريريا أوكلت مهمته لأحمد بودة وعمر أوصديق وإنشاء حزب جديد يكون واجهة شرعية وعلنية بقيادة مصالي الحاج وحسين لحول، يتم الدخول به معترك الانتخابات واستحداث تنظيمًا عسكريًا يتولى قيادته محمد بلوزداد عرف بالمنظمة الخاصة التي ستفقد بقاياها الكفاح المسلح<sup>103</sup>.

إن أصل تلك الخلافات تعود إلى مجازر الثامن ماي، حين أسقطت المشاريع الإدماجية والإصلاحية وأدت إلى تبلور فكرة الإعداد للثورة كبديل للسياسية العقيمة التي ظلت قيادة الحزب عاكفة عليها، حيث رفض مصالي تبني المشروع الثوري بحجة أن ذلك من شأنه جلب جنود الليف الأجنبي للجزائر مرة أخرى فنشبت الخلاف بينه وبين الطلائع الثورية<sup>104</sup> ويذكر أحمد بن بلة أن كل المحاولات للدفع نحو العمل المسلح باءت بالفشل "لأن المصاليين الذين أداروا ظهورهم للتاريخ لم يعودوا يظلمون إلا بالانتخابات"<sup>105</sup>.

وعليه فمسؤولية ما آل إليه الوضع من تأزم داخل حركة الانتصار تقع على عاتق قادة حزب الشعب الذين تركوا جذور الخلاف تتأصل عندما لم يقيموا الوضع السياسي ولم يحصوا السلبات المرتكبة في الفترة الممتدة ما بين 1936.1945 وأكثر من ذلك فقد بقيت أحداث ماي مجهولة حتى عند مصالي الحاج الذي كان في السجن وبعد خروجه وبغياب التشخيص غابت الحلول فتعمق الخلاف<sup>106</sup>.

يمكن لنا مما سبق ذكره أن نفرز في لقاء بوزريعة سالف الذكر تيارين، الأول انقسم علي نفسه بين مؤيد ورافض للانتخابات إما في إطار شرعي علني (ح.إ.ح.د) أو من خلال نشاط سياسي سري (ح.ش.ج) وتيار ثاني (المنظمة الخاصة) يفضل العمل الثوري، ويقدم نفسه كبديل للتيار الأول بجناحيه المعلن والسري.

لقد تأكد هذا الطرح في المؤتمر الأول للحركة، الذي انعقد بين 15 و16 فيفري 1947 أين تعمقت الهوة بين التيار السياسي والتيار الثوري، هذا الأخير الذي اتهم الأول بالتململ والتردد تجاه القيام بالعمل المسلح، فبادر بتأسيس منظمة عسكرية لتجسيد ذلك<sup>107</sup> على أن تكون مستقلة وبعيدة كل البعد عن القيادة السياسية للحزب، هذه القناعة الجديدة أقر بها حسين آيت أحمد عندما قال: "كنا في المؤتمر متفقين على أن مصالي رجل المرحلة التاريخية لن يكون رجل المرحلة الثورية" ويقصد بذلك التيار الثوري<sup>108</sup>.

وبعد تشكيل المنظمة الخاصة ونتيجة لضبابية موقف القيادة السياسية إزاء القيام بعمل مباشر، قدم آيت أحمد بصفته عضو المكتب السياسي لحزب الشعب والمسئول عن المنظمة تقريرا مفصلا في الاجتماع المنعقد شهر ديسمبر 1948، ضمنه سردا طويلا عن الوضع السياسي ونقدا صريحا ولاذعا لتبني طرح الانتخابات وانتهاج السياسة الإصلاحية التي تبناها الحزب والحركة، كما قدم رؤية المنظمة وإستراتيجيتها من اجل تجسيد مشروع الثورة معرجا على المشاكل التي تحول دون ذلك وأبرزها عدم تزويدها من القيادة السياسية بالأموال لشراء الأسلحة وتخزينها إلى حين استعمالها بالإضافة إلى استغلالها في الإعداد والتنظيم وكان من خلال هذا التقرير يسعى لانتزاع موقفا مؤيدا لخيار العمل المسلح<sup>109</sup>.

لقد تأكد مرة أخرى هذا التلملم والتردد في مؤتمر زدين (عين الدفلى) المنعقد مطلع 1949، والذي أعطى للمنظمة الأولوية في التحضير للثورة لكن قيادة الحزب رفضت ذلك بحجة أن الوقت أم يحن بعد<sup>110</sup>، بالرغم من الحجج التي قدمها آيت احمد الذي تولى قيادة (م.خ) أين أكد الجاهزيه في تفجير الثورة لكن مصالي الحاج لم يتخذ موقفا واضحا وصريحا من الخلاف الذي نشب بين

## ===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

دعاة التعجيل بالكفاح ودعاة التأجيل له، معللا صمته بضرورة التريث، هذا الموقف خيب أمل التيار الثوري والذي زادت حدة الصراع بينه وبين التيار الإصلاحى داخل الحزب<sup>111</sup>، بالمقابل حسين لحول أمين عام (ح.إ.ج.د) نفى ما تردد حول اكتمال الاستعدادات وقال أن مطالب قادة (م.خ) انحصرت في الدعم المادي والسماح لهم للقيام ببعض التجارب ويرى أن المتحمسين للعمل المسلح هم فئة قليلة ليس في وسعها جر الأكثرية من الشعب الذي مازال تحت صدمة مجازر ماي 1945، فضلا على أن المنظمة لم توضع على المحك ولم تختبر<sup>112</sup>، لكن هذه الشهادة فندها أحمد بوده المكلف بالإشراف على حزب الشعب جملة وتفصيلا، عندما ذكر أن المجتمعين تفاجئوا بالتقرير الإيجابي الذي قدمه آيت أحمد، وأن القيادة وضعت بين خيارين إما البدء في العمل المسلح أو حل جناحها العسكري، فتجاوزت الخيارين بقرار "اللاحرب واللاحل" وهو قرار خاطئ أدى إلى اكتشاف المنظمة وإلى تعطيل مشروعها الثوري الذي ناضل من أجله شبابها<sup>113</sup>.

أما محمد يوسفى الذي كان مكلفا بالمصالح العامة في المنظمة الخاصة، فقد ذكر أن النقاش استمر لمدة يومين في (زدين) حول الإستراتيجية الثورية التي يجب إتباعها قبل الانتقال إلى البليدة لأسباب أمنية وهناك طرحت جملة من المسائل أبرزها البحث عن الطرق والوسائل لتجسيد مشروع الكفاح المسلح، وقد انتهى اللقاء دون اتفاق ثم يعلق قائلا: "لا ينبغي أن يكتفي قادة الحزب بإنشاء منظمة شبه عسكرية فقط دون استخدامها في عمل مسلح يحقق الاستقلال"<sup>114</sup>، وبعد اكتشاف المنظمة لخاصة في 18 مارس 1950، تعمق الخلاف أكثر بين أعضائها وقيادة حركة الانتصار، ذلك أن هذه الأخيرة أقدمت على حل المنظمة في فيفري 1951 وطلب من عناصرها إنكار أي علاقة لهم بالحزب<sup>115</sup>، ويبرر رابح ببطاط ذلك بالعبء الذي أصبح يعيشه هذا الأخير<sup>116</sup>، كما لجأ مصالى ومن معه إلى فكرة المؤامرة وأن القضية من صنع الإدارة الاستعمارية، وأتبع ذلك بدعاية إعلامية لصالح المعتقلين، وبررت لجوءها إلى هذه الفكرة للخروج من المأزق، فمن جهة لم تتخل عن مناضليها ومن جهة ثانية تجنببت إقحام الحزب في المسألة<sup>117</sup>، ويؤكد هذا الكلام مولاي مرباح الذي

قال أن مصالي ردد كثيرا عبارة "كان لنا قلم فانكسر، لكن هذا الانكسار لا يمنعنا من الكتابة"، كما كان يقول دائما "كل حزب ثوري لابد له من أداة ثورية" أي أنه متمسك بمنظمة (م.خ) وظل يفكر إلى غاية 1953 في كيفية إعادة تشكيلها، لأن في ذلك عودة لطريق الكفاح المسلح المسطر في برنامج الحزب منذ مؤتمر فيفري 1947 والذي تم الانحراف عنه<sup>118</sup>، ويقصد بذلك المركزيين دون سواهم.

هناك من يرى بأن اللجوء إلى هذه الفكرة جاء بعد رفض مقترح تهريب السجناء، وأنهم تعرضوا للتهديد بالطرد من الحركة في حال عاودوا طرح مثل هذا الاقتراح، بل أكثر من ذلك فقد وصل الأمر حد التشفي فيهم<sup>119</sup>، وتعرض من بقي منهم خارج السجون للتشتيت بين الداخل والخارج موزعين على مدن وهران وقسنطينة والقبائل والأوراس وفرنسا ودول أخرى، ويفسر لخضر بن طوبال ما آل إليه الوضع إلى حالة الانسداد التي أصبحت عليها العلاقة بين قيادات المنظمة ومسيرى الحزب الذين اتهموا بالتأخر في فكرة العمل المسلح عكس الشعب الذي كان متقدما فيها على حد قوله<sup>120</sup>، أما أحمد مهساس فيحمل المسؤولية كاملة لمصالي ومن معه لأنهم هم من استحدثوا جناحا عسكريا لحركة الانتصار وكان عليهم حمايته وعدم التفريط فيه باعتباره الآلة التي ستحرك الثورة والذين تقاعسوا بموقفهم هذا في تفجيرها<sup>121</sup> ويذهب أبعد من ذلك عندما يقول: "ونحن في السجن بلغنا أن بعض العناصر المعتدلة في الحزب اتخذت من اكتشاف المنظمة الخاصة ذريعة للتشهير بالجناح الثوري ومحاربتة"<sup>122</sup>.

هذا يجرنا إلى الحديث عن الملابس التي أحاطت باكتشاف لمنظمة الخاصة فإن ذلك قد أثار تساؤل الأستاذ منتصر أبترون الذي أكد أن هيكلتها تمت بطريقة تجعل الوصول إليها أمرا مستحيلا فكل المجموعات مستقلة في عملها ولا يوجد ربط فيما بينها، فمن أين حصلت السلطات الاستعمارية عن كل التفاصيل بشأنها؟ علما بان السرية هو الأساس الذي تشكلت عليه المنظمة الخاصة<sup>123</sup>، في الوقت الذي حقق فيه قادة (م.خ) إنجازا باهرا على صعيد الإعداد والتنظيم، أصيبت قيادة الحزب بعد الانتخابات بخيبة كبيرة نتيجة عدم



===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

لعبها لدور سياسي فعال ونشط، وبين النجاح والفشل تعطل انطلاق الثورة بسبب المماطلة والتسويق، إلى أن تم اكتشاف المنظمة، ولا يستبعد أن يكون لبعض العناصر في القيادة دور في ذلك وبخاصة إذا علمنا أن حركة الانتصار لم تكن قادرة على حلها أو الموافقة على القيام بالكفاح المسلح<sup>124</sup>.

لقد لعبت الخلافات الشخصية دور في تغذية الصراع القائم بين التيار الثوري والتيار السياسي داخل الحركة، والذي تعود جذوره إلى تأسيس المنظمة الخاصة حيث توترت العلاقة بين بوضياف ومصالي بسبب تعيين هذا الأخير لمحمد بلوزداد على رأس المنظمة، وهنا ذكر المناضل محمد عجمي في شهادته أن بوضياف زاره في بيته وكان غاضبا من هذا التعيين وقال له: "سأكسر النظام، وأكسر مصالي الحاج وأكسر محمد بلوزداد،... لماذا يعين مصالي ولدا يتحكم في؟"<sup>125</sup>، ولاحقا أكد مصالي أن هناك خلاف ما مع بوضياف ووسع دائرته لتشمل قيادات ثورية أخرى وعلى رأسها أحمد بن بلة، فقد ذكر في خطابه الذي ألقاه بمناسبة ذكرى تأسيس حزب الشعب يوم 11 مارس 1968 بباريس ما يلي: "لهذا أقول لكم أن بوصوف وبوضياف وبن بلة نفسه لم يحضروا المؤتمر الذي كونا فيه المنظمة الخاصة، الذي حضر، نحن نقول الحق وإن كنا لا نحب هؤلاء الأشخاص، هو خيضر وآيت أحمد في المؤتمر الذي قمنا به في 15 فيفري 1947، لنتقدم للثورة ليس بالورق والسياسة، بل بالأسلحة واليوم يقولون أن بن بلة أسس المنظمة الخاصة"<sup>126</sup>، وما زاد في حدة الصراع السياسي والخلاف الشخصي داخل حركة الانتصار مشكلتين خطيرتين عمقنا الشرخ بين الجيل القديم (مصالي وجماعته) والجيل الجديد (المتقنين الثوريين).

فالمشكلة الأولى عرفت بقضية دباغين، التي بدأت تطفوا على السطح منذ انعقاد المؤتمر الأول 1947، فمحمد لمين دباغين الذي شغل منصب الأمين العام حزب الشعب في غياب مصالي الحاج المعتقل، اتهم هذا الأخير بالانحراف عن النهج الثوري لما قبل بالمشاركة في الانتخابات بعد خروجه من السجن<sup>127</sup>، لكن مصالي اعتبر ذلك تمرد على سلطته حيث وصف المؤتمر قائلا: "بعد عشر سنوات في السجن والنفي، حضرت هذا المؤتمر الذي انعقد في

جو من الحذر والانتقام، وكان هناك اضطراب ومشاحنات بين الإدارة وشباب حزب الشعب وحركة إنتصار الحريات الديمقراطية، أربع طوائف يتأمر بعضها على بعض"<sup>128</sup>، وما يؤكد تشابك الأفكار السياسية بالمطامح الشخصية في ذلك الصراع ما حدث في اجتماع زدين (عين الدفلى) بين حسين لحول ودباغين، هذا الأخير الذي رفض سلطة اللجنة المركزية عليه باعتباره معين من طرف المؤتمر وأن لحول من أزاحه ليتولى المنصب فيما بعد وتولاه فعلا وقد أخذت هذه القضية بعدا أيديولوجيا، على أساس أنه صراع بين مؤيدي العمل الثوري (دباغين) ومعارضيه (مصالي ولحول)<sup>129</sup>، هذا الطرح صرح به حامد روابيه أحد أصدقاء لمين دباغين والذي انسحب من حزب الشعب تضامنا معه والذي اعتبر أن الخلاف حول من يقود مرحلة الكفاح المسلح، فقد روى انه في لقاء زدين تساءل دباغين قائلا: "هل نحن نعمل للثورة أم لمجرد التوعية الوطنية؟"، فأجابه مصالي أنه مع الثورة لكن بقيادته هو وليس غيره، فرد عليه دباغين بأن طريق الانتخابات لا يؤدي للثورة، واتهم مصالي أيضا باستغلال المنظمة الخاصة في أغراض تأديبية بدل مساعدتها على تحقيق هدفها الأساسي والمتمثل في الإعداد للكفاح المسلح<sup>130</sup>، إلا أن القيادة حاكمت دباغين غيايبا بتهمة الانحراف بالحزب نحو العنف والتصلب في المواقف من خلال حوادث 8 ماي حينما شغل منصب الأمين العام في غياب مصالي وفصلته في ديسمبر 1949<sup>131</sup>، لكن هذا الأخير يطرح المشكلة على أنها مسألة انضباطية تمثلت في تخلي دباغين عن التزاماته المادية وسفره إلى الخارج دون إذن الحزب، لذا قام بإقصائه بالرغم من أنه غير مقتنع بذلك حسب ما قاله<sup>132</sup>، وهكذا يتضح جليا إقحام الخلافات الشخصية والنزاعات الفردية في المشروع الثوري والذي عطلت تجسيده وأخرته إلى حين.

أما المشكلة الثانية فهي الأزمة البربرية التي ظهرت سنة 1949 والتي يذهب بشأنها الكثير إلى اعتبارها صنعة استعمارية ومخطط لضرب الجزائر في هويتها وتشنتيت حركتها الوطنية، ورغم أنه تم القضاء على هذه النزعة الجهوية والحفاظ على وحدة الشعب الجزائري بالقرارات الصارمة والجريئة التي اتخذها الحزب، إلا أن الأزمة طالت المشروع الثوري بانقسام القاعدة

===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

النضالية بين التيار الثوري والقيادة السياسية<sup>133</sup>، حيث يعاب على مصالي ارتكابه لخطأين الخطأ الأول عند تجاهله الشكوى التي نقلها له بلقاسم راجف من أعضاء اتحادية فرنسا ضد عبد الله فيلالي أحد مقربيه والمسئول الأول عنها فرد عليه قائلا: "فيلالي يمثل القيادة في الاتحادية وهو لذلك دائما على حق سواء أصاب أم اخطأ" فاستغلت بعض العناصر ذلك وسيطرت على الاتحادية ثم تبنت الطرح البربري<sup>134</sup>، أما الخطأ الثاني فهو إبعاده لحسين آيت أحمد من رئاسة المنظمة الخاصة بعد اتهامه بالضلوع في هذه الأزمة رغم إنكاره لذلك فساءت العلاقة أكثر بين مصالي والعناصر الثورية<sup>135</sup>.

والى جانب هاتين المشكلتين وفي خضم الأحداث التي رافقت اكتشاف المنظمة الخاصة ظهرت الجبهة الجزائرية للدفاع عن الحرية واحترمها (ج.ج.د.ح.ج) في 5 أوت 1951، مشكلة من الأحزاب الوطنية<sup>136</sup> ويعتبر ميلاد هذه الجبهة كرد فعل على حملة الاعتقالات التي طالت صفوف الحركة الوطنية ومصادرة صحفها وتزوير الانتخابات<sup>137</sup>.

لاحقا وبعد استفحال الأزمة بين المصاليين والمركزيين بدأ تبادل التهم بشأن فشل الجبهة الجزائرية حيث جاء في تقرير اللجنة المركزية لمؤتمرهم والمؤرخ في 15 أوت 1954 ما يلي: "إن مصالي الحاج ضد مبدأ الإتحاد نفسه لماذا؟ إن مصالي لا يحب الإتحاد لأسباب شخصية بحته، فهو يخشى أن ينزل التحالف مع الحركات الأخرى بشخصيته إلى مستوى ثانوي، كما يخشى أن ينازعه بعض الجزائريين في لقبه (الزعيم الوطني) فاهتمامه الوحيد هو استمراره في شغل المكانة الأولى في الساحة الجزائرية للأبد"، أما مصالي فقد رد هذا الاتهام لأصحابه بقوله: "لماذا ندير ظهورنا للحقيقة، ولا نقول لهذا الشعب لماذا لم يعد لهذا الإتحاد وجود، وما أسباب توفقه؟... داخل هذه الجبهة المربصه، توالى التنازلات والتسويات... ضيعت الإدارة الجهد والمال... لإحياء جسد مات يوم مولده"<sup>138</sup>.

صحيح أن هناك العديد من المآخذ التي تؤخذ على الجبهة (ج.ج.د.ح.ج) فمجال نشاطها كان محدودا وموجه للخارج أكثر منه للداخل، حيث خاطبت هيئة الأمم بدل الشعب الجزائري، ولم تحدث هذا الأخير عن الكفاح، ولم تقم

بتطوير وسائل النضال لديه واكتفت بمقاومة هزيلة في إطار الشرعية الاستعمارية، وفشلها هذا تتحمله كل الأحزاب، لكن فيما يخص الحركة (ح.إ.ح.د) "فقد وجدت الفرصة سانحة من خلال انضمامها إلى الجبهة الجزائرية لتحقيق انفصال نهائي مع منظمة (م.خ) أي قطع علاقتها بمشروع الثورة"<sup>139</sup>، وإلى هنا يؤكد بلعيد عبدالسلام أنما وصلت إليه حركة انتصار الحريات الديمقراطية يأتي في سياق أزمات متتالية عصفت بها أبرزها كانت قضية دباغين والأزمة البربرية ثم المنظمة الخاصة والتي شكل اكتشافها ضربة قاسمة لها، لأنها وسيلتها الوحيدة لتفجير الثورة، وما آل إليه وضعها جردها من قوتها فأصيب مصالي وقيادته بالارتباك<sup>140</sup>، أدخل الحركة في أزمة سنة 1953 والتي لم تكن فقط صراعا بين جناحين حركتهما المصالح السياسية والأهواء الشخصية، بل كانت أعمق من ذلك، بين جيل قديم مازال يعتقد في الحلول السياسية مع الاستعمار وبين جيل جديد يؤمن بالثورة للخلاص منه وبذلك فقط يتحقق للمشروع بهدفه المتمثل في الاستقلال ووسيلته الوحيدة المتمثلة في الكفاح المسلح<sup>141</sup>.

#### خاتمة

سعيًا خلال هذا المقال لأجل رصد بدايات الصراع داخل التيار الاستقلالي حول المشروع الثوري والذي ستتواصل حلقاته وتستوقفنا محطاته الأكثر شراسة ودموية، عبر عديد المجالات داخل الجزائر وخارجها، وقبيل اندلاع الثورة وأثناءها، هذا المشروع الذي ارتبط ظهوره بالوجود الاستعماري، وتعدى فكريا من نضال المقاومة المسلحة والمقاومة الثقافية في القرن التاسع عشر واتضح خطه الإيديولوجي من الأحداث التي عاشتها الأحزاب الوطنية في النصف الأول من القرن العشرين، ثم يحمله التيار الاستقلالي ويحوّله إلى برنامج يسعى إلى تحقيق مطالبه من خلاله، فيقع الخلاف بين مختلف اتجاهات هذا التيار، ليس حول الهدف فالجميع متفق على الاستقلال كمطلب أساسي، لكن حول الوسيلة المفضلة لتحقيقه ومن الأحق بتجسيده، ويتعمق الخلاف فيصبح صراعا يأخذ فيه النزاع على المشروع أبعادا إيديولوجية وسياسية وحتى شخصية وهنا يفرض السؤال التالي نفسه، هل البحث عن المشروعية

## ===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

والشرعية الثورية يتطلب كل هذا الصراع بمخلفاته الجسيمة؟ ألم يكن بالإمكان تفادي كل الذي حدث للتيار الاستقلالي الذي تشرذم وتمزق ودفع الثمن غالبا من طاقاته البشرية والمادية؟ أم أن الدخول في مرحلة العمل المسلح كان يتطلب المرور حتما على مخاض عسير تغربل فيه الأفكار وتصحح فيه المفاهيم فتسقط من خلاله المشاريع الواهية، وتتجسد الحقيقة التي تجاهلها البعض وأنكر وجودها البعض الآخر، والتي مفادها أن طريق الاستقلال يمر حتما عبر بوابة الثورة، فلا مساومات ولا تنازلات مع استعمار جاء للجزائر بمشروعه الاستتصالي والاستيطاني، والذي لا يمكن مواجهته إلا بمشروع ثوري وطني يعيد لهذا البلد انتماؤه الحضاري ويذكره بماضيه المجيد، ويرسم معالم حاضره ومستقبله الواعد في كنف الحرية المخضبة بدماء الشهداء الذين دفعوا أرواحهم تضحية وفداء لهذا الوطن.

### المصادر والمراجع

#### باللغة العربية:

- 1- مذكرات مصالي الحاج ، تر، محمد المعراجي، ANAP، الجزائر، 2007.
- 2- روبير ميرل، مذكرات أحد بن بلة، كما أملاها على روبير ميرل، تر: العفيف الأخضر، منشورات دار الآداب، لبنان.
- 3- عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر 1936.1945، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- 4- عبد الرحمن كيوان، المصادر الأولية لثورة أول نوفمبر 1954، تر: أحمد شقرون، منشورات دحلب، الجزائر، 2004.
- 5- محمد قنانش، ذكرياتي مع مشاهير الكفاح، دار القصبية للنشر، الجزائر، 2007.
- 6- أحمد مهساس، الحركة الوطنية الثورية في الجزائر، تر: الحاج مسعود مسعود، محمد عباس، دار القصبية للنشر، الجزائر، 2012.
- 7- محمد يوسف، الجزائر في ظل المسيرة النضالية، تر: محمد الشريف بن دالي حسين، ط2، منشورات تالة، الجزائر، 2010.
- 8- لمجد ناصر، أحاديث مع مهساس، دار الخليل القاسمي، ط1، 2013.
- 9- المنظمة الوطنية للمجاهدين ، الطريق الى نوفمبر كما يرويها المجاهدون، م1، ج3، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1981.
- 10- محفوظ قداش، تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية 1919/1939، تر: أمحمد بن البار، ج1، دار الأمة، الجزائر، 2012.

- 11- محفوظ قداش، تاريخ الحركة الوطنية 1939.1951، تر: أمحمد بن البار، ج2، دار الأمة، الجزائر، 2011.
- 12- محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، ج1، دار الكتاب العرب، 1999
- 13- محمد العربي الزبيري، الثورة في عامها الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- 14- سليمان الشيخ، الجزائر تحمل السلاح أو زمن اليقين، تر: محمد حافظ الجمالي، ط1، الدار المصرية اللبنانية، 2013.
- 15- عبد الحميد زوزو، المرجعيات التاريخية للدولة الجزائرية الحديثة (مؤسسات وموثيق)، دار هومة، الجزائر، 200.
- 16- مصطفى هشماوي، جذور نوفمبر 1954، دار هومة، الجزائر، 2010.
- 17- محمد الأمين بلغيث، تاريخ الجزائر المعاصر (دراسات ووثائق)، دار مدني، الجزائر، 2008.
- 18- محمد عباس، نداء الحق (شهادات تاريخية)، دار هومة، الجزائر، 2009.
- 19- محمد عباس، رواد الوطنية، دار هومة، الجزائر، 2012.
- 20- محمد عباس، ثوار عظماء، دار هومة، الجزائر، 2009.
- 21- صالح بوتخيل، المقاومة الوطنية الجزائرية من 1930 إلى 1945، المنظمة الوطنية للمجاهدين، الطريق إلى نوفمبر كما يرويها المجاهدون، مج1، ج1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1981.
- 22- عامر رخيطة، 8 ماي 1945 المنعطف الحاسم في مسار الحركة الوطنية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
- 23- حميد عبد القادر، فرحات عباس رجل الجمهورية، دار المعرفة، الجزائر، 2007.
- 24- عمار نجار، مصالي الحاج الزعيم المفترى عليه، دار الحكمة، الجزائر، 2010.
- 25- نور الدين حاروش، مواقف بن يوسف بن خده النضالية والسياسية، دار الأمة، ط1، 2011.
- 26- عبد الوهاب بن خليف، تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال إلى الاستقلال، دار طليلطة، ط1، الجزائر، 2009.
- 27- سعاد يمينة شبوط، الولاية الرابعة في مواجهة الحركات المناوئة للثورة الجزائرية، دار الهدى، الجزائر، 2015.
- المقالات**
- 1- بشير خلدون، أصول الحركة الوطنية وتطورها 1830.1954، مجلة الرؤية، العدد1، جانفي 1996.

## ===== المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

2- ليليا بن صويلح، السياق العام والخلفية الأيديولوجية لثورة التحرير الجزائرية، الملتقى الدولي حول الثورة التحريرية الكبرى 1962/1954 جامعة 8 ماي 1945 قالمة، ماي 2012.

3- الطاهر جبيلي، شبكات الدعم اللوجستيكي للثورة الجزائرية 1954.1962، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2009.

4- زبير رشيد، انتفاضة 8 ماي 1945 هل كانت من تدبير حزب الشعب أم مؤامرة كولونيلية، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 13، جانفي 2015.

5- محمد بكار، صراع جبهة التحرير الوطني والحركة الوطنية الجزائرية بعد انطلاق الثورة، المجلة المغربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، العدد 7، رقم 1.

6- فتح الدين أزواو، المواجهة بين جبهة التحرير الوطني والحركة الوطنية الجزائرية لمصالي الحاج 1962.1954، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية العدد 6، رقم 10، جامعة المسيلة.

### المواقع الإلكترونية:

1- الجزيرة الوثائقية، وثائقي مصالي، أطلع عليه بتاريخ 2019/11/26 على الساعة 22.  
<https://youtu.be/dVFRL7KWKUE>

### باللغة الأجنبية:

- 1- HOCINE Ait Ahmed, Mèmoire d'un combatont, l'esprit d'indépendonce 1942.1952, Edition Barzekh, alger, 2002 .
- 2- Mohamed LEBJAOUI, vérites sur la révolution algérienne, Edition ANAP, Alger, 2012.
- 3- colette et francis jenson, l'algerie hors la loi, Edition Anap rouiba, alger, 2009.
- 4- Jacques Simon, Messali Haj par les texte, Edition Saint Denis, 2000.
- 5- Jacques Jurquet, stratégie et tactique communiste vis-à-vis mouvement national algerien 1920.1962, Actes du colloque tenu au centre culturel algerien de paris, l'ETOILE NORD AFRICAINE, Editions ANAP, 1987.
- 6- Charles-Robert Ageron, la naissance de l'étoile nord-africaine, Actes du colloque tenu au centre culturel algerien de paris, l'ETOILE NORD AFRICAINE, Editions ANAP, 1987.

- 7- Fouad Soufi, de l'étoile nord-africaine au P.P.A continuité ou rupture, Actes du colloque tenu au centre culturel algerien de paris, l'ETOILE NORD AFRICAINE, Editions ANAP, 1987.
- 8- Mahfoud khadeche, E.N.A-P.P.A-M.T.L.D permanence de la revendication de l'indépendance, Actes du colloque tenu au centre culturel algerien de paris, l'ETOILE NORD AFRICAINE, Editions ANAP, Rouiba, Algér, 1987.
- 9 -Mahfoud Khaddache, le 8 Mai 1945, Edition ANAP, Rouiba, Algér, 2012.
- 10- Mohammed HARBi, Les Archives de la Révolution Algérienne, Les Edition jeune Afrique, Paris, 1981.

## الهوامش

- <sup>1</sup> أحمد مهساس، الحركة الوطنية الثورية في الجزائر، تر: الحاج مسعود مسعود، محمد عباس، دار القصة للنشر، الجزائر، ص- ص 11-12.
- <sup>2</sup> صالح بوتخيل، المقاومة الوطنية الجزائرية من 1930 إلى 1945، المنظمة الوطنية للمجاهدين، الطريق إلى نوفمبر كما يرويها المجاهدون، مج1، ج1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1981، ص48.
- <sup>3</sup> محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، ج1، دار الكتاب العرب، 1999، دمشق، ص201.
- <sup>4</sup> محمد العربي الزبيري، المرجع نفسه، ص202.
- <sup>5</sup> عمار نجار، مصالي الحاج الزعيم المفترى عليه، دار الحكمة، الجزائر، 2010، ص46.
- <sup>6</sup> عمار نجار، المرجع نفسه، ص46.
- <sup>7</sup> أحمد مهساس، مرجع سابق، ص14.
- <sup>8</sup> صالح بوتخيل، مرجع سابق، ص37.
- <sup>9</sup> محمد حربي، الثورة الجزائرية سنوات المخاض، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1994، ص11.
- <sup>10</sup> سليمان الشيخ، الجزائر تحمل السلاح أو زمن اليقين، تر: محمد حافظ الجمالي، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2013، ص87.



## المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

<sup>11</sup> ليليا بن صويلح، السياق العام والخلفية التاريخية لثورة التحرير الجزائرية، الملتقي الدولي حول الثورة الجزائرية الكبرى 1954.1962، جامعة 8 ماي 1954، قالمة، 2012، ص87.

<sup>12</sup> نورالدين حاروش، مواقف بن يوسف بن خده النضالية والسياسية، دار الأمة، ط1، 2011، ص188.

<sup>13</sup> Colette et Francis Jenson ,l'Algérie hors la loi ,Edition ANAP Rouiba, Algér, 2009, p76.

<sup>14</sup> أحمد مهساس ، مرجع سابق، 63

<sup>15</sup> عمار نجار، مرجع سابق، ص57

<sup>16</sup> عبد الوهاب بن خليف، تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال إلى الاستقلال، دار طليطلة، الجزائر، ط1، 2009، ص123

<sup>17</sup> Jacques Simon, Messali Haj par les textes, Edition Saint Denis, 2000, p12.

<sup>18</sup> محفوظ قداش، تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية 1939/1919، تر: أمحمد بن البار، ج1، دار الأمة، الجزائر، 2012، ص248

<sup>19</sup> محفوظ قداش، المرجع نفسه ص- ص 253.252.

<sup>20</sup> عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر 1936.1945، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص17.

<sup>21</sup> Jacques Jurquet, stratégie et tactique communiste via-a-visou mouvement national algerien 1920.1962, Actes du colloque tenu au centre culturel algerien de paris, l'ETOILE NORD AFRICAINE, Editions ANAP, 1987, p47.

<sup>22</sup> بشير خلدون، أصول الحركة الوطنية وتطورها 1830.1954، مجلة الرؤية، العدد1، جانفي 1996، ص62.

<sup>23</sup> Jacques Jurquet, op. cit .

<sup>24</sup> عبدالرحمن بن إبراهيم بن العقون، المرجع السابق، ص15.

<sup>25</sup> محمد الأمين بلغيث، تاريخ الجزائر المعاصر (دراسات ووثائق)، دار مدني، الجزائر، 2008، ص314.

<sup>26</sup> حميد عبد القادر، فرحات عباس رجل الجمهورية، دار المعرفة، الجزائر، 2007، ص75

<sup>27</sup> مذكرات مصالي الحاج، تر، محمد المعراجي، منشورات ANEP، الجزائر، 2007، ص204.

- <sup>28</sup> مصطفى هشماوي، جذور نوفمبر 1954، دار هومة، الجزائر، 2010، ص48.
- <sup>29</sup> Charles-Robert Ageron, la naissance de l'étoile nord-africaine, Actes du colloque tenu au centre culturel algerien de paris, l'ETOILE NORD AFRICAINE, Editions ANAP, 1987, p88.
- <sup>30</sup> محفوظ قداش، الحركة الوطنية، ج1، مرجع سابق، ص721.
- <sup>31</sup> محفوظ قداش، الحركة الوطنية، ج1، مرجع سابق، ص472.
- <sup>32</sup> عبد الرحمن كيوان، المصادر الأولية لثورة أول نوفمبر 1954، تر، أحمد شقرون، منشورات دحلب، الجزائر، 2004، ص145.
- <sup>33</sup> أحمد مهساس، مرجع سابق، ص130.
- <sup>34</sup> ليليا بن صويلح، مرجع سابق، ص88.
- <sup>35</sup> نور الدين حاروش، مرجع سابق، ص79.
- <sup>36</sup> مصطفى هشماوي، المرجع السابق، ص49.
- <sup>37</sup> بشير خلدون، مرجع سابق، ص64.
- <sup>38</sup> ليليا بن صويلح، مرجع سابق، ص89.
- <sup>39</sup> عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، مرجع سابق، ص- ص 163-164.
- <sup>40</sup> Mahfoud khadeche, E.N.A-P.P.A-M.T.L.D permanence de la revendication de l'indépendance, Actes du colloque tenu au centre culturel algerien de paris, l'ETOILE NORD AFRICAINE, Editions ANAP, 1987, pp 128.129.
- <sup>41</sup> حميد عبد القادر، مرجع سابق، ص- ص78.76.
- <sup>42</sup> مصطفى هشماوي، مرجع سابق، ص50.
- <sup>43</sup> محفوظ قداش، تاريخ الحركة الوطنية 1939.1951، تر، أحمد بن البار، ج2، دار الامة، الجزائر، 2011، ص811.
- <sup>44</sup> أحمد مهساس، مرجع سابق، ص137.
- <sup>45</sup> عبد القادر يحيوي، الوضع السياسي في الجزائر بين 1936.1945، المنظمة الوطنية للمجاهدين، الطريق إلى نوفمبر كما يرويها المجاهدون، مج1، ج1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1981، ص79.
- <sup>46</sup> عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، مرجع سابق، ص- ص165.168.
- <sup>47</sup> عبد الوهاب بن خليف، مرجع سابق، ص- ص126.128.

<sup>48</sup> Fouad Soufi, de l'étoile nord-africaine au P.P.A continuité ou rupture, Actes du colloque tenu au centre culturel algerien de paris, L'ETOILE NORD AFRICAINE, Editions ANAP,1987, p175.

- <sup>49</sup> ليليا بن صويلح ، مرجع سابق، ص89.
- <sup>50</sup> محفوظ قداش، المرجع السابق، ج2 ، ص 821.
- <sup>51</sup> عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، مرجع سابق، ص264.
- <sup>52</sup> مصطفى هشماوي ، مرجع سابق ، ص- ص 53.51.
- <sup>53</sup> احمد مهساس ، مرجع سابق، ص304.
- <sup>54</sup> محمد حربي ، مرجع سابق، ص15.
- <sup>55</sup> حميدي عبد القادر، مرجع سابق، ص118.
- <sup>56</sup> محفوظ قداش ، الحركة الوطنية ، ج2، مرجع سابق، ص- ص 1010.1009.
- <sup>57</sup> نور الدين حاروش ، مرجع سابق ، ص 86.
- <sup>58</sup> محفوظ قداش ، الحركة الوطنية ، ج2، مرجع سابق، ص- ص 1016.1015.
- <sup>59</sup> عبد الوهاب بن خليف، مرجع سابق، ص ص175.174.
- <sup>60</sup> عبد الحميد زوزو، المرجعيات التاريخية للدولة الجزائرية الحديثة(مؤسسات وموثيق)، دار هومة، الجزائر، 2009، ص09.
- <sup>61</sup> عبد الرحمن كيوان ، مرجع سابق، ص61.
- <sup>62</sup> Colette et francis jeanson, op.cit, pp145.146.
- <sup>63</sup> سعاد يمينة شبوط، الولاية الرابعة في مواجهة الحركات المناوئة للثورة الجزائرية، دار الهدى، الجزائر، 2015، ص42.
- <sup>64</sup> محفوظ قداش، تاريخ الحركة الوطنية ، ج2، ص822.
- <sup>65</sup> الطاهر جبيلي، شبكات الدعم اللوجستيكي للثورة الجزائرية1954.1962، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أوبكر بلقايد، تلمسان، ص22.
- <sup>66</sup> محفوظ قداش، تاريخ الحركة الوطنية ، ج2، ص721.
- <sup>67</sup> الطاهر جبيلي، المرجع السابق، ص23.
- <sup>68</sup> محمد قنانش، ذكرياتي مع مشاهير الكفاح، دار القصبية للنشر، الجزائر، 2007، ص58.
- <sup>69</sup> محمد عباس، رواد الوطنية، دار هومة، الجزائر، 2012، ص- ص 262.261.
- <sup>70</sup> محفوظ قداش، تاريخ الحركة الوطنية ، ج2 ، ص 827.
- <sup>71</sup> الطاهر جبيلي، المرجع السابق، ص22.
- <sup>72</sup> محفوظ قداش ، تاريخ الحركة الوطنية ، ج2، ص721.
- <sup>73</sup> الطاهر جبيلي، مرجع سابق، ص23.

- <sup>74</sup> محمد يوسف، الجزائر في ظل المسيرة النضالية، تر، محمد الشريف بن دالي حسين، ط2، منشورات تالة، الجزائر، 2010، ص44.
- <sup>75</sup> لمجد ناصر، أحاديث مع مهساس، دار الخليل القاسمي، ط1، 2013، ص- ص 28.27.
- <sup>76</sup> محمد يوسف، مرجع سابق، ص46.
- <sup>77</sup> لمجد ناصر، المرجع السابق، ص29.
- <sup>78</sup> لمجد ناصر المرجع السابق ص30.
- <sup>79</sup> عامر رخيطة، 8 ماي 1945 المنعطف الحاسم في مسار الحركة الوطنية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص12.
- <sup>80</sup> محمد حسن زغيدي، مرجع سابق، ص65.
- <sup>81</sup> عبدالوهاب بن خليف، مرجع سابق، ص129.
- <sup>82</sup> محمد عباس، رواد الوطنية مرجع سابق، ص306.
- <sup>83</sup> زبير رشيد، انتفاضة 8ماي 1945 هل كانت من تدبير حزب الشعب أم مؤامرة كولونيالية، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد13، جانفي 2015، ص 103.
- <sup>84</sup> Hocine Ait Ahmed, Mèmoire d'un combatont, l'esprit d'indèpendonce 1942.1952, Edition Barzekh, alger, 2002, p3.6
- <sup>85</sup> محمد حسن زغيدي، مرجع سابق، ص ص79.78.
- <sup>86</sup> محمد عباس، مرجع سابق، ص84
- <sup>87</sup> Mahfoud Khaddache, le 8 Mai 1945, Edition ANAP, Rouiba, Algér, 2012, p55.
- <sup>88</sup> محمد عباس، ثوار عظماء، دار هومة، الجزائر، 2009، ص 290.
- <sup>89</sup> محفوظ قداش، مرجع سابق، ج2، ص969.
- <sup>90</sup> نورالدين حاروش، مرجع سابق، ص 188.
- <sup>91</sup> الطاهر جبيلي، مرجع سابق، ص29.
- <sup>92</sup> احمد مهساس، مرجع سابق، ص304.
- <sup>93</sup> عبد الوهاب بن خليف، تاريخ الحركة الوطنية (من الاحتلال إلى الاستقلال)، ط1، دار طليطلة، الجزائر، ص 176.
- <sup>94</sup> نورالدين حاروش، مرجع سابق، ص190.
- <sup>95</sup> محمد يوسف، مرجع سابق، ص108.
- <sup>96</sup> أحمد مهساس، مرجع سابق، ص305.
- <sup>97</sup> محفوظ قداش، مرجع سابق، ج2، ص1147.
- <sup>98</sup> Hocine Ait Ahmed, op.cit, p99.

## المشروع الثوري في ظل الصراع داخل التيار الاستقلالي إلى غاية سنة 1950

- <sup>99</sup> مصطفى هشماوي، مرجع سابق، ص 62.
- <sup>100</sup> محفوظ قداش، مرجع سابق، ج2، ص1148.
- <sup>101</sup> Mohamed LEBJAOU, vérités sur la révolution algérienne, Edition ANAP, Alger, 2012, p24.
- <sup>102</sup> يوسف قاسمي، مرجع سابق، ص14.
- <sup>103</sup> محفوظ قداش، مرجع سابق، ج2، ص822.
- <sup>104</sup> عبدالقادر يحيوي، مرجع سابق، ص88.
- <sup>105</sup> روبير ميرل، مذكرات أحد بن بلة، كما أملاها على روبير ميرل، تر، العفيف الأخضر، منشورات دار الآداب، لبنان، ص95.
- <sup>106</sup> محمد بكار، صراع جبهة التحرير الوطني والحركة الوطنية الجزائرية بعد انطلاق الثورة، المجلة المغربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، العدد7، رقم1، ص37.
- <sup>107</sup> لمجد ناصر، مرجع سابق، ص45.
- <sup>108</sup> Hocine Ait Ahmed, OP.CIT, P96.
- <sup>109</sup> Mohammed HARBi ,Les Archives de la Révolution Algérienne, Les Edition jeune Afrique, Paris,1981,p29.33.
- <sup>110</sup> نورالدين حاروش، مرجع سابق، ص190.
- <sup>111</sup> لمجد ناصر، مرجع سابق، ص55.
- <sup>112</sup> محمد عباس، رواد الوطنية، مرجع سابق، ص70.
- <sup>113</sup> محمد عباس، رواد الوطنية، مرجع سابق، ص198.
- <sup>114</sup> محمد يوسف، مرجع سابق، صص19.16.
- <sup>115</sup> نورالدين حاروش، مرجع سابق، صص194.193.
- <sup>116</sup> محفوظ قداش، مرجع سابق، ج2، ص1147.
- <sup>117</sup> المنظمة الوطنية للمجاهدين، الطريق إلى نوفمبر كما يرويها المجاهدون، م1، ج3، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1981، ص11.
- <sup>118</sup> محمد عباس، رواد الوطنية، مرجع سابق، ص348.
- <sup>119</sup> لمجد ناصر، مرجع سابق، ص58.
- <sup>120</sup> المنظمة الوطنية للمجاهدين، المرجع السابق، صص39.38.
- <sup>121</sup> لمجد ناصر، مرجع سابق، ص65.
- <sup>122</sup> محمد عباس، ثوار عظماء، مرجع سابق، ص147.
- <sup>123</sup> الجزيرة الوثائقية، وثائقي مصالي، <https://youtu.be/dVFRL7KWKUE> ، أطلع عليه بتاريخ 2019/11/26 على الساعة 22.

- <sup>124</sup> محمد العربي الزبيري، الثورة في عامها الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص ص80.79.
- <sup>125</sup> الشهادة كانت لرابح بلعيد بتاريخ 2001/3/13 والذي ذكر أنه في ظل غياب وثائق وأدلة ملموسة لا يمكن نفيها أو تأكيدها، أنظر في كتابه الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ص ص 183.182.
- <sup>126</sup> عمار نجار، مرجع سابق، ص 71.
- <sup>127</sup> سعاد يمينة شبوط، مرجع سابق، ص ص31.29.
- <sup>128</sup> رابح بلعيد، مرجع سابق، ص81.
- <sup>129</sup> لمجد ناصر، مرجع سابق، ص55.
- <sup>130</sup> محمد عباس، رواد الوطنية، مرجع سابق، ص287.
- <sup>131</sup> محمد يوسف، مرجع سابق، ص119.
- <sup>132</sup> محمد قنانش، ذكرياتي مع مشاهير الكفاح، دار القصة للنشر، الجزائر، 2007، ص82.
- <sup>133</sup> محفوظ قداش، مرجع سابق، ج2، ص1088.
- <sup>134</sup> محمد عباس، رواد الوطنية، مرجع سابق، ص33.
- <sup>135</sup> سعاد يمينة شبوط، مرجع سابق، ص ص35.33.
- <sup>136</sup> رابح بلعيد، مرجع سابق، ص144.
- <sup>137</sup> للمزيد أنظر محمد يوسف، مرجع سابق، ص 180.
- <sup>138</sup> رابح بلعيد، مرجع سابق، ص ص150.149.
- <sup>139</sup> محمد يوسف، مرجع سابق، ص ص181.180.
- <sup>140</sup> محمد عباس، نداء الحق (شهادات تاريخية)، دار هومة، الجزائر، 2009، ص80.
- <sup>141</sup> فتح الدين أزواو، المواجهة بين جبهة التحرير الوطني والحركة الوطنية الجزائرية لمصالي الحاج 1962.1954، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 6، رقم 10، جامعة المسيلة، ص55.

## ظروف وإرهاصات نشأة جيش التحرير المغرب العربي (1951-1956)

### Conditions and the origins of the Rise of the Maghreb Liberation Army (1951-1956)

د.أكرم بوجمعة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة باتنة 1

akrambou8@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/10/10 تاريخ القبول: 2020/10/15

#### الملخص:

يرجع الفضل الكبير في تأسيس جبهة واحدة و متحدة لتخوض المعارك والكفاح التحريري ضد الاستعمار في كل من الأقطار المغاربي الثلاثة (تونس والجزائر والمغرب)، إلى المجهودات التي قام بها الزعيم عبد الكريم الخطابي في العمل على إقناع قادة الحركات الوطنية المغاربية المتواجدين في المشرق العربي وفي مصر بالخصوص على ضرورة تشكيل جبهة موحدة، إلا أن هذا الكفاح التحريري في وجهة نظر الأمير عبد الكريم الخطابي يجب أن يتم بأساليب وطرق تختلف عما كانت عليها سابقا وذلك باستعمال القوة والضغط الثوري والكفاح المسلح، وقد عالجا في مقالنا هذا عدة تساؤلات رئيسية أهمها:

- ما هي الظروف و العوامل المساعدة لتأسيس جيش التحرير المغرب العربي؟
  - ما هي أهم الفرق التكوينية لعناصر جيش التحرير المغرب العربي؟
  - كيف ساهم جيش التحرير المغرب العربي داخل الأقطار المغاربية الثلاثة (تونس، الجزائر، المغرب الأقصى)؟
- الكلمات المفتاحية:** البلدان المغاربية؛ الأمير عبد الكريم الخطابي؛ الاستعمار؛ الكفاح المشترك؛ الجيش المغاربي.

#### Abstract:

The Great role in establishing a single front to fight the liberation struggle against colonialism in the three Maghreb countries (Tunisia, Algeria and Morocco), to the activities and efforts of Abdelkarim Al-Khattab. in order to convince the leaders of maghreb national

movements in the Levant in general and in Egypt in particular on the need to form a united front But this liberation struggle in the opinion of Abdul Karim al-Khattabi must be carried out in different ways and methods than before, using force, revolutionary pressure and armed struggle.

**Key words:** Maghreb Countries; Colonization; Abdelkarim El Khattabi; Joint Struggle; Liberation Army.

#### مقدمة:

انبثقت فكرة تكوين جيش شعبي يضم جميع أقطار المغرب العربي الكبير (تونس، الجزائر، المغرب)، عن روح ميثاق لجنة التحرير، وتأكيد رئيس اللجنة عبد الكريم الخطابي أن الجلاء التام للقوات الغازية عن الأقطار المغاربية الثلاث لن يتحقق إلا بالعمل الثوري المسلح والموحد يجمع الأقطار المغاربية الثلاث لهذا نجد أن عبد الكريم الخطابي قد عمل على تكوين آليات هذا الجيش لتفجير الصراع في الوقت المناسب.

#### أولاً: ميلاد جيش تحرير المغرب العربي

بعد أن جهز الأمير عبد الكريم الخطابي أرضية الكفاح المسلح ووجد جهود المغاربة التي كانت في شتات بدا مباشرة في عمله العسكري وحاول جاهداً إنجاح مخططه الداعي إلى تكوين جيوش تحرير المغرب العربي في كل قطر من أقطاره<sup>1</sup>، حيث نجح أحمد بن بلة في مهمته المكلف بها في طرابلس بالاتفاق مع محمد الحمادي والعزيز عز الدين عزوز على إنشاء قيادة موحدة لجيوش تحرير المغرب العربي، العمل على تحضير العمل المسلح وفق المبادئ التي رسمها عبد الكريم الخطابي وتمت المصادقة عليها أهمها:

- تأسيس جيوش تحرير المغرب العربي في كل من تونس والمغرب والجزائر.
- تأسيس قيادة عامة موحدة في الخارج ريثما يتم نقلها فيما بعد إلى احد أقطار المغرب العربي.
- تأسيس قيادات خارجية لكل جيش تحرير خارج ريثما يتم إدخالها إلى أقطار المغرب العربي فيما بعد.
- إعلان الحرب التحريرية ضد الاستعمار الفرنسي وكذا الأسباني إذ نكثت الحكومة الأسبانية وعودها.



## ==== ظروف وإرهاصات نشأة جيش التحرير المغرب العربي (1951-1956) =====

- اعتبار كل واحد من المجتمعين والمؤسسين عضوا في القيادة العامة الموحدة الخارجية وفي القيادة الخارجية لجيش التحرير الوطني مع الأعضاء العاملين في لجنة تحرير المغرب العربي ولجنة دفاعها<sup>2</sup>.

ومن خلال هذه البنود الاتفاقية نلاحظ تمسك الخطابي بالخيار القائم على توحيد جهود المغاربة وتعميم الحرب على كامل ربوع المغرب العربي تحت قيادة موحدة<sup>3</sup>، تكونت النواة الأولى لجيش التحرير المغرب العربي من المتطوعين المغاربة في الحرب الفلسطينية سنة 1948 والمجندين في صفوف الجيش الفرنسي للقتال في الهند الصينية، والذين كان عبد الكريم الخطابي يحرضهم على الفرار والالتحاق معه في القاهرة، ومن الطلبة الوافدين الى الشرق بهدف إتمام دراستهم وكذا الحجاج المغاربة، وهذا ما سنتكلم عليه في المطلب الموالي<sup>4</sup>.

وتفعيلا لقرار إنشاء جيش تحرير المغرب العربي قرر المناضلين المغاربة بالقاهرة بعقد مؤتمر "ضباط المغرب العربي" بالعاصمة المصرية القاهرة، ذلك بمشاركة نخبة منتقاة بدقة ومحدودة العدد لضمان السرية التامة لمثل هذه المبادرات، وقد حضر من تونس عز الدين عزوز ومن الجزائر محمد إبراهيم القاضي ومن المغرب حدوا أقشي ومحمد حمادي العزيز وعبد الحميد الوجدي والهاشمي الطود واحتفظ للجزائر بمقعد إضافي احتله فيما بعد احمد بن بلة بعد التحاقه بالقاهرة.

ويشير الهاشمي الطود أن هذا المؤتمر قد انعقد يوم 21 ديسمبر 1952 بمنزل يقع بحي الزمالك بمدينة القاهرة، وكان ملكية المناضل التونسي عبد السلام الملولي وذلك تحت الرئاسة الشرفية للأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي وأخيه محمد.

وبخصوص أبعاد وخلفيات هذا المؤتمر فقد لخصتها ديباجة هذا المؤتمر عندما قالت: "نظرا لظروف الحركة التي واجهتنا بعد تخرجنا من الكليات العسكرية ونظرا لموقف المتزعمين العدائي اتجاهنا، ونظرا للعبثهم بالقضية واستهتارهم بأرواح أبناء الوطن الأبرياء، ونظرا لعدم اهتمامهم لقرارات التي أخذت تحت عنوان تنسيق الحركات الوطنية في المغرب والذي تم الاتفاق عليه

بينهم إثناء مؤتمر المغرب العربي المنعقد في القاهرة من تاريخ 15 الى 22 فيفري 1947، ونظرا لتأكدنا من استغلالهم لنا استغلالا فاحشا في غير مصلحة الوطنية العليا وذلك بجمع الأموال داخل البلاد وخارجها لأغراضهم الشخصية والحزبية، ونظرا للظروف الدقيقة والعصيبة التي تجتازها البلاد في الوقت الحاضر والتي تحتاج حلا حاسما وسريعا لأنقاص الوطن من قبضة الاستعمار والذئاب، ونظرا لفشل كل الأساليب والمحاولات السياسية والدبلوماسية من مفاوضات واللجوء الى الهيئات الدولية لحلها والمشاركة في الحكم مع المستعمر من قبل الأحزاب المترعمين، ونظرا لكل ما تقدم صح منا العزم على عقد مؤتمر عسكري لدراسة الوسائل الآتية التي يجب اتخاذها لإنقاذ الوطن:

1- تنظيم حركة مقاومة عسكرية سرية موحدة في كل من أقطار المغرب العربي (تونس، الجزائر، مراكش) لتحريرها من الاستعمار الفرنسي والاسباني، ومقاومة التدخل الأجنبي في البلاد وتمكين شعب المغرب العربي من تنظيم شؤونه والقيام بها على أسس صحيحة ولقد اتفق على تسمية هذه المنظمة "جيش تحرير المغرب العربي".

2- تنظيم جامعة سرية متشكلة من المدنيين المتطوعين الذين بنفس غاية جيش تحرير المغرب العربي، تكون مهمتها مؤازرة وإسناد ومساعدة القيادات العسكرية أدبيا، وماديا بجيش تحرير المغرب العربي، ويكون اسمها "جامعة تحرير المغرب العربي"<sup>5</sup> ويضيف المجاهد محمد حمادي العزيز في هذا الشأن أن هذا الاجتماع كان بمثابة مؤتمر دام أربعة أيام أو جلسات:

**الجلسة الأولى:** تم عقدها ليلة 31/12/1952- 1/1/1953 وشملت على

مجموعة من النقاط أهمها:

**أ- توزيع المسؤوليات:**

**الرئيس:** عز الدين عزوز، تونسي، خريج الكلية العسكرية السورية.

**نائب الرئيس:** محمد حمادي العزيز، مغربي، خريج الكلية العسكرية العراقية.

**المقرر:** محمد إبراهيم القاضي، جزائري، خريج الكلية العسكرية العراقية.

**الاتصال:** الهاشمي الطود، مغربي، خريج الكلية العسكرية العراقية.

## ==== ظروف وإرهاصات نشأة جيش التحرير المغرب العربي (1951-1956) =====

وتم توزيع هذه المسؤوليات حسب الأقدمية وحسب التقاليد العسكرية المعمول بها والمعتمدة مسبقا.

### ب- دراسة تطورات الأحداث:

بعد دراسة تطور الأحداث بالمغرب العربي وخصوصا بعد اغتيال الزعيم النقيب فرحات حشاد التونسي<sup>6</sup> على يد عصابة "اليد الحمراء"<sup>7</sup> الفرنسية، وما ترتب عنه من مظاهرات في مدينة الدار البيضاء المغربية، وغيرها من أنواع القمع الاستعماري المسلط على المواطنين المغاربة، تم الاتفاق في إطار ميثاق لجنة تحرير المغرب العربي على ما يلي:

- 1- مواجهة الضغوط والمراوغات الاستعمارية بمقاومة وطنية حازمة.
- 2- توجيه السياسات الوطنية في بلاد المغرب العربي توجيها إيجابيا نحو العمل التحرري حتى يتحقق استرجاع الاستقلال لكل منها .
- 3- توحيد جهود بلاد المغرب العربي النضالية وتأمين تضافرها وتنسيقها لتحقيق الاستقلال لكل منها.
- 4- تأسيس ائتلافات أو جبهات وطنية بين الأحزاب الوطنية في كل قطر من بلاد المغرب العربي لتأمين الوحدة الوطنية.
- 5- تأسيس جيش التحرير في كل قطر من بلاد المغرب العربي.
- 6- شروع جيش التحرير في عملياته ويضفي المشروعية التحريرية على جميع الأعمال النضالية التي ينفذها المناضلين من جميع الأحزاب النضالية في كل قطر من المغرب العربي.

### ج- مشروع العمل العسكري لتأطير جيش التحرير:

تم الاتفاق فيه على ضرورة إضافة بعض المسؤوليات إلى كل من:

نائب الرئيس : كلف بمسؤولية العمليات والمسؤولية اللوجستيك.

المكلف بالاتصال : كلف بمسؤولية التدريب.

واتفق على متابعة دراسة جيش التحرير المغربي العربي في اجتماعات

قادمة معلومة الآجال.

د- دراسة وافية لجيش التحرير في شتى جوانبه، واستغرقت هذه الدراسة ثلاثة جلسات:

جلسة ليلية 1 جانفي - 2 جانفي 1953.

جلسة ليلية 2 جانفي - 3 جانفي 1953.

جلسة ليلية 3 جانفي - 4 جانفي 1953<sup>8</sup>.

يبدو أن هذا المؤتمر قد منح شحنات نفسية هامة للمشاركين فيه، الشيء الذي زادت من جرعاته ومواقف محمد بن عبد الكريم الخطابي التي ساندت كل القرارات التي خرج بها المؤتمر، ويذكر الهاشمي الطود أن المؤتمرين طلبوا من عبد الكريم الخطابي بضرورة العمل على تكثيف دعمهم لحركتهم في جميع المستويات السياسية والمادية والإعلامية والتأطيرية، واستغلال موقعه الاعتباري داخل ساحة العمل الجهادي على مستوى العالم العربي والإسلامي بهدف إنجاح التعبئة الشاملة حول مشروع حرب التحرير المسلحة، وبهدف نجاح هذا المشروع عمل الخطابي على إطلاق سلسلة من الدورات التدريبية لفائدة الأطر المغاربية منذ بداية 1953 بمساعدة رسمية من الدولة المصرية وتحت المسؤولية المباشرة للهاشمي طود، وخاصة بمعسكر "كوبري القبة" ومعسكر "كتيبة 13"<sup>9</sup>.

ثانيا: تكوين الفرق الأولى لجيش تحرير المغرب العربي

على اثر تلقي رئيس لجنة تحرير المغرب العربي بقبول الشباب المغاربة في انضمامهم الى المدرسة العسكرية ببغداد بدأ الخطابي بار سال بعثة تتكون من سبعة شبان وهذا في شهر سبتمبر 1948 وهم:

- محمد إبراهيم القافي (جزائري) سلاح الهندسة.
- يوسف العبيدي (تونسي) سلاح المدرعات.
- الهادي عمير (تونسي) سلاح المشاة.
- عبد الحميد الوجدي (مغربي) سلاح المشاة.
- محمد حمادي العزيز (الريف المغربي) سلاح المدفعية.
- الهاشمي عبد السلام الطود (مغربي) سلاح المدرعات.
- أحمد عبد السلام (الريف المغربي) سلاح المشاة<sup>10</sup>.

## ظروف وإرهاصات نشأة جيش التحرير المغرب العربي (1951-1956)

في إطار متابعة تكوين وتأطير جيش تحرير المغرب العربي بالكليات العسكرية بالمشرق العربي حيث وصل إلى العاصمة بغداد الفوج الثاني يوم 17 نوفمبر 1948، برفقة ملحق السفارة العراقية بالقاهرة وكان في توديعه كلا من الزعيم محمد بن عبد الكريم الخطابي وشقيقه محمد الخطابي<sup>11</sup>.

وجد أن عبد الكريم الخطابي في عملية إعدادة لتكوين الجيوش التحرير المغرب العربي، انه ركز في تأسيسه على المشاركين في حرب الريف، والمشاركين المغاربة في الحرب الفلسطينية والجنود المغاربة المنسحبين من القوات الاستعمارية، والطلبة المغاربة المتواجدين في المشرق العربي والريفيين والمغاربة القادمين إلى الحج، بحيث تمكن من عقد العديد من اللقاءات معهم بهدف تجنيدهم حول فكرة واحدة وهي الكفاح المسلح من أجل إخراج المستعمر<sup>12</sup>.

كما استطاع يوسف الرويسي<sup>13</sup> إدخال عدد من الشبان المغاربة في المدارس السورية والعراقية، وكان من بين هؤلاء الضابط الجزائري "مداح" و"عز الدين عزوز" التونسي، بالإضافة إلى حفيد عبد الكريم الخطابي "رشيد الخطابي"<sup>14</sup>.

وهكذا توطدت العلاقة بكثرة بين عبد الكريم الخطابي ويوسف الرويسي، وفي هذا الصدد يقول المؤرخ منور مروش على لسان الرويسي: "إن علاقات عبد الكريم الخطابي شخصيا تحسنت كثيرا، حين علم عبد الكريم الخطابي أن "يوسف الرويسي" نجح في تسجيل طلبه في الأقطار المغربية في الكليات العسكرية في سوريا والعراق... استعدادا للعمل المسلح"<sup>15</sup>.

لكن هذه التوجهات والاستراتيجيات كانت بطبيعة الحال تصطدم مع أفكار وتوجهات بعض الزعماء الوطنيين مثل الحبيب بورقيبة الذي كان من أنصار العمل السياسي السلمي والمتمركز على التفاوض من أجل تحقيق مطالبه وفق مبدأ خذ وطالب<sup>16</sup>، بحيث عمد هذا الأخير إلى إجراء اتصالات سرية بالسفارة الفرنسية بالقاهرة مقدما الخيار السلمي التفاوضي والخيار العسكري المسلح.

وأمام هذا التوجه التفاوضي الذي انتهجه الحبيب بورقيبة، قام محمد بن عبد الكريم الخطابي في ماي 1948 بتعيين علال الفاسي أمينا عاما للجنة تحرير المغرب العربي، لكن سرعان ما توترت العلاقة بين هذا الأخير و عبد الكريم الخطابي لأسباب أخرى حسب الأستاذ يوسف الرويسي إذ يقول في هذا الشأن: "كان عبد الكريم الخطابي يشك في نوايا المسؤولين السياسيين، ويرى أنهم غير ملتزمين مطلقا بنهج العمل المسلح في كامل الأقطار المغربية حتى يتحقق الاستقلال التام".

ونجد أيضا أن الحبيب ثامر<sup>17</sup> قد سار في نفس توجه عبد الكريم الخطابي فأخذ يخطط للعمل المسلح لمقاومة المستعمر، وأبدى رغبته في تدريب الشبان والمناضلين الثوريين التونسيين على استعمال الراديو والشفرة استعدادا لمواجهة المسلحة ضد الاستعمار<sup>18</sup>، وهذا العمل كله كان يخدم التوجه العام للأمير عبد الكريم الخطابي وأهداف اللجنة التي كانت تهدف إلى ضرورة لم الشمل وتوحيد الصفوف وتكوين جيش مغاربي لمواجهة المستعمر، بهدف تحقيق حريتها<sup>19</sup>.

وفي شهر أكتوبر 1948م، غادرت بعثة عسكرية أخرى من القاهرة على متن طائرة عراقية والتحق أعضائها بمختلف المؤسسات حسب التخصصات حيث اهتم الأمير عبد الكريم الخطابي بالشؤون العسكرية وعمل على ضرورة تكوين ضباط محترفين لتحرير المغرب العربي وتكوينهم تكوينا عصريا أملته عليه تجربة حرب الريف القاسية، ورغم الصعوبات التي واجهت قيادته في بداية الأمر من شؤون التنظيم العسكري وقلة الأطر ذات الكفاءة والحنكة العالية لتأطير المجاهدين<sup>20</sup>، إلا أنه واصل مجهوداته لتوسيع دائرة العمل المسلح بتكثيل خلايا عسكرية في كل ربوع المغرب العربي، حيث كلف الأمير عبد الكريم الخطابي الضباط المتخرجين بإجراء اتصالات في كل من المغرب والجزائر وتونس لجس نبض الفعاليات السياسية في عين المكان بعيدا عن أطر مكتب المغرب العربي<sup>21</sup>، وهذا الأمر قد وطد صلة الخطابي مع الثوار الجزائريين، ودوره أكد وقد حركة الانتصار بالخارج - الذي ازدرى النضال العقيم للأحزاب السياسية ومن الاختلافات والإخفاقات- ارتمائه في المخطط

## ظروف وإرهاصات نشأة جيش التحرير المغرب العربي (1951-1956)

العسكري الشامل الذي يسنده الخطابي وتحبذه قيادة الثورة المصرية<sup>22</sup>، وقد اهتم الخطابي كثيرا بالعناصر الجزائرية المكونة ضمن البعثات الطلابية في الأكاديميات العسكرية المشرقية<sup>23</sup> وقد كانت هذه البعثات هي ذخرا "الجيش التحرير الوطني فيما بعد"<sup>24</sup>.

ولقد أعطت الدفعة الأولى للضباط المغاربة التي كانت تتابع تكوينها في كل من "سوريا" و"العراق" ونزولها بالقاهرة سنة 1951 دفعا قويا لعملية الكفاح المغربي المسلح وذلك بإشرافهم على تدريب عدد كبير من الشبان المغاربة في مراكز التدريب بالكليات العسكرية بمصر وهذا بعد نجاح الثورة المغربية في جويلية 1952 وتولى جمال عبد الناصر لمقاليد السلطة بمصر، وفي هذا الصدد يؤكد لنا المناضل "الهاشمي الطود" وهو أحد الذين تدربوا في العراق أنه قام بتدريب العديد من أفواج المتطوعين من الشبان المغاربة في الأقطار المغربية الثلاث تحسبا للعمل المسلح وفي ذات السياق يؤكد أيضا أنه هو من درب الأفواج الأولى من المتطوعين الجزائريين قبل وبعد الثورة التحريرية الكبرى الجزائرية نوفمبر 1954، ومن بينهم "محمد عرعار" وبوعزة، وصحابي، الهواري بومدين، مصطفى الأكل<sup>25</sup>.

وكان الأمير عبد الكريم الخطابي يبعث معظم الطلاب الذين أكملوا دراستهم في مختلف الكليات العسكرية بالشرق العربي إلى أقطارهم الأصلية كمكلفين بتأسيس خلايا عسكرية بها، وتكوين شبكات دقيقة جدا مكونة من رجال المقاومة في الجبال والخلايا السرية في أحياء المدن<sup>26</sup> وفي هذا السياق نجد أن المناضل عبد الله صنهاجي يؤكد أن اللجنة مع بداية 1952 قامت باتصالات حثيثة مع القيادة المصرية من أجل تسهيل مهمة دخول الطلبة المغاربة للكليات الحربية بهدف أن يكتسبوا خبرات عسكرية والعمل على توظيفها من أجل تحرير بلدانهم<sup>27</sup>، وهكذا استطاعت مختلف الدفعات التي تخرجت من فروع الكليات العسكرية المختلفة سواء المصرية أو العراقية أو السورية أن تركز قناعتها الثورية وتجسد مشاريعها الوحدوية في الميدان عن طريق الكفاح المسلح في جميع ربوع أقطار المغرب العربي<sup>28</sup>.

أدى هذا التوجه العسكري الثوري للأمير عبد الكريم الخطابي في ضرورة إنشاء معسكرات التدريب والتدريب من أجل الدخول في الكفاح المسلح، حيث التف حول هذه الفكرة الشبان الثوريين المغاربة، وبدأت فكرة إنشاء كمودوس، بحيث عمد أحمد بن بلة على إبرام اتفاقية مع المسؤولين المغاربة في مدينة الناظور<sup>29</sup> على تشكيل كمودوس يتدربون فيه، وكلف العربي بن مهدي بمهمة إعداد العناصر الأولى وتكوينها عسكرياً<sup>30</sup>.

قد أدى استقلال ليبيا عام 1952 إلى بناء قاعدة خلفية لوحدة الكفاح المسلح في أقطار المغاربة الثلاث تونس والجزائر والمغرب إذ أصبحت ليبيا مركزاً عسكرياً هاماً للتدريب وتمويل الأقطار المغاربة كما أنها أصبحت منطقة عبور آمنة لتزويد المجاهدين المغاربة بالأسلحة والمؤونة اللازمة<sup>31</sup>. بالإضافة إلى المراكز ومعسكرات التدريب المذكورة آنفاً، عمد الأمير عبد الكريم الخطابي إلى استحداث معسكر جديد وذلك في موقع الكتيبة رقم 13 بمعسكر "هاكستيب"<sup>32</sup> بضواحي القاهرة، الذي وضعته السلطات المصرية تحت تصرف الأمير الخطابي خصيصاً بهدف تدريب الشبان المغاربة.

وكانت العناصر التي أنهت تكوينها تسند إليها لجنة التحرير مهمات سرية في بلدان المغرب العربي، لإعداد الظروف الملائمة لتكوين جيش تحرير المغرب العربي، والبعض الآخر يقوم بمهمة التدريب في معسكر "هاكستيب"، وفي الوقت نفسه كانت للأمير عبد الكريم الخطابي العديد من الاتصالات مع "جماعة العزيمة"<sup>33</sup>، كانت هذه الجماعة توافيه بجميع التقارير الميدانية حول مراكز العدو واستحكاماته وأسلحته وغير ذلك من التفاصيل الأخرى، وبناءاً على تلك التقارير وضع عبد الكريم الخطابي معالم خطة حرب التحرير مؤرخة في 5 مارس 1949<sup>34</sup>.

وانطلاقاً من فكرة وحدة الكفاح المسلح وضرورة تأسيس جيش تحرير المغرب العربي ضمن استراتيجيات التي رسمتها لجنة تحرير المغرب العربي، وتحضير للكفاح المغربي المشترك المسلح في كافة الأقطار المغربية الثلاثة، تونس، الجزائر، المغرب الأقصى، كما أن العناصر التي تما تأطيرها في مختلف الكليات العسكرية بالمشرق العربي لعبت دوراً هاماً في تدريب مختلف



## ==== ظروف وإرهاصات نشأة جيش التحرير المغرب العربي (1951-1956) =====

العناصر الثورية التي التحقت بهم سواء بمصر أو بمختلف الكليات العسكرية الأخرى في سوريا والعراق، كان لها الدور الكبير في تجسيد الكفاح المسلح ميدانيا وتوطيد الدعائم العمل الثوري في نفوس الشباب داخل أقطار المغرب العربي.

### ثالثا: الاتصال التمهيدي لوحدة الكفاح المغربي المشترك

كان الكفاح المغربي مع بداية الخمسينيات من القرن العشرين في تباين كبير في استراتيجيات الكفاح والنضال المغربي المعتمد، هناك زعماء وطنيين يؤمنون بالتفاوض كوسيلة لتحقيق الاستقلال وهم جماعة بورقيبة وطرف آخر يؤمن بالكفاح المسلح كسبيل لتحقيق الهدف المنشود وهو حرية واستقلال الأقطار المغربية وأمام هذا التباين في إستراتيجية هذا النضال المغربي المشترك داخل لجنة تحرير المغرب العربي بين مؤيد للعمل المسلح المباشر من جهة وبين مؤيد للعمل السياسي التفاوضي من جهة أخرى وفق مبدأ أو سياسة خذ و طالب سبيلا للكفاح<sup>35</sup>، وأمام هذا التباين والجدال العقيم أكد الأمير عبد الكريم الخطابي رفضه للحلول السلمية السياسية وكذا المرحلة مع المستعمر بقوله: "أن الأوان لتعرف الحقيقة أننا أقوىاء علينا أن ننهي هذه المأساة بنهضة شعارها الإتحاد"<sup>36</sup>، ونتيجة هذه الاضطرابات والتباين داخل أحزاب الوطنية المغربية أدى إلى ظهور طبقة شبا نية تؤمن بالكفاح المسلح وأدركت فشل المساعي السياسية مع قوى الاستعمار، لذا عمدت على تفعيل الكفاح المسلح ميدانيا بين الأقطار المغربية الثلاثة: تونس، المغرب والجزائر باعتباره هو الأسلوب الأنجع لتحقيق آمال المغاربة في الحرية والاستقلال من الهيمنة الاستعمارية لذلك باشرت لجنة تحرير المغرب العربي في عملها لتجسيد مشروعها الثوري الوحدوي عن طريق الاتصالات التمهيديّة والتنسيق على العمل داخل الأقطار المغربية الثلاثة.

في هذا السياق كلفت اللجنة مع بداية 1951 كل من الضباط الهاشمي الطود وحمادي العزيز وعبد الحميد وجدي بضرورة التوجه إلى بنغازي بليبيا من أجل انجاز مهمتين: الأولى البحث عن إمكانية تأسيس قاعدة خلفية لبلاد المغرب العربي أثناء تحريرها، والمهمة الثانية أن تكون منطقة اتصال وعبور

لكل من التونسيين والجزائريين والمغاربة وكذا كنقطة اتصال بينهم و بين الزعماء الوطنيين المتواجدين في المشرق العربي<sup>37</sup>، وفي هذا الصدد يذكر عبد السلام الهاشمي الطود وصية للأمير عبد الكريم الخطابي التي يحذر فيها بقوله: "حذاري أن تقول لحزب أنكم اتصلتم بحزب آخر لأنهم كلهم يكرهون بعضهم البعض"<sup>38</sup>، كما نجد أيضا أن عبد الكريم الخطابي أثناء تبنيه لخطة حربية لتحرير أقطار المغرب العربي منذ 1949<sup>39</sup>، قد قطع أشواطاً في تجسيد مخططة فقد أرسل مبعوثيه إلى كل من تونس والجزائر والمغرب للاستعلام وبعده سبل وإعداد الثورة وتنظيم جيوش تحرير المغرب العربي ووجد في المناضلين الجزائريين تغيير معين في قضيته خاصة بعد فشل مشروع الضابط عزالدين عزوز في إعداد الثورة بتونس وإعلان القطيعة مع الحبيب بورقيبة<sup>40</sup>، فقد ازدادت هوة الخلاف مع قادة القوى المغاربية<sup>41</sup>، وقد استبشر خيراً من بعث حمادي العزيز إلى الجزائر إذ نقل إليه استعداد الحركة الثورية الجزائرية للإعلان عن الثورة والتنسيق معه من أجل وحدة المعركة المغاربية<sup>42</sup>، فقد وافاه الهاشمي الطود ومحمد حمادي العزيز بتقارير مشجعة عن الوضعية في الجزائر<sup>43</sup>.

نستنتج من هذا كله إدراك الأمير عبد الكريم الخطابي بالوضع السياسي العام على مستوى أقطار المغرب العربي والاختلافات بين الأحزاب، ومدى الحساسيات السياسية بينهم من جهة، ومن جهة ثانية للعمل على تجسيد مخططاته على أرض الواقع كمرحلة تمهيدية لتجذير فكرة الكفاح المسلح داخل أقطار المغرب العربي على حساب العمل السياسي السلمي التفاوضي، وقد أوضح عبد الكريم الخطابي في أكثر من مناسبة أنه لا أمل في المفاوضات السياسية والحلول السلمية ولا حتى في الهيئات الدولية بقوله: "إن ما رأيناه أمامنا في ومجلس الأمن من قضايا مصر وفلسطين والهند الصينية لا يلهمني أي ثقة أو بالأحرى يجعلني محترزاً في ما يخص الأمل الذي يمكن أن نعلقه على لجوء إلى المنظمات التحكيم الدولي، إن مشاكلنا لن تحل إلا بأيدينا سواء بواسطة السلم أو الحرب". وأمام إدراك الأمير بحتمية فشل الخيار الدبلوماسي وفقدان الأمل من مختلف المنظمات الدولية لتحقيق الاستقلال للأقطار

## ==== ظروف وإرهاصات نشأة جيش التحرير المغرب العربي (1951-1956) =====

المغربية، وضع بذلك حدا أمام الخيار السياسي والزعامات التي تأيد هذا الطرح والعمل على تفعيل الكفاح المغربي المشترك، ولدى عودة عبد السلام الهاشمي الطود من ليبيا وتقديمه عرض تقييميا حول مدى استعداد المملكة الليبية لدعم الكفاح المغربي المشترك<sup>44</sup>.

**1- تونس:** إن التوجه العام للحزب الدستوري الجديد بزعامة حبيب بورقيبة وهو ذو توجه سلمي تفاوضي ففي منتصف ثلاثينيات القرن (20) العشرين أعلن نهجه السياسي الذي ألقاه في خطابه سنة 1937 بمناسبة انعقاد المؤتمر الثاني لحزب الدستوري الجديد حيث صرح قائلاً "إن الاستقلال لن يتحقق إلا بثلاثة طرق وتتمثل الأولى في ثورة شعبية عنيفة عارمة تقضي إلى الحماية والثانية في هزيمة فرنسا في حزبها ضد دولة أخرى أما الثالثة فتتطوي على حل سلمي مع فرنسا نفسها وتحت إشرافها" ويضيق قائلاً "إذن لا خلاص إلا بطرق سلمية تحت حماية فرنسا"<sup>45</sup>، غير أن هذا التوجه منافي لأفكار وأمال عبد الكريم الخطابي والثوريين الشباب في تونس أمثال يوسف الروسي إلا أنه عندما وصل الضابطان الهاشمي الطود والوجدي إلى تونس قابله العضوان من الديوان السياسي للحزب الدستوري الجديد التونسي وهما الهادي نويرة والصادق المقدم .

من خلال المباحثات تبين للضابطين موقف الحركة التونسية الوطنية في دعمها للكفاح المسلح للأقطار المغربية الثلاثة لكن سرعان ما تغير موقفها وهذا ما يؤكد الحمادي العزيز نقلا عن الديوان السياسي للحزب الدستوري بقوله: "تعرفون وضعيتنا... ونرجو منكم عندما تبدأ المحادثات مع الحكومة الفرنسية أن تساعدونا بالصمت والدعم المعنوي، إن الاستقلال الذاتي سيكون تمهيدا للاستقلال التام أن تبلغوا إخواننا هذا في الجزائر والمغرب"<sup>46</sup>، من خلال هذا التصريح ندرك حقيقة تمسك الحركة الوطنية التونسية بمبدأ النضال السياسي والتفاوضي السلمي، مثلا الزعيم حبيب بورقيبة كما نلمس تراجع عن وعودها التي قدمتها في مؤتمر ليلة القدر 1946 ومؤتمر المغرب العربي في 2 فيفري 1947 وميثاق لجنة لتحرير المغرب العربي جانفي 1948 التي

تؤكد على وحدة النضال وتجنب الاتجاه القطري الضيق أو التفاوض السلمي مع المستعمر<sup>47</sup>.

يرجع سبب تخلي أعضاء المجلس الدستوري عن المواثيق والمؤتمرات التي تعاهدوا عليها في سبيل الكفاح المشترك إلى انسياق وراء تصريحات وزير الخارجية الفرنسي شومان الذي أعلن بتاريخ 10 يونيو 1950 أن الاستقلال هو الغاية التي تسعى فرنسا لتحقيقها وجميع الدول التابعة للإتحاد الفرنسي ومن بينها تونس<sup>48</sup>، هكذا نجد أن الحزب الدستوري قد فضل التفاوض السلمي على الكفاح المسلح لكن هذا لم يثنى من عزيمة عبد الكريم الخطابي في أن يعول على وطنيين ثورين من شبان تونس الراضين للمفاوضات التونسية الفرنسية بهدف استمرارية الكفاح المغربي المشترك واستقلال جميع الأقطار المغربية<sup>49</sup>.

**2- الجزائر:** أرسل عبد الكريم الخطابي الهاشمي طود والحمادي العزيز إلى الجزائر بهدف إجراء اتصالات سرية بقيادات الحركة الوطنية في مدة لا تتعدى 3 أشهر قام فيها الضابطان من إجراء الاتصالات الضرورية مكنتهم من الاطلاع على مواقف الأحزاب السياسية، وتوطيد الصلة النضالية والجهادية ببعض العناصر الوطنية في الجزائر وتزويد اللجنة بتقارير سياسية وعسكرية ترفع إلى عبد الكريم الخطابي مباشرة<sup>50</sup>.

وقابل في الجزائر عبد الحميد مهري بناء على توصيات الطاهر قيقة<sup>51</sup>، يؤكد عبد الحميد مهري بقوله: "جاء ذات يوم شبان وطلبا رؤيتي... إنهما الضابطان عبد السلام الطود والحمادي العزيز جاء من طرف الطاهر قيقة، مناضل مؤمن بقضية وحدة المغرب العربي...، فاتحاني الإخوان بأنهما يحملان رسالة هامة من عبد الكريم الخطابي تحث على الشروع في الكفاح المسلح في كامل أقطار المغرب العربي والاتصال بالعناصر القادرة على الاضطلاع بهذه المهمة<sup>52</sup>، ويضيف عبد الحميد مهري قائلاً "أنهم طلبوا منه الاتصال بالأخ أحمد مزغنة فقال لهم عبد الحميد مهري" إذ كانت رغبتكم هي الاتصال بأحمد مزغنة أو غيره فأنا مستعد لأوصلكم إليه وأما إذا أردتم البحث في التحضير للكفاح المسلح فعندي اقتراح آخر فوافقا... وعندما ذهبت إلى الأخ بوضياف

## ==== ظروف وإرهاصات نشأة جيش التحرير المغرب العربي (1951-1956) =====

وأطلعتة على القضية وافق على الاتصال بالأخوين... وابلغنا الإخوة إننا مستعدون وسنكون في الموعد في خالة تحرك تونس والمغرب"<sup>53</sup>.

بعد مشاورات طويلة قدم أعضاء مكتب لحركة انتصار من أجل الحريات

شروط تمثلت في ثلاث نقاط وهي:

1 - مشاركتنا في القيادة السياسية.

2- مشاركتنا في القيادة العسكرية.

3- يمثلنا في القاهرة محمد خيضر وحسين ايت احمد وفرحي السعيد<sup>54</sup>.

يذكر محمد بوضياف في أحد حواراته مع جريدة الشعب بقول: "نظم اتصالات بين محمد بوضياف وبين الضابطين المغربيين وبذلك قمنا باستدعاء ديدوش مراد ليحضر اللقاء مع الضابطين القادمين من المغرب، وبحث عملية التنسيق للكفاح المسلح على مستوى المغرب العربي"<sup>55</sup>. ويؤكد عبد الحميد المهري ومحمد بوضياف أنه كان من المفروض حسب خطة هذه المجموعة أن يبدأ الكفاح المسلح في خريف 1953 ابتداء من تونس والمغرب ثم تلتحق بهم غير أن انفجار مستودع صنع الذخيرة في الأوراس أجل الثورة إلى غاية نوفمبر 1954،<sup>56</sup> ويؤكد الضابطان المغربيان أنهما وجدا مساندة كبيرة ودعمًا كبيرًا من طرف الثوار الجزائريين العربي بن مهدي، ديدوش مراد، محمد بوضياف، عبد الحميد مهري وأحمد بن بلة في مغربة الحرب داخل المغرب العربي"<sup>57</sup>.

كما كانت هناك العديد من الاتصالات بين بن بلة ولجنة تحرير المغرب العربي في بداية 1953 وكانت تهدف إلى توحيد جهود الأحزاب المغاربية وتنسيق المواقف لبلورة العمل المشترك يستجيب لتطورات المرحلة الحاسمة<sup>58</sup>، وقد التقى أيضا احمد بن بلة ومحمد خيضر ومحمد عبد الكريم الخطابي وشقيقه احمد واتفقوا على دراسة خطة موحدة لمباشرة الثورة في كامل المغرب العربي وفي شهر ماي 1954 وضعت خطة عمل مفصلة مطابقة لتصور الثوار الجزائريين والضباط المغاربية المساعدين للخطابي وأساسها مباشرة العمل الثوري في إطاره المحدد بهدف تحقيق استقلال بلدان المغرب العربي"<sup>59</sup>.

**3- المغرب الأقصى:** كما أرسل عبد الكريم الخطابي كل من الحمادي العزيز وعبد السلام الهاشمي الطود إلى المغرب بعدما أرسلهما إلى تونس والجزائر بهدف إجراء اتصالات سرية وضرورية مع زعماء الحركة الوطنية المغاربية والاطلاع على مواقف وتوجهات الأحزاب السياسية المتواجدة هناك وكذلك توطيد الصلة النضالية بين الأقطار المغاربية الثلاثة ومدى استعدادها للعمل المسلح الودودي وذلك تحت لواء جيش تحرير المغرب العربي. بهدف استقلال بلدان المغرب العربي، وكانت بداية تحركات الضابطان على مستوى القاعدة شعبية كخطوة أولى لتجسيد العمل المسلح المغاربي.

من جهة ثانية اتصل الضابطان بزعماء الحركة الوطنية المغربية وجس نبضها فيهما بخصوص فكر توحيد الكفاح المغاربي المشترك<sup>60</sup>، تؤكد شهادة الهاشمي الطود أنه عندما دخل مع زميله الحمادي عزيز لإجراء اتصاله بسرية مع الهيئات السياسية المغربية قوبلوا بالرفض والطرده التام ويذكر بالحرف الواحد "اخرجوا عنا"، وربما هذا خوفا من البوليس الفرنسيين<sup>61</sup>، بعدها انتقل الضابطان إلى الدار البيضاء ثم إلى تطوان واستقبلهما الأستاذ أحمد معنيو الذي طلب منهما التريث إلى غاية تحضير لقاء لهما مع قادة وزعماء الحزب الثوري والاستقلال سنة 1952 وبالفعل تم عقد هذا اللقاء في مدينة فأس وتم عرض فكرة الكفاح المسلح المغاربي المشترك بين الأقطار المغربية ألا أنه قوبل بالرفض<sup>62</sup>، وهذا يؤكد لنا عامية تمسك حزب الاستقلال والحزب الشورى والاستقلال بالحلول السياسية والتفاوض السلمي مع الحكومة الفرنسية هذا يؤكد لنا قطعا أن القادة السياسيين للأحزاب السياسية المغربية لم يكن لهم تأييد للعمل المسلح المشترك بين الأقطار المغربية الثلاثة وأن مرجعيتهم في الكفاح السلمي لنيل الاستقلال والحرية من الاستعمار الفرنسي<sup>63</sup>، ويرجع أغلب الظن لانسياقهم وراء هذا التوجه تصريحات وزير الخارجية الفرنسي شومار الذي أعلن بتاريخ 10 جوان 1955 بأن فرنسا تنوي تحقيق الاستقلال الداخلي للدول التابعة للإتحاد الفرنسي والتي من بينها المغرب<sup>64</sup>.

الإ أن الاتصال الضابطان المغربيان بالسيد أحمد معنيو وهو عضو في حزب الشورى والاستقلال وقد ناقشا معه فكره الكفاح المسلح

## ==== ظروف وإرهاصات نشأة جيش التحرير المغرب العربي (1951-1956) =====

المغربي لاقى تجاوب من طرف هذا الأخير الذي أيد الفكرة وحاول برمجة لقاء مع الزعماء السياسيين لقادة الحزب الدستوري بهدف دعمه في العمل المسلح المشترك وقد ساندته مجموعة من مناضلي الحزب من ذوي التوجه الثوري المثالي الهادي بن الطالب وعبد القادر بن جلول بهدف التحاقهم بصفوف جيش التحرير المغرب العربي في ما بعد وهو بمثابة تأكيد ضمني لفكرة الكفاح المسلح بين الأقطار المغاربية الثلاثة رغم الاختلاف في التوجهات والآراء داخل أعضاء حزب الشورى، وأمام فشل المفاوضات المغربية الفرنسية وانطلاق المقاومة المسلحة في المغرب أدى إلى اقتناع بعض قادة حزب الشورى بالكفاح المسلح كطريقة مثلى لتحقيق الاستقلال وهكذا ظهرت فئة تدعم الخيار العسكري على الخيار السلمي التفاوضي في كثير من الحالات مع السلطات الفرنسية<sup>65</sup>.

### خاتمة:

وعلى العموم يمكن استخلاص مجموعة نتائج في شكل نقاط أهمها:  
- استطاع الأمير عبد الكريم الخطابي بفضل جهوده المضنية وبمساعدة الضباط المغاربة في كل من تونس، الجزائر، المغرب الأقصى من تكوين خلايا سرية نشطة داخل الأقطار المغاربية بهدف توحيد الكفاح المسلح بشمال إفريقيا.  
- العمل على تأطير عناصر صفوف جيش تحرير المغرب العربي، وذلك بخلق العديد من مراكز التدريب في كل من العراق وسورية ومصر، وفق تقنيات واليات حديثة تساعدهم في كفاحهم ضد الوجود الاستعماري الغاشم.  
- كما أن العناصر التي تما تأطيرها في مختلف الكليات العسكرية بالشرق العربي لعبة دورا هاما في تدريب مختلف العناصر الثورية التي التحقت بهم سواء بمصر أو بمختلف الكليات العسكرية الأخرى في سوريا والعراق، كان لها الدور الكبير في تجسيد الكفاح المسلح ميدانيا وتوطيد الدعائم العمل الثوري في نفوس الشباب داخل أقطار المغرب العربي.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - محمد أمزيان: محمد عبد الكريم الخطابي آراء ومواقف، المرجع السابق، ص 165 .
- <sup>2</sup> - عبد الله مقلاتي: "عبد الكريم الخطابي والثورة الجزائرية، تجسيد مبادئ الكفاح المشترك لتحرير المغرب العربي"، المجلة التاريخية المغربية العهد الحديث والمعاصر، سنوية، مؤسسة التميمي، عدد 132، تونس، جويلية 2008، ص 34-35.
- <sup>3</sup> - عبد الله مقلاتي: المرجع نفسه، ص 35.
- <sup>4</sup> - محمد أمزيان: محمد عبد الكريم الخطابي آراء ومواقف، المرجع السابق، ص 166.
- <sup>5</sup> - أسامة الزكاري: "محمد بن عبد الكريم الخطابي وجيش تحرير المغرب العربي"، ط 1، مؤسسة سيدي مشيش العلمي، الخطابي وحركات التحرير المغربية، أعمال الندوة

- المغربية تخليد للذكرى 48 لوفاة المجاهد عبد الكريم الخطابي، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، فيفري، 2011، ص 111، 112.
- 6- فرحات حشاد: هو ولد في 2 فيفري 1914 بتونس، تميزت حياة فرحات حشاد بنضاله النقابي الذي امتد على مدى ستة عشرة سنة، نصفها الأول قضها في النقابة التونسية للعمال ونصفها الثاني في الاتحاد العام التونسي للشغل وذلك من سنة 1944 إلى غاية اغتياله سنة 1952.
- 7- اليد الحمراء: هي عصابة دورها الاعتداء والتخريب والاغتيال، وعن طريق هذه العصابة يتم تصفية العديد من قادة الحركة الوطنية التونسية، وكان أبرز ضحاياها الزعيم النقابي العمالي فرحات حشاد، الذي اغتيل في 5 كانون أول - ديسمبر - 1952.
- 8- محمد حمادي العزيز: المصدر السابق، ص 85-86-87.
- 9- أسامة الزكاري: المرجع السابق، ص 112، 113.
- 10- محمد حمادي العزيز: المصدر السابق، ص 21.
- 11- محمد أمزيان: محمد عبد الكريم الخطابي آراء ومواقف، المرجع السابق، ص 169.
- 12- عمر لمعلم: "دور محمد بن عبد الكريم الخطابي في تأسيس جيش التحرير"، مجلة الذاكرة الوطنية، أشغال الندوات العلميتان "انطلاق عمليات جيش التحرير بالشمال سنة 1955: مرحلة تاريخية من الكفاح الوطني" و"جيش التحرير المغرب: النشأة والمسار"، مجلة نصف سنوية، العدد 9، 2012، ص 50.
- 13- يوسف الرويسي (ت 1980) أحد مؤسسي الحزب الدستوري الجديد وأحد قياداته حتى خروجه من تونس في ماي 1943م، هروبا من القمع الفرنسي، نشط بفرنسا وألمانيا واسبانيا هو ورفاقه في 1946، وتمكن من اللجوء إلى دمشق سنة 1948 أين كون مكتب الحزب الحر الدستوري بدمشق، كان من مؤسسي مكتب المغرب العربي بالقاهرة في فيفري 1947، اختلف مع نهج بورقيبة التفاوضي وكان قريب من نهج الأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي للمزيد ينظر: عميرة عليه الصغير: اليوسفيون وتحرير المغرب العربي، ط1، المغاربة للطباعة، تونس، 2007، ص 209.
- 14- منور مروش: "المناضلون المغاربة في القاهرة والكفاح المسلح في الجزائر"، ملتقى حول: جيش تحرير المغاربي (1954-1955)، مؤسسة محمد بوضياف، الجزائر، 11-12 فيفري 2001، ص 169.
- 15- منور مروش: المصدر نفسه، ص 159.
- 16- روني غاليسو: مشروع وتنسيق جيش التحرير المغاربي، ترجمة: لحسن عيساني، ط 1، مؤسسة محمد بوضياف، الجزائر، 2001، ص 71-72.
- 17- الحبيب تامر: تونسي الجنسية، رئيس سابق لجمعية طلبة شمال إفريقيا المسلمين وأيضا رئيس المؤتمر الخاص المنعقد بتاريخ 06 سبتمبر 1935 بتلمسان- الجزائر، أستاذ إثر سقوط طائرة كانت تنقله إلى الباكستان بغرض التعريف بقضية أقطار المغرب العربي وذلك بصحبة المحامي المغربي محمد بن عبود والنقابي الجزائري علي المحامي.
- 18- طاهر عبد الله: المصدر السابق، ص 217.



## ظروف وإرهاصات نشأة جيش التحرير المغرب العربي (1951-1956)

- <sup>19</sup> - زكي مبارك: أصول الأزمة في العلاقات المغربية الجزائرية، ط1، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، 2007، ص 80.
- <sup>20</sup> - زكي مبارك: محمد الخامس وابن عبد الكريم الخطابي، المرجع السابق، ص 70.
- <sup>21</sup> - محمد صغير خلوفي: المرجع السابق، ص 100.
- <sup>22</sup> - عبد الله مقلاتي: "عبد الكريم الخطابي والثورة الجزائرية، المرجع السابق، ص 32.
- <sup>23</sup> - حسب الإحصائيات التي قام بها الدكتور عبد الله مقلاتي، فإن عددهم كان على الشكل الآتي: في الدفعة الأولى عام 1951 جزائري واحد من بين أربعة مغاربة، وفي الدفعة الثانية في سنة 1954 م، ثمانية عشر مغربيا وثلاثة جزائريين وتونسي واحد وثلاثها عام 1955 م، كان عدد دفعات في الأغلب عناصرها جزائريين، ينظر عبد الله مقلاتي: العلاقات الجزائرية- المغربية إبان الثورة التحريرية الجزائرية (1954- 1962)، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ وعلم الآثار، جامعة قسنطينة، 2007 - 2008، ص 79.
- <sup>24</sup> - عبد الله مقلاتي: العلاقات الجزائرية - المغربية، المرجع نفسه، ص 79.
- <sup>25</sup> - منور مروش: المصدر السابق، ص 158.
- <sup>26</sup> - عبد الله الصنهاجي: مذكرات في تاريخ المقاومة وجيش التحرير، ط1، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب، 1987، ص 133.
- <sup>27</sup> - Karim Mustaph: La Classa Ouvriere Tu Nisiennes Et La Lut De Libration National (1939-1952), 1980, P 360 .
- <sup>28</sup> - طاهر عبد الله: المصدر السابق، ص 217.
- <sup>29</sup> - عبد الله الصنهاجي: المصدر السابق، ص 160.
- <sup>30</sup> - Nadir Bozar : Armi De Liberation National Marcaine (1955-1956); pub lised; 2002, p 126.
- <sup>31</sup> - طاهر عبد الله: المصدر السابق، ص 217- 218.
- <sup>32</sup> - حسن محمد حسن البدوي: "مذكرات الأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي"، دورية كان التاريخية، ع 5، قطر، سبتمبر 2009، ص 84- 85.
- <sup>33</sup> - وهي الجماعة التي كانت تتحرك داخل الأقطار المغربية وفق توجيهات الخطابي.
- <sup>34</sup> - نسخة من الخطة محفوظة في مجموعة وثائق أمزيان، مطبوعة على الآلة الكاتبة في حدود عشر صفحات، ينظر محمد أمزيان: محمد عبد الكريم الخطابي آراء ومواقف، المرجع السابق، ص 168، ينظر الملحق رقم: 07.
- <sup>35</sup> - محمد حربي: الوطنيون الجزائريون والمغرب العربي 1928- 1954، وحدة المغرب العربي، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، 1987، ص 76.
- <sup>36</sup> - إدريس الرشيد: ذكريات من المكتب المغرب العربي بالقاهرة، المصدر السابق، ص 160.
- <sup>37</sup> - زكي مبارك: محمد الخامس وابن عبد الكريم الخطابي، المرجع السابق، ص 70.
- <sup>38</sup> - عبد السلام الهاشمي الطود: المصدر السابق، ص 18- 20.
- <sup>39</sup> - محمد أمزيان : محمد عبد الكريم الخطابي آراء ومواقف، المرجع السابق، ص 225 - 236.

- <sup>40</sup> - Azzedine Azouz: L'histoire Ne Pardonne Pas ;Tunisie; 1932-1969, L'harmattan; Paris, 1981, p 123.
- <sup>41</sup> - عبد الجليل التميمي: "تحرير المغرب العربي: تقاطع قناعات ومبادئ كل من الأمير محمد بن عبد الكريم الخطابي والزعيم الحبيب بورقيبة"، مداخلة في أعمال المؤتمر الدولي الخامس حول: نهاية حكم بورقيبة والقيادات السياسية العربية بين الصمود والانحدار، منشورات مؤسسة التميمي، 2005، ص 118-121.
- <sup>42</sup> - عبد الحميد مهري: "أحداث مهدت لفتح نوفمبر"، مجلة الأصالة، السنة 3، ع 22، أكتوبر- ديسمبر 1974، الجزائر، ص 16-17.
- <sup>43</sup> - محمد حمادي العزيز: المصدر السابق، ص 125.
- <sup>44</sup> - زكي مبارك: محمد الخامس وابن عبد الكريم الخطابي، المرجع السابق، ص 77-78.
- <sup>45</sup> - الطاهر بلخوجة: مسيرة زعيم، ط1، دار البيضاء المغرب، 1999، ص 4.
- <sup>46</sup> - محمد حمادي العزيز: المصدر السابق، ص 38.
- <sup>47</sup> - عبد الله الطاهر: المصدر السابق، ص 96.
- <sup>48</sup> - عبد الله الطاهر: المصدر السابق، ص 99.
- <sup>49</sup> - محمد حمادي العزيز: المصدر السابق، ص 63.
- <sup>50</sup> - زكي مبارك: محمد الخامس وابن عبد الكريم الخطابي، المرجع السابق، ص 78.
- <sup>51</sup> - الطاهر قيقة هو كاتب ومثقف ومناضل تونسي، عضو في حزب الشعب والحزب الدستوري، من دعاة وحدة المغرب العربي.
- <sup>52</sup> - عبد الحميد مهري: مسألة الانتقال إلى الكفاح المسلح، جيوش تحرير المغاربي 1948-1956، مؤسسة محمد بوضياف، جزائر، 2001، ص 62.
- <sup>53</sup> - محمد حمادي العزيز: المصدر السابق، ص 31.
- <sup>54</sup> - محمد حمادي العزيز: المصدر نفسه، ص 57.
- <sup>55</sup> - معمر العايب: المرجع السابق، ص 58-59.
- <sup>56</sup> - معمر العايب: المرجع السابق، ص 59.
- <sup>57</sup> - الهاشمي الطود عبد السلام: المصدر السابق، ص 20.
- <sup>58</sup> - فتحي الديب: المصدر السابق، ص 24-28.
- <sup>59</sup> - عبد الله مقلاتي: المجلة التاريخية المغاربية، عدد 132، المرجع السابق، ص 34.
- <sup>60</sup> - الهاشمي الطود عبد السلام: المصدر السابق، ص 21.
- <sup>61</sup> - محمد حمادي العزيز: المصدر السابق، ص 160-161.
- <sup>62</sup> - الهاشمي الطود عبد السلام: المصدر السابق، ص 22.
- <sup>63</sup> - محمد خوجة: جيش التحرير المغرب العربي 1951-1956، ومذكرات لتاريخ أم للتمويه، ط1، دار أبي الرقراق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، 2007، ص 66.
- <sup>64</sup> - احمد إسماعيل رشيد: تاريخ أقطار المغرب العربي السياسي الحديث والمعاصر، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1988، ص 110.
- <sup>65</sup> - احمد إسماعيل رشيد: المرجع نفسه، ص 110-111.

## نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية من 1881 إلى غاية 1956

طالب دكتوراه شمس الدين زراري<sup>1</sup> / د/ جمعة بن زروال

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

مخبر دراسات في التاريخ والثقافة والمجتمع

djemaa\_benz@hotmail.fr athir9a@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/03/15 تاريخ القبول: 2020/11/12

### الملخص:

تتناول هذه الورقة البحثية دراسة نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية خلال فترة الحماية الفرنسية من سنة 1881 إلى غاية الاستقلال سنة 1956 من خلال وثائق أرشيفية من الأرشيف الوطني التونسي.

- 1- التعريف بالطلبة والعلماء الزيتونيين ودورهم في الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية لتونس.
- 2- أهم الأحداث والوقائع التي ساهموا فيها بشكل فعال منذ بداية الحماية وإلى غاية نشأة الحزب الدستوري الحر سنة 1920.
- 3- نشاطهم وتطيرهم للحزب الدستوري الحر من خلال وثائق أرشيفية فرنسية على مستوى الأرشيف الوطني التونسي.
- 4- مشاركتهم في المقاومة التونسية المسلحة في فترة الخمسينيات من خلال أيضا وثائق أرشيفية تونسية.
- 5- رد فعل الاحتلال الفرنسي ضد نشاط طلبة وعلماء الزيتونة لإدراكه مدى قوة وفعالية الزيتونيين في إفشال مشاريعه الاستعمارية.

**الكلمات المفتاحية:** طلبة وعلماء الزيتونة؛ الدستوريين؛ المقاومة الوطنية التونسية؛ الحماية الفرنسية.

### Abstract:

This research paper deals with studying the activity of Zaitouna students and scholars in the Tunisian national movement during the French protection period from 1881 until independence in 1956 through archival documents from the Tunisian National Archives.

<sup>1</sup> – المؤلف المرسل.

- 1- Introducing the Zaitouna students and scholars and their role in preserving the Arab-Islamic identity of Tunisia.
- 2- The most important events and facts that they contributed to effectively from the beginning of the protection until the establishment of the Free Constitutional Party in 1920.
- 3- Their activities and their control of the Free Constitutional Party through French archival documents at the level of the Tunisian National Archives.
- 4- Their participation in the Tunisian armed resistance in the 1950s through also Tunisian archival documents.
- 5- The reaction of the French occupation against the activity of Zaitouna students and scholars, because it realizes the strength and effectiveness of the Zaitouna in thwarting its colonial projects.

**Key words:** Zaituna students and scholars; Constitutionals; Tunisian national resistance; French protection.

#### مقدمة:

يدرس هذا البحث نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية خلال فترة الحماية الفرنسية لتونس من سنة 1881 إلى غاية الاستقلال سنة 1956 من خلال دفاعهم عن الهوية العربية الإسلامية لتونس ضد حملة المسخ الاستعماري الفرنسي، وأيضاً مساهماتهم سوى السياسية أو الثقافية داخل هياكل الحركة الوطنية التونسية من أحزاب وجمعيات وعلى رأسها الحزب الدستوري (القديم) أو لجنة صوت الطالب الزيتوني ومشاركتهم في المقاومة المسلحة فترة الخمسينيات من القرن العشرين وتعرضهم جراء هاته المواقف السياسية الراديكالية إلى حملة اضطهاد وتعسف من طرف الاستعمار الفرنسي، وذلك من خلال استشهادنا بأمثلة تاريخية من بعض الوثائق الأرشيفية الفرنسية والتونسية الموجودة على مستوى الأرشيف الوطني التونسي.

فالإشكالية المطروحة في هذا البحث تتمثل فيما يلي:

ما مدى مساهمة الطلبة والعلماء الزيتونيين في الحركة الوطنية التونسية خلال فترة الحماية 1881-1956؟، وإلى أي حد دفع نشاطهم السياسي والفكري في تقدم الحركة الوطنية التونسية نحو تحقيق أهم مطالبها؟ وللإجابة على هاته الإشكالية، اعتمدنا في ذلك على خطة منهجية تتمثل في:

=====  
نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية...

أولاً: مكانة الزيتونة التاريخية في الحفاظ على الهوية التونسية.  
ثانياً: نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية من سنة 1920 إلى غاية سنة 1956.

ثالثاً: رد فعل الاحتلال الفرنسي ضد نشاط طلبة وعلماء الزيتونة.

أولاً: مكانة الزيتونة التاريخية في الحفاظ على الهوية التونسية  
لقد دعم الاحتلال الفرنسي للبلاد التونسية عوامل الوحدة "القومية" وإبراز الذاتية التونسية حيث "... أصبح الإحساس القومي أقوى العوامل الشعورية في إبراز ذاتية الفرد وبذلك تضاءلت عوامل التفرقة والتمايز بين عناصر الأمة"<sup>1</sup>.

حيث أدخل الوضع الاستعماري بالبلاد التونسية تغييرات هامة في مستوى التفكير والعمل شملت الوسط الزيتوني وبعثت فيه حيوية كبيرة، لقد خرج جامع الزيتونة من دوره التقليدي في الانكباب على العلوم الدينية والعربية والتقدير الصارم بمناهل السلف، فبلغ إلى مرتبة مركز من أبرز مراكز الحركة الفكرية والاجتماعية في البلاد التونسية<sup>2</sup>.

لقد مثلت الزيتونة مركز الضمير الجمعي ورمز الهوية الحضارية العربية الإسلامية للشعب التونسي، ذلك أن أعظم معالم المجد القومي في البلاد التونسية وأجمعها للمعاني التي تمثل عظمة الماضي وضمان الحاضر والمستقبل هو جامع الزيتونة لأنه يمثل قدسية الدين وعراقة المجد وعظمة الحضارة الإسلامية وسلطان الثقافة العربية<sup>3</sup>.

#### 1- التعريف بالزيتونة والزيتونيين:

1-1- التعريف بجامع الزيتونة: يعتبر جامع الزيتونة من أقدم الجوامع التي بنيت في الشمال الإفريقي والمغرب العربي وحسب ابن الأثير فقد بناه والي افريقية عبد الله بن الحباب<sup>4</sup> الذي دخل افريقية سنة 728م/1110هـ<sup>5</sup>، وظل جامع الزيتونة على مر العصور مؤسسة دينية وثقافية لها هيبتها التي ترتبط بتاريخ تونس وتخرج منه جموع العلماء كآل النيفر وآل عاشور وآل بيرم.

والحقيقة أنه من جامع الزيتونة بدأت بوادر الإصلاح الأولي الديني والاجتماعي كما تصدت للحماية في بعض المواقف التي كانت تعارض الدين ولا تتماشى وتقاليد الأمة التونسية<sup>6</sup>.

فبعد مدينة القيروان، انتقل الإشعاع الفكري الى جامع الزيتونة بتونس وذلك خلال القرن الخامس الهجري ومنذ ذلك التاريخ يعتبر جامع الزيتونة مقصد طلاب العلم والمعرفة من جميع أقطار المغرب العربي وإفريقيا الإسلامية وقد بدأ جامع الزيتونة في القرن الخامس الهجري/القرن الحادي عشر ميلادي نشر رسالته ومن أشهر العلماء الذين تخرجوا منه ودرسوا فيه الإمام ابن عرفة<sup>7</sup> صاحب "الحدود الفقهية الدقيقة" والعلامة عبد الرحمان بن خلدون<sup>8</sup> صاحب التاريخ الشهير "ديوان المبتدأ والخبر" والمقدمة ذات الشهرة والصيت، ومن أشهر الثوار الزيتونيين علي بن غذاهم<sup>9</sup> صاحب الثورة المشهورة ضد ظلم العائلة المالكة وطغيانها<sup>10</sup>.

ومن أشهر القادة الزيتونيين العظام الشيخ عبد العزيز الثعالبي<sup>11</sup> زعيم الحركة الوطنية في تونس ومؤسس الحزب الحر الدستوري القديم ومحي الدين القليبي<sup>12</sup>، والكاتب الكبير الأستاذ المنصف المنستيري<sup>13</sup>، وصاحب جريدة "الإرادة" لسان حزب الدستوري القديم وغيرهم...<sup>14</sup>، والتعليم بجامع الزيتونة ينقسم إلى ثلاثة أطوار الابتدائي والثانوي والتعليم العالي والمتحصليين على شهادات عليا يحتلون مناصب مرموقة في الدولة التونسية وأغلبهم من المتصلعين في اللغة العربية والعلوم الدينية ومهنة التدريس<sup>15</sup>.

**1-2- تركيبة الزيتونيين ومعنى الاستقلال عندهم:** لقد تشكلت التركيبة الزيتونية خاصة خلال النصف الأول من القرن العشرين من قطبين رئيسيين تمثلت في ثنائية المحافظة والإصلاح، فإذا كان بعض الزيتونيين اعتقدوا أن المحافظة على الطابع التقليدي للزيتونة يقيها مهاوي الانحراف عن وظائفها الدينية والروحية فإن صنفا آخر من الزيتونيين عد الإصلاح شرطا ضروريا لاستمرارية المؤسسة الزيتونية في واقع متسارع التغير وقد برزت هذه الثنائية منذ تولي لويس ماشويل "Louis Machuel" إدارة التعليم العمومي يوم 06 ماي

=====  
نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية...

1883، وتوضحت أكثر مع تحركات الطلبة الزيتونيين سنة 1910 وفي الفترات اللاحقة خاصة خلال الثلاثينات<sup>16</sup>.

وحسب تعبير محمد الفاضل بن عاشور<sup>17</sup> "وبذلك أصبح اعتبار التعليم الزيتوني والزيتونيين أصلا من أصول الروح الوطنية ومظهرا من مظاهر ثورة التونسيين قاطبة في وجه الاستعمار"<sup>18</sup>.

وعليه فمعنى الاستقلال قد ارتبط في فكر عبد العزيز الثعالبي ومحمد الطاهر بن عاشور<sup>19</sup>، بضرورة تجاوز الأسباب العميقة التي تحول دون تحقيقه وهي "أسباب عامة متسببة في تخلف المسلمين" على حد تعبير محمد الطاهر بن عاشور أو "التركيز على روح التحرر في القرآن" ودحر الاستعمار الفرنسي عند الثعالبي فإن الخطاب الطلابي الزيتوني الذي صاغته لجنة صوت الطالب الزيتوني في صحيفتيها "صوت الطالب" و"وصدى الزيتونة" ركز على الأسباب المباشرة لكن دون إغفال بقية الأبعاد الأخرى، إذ غالبا ما تتجاوز مفاهيم الوطنية، الأمتين العربية والإسلامية وبنسبة أقل الأمتين المغاربية والإفريقية جنبا إلى جنب، يبرز في هذا الصدد مفهوم "الاستقلال القومي" باعتباره ثمرة من ثمار الوطنية الحقيقية لا "الوطنية المهداة"<sup>20</sup>.

إن الموقف الراديكالي الراض للاستعمار من شيوخ الزيتونة تم غمطه من قبل المؤرخين التونسيين وغير التونسيين باستثناء حالات معزولة، ويندرج ذلك ربما ضمن تلك النظرة أو المواقف المسبقة التي تحط عن قصد أو دون قصد من دور الزيتونة والزيتونيين في معركة الهوية والتحرر الوطني، وعليه فإنه من الإنصاف والموضوعية إعادة الاعتبار للنخبة الزيتونية المشار إليها لتمكين مؤرخي الفترة الاستعمارية من فهم أفضل للديناميكية الاجتماعية والسياسية لهذه النخبة التي لعبت دورا مهما في حركة التحرر الوطني<sup>21</sup>.

**2- دفاع طلبة وعلماء الزيتونة عن الهوية الوطنية والتصدي للحماية الفرنسية من 1881 إلى غاية 1920.**

يبدو أن الوهن الذي أصاب المقاومة في الجنوب التونسي قد وضع حدا للصعوبات التي واجهتها سلط الحماية من قبل المعارضة الوطنية وقد أصبحت الجيوش الفرنسية والجنדרمة والشرطة مهيمنة على كامل البلاد<sup>22</sup>.

كما أقيمت تدريجيا الهياكل الإدارية الجديدة التي أفرغت الهياكل التي كانت موجودة قبل انتصاب الحماية من جوهرها ولا تسمح أي مؤسسة من المؤسسات السياسية الجديدة للتونسيين باسماع صوتهم أو المساهمة في اتخاذ القرارات التي تهم مصير بلادهم<sup>23</sup>، فعلى سبيل المثال فالمؤسسات الدينية الكاثوليكية الفرنسية إبتدأت بفتح مدارس أوروبية داخل العاصمة ابتداء من سنة 1845 وفي سنة توقيع معاهدة باردو<sup>24</sup> قام الكاردينال لافيغري<sup>25</sup> بفتح ثانوية سان لويس "Saint Louis" بقرطاج والتي أصبح اسمها فيما بعد ثانوية كارنو "Carnot" والتي يدرس بها الطلاب الممتازين من الأوروبيين والتونسيين وفي عهد الحماية الفرنسية كان هناك بالبلاد التونسية العشرات من المنشآت الكاثوليكية الفرنسية<sup>26</sup>.

ولكن التاريخ قد بين أن أي شعب من الشعوب المغلوبة لا يستسلم بروحه وقلبه فإذا ما حانت الساعة إن أجلا أو عاجلا يسخر جميع قواه لينتزع حقه في الكرامة والحرية<sup>27</sup>.

ففي الميدان السياسي فقد قام الوسط الزيتوني بدور هام في التصدي للوضع الاستعماري ومن مظاهر ذلك الموقف دور الزيتونيين من مدرسين وأعيان الشرع وأئمة وموظفين في مساندة احتجاج أهالي العاصمة ضد التراتيب البلدية الجديدة سنة 1885 وهي القضية المعروفة "بالنازلة التونسية"<sup>28</sup> وقد انتهت هذه المساندة بأبعاد زعماء الحركة نحو الجنوب وعزلهم من وظائفهم وكان من بينهم الزيتونيان محمد بن عثمان السنوسي<sup>29</sup> واحمد الورتتاني<sup>30 31</sup>.

أ- أحداث الزلاخ والترمواي: فأحداث الزلاخ تمثل أول إصطدام في مدينة تونس بين الأهالي المسلمين والجهاز الاستعماري في شهر نوفمبر 1911م، وقد اندلعت الأحداث عندما قامت السلطات الاستعمارية القيام بعمليات ترسيم مقبرة الزلاخ في السجل العقاري وكانت تعتبر مقاما ذا صبغة دينية وتحظى بمنزلة خاصة في نفوس المسلمين<sup>32</sup>، وكان معقل الاحتجاجات والاعتراضات المساجد والجوامع وعلى الأخص جامع الزيتونة الملئ بالشباب المتحمس لإسلامه وعروبه<sup>33</sup>.



## ==== نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية... ===

كما ساهمت هذه الأحداث في اندلاع واقعة الترامواي وقد لعب الشيخ عبد العزيز الثعالبي وعلي باش حامبه<sup>34</sup> دورا هاما في تأطير مقاطعة الترامواي وقد أشارت تقارير الشرطة إلى أن بشير الفورتي ينتمي إلى مجموعة وطنية بمدينة تونس كل أعضائها من الزيتونيين.<sup>35</sup>

**ب- اسهامات الزيتونيين في الحركة الوطنية أثناء الحرب العالمية الأولى إلى غاية 1920:** إن إسهامات الزيتونيين في هذه المعركة الإستراتيجية انطلقت منذ البداية وتبلورت أثناء الحرب العالمية الأولى بإنشاء اللجنة الجزائرية – التونسية لتحرير المغرب العربي بزعامة الشيخين إسماعيل الصفا يحي<sup>36</sup> وصالح الشريف<sup>37</sup> التي طالبت بالاستقلال<sup>38</sup>.

إن المتصفح لوثائق أرشيف الدولة التونسية المحفوظة بالأرشيف الوطني بتونس وخاصة ضمن سلسلة تاريخ الحركة الوطنية يجد عديد المراسلات الإدارية التي تتضمن تقارير أمنية حول نشاطات الزيتونيين من طلبة وسواهم معادية لفرنسا خلال الحرب العالمية الأولى ومن هذه النشاطات تحدثت التقارير عن اجتماعات كان يعقدها بعض الطلبة في مواضع مختلفة من جامع الزيتونة وأيضا في أماكن بعيدة عن أعين المتطفلين أو في مدارس سكناهم وفي هذه الاجتماعات كان الطلبة يلتقون في مجموعات صغيرة تتألف من ثلاثة أو أربعة أفراد لتداول الأوضاع السياسية ومجريات الحرب العالمية وما يتداول من تطوراتها<sup>39</sup>، ويبدو أن الطلبة الذين كانوا يعقدون هذه الاجتماعات ومثيلاتها كانوا مدفوعين حقا بطاقة حماسية لا حد لها، ناهيك أن الطالب أحمد توفيق المدني<sup>40</sup> وزملاؤه الستة، خططوا لدفع قبائل الجنوب التونسي للانتفاض على فرنسا وبدؤوا فعلا اتصالاتهم بقبائل بني زيد معولين على مساعدة العثمانيين بطرابلس وأسرى الألمان في قفصة قبل إلقاء القبض على أعيان هذه القبيلة وعلى المدني نفسه<sup>41</sup>، وإلى جانب الاجتماعات فإن نشاط تعليق المنشورات المعادية لفرنسا على جدران جامع الزيتونة وفي مواضع مختلفة من مدينة تونس العتيقة قد أصبح ظاهرة ملفتة للانتباه منذ أوائل سنة 1915 وبالتالي محيرة للسلطات الاستعمارية بالبلاد<sup>42</sup>.

لقد كاد الزيتونيين ينفردون بالنشاط السياسي دون غيرهم مدة الحرب العالمية الأولى وفي وقت خلد غيرهم من عناصر حركة الشباب التونسي إلى السكنينة وقدم بعضهم فروض الولاء والتأييد لفرنسا المحارية<sup>43</sup>.

فبقي جامع الزيتونة ينبض بنشاط سياسي معاد لفرنسا وحلفائها ومجالاً لصدى نشاط الشيخ صالح الشريف ورفقائه في تركيا وأوروبا الأمر الذي جعل مصالح الأمن والاستخبارات الاستعمارية تركز اهتمامها على وسط مدينة تونس وخصوصاً على الوسط الزيتوني فقامت بعدة اعتقالات للزيتونيين كان من أشهرها عمليتي اعتقال حسين الجزيري<sup>44</sup> وأحمد توفيق المدني كما قامت برصد نشاطات قداماء الطلبة الزيتونيين من أمثال الشيخ الثعالبي ومحمد الجعايبي<sup>45</sup> وأماكن اجتماعاتهم تلك النشاطات التي كان لها أثر في التحضير لتحركات الوطنيين التونسيين غداة الحرب العالمية الأولى<sup>46</sup>، وعندما وضعت الحرب العالمية الأولى (1914-1918م) أوزارها جرى تجديد السعي إلى بعث معالم النهضة التونسية وتطوير العمل السياسي في سبيل التحرير ولقد كان الاستعداد للعمل قويا في الطلبة الزيتونيين والفكرة الإصلاحية متخمرة فيهم يحركها ويغذيها أساتذة الزيتونة أمثال محمد الصادق النيفر<sup>47</sup> والشيخ محمد مناشو<sup>48</sup> ويسانداهم الشباب المتطلع للتغيير من أبناء الزيتونة برز منهم توفيق المدني ومحي الدين القليبي وزين العابدين السنوسي<sup>49</sup> والطاهر الحداد<sup>50</sup> وغيرهم<sup>51</sup>.

ومن المشائخ الزيتونيين من فضل مغادرة الوطن والإقامة في عاصمة الخلافة العثمانية بغية المساهمة في الاحتجاج ضد انتصاب الحماية الفرنسية أمثال الشيخ صالح الشريف والشيخ إسماعيل الصفائح<sup>52</sup>.

وفيما بين الحربين العالميتين أخذت روح المقاومة الزيتونية وجهها اجتماعيا تمثل في حث الأهالي على التخلق بالأخلاق الإسلامية وترك الجلوس في المقاهي والإقلاع عن الملاهي وكان من بين شيوخ الزيتونة من يقوم بهاته الحملات في المدن والقرى<sup>53</sup>.

ثانياً: نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية من سنة 1920 إلى غاية سنة 1956م

## ==== نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية... ===

إن نشاط الطلبة والعلماء الزيتونيين ما لبث أن تطور أكثر فأكثر وذلك بخروجهم من باحة الجامع الأعظم إلى تأطير العمل السياسي والتحرري في جمعيات وأحزاب سياسية والتصدي للمشاريع الاستعمارية خلال هاته الفترة بشكل مباشر ومنظم.

### 1- انخراط الزيتونيين في الحزب الحر الدستوري ونشاطهم فيه من سنة 1920 إلى غاية الحرب العالمية الثانية 1939.

لقد عرفت الحركة الوطنية التونسية في فترة العشرينات عدة أحزاب سياسية منها الحزب الحر الدستوري التونسي الذي تأسس سنة 1920 وكان سياسيا إصلاحيا اجتماعيا<sup>54</sup>، وبناءا عليه نعتبر أن الحزب الدستوري الحر التونسي حزبا سلفيا إسلاميا ووحديا عربيا إسلاميا داعيا ومجاهدا ومصرا على أن تبقى تونس مرتبطة بحضارتها وبأشقاؤها العرب والمسلمين وبناء دولة ترفع راية الإسلام<sup>55</sup>، حيث ركز الحزب الحر الدستوري التونسي على الشعور الديني والانتماء إلى مجتمع إسلامي وحافظ على توجهه الوطني المتصلب<sup>56</sup>.

إن عبد العزيز الثعالبي بالإضافة إلى كونه زعيم حركة سياسية كان من أركان الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي والإصلاح الفكري والديني الذي قامت عليه حركة الإصلاح والحركة الوطنية التونسية<sup>57</sup>.

لقد كان جل شيوخ وتلامذة الزيتونة دستوريين حتى أن سلطة الحماية اعتبرته معقلا للوطنية وكان له الأثر البالغ في صقل الشعور الوطني وكان شأنه مع الحزب الحر الدستوري التونسي شأن جامع الأزهر مع الحزب الوطني<sup>58</sup>.

وقد تمثلت المساهمة السياسية للزيتونيين باعتبار أن الحزب الحر الدستوري التونسي ممثلا لهم في عدة مواقف وقضايا وطنية أبرزها:

- أثناء تأسيس الحزب الحر الدستوري التونسي شارك المدرسون الزيتونيون بواسطة الصادق النيفر في الوفد الذي كلف بتقديم المطالب للباي محمد الناصر<sup>59</sup> والمقيم العام الفرنسي يوم 18 جوان 1920 والجدير بالذكر أن الزيتونيين قد شاركوا مشاركة فاعلة في وفد "الأربعين" الذي ترأسه الشيخ الصادق النيفر<sup>60</sup>.

- توجيه الثعاليبي لعدة رسائل شارحا فيها أن فرنسا في تونس تمنع الكتابة والكلام وحتى التفكير والاجتماع وكانت هذه الرسائل موجهة إلى كل من مؤتمر مناهضة الاستعمار في بروكسل والأمين العام للجنة مناهضة الاستعمار ببرلين<sup>61</sup>.
- تأسيس لجنة الخلافة سنة 1922 حيث تكونت قبيل سقوط الخلافة العثمانية وقيام الجمهورية التركية العلمانية وكان من أهم مؤسسيها أحمد توفيق المدني ومحي الدين القليبي وعثمان الكعك<sup>62</sup> وآخرون، وترأسها المدني<sup>63</sup>.
- ولما ألغيت الخلافة في شهر مارس 1924 من طرف مصطفى كمال أتاتورك<sup>64</sup> ونفي الخليفة عبد المجيد الثاني<sup>65</sup> إلى سويسرا حيث سجلت اللجنة موقفها وقامت بإرسال برقيات الاحتجاج إلى الكماليين ممثلي الدولة التركية<sup>66</sup>.
- تأسيس جامعة عموم العمالة التونسية سنة 1924 حيث عرفت البلاد التونسية الحركة النقابية بشكل أو بآخر منذ بداية القرن العشرين وتأسست أول نقابة قومية تونسية في صيف 1924 بقيادة محمد الحامي<sup>67</sup>، وانخرط فيها أحمد توفيق المدني والطاهر حداد وغيرهم<sup>68</sup>، وكان المدني عضوا بارزا في اللجنة التي انعقدت في 01 نوفمبر 1924 حيث تولى الكتابة والترجمة لهذا الاجتماع التاريخي كما حضر أيضا جلسة 22 فيفري 1925<sup>69</sup>.
- وفي سنة 1925 نصبت الحماية في تونس تمثالا للكاردينال لافيغري أخذا الصليب بيده اليمنى والإنجيل بيده اليسرى فهاج التونسيون من أجل ذلك ونظم زعماء الدستوري مظاهرة كبرى أدت إلى تضارب قوي بين المتظاهرين والفرنسيين في باب بحر وأبعد فيها بعض علماء الزيتونة ونفي بجهات مختلفة كالشيخ العربي القروي من علماء الزيتونة<sup>70</sup>.
- الاحتفالات الخمسينية بتونس سنة 1931 وعليه فإن تونس قد أخذت العبرة من الجزائر فجددت الصحافة الرأي العام ضد هذا الحدث واعتبرته في صالح المعمرين بالوطن التونسي<sup>71</sup>.
- المؤتمر الأفخاريسي سنة 1930 حيث قررت الكنيسة بدعم من سلطة الحماية تنظيم مؤتمر كاثوليكي بتونس لمسح الهوية الثقافية التونسية وقد نظم

## ==== نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية... ===

هذا المؤتمر بين 07 و13 ماي 1930 بإشراف من السلطة الاستعمارية<sup>72</sup>، وقد فشل هذا المؤتمر في تحقيق أهدافه ويرجع الفضل إلى الحملات الصحفية التي قادها المثقفون التونسيون وفي طليعتهم أبناء الزيتونة وقد التقى الزيتونيون مع المؤتمرين وأفهمهم أنه لا جدوى من محاربة الذاتية التونسية والقضاء على مقومات البلاد<sup>73</sup>.

- الزيتونة وقضية التجنيس: في 1932 التف الطلبة الزيتونيون وعلمائهم بقيادة الحزب الحر الدستوري التونسي القديم في مناهضة قانون التجنيس الذي أصدرته الحكومة الفرنسية، قصد فرنسا التونسيين وساهموا مساهمة قوية في دحض وتعطيل هذا المشروع<sup>74</sup>، وفي سنة 1933 قام الطلبة الزيتونيون باحتجاجات وإضرابات بسبب مشروع فتوى التجنيس<sup>75</sup>.

- وفي أبريل 1938 ساهم طلبة الزيتونة مساهمة مجيدة في مظاهرات ذلك اليوم واستشهد عدد كبير منهم برصاص القوات الاستعمارية<sup>76</sup>.

## 2- وثائق ارشيفية فرنسية تثبت نشاط الزيتونيين في الحزب الحر الدستوري التونسي أثناء الحرب العالمية الثانية:

وهكذا فان سلطات الاستعمار الفرنسي كانت تتبع تحركات الزيتونيين المنتمين للحزب الدستوري وتعد التقارير والمراسلات بخصوص تحركاتهم وأعمالهم والدليل على ذلك ما وجدناه في وثائق الأرشيف التونسي في تقرير إحدى المراقبات المدنية بقرنباية بتونس حول الشيخ علي بن إبراهيم بن بوعثمان مؤرخ في 28 أكتوبر 1941 تؤكد أن الشيخ من العناصر النشيطة في الحزب الحر الدستوري التونسي وينشط ضمن خلية الحزب بمنزل تميم مكان إقامته وقد حكم عليه بالسجن لمدة ستة أشهر بتاريخ 2 سبتمبر 1938 بتهمة التحريض على الحقد العنصري وهو حالياً هادئ وقدم لنا إسهادا بعدم العمل السياسي وعدم الانتماء للحزب الدستوري، وعليه فإننا نرى أنه ضمن هذه الشروط فالمرشح غير لائق لتولي هذا المنصب (المقصود بذلك هو التدريس بجامع حمام الاغزاز) وبعد الشكوى التي رفعها الشيخ إلى الوزير الأكبر في ديسمبر 1941 وبعد النظر فيها تم تحويله للتدريس بإحدى فروع الجامع الأعظم بمنزل تميم في فيفري 1942<sup>77</sup>.

حيث نجد أيضا في مراسلة مؤرخة في 03 أفريل 1941 بتونس من طرف محافظ الشرطة للدائرة الثالثة بتونس موجهة إلى المحافظ المركزي للشرطة بتونس تخبرهم أنه في التاريخ أعلاه وعلى الساعة العاشرة صباحا وجد المفتش "سامو" (Sammut) العامل بالمحافظة في شارع الطرودي، درب بن زينة في السكن رقم 1 كتابة بالفحم مكتوبة بالفرنسية فحواها كالتالي ( Les juifs et les français à la porte, vive la Tunisie libre ) اليهود والفرنسيون إلى الباب، (معناها ارحلوا) ، تحيا تونس حرة" وقام المفتش "سامو" في حينها بمسح تلك العبارة<sup>78</sup>.

وفي وثيقة أرشيفية أخرى مؤرخة بتاريخ 3 أفريل 1943 رقم: T15، تتكلم عن اجتماع للشباب الدستوري بتاريخ 31 ديسمبر 1940 على الساعة السابعة و45 دقيقة مساء بمدارس السكنى العاشورية شارع عاشور في غرفة طالب زيتوني من الجامع الأعظم المدعو "خليفة الحامي" وكان الحاضرين في هذا الاجتماع هم: محمد صدوق كرمة طالب زيتوني بالجامع الأعظم، عامر بن محمد عبيد، طلب صفا قسي وبالحسن بن بكار حناشي وآخرون، حيث قرر الحاضرون في الاجتماع البحث عن أصدقائهم الدستوريين في العاصمة والاتصال بهم من أجل معلومات مهمة لإعطائها لهم<sup>79</sup>.

وكان العنصر الزيتوني حاضرا في انتفاضة المرازيق (1943-1944)، سواء في التمويل والتسليح أو في المشاركة في العمليات الميدانية<sup>80</sup>.

### 3- النشاطات السياسية للزيتونيين والمشاركة في المقاومة الوطنية ضد الاستعمار الفرنسي من سنة 1945 إلى غاية سنة 1956

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية سنة 1945 وانتصرت بانتصار الحلفاء مبادئ الحرية فانتشرت في البلدان المستعمرة نزعة المطالبة بالحرية، وقد قام في تونس عناصر ناشطة من مدرسي الزيتونة بدور أساسي في النضال من أجل تحرير الوطن من قيد الاستعمار وكان الشيخ محمد الشاذلي بن القاضي من أبرز زعماء هذا التيار الزيتوني المناضل يدافع من أجل مبادئه بالقلم في "المجلة الزيتونية" التي أسسها سنة 1355هـ/1936م وبالنزول إلى الميدان بالمشاركة الفعالة في العمل السياسي فكان من العاملين البارزين في مؤتمر

=====  
نشاط طلبية وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية...

"ليلة القدر" سنة 1946 التي اجتمعت فيه كل القوى الوطنية وطالبت بالاستقلال<sup>81</sup>.

- أما الشخصية البارزة الأخرى من هذا التيار الزيتوني فهو المناضل الشيخ محمد الفاضل بن عاشور ولعل السبب الذي جعل سيط الشيخ ذائع في الأوساط الشعبية الراسخة الممتدة في سائر جهات البلاد التونسية زيادة على مكانته العلمية، راجع إلى تزعمه النزعة الفكرية والسياسية المتمثلة في النضال من أجل تحرير البلاد مع الأطراف السياسية الأخرى مع التأكيد على ضرورة الانتماء إلى العروبة والإسلام والمساندة المطلقة للقضايا العربية وخاصة القضية الفلسطينية<sup>82</sup>.

وقد ألفت عليه السلطات الاستعمارية القبض بسبب الدور الفعال الذي قام به في مؤتمر ليلة القدر مما زاد في شعبيته مما جعل قيادة الحزب الدستوري الجديد تنتخب الشيخ محمد الفاضل ومحمد الشاذلي بن القاضي في الديوان السياسي مدة قصيرة<sup>83</sup> وقد انتخب الشيخ محمد الفاضل بن عاشور كأول رئيس لاتحاد الشغل التونسي سنة 1946 دليلا على الدور الذي قام به في تأسيسه وأيضا دليلا على قوة التيار الزيتوني داخل هذه المنظمة<sup>84</sup>.

- لقد تردت الأوضاع بتونس يوما بعد يوم فشهد أنصار الحزب الدستوري القديم والقادة الزيتونيين سياسة التفاوض واتهموا الحبيب بورقيبة<sup>85</sup> بالخيانة ووافقهم الوطنيون المغاربة والجزائريون الذين أخذوا على بورقيبة عدم احترامه للالتزام الذي كان قد تعهد به في القاهرة والقاضي بعدم الدخول في مفاوضات منفصلة مع فرنسا<sup>86</sup>.

- إن ذلك الوعي بحقيقة السياسة الثقافية الاستعمارية التي تعمل على إيجاد "عقلية" تضمن مصالحها على حد وصف الخطاب الطلابي الزيتوني يعد مجهرهم الأساسي الذي استبقوا بواسطته مواقف عديد القوى السياسية من الاستقلال الداخلي بما فيهم الزعيم صالح بن يوسف<sup>87</sup> إذ سبق للجنة "صوت الطالب الزيتوني" أن عدت التجربة التفاوضية الثنائية سنة 1950 وحكومة محمد شنيق المنبثقة عنها تراجعاً لا مبرر عنه في مسيرة القضية التونسية، بما أنه كان هناك إجماع وطني منذ مؤتمر "ليلة القدر" سنة 1946<sup>88</sup> على المطالبة

بالاستقلال التام يمكننا القول أن معنى الاستقلال عند الزيتونيين اقترن بالمشغل الثقافي والتعليمي تحديداً ومن هنا فقد اجتنبت الآفات التي لحقت بصورات بقية العناصر المكونة للمشهد التونسي خلال خمسينيات القرن الماضي<sup>89</sup>.

- والواقع أن الصدامات بين الدستوريين الجدد والزيتونيين بدأت تبرز حتى قبل تشكيل وزارة شنيق فخلال يوم 26 جانفي 1950 حصلت مناوشات وتبادل للعنف بين أنصار الفاضل بن عاشور وبعض أنصار الحزب الجديد بنهج سيدي بن زياد بالعاصمة وكادت هذه المناوشات أن تتحول إلى مصادمات عنيفة لولا تدخل بعض التجار وأعيان الحي<sup>90</sup>.

- إلا أن هذه التناقضات بين الحزب الجديد "وصوت الطالب الزيتوني" والتي بلغت ذروتها خلال سنة 1951 ستتقلص لتحتجب تماماً خلال الفترة الممتدة بين 1952 و 1954 عند اندلاع الثورة المسلحة بداية يوم 18 جانفي 1952 عندما تم إيقاف ستة (06) قياديين من الدستور الجديد عندها أعلنت لجنة صوت الطالب الزيتوني عن إضراب عام شمل الحاضرة والفروع الزيتونية<sup>91</sup>، إن انصهار اللجنة في إطار النضال الوطني المسلح وتسييقه على النضال الثقافي لم يكن في رأينا نتاجاً لظهور بوادر الإنهاك على اللجنة بل للنضج السياسي الذي بلغته وقدرتها على التأقلم بسرعة في مستوى الشعارات مع الظرفية السياسية المتحولة<sup>92</sup>.

### 3-1- مشاركة الزيتونيين في المقاومة التونسية خلال فترة الخمسينيات من خلال بعض الوثائق الأرشيفية:

- فمن خلال الوثائق الأرشيفية الموجودة على مستوى الأرشيف الوطني التونسي نجد عدد من المدرسين ومشاخ الزيتونة قد تعرضوا للاعتقال والطرده من وظائفهم بسبب انتمائهم للمقاومة المسلحة ومساندتهم للدستوريين فمثلاً نجد الشيخ مصطفى بن علي بن محمد الغزي المعين حسب مرسوم 1940 رقم 112 الصادر في 22 أوت 1940 الموافق لـ 19 رجب 1359 هـ مدرسا بجامع قليبية بنابل وقد عمل كمدرس من مدرسي الآفاق بجامع حمام الاغزاز إلا أنه تم اعتقاله وعزله من منصبه بتهمة إخفاء سلاح لمساندة المقاومة وحكم عليه في المحكمة العسكرية في فيفري 1953 بعامين حبس نافذة وغرامة مالية ورغم



### ==== نشاط طلبية وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية... ===

نداءات الاهالي ورفعهم لعرائض المساندة في محاولة منهم لدفع التهمة عن الشيخ مصطفى إلى الوزير محمد الطيب بالخيرية، إلا أن الشيخ عزل عن عمله وتم سجنه<sup>93</sup>.

- أيضا نجد نشاط الزيتونيين في المجال السياسي على مستوى مساجد وجوامع الإيالة التونسية، حيث نجد في رسالة مكتوبة لعامل تاجروين مؤرخة في ديسمبر 1950 ضد الشيخين الذهبي بن إبراهيم بن عمار والأزهر بن صغير بن الحاج تتهمهما بإقامة اجتماع سياسي بجامع قلعة سنان وانتهاكهما بذلك لحرمة الجامع (بيت الله)<sup>94</sup>.

- كما تشير وثيقة أخرى صادرة من إحدى المراقبات المدنية مؤرخة في 1 فيفري 1950 تتهم فرحات حشاد<sup>95</sup> بعقد اجتماع سياسي في إحدى مساجد الدشرة التابعة لمقاطعة "الكاف" في 22 جانفي 1950 بحوالي 300 مضرب من عمال قلعة جردة<sup>96</sup>.

- وفي تقرير آخر من المراقبة المدينة مؤرخ بتونس في 21 نوفمبر 1949 حول اجتماع سياسي بجامع الماي بجربة عقده الشيخ بن يدر بجامع سيدي عيسى مع ( 20 ) عشرين شخص وذلك لتحضير استقبال المناضل الحبيب بورقيبة<sup>97</sup>.

ومن خلال هاته التقارير الاستعمارية نلاحظ النشاط الملحوظ لشيوخ المساجد ومدرسي الزيتونة مع الحركة الوطنية وأيضا مساندتهم للمقاومة المسلحة خلال كامل فترة الخمسينيات إلى غاية الاستقلال سنة 1956.

### 3-2- مواقف الطلبة والعلماء الزيتونيين من مشروع الاستقلال الداخلي:

إن المواقف الزيتونية من الاستقلال الداخلي ومن التوجهات التعريبية لغالبية قادة الحزب الجديد قد وفرت الأرضية السياسية الملائمة للتقارب بين "لجنة صوت الطالب الزيتوني" والتي بقيت وفية للزعيم الرمز الطاهر بن عاشور ثم الفاضل بن عاشور والأمانة العامة التي أسسها صالح بن يوسف والرافضة لمبدأ الاستقلال الذاتي<sup>98</sup>، حتى أن الطلبة الزيتونيين أعلنوا عن موقفهم صراحة من الاستقلال الداخلي بمجلتهم "صدى الزيتونة" لسان حال "اللجنة" حيث أوردت مايلي: "إن كلمات (الاستقلال الداخلي) و(السيادة الداخلية) و(الحكومة

الوطنية)... ما هي إلا كلمات جوفاء وخذع أطفال لا يغتر بها إلا البله الساذجون أو الخبثاء الماكرون والذين يطمعون في التقاط فتات موائد السلطة الاستعمارية الحاكمة لأنفسهم على حساب الشعب الذي حسبوه غافلا مخدوعا. "ان الطريق الوحيد للنجاة هو الاستقلال التام وزوال الاحتلال الاجنبي"<sup>99</sup>.

-وما لبثت هاته الحركة الطلابية الزيتونية أن دخلت في صراع مع السلطة مطالبة بالإصلاحات وذلك بتنظيم الإضرابات وقيادة المظاهرات واصطدموا عديد المرات مع السلطات الاستعمارية وسقط منهم العديد من الشهداء أمثال الدهماني حمزة ومحمد المرزوقي<sup>100</sup>، وقد تدعم التقارب بين الزيتونيين واليوسفيين عندما سعى بن يوسف إلى التحول إلى رمز من رموز الدفاع عن الهوية العربية الإسلامية ومبدأ الاستقلال الشامل لكل الأقطار العربية وعبر بن يوسف عن هذه الرؤى في عديد المناسبات سيما في الخطب التي ألقاها من أعلى منبر جامع الزيتونة يوم 17 أكتوبر 1955 والتي فضح فيها الاتفاقيات حول الاستقلال الداخلي مؤكدا على ضرورة أن يكتسي النضال الوطني بعدا عربيا إسلاميا<sup>101</sup>.

وقد اصطدم الزيتونيين وعلى رأسهم لجنة الطالب الزيتوني بسبب مواقفها العنيفة بكثير من العناصر الوطنية وكان الاختلاف في وجهات النظر في تحقيق الإصلاح أثر في هذا الصدام خاصة مع الحزب الدستوري الجديد<sup>102</sup>.

- إن اللجنة لعبت بتقاربها مع صالح بن يوسف الورقة الخاسرة فلا غرو أن توول نهاية هذا الصراع إلى إضعاف اللجنة وتشتيتها وهو ما عجل من ذوبانها شيئا فشيئا في إطار الاتحاد العام لطلبة تونس خلال نوفمبر 1956 والذي سرعان ما تحول بعد الاستقلال شأنه في ذلك شأن المنظمات الوطنية الأخرى إلى خلية تابعة للحزب الجديد لكن غير قادر على جر كل القوى الوطنية وراءها بما في ذلك الزيتونيين أنفسهم<sup>103</sup>.

**ثالثا: رد فعل الاحتلال الفرنسي ضد نشاط طلبة وعلماء الزيتونة:**

#### **1- عرقلة التعليم الزيتوني وتهميش الزيتونيين:**

إن السلطات الفرنسية وقفت في وجه حركة الإصلاح الزيتوني منذ إعلانها الحماية على تونس سنة 1881 حيث اعتمدت في سياستها على منع

## ==== نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية... ===

تطوير الثقافة الإسلامية واللغة العربية حتى لا تكون أداة للنهضة وربط تونس بالثقافة الفرنسية، كما قامت سلطة الاحتلال من منع الزيتونيين من تقلد الوظائف الإدارية باعتبارهم ينتمون إلى الثقافة العربية الإسلامية وليست لديهم أي ثقافة عصرية أي ثقافة فرنسية وحتى تضع سلطات الاحتلال حدا لتلك الإضرابات التي كان يقوم بها الطلبة في جامع الزيتونة للمطالبة بالإصلاح حيث قامت بمعاملتهم معاملة سيئة وغالبا ما كانت تنتهي بالنفي والزج في السجون<sup>104</sup>، كما ضايقت سلطة الحماية خريجي جامع الزيتونة إذ لم تخصص مالية من أموال الدولة للتعليم العربي أو تعليم اللغة العربية بما في ذلك التعليم الزيتوني كما أن الشهادات التي كان يقدمها جامع الزيتونة لم يكن معترف بها باستثناء العمل في الجامع الأزهر أو جامع الزيتونة نفسه فالجامعات الأخرى الشرقية والغربية لا تعترف بهذه الشهادات<sup>105</sup>.

### 2- محاصرة طلبة وعلماء الزيتونة واضطهادهم:

وحتى تضع السلطات الفرنسية حدا للنشاط الطلابي ويتم القضاء عليه اعتمدت مجموعة من الأساليب المتنوعة من أجل القضاء على ذلك النشاط وردت عليه بالحاكمات القضائية وزجهم في السجون والمعتقلات وإصدار قرارات تتضمن طرد الطلبة من الجامع الأعظم ومن السكنات الطلابية ووضع البعض منهم تحت الرقابة الأمنية<sup>106</sup>.

حيث نجد في إحدى وثائق الأرشيف التونسي رسالة مؤرخة في 30 أفريل 1949 من إدارة عمل مجاز الباب إلى الوزير الأول مصطفى الكعك تعلمه بأنه تم اتخاذ الاحتياطات والإجراءات المناسبة لمنع عقد الاجتماعات ذات الصبغة السياسية بالمساجد والمعاهد الدينية حسب المنشور الخاص بذلك<sup>107</sup>.

وكذلك في رسالة أخرى من عمل عين دراهم إلى الوزير الأكبر مصطفى الكعك يعلمونه فيها بأنهم اتخذوا نفس الاحتياطات والإجراءات لمنع الاجتماعات السياسية في المساجد والمعاهد الدينية والرسالة مؤرخة في 14 أفريل 1949 حسب منشور فيفري 1949<sup>108</sup>.

وعليه فهاته الوثائق الأرشيفية تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن طلبية وعلماء الزيتونة كانوا ينشطون سياسياً على مستوى مساجد وجوامع الإيالة مما جعل حكومة الحماية تشدد من إجراءات المراقبة ومنع التجمعات واللقاءات السياسية في المساجد وذلك من أجل الحد من نشاط الزيتونيين.

أيضاً نجد أن الاستعمار الفرنسي قد سلط عقوبة أقسى من السجن على الطلبة الزيتونيين ألا وهي الإبعاد والنفي وهي عقاب بدني ونفسي أشد وأقسى، والظاهر أن الاستعمار الفرنسي قد جرب هذا النوع الأخير من العقاب وأدرك مفعوله على الطلبة الزيتونيين خاصة لذلك نراه كثيراً ما كان يسلمه عليهم أثناء نضالاتهم المطالبة والوطنية في الفترة ما بين 1910 و1955 وذلك أن الأغلبية الساحقة من طلبية جامع الزيتونة كانوا من أبناء الطبقات الشعبية الفقيرة الذين أوصد النظام الاستعماري في وجوههم كل الأبواب ولم يبقى لهم من أمل في تحسين وضعهم الاجتماعي إلا من خلال التعليم الزيتوني<sup>109</sup>.

#### خاتمة:

من خلال هاته الدراسة استطعنا أن نستنتج النقاط التالية:

- أن نشاط طلبية وعلماء الزيتونة كان منذ الوهلة الأولى لفرض الحماية الفرنسية على تونس.
- لقد كان الزيتونة معقلاً وحصناً حصينا لرد كل الاعتداءات التي قام بها الاستعمار الفرنسي خاصة في الدفاع عن الهوية العربية والإسلامية للذات التونسية.
- تطور نشاط الزيتونيين المطالبي من إصلاح التعليم الزيتوني إلى المساهمة الفعالة والجادة في تأطير الحياة السياسية التونسية وتوجيه الحركة الوطنية التونسية نحو الهدف الحقيقي وهو المطالبة بالاستقلال الوطني.
- أن الوثائق الأرشيفية خاصة منها الفرنسية التي تعرضنا إليها كانت تحرص حرصاً شديداً على مراقبة ومتابعة ومنع الزيتونيين من النشاط السياسي لمدى معرفة الاستعمار الفرنسي المسبقة أن الزيتونيين هم العمود الفقري والعنصر العربي الإسلامي المحرك لنشاط الحركة الوطنية التونسية في مقاومتها للاستعمار الفرنسي.

=====  
نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية...  
=====

- أن الزيتونيين سواء كانوا طلبة أو علماء مدرسين قد تعرضوا لحملة من الاضطهاد والتعسف والظلم في جميع المجالات من الاعتقالات والنفي والطرده وحتى القتل والتوقيف عن التدريس لشل حركتهم ونشاطهم، وهذا ثمن موافقهم الوطنية المتصلبة إزاء القضايا الوطنية التي كانوا يرون أنها مبادئ لا يمكن التنازل أو التراجع عنها.

### قائمة المختصرات

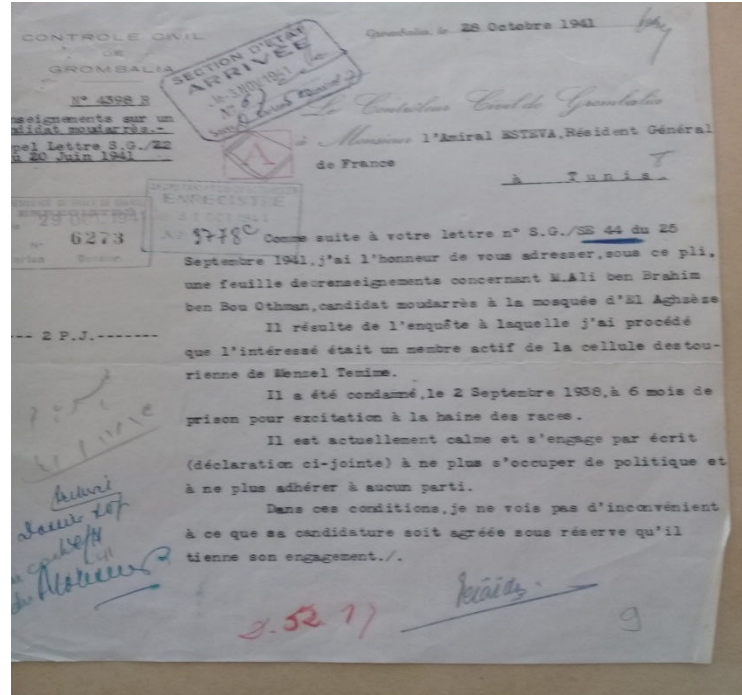
A.N.T: Archive Nationale Tunisie

M.N: Mouvement Nationale

F.P.C: Fonds de la periode Coloniale

### الملاحق

الملحق رقم 1: تقرير أمني حول الشيخ علي بن براهيم بن بوعثمان

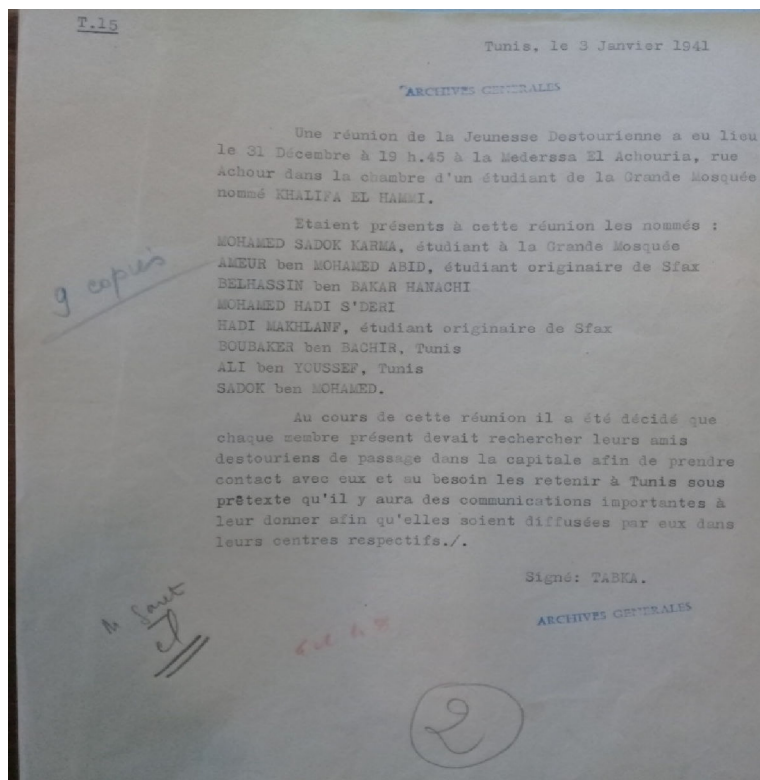


زراري شمس الدين – د/ جمعة بن زروال

**المصدر:** الأرشيف الوطني التونسي، رصيد الفترة الاستعمارية، السلسلة (D)، الحافظة 52، الملف 17، الملف الفرعي 5، 1941-1950 / ملف إداري لعلي بن براهيم بن بوعثمان المدرس بجامع حمام الأغزاز، والذي كان ناشطاً بالحزب الدستوري (خلية منزل تميم)

نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية...

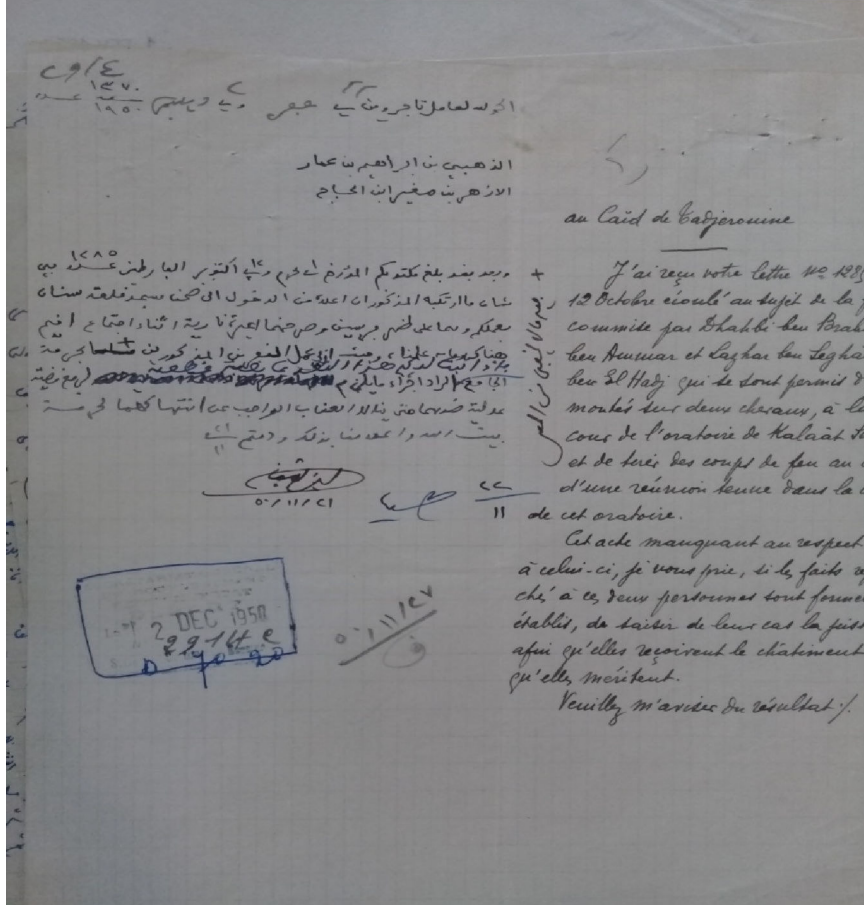
## الملحق رقم 2: اجتماع سياسي لطلبة زيتونيين سنة 1941



**La source:** Archive nationale tunisie, mouvement nationale, Carton: 51, Dossier 1, Nombre de pieces 351, 1941, Notes et rapports concernant l'atténuation des agitations destoriennes pendant la guerre par les mesures d'oppression prise par la gouvernement français.

زراري شمس الدين - د/ جمعة بن زروال

الملحق رقم 3: تقارير حول النشاط السياسي داخل المساجد



La source: A.N.T, F.P.C, Serie D, Carton 70, Dossier 20, 1949, reunios et diecours politiques dans les mosques.



## قائمة المصادر والمراجع

### 1- المصادر

#### 1-1- الوثائق الأرشيفية

- 1- الأرشيف الوطني التونسي، رصيد الفترة الاستعمارية، السلسلة (D)، حافظة 52، ملف 17، ملف فرعي 5، 1941-1950، ملف اداري لعلي بن إبراهيم بن بوعثمان المدرس بجامع حمام الاغزاز والذي كان ناشطا بالحزب الدستوري ( خلية منزل تميم ).
- 2- الأرشيف الوطني التونسي، رصيد الفترة الاستعمارية، السلسلة (D)، الحافظة 52، الملف 17، الملف الفرعي 03، ملف تسمية مصطفى بن علي بن محمد الغزي مدرسا بقلبيية وإعفاءه من خطته لاتهامه بالانتماء إلى المقاومة المسلحة، 1939-1954.
- 3- Archive nationale tunisie, mouvement nationale, Carton: 51, Dossier 1, Nombre de pieces 351, 1941, Notes et rapports concernant l'attenuation des agitations destoriennes pendant la guerre par les mesures d'oppression prise par la gouvernement français.
- 4- A.N.T, Fonds de la periode colonial, Serie D, Carton 70, Dossier 20, 1949, reunion et discours politiques dans les mosques.

#### 1-2- الكتب

- 1- احمد توفيق المدني، حياة كفاح، (مذكرات)، في تونس 1905-1925، ج1، د. ط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1988.
- 2- علي البهلوان، تونس الثائرة، لجنة تحرير المغرب العربي، 1954، المطبعة العالمية، القاهرة، د.ت.

## 2- المراجع

### 1-2- الكتب

- 1- أحمد القصاب، تاريخ تونس المعاصر (1881-1956)، تعريب: حمادي الساحلي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط1، 1986.
- 2- حبيب حسن اللولب، أبحاث ودراسات في تاريخ المغرب العربي المعاصر، منشورات سيدي نايل، الجزائر، 2013.
- 3- حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، تحقيق حمادي الساحلي، دار الجنوب، تونس، 2015.
- 4- حميدي ابو بكر الصديق، قضايا المغرب العربي في اهتمامات الحركة الإصلاحية الجزائرية 1920-1954، دار الهدى، عين مليلة، 2015.
- 5- خوله لرج، موجز تاريخ الحركة الوطنية التونسية، 1881-1964، المعهد الاعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس، 2008.

زراري شمس الدين - د/ جمعة بن زروال

- 6- خير الدين شترة، إسهامات النخبة الجزائرية في الحياة السياسية والفكرية التونسية 1900 - 1939، دار كردادة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2013.
- 7- السعيدى ابوزيان، عثمان العكاك الرجل والفكر، سلسلة ذاكرة وايداع، المركز الوطني للاتصال الثقافي، تونس، 2009.
- 8- سليمان الشواشي، الفكر الإصلاحى عند جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وأثره فى الفكر الإصلاحى التونسى، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2017.
- 9- الصادق الزملى، أعلام تونسيين، تعريب، حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ط1، 1986.
- 10- الطاهر حداد، إمرأتنا فى الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985.
- 11- الطاهر عبد الله، الحركة الوطنية التونسية، رؤية شعبية قومية جديدة، 1830-1956، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط2، 1990.
- 12- العايب معمر، مؤتمر طنجة المغاربي (دراسة تحليلية تقييمية)، الجزائر، دار الحكمة للنشر والتوزيع، 2010.
- 13- علال الفاسى، الحركات الاستقلالية فى المغرب العربى، المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الرباط، ط7، 2010.
- 14- علي المحجوبى، جذور الحركة الوطنية التونسية (1904-1934م)، تعريب عبد المجيد الشايبى، بيت الحكمة، تونس، 1999.
- 15- علي محجوبى، النهضة الحديثة فى القرن التاسع عشر لماذا فشلت فى مصر وتونس ونجحت فى اليابان، الدار التونسية للنشر، تونس، 1982.
- 16- علي محمد الصلابى، الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط، دار ابن الجوزى، القاهرة، ط1، 2007.
- 17- محمد العزيز بن عاشور، جامع الزيتونة المعلم ورجاله، دار سراس للنشر، تونس، 1991.
- 18- محمد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية فى تونس، الدار التونسية للنشر، تونس، ط3، 1983.
- 19- مسعودة مسعود بوالخضرة، الشيخ عبد العزيز الثعالبي ودوره فى الإصلاح الإسلامى المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1995.
- 20- يوسف مناصرية، الحزب الحر الدستورى التونسى 1919-1934، دار الغرب الإسلامى، بيروت، لبنان، ط1، 1988.
- 21- يوسف مناصرية، دور النخبة الجزائرية فى الحركة الوطنية التونسية بين الحربين العالميتين، دار هومة، الجزائر، 2013.

## ===== نشاط طلبية وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية... =====

22- يوسف مناصرية، الصراع الإيديولوجي في الحركة الوطنية التونسية 1934-1937، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 2006.

### 2-2- الرسائل والمذكرات

1- رابح فلاح، جامع الزيتونة والحركة الإصلاحية في الجزائر (1908-1954)، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر (تاريخ الحركة الوطنية المغربية)، جامعة قسنطينة، 2007-2008.

2- عبد القادر خليفي، احمد توفيق المدني ودوره في الحياة السياسية والثقافية في تونس والجزائر 1899-1983، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف الدكتور عبد الكريم بوصفصاف، جامعة منتوري، قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2006/2007.

### 2-3- الدوريات والمجلات

1- عبد الباسط الغابري، الزيتونيون والوعي بقيمة الثقافة في تحقيق الاستقلال الكامل، مجلة الحوار المتوسطي، جامعة جيلالي ليايس سيدي بلعباس مخبر البحوث والدراسات الاستشرافية في حضارة المغرب الإسلامي، سيدي بلعباس، الجزائر، العدد 15-16، مارس 2017.

2- علي الزيدي، الزيتونة ودورها في حركة التحرير الوطنية التونسية، مجلة الحوار المتوسطي، جامعة جيلالي ليايس سيدي بلعباس مخبر البحوث والدراسات الاستشرافية في حضارة المغرب الإسلامي، سيدي بلعباس، الجزائر، العدد 15-16، مارس 2017.

3- علي الزيدي، جامع الزيتونة أهم ميدان للتحركات السياسية بتونس خلال الحرب العالمية الأولى، المجلة التاريخية المغربية، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، تونس، السنة الثامنة والعشرون، العدد 104، سبتمبر 2001.

4- غيلان سميح طه التكريتي، الحركة الوطنية التونسية في سنوات ما بين الحربين 1918 - 1939، مجلة آداب الفراهيدي، جامعة تكريت، العراق، العدد 13، كانون الأول ديسمبر 2012.

### 2-4- الملتقيات والندوات

1- حفيظ الطبابي، صراع الهوية، الزيتونة والزيتونيين في معترك النضال الوطني والاجتماعي، أعمال الندوة الدولية الحادية عشرة حول الزيتونة: الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي، تونس، أيام 5 و6 ماي 2002، منشورات المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، جامعة منوبة، ط2، تونس، 2006.

2- سميح البكوش، النضال الزيتوني في الخمسينيات من خلال أحداث 15 مارس 1954، أعمال الندوة الدولية الحادية عشرة حول الزيتونة، الدين والمجتمع والحركات الوطنية في

زراري شمس الدين – د/ جمعة بن زروال  
المغرب العربي، تونس، أيام 5 و6 ماي 2002، منشورات المعهد الأعلى لتاريخ الحركة  
الوطنية، جامعة منوبة، ط2، تونس، 2006.  
3-المراجع باللغة الأجنبية

- 1- MARTIN (jean- Francois), histoire de la Tunisie contemporaine :  
de Ferry a Bourguiba, 1881–1956, l'harmattan, 2003.
- 2- Sebag (Paul), la Tunisie: essai de monographie, édition sociales,  
paris, 1951.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - حفيظ الطباي، صراع الهوية، الزيتونة والزيتونيين في معترك النضال الوطني والاجتماعي، أعمال الندوة الدولية الحادية عشرة حول الزيتونة: الدين والمجتمع والحركات الوطنية في المغرب العربي، تونس، أيام 5 و6 ماي 2002، منشورات المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، جامعة منوبة، ط2، تونس، 2006، ص422.
- <sup>2</sup> - محمد العزيز بن عاشور، جامع الزيتونة المعلم ورجاله، دار سراس للنشر، تونس، 1991، ص137.
- <sup>3</sup> - محمد الفاضل بن عاشور، الحركة الادبية والفكرية في تونس، الدار التونسية للنشر، تونس، ط3، 1983، ص214.
- <sup>4</sup> - عبد الله بن الحباب: وهو الذي عينه هشام بن عبد الملك الاموي والي على افريقية في سنة (110ه/728م). انظر: محمد العزيز بن عاشور، المرجع السابق، ص ص 10-12.
- <sup>5</sup> - رابح فلاحي، جامع الزيتونة والحركة الإصلاحية في الجزائر (1908-1954)، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر (تاريخ الحركة الوطنية المغربية)، جامعة قسنطينة، 2007-2008، ص111.
- <sup>6</sup> - رابح فلاحي، المرجع السابق، ص35.
- <sup>7</sup> - ابن عرفة: هو أبو عبد الله محمد بن عرفة أصله من ورغمة بالجنوب التونسي (716 – 803ه) أخذ العلم عن شيوخ الزيتونة في ذلك العصر ثم تولى التدريس بجامع الزيتونة كان عالما في الفقه والتفسير والكلام له عدة مصنفات أهمها المختصر في الفقه والمختصر في أصول الدين. أنظر: سليمان الشواشي، الفكر الإصلاحي عند جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وأثره في الفكر الإصلاحي التونسي، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2017، ص445.
- <sup>8</sup> - عبد الرحمان بن خلدون: ولي الدين أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن خلدون العلامة والفيلسوف والمؤلف الشهير ولد بمدينة تونس غرة رمضان سنة 732ه/27 مايو 1332م، تولى عدة مناصب كالوزارة والقضاء وعاش مدة في الأندلس أشهر كتبه "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر" توفي بالقاهرة سنة 808ه/1406م، أنظر: حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، تحقيق حمادي الساحلي، دار الجنوب، تونس، 2015، ص ص 104-105.

- <sup>9</sup> - علي بن غدام: زعيم الانتفاضة من عرش ماجر اطلقت عليه قبائل أولاد عيار والفراشيش (باي الشعب) غدر به الباي وسجنه في حلق الوادي بتونس حيث توفي سنة 1284/1867م. انظر: سليمان الشواشي، المرجع السابق، ص67.
- <sup>10</sup> - الطاهر عبد الله، الحركة الوطنية التونسية، رؤية شعبية قومية جديدة، 1830-1956، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط2، 1990، ص219.
- <sup>11</sup> - الشيخ عبد العزيز الثعالبي: (1874-1946م) من أصل جزائري ولد بتونس العاصمة، زيتوني الثقافة شارك في تأسيس وتحرير العديد من الصحف ذات الاتجاه الديني والسياسي منها سبيل الرشاد (1895م) ترأس الحزب الحر الدستوري 1920 ليتم نفيه إلى المشرق 1923 ولا يعود إلى تونس إلا سنة 1937، من مؤلفاته "تونس الشهيدة". أنظر: خير الدين شتره، إسهامات النخبة الجزائرية في الحياة السياسية والفكرية التونسية 1900 - 1939، دار كرادادة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2013، ص318.
- <sup>12</sup> - محي الدين القليبي: (1899-1954م) من رموز الحركة الوطنية والنضال السياسي والقلمي في المغرب العربي، خلف الثعالبي بعد رحيله إلى الشرق سنة 1923 في إدارة الحزب الدستوري اتخذ مواقف صارمة تجاه المؤتمر الافخارستي وإقامة تمثال لافيغري سجن في أزمة 1934، توفي في دمشق. أنظر: خير الدين شتره، المرجع السابق، ص34.
- <sup>13</sup> - المنصف المنستيري (1901-1971م) تلقى تكويناً زيتونياً كان أحد قيادي الحزب الحر الدستوري القديم نشط في ميدان الصحافة وكتب بجريدة الإرادة في الثلاثينات وجريدة الاستقلال. أنظر: محمد الفاضل بن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية بتونس، الدار التونسية للنشر، تونس، ط3، 1983، ص149.
- <sup>14</sup> - الطاهر عبد الله، المرجع السابق، صص219-220.
- <sup>15</sup> - MARTIN (jean-Francois), histoire de la Tunisie contemporaine : de Ferry a Bourguiba, 1881-1956, l'harmattan, 2003, P125.
- <sup>16</sup> - عبد الباسط الغابري، الزيتونيون والوعي بقيمة الثقافة في تحقيق الاستقلال الكامل، مجلة الحوار المتوسطي، جامعة جيلالي ليايس سيدي بلعباس مخبر البحوث و الدراسات الاستشرافية في حضارة المغرب الإسلامي، سيدي بلعباس، الجزائر، العدد 15-16، مارس 2017، ص185.
- <sup>17</sup> - محمد الفاضل بن عاشور: (1909-1970م) بن محمد الطاهر عاشور العالم الزيتوني درس بالمعهد الصادقي وجامع الزيتونة وكون أجيالا عديدة وكان عضوا أيضا في الحزب الحر الدستوري الجديد وقاد التحركات السياسية الطلابية الزيتونية باقتدار ودفاع عن مبدأ الاستقلال الكامل. أنظر: الصادق الزملي، أعلام تونسيين، تعريب، حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1986، صص349-354.
- <sup>18</sup> - محمد الفاضل بن عاشور، المرجع السابق، ص215.
- <sup>19</sup> - محمد الطاهر بن عاشور: (1879-1973م)، شغل مناصب مرموقة في كل من الجامعة الزيتونية والمعهد الصادقي وأيضا عين قاضيا مالكيًا وعضو مستشار بالمحكمة العقارية المختلطة قاد حملة الإصلاح الزيتوني وكلف بمهام "شيخ الجامع الأعظم وفروعه". انظر: الصادق الزملي، المرجع السابق، صص361-367.

- 20- عبد الباسط الغابري، المرجع السابق، ص188.
- 21- حفيظ الطبايبي، المرجع السابق، ص424.
- 22- أحمد القصاب، تاريخ تونس المعاصر (1881-1956)، تعريب: حمادي الساحلي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط1، 1986، ص485.
- 23- أحمد القصاب، المرجع نفسه، ص485.
- 24- معاهدة باردو: هي المعاهدة المبرمة بين فرنسا وباي تونس غداة الاحتلال في 12 مايو 1881 وجاء في بندها الثاني: "لقد رضي سمو باي تونس بأن تحتل القوات العسكرية الفرنسية المراكز التي تراها صالحة لاستتباب النظام والأمن بالحدود والسواحل". أنظر: مسعودة مسعود بوالخضرة، الشيخ عبد العزيز الثعالبي ودوره في الإصلاح الإسلامي المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1995، صص31-32.
- 25- الكاردينال لافيغري: (1825-1892م) أستاذ تاريخ الكنيسة كان رئيسا على جميع أساقفة إفريقيا وقرطاج سنة 1890م وكانت له مساعي كبرى في حركة الاحتلال والتبشير بالمغرب العربي. أنظر: مناصرية يوسف، الحزب الحر الدستوري التونسي 1919-1934، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص28.
- 26- Sebag (Paul), la Tunisie: essai de monographie, édition sociales, paris, 1951, P176.
- 27- أحمد القصاب، المرجع السابق، ص486.
- 28- محمد العزيز بن عاشور، المرجع السابق، ص137.
- 29- محمد بن عثمان السنوسي: (1850-1900م) الفقيه الأديب درس بالزيتونة علم الأمير محمد الناصر، حرر بجريدتي الرائد التونسي والحاضرة من المعجبين بالأفغاني والشيخ محمد عبده ومن أعضاء جمعية العروة الوثقى بتونس. أنظر: مسعودة مسعود بوالخضرة، المرجع السابق، ص07.
- 30- أحمد الورتاني: (1246هـ/1831م- 1302هـ/1884م) أصله من قبيلة ورتنان بالكاف درس بجامع الزيتونة وأخذ العلم عن مشاهيره كالظاهر بن عاشور (الجد) ومحمد معاوية وغيرهم، اعتبره البشير صفر إماما في اللغة والسير أسندت إليه رئاسة الأوقاف والرائد التونسي والمطبعة التونسية (1880-1883م) عزلته الحماية باعتباره من أقطاب النازلة التونسية. انظر: سليمان الشواشي، المرجع السابق، ص108.
- 31- محمد العزيز بن عاشور، المرجع السابق، ص138.
- 32- علي المحجوبي، جذور الحركة الوطنية التونسية (1904-1934م)، تعريب عبد المجيد الشابي، بيت الحكمة، تونس، 1999، ص119.
- 33- حفيظ الطبايبي، المرجع السابق، ص427.
- 34- علي باش حاميه: (1879-1918م)، درس بالزيتونة والمدرسة الصادقية، كان له ضمير وطني وقد اشترك في تأسيس جمعية قداماء تلامذة الصادقية وساهم في تنشيطها وكان يحمل فكرة الإصلاح في نفسه، أسس جريدة التونسي سنة 1907م ودافع عن حقوق الشعب التونسي، ساهم في أحداث طرابلس 1911 نفته فرنسا فذهب إلى الاستانة وقضى بقية

## نشاط طلبة وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية...

- حياته في الدفاع عن وحدة المغرب العربي أنظر: مناصريه يوسف، الحزب الحر ... المرجع السابق، ص27.
- <sup>35</sup> - حفيظ الطبايبي، المرجع السابق، ص427.
- <sup>36</sup> - إسماعيل الصفايحي: (1853-1918م) بتونس من شيوخ الزيتونة تولى القضاء الحنفي بتونس العاصمة. أنظر: خير الدين شتره، المرجع السابق، ص150.
- <sup>37</sup> - صالح الشريف: (1862-1920م) من أصول جزائرية دخل الزيتونة سنة 1881 ونال شهادة التطويح سنة 1888 وتولى التدريس فيه سنة 1894 ونظرا لنشاطه السياسي المكثف تعرض لمضايقات استعمارية مما جعله يهاجر إلى اسطنبول سنة 1906م. أنظر: خير الدين شتره، المرجع السابق، ص327.
- <sup>38</sup> - حفيظ الطبايبي، المرجع السابق، ص ص425-426.
- <sup>39</sup> - علي الزيدي، جامع الزيتونة أهم ميدان للتحركات السياسية بتونس خلال الحرب العالمية الأولى، المجلة التاريخية المغربية، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، تونس، السنة الثامنة والعشرون، العدد 104، سبتمبر 2001، ص376.
- <sup>40</sup> - أحمد توفيق المدني: (1899-1983م) ولد بتونس من أصول جزائرية تخرج من جامع الزيتونة عرف منذ حياته بنضاله الوطني ونشاطه السياسي كان من مؤسسي الحزب الحر الدستوري وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين وناادي الترقى بالعاصمة كان الناطق الرسمي لجبهة التحرير وعضوا في الحكومة المؤقتة وبعد الاستقلال تقلد عدة وظائف دبلوماسية له عدة مؤلفات. أنظر: خير الدين شتره، المرجع السابق، ص337، وأيضا: أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، ج1، ج2، ج3.
- <sup>41</sup> - علي الزيدي، جامع الزيتونة أهم ميدان للتحركات السياسية بتونس خلال الحرب العالمية الأولى، المجلة التاريخية المغربية، المرجع السابق، ص 337، نقلا عن: احمد توفيق المدني، حياة كفاح، (مذكرات)، في تونس 1905-1925، ج1، د. ط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1988، ص ص85-105.
- <sup>42</sup> - علي الزيدي، جامع الزيتونة أهم ميدان للتحركات السياسية بتونس خلال الحرب العالمية الأولى، المجلة التاريخية المغربية، المرجع نفسه.
- <sup>43</sup> - علي الزيدي، الزيتونة ودورها في حركة التحرير الوطنية التونسية، مجلة الحوار المتوسطي، جامعة جيلالي ليايس مخبر البحوث والدراسات الاستشراقية في حضارة المغرب الإسلامي سيدي بلعباس، الجزائر، العدد 15-16، مارس 2017، ص143.
- <sup>44</sup> - حسين الجزيري، ولد بتونس سنة 1878، وهو من أصل تركي ومن جد منحدر من الجزائر، زاول تعليمه بالكتاب والزيتونة، واحترف الصحافة حيث كتب عدة مقالات في عدة صحف، وكان يميل الى الفكاهة، تم سجنه خلال الحرب العالمية الأولى، وفي 12 فيفري 1920 أصدر جريدة "النديم"، توفي في 31 ديسمبر 1974. أنظر: حبيب حسن اللولب، أبحاث ودراسات في تاريخ المغرب العربي المعاصر، منشورات سيدي نايل، الجزائر، 2013، ص93.

- <sup>45</sup> - محمد الجعابي، ولد بتونس 1876، درس بالزيتونة واشتغل بالتجارة، أسس عدة جرائد، ويعتبر من مؤسسي الحزب الحر الدستوري، ويعتبر من أبرز الوطنيين، توفي في ماي 1938. أنظر: محمد حسين اللولب، المرجع السابق، ص76.
- <sup>46</sup> - علي الزيدي، الزيتونة ودورها في حركة التحرير الوطنية التونسية، مجلة الحوار المتوسطي، المرجع السابق، ص144.
- <sup>47</sup> - محمد الصادق النيفر (1882-1937م) : بن طاهر النيفر فقيه وأديب عارف بالمخطوطات ولد بتونس حفظ القرآن الكريم ودرس بالزيتونة كان من أعضاء اللجنة التنفيذية بالحزب الدستوري تولى القضاء. أنظر: عبد القادر خليفي، احمد توفيق المدني ودوره في الحياة السياسية والثقافية في تونس والجزائر 1899-1983، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، إشراف الدكتور عبدالكريم بوصفصاف، جامعة منتوري، قسنطينة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، 2006/2007.
- <sup>48</sup> - الشيخ محمد مناشور: (1882-1933م) أحد مدرسي الزيتونة بتونس. أنظر: محمد الفاضل بن عاشور، المرجع السابق.
- <sup>49</sup> - زين العابدين السنوسي (1898-1966م)، والده الشيخ محمد السنوسي الزيتوني الشهير، لم يدرس بالزيتونة كثيرا إلا أنه اهتم بالأدب والكتابة، أسس بعد 1920 "مطبعة العرب" تزوج من الأميرة ابنة الأمير أحمد باي الثاني (1929-1942م)، أسس أيضا مجلة العالم الأدبي ألف كتابه الشهير "الأدب التونسي في القرن الرابع عشر" أنظر: الصادق الزمرلي، المرجع السابق، ص ص341-344.
- <sup>50</sup> - الطاهر حداد: (1899-1935م) مؤلف ونقابي ومنظر تونسي. انظر: الطاهر حداد، إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985، ص ص22-23.
- <sup>51</sup> - عبد القادر خليفي، المرجع السابق، ص75.
- <sup>52</sup> - محمد العزيز بن عاشور، المرجع السابق، ص138.
- <sup>53</sup> - محمد العزيز بن عاشور، المرجع نفسه، ص138.
- <sup>54</sup> - يوسف مناصرية، الصراع الإيديولوجي في الحركة الوطنية التونسية 1934-1937، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 2006، ص07.
- <sup>55</sup> - يوسف مناصرية، المرجع نفسه، ص11.
- <sup>56</sup> - يوسف مناصرية، المرجع نفسه، ص23.
- <sup>57</sup> - الطاهر عبد الله، المرجع السابق، ص55.
- <sup>58</sup> - مناصرية يوسف، دور النخبة الجزائرية في الحركة الوطنية التونسية بين الحربين العالميتين، دار هومة، الجزائر، 2013، ص113.
- <sup>59</sup> - الباي محمد الناصر: ولد الباي في 28 شوال 1271 هـ (15 جويلية 1855م) وجلس على العرش في 12 ماي 1906م وتوفي في 16 ذي القعدة 1340 هـ/ 10 جويلية 1922م وخلف أربعة ذكور وثلاثة إناث. انظر: يوسف مناصرية، الحزب الحر الدستوري .... المرجع السابق، ص131.
- <sup>60</sup> - حفيظ الطباي، المرجع السابق، ص440.



## نشاط طلبية وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية...

- <sup>61</sup> - حميدي ابو بكر الصديق، قضايا المغرب العربي في اهتمامات الحركة الإصلاحية الجزائرية 1920-1954، دار الهدى، عين مليلة، 2015، ص 310.
- <sup>62</sup> - عثمان الكعاك: (1903-1978م) ولد بتونس مؤرخ أكاديمي ألف عدة كتب منها تاريخ الجزائر. انظر: السعيدى ابوزيان، عثمان الكعاك الرجل والفكر، سلسلة ذاكرة وإبداع، المركز الوطني للاتصال الثقافي، تونس، 2009.
- <sup>63</sup> - عبد القادر خليفي، المرجع السابق، ص 79.
- <sup>64</sup> - مصطفى كمال أتاتورك: (1880-1938م) مؤسس تركيا الحديثة ولد بمدينة سالونيك، التحق بالكلية الحربية بالآستانة، اشترك ضابطا في ثورة 1908 ضد السلطان عبد الحميد الثاني، أوقف العمل بالخلافة ثم أطاح بها نهائيا في مارس 1924 وأعلن عن ميلاد الجمهورية التركية الحديثة. انظر: سليمان الشواشي، المرجع السابق، ص 83.
- <sup>65</sup> - الخليفة عبد المجيد الثاني بن عبد العزيز الاول (1868-1944م) كان الخليفة الأخير تولى الخلافة من 19 نوفمبر 1922 الى غاية 03 مارس 1924 حيث تم خلعها وطرده مع بقية عائلته من تركيا. انظر: علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2007، ص 419.
- <sup>66</sup> - عبد القادر خليفي، المرجع السابق، ص 79.
- <sup>67</sup> - محمد الحامي: (1893-1928م) درس العربية بقابس وتونس وارتقى في مراحل حياته من عامل بسيط إلى أن وصل إلى قيادة العمل النقابي بتونس فحبسته فرنسا وافته واستقر به المقام في الحجاز إلى أن توفي في حادث مرور في جدة في 10 ماي 1928م. انظر: يوسف مناصرية، الحزب الحر ... المرجع السابق، ص ص 174-175.
- <sup>68</sup> - علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الرباط، ط7، 2010، ص 75.
- <sup>69</sup> - أحمد توفيق المدني، المصدر السابق، ج1، سنة 1988، ص ص 285-292.
- <sup>70</sup> - علال الفاسي، المرجع السابق، ص 74.
- <sup>71</sup> - أبو بكر حميدي، المرجع السابق، ص 311.
- <sup>72</sup> - خوله لعرج، موجز تاريخ الحركة الوطنية التونسية، 1881-1964، المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية، تونس، 2008، ص 78.
- <sup>73</sup> - الطاهر عبد الله، المرجع السابق، ص 222.
- <sup>74</sup> - المرجع نفسه، ص 222.
- <sup>75</sup> - محمد العزيز بن عاشور، المرجع السابق، ص 143.
- <sup>76</sup> - المرجع نفسه، ص 143.
- <sup>77</sup> - الأرشيف الوطني التونسي، رصيد الفترة الاستعمارية، السلسلة (D)، حافظة 52، ملف 17، ملف فرعي 5، 1941-1950، ملف اداري لعلي بن إبراهيم بن بوعثمان المدرس بجامع حمام الاغزاز والذي كان ناشطا بالحزب الدستوري ( خلية منزل تميم ). انظر الملحق رقم: 1.

<sup>78</sup> - Archive nationale tunisie, mouvement nationale, Carton: 51, Dossier 1, Nombre de pieces 351, 1941, Notes et rapports concernant

l'attenuation des agitations destoriennes pendant la guerre par les mesures d'oppression prise par la gouvernement français. Voir Annexe n 2.

<sup>79</sup>- A.N.T., M.N, Carton 51, Op Cit.

<sup>80</sup>- علي الزيدي، الزيتونة ودورها في حركة التحرير الوطنية التونسية، مجلة الحوار المتوسطي، المرجع السابق، ص 149.

<sup>81</sup>- محمد العزيز بن عاشور، المرجع السابق، ص 139.

<sup>82</sup>- المرجع نفسه، ص ص 139-140.

<sup>83</sup>- المرجع نفسه، ص 140.

<sup>84</sup>- المرجع نفسه، ص 140.

<sup>85</sup>- الحبيب بورقيبة: ولد بتونس سنة 1903م وأتم دراسته في باريس وعمل في الصحافة والمحاماة وأصبح سكرتير للحزب الحر الدستوري الجديد وعضوا في لجنة تحرير المغرب العربي 1948 وانتخب رئيسا لتونس سنة 1956 إلى أن عزل من الحكم في 07 نوفمبر 1987. أنظر: غيلان سميح طه التكريتي، الحركة الوطنية التونسية في سنوات ما بين الحربين 1918-1939، مجلة أدب الفراهيدي، جامعة تكريت، العراق، العدد 13، كانون الأول ديسمبر 2012، ص 199.

<sup>86</sup>- أحمد القصاب، المرجع السابق، ص 619.

<sup>87</sup>- صالح بن يوسف: (1910-1961م) سياسي تونسي من زعماء حزب الدستور الجديد، أمين عام للحزب منذ 1948، وفي عام 1950 وزيرا للعدل في حكومة محمد شنيق، أعلن معارضته للاتفاقية الموقعة بين تونس وفرنسا، لجأ إلى طرابلس حيث حكم عليه بالإعدام غيابيا في تونس، أصبح بعدها لاجئا في مصر، تمت تصفيته في 14 أوت 1961 في فرانكفورت ألمانيا. أنظر: العايب معمر، مؤتمر طنجة المغاربي (دراسة تحليلية تقييمية)، الجزائر، دار الحكمة للنشر والتوزيع، 2010، ص 44.

<sup>88</sup>- عبد الباسط الغابري، المرجع السابق، ص 188.

<sup>89</sup>- المرجع نفسه، ص 188.

<sup>90</sup>- سمير اليكوش، النضال الزيتوني في الخمسينيات من خلال أحداث 15 مارس 1954، أعمال الندوة الدولية الحاجية عشرة حول الزيتونة، المرجع السابق، ص 370.

<sup>91</sup>- المرجع نفسه، ص 373.

<sup>92</sup>- المرجع نفسه، ص 373.

<sup>93</sup>- الأرشيف الوطني التونسي، رصيد الفترة الاستعمارية، السلسلة (D)، الحافظة 52، الملف 17، الملف الفردي 03، ملف تسمية مصطفى بن علي بن محمد الغزي مدرسا بقلبية وإعفاءه من خطته لاثامه بالانتماء إلى المقاومة المسلحة، 1939-1954.

<sup>94</sup>- A.N.T, Fonds de la periode colonial, Serie D, Carton 70, Dossier 20, 1949, reunion et discours politiques dans les mosques. Voir annexe n 3.

## ==== نشاط طلبية وعلماء الزيتونة في الحركة الوطنية التونسية... ===

<sup>95</sup>- فرحات حشاد: من مواليد جزيرة فرقة يوم 2 فبراير 1914، لم يكمل تعليمه، وتقل في أرجاء تونس عاملا بسيطا وترقي في الوظائف النقابية واستطاع أن يشكل التنظيم النقابي التنسي بالتنسيق مع الحزب الحر الدستوري وذلك في 5 أوت 1945، حيث أسس الاتحاد العام التونسي للشغل، اغتالته اليد الحمراء الفرنسية يوم 5 ديسمبر 1952 لمواقفه الصلبة في المطالبة بحقوق العمال واستقلال تونس عن فرنسا. أنظر: علي البهلوان، تونس الثائرة، لجنة تحرير المغرب العربي، 1954، المطبعة العالمية، القاهرة، دت، ص ص422-427.

<sup>96</sup>- A.N.T, F.P.C, Serie D, Carton 70, Op Cit

<sup>97</sup>- A.N.T, F.P.C, Serie D, Carton 70, Op Cit.

<sup>98</sup>- سمير البكوش، المرجع السابق، ص 384.

<sup>99</sup>- المرجع نفسه، ص ص 383-384.

<sup>100</sup>- الطاهر عبد الله، المرجع السابق، ص ص 225-226.

<sup>101</sup>- سمير البكوش، المرجع السابق، ص 384.

<sup>102</sup>- الطاهر عبد الله، المرجع السابق، ص 226.

<sup>103</sup>- سمير البكوش، المرجع السابق، ص 385.

<sup>104</sup>- علي محجوبي، النهضة الحديثة في القرن التاسع عشر لماذا فشلت في مصر وتونس

ونجحت في اليابان، الدار التونسية للنشر، تونس، 1982، ص 116.

<sup>105</sup>- رابح فلاح، المرجع السابق، ص 111.

<sup>106</sup>- المرجع نفسه، ص 111.

<sup>107</sup>- A.N.T, F.P.C, Serie D, Carton 70, Op Cit.

<sup>108</sup>- A.N.T, F.P.C, Serie D, Carton 70, Op Cit.

<sup>109</sup>- علي الزيدي، الزيتونة ودورها في حركة التحرير الوطنية التونسية، مجلة الحوار

المتوسطي، المرجع السابق، ص 389.

**حركة الكفاح التحرري ضدّ الاستعمار الفرنسي في مدغشقر  
1945-1960م  
Movement for the Liberal Struggle against French  
Colonialism in Madagascar 1945-1960**

**عبد الفتاح سنوسي**

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة العربي التبسي تبسة  
abdelfettah.senoussi@univ-tebessa.dz

تاريخ الإرسال: 2020/07/10 تاريخ القبول: 2020/11/05

**الملخص:**

ألحقت مدغشقر بالإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية منذ نهاية القرن 19م، وبدأت فرنسا تحقق أطماعها التي كانت تحلم بها منذ زمن بعيد، ولم تتأخر الإدارة الاستعمارية بالجزيرة في تطبيق سياسات مجحفة في حق الأهالي، الذين قاوموا المعتدين مقاومة شديدة، طيلة العقود الأولى من القرن العشرين، إلى أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، أين توفر للمدغشقيين العوامل الضرورية والمحفزات القوية داخليا وخارجيا لمواجهة الاستعمار وإنهائه، فدخلوا في نضال وطني عسير تخللته ثورة 1947م، وفي نهاية المطاف كانت مدغشقر سنة 1960م على موعد مع طي صفحة الاستعمار الفرنسي وإنهائه.  
**الكلمات المفتاحية:** النضال الوطني؛ مدغشقر؛ الاستعمار الفرنسي؛ ثورة 1947؛ فيليبير تسيرانانا.

**Abstract:**

Madagascar joined the French colonial empire since the end of the 19th century, and France began to fulfill its ambitions that it had dreamed of a long time ago. The Second World War ended, providing the Madagascareans with the necessary factors and strong incentives internally and externally to confront colonialism and its end, so they entered into a difficult national struggle that was punctuated by the revolution of 1947 AD. In the end, Madagascar in the 1960's was on a date with the page being folded and ended.

**Key words:** national struggle; Madagascar; French colonialism; The Revolution of 1947; Philbert Tsiranana .

### مقدمة:

تناقش هذه الدراسة مسار واحدة من حركات التحرر الوطني الإفريقي ضد الاستعمار الأوروبي الحديث، بعد الحرب العالمية الثانية، ويتعلق الأمر بجزيرة مدغشقر التي كانت ضحية التكالب الاستعماري الفرنسي الذي أحكم السيطرة عليها عند نهاية القرن التاسع عشر (19م)، وأضحى الشعب المدغشقري يعاني من قيود الاستعمار، الذي أراد أن يستغل كل ما تزخر به الجزيرة من ثروات وأن يُحوّل شعبها إلى عبيد مسخرين لخدمة المصالح والأغراض الفرنسية، ولكن أهالي الجزيرة لم يقفوا مكتوفي الأيدي أمام تلك الممارسات وأدركوا تمام الإدراك ما تُبَيِّته فرنسا الاستعمارية من نوايا استغلالية واستعبادية لهم ولأرضهم، فكيف بدأت الأطماع الفرنسية في هذه الجزيرة؟ وما هي أبرز ملامح النضال الوطني في مدغشقر بعد الحرب العالمية الثانية؟ وكيف تخلص الشعب المدغشقري من قبضة الاستعمار الفرنسي؟ وسنحاول هنا تتبع مسار المواجهة سواء السياسية أو العسكرية بين المدغشقرين والاستعمار الفرنسي مركزين على فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

### 1- مدغشقر الأرض والإنسان:

مدغشقر واحدة من أكبر جزر العالم تقع في المحيط الهندي قبالة السواحل الجنوبية الشرقية لإفريقيا بين دائرتي عرض 12° و 26° جنوبا وبين خطي طول 41° و 48° شرقا، وتمتد من الشمال إلى الجنوب على مسافة 1500 كلم، ومن الشرق إلى الغرب على مسافة 500 كلم، وتصل مساحتها إلى نحو 600.000 كلم<sup>2</sup> أي ما يعادل مساحة فرنسا وبلجيكا مجتمعين<sup>(1)</sup>، وتفصلها عن إفريقيا قناة موزمبيق، والمعروف أن سطح الجزيرة عبارة عن هضبة تزداد ارتفاعا في الوسط، وتمتد من شمالها إلى جنوبها سلسلة جبلية يتراوح ارتفاعها ما بين 2000 و 3000 متر والتي تعتبر منبعا للكثير من الأنهار<sup>(2)</sup>، ومن المعروف لدى أغلب المؤرخين أن سكان مدغشقر - بالنظر إلى عاداتهم ولغتهم- جاؤوا في الأصل من أندونيسيا وملايو حيث انتظموا في هجرات

## ===== حركة الكفاح التحرري ضد الاستعمار الفرنسي في مدغشقر 1945-1960م

متعددة منذ بداية العصر المسيحي، وهذا ما يؤكد تجذر العنصر الأندونيسي والملاوي في هذه الجزيرة يقول أحد المؤرخين: "إن شعوب مدغشقر هم خليط من السلالة المسماة الملايو- الأندونيسية"، كما وجدت في مدغشقر أيضا عناصر عربية اختلطت دماؤها بأصول إفريقية مثل سكان جزر القمر وزنجبار وموزمبيق، والحق أن الوجود العربي في هذه الجزيرة يعود لفترة ما قبل الإسلام حيث هناك اختلاف بين مظاهر شعب مدغشقر المنتشرين في الشمال إذ هم خليط من الدم العربي والهندي وبين أولئك الزنوج المتمركزين في الجنوب الغربي<sup>(3)</sup>، وعلى هذا فإن هذه الجزيرة تتميز بتنوع بشري بين الأندونيسيين والمالايين والأفارقة والهنود والعرب المسلمين.

### 2- الاحتلال الفرنسي لمدغشقر :

لقد أدرك الأوروبيون أهمية مدغشقر من الناحية الاقتصادية خاصة ما يتعلق بالناحية الصناعية، حيث وجدوا- بعد استطلاعهم للجزيرة- أن هناك إمكانيات ضخمة للاستثمار لاسيما وفرة اليد العاملة الرخيصة، الشيء الذي يساعد على تقليل تكاليف البضاعة المصنوعة في الجزيرة إذا ما قيست بغيرها من بلدان شرق إفريقيا، إضافة إلى ما قدمته الجزيرة من أدوار هامة في تجارة الرقيق خلال القرنين السابع عشر(17) والثامن عشر(18)، مما جعل المؤسسات التجارية الأوروبية تتبنى هذه التجارة لما تدره من أرباح ضخمة، وصارت مدغشقر منطقة تصدير العبيد إلى الأسواق الخارجية<sup>(4)</sup>.

كانت المحاولات الأولى التي قام بها الأوروبيون للسيطرة على مدغشقر حين تأسست شركة الهند الشرقية الفرنسية في سنة 1664م، وبدأ اهتمام هذه الشركة بالجزيرة وتمكنت من النزول إليها فعلا وأدخلتها إلى نطاق امتيازاتها، وأسست بها مركزا تجاريا له حامية عسكرية أطلقت عليه اسم "فورت دوفين" ولم يرض ذلك الأهالي فهجموا على هذا المركز وفتكوا بمن فيه سنة 1671م، وفي سنة 1792م أرسلت الجمعية الوطنية مندوبا إلى مدغشقر توصل إلى كتابة تقرير عن إمكانيات استعمار فرنسا للجزيرة، بينما لفت أميرال البحرية البريطانية في المحيط الهندي نظر حكومة الهند إلى أهمية هذه الجزيرة، ومن هنا بدأ التنافس البريطاني الفرنسي على الجزيرة، حيث فكرت بريطانيا بعد

هزيمة فرنسا في الحروب النابوليونية في القضاء على كل أثر فرنسي في الجزيرة<sup>(5)</sup>، وظل الشد والجذب هو السمة الغالبة على العلاقة بين فرنسا وبريطانيا في إخضاع هذه الجزيرة والسيطرة عليها<sup>(6)</sup> إلى عهد الملكة الشابة رانافالونا الثالثة (1883-1896م) تلك الأميرة التي لم تتجاوز الثانية والعشرين والمتربعة على عرش دولة تحيط بها المخاطر من كل مكان، وقد كانت تدرك ذلك حيث خاطبت شعبها في أول ظهور لها قائلة: "إليكم ما سأقوله لكم يا شعبي إن الله وهبني هذه الأرض وهذه المملكة وإنني لأشكره على ذلك جزيل الشكر، وقد ترك لي أندريانا مبوانيميرينا وراداما الأول ورانافالونا الأولى ورازوهيرينا ورانافالونا الثانية هذه المملكة عن طريق الوراثة... فإن أراد أحد أن يسلبني جزءا من هذه الأرض ولو كان شعرة واحدة، فإنني سأقف في المقدمة كرجل لأدافع معكم عن وطننا المشترك، أليس كذلك يا شعبي"<sup>(7)</sup>.

وفي سنة 1883م بعد تغيير الحكومة في باريس أين أصبح دي فرانكوس وزيرا للحربية لفترة قصيرة وكان من المناصرين لضم مدغشقر إلى فرنسا، أصدر الأخير أوامره بالتصرف العدواني لقائد الفرقة البحرية في المحيط الهندي الأميرال البحري بييري الذي بدأ بتدمير كل المواقع الحكومية في مدغشقر في المنطقة الشمالية الغربية والسيطرة على مناطق ماجقا وتاماتافي وتدمير كل ما يصل إليه من مواقع للهوفا<sup>(8)</sup> على الساحل الشرقي<sup>(9)</sup>، وقد أبدى الفرنسيون تفوقا واضحا عند بداية العمليات العسكرية نظرا لما يتوفرون عليه من إمكانيات في العدة والعتاد، ومع ذلك أظهر الجيش المدغشقري استماتة وشجاعة متناهية جرتة إلى تحقيق انتصارات كبيرة في بعض المعارك المهمة كمعركة "فارفات" بقيادة "رانياندريا نامانيا نومري" لكن الحرب سارت في الأخير لصالح فرنسا<sup>(10)</sup>، وعلى هذا دخل الجانبان في مفاوضات بداية من 15 أوت 1884م في تاماتافي توجت بتوقيع معاهدة 1885م التي تخدم بالدرجة الأولى المصالح الفرنسية وتمنح بعض الرضا للطرف الآخر حيث تضمنت المعاهدة ما يلي :

- يمنح المواطنون الفرنسيون والأجانب ممن لحقت بهم أضرار جراء الحرب تعويضات مالية مقدارها عشرة ملايين فرنك، وهو الإجراء الذي جعل دوائر

## ===== حركة الكفاح التحرري ضد الاستعمار الفرنسي في مدغشقر 1945-1960م

الكمارك وميناء تاماتافي تحت السيطرة الفرنسية التي اشترطت لخروجها من هذه المناطق تسديد تلك التعويضات.

- لفرنسا الحق في بناء قاعدة عسكرية في خليج ديبغوسواريز.  
- لا تطبق على الفرنسيين في الجزيرة سوى القوانين الفرنسية وفي حالة النزاع مع المدغشقيين يتدخل المقيم الفرنسي بحضور قاض مدغشقري.  
- من حق الرعايا الفرنسيين استئجار أراض في الجزيرة لمدة طويلة قابلة للتجديد.

- لفرنسا الحق في تمثيل مدغشقر في علاقاتها الخارجية من خلال المقيم الفرنسي ومنه يوضع رعايا المملكة تحت الحماية الفرنسية، مع التزام فرنسا بعدم التدخل في شؤون المدغشقيين الداخلية.  
- أن تعترف فرنسا بسيادة الملكة على كل الجزيرة ومن حق حكومة مدغشقر التفاوض مع الأمم الأخرى حول المعاهدات التجارية<sup>(11)</sup>.

لم تصمد هذه المعاهدة طويلا إذ سرعان ما توترت العلاقة بين الطرفين خاصة بعد توقيع اتفاق 05 أوت 1890م بين بريطانيا وفرنسا وتبادلت الدولتين فيه الاعتراف بزنجبار ومدغشقر منطقتين لنفوذهما، حيث ضمنت فرنسا بموجب هذا الاتفاق انكفاء الأطماع البريطانية في الجزيرة وبذلك أصبح الطريق سالكا أمام الفرنسيين، فعرض لومير دي قيليي مشروعا للحماية على تاناناريف منتهكا بذلك السيادة المدغشقرية، فقبل مشروعه بالرفض المطلق فقطع المقيم الفرنسي كل العلاقات مع الجزيرة ووصلت إليه مباشرة حملة تتألف من خمسة عشر ألف جندي بقيادة الجنرال "دوشيسن" وكانت مستعدة للمواجهة لكن الجيش المدغشقري كان قليل التجهيز فبدأ المعركة ببرودة وهكذا سقطت تاماتاف سنة 1894م ثم ماجونغوا التي حولت إلى قاعدة عسكرية، وقد حاول الجنرال "رينيا نجيلاهي" وهو من أبرز ضباط الجيش المدغشقري معرفة بالخطط الاستراتيجية أن يرد الزحف الفرنسي معتمدا على خطوط الدفاع الطبيعية لكن قواته تشتتت بفعل القصف المدفعي الفرنسي، وتولى دوشيسن القيام بعملية سريعة لاختراق العاصمة، وفي الوقت الذي كان ينعقد فيه مجلس بالقصر لبحث مسألة إرسال الملكة رانافالونا الثالثة إلى الجنوب



لمواصلت المقاومة اخترقت قنبلة سقف المكان وأدى الحادث إلى سقوط العاصمة تاناناريف واتخاذ قرار الاستسلام في 30 سبتمبر 1895م<sup>(12)</sup>، وفي عام 1896م وقعت الملكة على معاهدة جديدة أعلنت من خلالها جزيرة مدغشقر مستعمرة فرنسية، وتم نفي الملكة الشابة إلى جزيرة ريونيون أما رئيس وزرائها "رايني رايدي فوني" فقد نفي إلى الجزائر<sup>(13)</sup>.

ما إن استلم الجنرال الفرنسي "جاليني" الحكم في الجزيرة حتى لجأ إلى استخدام العنف حيث أعدم أقارب الملكة وارتكب الجنود الفرنسيون أبشع الجرائم واستمرت عمليات إخضاع الجزيرة الثائرة والسيطرة عليها من عام 1897م حتى عام 1904م، ومن جهة أخرى قسم جاليني الجزيرة إلى عدة مراكز لتسهيل عملية إدارتها ووضع على رأس كل مركز قائدا فرنسيا، وبذلك تمكن من إحكام السيطرة على المناطق الساحلية والداخلية من البلاد وربط المناطق الداخلية بالساحل على غرار ربط العاصمة تاناناريف بالساحل، كما أرغم الرجال من 16 إلى 60 سنة على العمل لمدة خمسين يوما من كل عام خدمة للمصالح الفرنسية، وفي 18 جانفي 1897م أصدر جاليني قرار يجعل من اللغة الفرنسية اللغة الرسمية في الجزيرة<sup>(14)</sup>.

إن السمة الغالبة على السياسة الفرنسية في مدغشقر منذ ضمها إليها كمستعمرة هي القسوة وسبب ذلك شدة مقاومة الأهالي للاستعمار الفرنسي، فقد عملت فرنسا على حرمان الأهالي تماما من حقوقهم السياسية<sup>(15)</sup> ومن المشاركة في إدارة شؤون البلاد، بالرغم من أن هذه الجزيرة لم يهاجر إليها سوى نحو 30.000 فرنسي كانوا يعيشون وسط أربعة (04) ملايين من السكان الأصليين، ويمارس هؤلاء المهاجرين وظائف لدى الإدارة الفرنسية<sup>(16)</sup>، كما مارست فرنسا شتى أنواع الاستغلال اللامتناهي لأرض وشعب جزيرة مدغشقر منذ الحاق هذه الأخيرة بالإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية أين عرفت إفريقيا بشكل عام وهذه المستعمرة الفرنسية على وجه التحديد بداية النضج في الفكر السياسي التحرري الذي وضعها على السكة الصحيحة للوصول إلى المحطة النهائية في مسيرة النضال الوطني لمدغشقر وهي الاستقلال، ومن تلك الممارسات :

### ==== حركة الكفاح التحرري ضد الاستعمار الفرنسي في مدغشقر 1945-1960م

- إرغام الفلاحين على زيادة محاصيل التصدير فمثلا قفز تصدير مادة البن في المدة 1909-1939م من 98 طن إلى 20 ألف طن ومحصول الفانيلا من 110 طن إلى 335 طن والقرنفل من 98 طن إلى 6520 طن، كما تم احتكار التجارة الداخلية والخارجية من طرف فرنسا بشكل كامل حيث بلغت الاستثمارات الفرنسية هناك عند نهاية الحرب العالمية الثانية 11.5 مليار فرنك، إضافة إلى الاستيلاء على الأراضي الزراعية والغابات وجميع الثروات المعدنية وخاصة مناطق الذهب الموجودة في تاوانورد، ولذلك وجدنا أن السلطات الاستعمارية تتخذ من التعليم وسيلة لتحقيق المنفعة الاقتصادية فقد أشار الأمر الصادر سنة 1899م إلى أن الغرض من التعليم هو: " ... أن يجعل الشباب المدغشقري رعايا مطيعين لفرنسا ومخلصين لها، وتقديم تعليم صناعي وزراعي وتجاري لضمان تلبية احتياجات المستوطنين والخدمات العامة المختلفة في المستعمرة من الموظفين".

- إجبار الأهالي على المشاركة في الحرب العالمية الأولى والثانية، حيث جندت فرنسا خلال الحرب الأولى 41.000 مقاتل وفي الثانية 15.000 جندي من الذين جرى تدريبهم في فرنسا فضلا عن 28.000 جندي تم تطويعهم قسرا<sup>(17)</sup>... وغيرها من الممارسات المجحفة في حق الأهالي.

### 3- دوافع نمو الوعي التحرري المدغشقري بعد الحرب العالمية الثانية:

من المؤكد لدى الكثير من المؤرخين أن وقائع السنوات الأولى للحرب العالمية الثانية (1939-1945م) قد أحدثت زلزالا في صخرة الاستعمار الأوروبي، وخاصة بالنسبة لفرنسا وحليفاتها بريطانيا، وكان لذلك أبعاده الحقيقية والقوية في توجيه بوصلة الكفاح التحرري الإفريقي بصفة عامة والمدغشقري بصفة خاصة نحو مراميها المتطلعة للحرية والانعتاق من براثن الاستعمار. ومن دوافع نمو الوعي التحرري لدى المدغشقيين :

#### داخليا:

- إن إسهام جنود مدغشقر في المجهود الحربي إلى جانب فرنسا خلال الأعوام 1940-1944م، جعلهم يعودون إلى وطنهم وقد نهلوا من الأفكار السائدة في أوروبا خلال تلك الفترة، من قبيل المساواة في الحقوق والحرية والاستقلال،

مما جعلهم يؤمنون بها ويطالبون بتحقيقها لأنها تتقاطع مع رغبتهم الشديدة في الخلاص من الاستعمار وفك أغلاله<sup>(18)</sup>.

- لاحظ أهالي المستعمرة هزيمة فرنسا في بداية الحرب العالمية الثانية أمام القوات الألمانية الأمر الذي أدى إلى مجيء حكومة فيشي<sup>(19)</sup> الموالية للألمان والتي مارست سياسة متطرفة وراдикаلية في الجزيرة تجنباً لحدوث أي حركة مضادة، وما إن تحالفت حكومة فيشي مع دول المحور حتى سارعت بريطانيا إلى إخضاع الحامية الفرنسية بالجزيرة في بداية شهر ماي 1942م تجنباً لوقوعها في يد اليابانيين، ونزولا عند رغبة حليفها الجنرال دوغول - الذي أسس في لندن حكومة فرنسا الحرة- وكان لما قامت به بريطانيا بالغ الأثر في تشجيع الآمال الوطنية العريضة في مدغشقر للحصول على الاستقلال المبكر، ورسخت قناعة تامة لدى المدغشقرين بتداعي القوة الفرنسية نتيجة هزائمها المتكررة أمام الألمان، وأمام الإنجليز لذلك فإن التغلب على الفرنسيين أمر ممكن التحقيق، وفعلا كان هذا من بين الدوافع التي أدت إلى ثورة 1947م<sup>(20)</sup>.

- عند نهاية الحرب اتبعت فرنسا في هذه الجزيرة نفس السياسة التي عاملت بها باقي مستعمراتها في إفريقيا السوداء حيث انتخبت أربعة (04) نواب عنها للجمعية الوطنية الفرنسية عن طريق نظام الفئتين الانتخابي (مقعدين للفرنسيين ومقعدين للمدغشقرين) وبذلك صار لمدغشقر من ينقل مآسي شعبها ومعاناته إلى مجلس النواب الفرنسي<sup>(21)</sup>.

- لقد ذاق الشعب مرارة العيش طيلة سنوات الحرب متعرضاً لشتى أنواع التعسف والضغط والاستغلال جراء السياسة الفرنسية القاسية<sup>(22)</sup>، مما جعله يتحين الفرصة للدخول في مواجهة مع الاستعمار لإنهاء ذاك البؤس وتلك المعاناة.

### خارجياً:

- بروز حركة الجامعة الإفريقية<sup>(23)</sup> التي كانت عاملاً أساسياً في انفتاح الوعي القومي الإفريقي ودفعه إلى الأمام من خلال مؤتمرات الجامعة الإفريقية منذ عام 1905م وحتى عام 1927م، ولم يؤد هذا النشاط إلى تدويل الكفاح الوطني الإفريقي ضد الاستعمار بوجه عام فقط، بل عمل إلى حد كبير على تعزيز

## ==== حركة الكفاح التحرري ضد الاستعمار الفرنسي في مدغشقر 1945-1960م

وعى السود في جميع أنحاء العالم بمعاناتهم المشتركة كجنس مستضعف ومقهور<sup>(24)</sup>.

- كان لتصريح الرئيس الأمريكي ولسون في يناير 1918م المتضمن "حق الشعوب في تقرير مصيرها" أثر على الشعوب المستعمرة وأكد موافقه الرافضة للاستعمار والمناهضة لحب التسلط والاستغلال، حيث تسلم العديد من العرائض والمذكرات من قبل الأحزاب العاملة في سبيل تحرير الشعوب، الأمر الذي جعل هذه الأخيرة تتبنى تلك المواقف في فترة ما بين الحربين (1918-1939م) وتتخذها شعارات لها ومطالب أساسية في نضالها السياسي الهادف إلى الحرية والاستقلال<sup>(25)</sup>.

- تصريح الأطلسي الذي شارك في إصداره رئيس وزراء بريطانيا ونستن تشرشل والرئيس روزفلت عن دولة الولايات المتحدة وهي نفسها الدولة التي كان رئيسها ولسن قد أعلن خلال الحرب العالمية الأولى عن حق الشعوب في تقرير مصيرها<sup>(26)</sup>.

- من المعروف أن الاستعمار قد داس على الكثير من العادات والتقاليد والمعتقدات الإفريقية وحاربها وعمل على طمسها، واللافت أن بعض تلك المعتقدات المتوارثة كانت محل تقديس واعتبار، وكان هذا من بين العوامل التي أثارت الإفريقيين ضدّ الدخلاء المستعمرين.

- تعمد المستعمرون ضرب دعائم ومقومات التراث الحضاري الإفريقي من لغة وتاريخ وأصول حضارية، ومميزات اجتماعية الأمر الذي تنبه له الإفريقيون، وظهرت أصوات تنادي بأهمية إحياء التراث القديم والمحافظة على الحضارات الإفريقية بوصفها من أعرق الحضارات الإنسانية<sup>(27)</sup>.

### 4- انبعاث الحركة الوطنية في مدغشقر :

بعد أن خمدت نيران الحرب العالمية الثانية وتوجت بانتصار الحلفاء، تجدد النضال الوطني المدغشقري، خاصة وأن مؤتمر برازفيل 1944م قد أوصى بضرورة تمثيل المستعمرات على نطاق واسع في الجمعية الوطنية الفرنسية وفي المجالس المنتخبة، تقديرا لتلك التضحيات التي قدمتها شعوب المستعمرات خلال الحرب، كما أن دستور 1946م قد نص على تكوين ما يعرف بـ "الاتحاد

الفرنسي" من الجمهورية الفرنسية (فرنسا الأوروبية ومديريات الجزائر ومديريات ما وراء البحار) وأقاليم ما وراء البحار (مستعمرات إفريقيا) والدول الشريكة (مراكش وتونس ودول الهند الصينية والأقاليم الشريكة في الكاميرون والتوغو) وسمح هذا الاتحاد في إطار الدستور الجديد بمنح الرعية الفرنسية للمنضمين إلى الاتحاد، والإقرار بحقهم في الجلوس إلى جانب الفرنسيين في البرلمان، مع أن تطبيق ذلك قد اعتمد على التفرقة العنصرية بين الأوروبيين والإفريقيين وبين الموالين لفرنسا من هؤلاء وأولئك المتمسكين بالهوية الوطنية الإفريقية<sup>(28)</sup>، وفي ظل هذه الرؤى الاستعمارية المتجددة شهدت جزيرة مدغشقر ظهور عدة أحزاب سياسية على غرار "الحزب الديمقراطي الملغاشي" الذي تأسس في مطلع سنة 1946م وطالب باستقلال الجزيرة وفقا لميثاق سان فرانسيسكو أي تدريجيا، بعد أن يتمكن المدغشقيون من تحقيق تقدم اقتصادي واجتماعي دون قطيعة مع فرنسا، فقد كان يناضل من أجل مصالح الطبقات الوسطى التجارية والمتقنة من أبناء العاصمة تاناناريف وهو لا يملك أي قاعدة شعبية<sup>(29)</sup>، وفي المقابل كان منافسه حزب "الحركة الديمقراطية من أجل التجديد الملغاشي" الذي أسس في شهر فيفري 1946م من طرف مثقفين مدغشقيين ملتفتين حول النائبين "رافواهانجي وراسيتا" يطالب بالاستقلال غير المشروط، ولذلك شهد نجاحا سريعا بين سكان مدغشقر، ويتلخص برنامج هذا الحزب في المطالبة باستقلال البلاد والنضال من أجل ذلك ومنح الشعب المدغشقري حقوقا سياسية واسعة، وإجراء إصلاحات ديمقراطية، وقد اكتسب أهمية بالغة حينما تمكن من توحيد ممثلي الطبقة العاملة والفلاحين والبرجوازية الوطنية والمتقنين ورجال الدين، وكذا الفرنسيين ذوي التوجهات الديمقراطية والتقدمية المعادية للاستعمار، وصارت شعبيته كبيرة نظرا لأن طروحاته تتسجم مع آمال وطموحات فئات عريضة من المجتمع المدغشقري<sup>(30)</sup>، وأمام هذه الوطنية العارمة ظهر في شهر جويلية 1946م "حزب محرومي مدغشقر" المخلص لفرنسا بوصفها مصدرا للتقدم، وقد ضم عددا من الأعيان وكان خطابه موجه بشكل خاص لسكان الساحل، وفي مستهل سنة 1947م كانت "الحركة الاجتماعية الملغاشية" المتأثرة بالسلطات

## ===== حركة الكفاح التحرري ضد الاستعمار الفرنسي في مدغشقر 1945-1960م

الكاثوليكية تؤكد على المشاكل الاقتصادية والاجتماعية معتبرة أن الاستقلال احتمال بعيد المدى وصعب المنال<sup>(31)</sup>.

نظير ما حققه حزب "الحركة الديمقراطية من أجل التجديد الملغاشي" من نجاحات خاطفة منذ البداية، حيث أنه كان وطنيا ذو نزعة راديكالية، فإن الأوامر الصارمة صدرت من وزارة المستعمرات الفرنسية إلى الحاكم العام في الجزيرة بضرورة التصدي لهذا الحزب بكل الوسائل في انتخابات 1946م، وبالرغم من المضايقات الفرنسية فإن الحزب تمكن تحت شعار "مدغشقر مستقلة في إطار الاتحاد الفرنسي" من تحقيق نتائج باهرة في الانتخابات مستفيدا من منتسبيه الذين وصل عددهم إلى مائة ألف ومن أنصاره الذين بلغوا نصف مليون، فسارعت السلطات الاستعمارية إلى إيقاف أحد زعماء هذا الحزب الذي تمكن الجمهور من إنقاذه بعد أن فقد الحزب ثلاثة قتلى، مما عجل باشتعال الخواطر، ولم تهدأ النفوس وأعلن الناس الإضراب بشكل عفوي دون أن يدفعهم إلى ذلك أحد، مُسلمين أنفسهم لكل محظورات النظام الاستعماري، وعملت العناصر المتطرفة التابعة لجناحي الحزب السريين : "الحزب الوطني الملغاشي" و"الشبيبة الوطنية الملغاشية" على نشر إشاعة الانقلاب العسكري فقيل بأن الذين نشروها كانوا من محبي الشعب والفوضى، كما قيل أيضا أنها من صنع أولئك الذين قطعوا كل صلة لهم بالنظام القديم متأثرين في ذلك بالأحاسيس والآمال المتراكمة، ولم يجدوا غير العنف سبيلا لتحقيقها، أما الفرنسيون وأعضاء "حزب محرومي مدغشقر" فقد كانوا يزودون الصحافة بالشائعات ويصبون الزيت على النار، وعلى إثر ذلك أصدر المكتب السياسي لحزب "الحركة الديمقراطية من أجل التجديد الملغاشي" نداء للهدوء، هذا الأخير الذي فهمه البعض بأنه إشارة تدعو إلى التمرد<sup>(32)</sup>.

### 5- ثورة 1947م :

في ليلة التاسع والعشرين إلى الثلاثين من مارس 1947م هاجم الثوار معسكر مورامانجا على الساعة العاشرة مساء وحاولوا قتل الضباط الفرنسيين النائمين بداخله، لكن الجنود الفرنسيين بمساعدة القناصة السينغاليين تمكنوا من رد الهجوم ومنعوا الثوار من الاستيلاء على مخازن الأسلحة<sup>(33)</sup>، كما شمل

الهجوم - الذي كان متزامنا- مناطق : ديجو سواريز، تلابامبانا، فورت دوهين، تاناناريف، وعلى طول الساحل الشرقي من فوتوماندي إلى فارافانجانوكذا مخارج مدينتي مورامانجا وماراكانا<sup>(34)</sup>، وكان يستهدف المواقع العسكرية والمقرات الإدارية الفرنسية وحتى المستوطنين الفرنسيين وقتل في تلك الهجمات قائد أوروبي و عدة آلاف من الأهالي الموالين للحكومة، مما تمخض عنه ردة فعل عنيفة من المستوطنين الذين دعوا إلى تدابير قمعية صارمة، ولم يسلم الحاكم العام الفرنسي في مدغشقر "دي كومبي" من انتقاداتهم واتهم بعدم تحليه بالصرامة الكافية<sup>(35)</sup>، وأعلنت الأحكام العرفية واعتقل زعماء حزب الحركة الديمقراطية من أجل التجديد الملغاشي، وانتشر التمرد من ماراكارا ومورامانجا على طول خطوط المواصلات، وعند نهاية سنة 1947م كان قد شارك في الثورة حوالي مليون من الأهالي على مساحة تصل إلى ثمانين ألفا من الكيلومترات المربعة، وأصدرت السلطات الاستعمارية أحكام الإعدام وجرى تنفيذها دون محاكمات على يد الجيش الفرنسي، مما زاد عدد المناصرين إلا أن الثوار كانوا غير مجهزين بالقدر الكافي من الأسلحة غير الذي كان بين أيديهم من بنادق حصلوا عليها عن طريق التهريب أو بعض بنادق الصيد أو حتى بلطات وفؤوس أدغال ومزاريق<sup>(36)</sup>، وعود "دي كومبي" بعد مدة قصيرة بحاكم جديد هو "بيريه دي شيفينييه" الذي وصل إلى الجزيرة وعقد العزم على إنهاء الثورة والقضاء عليها بأسرع وقت وقمع كل نشاط سياسي ينادي بالاستقلال<sup>(37)</sup>، وفعلا تمكن الفرنسيون من إخماد الثورة بأشد أنواع القسوة بعدما ألقوا اللوم على الوطنيين، ولم يكن أحد يعلم إلى أين تتجه الأمور؟ حيث قتل عدد كبير من الفلاحين ورجال الإدارة الفرنسيين، فضلا عن أولئك المدغشقريين المتعاونين مع هذه الأخيرة، ولقي ما يقرب من ثمانين ألفا من الأهالي حتفهم، في حين اعترف الفرنسيون بأن عدد القتلى كان يزيد فقط عن إحدى عشر ألفا<sup>(38)</sup>، فقد استخدمت القوات الاستعمارية الطائرات والآليات ووحدات الدبابات ضد الثوار وكانت الطائرات تقصف بشكل عشوائي المناطق الأهلة بالسكان مما تمخض عنه قتل الآلاف من الأبرياء، وأحرق الرهائن والأسرى وهم أحياء، كما ألقى ببعضهم من الطائرات وأعدم البعض

## ===== حركة الكفاح التحرري ضد الاستعمار الفرنسي في مدغشقر 1945-1960م

الآخر شنقا أو رميا بالرصاص دون محاكمة، وزج بالكثيرين في السجون ومعسكرات الاعتقال وكان فرنسا أرادت أن تعيد في مدغشقر ما فعلته بالجزائر في 08 ماي 1945م<sup>(39)</sup>.

### 6- استمرار حركة النضال الوطني بعد الثورة :

اتسعت أزمة الثقة بين الفرنسيين والمدغشقرين بعد فترة بسيطة من ثورة 1947م وذلك نتيجة للسياسة الدموية التي اتبعتها السلطات الاستعمارية في إخماد الثورة وإنهائها، الأمر الذي جعل فرنسا تحاول إعادة الثقة وبناء الصداقة الفرنسية - المدغشقرية من جديد فبادرت إلى استبدال الحاكم "بيريه دي شيفينيه" الملطخة يدها بدماء شعب مدغشقر وجاءت بحاكم جديد هو " روبرت باركيو" الذي بدأ برنامجا إصلاحيا شمل الجانب السياسي، حيث تم التأكيد على حرية الصحافة، والسماح بتكوين أحزاب سياسية في الجزيرة لكن بشرط عدم تعارض أهدافها مع مبدأ الاتحاد بين البلدين، وفي الجانب الاقتصادي سعى الحاكم الجديد إلى تبني برنامج للزراعة والاستثمار إذ منحت الحكومة الفرنسية القروض اللازمة، كما تم اصلاح وإعادة استئناف نشاط اتحاد التجار<sup>(40)</sup>، وفي سنة 1954م بدأ العمل السياسي يتوسع وجرى استبدال باركيو بحاكم جديد هو "أندري سيداكس" صاحب الاتجاه الاشتراكي المتعاطف مع النزعة الوطنية القومية في مدغشقر وشجع على العمل السياسي، مما ساهم في بروز أحد القادة الجدد وهو "فيلبير تسيرانانا"<sup>(41)</sup> الذي رخص له الحاكم الجديد سنة 1956م بتأسيس حزب جديد سماه " الحزب الديمقراطي الاشتراكي لمدغشقر" وهو حزب يمثل الحكومة ومصالحها، وقد ضم في صفوفه الوطنيين والوجهاء وحتى العبيد الذين يكونون فئة عريضة داخل النظام الاجتماعي في الجزيرة على أساس أنهم مدينون للفرنسيين بالفضل في تخليصهم من العبودية فضلا عن الفلاحين، مما أكسب الحزب أهمية بالغة<sup>(42)</sup> وفي نفس تلك السنة تشكل عدد من الأحزاب الأخرى في مدغشقر منها "الحزب الاشتراكي الديمقراطي" و "حزب الاتحاد الديمقراطي الاشتراكي الملغاشي"<sup>(43)</sup>، وبدأت كل تلك الأحزاب بالمطالبة بمجلس تأسيسي، مما كان له الأثر الكبير في تطور النضال السياسي في الجزيرة وجعل أغلب السياسيين يعتقدون أن هذا التطور يمكن اعتباره



الخطوة الأولى باتجاه الاستقلال، ومما ساعد على ذلك تبني الحكومة الاشتراكية في باريس لنظام "القانون الإطار" المتبع في أقاليم فرنسا فيما وراء البحار<sup>(44)</sup>، وفي خطاب له ألقاه على مؤتمر الحزب في نهاية 1957م قال فيليب تسيرانانا: "إن مدغشقر تتطلع إلى الاستقلال التدريجي الذي ترمع الحصول عليه من فرنسا بهدف أن تصبح ذات وضع شبيه بالعضوية في الكومنولث البريطاني"<sup>(45)</sup>.

### 7- الطريق نحو الاستقلال :

بعد سقوط الجمهورية الرابعة في فرنسا و مجيء دوغول إلى الحكم كان تسيرانانا في مركز يسمح له بأن يبدي رأيا قاطعا حول مشروع الاستفتاء الذي جاء به دوغول سنة 1958م، حيث قرر تسيرانانا أن الوقت لم يحن بعد للاستقلال الكامل لأنه كان يخشى العواقب الاقتصادية المخيمة كتلك التي ألمت بدول وسط إفريقيا الفرنسية إذا اتجه نحو قطع العلاقات مع فرنسا، ومع ذلك فإنه دعا كل القوميين والاشتراكيين والشيوعيين من بين صفوفه الشباب المتعلمين في مدينتي تاناناريف وتاماتافي إلى عدم الإدلاء بأصواتهم والمطالبة بالاستقلال التام<sup>(46)</sup>، لكن الإجراءات القمعية من قبل السلطات الفرنسية بلغت قمتها خلال الاستفتاء على الدستور الفرنسي الجديد حيث اقتيد الناس بالقوة إلى صناديق الاقتراع للإدلاء بأصواتهم، وفي هذه الأجواء لم يعكس التصويت الإرادة الحقيقية لسكان الجزيرة، إذ لم يشارك في الاستفتاء سوى نصف الناخبين، ورغم كل ذلك فقد حظي هذا الاستفتاء بترحيب من بعض الأحزاب في مدغشقر على غرار حزب تسيرانانا الذي اعتبر نتائج الاستفتاء متسقة مع الاتجاه الذي يتبناه وهو الحصول على الحكم الذاتي بمساعدة فرنسا، وعلى إثر هذا أصبحت الجزيرة جمهورية تتمتع بحكم ذاتي، وجرى بعد ذلك انتخاب الجمعية الوطنية المدغشقرية سنة 1959م وتسيرانانا رئيسا للوزراء<sup>(47)</sup>.

كان على تسيرانانا أن يستغل السلطات التي منحت له في الدستور من أجل معالجة آثار الأعاصير والفيضانات المدمرة التي ضربت مدغشقر، ولم يكن أمام الجمهورية الوليدة سوى الاعتماد اقتصاديا على المساعدات الفرنسية وبدا واضحا أن تعافي الجزيرة قد يستغرق سنوات حتى تعود إلى سابق عهدها،

## ==== حركة الكفاح التحرري ضدّ الاستعمار الفرنسي في مدغشقر 1945-1960م

ومن جهة أخرى ظلّ تسيرانانا يعالج مختلف المشاكل بمهارة عالية فقد حافظ في حزبه على برنامج اشتراكي معتدل يناضل من أجل المساواة كمبدأ أساسي وتركز هذا النضال على القرويين الذين يمثلون السواد الأعظم من السكان وتقدم المدغشقريون للتفاوض مع الفرنسيين على أساس الاستقلال الكامل، ونجحوا في تحقيق ذلك حين تمت الموافقة على استقلال جمهورية مالاجاشي في 26 جوان 1960م<sup>(48)</sup>، وقد حقق هذا الاستقلال السيادة التامة في الشؤون الداخلية والخارجية، وصارت مدغشقر ممثلة بمندوبيها في هيئة الأمم المتحدة، وبإمكانها إقامة علاقات دبلوماسية مع دول العالم ومن حقها تكوين جيش وطني<sup>(49)</sup>، وبذلك تكون مدغشقر قد استرجعت سيادتها وتخلصت من قبضة الاستعمار الفرنسي الذي جثم عليها لمدة 64 سنة.

### خاتمة:

بعد تتبعنا لمسار حركة النضال الوطني ضدّ الاستعمار الفرنسي في مدغشقر خلال الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، توصلنا إلى مجموعة من النتائج أبرزها :

- تعتبر جزيرة مدغشقر من بين المناطق الاستراتيجية الهامة في القارة الإفريقية لما تزخر به من ثروات طبيعية وإمكانيات بشرية ولذلك كانت ضحية التكالب الاستعماري الفرنسي.

- أراد الساسة الفرنسيون استغلال هذه الجزيرة، فتضافرت جهودهم حتى تمكنوا من إلحاقها بممتلكات فرنسا فيما وراء البحار سنة 1896م.

- لقد عانى الشعب المدغشقري كثيرا من بطش وجبروت الآلة الاستعمارية الفرنسية، فكان حرمان الأهالي من الحقوق السياسية والمشاركة في إدارة شؤون البلاد والاستغلال الفاحش لأرض وشعب هذه الجزيرة أهم مظاهر السياسة الاستعمارية الفرنسية هناك.

- كانت نقطة التحول الحقيقية بالنسبة للشعب المدغشقري في مسعاه للحصول على الاستقلال واسترجاع سيادته هو ملاحظته لسقوط فرنسا أمام الألمان خلال الحرب العالمية الثانية، بعدما كان يعتقد أن فرنسا قوة عظمى لا يمكن إلحاق

الهزيمة بها، فكان ذلك من بين العوامل الرئيسية التي جعلت المدغشقرين يفكرون بحزم في إمكانية تحرير بلدهم من الاستعمار.

- اتخذ الشعب المدغشقري أسلوبين من الكفاح التحرري أسلوب سياسي وأسلوب عسكري حيث تمثل الأسلوب السياسي في تكوين الأحزاب السياسية بعدما سمح مؤتمر برازفيل 1944م ودستور 1946م بذلك، ومن تلك الأحزاب "الحزب الديمقراطي الملغاشي" و "الحركة الديمقراطية من أجل التجديد الملغاشي" وصولاً إلى "الحزب الديمقراطي الاشتراكي لمدغشقر" الذي تزعمه تسيرانانا والذي قاد البلاد إلى الاستقلال، وتخلل كل هذا النشاط السياسي أسلوب عسكري تمثل في المواجهة العسكرية المباشرة خلال ثورة 1947م التي أقدم الفرنسيون على قمعها وإيقافها بشراسة مخلفة سقوط نحو ثمانين ألفاً من الأهالي.

- بعد مجيء الجنرال دوغول بمقتراح الحكم الذاتي والبقاء داخل المجموعة الفرنسية، جرى استفتاء 28 سبتمبر 1958م الذي منح الحكم الذاتي لجزيرة مدغشقر.

- لم يكتف المدغشقريون بهذا فقط بل ظلوا يناضلون من أجل تحقيق الاستقلال التام، وبعد مفاوضات عسيرة مع الجانب الفرنسي نجحوا في الوصول إلى ذلك، في ظل ظروف صعبة مرت بها فرنسا الاستعمارية- حيث كانت وقتئذ تعاني من ضغط رهيب فرضته الثورة الجزائرية كما يذكر ذلك فرحات عباس- وفي الأخير كان الإعلان عن استقلال البلاد في 26 جوان 1960م.

## ==== حركة الكفاح التحرري ضد الاستعمار الفرنسي في مدغشقر 1945-1960م

### قائمة المصادر والمراجع:

#### أولاً- المصادر

- 1- باننيكار. ك. مادهو: الثورة في إفريقيا، ترجمة روفائيل جرجس، مراجعة محمد محمود الصياد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1964
- 2- جون هانتش: تاريخ إفريقيا بعد الحرب العالمية الثانية، ترجمة عبد العليم السيد منسي، مراجعة محمد أنيس، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1969.
- 3- عبد الحميد عبد النبي : القادة الإفريقيون، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.
- 04- Alien Races: A History of the colonization of Africa, Cambridge at the university press, 1913.

#### ثانياً- المراجع

- 1- أ. أدوبواهن: تاريخ إفريقيا العام إفريقيا في ظل السيطرة الاستعمارية 1880-1935، اللجنة العلمية الدولية لتحرير تاريخ إفريقيا العام (اليونسكو) نضد وطبع بالمطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1990.
- 2- جاسم محمد ظاهر: أفريقيا ما وراء الصحراء من الاستعمار إلى الاستقلال- دراسة تاريخية- المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 2003.
- 3- جوزيف كي زيربو : تاريخ إفريقيا السوداء، ترجمة يوسف شلب الشام، القسم الثاني، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1994.
- 4- رودني والتر: أوروبا والتخلف في إفريقيا، ترجمة أحمد القصير، مراجعة إبراهيم عثمان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1988.
- 5- زاهر رياض: استعمار القارة الأفريقية واستقلالها، ط01، دار المعرفة، القاهرة، 1966.
- 6- شوقي الجمل: تاريخ كشف أفريقيا واستعمارها، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط02، 1980.
- 7- عبد الحميد زوزو: تاريخ الاستعمار والتحرر في إفريقيا وآسيا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009.
- 8- عمار محمد علي حسين الطائي: تاريخ الاحتلال الفرنسي لجزيرة مدغشقر وحركة المقاومة فيها (1895-1960)، تموز للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط01، 2012.
- 9- محمد علي القوزي: في تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط01، 2006.
- 10- مهدي محمد عاشور: الاستعمار الفرنسي والهوية العربية الإسلامية الدوافع، المراحل، السمات والآثار.. ندوة الإسلام والمسلمون في إفريقيا، ط02، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، 2008.

- 11- هيلين دالميدا توبور: أفريقيا في القرن العشرين، تعريب صباح ممدوح كعدان، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2013.
- 12- Brown Mervyn :Madagascar Rediscovered. A History from early Times to independence, London, 1978.
- 13- Esmenjaud Romain : L'insurrection Malgache de 1947 au Travère de la presse, Mémoire de fin d'Études, institut d'Études politique de Lyon, 2004.
- 14- Jacques Morel : Calendrier des crimes de la France outre-mer, 2005.
- 15- Lavallée Théophile : Géographie Physique Historique et Militaire, Quatrième Édition, Paris, 1853.
- 16- Sarzeau. j : Les Français aux colonies Sénégal et Soudan Française, Dahomey, Madagascar, Tunisie, Bloud et Barral libraires-Éditeurs, Paris, 1897.

ثالثاً- الموسوعات

- 1- عبد الوهاب الكيالي وآخرون: موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ج06، 1994.

الهوامش:

- (1) Sarzeau.j : Les Français aux colonies Sénégal et Soudan Française, Dahomey, Madagascar, Tunisie, Bloud et Barral libraires-Éditeurs, Paris, 1897, p195.
- (2) Lavallée Théophile : Géographie Physique Historique et Militaire, Quatrième Édition, Paris, 1853 , p523.
- (3) عمار محمد علي حسين الطائي: تاريخ الاحتلال الفرنسي لجزيرة مدغشقر وحركة المقاومة فيها (1895-1960)، تموز للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط01، 2012، ص...ص25...27. وعبد الوهاب الكيالي وآخرون: موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ج06، 1994، ص135.
- (4) عمار محمد علي حسين الطائي: المرجع نفسه، ص49.
- (5) زاهر رياض : استعمار القارة الأفريقية واستقلالها، ط01، دار المعرفة، القاهرة، 1966، ص...ص109...111.
- (6) من ذلك مثلاً إرسال فرنسا لحملة سنة 1807م للاستحواذ على ميناء فول بوانت على الساحل الشرقي للجزيرة، رغم معارضة بريطانيا التي أصبحت تهتم بشؤون الجزيرة منذ

## ==== حركة الكفاح التحرري ضد الاستعمار الفرنسي في مدغشقر 1945-1960م

أن أخذت المنافسة بينها وبين فرنسا على الطرق المؤدية للهند منحا خطيرا، وحاولت بريطانيا من جهتها منافسة فرنسا في هذا المجال، فاستولت على ميناء تاماتاف وأبرمت معاهدات مع رؤساء بعض القبائل في الشمال الشرقي من الجزيرة، وأيدت زعيم قبيلة الهونا المدعو راداما في محاولاته لتوحيد القبائل الأخرى وإعلان نفسه ملكا على الجزيرة، الأمر الذي رفضته فرنسا خاصة حين تم إنزال علمها من الأماكن التي كان يرفرف عليها، ينظر شوقي الجمل : تاريخ كشف أفريقيا واستعمارها، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط02، 1980، ص، ص534،535.

(7) جوزيف كي زيربو : تاريخ إفريقيا السوداء، ترجمة يوسف شلب الشام، القسم الثاني، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1994، ص1077.

(8) الهوفا : هي قبائل تشكلت من المستعمرين الملاويين لمدغشقر، وقد اقتنع هؤلاء بأن الساحل غير مناسب لهم، ولذلك توغلوا إلى داخل الجزيرة حتى سهول "ميرنيا" العالية في شرق ووسط مدغشقر، وظلوا في عزلة حتى امتلكوا القوة بعد أن حصلوا على الأسلحة من الأوروبيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر وانتشروا في الجزيرة كالفاتحين وجعلوها تحت حكمهم الذي استمر في مواجهة تحديات عديدة منها التنافس الفرنسي البريطاني خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر، حتى إعلان الحماية الفرنسية على مدغشقر سنة 1895م، ينظر عمار محمد علي حسين الطائي : المرجع السابق، ص، ص40،41.

(9) Alien Races : A History of the colonization of Africa, Cambridge at the university press, 1913 p436.

(10) عمار محمد علي حسين الطائي : المرجع السابق، ص86.

(11) نفسه، ص...ص86...88.

(12) جوزيف كي زيربو : المرجع السابق، ص، ص1078،1077.

(13) عمار محمد علي حسين الطائي : المرجع السابق، ص98.

(14) محمد علي القوزي : في تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط01، 2006، ص167.

(15) بالرغم من ذلك فقد تمكن راليمونغو (1884-1942م) المعلم بالمدرسة الابتدائية البروتستانتية والموظف الكاتب الذي أصبح طالبا في باريس من تأسيس النواة الأولى للحركة الوطنية متأثرا في ذلك بالأوساط التي كان يحتك بها في باريس والتي كانت تضم دعاة للسلام واشتراكيين وراдикаليين، وعند عودته إلى مدغشقر سنة 1922م أقام في مدينة ديبغو- سواريز التي كانت حتى سنة 1929م بؤرة للحركة الوطنية التي لم تكتف بإثارة الرأي العام من أجل ضمان المساواة في الحقوق بل نددت بمظالم النظام الاستعماري، ينظر أ. أدوبواهن : تاريخ إفريقيا العام إفريقيا في ظل السيطرة الاستعمارية 1880-1935،

- اللجنة العلمية الدولية لتحرير تاريخ إفريقيا العام (اليونسكو) نضد وطبع بالمطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1990، ص252.
- (16) شوقي الجمل : المرجع السابق، ص541.
- (17) عمار محمد علي حسين الطائي: المرجع السابق، ص...ص101...129 ووالتر رودني : أوروبا والتخلف في إفريقيا، ترجمة أحمد القصير، مراجعة إبراهيم عثمان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1988، ص337.
- (18) عمار محمد علي حسين الطائي: المرجع السابق، ص129.
- (19) ظهر نظام فيشي في فرنسا إثر هزيمتها أمام ألمانيا في عام 1940م وتوقيع اتفاقية الهدنة التي قُسمت بموجبها فرنسا إلى قسم شمالي تحتله ألمانيا وقسم جنوبي تسيطر عليه الحكومة الفرنسية من مدينة فيشي، الأمر الذي رفضه الجنرال دوغول وأسس حكومة فرنسا الحرة في لندن بهدف مواصلة الحرب إلى جانب الحلفاء بغية إنهاء الاحتلال الألماني لفرنسا، ينظر هيلين دالميدا توبور : أفريقيا في القرن العشرين، تعريب صباح ممدوح كعدان، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2013، ص94.
- (20) نفسه، ص، ص128، 127 وجوزيف كي زيريو : المرجع السابق، ص1090.
- (21) جون هاتش : تاريخ إفريقيا بعد الحرب العالمية الثانية، ترجمة عبد العليم السيد منسي، مراجعة محمد أنيس، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، مصر، 1969، ص- ص159-160.
- (22) عمار محمد علي حسين الطائي: المرجع السابق، ص129.
- (23) الجامعة الإفريقية : هي إحدى منح العالم الجديد للعالم القديم، فقد ابتدعت هذه النظرية ونشرتها نزية من العبيد المستوطنين في الولايات المتحدة وجزر الهند الغربية الفرنسية والبريطانية، وكان جوهر نضالهم هو تحقيق المساواة بين البيض والسود، ومن أبرز مفكري هذه الحركة الشاعر الأمريكي دي بوا الذي أدرك أن المشكلة بالنسبة للزنجي الأمريكي يجب حلها في العالم الجديد ذاته، لأن الخاصية السائدة عند الزنجي الأمريكي ثقافيا وعنصريا قد أصبحت أنجلوسكسونية، وعودته إلى إفريقيا أرض أجداده لن يحل المشكلة، ينظر ك. مادهو بانيكار: الثورة في إفريقيا، ترجمة روفائيل جرجس، مراجعة محمد محمود الصياد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص، ص139-140.
- (24) جاسم محمد ظاهر: أفريقيا ما وراء الصحراء من الاستعمار إلى الاستقلال- دراسة تاريخية- المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 2003، ص125.
- (25) عبد الحميد زوزو :تاريخ الاستعمار والتحرر في إفريقيا وآسيا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009، ص13.
- (26) نفسه، ص، ص117، 116.

## ==== حركة الكفاح التحرري ضدّ الاستعمار الفرنسي في مدغشقر 1945-1960م

- (27) شوقي الجمل: مرجع سابق، ص، ص 709-710.
- (28) محمد عاشور مهدي: الاستعمار الفرنسي والهوية العربية الإسلامية الدوافع.. المراحل.. السمات والآثار..، ندوة الإسلام والمسلمون في إفريقيا، ط02، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، 2008، ص، ص 149-150.
- (29) هيلين دالميدا توبور : المرجع السابق، ص335.
- (30) عمار محمد علي حسين الطائي: المرجع السابق، ص، ص 131-132.
- (31) هيلين دالميدا توبور : المرجع السابق، ص335.
- (32) جوزيف كي زيربو : المرجع السابق، ص1092.
- (33) Jacques Morel : Calendrier des crimes de la France outre-mer, 2005, p26.
- (34) Esmenjaud Romain : L'insurrection Malgache de 1947 au Travère de la presse, Mémoire de fin d'Études, institut d'Études politique de Lyon, 2004, p11.
- (35) عمار محمد علي حسين الطائي، المرجع السابق، ص، ص 135، 136.
- (36) جوزيف كي زيربو، المرجع السابق، ص1093.
- (37) Brown Mervyn : Madagascar Rediscovered. A History from early Times to independence, London, 1978, p268.
- (38) جون هاتش، المصدر السابق، ص160.
- (39) عمار محمد علي حسين الطائي، المرجع السابق، ص، ص 136-137.
- (40) BrownMervyn :op-cit, p269.
- (41) فيليبير تسيرانانا : ولد في سنة 1912م في أباريكورانو وهي قرية جبلية صغيرة في منطقة مادريتسارا، وهو ابن أحد المزارعين من قبيلة سيمهيتي، قضى السنوات الأولى من حياته في رعي قطعان الماشية لوالده، وعند بلوغ سن الثانية عشرة من عمره التحق بالمدرسة أين أبدى نبوغا في التحصيل، وفي عام 1930م أرسل إلى تاناناريف حيث حصل على شهادة تؤهله للتدريس هذه المهنة التي مارسها لمدة اثني عشرة سنة، توجه بعدها إلى فرنسا لدراسة علوم التربية لمدة أربع سنوات، في سنة 1950م عاد إلى جزيرة مدغشقر واعتكف على دراسة نظرية التربية في العاصمة، لينتخب في سنة 1952م عضوا في المجلس الإقليمي لماجونجا، ينظر عبد الحميد عبد النبي : القادة الإفريقيون، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964، ص105.
- (42) Brown Mervyn :op-cit, p270.
- (43) جوزيف كي زيربو : المرجع السابق، ص1096.



(44) Brown Mervyn :op-cit, p270.

(45) عبد الحميد عبد النبي، المصدر السابق، ص106.

(46) جون هاتش، المصدر السابق، ص341.

(47) عمار محمد علي حسين الطائي، المرجع السابق، ص، ص149 - 150.

(48) جون هاتش: تاريخ إفريقيا بعد الحرب العالمية الثانية، المصدر السابق، ص- ص341،

.342

(49) عمار محمد علي حسين الطائي، المرجع السابق، ص151.

## المسرح في الجزائر: من عرائس القراقوز إلى المهرجانات الموسمية Theater in Algeria: from the "Karagöz" Puppets to the seasonal festivals

أ.د/ فضيل دليو

كلية علوم الإعلام والاتصال- جامعة قسنطينة 3  
fdeliou@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/07/19 تاريخ القبول: 2020/10/19

### الملخص:

يعتبر المسرح فناً درامياً متعدد التعبيرات. وبالرغم من قدم وخصوصية منشأه الإغريقي-الروماني، فقد كانت ممارسته عابرة للزمان والمكان، بحيث شملت الجزائر قديماً وحديثاً ومن خلال مظاهر عدة. وتستهدف هذه المقالة عرض مسار الممارسة المسرحية في الجزائر عبر مختلف محطاتها التاريخية، مع التركيز على بعض مناطق الظل وبعض الممارسات والأحداث التي تمت معاشتها في الجزائر المعاصرة ومحاولة تحقيب أهم محطاتها العاكسة لواقع مجتمعي ظرفي تميز بمظاهر تعبيرية مقاومة، نخوية، شعبية وسياسية.

**الكلمات المفتاحية:** المسرح الجزائري؛ عرائس القراقوز؛ العروض المسرحية.

### Abstract:

Theater is a multi-expression dramatic art. Despite the antiquity and specificity of its Greco-Roman origin, its practice has crossed time and space, including Algeria in its ancient and modern history, and through several aspects. This article aims to present the development of theatrical practice in Algeria through its various historical periods. Focusing on some shadow areas and some practices and events that have been experienced in contemporary Algeria drama. It will try to shed light on the most important periods which reflect a situational societal reality characterized by elitist, resistant, popular and political dramaturgic expressions.

**Key words:** Algerian theater; Karagöz Puppets; theatrical performances.

### مقدمة:

يعتبر المسرح من أقدم الفنون الاتصالية البصرية وأغربها عن العالم العربي الإسلامي. وقد عُرف قديما في اليونان كشكل من أشكال الفنون يترجم فيها ممثلون نصا مكتوبا إلى عرض تمثيلي على خشبة أمام الجمهور مباشرة. مع الإشارة إلى أن المسارح الحديثة قد طورت عناصره التكوينية وطرق عرضه. ولكنه لا زال يعتمد منذ القدم على الإبداع النصي والتمثيلي وعلى أهمية عنصري الارتجال والتلقائية في التمثيل لإرضاء الجمهور. يتطلب العرض المسرحي المعاصر العديد من الإمكانيات البشرية المتخصصة: المؤلفون، الممثلون، المخرجون، مصممو الديكور والأزياء والإضاءة، الموسيقيون والمنشطون... بالإضافة طبعا إلى الممولين والموزعين.

وهو يعتبر وسيلة اتصالية، ذات أبعاد ترفيهية خفيفة واجتماعية وسياسية وفلسفية جادة في الوقت نفسه، استعملت من طرف الحركات الاجتماعية والسياسية الحاكمة والمعارضة على حد سواء، وذلك بغض النظر عن نوعية مكان عرضها: مسرح محترف، بلدي، مدرسي، جامعي أو مجرد مساحة مرتجلة.

بالرغم من قدم وخصوصية منشأه الإغريقي-الروماني، فقد كانت ممارسة المسرح عابرة للزمان والمكان، بحيث شملت الجزائر قديما وحديثا ومن خلال مظاهر عدة، قبل الاحتلال الفرنسي، أثناء الاحتلال الفرنسي -قبل الثورة التحريرية وأثناءها- وبعد الاستقلال بمختلف مراحلها. وهو ما سنحاول عرضه من خلال المحطات الآتية:

### الجدور التاريخية للمسرح في الجزائر

الشائع أن المسرح عُرف كفنّ تواصلية منذ القدم عند الإغريق ثم الرومان، الذين عملوا على إدخاله كوسيلة تسلية لجنودهم إلى المناطق التي يحتلونها. ولذلك، عرفت منطقة الشمال الأفريقي - بما فيها الجزائر الحالية- إبان الغزو الروماني لها في القرون الأربعة الأولى للميلاد نشاطا مسرحيا تدل عليه الآثار الرومانية العديدة لمدرجات مسارح الهواء الطلق المتواجدة في

## ===== المسرح في الجزائر: من عرائس القراقوز إلى المهرجانات الموسمية

بعض مناطق الجزائر حاليا (شرسال، قالمة، جميلة، تيمقاد...) بعد ذلك، يبدو أن سكان المنطقة الأصليين لم يهتموا بالفن المسرحي ولم يستثمروه بعد خروج المحتل<sup>1</sup>. واستمر الوضع كذلك حتى موجة الغزو الأوروبي للعالم العربي الإسلامي مع نهاية القرن الثامن عشر، حيث عرفت المنطقة ممارسته من جديد.

أما إذا اعتبرنا عروض "خيال الظل" من الأشكال المسرحية، فتاريخ المسرح في المغرب الإسلامي عموما والجزائر خصوصا بمعظم حدودها الحالية، يمكن التأريخ لمعاودة ظهوره قبل فترة الاحتلال الأوروبي، وذلك من خلال عروض "خيال الظل" و"عرائس القراقوز" ( قره كوز / Karagöz / "العين السوداء" بالتركية) كشكل مسرحي أدخله الأتراك إلى الجزائر منذ القرن السادس عشر، واعتمده الجزائريون ووطنوه، حيث قُدمت بعض عروضه في بعض المدن الجزائرية الساحلية (الجزائر العاصمة، عنابة...) إلى حين منعه لاحقا (1943) من قبل سلطات الاحتلال الفرنسي<sup>2</sup>.

كما يمكن اعتبار عروض "المدّاحين"، المشخصة لأبطال القصص الدينية (سيدنا يوسف وسيدنا إسماعيل خاصة) وغيرها من القصص التاريخية والشعبية ("عنتره"، "رأس الغولة"، "جحا"... ) وأحبياتهم وأمثالهم الشعبية أشكالا شبيهة مسرحية، وخاصة تلك التي كانت تعرض في شكل حلقة في المناسبات الدينية وفي الأسواق الشعبية، حيث كان الراوي يستعين أحيانا بشخصيات أخرى تقوم بالرد على الشخصية الرئيسية في الحلقة<sup>3،4</sup>.

أما المسرح بمعناه الحديث فلم يعرفه الجزائريون إلا في فترة الاحتلال الفرنسي. وسنعرض ذلك من خلال فترتين: قبل وأثناء الثورة التحريرية:

### المسرح الجزائري قبل الثورة التحريرية

يمكن القول عموما بأن المسرح الجزائري تميز بثلاث مراحل متداخلة النشاط: عروض عرائس القراقوز، العروض النخبوية والمسرح الشعبي. وفيما يلي تفصيل ذلك:

بعد دخول الاحتلال الفرنسي إلى الجزائر (1830)، توسعت وظائف "عرائس القراقوز" لتشمل مقاومة الوجود الفرنسي، الذي اتخذ قرار منعها في

بداية الأربعينيات (1943) وجعل عقوبات صارمة ضد من يمارسها<sup>5</sup>، ولعله رأى فيها وسيلة للدعاية السياسية ضده أو منافسا خطيرا لمسرحه. ولا سيما أن بعض الكتاب قالوا أن شخصية القراقوز كانت تمثل شخصية البطل الشعبي عند سكان الحَضْر، وكانت تتميز بارتفاع القامة وبالنكت العملية والبهلونيّات، وخاصة بالتمثيل البارِع في الضرب وفي توجيه اللكمات لغيرها من الشخصيات خلال المسرحية<sup>6</sup>.

وبعد منع عروض هذه الدمى المتحركة، انتشرت الحفلات الصوفية والشعبية وحفلات عروض المداحين -التي قاومت المنع-، بالإضافة إلى جلسات الأحاجي والأمثال والأناشيد. ومن أمثلة الأحجيات الشعبية المنفرة من الاحتلال الفرنسي والتي لا زلت أتذكرها شخصيا وكانت شائعة في الشمال القسنطيني: (لابي ولايت ولابي: لآبا البحر عن الزيادة، ولايت البغلة عن الولادة ولابي الرومي عن الشهادة) (لابي: "أبي" -مع "ل" زائدة- أي "كره ورفض"، والرومي: الفرنسي)، وهي تعمل على ترسيخ كفر المحتل وعداوته الدائمة للإسلام في ذاكرة الجزائريين. ومن أشهر ما تردّد أيضا من أناشيد في العاصمة أثناء الحرب العالمية الثانية قصيدة شعبية مطلعها: "يا الفرنسي واش في بالك الجزائر ما شي ديالك" (يا أيها الفرنسي، واش في بالك؟ الجزائر ليست لك)<sup>7</sup>.

وفي مقابل ذلك، عملت الإدارة الفرنسية على استغلال المسارح الرومانية، بالإضافة إلى تأسيس مسارح جهوية (بلدية) معاصرة في خمس مدن جزائرية كبيرة (تقرر إنشاء أول قاعة مسرح بالعاصمة في نوفمبر 1830 وتم افتتاحها في 1853، ثم قاعتي الأوبرا في العاصمة ووهران عام 1882) دعمتها بجرائد متخصصة مثل "الديبوكة" (Derbouka, 1856-1858)<sup>8</sup>، وذلك بهدف نشر الثقافة الفرنسية وطمس الثقافة المحلية والترفيه عن المستوطنين الأوروبيين واستمالة النخبة الجزائرية المفرنسة. ويذكر المؤرخ "سعد الله"<sup>9</sup> أن الجزائر أوحّت للفرنسيين بما لا يقل عن 43 مسرحية بين 1830 و1925، مُثّل حوالي ثلثها قبل 1880: داي الجزائر عند السيد بولينياك، عبد القادر في باريس، القايد، الموريسكية، الكاهنة، اليهودية القسنطينية، الجزائر، عمر...

## ===== المسرح في الجزائر: من عرائس القراقوز إلى المهرجانات الموسمية

أما المسرح الجزائري بمفهومه الحديث وكشكل دخيل على كل المجتمعات العربية الإسلامية، فترجع بداياته الأولى إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى، وأما محتواه فكان شعبيا محليا أو متأثرا بالتاريخ العربي والأدب الفرنسي -تبعاً لمؤلفيه-<sup>10</sup>، لكن أداءه داخل الجزائر المحتلة كان دائما باللغة العربية الفصحى أو بالعاميتين المهذبة والدارجة، بخلاف بعض عروضه في المهجر (في بلجيكا وفرنسا خاصة)، وذلك بالرغم من وجود نصوص مسرحية بالفرنسية لجزائريين (محمد ولد الشيخ، مصطفى كاتب، بودية مرسلي، كاتب ياسين، عبد الحليم رايس...) تمت ترجمة بعضها إلى العربية قبل عرضها (علاش؟/Pourquoi: 1938)<sup>11</sup>.

كانت المحاولات المسرحية الجزائرية الأولى<sup>12</sup> ناتجة عن اهتمام الأمير خالد (حفيد الأمير عبد القادر) بدور المسرح الثقافي والترفيهي في إيقاظ الأمة، حيث قام بتأسيس - لهذا الغرض ولغيره من الأغراض النهضوية- ثلاث جمعيات فنية (باسم جمعية الوحدة الجزائرية) في العاصمة، البلدة والمدية منذ 1911. وبالإضافة إلى دورها التربوي التعليمي، قامت هذه الجمعيات الفنية الثلاث بتقديم بعض العروض المسرحية في بعض القصور والمنازل والزوايا، قبل وبعد الحرب العالمية الأولى (1912-1920): "المروءة والوفاء" (المدية، 1912)، "ماكبث" (Macbeth) لـ"شكسبير" (العاصمة والبلدة، 1912)، "مقتل الحسين" (المدية، 1913)، "يعقوب اليهودي" (المدية، 1914)، "في سبيل التاج"، "غفران الأمير"، "عاقبة البغي" (المدية، 1920)...<sup>13</sup>.

كما عرفت الجزائر قبل الحرب العالمية الأولى نشاط جمعيات أخرى مثل جمعية البركانية بتلمسان، التي قدمت عرض "براد السم" عام 1913<sup>14</sup>، وقدمت بعض الجمعيات الأدبية والفرق المسرحية التونسية التي قدمت - في السنة نفسها في العاصمة وقسنطينة- بعض العروض الغنائية والمسرحية (عطيل، العباسة، السلطان صلاح الدين، القائد المغربي، الطبيب المغضوب...) التي كانت بالعربية الفصحى، وكان الجزائريون قد حضروا مثل هذه التمثيليات، التي أحرزت نجاحا نسبيا لفت انتباه الفرنسيين<sup>15</sup>، والذين كعادتهم

لجأوا إلى التضييق عليها بسبب محتوياتها التراثية ولغتها العربية الفصحى أو المهذبة.

وكان ذلك قبل عشرينيات القرن العشرين المشاع عنها كفترة منشأ المسرح الجزائري<sup>16</sup>. حيث كان يعتقد أن بداياته الأولى كانت في 1921 مولية أو مرافقة لقدم بعض الفرق المسرحية المصرية (القرداحي، 1908؛ جورج أبيض 1921؛ عز الدين 1922...؛ فاطمة رشدي، 1932) غير المعادية للاحتلال إلى الجزائر وخاصة بين عامي 1921 و1932. وصلت فرقة "جورج أبيض" المصرية إلى العاصمة حيث قدمت عرضين دراميين بـ"المسرح الجديد" (Nouveau-Théâtre) أو "الكورسال": "ثارات العرب" و"صلاح الدين الأيوبي لـ"جورج حداد" (المستوحيين من أعمال "وليام سكوت" و"فيكتور هيجو")، لم ينالا إعجاب الجمهور، الذي اقتصر على بعض الأغنياء والمثقفين. والمصير نفسه لاقته فرقة الممثلة المصرية "فاطمة رشدي" في العاصمة وقسنطينة سنة 1932. ويرجع فشل الزيارة الأولى حسب "سعد الدين بن شنب"<sup>17</sup> إلى ظروف عدة: أولها كون قاعة العرض توجد خارج مركز المدينة "الأوروبي" وأبعد من تجمعات الأهالي... كما أن وصول الفرقة وتقديم عروضها لم يحظيا بالدعاية الكافية. بالإضافة إلى كون معظم الجمهور، إن لم يكن معاديا، كان غير مبال بعمل لا يراه محتشما ولا محترما لتقاليد نصاب (وجهة نظر غربية: "سكوت" و"هيجو") ومظهرا (اللباس غير المحتشم للممثلات: Comédiennes en déshabillés). "وحتى اسم المؤلف (جورج) الخاص بالفرنسيين لا يعبر عن الإسلام والعروبة في نظر الكثير من الجزائريين". بالإضافة إلى "ضعف اللغة العربية الفصحى عند الجزائريين"<sup>18</sup>. ومع ذلك، استفاد من هذا الظهور غير المثمر شعبيا بعض الأغنياء والمثقفين فأسسوا بتاريخ 05 أفريل 1921 جمعية الآداب والتمثيل العربي: "المهذبية" (L'Éducatrice) (برئاسة "علي شريف الطاهر")، والتي لم تعمر بدورها طويلا ولم تقدم سوى ثلاثة عروض (الشفاء بعد العناء، خديعة الغرام، بديع) بصفة متقطعة (سنوات 1921، 1923 و1924) في ثانوية الجزائر، الأوبرا

===== المسرح في الجزائر: من عرائس القراقوز إلى المهرجانات الموسمية

والمسرح الجديد. وكانت كلها من تأليف "شريف الطاهر" وتعالج الآفات الاجتماعية الناتجة عن شرب الخمر.

وبالموازاة مع هذه المحاولة الرائدة، تكلمت الصحف عن عرض وحيد (في سبيل الوطن) قدمته -يوم الجمعة، 1922/12/29- بالعربية الفصحى مجموعة أخرى من الهواة غير معتمدة رسمياً بقيادة محمد رضا منصالي في "المسرح الجديد" (منعت سلطات الاحتلال عرضها الثاني لكونها تتناول موضوع الوفاء للوطن). وكانت المسرحية لكاتب تركي مجهول اقتبسها "منصالي". كما قدم هواة آخرون عرضاً وحيداً آخر: "المصلح" (لـ"أحمد فارس الشدياق") باللغة العربية الفصحى عام 1923، مع تخصيص مدخولها لصالح "جمعية الطلبة المسلمين لشمال أفريقيا". وكانت المحاولتان خاليتين من الأدوار النسائية أو يقوم بها رجال متكرون. كما قدم في السنة الموالية (1924) وبالعربية الفصحى أيضاً كل من "منصالي" مسرحية "فتح الأندلس" و"محي الدين باشطارزي" مسرحية "الجهلاء المدّعون بالعلم"<sup>19</sup>.

ولكن حداثة المسرح كفن استعراضي وطبيعة مواضيعه النخبوية وظروف الاحتلال، أدت إلى توقف المحاولات الأولى للمسرح الجزائري طيلة سنتين (1924-1926)، ظهر بعدهما مسرح جزائري يعتمد التراث المحلي والقصص الخيالية الشعبية المستوحاة من الأدبين العربي والفرنسي موضوعاً والعامية المهذبة لغة، رافقه مسرح أدبي-تعليمي فصيح بإشراف الحركة الإصلاحية أو المشجعين لها.

فكانت إذن، سنة 1926 معبرة عن بداية المسرح الجزائري الناطق بالعامية (الدارجة) بقيادة -على التوالي- كل من "دحمون" و"علاّلو" (علي سلالي) منذ 1926 وفرقة هذا الأخير "الزاهية" (1929-1932)، "رشيد القسنطيني" وفرقته "الهلال الجزائري" و"باشطارزي" (وفرقتة الشخصية)، والذين لعبوا دوراً هاماً في تطوير الحركة المسرحية إلى غاية قيام الحرب العالمية الثانية، وذلك من خلال عروض تعالج قضايا اجتماعية وسياسية (بعض مسرحيات "باشطارزي" بعد 1934) في قالب هزلي وتقدم في قاعة الأوبرا والأحياء الشعبية، بنجاح متفاوت. ورغم ذلك باءت مجهوداتهم بالفشل



وبالإفلاس المادي منذ مطلع الثلاثينيات. و"تعتبر مسرحية "جحا" (لكل من "علالو" و"دحمون") أول مسرحية جزائرية باللغة الدارجة قدمت يوم 12 أبريل 1926 على المسرح الجديد (الكورسال) في قالب هزلي ونالت إعجاب الجمهور إلى درجة تكرار عرضها ثلاث مرات في الشهر الموالي"<sup>20</sup>. ثم قدّما مسرحية أخرى (زواج بوعقلين) في أكتوبر 1926. تلتها مسرحيات أخرى حول آفات الغش والخمر والمخدرات، أهمها: "أبو الحسن أو النائم اليقظان" (بقاعة الأوبرا، مارس 1927) و"الصيد والعفريت" (مايو 1928)، "عنتر الحشايشي" (قصر الحمراء، 25-2-1930)... لـ"علالو"؛ "العهد الوفي" (1927)، "زواج بو برّمة" (الأوبرا: 22-3-1928)، "شرويطو و زيريربان" (الأوبرا: 15-2-1929)، "لونجا الأندلسية" (28 فبراير 1930)، "شد روحك" (1931)، "بوسبسي" و"عائشة وبانو" (1932)، "زيد عليه" (1933)... لـ"رشيد القسنطيني"؛ "الفقير"، "الهماز"، "على النيف" (1934)، "بني وي وي" (1935)، "حب النساء" (1936)، "الخداعين" (1937)، "الكذابين" و"ما ينفع غير الصح" (1938)... لـ"باشطارزي"<sup>21</sup>، "سحّار بالسيف - رغم أنفه-"، تأليف وتمثيل محي الدين باشطارزي بمناسبة انعقاد المؤتمر الكشفي في يوليو 1939.<sup>22</sup>

وفي مقابل هذا النشاط العاصمي الدارج، ظهرت بعد 1926 بعض الفرق المسرحية الفصحى في قسنطينة (فرقة ناصر الدين ديني -Dinet-) وفي عنابة ("المزهر البوني"، 1932 للسيد المحامي الجنيدي) وفي تلمسان وقسنطينة (نادي السعادة، 1926)، والتي كانت تمثل مسرحيات تاريخية مستهضة للهمم (طارق بن زياد - قسنطينة، فتح الأندلس - تلمسان، التوبة، الكيف - قسنطينة، 1932-...) نالت إعجاب المشاهدين<sup>23</sup>.

تلاه في نفس السياق الاعتزازي التأسيلي قيام "مسرح أدبي- تعليمي" (إصلاح) - قبيل الحرب العالمية الثانية- إلى جانب المسرح الشعبي الهزلي سابق الذكر، وعلى يد نخبة من المعلمين في مدارس جمعية العلماء المسلمين وأنصار التيار الإصلاح: محمد العيد آل خليفة، محمد العابد الجلاي، محمد النجار، محمد الصالح رمضان... وكانت موضوعاته اجتماعية وتاريخية وحتى

## ===== المسرح في الجزائر: من عرائس القراقوز إلى المهرجانات الموسمية

سياسية. وكان الممثلون أحيانا هم التلاميذ أنفسهم أو بعض الجمعيات التعليمية والفنية المرتبطة بالحركة الإصلاحية (جمعيات "أحباب الفن"، مايو 1933؛ و"الشبيبة الإسلامية"، 1934 بالمدينة؛ و"الشباب الفني"، أفريل 1937؛ "الهلال التمثيلي"، مايو 1938 بقسنطينة؛ وجمعية "كشافة الرجاء" بباتنة...)، التي نالت عروضهم (على الأقل 15 مسرحية بين 1937 و 1939) إعجاب الجمهور وأخرجت المسرح من قوقته العاصمية ولغته الدارجة كما تمكنت من تعويض الفتور الذي أصاب المسرح الدارج بعد الحرب العالمية الثانية<sup>24</sup>. ومن أهم هذه المسرحيات: "عاقبة القمار والجهل" (في قسنطينة: 1937) لمحمد العابد الجاللي، "الدجالون" (مثلتها جمعية محبي الفن في قسنطينة وعنابة: 1937) لمحمد النجار، "شبان اليوم"، مثلتها جمعية الشباب الفني لمدينة قسنطينة في 10-4-1938 على المسرح البلدي، تلتها في السنة نفسها مسرحتي: "عباقره العرب" (تاريخية سياسية) و"البعثة التعليمية" للجيلالي، و"النهضة الجديدة" (الدعوة إلى الإصلاح والعلم)، مثلتها فرقة كشافة الرجاء في باتنة، ثم في السنة الموالية مسرحية: "بلال بن رباح" (تاريخية-سياسية، شعرية فصيحة للشاعر محمد العيد)، مثلها تلاميذ جمعية التربية والتعليم بمشاركة الفرع الموسيقي لجمعية الشباب الفني على المسرح البلدي بقسنطينة بمناسبة المولد النبوي الشريف (1358هـ-1939). هذه الجمعية التي عرضت في السنة نفسها تمثيليتين: "المدرسة" (هزلية) و"المولد النبوي". كما قدمت جمعية "الشباب الفني" في 20/1/1940 مسرحية "الديكتاتور" على مسرح قسنطينة<sup>25</sup>.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا النشاط المسرحي رافقه ولأول مرة -منذ نهاية الثلاثينيات- نشاط النقد الأدبي والمسرحي في صحف الحركة الإصلاحية في شكل انطباعات وتعليقات من خلال إسهامات عدد من أساتذة جمعية العلماء المسلمين من أمثال رمضان حمود ومحمد السعيد الزاهري وأحمد رضا حوحو وتوفيق المدني والأمين العمودي وعمر بن قدور... ولكن هذا النقد المسرحي لم يخرج في عمومه عما اعتاد عليه نقاد الصحف من ترويج للمسرحية والإشهار لها والتعريف بها، وإصدار جملة من الأحكام يغلب عليها طابع التعميم والتحيز أحيانا. واستمر الوضع كذلك حتى نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات حيث

دخل المسرح دائرة اهتمام بعض رواد النقد الأكاديمي في الجزائر: الركيبي، مرتاض، مصايف، دودو...<sup>26</sup>.

وبالعودة إلى تاريخ العروض، يمكن القول أن المسرح الجزائري "العامي" والمحترف شهد بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية (1939) ركودا نسبيا بسبب ظروف الحرب وفقدانه بعض أهم رجالاته الأوائل (إبراهيم دحمون، ابن شوبان، رشيد القسنطيني، محمد منصالي، عين الزرقاء...)،<sup>27</sup> وذلك رغم محاولة بعض رواده إنشاء "موسم مسرحي عربي" مستقر عام 1947 - بموافقة سلطات الاحتلال - بقيادة "باشطارزي" ومساعدة أغلب نشطاء المسرح، الذين اجتهدوا في تقديم أعمال مسرحية تعتبر خليطا من النصوص العالمية والمحلية وبلغت عربية عامية مهذبة... وكانت نصوصها تخضع للرقابة الذاتية قبل الغيرية للجان رسمية وغير رسمية تابعة لسلطات الاحتلال. وانقسمت فرقة المسرح العربي هذه إلى فرقتين (لكل من باشطارزي ومحمد الراغب) في موسم 1949-1950، مما أدكى روح المنافسة بينهما فكثفتا من نشاطهما.

وإلى جانب هذا المسرح "المحترف"، الذي استفاد من خبرات بعض أعضائه النشاط الإعلامي والمسرحي للثورة الجزائرية وللجزائر المستقلة لاحقا، استمرت بعض الفرق "الهاوية" في العمل رغم الظروف القاسية التي فرضها المحتل. ومنها عرض بعض الأعمال الكوميدية: "بوحدة" و"زعيط ومعيط ونقاز الحيط" لـ "محمد التوري" و"السراق الثلاثة" (1949)<sup>28</sup> وأخرى جادة: "طارق بن زياد" التي قدمتها فرقة المسرح الجزائري لمصطفى كاتب عام 1950، "ليلي بنت الكرامة" (1951) و"دموع اليتيم" لفرقة هواة التمثيل العربي لمحمد الطاهر فضلاء، و"بعد الشدة يأتي الفرج" لفرقة "مسرح الغد" لرضا فلاقي عام 1950...

وتجدر الإشارة هنا إلى التجربة المتميزة للأديب "أحمد رضا حوحو"، الذي قام بتأسيس جمعية "المزهر القسنطيني" في 27/10/1949، والتي كان من خلالها يعرض بعض مسرحياته الشعبية والمقتبسة: أدباء المظهر، ملكة غرناطة، بائعة الورود، البخيل... وإلى تجربة "عبد القادر ولد عبد الرحمن

## ===== المسرح في الجزائر: من عرائس القراقوز إلى المهرجانات الموسمية

كاكي" المسرحية المعتمدة على التراث الشعبي، والتي انعكست عمليا في إنشاء فرقة القراقوز من الهواة في مدينة مستغانم (1952)، محاولة بلورة التراث الشعبي في شكل مسرحي<sup>29</sup>. بالإضافة طبعا إلى العديد من مسرحيات رجال الحركة الإصلاحية والوطنية، والتي استمرت حتى الثورة التحريرية: "المولد" (1948)، "الهجرة"، "عدل عمر" و"ابن خلدون" لعبد الرحمن الجلالي؛ "حنبل" (1950) لأحمد توفيق المدني؛ "امرأة الأب" (19 52 بمدينة العلمة)، "الحنّة والكنتة..." لأحمد بن ذياب؛ "كاهنة الأوراس" و"رواية الثلاثة" للبشير الإبراهيمي؛ "الناشئة المهاجرة" و"الخنساء": 1953 لمحمد الصالح رمضان...، بعضها تم تمثيله عدة مرات مثل مسرحية "حنبل"<sup>30</sup>.

وتجدر الإشارة في الأخير إلى أن عروض المسرح الجزائري شملت عشية الثورة التحريرية وطيلة نصف قرن من النشاط (1912-1953) حوالي 220 مسرحية<sup>31</sup>، وهو عدد معتبر جدا بالنظر لحدثة هذا النوع الفني في الجزائر وضعف الإمكانيات المادية ومضايقات الاحتلال لمنشطيه.

### المسرح الجزائري أثناء الثورة التحريرية (1954-1962)

حاولت الثورة الجزائرية استخدام المسرح لدعم قضيتها التحريرية، ولأن العمل التعبوي الجماهيري العام داخل الوطن كان مستحيلا، شارك بعض منشطيه في بعض المسابقات والمهرجانات المسرحية الدولية باسم فرقهم الخاصة (فرقة مصطفى كاتب خاصة، 1951-1953) ثم باسم الوفد الجزائري (1955، 1957)، تعرّض بعدها مصطفى كاتب وفرقته للملاحقة في الجزائر مما اضطرهم للهجرة والبقاء في فرنسا، أين قدّموا بعض العروض رغم المضايقات والإساءات الفرنسية الرسمية والشعبية، وذلك قبل انتقالهم إلى تونس منذ 1958 وحتى 1962، أين شاركوا في تكوين "الفرقة الفنية لجبهة التحرير الوطني"، التي تأسست في مارس 1958. كانت هذه الفرقة متكونة من 35 عضوا: قيادة "مصطفى كاتب"، وعضوية كل من: عبد الحليم رايس، يحي بن مبروك، سيد علي كويرات، محمد زينات، جعفر باك، أحمد وهبي، الهادي رجب...<sup>32</sup>. مع الإشارة إلى أن قيادة الثورة هناك دعمت نشاط هذه الفرقة بإنشاء فرقة إنشادية وفريق كرة قدم.

وكان أول عرض قدمته هذه الفرقة في تونس في 15/4/1958 - بعنوان: "نحو النور" - عبارة عن لوحات من كفاح الشعب الجزائري. كما قدمت هناك مسرحيات "أبناء القصبه" (1959) و"الخالدون" (1960) و"دم الأحرار" (1961) - من تأليف عبد الحليم رايس وإخراج مصطفى كاتب- و"رأس الجثة المطوقة"<sup>33</sup>.

وإلى جانب نشاطات الفرقة في تونس، قامت بتقديم بعض عروضها الثورية في بعض الدول العربية الأخرى (ليبيا، المغرب والعراق) وفي بعض الدول الاشتراكية (يوغسلافيا، الصين، الاتحاد السوفيتي...) لتعريف الرأي العام العالمي بالقضية الجزائرية. كما عرفت فترة الثورة التحريرية تأليف ونشر مسرحيات جزائرية نضالية ألقت باللغة العربية: "التراب" (1954) لـ"أبي العيد دودو"، و"في المعركة" لصالح خرفي (تونس، 1957)، و"مصرع الطغاة" (ألقت عام 1958 وطبعت في تونس في دار بوسلامة للنشر عام 1959) لـ"عبد الله الركيبي"، و"الهارب" للطاهر وطار (تونس، 1961)<sup>34</sup>... ولا ندري هل قامت فرقة جبهة التحرير بتمثيلها أم لا.

كما عمدت الثورة الجزائرية إلى بث مسرحيات ثورية عبر بعض الإذاعات العربية، وخاصة منها إذاعي تونس والقاهرة<sup>35</sup>.

### المسرح الجزائري بعد الاستقلال

يمكن القول على العموم بأنه تميز بثلاث محطات عكست أهم تعبيراته التوجه السياسي العام للبلاد: مسرح ثوري وذو توجه اشتراكي بمرحلته العمومية والصناعية- التجارية، ومسرح محترف وهاوٍ متعدد المشارب (ذو حساسيات سياسية مختلفة)، ومسرح محترف موسمي ومناسباتي. وفيما يلي تفصيل ذلك:

بعد خروج المحتل الفرنسي قامت الحكومة الجزائرية بتأميم "دار أوبرا الجزائر العاصمة" والمسارح البلدية التي أقامها الفرنسيون في كل من الجزائر العاصمة، وهران، بلعباس، قسنطينة وعنابة، وإنشاء مؤسستي "المسرح الوطني الجزائري" (كفرقة وطنية) و"المركز الوطني للمسرح الجزائري" (كمؤسسة تسييرية) (مرسوم 08 يناير 1963). ولقد تحولت المسارح البلدية

## ===== المسرح في الجزائر: من عرائس القراقوز إلى المهرجانات الموسمية

بمقتضى هذا المرسوم إلى مؤسسات عمومية وطنية تابعة للمسرح الوطني وتتبنى الأيديولوجية الاشتراكية المعتمدة رسمياً آنذاك (الصراع الطبقي، مكافحة الأمبريالية والرجعية...). وكان ذلك بالطبع على حساب النشاط المسرحي الإصلاحي "العربي-الإسلامي" (نصاً وتمثيلاً)، الذي هدرت إمكاناته ولم تكد تُستغل بعد الاستقلال، على غرار ما حدث مع النشاط الصحافي للحركة الإصلاحية ورصيدها الإعلامي الثري.

واستمر العمل بهذا المرسوم حتى يونيو 1970 تاريخ صدور الأمر رقم 38-70، الذي نص على إعادة تنظيم المسرح الوطني وتحويله إلى مؤسسة عمومية ذات طابع صناعي وتجاري (EPIC) تتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي، لكنها بقيت تخضع لوصاية وزارية. كما تضمن القانون الأساسي العام للمسارح الجهوية، والتي أعيد العمل بها بموجب مرسوم 1973/4/16، الذي أحدث أربع مسارح جهوية في كل من عنابة، قسنطينة، وهران وسيدي بلعباس. تلاه لاحقاً استحداث مؤسستين مسرحيتين جهويتين إضافيتين في بجاية وباتنة (1983/11/12)، ثم في تيزي وزو (2005/6/13)، ليصل بذلك عدد المؤسسات المسرحية إلى ثمانية هي: المسرح الوطني الجزائري والمسارح الجهوية السبعة بكل من قسنطينة، وهران، عنابة، بلعباس، بجاية، باتنة وتيزي وزو. بالإضافة طبعا إلى بعض قاعات العرض المسرحي المغطاة أو المفتوحة في الجلفة، قسنطينة... والمسارح الأثرية التي عادة ما لا تستغل إلا في بعض المواسم والمناسبات.

وفي 2009/2/11، صدر المرسوم التنفيذي (رقم 81-09) المحدد لوضع المسرح الوطني الجزائري ليعوض مرسوم يونيو 1970<sup>36</sup>، ولكنه لم يغير من الوضع القانوني للمسرح بقدر ما عدل في مهامه (تحديداً وتفصيلاً) وفي بنيته التنظيمية الداخلية.

أما العروض المسرحية التي قدمت على خشبة المسارح الجزائرية حتى عام 1972، فقد ذكر "بوكروخ"<sup>37</sup> أن عددها بلغ 38 مسرحية، لكن نصفها فقط كان من إنتاج جزائري. وتمحورت مواضيعها حول تاريخ الثورة والحركات التحررية، التوجه الاشتراكي للبلاد (وخاصة الصراع الطبقي)، البيروقراطية،

والتراث الشعبي... وذلك من خلال نصوص جزائرية وأخرى لبعض الكتاب العالميين ذوي التوجه نفسه (بريخت...) وبعض اليساريين العرب. ومن أهم المسرحيات التي قدمت في هذه الفترة: "132 سنة": (نوفمبر 1962) و"ديوان القراقوز" (1964) لـ"عبد القادر ولد عبد الرحمن كاكاي"، "أبناء القصبه" و"العهد" (1963) لعبد الحليم رايس، "حسان طيرو": (1964)، "الغولة": (1966)، "البوابون": 1970 لـ"رويشد" (أحمد عياد)، و"كل واحد وحكمو" (1966)، "القراب والصالحين" لـ"عبد القادر ولد عبد الرحمن كاكاي" (1966)، "الريح" (1967) لمولود معمري...<sup>38</sup> بالإضافة طبعا إلى مهرجان مستغانم السنوي لمسرح الهواة، الذي لعب دورا متواضعا في تنشيط الحركة المسرحية بحكم موسميته (اقتصار النشاط الهاوي على فترة انعقاده) والتأطير الأيديولوجي المباشر وغير المباشر لمنشطيه وممثليه. بالإضافة طبعا إلى قلة قليلة من المسرحيات الاجتماعية التي قدمت لاحقا مثل: "المهر" (1976) لـ"علالو" ...<sup>39</sup>

واستمر الوضع كذلك مع بعض الركود والتراجع (حوالي 15 مسرحية فقط نصفها مقتبس وبعضها معاد) حتى 1980، حيث سُمح بظهور بعض الفرق الهاوية التي تعالج مواضيع اجتماعية متنوعة، وكان بعضها تابعا للجان الجامعية، المسجدية أو الجمعيات الثقافية ذات الـ"حساسيات السياسية المتعددة"، بعدما كانت تقتصر على حزب جبهة التحرير الوطني والتيار الشيوعي.

ومن أهم المسرحيات ذات التوجه الإسلامي التي دشنت هذه المرحلة بعدة عروض في الأحياء الجامعية بالشرق الجزائري ونالت إعجاب الشباب، تلك المسرحية التاريخية الهزلية حول فيلم الرسالة وما قد يصيبه من مقص الرقابة، والتي قدمتها (بالفصحى والدارجة) فرقة هواة من جامعة باتنة وكانت بعنوان: "الرسالة! Coupez" ("الرسالة أوقف التصوير!")؛ ومسرحية "العالم والطاغية" (من تأليف الشيخ القرضاوي)، التي قدمت من طرف عدة فرق بالعاصمة (فرقة مسجد "لافلاسيير" الرائدة في هذا المجال) وبكبرى المدن الجزائرية والتي كان من ممثليها الظرفيين الوزير السابق والرئيس السابق

## ===== المسرح في الجزائر: من عرائس القراقوز إلى المهرجانات الموسمية

لحركة "حمس" السياسية: "أبو جرة سلطاني"؛ كما اشتهر في قسنطينة منذ 1981 مسجد المنشار بفرقة الأناشيد الإسلامية (بقيادة عبد الحق عابد) المرافقة لفرقة المسرح (بقيادة الأخوين موسى والزبير سعدي، مؤسسها وكاتبها بعض مسرحياتها)، التي اشتهرت بعدة مسرحيات هزلية تم عرضها في الأحياء الجامعية والمخيمات الصيفية والأعراس ونالت إعجاب الجمهور، وكان أهمها: "الزواج الجديد" (للأعراس)، "الحجاج بن يوسف الثقفي"، "محمد مرحبا بك" (اشتهرت كذلك باسم "واش بك حبست يا بوعلام" للرد على مسرحية "بوعلام زيد القدام" لسليمان بن عيسى)؛ وفرقة "حمزة" للهواة بمسرحياتها الهادفة التي كانت تعرض في الفضاءات سابقة الذكر بالإضافة إلى بعض المدارس والثانويات.

وبالطبع دعمت الحركة اليسارية نشاطها الهاوي مثلما حدث في قسنطينة بفرق لم تعمر طويلا مثل: "المجموعة الفنية لقسنطينة" (GAC) و"الفرقة المسرحية للعمال" (TTT)، وبمسرحيات معادية للاتجاه العربي الإسلامي، مثل مسرحية "محمد خذ حقيبتك" (Mohammed prends ta valise) لمؤلفها بالفرنسية "كاتب ياسين"، والتي تم الرد عليها بمسرحية "محمد مرحبا بك" سابقة الذكر...

ولقد عدّ "بوكروح مخلوف"<sup>40</sup> في عشرية الثمانينيات حوالي 20 مسرحية فقط (للمحترفين)، غلب عليها توجه المرحلة السابقة نفسه من حيث هيمنة الاقتباس من النصوص الأجنبية والتوجه الاشتراكي لمضامينها وقلة إقبال الجمهور عليها مع استمرار اعتمادها على الدعم المالي الحكومي، بحيث لم تصل إيراداتها في أحسن الحالات 25% من مجموع الدعم<sup>41</sup>؛ وذلك بخلاف تنامي العروض الناجحة للهواة التي واكبت الانفتاح السياسي منذ مطلع الثمانينيات وتنوع مصادرها ومضامينها المنتقدة للواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي.

وتعمق هذا التوجه في فترة (1989-1990)، التي تميزت بالانفتاح السياسي المطلق الذي شهد عروض عديدة أكثر جرأة. أما بعد إلغاء نتائج الانتخابات البرلمانية عام 1992 والأزمة الأمنية المرافقة له، فقد عاد المسرح



إلى سابق عهده مع اقتصاره على النشاط الرسمي للمحترفين على المستويين الوطني والجهوي، مع اعتماده أكثر فأكثر على الاقتباس وعلى الترجمة الدرامية لمخلفات أزمة التسعينات الأليمة والتي أصابه رذاذها ماليا وتنظيما. ومع ذلك، يمكن الإشارة إلى نقلة نوعية تلت هذه الفترة -نهاية التسعينيات ومطلع الألفية الثالثة- تمثلت في إنشاء أول شعبة تدرس المسرح الأكاديمي في كلية الأدب العربي بجامعة وهران، تلتها مدرسة برج الكيفان بالجزائر العاصمة ومؤسسات أخرى، توجتها مؤخرا كلية الثقافة والفنون بجامعة قسنطينة سنة 2013. وهي مؤسسات أكاديمية تخرج منها العديد من الأساتذة والباحثين والمسرحيين...

### مشكلات وتحديات

في الأخير، تجدر الإشارة إلى أن المسرح الجزائري، بالرغم من دوره المقاوم والتوعوي الداعم على العموم للتوجهات السياسية للبلاد، بقي يعاني من مشاكل وتحديات عدة:

- ارتباطه بالنظام السياسي (تبعية معظمه)، مما أثر سلبا على حيويته وجعله تواكليا ويتخبط في عدة مشاكل متعلقة بالتسيير (مالية وبشرية وتنظيمية) أرجعها أحد تقارير مؤسسة المسرح الوطني المقدمة إلى الوصاية في جوان 1994<sup>42</sup> إلى "غياب إطار تنظيمي فعال. ذلك أن التسيير لم يكن واقعا ولم يراع طبيعة العمل المسرحي وخصوصية الإبداع... ومعايير المردودية". ولقد تم في الفترة نفسها إغلاق المسرح الوطني والمسرحيين الجهويين لقسنطينة ووهران ليعاد فتحها في مطلع الألفية الثالثة، مع عود على بدء إلى غياب الواقعية والإبداع ومعايير المردودية... وحضور التسيير الفوقي بقوة هيمنة الوصاية (وزارة الثقافة) بميزانيتها المتضخمة (من 64.4 مليون دولار في عام 2003 إلى 561.3 مليون دولار في عام 2012) والتي ساهمت التظاهرات المناسبة - الاستعراضية أكثر من الجدية- في هدر معظمها.

- مشاكل مرتبطة بقدوم معظم الهيكل والتجهيزات وكذا بعدم ملاءة هياكلها (شكلا وبنائية) ومواقعها المورثة عن الاحتلال (باستثناء بعضها: مستغانم والجلفة...) لتفعيل النشاط المسرحي وإقبال الجمهور: معظمها بعيدة عن الأحياء

## ===== المسرح في الجزائر: من عرائس القراقوز إلى المهرجانات الموسمية

الشعبية وعن وسط المدينة (مسرح بجاية مثلا في المدينة القديمة بأعالي بجاية). أما شكل البناءات فهو يفرض نوع الشكل المسرحي المقدم، وذلك عكس مثلا المسرح المفتوح الذي يعطي حرية الاختيار.

- مشاكل النص والتأليف المسرحي، وذلك منذ نهاية عشرينيات القرن الماضي (فترة الاحتلال)، حيث كان يلجأ غالبا إلى الترجمة والاقتباس. فالمسرح الجزائري يعتبر "من أضعف الأجناس الأدبية مقارنة بالشعر أو الرواية أو أي جنس أدبي آخر، إضافة إلى تلك الفجوة التي كانت ولا تزال تفصل الأكاديمي عن المسرحي"<sup>43</sup>. ولمعالجة مثل هذه المشاكل، اقترح "بوفلاقة"<sup>44</sup> تأسيس مؤسسات وطنية للفنون الدرامية وتدعيمها بمصادر ثرية توظف في كسب فنيات التأليف المسرحي وفي القيام بدراسات نقدية مسرحية وظيفية، وتنظيم مسابقات وطنية خاصة بالمبدعين المسرحيين، وكذا القيام بدورات تدريب للتأليف والنقد المسرحيين.

- مشكلة اللغة: تمثلت أساسا في التردد بين الفصحى والعاميتين الدارجة والمهذبة (أول مسرحية كتبت في الجزائر كانت بالفصحى من قبل جمعية الطلبة المسلمين). وهو تعدد يمكن اعتباره أمرا إيجابيا فيوظف لكسب مزيد من الجمهور.

وبالرغم من كل ذلك، تجدر الإشارة إلى أن المسرح الجزائري ثوج بعدة جوائز عربية في تونس، القاهرة ودمشق، وذلك منذ 1964 ("حسان الفدائي" لرويشد: الجائزة الأولى لمهرجان المغرب العربي الكبير في تونس) وحتى 2005 ("نون" للمسرح الجامعي بباتنة: أحسن نص مبتكر في المهرجان الدولي للمسرح الجامعي بتونس)، مرورا بمسرحية "معروض للهوى" لفرقة المسرح الجهوي بوهران التي فازت بأفضل عرض مسرحي متكامل في الملتقى الأول للمسرح العربي بالقاهرة عام 1994. بالإضافة طبعا إلى بعض الجوائز التي فاز بها الممثلون الجزائريون في بعض المهرجانات المسرحية العربية<sup>45</sup>.

### خاتمة

أخيرا، ومن خلال مراجعة مختلف محطات المسرح الجزائري التي عكست واقعا مجتمعيا ظرفيا، يمكن القول أن المسرح الجزائري لديه رصيد

تاريخي متنوع قابل للتفعيل والتجديد. فالتجارب الواعدة لنوادي الأمير خالد ولنشاط رجالات جمعية العلماء المسلمين ونواديها ولمعالم المسرح الشعبي الفكاهي ولتجارب فرقة جبهة التحرير الوطني والمسرح الاجتماعي بعد الاستقلال ولما تلاه من انفتاح سياسي نسبي في فترة الثمانينيات... كلها معالم تدعو إلى تنوع وتعدد منتج ومفيد يجمع بين المسرح العمومي والجمعي والخاص، المحترف والهاوي، النخبوي والشعبي، الكلاسيكي والمرتل، التراثي الأصيل والعالمي، التاريخي والاجتماعي والديني والسياسي... وبين الفصح والدارج وفي فضاءات متنوعة<sup>46</sup> لتوسيع قاعدته الشعبية. والبقاء سيكون للأفضل، فالمهم إخراج المسرح الجزائري من "غرفة الإنعاش"، على حد تعبير الباحث "أحمد رزاق".

#### قائمة المراجع:

- 1- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998.
- 2- أحمد بغالية، ظاهرة التأليف الجماعي في المسرح الجزائري، مكتبة الرشاد، الجزائر، 2014.
- 3- أحمد بيوض، المسرح الجزائري، نشأته وتطوره، دار هومه، الجزائر، 2011.
- 4- إسماعيل بن اصفية، نقد المسرح الجزائري في الرسائل الجامعية، مجلة الذاكرة، جامعة ورقلة، ع 1، م 2، 2014.
- 5- رابح طبجون، مدارات الممارسة والتنظير في نقد الفن المسرحي الجزائري من خلال أعمال الدكتور الركيبي، مجلة منتدى الأستاذ، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة، م 1، ع 1، 2005.
- 6- الزبير سيف الإسلام، تاريخ الصحافة في الجزائر، 05 أجزاء، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1982.
- 7- سالم بن لباد، المسرح الجزائري والبحث عن الهوية في معطيات التراث، مسرح علولة أنموذجا، مجلة الفكر المتوسطي للبحوث والدراسات، ع 2، م 7، 2018.
- 8- عبد النور بليصق، الخطاب الأدبي في المسرح المغاربي الحديث - اللغة في المسرح الجزائري الحديث أنموذجا-، دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية، جامعة المسيلة، ع 2، م 2، 2017.
- 9- صالح لمباركية، المسرح في الجزائر، دار بهاء الدين، قسنطينة (الجزائر)، ط 2، 2007.

## ===== المسرح في الجزائر: من عرائس القراقوز إلى المهرجانات الموسمية

- 10- لخضر رويحي، مدارات الممارسة والتنظير في نقد الفن المسرحي الجزائري من خلال أعمال الأستاذ عز الدين جلاوي، مجلة الذاكرة، جامعة ورقلة، ع 1، م 2، 2014.
- 11- محمد سيف الإسلام بوفلاقة، المسرح الجزائري في ميزان البحث - رؤى النقد للتجربة-، مجلة العلوم الإنسانية، المركز الجامعي تندوف، ع 1، م 3، 2019.
- 12- محمد اسطنبولي، تاريخ المسرح في الجزائر، مجلة آمال، وزارة الثقافة، الجزائر، العدد 35، 1976.
- 13- مخلوف بوكروح، المسرح والجمهور، دون دار نشر، الجزائر، 2002.
- 14- مخلوف بوكروح، المسرح الجزائري، ثلاثين سنة مهام وأعباء، منشورات التبيين- الجاحظية (سلسلة الأبحاث والدراسات)، الجزائر، 1995.
- 15- مخلوف بوكروح، ملامح عن المسرح الجزائري، سلسلة أدبية تصدرها مجلة آمال التابعة لوزارة الثقافة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
- 16- Ben Cheneb S, Théâtre arabe d'Alger, Revue africaine, vol. 77, 1935, pp. 72-85. <http://algerie-ancienne.com/livres/revue/>
- 17- Desparmet, J, La chanson d'Alger pendant la Grande Guerre, in Revue Africaine vol.73, Société historique algérienne, Alger, 1932, pp.54-84.
- 18- Hadj Dahmane, Brecht dans le théâtre algérien, Revue Annales du patrimoine, Université de Mostaganem, N° 11, 2011, pp. 7 - 18. <http://Annales.univ-mosta.dz>
- 19 - <http://www.m-culture.gov.dz/> Consulté le 10/3/2019.

## الهوامش:

- <sup>1</sup> - صالح لمباركية، المسرح في الجزائر، دار بهاء الدين، قسنطينة (الجزائر)، ط 2، 2007، ص ص 10-13.
- <sup>2</sup> - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص ص 159-161.
- <sup>3</sup> - مخلوف بوكروح، المسرح والجمهور، دون دار نشر، الجزائر، 2002، ص ص 10-13.
- <sup>4</sup> - لمزيد من التفصيل حول المسرح في الجزائر، انظر أعمال "بوكروح مخلوف": المسرح والجمهور (2002)، المسرح الجزائري، ثلاثين سنة مهام وأعباء (1995)، ملامح عن المسرح الجزائري (1982).
- <sup>5</sup> - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ص 134.
- <sup>6</sup> - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، م.ن، ص ص 418-419.

- <sup>7</sup> - Desparmet, J, La chanson d'Alger pendant la Grande Guerre, in Revue Africaine vol.73, Société historique algérienne, Alger, 1932, p. 75.
- <sup>8</sup> - الزبير سيف الإسلام، تاريخ الصحافة في الجزائر، 05 أجزاء، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1982، ص 53.
- <sup>9</sup> - أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ص 411.
- <sup>10</sup> - مرّ التأليف المسرحي الجزائري بعدة أشكال تجريبية، غلبت عليها صيغة التأليف الجماعي المرتبط بالعرض، رغم بروز التأليف الفردي في فترات متقطعة وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية: رضا حوحو، توفيق المدني، الجبالي، صالح رمضان... (أحمد بغالية، ظاهرة التأليف الجماعي في المسرح الجزائري، مكتبة الرشاد، الجزائر، 2014، ص ص 8-10).
- <sup>11</sup> - أحمد بيوض، المسرح الجزائري، نشأته وتطوره، دار هومه، الجزائر، 2011، ص 168.
- <sup>12</sup> - هناك من يرى أن المحاولات الأولى تعود إلى نهاية القرن التاسع عشر، حيث "ظهر من يمثل حياة الطلبة ومغامراتهم على المسرح بطريقة قد تكون تقليدا لأسلوب المسرح الفرنسي. فلقد كتب القاضي محمد بن علي بن الطاهر الجباري شعرا ساخرا تحدث فيه عن مغامرات طالبين عربيين في القرية الزنجية بوهران. وذكر السيد ديلقان (المجلة الآسيوية، 1913، ص 292) أن الجباري قام بتمثيل ذلك على المسرح بنفسه... وقد نشر شعر الجباري بالعربية وبالفرنسية سنة 1887 بوهران وباريس" (أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ص 421). كما يشير "سعد الله" في الصفحة السابقة إلى تأليف ما قد يعتبر أقدم نصين مسرحيين في الجزائر: "نزهة المشتاق وغصة العشاق" (1848) لأبراهام دانيوس، و"حكاية العشاق في الحب والاشتياق" (1849) لمصطفى بن إبراهيم باشا. وأغلب الظن أنه لم يتم تمثيلهما.
- <sup>13</sup> - محمد اسطنبولي، تاريخ المسرح في الجزائر، مجلة آمال، وزارة الثقافة، الجزائر، العدد 35، 1976، ص 68.
- <sup>14</sup> - أحمد بيوض، المسرح الجزائري، نشأته وتطوره، م.س، ص 26.
- <sup>15</sup> - أنظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ص 417؛ ومحمد سيف الإسلام بوفلاقة، المسرح الجزائري في ميزان البحث - رؤى النقاد للتجربة، 2019، ص 10.
- <sup>16</sup> - أنظر:
- سالم بن لباد، المسرح الجزائري والبحث عن الهوية في معطيات التراث، مسرح علولة أنموذجا، مجلة الفكر المتوسطي للبحوث والدراسات، ع2، م.7، 2018، ص 92؛
- رابح طيجون، مدارات الممارسة والتنظير في نقد الفن المسرحي الجزائري من خلال أعمال الدكتور الركبي، مجلة منتدى الأستاذ، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة، م.1، ع.1، 2005، ص 111؛
- Hadj Dahmane, Brecht dans le théâtre algérien, Revue Annales du patrimoine, Université de Mostaganem, N° 11, 2011, p. 7.

<sup>17</sup>- Ben Cheneb, S., Théâtre arabe d'Alger, Revue africaine, vol 77, 1935, pp 73-74.

<sup>18</sup>- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ص ص 443-442.

<sup>19</sup>- أنظر: صالح لمباركية، المسرح في الجزائر، م.س، ص ص 87-77؛ و

Ben Cheneb, 1935, p75.

<sup>20</sup>- Ben Cheneb, Op. Cit, p 76.

<sup>21</sup>- أنظر: صالح لمباركية، المسرح في الجزائر، م.س، ص ص 89-81؛ و

Ben Cheneb, Op. Cit, pp. 77-78 .

<sup>22</sup>- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ص 142.

<sup>23</sup>- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ص ص 428-425.

<sup>24</sup>- "يبدو أن التمثيل باللغة الفصحى، قد حظي بإقبال كبير، ابتداء من الثلاثينات، نتيجة تقدم الحركة الوطنية والاعتزاز باللغة، وكثرة المدارس العربية التي أنشأتها جمعية العلماء والتشجيع عليها... ويقول سعد الدين بن أبي شنب - سنة 1954- أنه بالرغم من أن التمثيل باللغة الدارجة هو الغالب، فإن التمثيل باللغة الفصحى قد حظي بمنزلة عالية. وضرب على ذلك مثلا بتمثيل رواية (حنبل)... و(المولد)" (أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ص 427). كما يبدو أن لغة المسرح في الجزائر كانت ولا زالت إشكالا عالقا حتى الآن يتراوح فكريا بين طروحات ثلاث: فصحى، عامية وفصحى شعبية أو لغة وسطي (عبد النور بليصق، الخطاب الأدبي في المسرح المغربي الحديث - اللغة في المسرح الجزائري الحديث أنموذجا، دفاثر مخبر الشعرية الجزائرية، جامعة المسيلة، ع 02، م 02، 2017، ص ص 137-138).

<sup>25</sup>- أبو القاسم سعد الله، م.س، ص ص 142-139، 428-427، 319.

<sup>26</sup>- إسماعيل بن اصفية، نقد المسرح الجزائري في الرسائل الجامعية، مجلة الذاكرة، جامعة ورقلة، ع 1، م 2، 2014، ص 11.

<sup>27</sup>- أحمد بيوض، المسرح الجزائري، نشأته وتطوره، م.س، ص 108.

<sup>28</sup>- صالح لمباركية، المسرح في الجزائر، م.س، ص ص 95، 118.

<sup>29</sup>- مخلوف بوكروح، ملامح عن المسرح الجزائري، سلسلة أدبية تصدرها مجلة آمال التابعة لوزارة الثقافة، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1982، ص ص 40-44.

<sup>30</sup>- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ص 143؛ وصالح لمباركية، المسرح في الجزائر، م.س، ص ص 62-73.

<sup>31</sup>- لقد تم تجميع هذا العدد من عروض نصية وجدول إحصائية أوردتها "أحمد بيوض" (2011) في صفحات: 25-26، 49، 55-56، 98-99، 106-107، 130-135. وهي حصيلة تقريبية من المؤكد أن مجمل العروض فاقتها عددا، لأن بعضها لم يتم رصده. كما أن هذه الحصيلة لم تشمل عشرات السكتشات الفكاهية القصيرة والمسرحيات الإذاعية.

- <sup>32</sup>- أنظر: صالح لمباركية، المسرح في الجزائر، م.س، ص 72؛ أحمد بيوض، المسرح الجزائري، نشأته وتطوره، م.س، ص ص 149-150.
- <sup>33</sup>- محمد سيف الإسلام بوفلاقة، المسرح الجزائري في ميزان البحث - رؤى النقد للتجربة- م.س، ص 13.
- <sup>34</sup>- صالح لمباركية، المسرح في الجزائر، م.س، ص ص 102-104.
- <sup>35</sup>- رايح طيجون، مدارات الممارسة والتنظير في نقد الفن المسرحي الجزائري من خلال أعمال الدكتور الركيبي، م.س، ص 118.
- <sup>36</sup>- <http://www.m-culture.gov.dz/Consulte> le: 10/3/2019.
- <sup>37</sup>- مخلوف بوكروح، ملامح عن المسرح الجزائري، م.س، ص 26؛ والمسرح والجمهور، م.س، ص ص 23-24.
- <sup>38</sup>- صالح لمباركية، المسرح في الجزائر، م.س، ص ص 105-107؛ بوكروح، المسرح والجمهور، م.ن، ص ص 137-139.
- <sup>39</sup>- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، م.س، ص 425.
- <sup>40</sup>- مخلوف بوكروح، المسرح والجمهور، م.س، ص ص 139-141.
- <sup>41</sup>- مخلوف بوكروح، المسرح الجزائري، ثلاثين سنة مهام وأعباء، م.س، ص 64.
- <sup>42</sup>- مخلوف بوكروح، المسرح الجزائري، ثلاثين سنة مهام وأعباء، م.ن، ص 102.
- <sup>43</sup>- إسماعيل بن اصفية، نقد المسرح الجزائري في الرسائل الجامعية، م.س، ص 12.
- <sup>44</sup>- محمد سيف الإسلام بوفلاقة، المسرح الجزائري في ميزان البحث - رؤى النقد للتجربة- م.س، ص 15.
- <sup>45</sup>- أحمد بيوض، المسرح الجزائري، م.س، ص ص 301-303.
- <sup>46</sup>- من الأعمال الأولى التي تناولت المسرح الجزائري تناولا أكاديميا وصنفته وفق أبرز الاتجاهات الكبرى التي عرفتها حركة التأليف المسرحي من منتصف الأربعينيات إلى منتصف الثمانينيات، الرسالة الجامعية لـ"نصر الدين صبيان" والتي أبرزت الاتجاه الشعبي ثم التاريخي فالإتجاه الديني فالاجتماعي فالثوري. وكذا رسالة "العيد ميراث" التي صنفت نصوص المسرح الجزائري من حيث المضامين ولاحظت تقاسمه اتجاهين رئيسيين هما الإتجاه التاريخي والاجتماعي (إسماعيل بن اصفية، نقد المسرح الجزائري في الرسائل الجامعية، م.س، ص ص 12-13).

## الميديا الجديدة: المفاهيم النظرية والقراءات النقدية

### New Media: Theoretical Concepts and Critical Readings

د/ سعيدة عباس

كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة 1  
saida.abbasse@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/03/18 تاريخ القبول: 2020/10/28

#### الملخص:

استطاعت الميديا الجديدة أو الإعلام الجديد أن يحتل مكانة هامة في العديد من الدراسات نظرا لانعكاساته على مختلف الجوانب الحياتية والممارسات اليومية للأفراد، أيضا لارتباطها بالعملية الاتصالية وبأدوارها في إمداد المتلقي بالمعلومات ومختلف التوجهات والآراء، لينتقل الفرد من عالمه الواقعي إلى أبعاد افتراضية حيث تتم فيه مختلف التفاعلات من محادثة وتعليق وإعجاب ورد ومشاركة، ومن ثم تتكون لديه رؤية حول الأحداث والظواهر المحيطة به، وحول الأشخاص والجماعات الانتمائية أيضا.

لقد ازداد الاعتماد على الأنترنت وتطبيقاتها ووسائطها أكثر في السنوات الأخيرة، مما حدا بالمختصين إلى توسيع دائرة دراساتهم وتفكيكهم لهذه الظاهرة من الناحية المعرفية، ليجعلوا منه حقلًا واسعًا قابلاً للتمدد، وذلك من خلال تجاوزهم لفكرة التنظير التي تُحاول فهم ماهية الظاهرة وانعكاساتها على مختلف الجوانب ذات الصلة بالمتلقي، استئناسًا بمختلف النظريات والموروث المعرفي الذي تم الاعتماد عليه في فهم الوسائل التقليدية، مع محاولة تكييفها مع التحديتات التي طرأت عليها، ليصلوا لمحاولة قراءة نقدية لها، وبناء أطر ومناهج جديدة تتماشى والتفاعلية والتشاركية التي يتسم بهما الإعلام الجديد.

سناحاول في هذه الورقة البحثية التطرق لبعض المفاهيم والنظريات التي تفسر الميديا الجديدة والانتقادات الموجهة لها، وماهية المناهج التي حاولت التنظير لها.  
**الكلمات المفتاحية:** الميديا الجديدة؛ الإعلام الجديد؛ النيوميديا.

#### Abstract:

The new media or new media has been able to occupy an important place in many studies due to its implications on various aspects of life and the daily practices of individuals, also because of its association with the communication process and its roles in



providing the recipient with information and various directions and opinions, to move The individual from his real world to virtual dimensions where various interactions take place from conversation, comment, admiration, response and participation, and then form a vision about the events and phenomena surrounding him, and about people and developmental groups as well.

The reliance on the Internet, its applications and its media has increased further in recent years, prompting specialists to expand their studies and dismantle this phenomenon from a cognitive point of view, making it a broad and expandable field, by going beyond the idea of endoscopy, which is trying to understand what the phenomenon is. And its implications for the various aspects related to the recipient, relying on various theories and cognitive heritage that have been relied upon in understanding traditional methods, while trying to adapt them to the updates that have occurred, to arrive to try to read critically of them, and to build new frameworks and approaches in line with the interactive The participatory character of the new media.

In this paper, we will try to address some of the concepts and theories that explain the new media and the criticisms directed at it, and what approaches you have tried to refer to.

Keywords: New Media; New Media; Neomedia

### المقدمة

على الرغم من البحوث التي أجريت في ميدان الإعلام الجديد إلى أنه يصعب تقديم تعريفات محددة لمصطلح النيوميديا أو الميديا الجديدة، وهذا للثراء الذي يعرفه هذا المصطلح نظرا لاتصاله بالتقنية والتكنولوجيا التي تعرف ديناميكية سريعة، إضافة لانعكاسات الظواهر السياسية والثقافية والاقتصادية وغيرها على ذلك؛ لذا ومن خلال البحث الذي أجريناه وجدنا أن مصطلح الميديا الجديدة غير مستخدم بصفة كبيرة في الموروث النظري العربي، والذي يتفق فيه الكثيرون على استخدام مصطلح الإعلام الجديد، كتعبير عن ذات المصطلح، بالرغم من وجود خلل في الترجمة حيث الميديا تعني واسطة ووسائط، وهي أقرب في المقاربات العربية للوسائل التقليدية الجماهيرية ووظيفتها الإخبارية والإعلامية، وبالمقابل فقد أكد بعض الباحثين<sup>1</sup>، على

## الميديا الجديدة: المفاهيم النظرية والقراءات النقدية

ضرورة التخلي عن مصطلح الإعلام الجديد واستبداله بالوسائط الجديدة، لأن هذه الأخيرة هي التقنيات هي من طورت من وظائف الوسائل التقليدية لأنها مكنتها من الخروج عن استخداماتها الاتصالية القبلية بتمازجها مع الحاسوب، والكابلات والأقمار الصناعية، لكن في هذه الورقة البحثية سنعمد إلى تبني المصطلحين للدلالة على ذات المعنى، وسنعمل على ذكر بعض التعاريف التي تداولها الباحثون في ذلك.

**1- إشكالية البحث:** ابتداء عُرفت الميديا الجديدة أو الإعلام الجديد في مقابل الإعلام القديم نظرا لارتباطه بالوسيلة الجديدة وهي الكمبيوتر وتلك التطبيقات المتعلقة بالإنترنت، مما أنشأ بيئة إعلامية جديدة بمفاهيم جديدة وأطراف فاعلة أيضا مستحدثة، وهذا ما انعكس على الحياة الاجتماعية من خلال ظهور مصطلحات توليفية بين ما هو مستعمل ومأخوذ من اللغة الأم وبين ما فرضته الوسائل والتطبيقات والتي تتناسب والكونية التي أوجدتها، خاصة تلك الرموز التعبيرية المشتركة التي يتفاعل معها المستخدمون داخل الجماعات الافتراضية، انطلاقا من ذلك يتأسس الإشكال الرئيسي لهذا البحث في التساؤل الآتي: ما هي المرجعيات التأسيسية النظرية لمفهوم الإعلام الجديد؟

**2- أهمية البحث:** تعود أهمية البحث لكونه يبحث عن ماهية المصطلح؛ والذي عرف تجاذبات كثيرة سواء في الترجمة أو الاستخدام في الكثير من المقالات العلمية والبحوث الأكاديمية، ولارتباطه بعدة دراسات تعمل على تحديد تأثيراته على مختلف النواحي الحياتية للفرد.

### أولا/ الإعلام الجديد: مدخل مفاهيمي

لقد أثيرت مجموعة تساؤلات حول المصطلح الميديا الجديدة nouveaux médias خاصة من قبل "Francis Balle"<sup>2</sup> الذي أجملها في ماهية الجديد؟ هل يطلق على الأسلوب أو الفن أو منتج، أو هو كل مبتكر غير تقليدي ولم يكن مألوفاً من قبل، أو أنه مصطلح جديد يطلق فقط على تغير الحالة، وأنه لم يأخذ معناه إلا من خلال استخداماته المختلفة.

والميديا الجديدة مشتقة من المصطلح "medium" وهي كلمة لاتينية تعني الوسيلة، والروابط المكانية وتعبّر عن طريقة غير شخصية أي جماهيرية

للتوزيع الشامل والواسع والجماعي للمعلومات ووجهات النظر، مهما كانت الروابط المستعملة، فالميديا بصورة تقليدية تتيح التواصل مع عدد كبير من الجماهير دون شخصنة الرسائل ومن ثم فهي مصطلح يحمل الدلالة الاستعمالية من حيث ارتباطها بالوسيلة والدلالة التواصلية لحملها آليات الاتصال والمشاركة مع الآخر<sup>3</sup>، الإعلام الجديد يشير إلى المحتوى الإعلامي الذي يتم بثه عبر الوسائل الإعلامية التي عرفت تطورات كبيرة بفضل التكنولوجيات الحديثة والتي جعلتها تخرج من مصاف الوسائل التقليدية<sup>4</sup>.

وعرفه قاموس التكنولوجيا الرقمية بأنه: "اندماج الكمبيوتر وشبكات الكمبيوتر والوسائط المتعددة"، وعرفه ليستر: "هو مجموعة تكنولوجيات الاتصال التي تولدت من التزاوج بين الكمبيوتر والوسائل التقليدية للإعلام، والطباعة والتصوير الفوتوغرافي والصوت والفيديو"<sup>5</sup>، كما أن الإعلام الجديد يعتمد على الزيادة المفرطة في المعدات التكنولوجية الجديدة؛ كالهواتف المحمولة وشبكات الكمبيوتر وما يماثلها، والتي فتحت إمكانات جديدة لجمع ونقل المعلومات<sup>6</sup>، فهذا التعريف يؤكد اندماج الكمبيوتر مع الإعلام القديم بوسائله ليمنحها بعدا آخر ينحصر في التفاعلية والمشاركة، وذلك لأن الحاسوب عادة ما يقترن بالانترنت وبالفجوة المعلوماتية التي أحدثتها، والتي أدت إلى تغيير أنماط الاتصال.

وقد اعتبر "إبراهيم إسماعيل" الإعلام الجديد مصطلح ظهر نتيجة لتطور وسائل الإعلام التقليدية وظهور وسائل حديثة؛ كالهاتف المحمول وشبكة الانترنت، والتي منحت للحياة الاجتماعية للفرد أبعادا أخرى بعد أن دخلتها بصفة غير متوقعة لكنها فرضت نفسها بشكل قوي، ومن ثم فالإعلام الجديد بالنسبة له هو ذلك الإعلام الذي يقوم على استخدام التكنولوجيا الرقمية وتطبيقات النشر والبث الإلكتروني، وذلك من أجل فتح مجال المشاركة للجميع كمنتجين ومتلقين للمادة الإعلامية، ووسطاء لتداولها والتفاعل معها بحرية ومرونة<sup>7</sup>.

## الميديا الجديدة: المفاهيم النظرية والقراءات النقدية

وهذا التعريف أيضا يؤكد على التفاعلية بين المستخدمين، وتحول في المسار العملية الإعلامية التي أصبحت تشاركية أكثر مما أنتج أنموذجا جديدا لتدفق المعلومات والتعامل معها.

يؤكد جونز "Jones" أن الإعلام الجديد مصطلح استخدم لوصف أشكال من الاتصال الإلكتروني والذي يتميز بالحوار بين طرفيه<sup>8</sup>، فقد أكد في تعريفه على المقاربة الزمنية لظهور الوسائل، لذا ركّز على الجانب التقني في الوسيلة مقارنة بالوسيلة التقليدية، وأضاف إمكانية التفاعل بين أطراف الاتصال على شكل حوار يتم فيه تبادل الأدوار.

من خلال التعاريف السابقة يتضح أن بعضها اعتمد على التقنية التي أدخلت على الوسائل التقليدية وهي الرقمنة، وبعضها يؤكد على أهمية دخول الكمبيوتر في العملية الاتصالية، والتي أرخت بظلالها على العلاقات الاجتماعية وأعدت صياغة بعضا من صورها خاصة في إطار منصات الشبكات الاجتماعية، ومنها من جعله في مقابل الإعلام التقليدي كحالة انتقالية تقنية تمتد تاريخيا وزمنيا، ومن ثم فإن قراءة التعاريف بيّنت فصل العديد من العوامل الأخرى كالاقتصادية والثقافية ومدى اسهامها في ظهور التقنيات الجديدة.

أما تعريف "leah A. Lievrouw" و "Sonia livingstone" فقد أكد على المنظور الميديولوجي للميديا الجديدة، حيث يشير إلى أنها تدمج في ثلاث عناصر تعتر البنى التحتية لتشكيلها؛ الأنظمة التقنية والتي تتمظهر في أجهزة الاستقبال الرقمي، والممارسات وتتمثل في التدوين ونقل المعلومات وغيرها من الممارسات المتاحة، وأخيرا الترتيبات الاجتماعية ويقصد بها الأسرة والمجتمع وغيرها<sup>9</sup>، وهو بذلك يمثل منظومة تواصلية اجتماعية وهذا بالنسبة للأفراد والجماعات، وتجارية دعائية للمؤسسات الاقتصادية، وهو أيضا منظومة إعلامية اقتصادية، وهذا يعني بالضرورة عدم الاقتصار على التقنية كعامل محدد للإعلام الجديد<sup>10</sup>.

مما سبق يمكن القول أن الميديا الجديدة أو الإعلام الجديد؛ هو الذي يجعل من الإعلام الجديد مجالا لاندماج الوسائل التقليدية الجماهيرية مع الانترنت

بمضامين قد تكون جديدة أو يتم إعادة تكييفها مع متطلبات التفاعلية التي تمنحها الأنترنت، فالجدة فيه تتضح على تلك الأنساق التي أفرزتها تلك المضامين على المستخدمين وعلى واقعهم الاجتماعي.

وبالتطرق لمفهوم النيوميديا أو الإعلام الجديد يحيلنا ذلك لتفكيك مؤشرات والمتمثلة في الوسيطة، التفاعلية، والرقمية.

**فالوسيطة** أو الوسائطية والتي تعني وجود أدوات وتقنيات ترتبط باستخدامات الجمهور للوسيلة، وكيفية التعبير عن حاجاتهم في إطار العملية التواصلية؛ سواء اجتماعية أو اقتصادية أو حتى تجارية وإعلامية، حيث تجعل من تلك الأدوات أو التقنيات ممرات ووسائل تحمل في طياتها مجموعة رسائل ومضامين، وقد كانت تظهر على شكل تقني بحت كعلب وغرف الدردشة مواقع التواصل الاجتماعي والمدونات وفضاءات الإعلانات والتعليم الإلكتروني والهاتف النقال، و...، لكنها تجاوزت ذلك لتشير لكل السمات والممارسات والأخلاقيات التي يتعامل بها طرفي الاتصال، أما **التفاعلية** المتعلقة بالإعلام الجديد فنقصد بها تبادل الأدوار بين المرسل أو القائم بالاتصال و المستقبل أو المتلقي؛ حيث تميزت الوسائل التقليدية بوجود مسار واحد للمعلومة ومن ثم تحديد مجال رجوع الصدى، لكن تطور وسائط الإعلام الجديد مع المنتديات ومواقع التواصل الاجتماعي منح للمستخدم المشاركة في بث ونشر الخبر والتفاعل مع منشورات أخرى وفيديوهات وتسجيل إعجابات وتذييلها بتعليقات، وذلك في خضم التدفق المعلوماتي الذي نعيشه، كما تظهر الرقمية في التقنية التي أنتجت التكنولوجيا الهائلة التي أفرزها التقدم والتطور في مجال البرمجيات والاتصالات، وظهور الأنترنت التي أحدثت نقلة نوعية في مجال الإعلام وربطت بين العديد من وسائله كوسيط بينها

### ثانيا/ النيوميديا والحقل الإشتراكي لها

يعتبر مصطلح النيوميديا من المصطلحات الأجنبية التي أدخلت لعلم الإعلام والاتصال، وتعرض للترجمة بمصطلحات عدة؛ وقد ارتبطت النيوميديا بظاهرة الاندماج بين الوسائط الإعلامية أي الوسائل والأدوات من جهة وبين التكنولوجيات الحديثة، لذلك تعددت الترجمة لتدل على الإعلام

## الميديا الجديدة: المفاهيم النظرية والقراءات النقدية

الجديد أو التفاعلي أو الرقمي، وقد زاد الاهتمام بدراساتها نظرا للظواهر التي اتصلت بها وأنتجتها من جهة أخرى؛ كالعلاقات الافتراضية ومشكلات الهوية والاعتراب والتحصيل الدراسي والقيم...، سنحاول التطرق لتعريف المصطلحات الدالة على النيوميديا في الحقل الإيستيمولوجي المشترك بينهما:

**1/ الإعلام الرقمي:** يشير إلى الإعلام المعتمد على التكنولوجيا الرقمية مثل مواقع الويب web sites، الفيديو والصوت وغيرها، وبالتالي فهو العملية الاجتماعية التي يتم فيها الاتصال عن بعد، بين أطراف يتبادلون الأدوار في بث الرسائل الاتصالية المتنوعة واستقبالها من خلال النظم الرقمية ووسائلها لتحقيق أهداف معينة، وهو بهذا يشمل كل وسائل الإعلام التي تعمل وفق النظم الرقمية بما فيها التلفزيون التفاعلي، أو التلفزيون غير التفاعلي الذي يستخدم النظم الرقمية في إنتاج وبث المضامين الإعلامية<sup>11</sup>.

فهو إعلام يقوم على الأجهزة الرقمية التي تخضع لتطورات متسارعة، فهو إعلام يعتمد على الكمبيوتر للوصول لأكبر عدد من الجمهور باختزال الزمن وتقريب الأماكن، كما أن النظام الذي يقوم عليه وهو النظام الرقمي يقلل من إمكانية التشويش على المعلومة، كما يضيف نقاء على الصورة والصوت ومن ثم الوصول لمحتوى ذو نوعية عرضية مميزة وتشاركية مع المتلقي بصفة أكثر فعالية، وقد أسهم الاقتصاد في تسهيل هذه العملية من خلال الإنتاج المتسارع للحواسيب الرقمية وكل الإلكترونيات التابعة له، وبأثمان منخفضة.

**2/ الإعلام التفاعلي Interactive Media:** خاصة في ظل توافر حالة العطاء والاستجابة بين المستخدمين لشبكة الأنترنت، وكذا التلفاز والمذياع التفاعليين وصحافة الأنترنت وغيرها من نظم الإعلامية التفاعلية الجديد<sup>12</sup>، فالمستخدمين للإعلام الجديد يتبادلون الأدوار على هيئة مشاركين في العملية الإعلامية بدل الصورة التقليدية مرسل/ متلقي، فيتحكمون ويرسلون ويتفاعلون ويعدلون في المحتوى الإعلامي باعتبارهم يمارسون العملية الإعلامية بشكل ثنائي.

**3/ الإعلام الشبكي:** وتعود التسمية لمدى ارتكاز هذا النوع من الإعلام على تطبيقات شبكة الأنترنت، وهو الإعلام الذي يقوم على خطوط الاتصال

<sup>13</sup> Online Media .

وهو: "العمليات الصحفية التي تتم على مواقع محددة التعريف على الشبكات، لإتاحة المحتوى في روابط متعددة، بعدد من الوسائل، وفق آليات وأدوات معينة تساعد القارئ في الوصول إلى هذا المحتوى، وتوفر له حرية التجول والاختيار والتفاعل مع عناصر هذه العمليات، بما يتفق مع حاجات هذا القارئ واهتماماته وتفضيله، ويحقق أهداف النشر والتوزيع على هذه المواقع"<sup>14</sup>، فمستخدم محتويات الإعلام الجديد يعتمد على وسائط للوصول للمعلومة والمتمثلة في الأنترنت، فيكون بذلك قارنا ومستمعا ومشاهدا، فهو إعلام يسمح بالتواصل من عدة مناطق وأخذ المعلومة من مصادر عدة وفي وقت واحد، حسب حاجاته وميولاته وتفضيلاته، نظرا لما توفره الوسائط من سرعة ووفرة وتنوع في المحتوى.

وقد ظهرت في ظلّه مجموعة وسائط وتطبيقات كما مواقع التواصل الاجتماعي، ومحركات البحث وتطبيقات الإرسال الإذاعي والتلفزيوني كاليوتيوب.

**4/ الوسائط السيبرونية:** وانبثق اسمها من الفضاء السيبروني Space Cyber الذي أطلقه كاتب الروايات الخيالية العلمية "وليام غيبسون"، وقد استعار المصطلح من "السبرنطيقا" المعروف عربيا بعلم "التحكم الآلي"، ويعني تعبير "السايبير ميديا" العالم المصنوع المعلومات الصرفة التي تأخذ - ليس فيزيائيا - شكل المادة، والتي تصف وسائل التحكم الإلكتروني التي حلت محل الأداء البشري، وقد أستعير هذا المصطلح ليبدل على وصف فضاء المعلومات على شبكة الأنترنت<sup>15</sup>، ويُعرف "فريديريك مايور" الفضاء السيبراني بأنه: "بيئة إنسانية وتكنولوجية جديدة للتعبير والمعلومات والتبادل، وهو يتكون أساسا من الأشخاص الذين ينتمون لكل الأقطار والثقافات واللغات والأعمار والمهن المرتبطة ببعضها البعض عن طريق البنية التحتية الاتصالية التي تسمح بتبادل المعلومات ونقلها بطريقة رقمية"<sup>16</sup>.

**5/ إعلام المعلومات:** فقد جاء نتيجة لتزاوج ظاهرتين بارزتين عُرف بهما هذا العصر؛ ظاهرة تفجر المعلومات (Télécommunication) وظاهرة الاتصالات عن بعد (Information Explosion)، وهو يعتمد على استخدام

## الميديا الجديدة: المفاهيم النظرية والقراءات النقدية

الكمبيوتر والاتصالات عن بعد في إنتاج المعلومات والتسليّة وتخزينها وتوزيعها<sup>17</sup>، فمع وجود وظهور الشبكة العنكبوتية أصبحت المعلومة متاحة لكل من يبحر فيها وبالتالي يمنح له الصلاحية والإمكانية لنشرها، بتكلفة منخفضة وبوقت أسرع بعيدا عن التعقيدات التي كانت تمر بها المعلومة في الوسيلة التقليدية للوصول للمستقبل.

**6/ الإعلام البديل:** فهو يستقي دلالاته من جمهوره الذي اتخذه بديلا عن الوسائل الإعلامية القديمة وذلك لاعتبار ظهور أشكال جديدة من الإعلام والاتصال وفاعلين جدد في البيئة الإعلامية لم يكونوا موجودين من قبل، حيث منحت تلك التطبيقات والوسائط فرص أكثر للممارسة حرية النشر والنقد، وكذا أصبحت مناخا سهلا لتوالد الأفكار وتلاقحها، خاصة ضمن المواضيع الطابوهات التي فرضتها البيئة الاجتماعية والسياسية<sup>18</sup>.

فالإعلام البديل يحيلنا لمفهوم التعددية في بث ونشر المضامين والتي تأتي متناقضة ومعارضة لما هو سائد، أو تلك القضايا التي لم تستطع الوسائل الأخرى التطرق إليها، وهناك ثلاث معايير في ذلك<sup>19</sup>:

- أن تنقيد المنشورات بالمسؤولية الاجتماعية.
- أن تتخلى المنشورات عن الصبغة الربحية التي يمكن أن تحملها.
- على الناشر أن يعبر بفعل عن الإعلام البديل.

ومن ثم فإن التعريفات السابقة كانت نتيجة لتركيز الباحث على عامل واحد وإهمال الأجزاء الأخرى، مما أنتج تعريفات مختلفة لكنها متكاملة في مجملها مع بعضها البعض، وهي كلها تعريفات مستخدمة من قبل الباحثين حسب ما يحقق أهدافهم من دراساتهم، وقد اتضح للباحث أنه يستحيل وضع تعريف موحد للإعلام الجديد على اعتباره - الإعلام الجديد- هو في الحقيقة سلسلة من التغيرات على مستوى الوسيلة والتقنية، وكذا المحتوى الذي يتماشى مع هذه الأخيرة، بالإضافة للمستخدم الذي استطاع أن يحدث تغييرات في العملية الإعلامية وتسقط معه نظريات المرسل والمستقبل، ومن ثم أصبح بإمكانه ممارسة الدورين مع في الوقت ذاته.



### ثالثاً/ خصائص الإعلام الجديد.

تميزت النيوميديا أو الإعلام الجديد بعدة خصائص استفاضت البحوث الإعلامية في سردها؛ نذكر أهمها<sup>20</sup>:

**اللاتزامنية:** بمعنى إلغاء الحدود الزمنية وإمكانية التواصل بين المستخدمين في الوقت المناسب لهما، ومن ثم فالرسالة الاتصالية والإعلامية تصل مباشرة دون قيود من المرسل للمتلقي، وهذه الخاصية تجعل من المعلومة غير خاضعة لزمان النشر، بل يجدها المتلقي متى تعرض للوسائط الإعلامية، كما منحت المرسل فرصة في إرسال الرسالة حسب ورودها ولاعتبار أهميتها ووقتها.

**المشاركة والانتشار:** يتيح الإعلام الجديد لكل شخص يمتلك أدوات بسيطة أن يكون ناشراً يرسل رسالته إلى الآخرين، وبالتالي فهو تجاوز فكرة مصدرية الإرسال والتي كانت تمارسها الوسائل التقليدية، حيث الجمهور ينتظر المعلومة منها ويقوم برد الفعل تجاهها، وبذلك تقوم الوسيلة بغريبة تلك الردود حسب ما يتوافق وخطها الافتتاحي وسياستها الإعلامية كحارس للبوابة، بينما جاء الإعلام الجديد وبجميع وسائطه ل يتيح للمستخدم إمكانية النشر والتعديل على المحتوى الإعلامي ليكون مرسل بدل أن يكون مستقبلاً فقط، وبذلك منح له أهمية أخرى باعتباره مشاركاً في العملية الإعلامية رغم عدم تخصصه واحترافيته.

وبين "خضير البياتي" أن الإعلام الجديد تتحدد قوته من خلال التأثير على مستويين للشبكات الاجتماعية<sup>21</sup>:

**1- التأثير الفعلي:** الذي يعود لطبيعة الشبكات الاجتماعية من خلال قدرتها على جلب الملايين من المتابعين، ومواكبتها للأحداث والقضايا بعيداً عن الرقابة الحكومية.

**2- ما تمنحه الشبكات للشباب من قدرات في إمكانية التغيير ورفض الواقع.**  
**الحركة والمرونة:** حيث يمكن نقل الوسائل الجديدة بحيث تصاحب المتلقي والمرسل، مثل الحاسب المتنقل، وحاسب الانترنت، والهاتف الجوال، والأجهزة الكفية، بالاستفادة من الشبكات اللاسلكية، وهكذا أصبحت الوسيلة الإعلامية في

## ===== الميديا الجديدة: المفاهيم النظرية والقراءات النقدية =====

فضاء النيوميديا وسيلة سهلة الاستعمال وبتكلفة أقل وفعالية أكثر لاعتمادها على الانترنت التي سهّلت الانتشار للمعلومة والخبر.

**الكونية:** حيث أصبحت بيئة الاتصال بيئة عالمية، تتخطى حواجز الزمان والمكان والرقابة، فإن كانت الوسائل التقليدية حققت نوعاً من الانتشار إلا أن النيوميديا عرفت قفزة نوعية لارتباطها بالشبكة العنكبوتية، التي منحت المستخدم سهولة الوصول للمحتوى ومشاركته ونشره، في ظل انتشارها وتبنيها من قبل مؤسسات وشركات عالمية حققت في إطارها أرباح طائلة، كما استطاع الإعلام الجديد أن يمنح للقضايا المحلية أبعاد عالمية، ويصنع من الأحداث يؤر مركزية تجاوزت الحدود الجغرافية، ومنح للمستخدم إمكانية الدخول ضمن المجموعات التشاركية ذات الاهتمام الواحد من مختلف المناطق والدول والثقافات والقيم والاتجاهات، ومن ثم تحقيق الحاجات الذاتية بصفة اختيارية وبصورة أكثر حرية.

**اندماج الوسائط:** في الإعلام الجديد يتم استخدام كل وسائل الاتصال، مثل النصوص، والصوت، والصورة الثابتة، والصورة المتحركة، والرسوم البيانية ثنائية وثلاثية الأبعاد،... الخ.

فقد استطاع الإعلام الجديد ومن خلال المدونات وصفحات الفاييسبوك وصحافة المواطن أن يحدث ثورة نوعية في المضمون الذي يتناوله من جانب العرض والتقديم وجانبها التقني، فأصبحت المضامين عبارة عن مزج للصورة والتعليق، وأحيانا فيديو وموسيقى وعليها كلمات وهاشتاقات ورموز، مما يضيف عليها جاذبية وفعالية أيضاً، كما منح لمجموعة من الوسائل خاصة منها الوسائل التقليدية كالصحيفة والراديو والتلفزيون الاندماج مع بعضها البعض، فكانت الصحافة الالكترونية التي انفصلت تماماً عن الصحافة التقليدية المطبوعة وآليات النشر المكتبي، وجهاز الحاسوب الذي يتسم بخاصية الربط بالانترنت التي توفر له مجموعة من النوافذ سواء عبر البريد الإلكتروني أو التقاط موجات الإذاعة وبرامج التلفزيون.

**الانتباه والتركيز:** نظراً لأن المتلقي في وسائل الإعلام الجديد يقوم بعمل فاعل في اختيار المحتوى، والتفاعل معه، فإنه يتميز بدرجة عالية من الانتباه

والتركيز، بخلاف التعرض لوسائل الإعلام التقليدي الذي يكون عادةً سلبياً وسطحياً، حيث أثبتت العديد من الدراسات وجود مشاهدات سلبية لمضمون التلفزيون وعدم التركيز على ما يحمله من معاني ورسائل ضمنية، بينما استطاع الإعلام الجديد أن يعيد للمستخدم تركيزه ويغير تلك العادات المشاهداتية بتفعيل عملية الاختيار وليزيد من نسبة تفاعله مع المحتوى الذي ينشره أو يقرؤه.

**التخزين والحفظ:** حيث يسهل على المتلقي تخزين وحفظ الرسائل الاتصالية واسترجاعها، كجزء من قدرات وخصائص الوسيلة بذاتها.

يمكن أيضاً الإشارة إلى **خاصية الفردانية** التي تتيحها تطبيقات الإعلام الجديد؛ وهي خاصية تشير إلى إمكانية اختيار الفرد للمحتويات الإعلامية التي تتناسب توجهاته وقيمه ورغباته وحاجاته، دون اعتبار لزمكانية المحتوى، ما أنتج مجموعات مصغرة تشاركية لها الخصائص نفسها تتشكل بينها روابط قوية في ظل غياب اللقاء الفيزيائي، وإنتاج مسميات وممارسات جديدة، هذه الخاصية التي أفرزت سمة أخرى هي **العوالم الافتراضية** التي تعتبر إحدى تطبيقات المعلوماتية التي تجعل المستخدم يعيش تفاصيل حياتية في عالم مزيف، لكنه يظنه الحقيقة الكاملة<sup>22</sup>، وهذا العالم الافتراضي هو عالم يعاكس الواقع أو يجاريه أو يحاكيه في بعض من أحداثه لكنه يفتقر للواقعية.

**رابعا/ عوامل ظهور النيوميديا.**

أسهمت العديد من العوامل في ظهور النيوميديا؛ نذكر أهمها<sup>23</sup>:

**1- العامل التقني:** وهو المتمثل في التقدم الهائل في تكنولوجيا الكمبيوتر؛ سواء في تجهيزاته أو برمجياته، وتكنولوجيا الاتصال خاصة تلك المتعلقة بالأقمار الصناعية وشبكات الألياف الضوئية، حيث اندمجت هذه العناصر التكنولوجية في عدة توليفات اتصالية إلى أن أفرزت شبكة الانترنت، لتصبح وسيطاً يطوي بداخله جميع الوسائط الأخرى؛ المكتوبة والمسموعة والمرئية، وقد انعكس أثر هذه التطورات التكنولوجية على جميع قنوات الإعلام، وعلى طبيعة العلاقات التي تربط بين منتج الرسالة الإعلامية وموزعها ومتلقيها، ما

## الميديا الجديدة: المفاهيم النظرية والقراءات النقدية

أسهم في انكماش العالم مكانا وزمانا وسقطت الحواجز بين الواقعي والكائنات الرمزية في العالم الافتراضي ، وبين الحاضر والغائب.

### 2- العامل الاقتصادي: ويتجلى في عولمة الاقتصاد التي تخضع لسرعة

تدفق المعلومات وما يتطلبه ذلك من إسراع حركة السلع ورؤوس الأموال، وذلك لاعتبار المعلومات سلعة اقتصادية تتعاطم أهميتها في إطار عولمة نظم الإعلام والاتصال، التي عملت على تنمية النزعات الاستهلاكية ونشر وتوزيع سلع صناعة الثقافة التي تظهر على شكل برامج تلفزيونية وموسيقى ولباس وأكسسوارات وحتى وجبات غذائية وألعاب.

### 3- العامل السياسي: ويظهر ذلك في الاستخدام المتزايد لوسائل الإعلام من

قبل القوى السياسية؛ بهدف إحكام قبضتها على سير الأمور والمحافظة على استقرار موازين القوى في عالم يعرف العديد من الاضطرابات والصراعات والتناقضات.

كل هذه العوامل وغيرها أسهمت في ظهور النيوميديا أو الإعلام الجديد لتجعله واقعا ضمن العملية الإعلامية والاتصالية، فأصبحت وسائطه من أكثر الوسائط استخداما وانتشارا لدى العديد من الجماهير لاعتبارات تم الخوض فيه وذكرها سابقا، حيث غير من أنماط التواصل على المستوى الفردي والجماعات وحتى المؤسسات والحكومات، وأصبحت إحدى الوسائل الهامة في إحداث التغييرات من الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والاستهلاكية والثقافية و...و...

## خامسا: إشكالية التنظير للميديا الجديدة والمرجعيات المفسرة له

### 1- المداخل النظرية للميديا الجديدة: هناك العديد من المداخل والرؤى

النظرية التي اهتمت بالإعلام الجديد، واعتمدت في تفسير اتجاهاته، ذكرها عباس صادق في دراسته الإعلام الجديد دراسة في تحولاته التكنولوجية وخصائصه العامة:

أ- مدخل نيغروبونتي (Negroponte, 1995): يؤكد هذا المدخل على أن ميزة

الإعلام الجديد تظهر فيما يقدمه من أشكال رقمية من جهة، ومن خلال

اعتماده على الوحدات الرقمية بدل الوحدات المادية والفيزيائية من جهة

أخرى، وهذا ما سمح له بتلبية اهتمامات واحتياجات المستخدم، كما أكد على أن الميزة الأساسية والأكثر أهمية للإعلام الجديد تتمثل في خروجه من تحكم السلطة بأشكالها المتنوعة ليصبح متاحاً لكل المستخدمين.

**ب- مدخل فيدلر (Fidler, 1997):** اهتم بتحديد ست مراحل تمر فيها عملية التغيير ذات الصلة بالأفكار الجديدة، التي تتسرب إلى ثقافة المجتمع والأفراد، وهي:

- تعايش وتطور مشترك للأشكال الإعلامية القديمة والجديدة.

- تغير جذري ومنتدرج للأشكال الإعلامية القديمة.

- انتشار السمات السائدة في الأشكال الإعلامية.

- بقاء أشكال إعلامية ومؤسسات في بيئات متغيرة.

- ظهور الاستحقاقات والحاجات الموضوعية لتبني أجهزة الإعلام الجديد.

- حالة التأخر في تبني المفهوم ثم التبني الواسع لأجهزة الإعلام الجديد.

**ج- مدخل كروسبي (Crosbie):** اعتمد في مدخله على المقارنة بين الإعلام الجديد والتقليدي؛ من خلال النماذج الاتصالية الكلاسيكية (الاتصال الشخصي، الاتصال الجمعي).

**د- مدخل مانوفيتش (Manovich):** ركز في مدخله على ضرورة الفهم الصحيح لطبيعة الإعلام الجديد ليتجاوز الفهم السائد من كونه مرتبط باستخدام الكمبيوتر لتوزيع وعرض المعلومات، إلى كونه إعلاماً تكاملياً، إضافة إلى إعادة النظر إلى طبيعة الرسائل الجديدة والمؤثرات المرافقة له، كما حدد "Manovich" الحالات الرئيسية للإعلام الجديد، وهي: (التمثيل العدي، حالة الانتقال، حالة الأتمتة، القابلية للتغير، الترميز الثقافي).

**هـ- مدخل ديفيس وواين (Richard Davis)، (Diana Owen):** ولأن المداخل السابقة اعتمدت على التقابلية بين الإعلام التقليدي والجديد دون الوصول لحد التماهي بينهما، فقد حاول هذا المدخل الخروج من هذه الحالة وذلك من خلال كتابهما (الإعلام الجديد والسياسة الأمريكية)، حددا الإعلام الجديد وفق أنواع ثلاثة، وهي:

- الإعلام الجديد بتكنولوجيا قديمة.

- الإعلام الجديد بتكنولوجيا جديدة.

- الإعلام الجديد بتكنولوجيا مختلطة.

تؤكد كل المداخل المذكورة أعلاه وغيرها أن الإعلام الجديد هو إعلام يختلف عن الإعلام التقليدي سواء من ناحية التقنيات المعتمدة أو شكل العملية الاتصالية في حد ذاتها والتي تعتمد على التفاعلية، أو المحتوى الاتصالي والإعلامي الذي سعى لتلبية اهتمامات واحتياجات المستخدمين بطرق شتى.

### 1- بعض المقاربات المفسرة للميديا الجديدة

لقد واجه الباحثون مشكلات عدة في مجالات تفسير السلوك الاتصالي الذي يحدث عبر تطبيقات النيوميديا وذلك على ضوء النظريات المتاحة، والتي أثبتت العديد منها عدم مؤالمة فروضها النظرية للبيئة الجديدة، وذلك لأن جل المقاربات جاءت وليدة لتطور الوسيلة الإعلامية، وسياقاتها التاريخية، فقد أكد العديد من الباحثين ضرورة إعادة صياغة تلك التيارات التقليدية للتناسب والمعطيات الجديدة لتمدد شبكة الانترنت في الحياة الاجتماعية، والأدوات البحثية للجانب الأمبريقي والتأويلي، وهذا بإجراءات مقارنات بين مختلف النظريات الحالية لاختيار ما يتناسب في تفسير نتائج والتغيرات التي أنتجها استخدام الميديا الجديدة<sup>24</sup>، لذا فقد استمر البحث من قبل المتخصصين في فرز النظريات لاختيار ما يتناسب والبيئة الجديدة، ومحاولة إيجاد بدائل أخرى.

يرى العديد من المنظرين أن هناك إشكالية كبيرة في كيفية التعامل مع المحتويات الإلكترونية وعملية التلقي، وذلك لصعوبة تحديد جمهور الوسائط الإلكترونية وما يرتبط بها من فكرة ضبابية المجموعات الافتراضية، مما يتطلب محاولة تحليل الخطاب الإلكتروني ومحاولة فهم خصوصية الموقع الإلكتروني<sup>25</sup>.

أكد "مارشال ماكلوهان" في نظريته الوظيفية الحتمية التكنولوجية على "الدور الحاسم للميديا الجديدة وقدرتها على تحويل العالم المترامي الأطراف إلى قرية صغيرة وإن كانت في المقابل تطرح أسئلة حرجة عن مصير الإنسان في المستقبل، على خلاف النظريات الوظيفية التي تولي كامل اهتمامها للبحث في الوظائف والأدوار التي تلعبها الميديا الجديدة في المجتمع، وهي على كل

حال نفس الوظائف تقريبا التي يقوم بها الإعلام التقليدي<sup>26</sup>، ورغم الاختلاف في تحديد تلك الوظائف إلا أنها تشترك في كون الوسيلة الإعلامية وجدت لخدمة الفرد والمجتمع سواء على شكلها التقليدي أو الحديث (الإعلام الجديد أو الرقمي...).

كما أسهم البحث الإثنوغرافي في محاولة تفسير المجال الافتراضي والتفاعلات الموجودة فيه والنتيجة عن استخدام الميديا الجديدة، خاصة الجانب اللغوي الذي أنتج مصطلحات لم تكن موجودة من قبل كالجمهور الرقمي والتفاعلية و...، وإشكالية الهوية والخصوصية الثقافية<sup>27</sup>، فمع الاستخدام الكبير للإعلام الجديد أو النيوميديا من قبل الأفراد أفرز هذا الأخير لغة جديدة لها علاقة بالرقمية التي تستند عليها، كما أسهم تطور لتلك الأبحاث بصورة أسهل كما في استخدام الأدوات البحثية: الملاحظة بالمشاركة كمثال على ذلك، حيث سهّلت عملية التقارب ومعايشة واقع المبحوث، كما انعكس كل ذلك على تشكيل تجمعات افتراضية موازية لتلك الواقعية، وما أنتجته من علاقات اتصالية بتفاعلاتها الرمزية ومشكلاتها الهوياتية، خاصة مع أبحاث "دافيد مورلي" ومفاهيمه السياق المنزلي والتفاعلات الديناميكية.

أما التيار النقدي فهو يسمح من منظور الاقتصاد السياسي بإثارة أسئلة حول المسؤول والمتحكم في الوسائط الإلكترونية، ومدى بلوغ الناس مرحلة الحرية التامة في استعمالها، لذا فإن "روهل" يشير إلى وجود العديد من الدول المتقدمة التي تمارس رقابة كبيرة على استخدام الإنترنت من قبل مواطنيها، وذلك بهدف توجيههم نحو نمط معين من المعيشة الرأسمالية، لذا فإن الطبقات الاجتماعية تلعب دورا مهما في فهم ظاهرة الميديا الجديدة، لأن الطبقة في نظره تجعل من الثورة الرقمية ظاهرة ذات مستويات عديدة.

**نتائج الدراسة:** خلصت الدراسة إلى مجموعة نتائج، وهي:

1- النيوميديا مصطلح تزامن مع ظهور تكنولوجيات جديدة، عرفت تسارعا مذهلا مما أسهم في صعوبة تحديده بدقة.

2- ظهور عدة مصطلحات ذات حقل ابستيمي واحد مع النيوميديا، نتيجة للتعريب من جهة، واتصالها بتقنية واحدة دون أخرى من جهة أخرى.

### الميديا الجديدة: المفاهيم النظرية والقراءات النقدية

- 3- تميز الإعلام الجديد بخصائص عدة؛ جعلت منه منافسا قويا للإعلام التقليدي أحيانا وفي أحيان أخرى استطاع التفوق عليه.
- 4- تناولت العديد من المدارس البحثية الإعلامية ظاهرة الإعلام الجديد وحاولت تفسير ماهيته وانعكاساته.

### الخاتمة

تعتبر المفاهيم والبحث في هويتها من أبرز ما شغل المختصين خاصة في مجال الإعلام والاتصال، وقد أسهمت العديد من الأبحاث في إيجاد مقاربات مفاهيمية لها، خاصة تلك التي تعتبر حديثة وترتبط بالتقنية التي أنتجتها، وهذا ما يؤدي بالكثيرين للبحث عن مرجعيات تقيد تلك المصطلحات وتؤكد على مفاهيمها، ما يستوجب أيضا الغوص في تفعيل أدوات بحثية موجودة أو إيجاد بدائل لتفسير الظواهر الناتجة عنها.

وفيما يخص مصطلح الإعلام الجديد فقد عرف حقله محاولات جادة في فك شفراته انبرى لها مختصين في المجال، مما أنتج مداخل نظرية عدة، تلتقي في كونها تعبر عن إعلام ذو صلة بالتقنية، كما يؤكد ذلك عباس مصطفى صادق "أن هذا الإعلام هو في واقع الأمر يمثل مرحلة انتقالية من ناحية الوسائل والتطبيقات والخصائص التي لم تتبلور بشكل كامل وواضح، فهي ما زالت في حالة تطور سريع، وما يبدو اليوم جديداً يصبح قديماً في اليوم التالي". كما نشير إلى وجود صعوبات وعراقيل للوصول لفهم أعمق لظاهرة الميديا الجديد في ظل منتجاتها خاصة على الجوانب الحياتية والاجتماعية للفرد.

### قائمة المراجع العربية:

- 1- إدوارد هـ. سبنس وآخرون، الإعلام والأسواق وأخلاقيات المهنة، تر: شويكار زكى، القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، الجزائر: الدار الجزائرية للنشر والطبع والتوزيع، 2012.
- 2- إسماعيل إبراهيم، الإعلام المعاصر: وسائله مهارته تأثيراته أخلاقياته، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، ط1، 2014.
- 3- بشرى جميل إسماعيل، "مدخل الإعلام الجديد: المفهوم والنماذج"، مجلة الباحث الإعلامي، ع14، 2011.
- 4- خيرة مكرتار، "دور حارس البوابة في ظل الإعلام الجديد"، مجلة الساوره للدراسات الإنسانية والاجتماعية، ع5، جوان 2017.



- 5- رضا عبد الواحد أمين، "استخدامات الشباب الجامعي لموقع يوتيوب على شبكة الأنترنت"، المؤتمر الدولي للإعلام الجديد: تكنولوجيا جديدة لعالم جديد، جامعة البحرين، 7-9 أبريل 2009.
- 6- سميرة شيخاني، "الإعلام الجديد في عصر المعلومات"، مجلة جامعة دمشق، مجلد 26، ع 1+2، 2010.
- 7- الصادق الحمادي، الإعلام الجديد: مقارنة تواصلية، مجلة اتحاد إذاعات الدول العربية، تونس، عدد 4، 2006.
- 8- الصادق الحمادي، الميديا الجديدة: الاستمولوجيا والإشكاليات والسياقات، المنشورات الجامعية منوبة، تونس، ط 1، 2012.
- 9- عباس مصطفى صادق، الإعلام الجديد المفاهيم والوسائل والتطبيقات، دار الشروق، عمان، د.ط، 2008.
- 10- عباس مصطفى صادق، الإعلام الجديد: التحديات والفرص، مؤتمر مكة المكرمة الحادي عشر للتحديات الإعلامية في عصر العولمة، 5، 7 ذو الحجة 1431، العربية السعودية.
- 11- فاطمة الحصى، "دور الإعلام الجديد في علاج بعض الظواهر الاجتماعية السلبية بالمجتمعات العربية: ظاهرة التحرش أنموذجاً"، 27 أبريل 2017.
- 12- محمد عبد الحميد، الاتصال والإعلام على شبكة الأنترنت، القاهرة: عالم الكتب، القاهرة، د.ط، 2007.
- 13- محمود الفطافطة، علاقة الإعلام الجديد بحرية الرأي والتعبير في فلسطين: الفيسبوك نموذجا، المركز الفلسطيني للتنمية والحريات الإعلامية مدى، (2011).
- 14- مي العبد الله، عبد الكريم شين، المعجم في المفاهيم الحديثة للإعلام والاتصال، دار النهضة العربية، بيروت، ط 4، 2014.
- 15- نور الدين هميسي، "الأطر النظرية والمنهجية لدراسة الميديا الجديدة: قراءات نقدية"، ورقة بحثية مقدمة للمؤتمر الدولي الثاني للإعلام الجديد وقضايا المجتمع المعاصر: الفرص والتحديات، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 26، 25 نوفمبر 2014.
- 16- وداد سميشي، المنتديات الالكترونية بين التفاعلية وفن الحوار الافتراضي، دار العالم العربي، مصر، ط 1، 2010.
- 17- ياس خضير البياتي، الإعلام الجديد: الدولة الافتراضية الجديدة، دار البلدية، الأردن، ط 1، 2014.

قائمة المراجع الأجنبية:

- 18- Dominique Gany, « Nouveaux Medias: mode d'emploi (e-management) », Edipro Belgium; Édition: Série 1 (15 décembre 2009), <https://www.amazon.fr> 10.03.201.9
- 19- Francis Balle , les nouveaux médias,(Paris: presses universitaires de France, 1984).

## الميديا الجديدة: المفاهيم النظرية والقراءات النقدية

- 20- Gary Bowler: Netnography, A Method Specifically Designed to Study Cultures and Communities Online. The Qualitative Report. Vol 15. No 5. 2010.
- 21- Henry Jenkins :convergence culture, where old and new media collide,(New york : New York university Press, 2006).
- 22- Jerome colombain, Cyberculture, (France :Ed Milan).
- 23- Kim Sung Tae & David Weaver, Communication Research About the Internet: A.Thematic Meta-analysis. New Media & Society. Vol 4. No 4.
- 24- Steve jones, Encyclopedie of new Media.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - مي العبد الله، عبد الكريم شين، المعجم في المفاهيم الحديثة للإعلام والاتصال، دار النهضة العربية، بيروت، ط4، 2014، ص285.
- <sup>2</sup> - Francis Balle , les nouveaux médias, (Paris : presses universitaires de France, 1984), p.p 09 -08.
- <sup>3</sup> - Dominique Gany, « Nouveaux Medias: mode d'emploi (e-management)», Edipro Belgium; Édition: Série 1 (15 décembre 2009), <https://www.amazon.fr> 10.03.2019
- <sup>4</sup> - رضا عبد الواحد أمين، "استخدامات الشباب الجامعي لموقع يوتيوب على شبكة الأنترنت"، المؤتمر الدولي للإعلام الجديد: تكنولوجيا جديدة لعالم جديد، جامعة البحرين، 7-9 أبريل 2009، ص516
- <sup>5</sup> - عباس مصطفى صادق، الإعلام الجديد المفاهيم والوسائل والتطبيقات، دار الشروق، عمان، د.ط، 2008، ص31.
- <sup>6</sup> - إدوارد هـ. سبنس وآخرون، الإعلام والأسواق وأخلاقيات المهنة، تر. شويكار زكي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، الدار الجزائرية للنشر والطبع والتوزيع، 2012 الجزائر، د.ط، ص54.
- <sup>7</sup> - إسماعيل إبراهيم، الإعلام المعاصر: وسائله مهارته تأثيراته أخلاقياته، وزارة الثقافة والفنون والتراث، فطر، ط1، 2014، ص22.
- <sup>8</sup> - Steve jones, Encyclopedie of new Media, 2002.
- <sup>9</sup> - خيرة مكرتار، "دور حارس البوابة في ظل الإعلام الجديد"، مجلة الساوره للدراسات الإنسانية والاجتماعية، ع5، جوان 2017، صص317، 318.
- <sup>10</sup> - الصادق الحمامي، الإعلام الجديد: مقارنة تواصلية، مجلة اتحاد إذاعات الدول العربية، تونس، عدد4، 2006، ص3.
- <sup>11</sup> - رضا أمين، "استخدامات الشباب الجامعي لموقع يوتيوب على شبكة الأنترنت"، مرجع سابق، ص36.

- <sup>12</sup> - عباس مصطفى صادق، الإعلام الجديد: التحديات والفرص، مؤتمر مكة المكرمة الحادي عشر التحديات الإعلامية في عصر العولمة، 5، 7 ذو الحجة 1431، العربية السعودية، ص8.
- <sup>13</sup> محمود الفطافطة، علاقة الإعلام الجديد بحرية الرأي والتعبير في فلسطين: الفيسبوك نموذجا، المركز الفلسطيني للتنمية والحريات الإعلامية مدى، 2011، ص18.
- <sup>14</sup> - محمد عبد الحميد، الاتصال والإعلام على شبكة الأنترنت، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، 2007، ص26.
- <sup>15</sup> - محمود الفطافطة، علاقة الإعلام الجديد بحرية الرأي والتعبير في فلسطين: الفيسبوك نموذجا، ص18.
- <sup>16</sup> - وداد سميثي، المنتديات الالكترونية بين التفاعلية وفن الحوار الافتراضي، دار العالم العربي، مصر، ط1، 2010، ص15.
- <sup>17</sup> - سميرة شيخاني، "الإعلام الجديد في عصر المعلومات"، مجلة جامعة دمشق، مجلد26، ع1+2، 2010، ص 442.
- <sup>18</sup> - الصادق الحمادي، الميديا الجديدة: الاستمولوجيا والإشكاليات والسياقات، المنشورات الجامعية منوبة، تونس، ط1، 2012، ص13.
- <sup>19</sup> - بشرى جميل إسماعيل، "مدخل الإعلام الجديد: المفهوم والنماذج"، مجلة الباحث الإعلامي، ع14، 2011، ص12.
- <sup>20</sup> - فاطمة الحصي، "دور الإعلام الجديد في علاج بعض الظواهر الاجتماعية السلبية بالمجتمعات العربية: ظاهرة التحرش أنموذجا"، 27 أبريل 2017.
- <sup>21</sup> - ياس خضير البياتي، الإعلام الجديد: الدولة الافتراضية الجديدة، دار البلدية، الأردن، ط1، 2014، ص327.
- <sup>22</sup> - Jerome colombain, Cyberculture, (France :Ed Milan) , p22.
- <sup>23</sup> - سميرة شيخاني، "الإعلام الجديد في عصر المعلومات"، مرجع سابق، ص ص443، 444.
- <sup>24</sup> - Kim Sung Tae & David Weaver, Communication Research About the Internet: A.Thematic Meta-analysis. New Media & Society. Vol 4. No 4, p 521.
- <sup>25</sup> - Henry Jenkins :convergence culture, where old and new media collide,(New york : New York university Press, 2006), p 38.
- <sup>26</sup> - نور الدين هميسي، "الأطر النظرية والمنهجية لدراسة الميديا الجديدة: قراءات نقدية"، ورقة بحثية مقدمة للمؤتمر الدولي الثاني للإعلام الجديد وقضايا المجتمع المعاصر: الفرص والتحديات، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 26، 25 نوفمبر 2014، ص 6.
- <sup>27</sup> - Gary Bowler: Netnography, A Method Specifically Designed to Study Cultures and Communities Online. The Qualitative Report. Vol 15. No 5, 2010, p 1271.

## دور وسائل الإعلام والاتصال في إكساب السلوك الجانح للأحداث The role of the media and communication in the conduct of juvenile delinquents

سامية شينار<sup>(1)</sup> آية بولحبال

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية- جامعة باتنة 1

مخبر تطبيقات علم النفس العيادي في الوسط العقابي

ayaboulahbal92@gmail.com Samia.chinar@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2020/07/21 تاريخ القبول: 2020/11/01

### الملخص:

يعد جنوح الأحداث ظاهرة اجتماعية تهدد كيان واستقرار المجتمعات ومن بين الظواهر التي نالت اهتمام الكثير من الباحثين في مختلف الميادين منذ العصور القديمة، وزاد الاهتمام بها في السنوات الأخيرة نتيجة الانتشار الواسع لتكنولوجيا الإعلام والاتصال وتنوع وسائلها بين السمعي والبصري والسمعي البصري في مجتمعات العالم عامة والمجتمعات العربية خاصة، والتي أحدثت تغيرات قيمية وثقافية على نطاق واسع تتباين هذه الأخيرة بين ما هو إيجابي وما هو سلبي سواء على الصعيد النفسي أو الاجتماعي، السلوكي والعاطفي، المعرفي والثقافي. إن هذه التكنولوجيا والتقنيات الحديثة التي وفرت الإنترنت والهاتف المحمول والوسائل الصوتية والبصرية المتحركة وغيرها من هذه التقنيات الحديثة وما حملته معها من تغييرات، قد أثرت بشكل كبير على حياة الإنسان وسلوكه وطريقة اتصاله وتفاعله، وغيرت من نمط تفكيره وأسلوب تفاعله مع المواضيع والمواقف المختلفة. ولعل هذا التغيير يبدو واضحا في بعض سلوكيات الأحداث التي انحرفت نحو الجنوح وذلك باعتماد أساليب مستحدثة في تنفيذ الانحرافات والجرائم والتعاطي معها، فالانحرافات التقليدية التي تعتمد على المواجهة وأساليب العنف والقوة وأدوات بسيطة متداولة تراجعت لتحل محلها أنماط أخرى تعتمد وسائل وتقنيات حديثة تجعل الفرد يقبل عليها ويستسهل القيام بها ويسعى إلى تعلم تقنياتها وفنياتها التي يجدها متاحة أمامه في مختلف وسائل الاتصال، وأكثر من جذبهم هذه التقنيات فئة الأحداث الذين يستخدمون بكثرة مثل هذه الوسائل الحديثة.

1 – المؤلف المرسل.

ونهدف من خلال هذا المقال إلى تسليط الضوء على دور وسائل الإعلام والاتصال في تعليم وإكساب السلوك الانحرافي والجناح للأحداث وإظهار مخاطره على الفرد والمجتمع.  
الكلمات المفتاحية : وسائل الإعلام والاتصال، التكنولوجيات الحديثة، الجنوح، الأحداث.

**Abstract:**

Juvenile delinquency is a social phenomenon that threatens the entity and stability of societies, and is among the phenomena that have attracted the attention of many researchers in various fields, especially in recent years as a result of the widespread dissemination of information and communication technology and the diversity of its means between audiovisual and audiovisual in the world's societies in general and Arab societies in particular, which have brought about value and cultural changes that vary between positive and negative, both psychologically and socially, behavioural, emotional, cognitive and cultural.

This new technology, which has provided the Internet, mobile phone, mobile audio and visual means and other modern technologies and the changes it has brought with it, has greatly affected human life, behavior, communication and interaction, and has changed the way of thinking and the way it interacts with different topics and attitudes. This change may be evident in some of the behaviours of juveniles who have deviated towards delinquency by adopting new methods of implementing and dealing with delinquency and crimes. Traditional deviations based on confrontation, methods of violence and force and simple instruments have receded to be replaced by other types of modern methods and techniques that make it easier for the individual to undertake and seek to learn the techniques and techniques that he finds available to him in various means of communication, and more than attracted by these techniques, the category of juveniles who use such a large number of modern means.

Through this article, we aim to highlight the role of the media and communication in teaching and acquiring deviant and delinquent behaviour of juveniles and demonstrating its dangers to the individual and society.

===== دور وسائل الإعلام والاتصال في إكساب السلوك الجانح للأحداث

**Key words:** The mass media and communication, New technologies, Delinquency, Deviation, Juveniles.

### مقدمة:

شهدت مختلف المجتمعات في الآونة الأخيرة العديد من التغيرات على مستويات عدة خاصة على المستوى السلوكي للأفراد ألا وهو انتشار الجريمة والانحراف والسلوك الجانح للأحداث، وهذا راجع إلى العديد من الأسباب أبرزها التطور التكنولوجي السريع لوسائل الإعلام والاتصال في وقتنا الحالي، والذي جعل منها سلاح ذو حدين، فهي تلعب دورا هاما في بناء المجتمع كما تلعب دورا في هدمه.

إذ لم تعد وسائل الإعلام والاتصال حكرا على الكبار كما لم يعد جمهورها مقتصرًا أيضا على الكبار، بل أصبحت فئة الأحداث الأكثر عرضة لهذه الوسائل والأكثر استجابة لمضامينها المختلفة بحكم قابليتهم للتقليد والمحاكاة وشدة التأثير بها وحب المغامرة، مما يدفعهم إلى الوقوع في السلوك الجانح. كيف لوسائل الإعلام والاتصال أن تكسب وتنمي السلوك الجانح لدى الأحداث؟

### 1- وسائل الإعلام والاتصال وأنواعها:

هي تلك الوسائل التي لها مقدرة على نقل الرسائل الجماهيرية من مرسل إلى عدد كبير من الناس، وتتمثل مقدرتها الاتصالية باستخدام معدات ميكانيكية أو الكترونية مثل الصحف والمجلات والكتب والسينما والراديو والتلفزيون... الخ (خليل أبو اصبع، 2006، ص 55).

كما عرفتها دائرة معارف العلوم الاجتماعية على انها تلك الوسائل التي تجذب الناس على نطاق واسع من المستويات الثقافية والفكرية، ولا يمكن تحديد هذه الوسيلة من خلال تكنولوجيا الوسيلة فقط، ولكن بواسطة الجمهور الذي تستهدفه، فربما توجد صحف خاصة ومحطات تلفزيونية أو إذاعية ولكننا لا نستطيع أن نطلق عليها وسائل الإعلام بالمفهوم الذي اصطلح عليه (عبد العاطي نجم، 2004، ص 20-21).

وتنقسم وسائل الإعلام والاتصال إلى ثلاثة أقسام وهي: الوسائل البصرية المطبوعة، الوسائل المسموعة، والوسائل المرئية والمسموعة.

أ- الوسائل البصرية المطبوعة: وتحتوي على أنواع الصحف المختلفة من

يومية أو أسبوعية، وكذلك المجلات الأسبوعية والشهرية والفصلية، والكتب بأنواعها العلمية والفكرية والثقافية، والنشرات والملصقات. وتعتمد هذه الوسائل على الأفراد الذين يقومون بمهمة القراءة والمطالعة، وهذه الوسائل لها تأثير هام على الأفراد (أبو المعال، 2006، ص 31).

وفيما يلي عرض موجز لبعض الوسائل البصرية المطبوعة:

**الصحافة:** وتمثل الصحافة وسيلة لتعليم وتنقيف الطفل وتوسيع آفاق معارفه ودعم مهاراته واثرائه بالخبرات النافعة، كما أنها تملك مقدرة في تنمية الاتجاهات لديه، كما أنها تعمل بجانب ترفيهي على ادخال السرور إلى نفسه.

#### المجلات: منها

**مجلات الأطفال:** إن مجلات الأطفال لها أهمية مميزة في تقديم الخدمات الهادفة لتربية الأطفال، حيث تجد إقبالا محببا من قبل جمهور الأطفال، فهي متخصصة في حقول علومهم ومعارفهم وأدبهم، حيث تساعدهم على النمو الانفعالي، النفسي، الجسدي والعقلي.

**المجلات الالكترونية:** وهي التي يتم إصدارها ونشرها على شبكة الانترنت، وهي تتضمن مزيجا من الرسائل الإخبارية والمقالات والقصص والتعليقات، الصور والخدمات المرجعية.

**الحواليات:** وهي المجلات التي تصدر سنويا وهي مجلات موسوعية، تشمل كثيرا من المعارف من جوانب مختلفة وهي تضم تشكيلة من القصص القصيرة والصور والطرائف والالغاز والرسوم التي يترك للأطفال عملية تلوينها (أحمد غانم، 2012، ص 52-54).

**ب- الوسائل المسموعة:** والمقصود بها الإذاعة والتسجيلات على الأشرطة وهذه وسائل تساعد كثيرا على انتشار المادة الإعلامية بطرق ميسرة وسهلة

**ج- الوسائل المرئية والمسموعة:** والمقصود بها التلفزيون والفيديو والسما والمسرح وشبكة الانترنت وهذه الوسائل لا تقل أهمية عن سابقتها، فإمكاناتها التي تعتمد التصوير والصوت تتيح فرصة كبيرة لنقل تفاصيل دقيقة للمادة الإعلامية، وإيصالها إلى مجالات كثيرة من حيث الزمان والمكان اللذان يتواجد فيهما المشاهدين وهي تعتمد كسواها من الوسائل على التقنيات المتطورة التي تتيح لها سهولة تعامل جمهور الأفراد معها (أبو المعال، 2006،

دور وسائل الإعلام والاتصال في إكساب السلوك الجانح للأحداث  
ص 31-32).

ومن أهم الوسائل المرئية والمسموعة نذكر ما يلي:

**التلفزيون:** هو من أهم وسائل الاتصال التي تؤثر تأثيرا مباشرا في سلوكيات المجتمع وخاصة الأطفال، حيث تقوم بدور تربوي في حياته، وتتوسع خبراته المعرفية وتزداد حصيلته اللغوية حتى إن برامجه المختلفة أصبحت تشكل حياته الفكرية، الوجدانية، والسلوكية (أحمد غانم، 2012، ص 55).

**الإنترنت:** تعرف الموسوعة الإعلامية الإنترنت أو شبكة المعلومات الدولية بأنها "شبكة عملاقة تمثل الحاضر والمستقبل معا، تختصر الزمن، وتنشر العلم والثقافة والمعلومات والأفكار والآراء والأخبار، وتشارك في إعادة صياغة حياة الإنسان وحياة المجتمع، بل وحياة المجتمعات ودول بأسرها، وهي تتيح لأجهزة الكمبيوتر في جميع أنحاء العالم الاتصال ببعضها من أجل تبادل المعلومات بل والمشاركة في صنعها أيضا، وبذلك أصبحت شبكة الإنترنت نافذة عريضة نطل منها على العالم عبر شاشة كمبيوتر لا تتوقف عن العمل" (بورحلة، 2008، ص 25).

## 2- العلاقة بين وسائل الاعلام والاتصال واكتساب السلوك الجانح:

لقد شغلت بحوث الإعلام والجريمة والعنف في الستينات بموضوع الآثار المباشرة أو قصيرة المدى والآثار غير المباشرة أو طويلة المدى لوسائل الإعلام والاتصال، كما شغلت بتأثير الاتجاه الوظيفي بالبحث عن الآثار الإيجابية المطلوبة والآثار السلبية غير المطلوبة، وساد الاعتقاد بأن وسائل الإعلام يمكن أن تؤثر في بقية الأنشطة الأخرى للأطفال.

ويرى "جينتر" و"ماكلر" أن هناك خمس آليات أو عمليات نفسية يمكن من خلالها افتراض أن مضامين وسائل الإعلام والاتصال خاصة تلك التي تتمحور حول العنف والجريمة يؤدي إلى حدوث تغيير في اتجاهات وسلوك المشاهدين وهي:

- **الإثارة:** وذلك بمشاهدة برامج العنف والبرامج ذات المضامين الجنسية أو الفكاهية يمكن أن تؤدي التأثير نفسه، وتعد عملية الإثارة نوعا من الاستجابة



التي تعتمد على المادة المقدمة، أي أن طبيعة المضمون هي التي تحدد نوع الإثارة.

- **الكف عن الكبح:** بمعنى أن مشاهدة العنف في التلفزيون تضيء شرعية على استخدام الفرد للعنف في الحياة اليومية، وذلك بتفويض الشعور الاجتماعي ضد السلوك العنيف من خلال تعويد المشاهد على أن العنف عمل طبيعي.

- **التقليد والمحاكاة:** فقد توصل "باندورا" وزملائه إلى أن صغار المشاهدين يميلون إلى تقليد أبطالهم المفضلين حتى يصبحوا أكثر شبها بهم، كما وجدت دلائل على أن الأطفال يميلون إلى ممارسة السلوك بطريقة أكثر عدوانية بعد مشاهدة سلوك عنيف في التلفزيون، وقد ساهم هذا التأثير في ظهور التعلم بالمشاهدة والذي يعني أن الأطفال يبادرون إلى السلوك وفق نماذج يشاهدونها.

- **إضعاف الحساسية:** بمعنى أن تكرار عرض البرامج لمشاهد العنف يؤدي إلى التقليل من الاستجابة العاطفية تجاه العنف المعروض على الشاشة ويزيد من قبول العنف في الحياة اليومية، وقد أجريت معظم الدراسات لقياس الاستجابة العاطفية إزاء العنف بعد مشاهدة أفلام العنف مباشرة، فعلى سبيل المثال: أجرى "دريمان" و"توماس" دراسة للتعرف على الفروق في استجابة مجموعتين من التلاميذ في الثامنة شاهدة الأولى برامج عنف في التلفزيون، بينما شاهدة الثانية برامج تخلو من العنف، ثم تعرضوا لمشاهدة عراك بين طفلين في فناء المدرسة، وتبين أن المجموعة التي شاهدة عنفا في التلفزيون تعاملت بطريقة أقل مسئولية تجاه مساعدة أحد طرفي العراك.

- **التفريغ:** بمعنى أن كبت الانفعالات وعدم تفريغها أو تصديقها هو السبب الرئيسي لكثير من الأمراض النفسية وبعض العلل الجسدية. (على آل هطيلة، 2005، ص 49-52).

وهناك العديد من النظريات التي تناولت علاقة وسائل الإعلام والاتصال بالسلوك الجانح والتي نذكرها فيما يلي:

1- **أنظرية التعلم الاجتماعي "النمذجة":** يقرر نموذج التعلم الاجتماعي أو النمذجة الذي يعد "البرت" أشهر رواده أن الأطفال يتعلمون من وسائل الإعلام

## ===== دور وسائل الإعلام والاتصال في إكساب السلوك الجانح للأحداث

السلوك العدواني بنفس الطريقة التي يتعلمون بها المهارات المعرفية والسلوكية من الوالدين والأسرة والرفاق والمدرسة وغيرها من مؤسسات التنشئة الاجتماعية (فلاح القضاة، 2006).

وعند مناقشة النمذجة ينبغي أن نميز بين القدرة على تكرار سلوك كان غير مألوف من قبل "اكتساب" وبين القيام الفعلي بسلوك هو نفس السلوك أو يشبه السلوك الذي تم ملاحظته "قبول"، فإمكانية اكتساب سلوك ما من خلال الملاحظة واستقباله دون القيام به مباشرة أو أدائه على الإطلاق لها مغزاها في فهم تأثيرات وسائل الإعلام.

فإذا استطاع الفرد أن يكتسب سلوكا جديدا خلال التعلم الاجتماعي من وسائل الإعلام فلديه القدرة على إعادة إنتاجه خصوصا إذا وجد نفسه في موقف يجعل هذا الإنتاج أو الأداء يبدو مفيدا أو مرغوبا فيه على سبيل المثال موقف يشبه الموقف الذي تم تعلم السلوك فيه، ومن هنا فمع أن تعلم سلوك ما لا ينبغي بالضرورة أداء هذا السلوك إلا أنه يزيد من احتمال هذا الأداء الذي كان غير محتمل بدون هذا التعلم.

فالتعلم الاجتماعي يغير في إطار السلوكيات المحتملة التي قد يبديها الطفل إذا تمت إثارة أو وقع تحت ضغط ما خصوصا في موقف جديد عليه، ولهذا فيمكن أن نتصور عملية التعلم الاجتماعي أو النمذجة على أنها مراحل ثلاثة:

1- في الأولى يتعرض الفرد لسلوك فرد آخر سواء كان هذا الأخير نموذجا حيا مثل التعرض المباشر لسلوك الآخرين أو نموذجا رمزيا كما هو الحال في السلوكيات المعروضة في وسائل الإعلام.

2- في الثانية يكتسب الفرد السلوك ويصبح قادرا على أداء ما سمع أو شاهده أو قرأ.

3- في الثالثة يقبل الفرد أو يرفض النموذج السلوكي الذي اكتسبه وأبج قادرا على أدائه كمرشد لسلوكه أو أفعاله.

وإذا طبقنا ذلك على العنف في وسائل الإعلام نجد أن الجمهور المستقبل يتعرض له وأن هذا الجمهور وبالذات الأطفال يتعلمون بلا شك من هذا التعرض وما كان غائبا هو دراسة الظروف التي تجعل الجمهور يقبل ذلك

السلوك حتى جاء "باندورا" وأجرى دراسة معملية أثبت فيها أن مجموعة من الأطفال التي شاهدت فلما تلفزيونيا تقوم فيه عارضة أزياء ببعض الأعمال العدوانية ضد دمية دون أن تعاقب على ذلك ومجموعة من الأطفال التي شاهدت نفس العارضة ترتكب تلك الأعمال العدوانية ضد الدمية وتكافأ عليها، هاتان المجموعتان من الأطفال قلدا نفس السلوك أثناء ساعات اللعب، أما مجموعة الأطفال التي شاهدت عارضة الأزياء تعاقب على أعمالها العدوانية ضد الدمية فقد أبدت استجابات عدوانية وتقليدا أقل بكثير في ساعات اللعب، ومع ذلك فحينما طلب الباحث من كل المجموعات فيما بعد أن يقلدوا ما أمكنهم من الأفعال العدوانية لعارضة الأزياء وكانت هناك مكافأة على ذلك أبدت كل المجموعات درجة عالية ومتشابهة من التعلم، وهو ما يثبت بأن الأطفال يتعلمون السلوك العدواني من العنف الإعلامي (عرفه، 1992).

كما أثبتت العديد من التجارب المعملية والميدانية أن الأطفال والمراهقين الذين يشاهدون أفلام عنف يتصرفون على نحو أكثر عدوانية، بمعنى ارتفاع العدوانية الدنية لديهم، كما يميلون إلى تقليد بعض السلوكيات المنحرفة التي يشاهدونها، كما أوضحت بعض الدراسات أن هذه النتائج لا تقتصر على مشاهدة أفلام وبرامج العنف فقط، فقد أجرى "ميلفكس" وآخرون دراسة عن مشاهدة أفلام وبرامج العنف في التلفزيون وقراءة روايات العنف على عينة من ذكور وإناث كشفت عن علاقة ارتباط سببي بين العنف في سلوك الأولاد والبنات مشاهدة العنف في التلفزيون وقراءة روايات العنف (على آل هطيلة، 2005، ص 53).

وهذه الدراسات وغيرها ركزت على نوعين من التأثير للعنف في مضامين وسائل الإعلام على سلوك الأطفال وهما: التقليد والتحريض.

فالتقليد هو الأثر الذي يحدث حينما ينسخ الطفل نفس ما شاهده أو سمعه أو قرأه، أما التحريض فهو ما يحدث حينما يتبع التعرض للعنف تزايد عام في النزعة العدوانية للفرد المستقبل للرسالة.

فحينما يشاهد طفل مباراة ملاكمة على شاشة التلفزيون قد يقدم على القيام بعدد أكبر من الأفعال العدوانية التي قد لا تشبه السلوك الذي شاهده على الشاشة، معنى ذلك أن السلوك الذي يبديه الطفل بعد التعرض قد يختلف في

## ===== دور وسائل الإعلام والاتصال في إكساب السلوك الجانح للأحداث

طبيعته ودرجته عن السلوك الذي شاهده أو تعرض له لكن الاتجاه العام هو تزايد أعداد ودرجات الأعمال العدوانية في هذا السلوك (عرفه، 1992)

**2- نظرية التنفيس:** تقترض هذه النظرية أن مشاهدة أفلام وبرامج عنف أو قراءة موضوعات صحفية أو كتب تحتوي على عنف تقلل من الدوافع العدوانية لدى الإنسان، وقد قاد "سيمور فيشبار" و"روبرت سنجر" صياغة واختبار فروض نظرية تنفيس في عديد من الأبحاث التي بدأت في الخمسينيات، وتقترض هذه النظرية أن وسائل الإعلام الجماهيري تعمل كمثير للخيال، ويحقق الخيال إرضاء لنوع من الحاجات، ومن هذه الزاوية يمكن النظر للخيال على أنه إحلال للسلوك المعلن.

وأكد الباحثان أن الخيال يمكن أن يعمل على تقليل العدوانية من خلال عجة طرق، فعلى سبيل المثال يقلل من مستوى الإثارة عند الفرد الغاضب فإذا حصل الفرد على إثابة كافية من العدوانية الخيالية واستخدم هذه العدوانية في التفريغ فإن مشاعره العدوانية نتيجة لذلك ستقل من سلوكه العدواني، وعلى هذا الأساس فإن التلفزيون يقدم مواد خيالية تساعد على التفريغ، وخاصة عندما يدرك المشاهدون أن الظروف والشخصيات التي تقدمها مشابهة لهم وللظروف المحيطة بهم، كذلك فإن من الممكن أن يقلل العنف في التلفزيون من العدوانية من خلال الكبح أو المنع، من المحتمل أن تثير مشاهدة التلفزيون مخاوف المشاهد من العنف ونتائجه المتوقعة، ومن المحتمل أن يخلق ذلك مشاعر قلق أكثر من الدوافع العدوانية، ونتيجة لذلك قد يتجنب السلوك العدواني لكي يحد من خوفه مما قد يقدم عليه من فعل عدواني أو ربما يتعرض له شخصياً (على آل هطيلة، 2005، ص 54-55).

**3- نظرية تغيير الاتجاهات:** ترى هذه النظرية أن المشاهدون الدائمون للتلفزيون يميلون بشكل عام إلى إظهار اتجاه أكثر إيجابية نحو العنف من ذلك الذي يبديه المشاهدون النادرون للتلفزيون، ذلك أن المشاهدين الدائمين يدركون السلوك العدواني على أنه عاجي وهو ما يسميه البعض تقليل حساسية الجمهور نحو العنف، ذلك أن المشاهدين الدائمين للتلفزيون أكثر قابلية لتصور الواقع على أنه أقرب إلى الواقع التلفزيوني (عرفه، 1992)، صحيح أن بعض الدراسات أثبتت أن مشاهدة العنف يؤدي إلى اتجاه أكثر رفضاً للعنف إلا أن الغالبية

العظمى من البحوث أثبتت أن الاتجاه العام هو أن التعرض للعنف بشكل مستمر يؤثر على اتجاه المشاهدين بزيادة قبولهم للعنف على أنه طبيعي (فلاح القضاة، 2006)، المشكلة الرئيسية هنا هي أن الاتجاهات في بعض الأحيان قد تتناقض في طبيعتها مع طبيعة السلوك، فالإتجاه الموالي للعنف لدى الأوكفال لا يتبعه بالضرورة سلوك عدواني.

**4- نظرية الاستثارة الفسيولوجية والانفعالية:** تفترض هذه النظرية أن عمليات الاستثارة الانفعالية والفسيولوجية هي العامل الوسيط بين التعرض للعنف وتغيير الاتجاهات نحوه، ومع أن بحث تأثير التعرض للعنف على عمليات الاستثارة شهد تزايداً ملحوظاً في السبعينات والثمانينات نتيجة لتطويع المفاهيم النظرية وأدوات القياس في بحث ذلك الموضوع، فما زالت هناك درجة كبيرة من الغموض والاختلاط حول طبيعة تأثير التعرض للعنف الإعلامي على عمليات الاستثارة الفسيولوجية والانفعالية. فبينما قرر بعض الباحثين أن العنف الإعلامي وبالذات في التلفزيون يجعل الأطفال نشيطين بشكل مفرط أو مرضي وذلك بشحنهم الزائد بالمثيرات، خلص باحثون آخرون إلى أن العنف في التلفزيون يخدر الأطفال بشحنهم بالإثارة (عرفه، 1992). كما تشير نظرية الاستثارة الفسيولوجية والانفعالية إلى أن محتوى الرسالة الإعلامية هو الذي يحدد ما إذا كانت ستؤدي إلى تقليل الإثارة أو التوتر لدى المستقبل أو تزيد منها أو قد تخلقها لدى المستقبل غير المتوتر (فلاح القضاة، 2006).

### 3- أثر مشاهدة التلفزيون في جنوح الأحداث:

قد تساهم وسائل الإعلام والاتصال خاصة التلفزيون في شيوع ظاهرة العنف عند الأطفال أو تنميتها وتطويرها، حيث أنه ينمي عند الطفل شهية العنف، أو يضاعف قوة العنف الكامنة في طبيعة الإنسان، كما يعلم الأطفال والشباب سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بعض الأساليب لظهور العنف، كما يساعد على تخفيف الإحساس بالخطأ، وبالتالي يظهر العنف عند النشء كظاهرة مألوفة (زرقان، 2014، ص 148-149)، وهذا نتيجة لكون أن طبيعة البرامج المعروضة اليوم أغلبها برامج عنف وقوة، حيث بينت دراسة مصرية أن "سلوك الطفل يتأثر بما يشاهده من العنف في الكارتون أكثر من تأثره نفسياً

## ===== دور وسائل الإعلام والاتصال في إكساب السلوك الجانح للأحداث

ولقد تبين وجود علاقة بين عمر الطفل وازدياد تأثره النفسي بمشاهدة العنف حيث انه كلما قل سن الطفل ازداد تأثره النفسي بمشاهدة العنف فطبيعة الرسومات والألوان والحركات الخيالية استطاعت أن تدخل عقل الطفل إلى درجة التماثل معها أكثر من غيرها من البرامج الأخرى، ولقد أكدت الأبحاث أن "الأطفال يتعلمون من برامج التسلية والترفيه أكثر مما يتعلمون من البرامج التعليمية"، وأغلبية أفلام الكرتون وأفلام الترفيه مستوردة من أمريكا واليابان مشبعة بالقيم السلبية في تدعيم العنف لأجل العنف ذاته وأخذ حقوق الغير، عكس ما تنتجه بعض الدول العربية كمصر مثلا تنتج أفلاما تدعم القيم الإيجابية كالدفاع عن النفس وعن الآخرين ومقاومة الظلم والظالمين.

إن إقبال الأطفال على مثل هذه الأفلام وتعلقهم بها يفسرها علماء النفس بعملية تصريف الطاقة إن مشاهدة العدوان على الشاشة وبالنسبة لبعض الأطفال تعمل كمنفذ أو نافذة لتصريف الطاقات الانفعالية المحبوسة، بينما الأطفال الآخريين قد يقلدون ما يرون ويصبحون بالتالي أكثر عدوانية.

ولقد أكد العلماء والمتخصصين أن مشاهد العنف والجريمة والجنس التي تعرض في التلفزيون لها تأثير كبير على الأطفال وتكرارها يؤدي إلى الانحراف ويتعلم الأفراد بالمشاهدة السلوك العدواني عن طريق ملاحظة العدوان في التلفزيون، فالتلفزيون هو المدرسة الإعدادية للانحراف (فرحات، دس، ص 11-12).

أثر شبكة الأنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي في إكساب السلوك الجانح: قد تحدث الكثير من الباحثين في علم الإجرام والانحراف على التأثير الذي تلعبه وسائل الإعلام في اكتساب وانتشار السلوك الإجرامي والانحرافي، وأكدت بعض الدراسات على وجود علاقة بين وسائل الإعلام والسلوك الانحرافي، وذلك من خلال عرضها للصور الإجرامية التي تؤثر بشكل كبير في نفسية الفرد ويشل مغري، وخاصة لما يزين واقع المجرمين من خلال اكتسابهم للمال والقوة والسلطة تجعل المشاهد يرغب في محاكاته وتقليدهم لتحقيق ما حققوه عن طريق جرائمهم (بوغرزة، 2017، ص 98).

فالأنترنيت تعلم الحدث أو الطفل اختراق أنظمة المعلومات، والجريمة المنظمة عبر الأنترنت، وكذلك قد تؤثر الأنترنت في الأحداث كطريقة تبادل المعلومات المتمثلة عادة في صور وفيديوهات مروعة أو مشاهد مخلة، أو يتعلم الحدث من بعض المواقع الإباحية أين يكون الطفل أحيانا يبحث عن ارتكاب جرائم كالاغتصاب والشذوذ الجنسي والبعاء أو الإغواء كما يكون هو الضحية أحيانا أخرى، كما أن هناك مواقع تعلم التطرف الديني، وكذلك تساهم الأنترنت خصوصا في غياب الرقابة في السرقة وخاصة بطاقات الائتمان عن طريق الأنترنت، كما قد تكون دافعا قويا لاتجاه الأحداث إلى تهديد الأمن القومي للدول وكذا أعمال العنف والقتل وتهديدات التجارة الالكترونية (زرقان، 2014).

وعن أثر الأنترنت في بروز ظاهرة العنف كانت جريمة الطالب الألماني الذي قام بقتل سبعة عشر من معلميه وزملائه في مدرسة بمدينة "ابرفورت" الألمانية، ومن خلال تفحص سيرة حياة الطالب اتضح أنه معجب باللعبة على الأنترنت تمثل عملية قتل الإرهابيين، كلما زاد عدد القتلى الذين تتأثر دماؤهم بلون أحمر يغطي الشاشة أثبت اللاعب مهارته الفائقة.

ويشير "العصيمي" أن سمات غالبية من يتابع برامج العنف والحوادث عبر الأنترنت تكون غالبية أعمارهم بين 15-18 سنة، والمدة أربع ساعات آخر الأسبوع وفي فترة الفجر، وأن غالبية من يستخدم الأنترنت القيام بالصدقات وحوادث مع الآخرين يقع بين 17-18 سنة وأنهم يمارسون هذه السلوكيات منذ سنة، وهو ما ينبئ بتزايد المشكلات الاجتماعية مستقبلا من قبل هؤلاء الأحداث وهو مؤشر خطير على أن هذا يؤدي إلى مزيد من الانحراف والجروح لدى الأحداث.

كما يرى "عبيدات" أن شبكة الانترنت وسيلة لتشويه العلاقات الاجتماعية وتنمية قيم سلبية مثل حب الامتلاك والأنانية والفردية، إضافة إلى ما تحتويه من مواقع خطيرة تشجع على السلوك العدواني مثل مواقع العنف والعنصرية، ومواقع التعذيب ومواقع العصابات وتبادل المعلومات الجنسية.

تؤكد بعض الآراء حول تأثيرات الأنترنت والمواقع الالكترونية التي تعرض مشاهد الصور العنف باستثارة السلوك العدواني لدى الأطفال، فتوجد

## ===== دور وسائل الإعلام والاتصال في إكساب السلوك الجانح للأحداث

آراء تؤكد أن التعرض الدائم للخيال العنيف أو المشاركة في برامج الدردشة في برامج الدردشة أو المنتديات التي تتناول العنف والعوانية وتضع المجال لمشاهدة الصور أو التحميل له علاقة باكتساب اتجاهات عدوانية أو سلوكية عنيفة لدى هؤلاء، حيث تنتج السلوكيات العنيفة حسب العلماء السلوكيين من خلال التقليد والنمذجة خاصة لدى فئات الأطفال، إذ هي الأكثر عرضة لتأثير مضامين العنف في شبكة الأنترنت، على اعتبار أن هذه الفئات تقل لديها إمكانية التمييز بما هو خيالي وما هو واقعي، كما أنهم في رغبة في معايشة تجارب جديدة عايشوها في مشهد معين، أو لعبوها في لعبة الكترونية، أو دردشوا عنها في موقع شات أو في إحدى المنتديات، فيجعلهم ذلك يميلون إلى تقليد نماذج العنف التي شاهدوها، فتجدهم أكثر ميلا لممارسة العنف في حياتهم اليومية، لسيما أن الإفراط في مشاهدة مضامين العنف يولد لديهم إحساس يستنتج العنف فتبدوا لهم سلوكيات العنف عادية عندما يمارسونها على الواقع (بوغرزة، 2017، ص 99-100).

### الخاتمة:

من خلال ما تم التعرض له نستخلص أن وسائل الاعلام والاتصال تعد سلاح ذو حدين فبقدر ما تقدمه من خدمات جلية بقدر ما تنبعث منها آثار وخيمة عللا الفرد والمجتمع على حد سواء. حيث تلعب دورا مهما في اكتساب الحدث السلوك الانحرافي والسلوك الجانح إلى جانب السلوك العدواني، فالحدث معرض للانحراف والجنوح في أية لحظة نتيجة الاستخدام الخاطئ لوسائل الإعلام والاتصال، ولما كتعرضه هذه الوسائل من مضامين تجسد وترسخ فكرة العنف والجريمة والاعتداء والعدوان في ذهن الحدث.



### المراجع:

- 1- أبو المعال، عبد الفتاح، أثر وسائل الإعلام على تعليم الأطفال وبتقفيهم، دار الشروق، عمان، الأردن، ط 1، 2006.
- 2- أحمد غانم، مروة، توظيف بعض أناشيد فضائية طيور الجنة في تنمية مفاهيم التربية الإسلامية والميول نحوها لدى طالبات الصف الرابع أساسي، رسالة الماجستير في التربية، قسم المناهج وطرق التدريس، الجامعة الإسلامية غزة، 2012.
- 3- بورحلة، سليمان، أثر استخدام الانترنت على اتجاهات الطلبة الجامعيين وسلوكهم - دراسة ميدانية، رسالة ماجستير في علوم الإعلام والاتصال، قسم علوم الإعلام والاتصال، جامعة يوسف بن خدة الجزائر، 2008.
- 4- بوغرزة، رضا، شبكة الانترنت وعلاقتها باكتساب السلوك الانحرافي لدى الشباب المراهق - دراسة ميدانية بثانوية مدينة جيجل-، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع تخصص تربية، قسم علم الاجتماع، جامعة سطيف 2، 2017.
- 5- خليل أبو أصبع، صالح، الاتصال والإعلام في المجتمعات المعاصرة، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، ط 5، 2006.
- 6- زرقان، وليد، العوامل الثقافية والانترنت ودورها في تنامي ظاهرة جنوح الأحداث، أعمال الملتقى الوطني الأول حول جنوح الأحداث قراءات في واقع وأفاق الظاهرة وعلاجها، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، جامعة باتنة 1، 2004، ص ص 145-159.
- 7- عبد المعاطي نجم، طه (2004): الاتصال الجماهيري في المجتمع الحديث، مصر: دار المعرفة الجامعية.
- 8- عرفه، محمد، التأثير السلوكي لوسائل الاعلام: تحليل من المستوى الثاني، نشرة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 15، جامعة قطر، 1992، ص ص 159-192.
- 9- على آل هطيلة، علي سعيد، تأثير برامج القنوات الفضائية على اكتساب السلوك الجانح لدى الأحداث (عادات المشاهدة وأنماطها)، رسالة ماجستير في التأهيل والرعاية الاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2005.
- 10- فرحات، نادية (د س): التلفزيون وتأثيره على القيم الاجتماعية، مقال منشور على الموقع التالي:  
[www.univ-chlef.dz/eds/wp-content/uploads/.../article-8-N1.pdf](http://www.univ-chlef.dz/eds/wp-content/uploads/.../article-8-N1.pdf)
- 11- فلاح القضاة، محمد، دور برامج العنف في تحديد سلوك الشباب - دراسة ميدانية، مدلة دراسات العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجدد 33، العدد 1، 2006، ص ص 141-173.

## مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الإنترنت

### The foundations of media education for children under the threat of cybercrime

د/ وليدة حدادي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة سطيف 2  
haddadiwalida@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2020/07/09 تاريخ القبول: 2020/11/09

#### الملخص:

يهدف هذا البحث للكشف عن الخطر الكبير للجرائم الرقمية عبر شبكة الانترنت على الطفل، التي تزداد مهدداتها يوما بعد يوم، في ظل المتغيرات المتسارعة في عصر الثورة الرقمية، ودور التربية الإعلامية في مواجهة تهديداتها، وذلك من خلال التعرض لماهية الجريمة الرقمية الممارسة ضد الطفل وخصائصها وأنماطها ومخاطرها، والتعرف على الإجراءات التي يجب أن تتخذها مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية لمكافحتها ضمن ما يسمى بالتربية الإعلامية، وانتهت الدراسة إلى جملة من التوصيات، أهمها ضرورة توجيه الطفل وترشيد سلوكياته تجاه ما يتلقاه من الانترنت، التي أصبحت تعرف تنوعا كبيرا في مضامينها ومواقعها وتقنياتها، وتنشئته تنشئة صحيحة تحميه من الوقوع في مخاطر الإجرام السيبراني.

**الكلمات المفتاحية:** تكنولوجيا الانترنت؛ الجريمة الرقمية؛ التربية الإعلامية؛ الطفل.

#### Abstract:

This research aims to identify the great danger of cybercrime on the Internet to the child, whose dangers are increasing every day, in light of the developments of the digital revolution, and identify the role of media education in the face of Internet threats, Through the identification of the nature of the electronic crime that threatens the child and their characteristics, patterns and risks, and the definition of prevention mechanisms for various institutions of socialization within the so-called media education, the research ended with a number of recommendations, such as the need to guide the child to use the

Internet properly, which has the content and sites and techniques variety, for protecting him from falling into the risk of cybercrime.

**Key words:** Internet technology; cybercrime; media education; Child.

### مقدمة:

تعددت أشكال وأنماط الجرائم الموجهة ضد الأطفال المستخدمين للانترنت في ظل صعوبة سن قوانين وإجراءات وضوابط تحد من مختلف التجاوزات والجرائم عبر الشبكة، مثل التخطيط لجرائم جنسية، وجرائم التغيرير والاستدراج، وجرائم التخريب باستخدام الكمبيوتر، وصناعة الأعمال الإباحية وصور الأطفال الفاضحة على الإنترنت، سواء كانت واقعية أو خيالية، ويدخل ذلك في إطار الاستغلال الجنسي للأطفال، وغيرها من الجرائم الرقمية التي تؤثر على التكوين النفسي والاجتماعي للطفل، وتتسبب في العديد من الخسائر المادية والمعنوية، "حيث تشير الإحصائيات العالمية إلى أن الأطفال هم من أكثر ضحايا الجريمة الرقمية على الإنترنت، وتؤكد أن 80% من الأطفال الذين يستخدمون البريد الإلكتروني يستقبلون رسائل بريد إلكتروني دعائية كل يوم، وبخاصة خلال فترات العطلة حيث يقضي الأطفال الكثير من الوقت في تصفح الإنترنت دون علم أهاليهم، فيتم استدراجهم عن طريق غرف الدردشة أو عن طريق طلب صورهم والعبث فيها ونشرها في صور مخلة بالأخلاق، خاصة في حالة صور الفتيات"<sup>1</sup>.

كما أشارت دراسة حديثة كُشف عنها مؤخراً خلال "ندوة الثقافة والعلوم" المنظمة من قبل "مؤسسة دبي لرعاية النساء والأطفال" إلى أن نسبة 18% من الأطفال المتعرضين للتحرش، قد تعرضوا له عبر الإنترنت<sup>2</sup>، بينما توصلت دراسة أخرى (2014) إلى أن حالات استغلال الأطفال جنسيا عبر شبكة الانترنت ارتفعت بشكل كبير، بحيث تزايد عدد المواقع الإباحية لاستغلال الأطفال بـ 400 موقع بين 2004 و2005<sup>3</sup>، وفي تقرير صادر عن اليونيسيف (2009) أن أكثر من 4 ملايين موقع إلكتروني إباحي خاص بالأطفال، وأن أكثر من 200 صورة جديدة إباحية يتم بثها يوميا على شبكة الانترنت<sup>4</sup>، وفي المقابل تشير دراسة الباحثة همال (2012) إلى أن الأطفال يتمتعون بمهارات عالية في التعامل مع الحاسوب مقارنة بصغر سنهم، إذ تستخدمه نسبة 68.94% منهم،

==== مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت  
ويستخدمون الانترنت بنسبة 65%، وهو مؤشر مهم على عمق علاقة الطفل  
الجزائري بالوسائط الإعلامية الجديدة<sup>5</sup>.  
وفي إطار هذا الوضع الأمني الخطير الذي أفرزته تكنولوجيا الانترنت  
على الطفل في المجتمع العربي بصفة عامة والمجتمع الجزائري بصفة خاصة،  
تظهر ضرورة إيجاد آليات وإجراءات فعالة سواء من حيث الأشخاص أو  
الهيئات أو المؤسسات الاجتماعية والثقافية للوقاية من أشكال الجريمة الرقمية  
المتعددة ومكافحتها، فالانترنت حسب ما توصلت إليه البحوث والدراسات  
العلمية تشغل وقت فراغ الطفل واهتمامه اليومي، لأنه يجد فيها المتعة والتسلية  
من خلال التراسل عن طريق البريد الإلكتروني، والتخاطب مع الآخرين  
والاستكشاف والبحث بكل حرية وسهولة، مما يهدده بالتعرض لمضامين سلبية  
وممارسات غير أخلاقية وعدوانية.  
**أولا- مشكلة البحث:**

تعتبر الطفولة من أهم المراحل العمرية التي يتم فيها تلقين الطفل  
مجموعة من القيم والمعتقدات والمبادئ والمهارات، مما يساعده في الحكم على  
الأشياء من حيث المرغوب فيه والمرغوب عنه، وتنشئته تنشئة سليمة تهيئه  
للتكيف مع البيئة الاجتماعية والثقافية والتكنولوجية، التي يعيش فيها أو يتفاعل  
معها، خاصة في ظل انتشار تكنولوجيا الإعلام والاتصال وتغلغلها في حياة  
الأفراد بمختلف مستوياتهم العمرية، بما تحمله في جزء هام من مضامينها من  
أفكار وقيم وصور وممارسات خطيرة، "حيث توصلت دراسة لمنظمة "أنقذوا  
الأطفال" العالمية، والتي أجريت على معلمي المرحلة الابتدائية في بريطانيا  
إلى أن تكنولوجيا الاتصال الحديثة خلقت جيلا من الأطفال يعاني من الوحدة  
وعدم القدرة على تكوين صداقات، فشبكة الانترنت تؤثر سلبا على مهارات  
الأطفال الاجتماعية، مما جعلهم يقومون بسلوكيات سيئة في محيطهم  
الاجتماعي"<sup>6</sup>.

وأمام قلة الوعي وإدراك المخاطر وقلة التمييز بين ما هو صواب وما  
هو خاطئ، الذي يميز الفرد في مرحلة الطفولة، تظهر التربية الإعلامية كأهم  
هذه الآليات لوقاية الطفل من الوقوع كضحية للإجرام الإلكتروني عبر شبكة

الانترنت، وذلك من خلال تعليم الطفل مهارات التفكير النقدي في محتويات الانترنت وتثقيفه بحسن التعامل معها، ومعرفة طبيعة المخاطر التي ربما تواجهه أثناء استخدامها.

ومن هذا المنطلق يسعى هذا البحث للإجابة على الإشكال الرئيسي الآتي: ما هي مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت؟.

من خلال الإجابة على التساؤلات الآتية:

- ما هي خصائص وأنماط الجريمة الرقمية الممارسة ضد الطفل عبر تكنولوجيا الانترنت؟.

- ما هي تحديات وصعوبات مكافحة الجريمة الرقمية الممارسة ضد الطفل عبر تكنولوجيا الانترنت؟.

- وما هي تأثيراتها ومخاطرها على الطفل؟.

- وما هي سبل الوقاية من الإجرام الإلكتروني الموجه ضد الطفل عبر تكنولوجيا الانترنت، وطرق مكافحته؟.

- ما هي التربية الإعلامية، وفيما تكمن أهميتها في حياة الطفل في ظل البيئة الرقمية؟.

- ما هي متطلبات تعزيز التربية الإعلامية للطفل في التعامل مع تكنولوجيا الانترنت؟.

#### ثانيا- أهمية البحث:

تتبع أهمية البحث من أهمية التربية الإعلامية في حماية الطفل من المخاطر التي جلبتها وسائل الإعلام الجديدة، وفي مقدمتها الانترنت، التي تحمل الكثير من المضامين غير الأخلاقية، والتي تستهدف في كثير من الحالات التعدي على الطفل، الذي لم يصل بعد بحكم المرحلة العمرية إلى مستوى إدراك كل ما يتلقاه من قيم وأفكار ومعلومات من خلال تصفح المواقع الإلكترونية المتعددة، ووعي مخاطر بعضها، وذلك من خلال تعليم الطفل كيفية الاستخدام السليم للانترنت وطريقة التعامل مع مضامينها، وإكسابه مهارات نقد هذه المضامين من أجل التمييز بين ما هو إيجابي وما هو سلبي، وذلك من

==== مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت  
طرف مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية (الأسرة، المدرسة، المؤسسات  
الجموعية، وسائل الإعلام)، خاصة وأن الانترنت أصبحت جزءا أساسيا من  
حياة الأفراد في مختلف المستويات العمرية، بفضل الوسائط المتعددة (نص،  
صوت، صورة، فيديو) الموجودة في مواقع الانترنت، مما يجعل رسائلها جذابة  
ومثيرة بالنسبة للطفل.

#### ثالثا- أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على مرتكزات التربية الإعلامية  
للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت، من خلال:  
- التعرف على مخاطر الإجرام الإلكتروني الموجه ضد الطفل عبر تكنولوجيا  
الانترنت، وسبل الوقاية منه.  
- التعرف على مبادئ التربية الإعلامية وأهميتها في حياة الطفل في ظل البيئة  
الرقمية وانتشار الجريمة الإلكترونية.  
- التعرف على متطلبات تعزيز التربية الإعلامية للطفل في التعامل مع  
تكنولوجيا الانترنت.  
- التعرف على الأساليب العملية التي يمكن أن تعتمدها بعض مؤسسات التنشئة  
الاجتماعية من أجل الاضطلاع بمسؤوليتها في التربية الإعلامية للطفل.

#### رابعا- منهج البحث:

اعتمد هذا البحث الذي يندرج ضمن البحوث النظرية التحليلية على  
المنهج الوصفي كمنهج يراعي الخصوصية العلمية لهذا النوع من الدراسات  
التي تتطلب مراجعة أدبيات البحث المختلفة ذات العلاقة بالموضوع، بهدف  
وصف المفاهيم وتحليلها بشكل علمي، ووصف العلاقات التي تربطها، وربطها  
بالمغيرات التي تشهدها البيئة الإعلامية والرقمية الجديدة، بهدف تحليل وتفسير  
تأثيراتها وانعكاساتها على حياة الطفل، وما يمكن أن تطرحه من تحديات  
ورهانات في تنشئته.

**خامسا- تحديد المفاهيم الأساسية في البحث:**

**1- مفهوم الجريمة الرقمية "Electronic-crime":** هي أي فعل ضار يأتيه المواطن عبر استعماله الوسائط الإلكترونية مثل الحواسيب، أجهزة الموبايل، شبكات الاتصالات الهاتفية، شبكات نقل المعلومات، شبكة الإنترنت، أو الاستخدامات غير القانونية للبيانات الحاسوبية أو الإلكترونية عموماً<sup>7</sup>.

والجرائم الرقمية هي "المخالفات التي ترتكب ضد الأفراد أو المجموعات من الأفراد بدافع الجريمة وبقصد إيذاء سمعة الضحية أو أذى مادي أو عقلي للضحية مباشر أو غير مباشر باستخدام شبكات الاتصالات مثل الإنترنت، مثل غرف الدردشة، والبريد الإلكتروني، والموبايل<sup>8</sup>.

**2- مفهوم التربية الإعلامية:** تعرف التربية الإعلامية بأنها تلك الجهود المخططة للمؤسسات التربوية والتعليمية الرسمية وغير الرسمية التي تهدف إلى تمكين الأفراد من وسائل الإعلام ومنتجاتها، وممارسة حقوقهم الاتصالية عليها، من خلال تنمية المعارف والمهارات الخاصة باختيار الوسائل، والتحليل الناقد للرسائل، والمشاركة الإبداعية في إنتاج الرموز والمعاني، لبناء المواطن الذي يساهم في نمو المجتمع واستقراره<sup>9</sup>.

ويعرفها عبد القادر بن الشيخ بأنها: "تمكين النشء تدريجياً من التفاعل الواعي الناقد والخلق مع المضامين الاتصالية والإعلامية من منطلق المحصول المعرفي المعاصر سعياً إلى تجاوز السلوك الاستهلاكي الصامت والممارسة الاتصالية العشوائية"<sup>10</sup>.

**سادسا- التربية الإعلامية للطفل في ضوء الدراسات السابقة:**

**1- الدراسة الأولى (2006)** للباحث الحكيم فتحي التوزري، حول "تأهيل وتمكين الطفل والمراهق من الاستفادة من تكنولوجيا الإعلام والمعلومات المتطورة"، أشارت إلى أن تسارع وتفاقم تغلغل وسائل الإعلام والاتصال الحديثة في حياة الطفل في الوقت الحالي، أفرز تأثيراً يكاد مطلقاً من قبلها عليهم، حيث مكنت سهولة تداول هذه التكنولوجيات وفتحها أبواب العالم على مصراعيه أمام الأطفال - ولو من باب التعلم التسلية- من السيطرة على عقولهم وغرس قيم ومضامين متعددة ودخيلة لديهم. وقد توصلت الدراسة إلى أن

==== مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت  
استخدام تكنولوجيا الإعلام والاتصال كان له العديد من التأثيرات السلبية على  
الطفل، أهمها الانغماس فيها على حساب علاقته وتواصله بالأسرة والمجتمع  
والأنشطة الهادفة والتحصيل الدراسي، وإفراز سلوكيات عدوانية لديه وفهما  
خاطئا للعديد من الأمور والآفات الاجتماعية، ولهذا أوصت هذه الدراسة  
بضرورة خلق وبناء ثقافة للاستخدام لتتم عملية غربلة المضامين الإعلامية  
وذلك باعتماد خطة تحقق ذلك البناء<sup>11</sup>.

**2- الدراسة الثانية (2007)** للباحث عبد الوهاب بوخنوفة حول "الوسائط  
الإعلامية والالكترونية والأطفال: وسائل للترفيه وأدوات للمعرفة"، أشارت إلى  
أن أطفال اليوم وبفضل الإمكانيات التي أتاحتها لهم وسائل الإعلام والوسائط  
الالكترونية، أكثر استعدادا لإدراك ما يحيط بعالمهم من تغيرات وتطورات وهم  
بذلك في حاجة أكثر من ذي قبل لمساعدة الراشدين لهم في التعامل مع البيئة  
المعرفية المتعددة المصادر. وقد توصلت الدراسة إلى أن لذلك أوصت هذه  
الدراسة بضرورة الاتجاه نحو دراسة كيفية مساعدة أطفالنا على الاستفادة من  
هذه الوسائط وتوظيفها كرافد معرفي في فهم العالم المحيط بهم<sup>12</sup>.

**3- الدراسة الثالثة (2017)** للباحثتين وليدة حدادي وفطيمة أعراب حول  
"واقع التربية الإعلامية في الأسرة الجزائرية (دراسة ميدانية على عينة من  
الأسر بولاية سطيف)"، سعت للكشف عن دور الأولياء في الأسرة الجزائرية  
في التربية الإعلامية للأبناء في التعامل مع التلفزيون والانترنت من خلال  
استخدام أداة الاستبيان على عينة من الأولياء المقيمين بولاية سطيف من الآباء  
والأمهات، الذين لديهم أولاد، ويملكون أجهزة التلفزيون وشبكة الانترنت في  
المنزل، والتي بلغ قوامها 50 مفردة، وقد توصلت هذه الدراسة إلى أن أغلب  
الأولياء لا يسمحون لأبنائهم استخدام الانترنت في كل وقت في المنزل وذلك  
بنسبة 60 %، ذلك أن نسبة 80% من المبحوثين يعتبرون أن تعود أبنائهم على  
استخدام التلفزيون والانترنت يشكل خطرا كبيرا عليهم، أن من بين الأخطار  
الناجمة عن استخدام أبنائهم للتلفزيون والانترنت هو الخلط بين ما هو حقيقي  
وما هو خيالي بـ 37.5 %، في حين تعتبر نسبة 25% من المبحوثين أن الاقتداء  
بالنماذج السلبية المعروضة في المحتوى نظرا لتأثر أبنائهم بها، يعتبر خطرا



عليهم، أما النسب المتبقية جاءت متساوية بقيمة 12.5% بالنسبة لمجموعة من التأثيرات السلبية، هي الآثار الصحية (كالارتفاع الكولسترول والسمنة، الحرمان من النوم)، والآثار السلبية على العلاقات الاجتماعية والأسرية (كالحرمان من التنزه مع الأولياء والأصدقاء، الفردية والعزلة الأسرية)، والآثار النفسية (كالإدمان، تضييع الوقت، عدم الدراسة، تولد العنف والقتل، استغلال الطفل إباحيا)، نظرا لما يتلقوه من مضمون الوسيلتين<sup>13</sup>.

**سابعاً- أنماط الجريمة الرقمية الممارسة ضد الطفل عبر تكنولوجيا الإنترنت:**

قد يتعرض الأطفال عند استخدام الإنترنت إلى عدد من المشاكل لا يمكن حصرها، إما بالدخول إلى مواقع لا تناسب عمرهم أو تتصف بالعنف أو تحمل الكثير من ألوان الاستغلال الجنسي، أو الاستغلال من قبل شخص غريب بأخذ معلومات مهمة تخص الآباء وربما الجوانب المالية مما قد يعرضهم للسرقة، حيث تختلف جرائم الإنترنت بحسب الأهمية، والنوع والثقافة الفكرية المحيطة بالمجتمع، فقد قامت الاتفاقية الأوروبية حول جرائم الإنترنت، التي صادق عليها المجلس الأوروبي في بودبست في 23 نوفمبر 2001، والتي تعتبر من أكثر التشريعات تطورا بوضع أربعة أنواع هي:

- الجرائم التي تمس سرية وأمن وسلامة الكمبيوتر ومنظوماته.  
- إساءة استخدام الأجهزة (جريمة التزوير المتعلقة بالكمبيوتر، جريمة النصب والاحتيال).

- الجرائم المتعلقة بالانتهاكات الخاصة بحقوق الطبع والنشر.  
- الجريمة المتعلقة بالرغبة الجنسية ( الجرائم المتعلقة بالأعمال الإباحية للأطفال).

كما تشمل جرائم شبكة الإنترنت ما يأتي:

- استخدام الحواسيب وشبكة الإنترنت للتخطيط لجرائم جنسية ضد الأطفال والقصر والفتيات.

- التشهير وتشويه السمعة في المواقع الإلكترونية والإخبارية.

- جرائم التغيرير والاستدراج: التغيرير والاستدراج هي من أشهر جرائم الإنترنت ومن أكثرها انتشارا خاصة بين أوساط صغار السن والقصر

==== مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت

والفتيات من مستخدمي الشبكة. وهي تقوم على عنصر الإيهام حيث يوهم المجرمون ضحاياهم برغبتهم في تكوين علاقة صداقة على الإنترنت، والتي قد تتطور إلى التقاء مادي بين الطرفين. وهذه الجرائم لا تعرف الحدود ولا يمكن حصرها أو ردها لأنها ترتكب بشكل متزايد ودون أي حدود سياسية أو اجتماعية، إذ يستطيع كل مراسل أو محاور عبر الشبكة ارتكابها بكل سهولة، وكذلك يقع ضحيتها أي مستخدم حسن النية من ذوي طالبي التعارف وإقامة العلاقات عبر الشبكة، ومن ثم خارجها. وغالبا لا يتم الإبلاغ عن معظم حالات التغرير والاستدراج لأن معظم ضحاياها هم من صغار السن الذين لا يدركون المعنى القانوني للتغريب والاستدراج<sup>14</sup>.

- جرائم التخريب باستخدام الكمبيوتر، ويشمل هذا النوع من جرائم الإنترنت الجرائم التي تنال من أمن أنظمة الكمبيوتر، وسلامتها، وسريتها، والوثوق بها، وإمكانية استخدامها، ويشمل أيضا الدخول على النظام وإجراء تعديلات غير مشروعة<sup>15</sup>.

- صناعة الأعمال الإباحية وصور الأطفال الفاضحة على الإنترنت، سواء كانت واقعية أو خيالية، ويدخل ذلك في إطار الاستغلال الجنسي للأطفال<sup>16</sup>.

كما تعتبر مواقع التواصل الاجتماعي كالفيسبوك واليوتيوب مجالا خصبا للاعتداء على الحياة الخاصة للأشخاص، حيث يقوم مستخدميها بالكشف عن جوانب معينة في حياتهم الخاصة كصورهم وصور أصدقائهم وأقاربهم، أو معلومات وفيديوهات شخصية عنهم وعن المقربين منهم، مما يتيح الفرصة للمجرمين عبر الشبكة العنكبوتية للاعتداء عليها، وربما نشرها في مواضع غير أخلاقية دون موافقة أصحابها، من خلال التركيب التقني للصور (Montage).

**ثامنا- مخاطر الجريمة الرقمية الممارسة ضد الطفل عبر تكنولوجيا الانترنت:**

أتاحت تكنولوجيا الانترنت الكثير من الخدمات والتقنيات، التي تلبي مختلف الرغبات والحاجات لدى الطفل، مما جعلها تنتشر بشكل كبير في أوساط هذه الفئة، فأصبحت جزءا أساسيا من حياتهم اليومية، حيث توفر الانترنت للأطفال ما يأتي<sup>17</sup>:

- العالم كله أمامه من دون حدود ولا قيود.
- يحاور أطفالاً من مختلف الأجناس والأعمار ذكورا وإناثا.
- إرسال رسائل سريعة وتلقي أجوبة سريعة أيضاً.
- سيادة طابع التكتم والسرية في التعامل.
- السماع إلى كل اللغات والأصوات بما فيها الموسيقى والألحان.
- التسلية بالألعاب وأفلام وقصص كثيرة من مختلف الأنواع.
- الاعتماد على الذات في الإقبال على الإنترنت وعالمه.
- الاستعانة به في الدروس والفروض المنزلية.

حيث تعد الانترنت من أهم التكنولوجيات التي استطاعت أن تجذب إليها مختلف الفئات، ومنها فئة الأطفال، وهذا ما أتاح الفرصة للمنحرفين لاستغلال هذه الفضاءات في ممارسات غير مشروعة، "حيث لم يكن هناك قلق مع بدايات شبكة الإنترنت تجاه جرائم يمكن أن تنتهك على الشبكة، وذلك نظرا لمحدودية مستخدميها علاوة على كونها مقصورة على فئة معينة من المستخدمين وهم الباحثين وأساتذة الجامعات، لكن مع توسع استخدام الشبكة ودخول جميع فئات المجتمع إلى قائمة المستخدمين بدأت تظهر جرائم على الشبكة، وازدادت مع الوقت وتعددت صورها وأشكالها، وأصبحت وسطا ملائما للتخطيط والتنفيذ عدد من الجرائم بعيدا عن رقابة وأعين الجهات الأمنية<sup>18</sup>.

إلا أن ارتباط الأطفال بالانترنت جعلت الكثير من الأشخاص والتنظيمات الإجرامية تستغل هذا الفضاء الحر لممارسة سلوكيات غير قانونية، وتنفيذ هجمات أنترنيتية على الأطفال بأبعاد مختلفة، منها<sup>19</sup>:

**البعد الاقتصادي:** فمجملة الأفلام والمسلسلات هي للتسويق والربح، لا يهتمها المحتوى مما يشكل ضرراً على الأطفال، وقد انخرط الآباء في هذه المضاربة حين داوموا على إرضاء رغبات أولادهم دون النظر في أبعاد هذه الآفة.

==== مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت

**البعد السياسي:** حيث تسيطر نماذج فكرية معينة وشخصيات وطقوس، بها مضامين غير بريئة تضعف من شخصية الطفل وتراثه ودينه، ناهيك أن البعض منها لا يخفي عداوته للخصوصية الإسلامية.

**البعد الحضاري والثقافي:** حيث تطل الحضارة الغربية ببريق مدنيها لتدغدغ أحلام طفولتنا البريئة، وتمارس ضرباً من التربية غير المباشرة للطفل وهو بين أحضان والديه.

**البعد الديني:** يث تأخذ بعض الأفلام والألعاب والمسرحيات والقصص الموجهة للأطفال بعدا ديني توجه الأطفال نحو المسيحية أو اللاتينية، وحتى الإلحاد والزندقة.

وما يزيد من مخاطر الانترنت على الطفل، خاصة تلك المرتبطة بالممارسات الإجرامية عبر فضاءات الانترنت، هو أن مكافحة الجريمة الرقمية تكتنف العديد من التحديات والصعوبات، نظرا لتمييزها عن الجريمة التقليدية واختلافها في وسائل ممارستها، نذكر منها:

- صعوبة الكشف عن الجريمة المعلوماتية وإثباتها ومن ثم تطبيق الجزاء الجنائي على مرتكبيها<sup>20</sup>.

- الطبيعة العامة لشبكة الإنترنت، والتي تسمح للمجرمين بإخفاء هوياتهم، فبنية الانترنت لا توفر طريقة آلية لتحديد المصدر الصحيح للاتصالات، وبالتالي يكون المحققين بحاجة إلى الاتصال بكل مقدم لخدمات الانترنت على حده في هذه الدائرة الواسعة للاتصالات، وعندما تتجاوز هذه التحقيقات الحدود الوطنية، فهي تتجاوز غالبا حدود الوقت، وحتى في حالة اكتشاف الجرائم وتحديد المجرمين لا نجد تقارير مفصلة تسمح لنا بتحليل، ومحاكمة، وتعيين هذه الجرائم.

- الكثير من الحالات المرفوعة أمام الأمن الوطني لا يتم متابعتها كلها، بسبب غياب التخصص ونقص الإمكانيات المالية.

- غياب إحصائيات دقيقة عن نسبة انتشار الإجرام السيبراني بسبب أن أساليب جمع المعطيات ليست موحدة على الصعيد الدولي، مما يشكل اختلاف في النتائج المحصل عليها<sup>21</sup>.

وللأسف، فإن الفضاء الإلكتروني ينتج أنواع جديدة من الجريمة تسمى الجريمة الرقمية أو السيبرية "cyber crimes" من خلال خلق فرص جديدة للمجرمين قد مكنت مجرمي الفضاء الإلكتروني من تصفح الانترنت وارتكاب جرائم مثل القرصنة، والاحتيايل، والتخريب للكمبيوتر، والاتجار بالمخدرات، والتعامل في معلومات العدالة، والمواد الإباحية، والملاحقة دون القبض عليهم أو الكشف عن الجرائم<sup>22</sup>.

فحالات استغلال الأطفال جنسيا عبر شبكة الانترنت حول العالم ارتفعت بشكل كبير، بحيث تزايد عدد المواقع الإباحية لاستغلال الأطفال بنسبة 400 بين سنة 2004 وسنة 2005، فوصل إلى 3433 موقعا سنة 2004، كما بلغ دخل تجارة الجنس عبر الانترنت سنة 2006، 97.06 مليار دولار منها 3 مليارات خاصة بالاستغلال الجنسي للأطفال، ولما عدد القوائم العربية الإباحية في موقع ياهو فقد بلغ 171 قائمة، بلغ عدد أعضاء أقل تلك القوائم 3 في حين وصل عدد أكثرها إلى 8683، أما موقع قلوب لست فقد احتوى على 6 قوائم إباحية عربية، في حين وجد عدد 5 قوائم عربية إباحية على موقع تويكا<sup>23</sup>.

وحسب تقرير نشرته شركة مشاريع الأمن السيبراني (Cyber Security Ventures) بعنوان "Cyber Security Economy predictions" 2017-2021، فإن العالم سينفق ما قيمته 1 تريليون دولار خلال الفترة التي تمتد من 2017 إلى غاية 2021 على منتجات وخدمات الأمن السيبراني لمكافحة الجريمة الرقمية، وفي هذا الإطار فقد سجل فتح حوالي مليون وظيفة خاصة بالأمن السيبراني خلال سنة 2016، ومن المتوقع أن يكون هناك عجز بحوالي 1,5 مليون وظيفة خلال عام 2019. ومن المتوقع أن تكبد الجرائم الإلكترونية الاقتصاد العالمي حوالي 6 تريليون دولار بحلول سنة 2021، وهي ضعف الخسائر المسجلة سنة 2015 والمقدرة بحوالي 3 تريليون دولار<sup>24</sup>.

وقد بلغت قضايا المساس بأنظمة المعالجة الآلية للمعطيات التي طرحت على المحاكم في الجزائر، والخاصة بنشر صور للاستغلال الجنسي للأطفال في 2005-2010 نسبة 3% من مجموع الجرائم الإلكترونية المرتكبة<sup>25</sup>.

==== مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت  
تاسعا- سبل الوقاية من الإجرام الإلكتروني الموجه ضد الطفل عبر تكنولوجيا  
الانترنت، وطرق مكافحته:

يعتبر الإجرام الإلكتروني الموجه ضد الطفل عبر تكنولوجيا الانترنت من أخطر أشكال الإجرام، لأنه يهدد فئة حساسة من المجتمع، ورغم صعوبة مواجهته ومكافحته مقارنة بالإجرام التقليدي، إلا أنه هناك بعض الطرق والآليات، التي يمكن من خلالها الحد من مخاطره والتقليل من معدلات انتشاره في المجتمع، نذكر أهمها في:

- ضرورة وضع تشريعات وقوانين تعاقب مرتكبي جرائم الإنترنت والمعلومات والبيانات على شبكة المعلومات الدولية، وتطوير التشريعات الموجودة حاليا بما يواكب التطور العلمي والتكنولوجي، بما يكفل حقوق المواطنين المستخدمين لشبكة المعلومات الدولية، وتحدد واجباتهم، ذلك أن التأثير المجتمعي الذي يحدثه التقدم التكنولوجي يحتاج إلي تنظيم قانوني، يضع إطارا للعلاقات التي تترتب علي استخدامه بما يكفل حماية الحقوق المترتبة علي هذا الاستخدام، ويحدد الواجبات تجاهها، فلا بد للتقدم العلمي والتكنولوجي أن يواكبه تكيف في القواعد القانونية، حتى لا يتخذ المجرمون أداة لتطوير وسائل إجرامهم، بل يكون علي العكس من ذلك وسيلة لمحاربة هذا الإجرام، وهو ما يوجب على القانون أن تمتد نصوصه إلي الأنشطة الجديدة التي تفرزها التكنولوجيا حتى تحدد الجريمة في نصوص منضبطة واضحة، ولا يترك بحثها إلي نصوص قانون العقوبات التقليدي، التي قد تتسم بعدم اليقين القانوني أو لا تتسع لملاحقة الأنماط الجديدة من الإجرام. وقد تتجاوز نتائج هذه الجرائم إلى وقوع جرائم أخرى تهدد الحق في الحياة والسلامة البدنية، إذا ما أدى العبث في المعلومات إلى تغيير طريق العلاج أو تركيبة الدواء. وقد تؤثر على نطاق الخدمات الإلكترونية وقطاعات التنمية الاقتصادية، وتكنولوجيا المعلومات، الأمر الذي يتطلب إعادة هيكلة قطاع الاتصال، وتدعيم دور الدولة في حماية المستخدمين لتكنولوجيا الاتصالات، فالمشكلة الرئيسية لا تكمن في استغلال المجرمين للإنترنت، وإنما في عجز

أجهزة العدالة عن ملاحقتهم، وعدم ملاحقة القانون لهم ومسايرة التكنولوجيا الجديدة لتشريعاته<sup>26</sup>.

- الأمن المعلوماتي يعد أولوية إستراتيجية أساسية لتطور المؤسسات، وتتم حماية النظم المعلوماتية والمعلومات التي تعالجها من خلال الحماية التقنية أو الفنية لهذه النظم، والحماية القانونية لهذه النظم بسن التشريعات التي تنظم الجرائم التي تستهدفها بالاعتداء عليها أو باستعمالها كأداة لارتكاب جرائم أخرى. فرغم أن الحماية المعلوماتية لا تعد مانعة من اختراقات الأنظمة، إلا أنها تحد منها في حالة ما إذا كانت قوية وفاعلة ودقيقة<sup>27</sup>.

- إن أهم خطوة في مكافحة جرائم الإنترنت هي تحديد هذه الجرائم بداية، ومن ثم تحديد الجهة التي يجب أن تتعامل مع هذه الجرائم، والعمل على تأهيل القائمين على النظر فيها بما يتناسب وطبيعة هذه الجرائم المستجدة، ويأتي بعد ذلك وضع تعليمات مكافحتها والتعامل معها والعقوبات المقترحة ومن ثم يجري التركيز على التعاون الدولي لمكافحة هذه الجرائم والحاجة إلى وجود تشريع دولي موحد في هذا المجال. فهناك قصور واضح عربيا في مجال جرائم الإنترنت سواء من حيث أساليب التحقيق والرصد أو في مجال التوعية والتثقيف، وظهرت الحاجة إلى تثقيف القائمين بالضبط والخبراء<sup>28</sup>.

- ضمان مستوى مناسب من التدريب للشرطة، وأعضاء النيابة، وكذلك القضاة، وينبغي أن يشمل التدريب المقدم لضباط الشرطة جميع المسائل ذات الصلة الخاصة بالفحص الجنائي في جرائم الكمبيوتر مثل البحث، والضبط، والتسجيل، والاعتراض، ونحو ذلك، ويجب تدريب أعضاء النيابة على إثبات الأدلة الإلكترونية أمام المحكمة، وتحرير أذون التفتيش بطريقة تضمن حرية الحركة للشرطة وفي الوقت نفسه تحافظ على حقوق الإنسان الأساسية للمتهمين<sup>29</sup>.

- جرائم الإنترنت فريدة في نوعها إذ يمكن ارتكابها من أي مكان في العالم لتحدث في أي مكان آخر من العالم، وتنتقل الأدلة عبر خطوط الهاتف في كل ثانية، وقد يرتكب المجرم جميع مراحل جريمته في دولة لم تطأها قدماء من قبل، ومن ثم، فالتعاون الجنائي التقليدي بين الدول لا يمكنه التعامل مع هذا

==== مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت

النوع من الجريمة؛ وقد يستغرق الأمر شهورًا لاتخاذ إجراء في دولة أخرى أو لإجراء تحقيق معين في أراضي تتبع ولايات قضائية مختلفة. لذلك، تتسم آليات التعاون عبر الحدود الوطنية لحل الجرائم وملاحقتها قضائياً بالتعقيد والبطء. ومن وجهة النظر العملية (والمنطقية) لا يمكن تحقيق الكثير إذا استمرت كل دولة في العمل بشكل منفرد بطريقتها الخاصة. فمن الضروري بشكل واضح وضع قوانين مقارنة موضوعية وإجرائية<sup>30</sup>.

**عاشرا- أهمية التربية الإعلامية للطفل في ظل تعقيدات البيئة الرقمية:**

إضافة إلى الآليات والوسائل والأساليب التي تم ذكرها سابقاً، تعتبر التربية الإعلامية آلية فعالة لمكافحة الجريمة الإلكترونية، في ظل صعوبة مكافحته بالطرق الأخرى، نظراً لخصوصيته وخصوصية الفضاءات التي تتم من خلاله، ذلك أن تشكيل الوعي الإعلامي في المجتمع لدى الأفراد منذ طفولتهم، يعد السبيل الأمثل للتقليل من مخاطر هذا النوع من الإجرام، الذي ارتبط بتطور تكنولوجيا الإعلام والاتصال، التي أصبح الفرد في إطار مجتمع المعلومات لا يمكنه الاستغناء عنها.

وقد ظهر مفهوم التربية الإعلامية بشكل غير مباشر في أواخر الستينيات من القرن الماضي، وقدر ركز الباحثون والدارسون على الدور التربوي والتعليمي لوسائل الإعلام، لتتنوع بعدها المفاهيم التي أعطيت للتربية الإعلامية، فقد أسهمت عدة معطيات في تشكيل المفهوم، وبلورته بما يتوافق والمعنى الحقيقي الذي يرتبط أساساً باستخدامات وسائل الإعلام وكيفية التعامل معها، وقد كانت لجهود منظمة اليونسكو الدور الأساسي في إرساء قواعد التربية الإعلامية ومبادئها من خلال العديد من المؤتمرات واللقاءات التي كانت تقام في العديد من الدول بوصاية المنظمة وقد كان كتاب التربية الإعلامية "Media Education" الذي أصدرته المنظمة سنة 1984 من أوائل الإصدارات في هذا المجال، على الرغم من أنّ هذا المفهوم وبعض من تطبيقاته كانت قد سبقته الكتاب في دول عديدة، مثل إنجلترا، وأستراليا، ودول شمال أوروبا، كما نظمت عدة مؤتمرات وصدرت بيانات عديدة بشأن التربية الإعلامية أهمها إعلان جنوالت "Granwald" الخاص بالتربية الإعلامية في ألمانيا سنة 1982،



وذلك بحضور ممثلي 19 دولة خلال الندوة العالمية لليونيسكو؛ حيث أكد المشاركون على تزايد تأثيرات الإعلام بشكل غير مشكوك فيه<sup>31</sup>. ولهذا فالتربية الإعلامية تكتسي أهمية كبيرة في توجيه الطفل نحو الاستخدام الأمثل لتكنولوجيا الانترنت، والتعامل معها بطريقة سليمة، تحميه من الوقوع ضحية في مخططات المجرمين السيبرانيين، ويتضح ذلك من خلال تحقيق الأهداف الآتية:

- تحديد طريقة استخدام وسائل الإعلام تبعا لخطة مسبقة وغاية محدّدة.
- تنمية الجوانب المختلفة من حياة الأبناء حيث يتم الربط بين الأهداف لتحقيق هدف أعلى.
- الاستفادة من إمكانات الأبناء العقلية والسلوكية وتطويعها لتحقيق أقصى استفادة ممكنة.
- الاستفادة من إمكانات الوسائل الإعلامية والتقليل من أضرار استخدامها.
- تنمية الرقابة الذاتية على الاستخدام.
- تكوين قدرة من الأبناء قادرة على التأثير في المجتمع من خلال تنظيم حياتهم وسلوكياتهم الخاصة والعامة.
- تطوير مهارات التعرف على طبيعة وسائل الإعلام وتكنولوجياتها ولغتها السمعية البصرية والافتراضية.
- تطوير مؤهلات التعرف على عمليات البناء وإعادة البناء وتمثيل الواقع من خلال وسائل الإعلام.
- التعرف بسلطة وسائل الإعلام والتقنيات التي تستخدمها في توصيل أو تبليغ رسائلها والآثار الإقناعية لهذه الوسيلة.
- تعليم مناهج وطرق فك الرموز وتحليل المحتويات التي تنتجها وتبثها وسائل الإعلام.
- تطوير مؤهلات التمييز بين الأشكال المتعددة للواقع والخيال.
- التعرف على مصادر الرسائل الإعلامية.
- التعرف بتأثيرات وسائل الإعلام على القيم والسلوكيات الفردية والجماعية.

==== مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت

- تطوير مؤهلات التعبير والإبداع باستخدام وسائل الإعلام وتكنولوجياتها وتجريب الإبداع والإنتاج.

- تطوير مهارات التعبير الشخصي والحكم النقدي والاختيار الانتقائي للمنتجات والمعلومات التي تروجها وسائل الإعلام.

- تطوير قدرات التعرف على العلاقة بين المحتوى الإعلامي والواقع<sup>32</sup>.

ومنه تتضح أهمية التربية الإعلامية في إكساب الطلاب الثقافة الاجتماعية النقية، ومساعدتهم على امتلاك مهارات النقد والتقويم والتحليل وحل المشكلات والربط بين الأشياء وبين المتغيرات، والمهارات التركيبية، ومهارات الحديث والقراءة والكتابة والمهارات الاجتماعية والثقافية التي تساعدهم على الاتصال الفعال، وتمكنهم من استيعاب الخصوصيات الثقافية في علاقتها مع العموميات والمتغيرات الثقافية الأخرى، لذلك ظهرت الحاجة إلى التربية الإعلامية لأن الدول قدرتها على التصدي للبت الإعلامي الخارجي والاكتساح الثقافي الأجنبي بعد أن ساعدت شبكة الانترنت عمى الغزو الثقافي تهديد كثير من الثقافات الوطنية، حيث هناك الكثير من الدراسات التي أظهرت الآثار الإيجابية للتربية الإعلامية على الأفراد، حيث أوجدت لديهم وعياً بالمضامين الإعلامية وكونت لديهم قدرة على تحليل الخطاب الإعلامي ولو بشكل مبسط، وفي دراسات أخرى تم إثبات بأن هناك نسبة متزايدة للاستهلاك الإعلامي في المجتمع، ونمو صناعة الإعلام وأهمية المعلومات في العصر الحاضر، والأهمية المتزايدة للاتصال المرئي والمعلومات المرئية والالكترونية<sup>33</sup>.

**الحادي عشر- متطلبات تعزيز التربية الإعلامية للطفل في التعامل مع تكنولوجيا الانترنت:**

تجمع التربية الإعلامية بين مجالين أساسيين، يركز الأول على التربية التي تقوم على تقويم السلوك وتهذيبه من أجل التكيف مع المحيط، بينما يركز المجال الثاني على الإعلام الذي أصبح أحد أهم نظم الحياة؛ إذ لا يمكن تصور أي نظام اجتماعي دون وسائل الإعلام على اختلاف أشكالها؛ حيث يتفاعل أغلب الأفراد مع مضامين هذه الوسائل ويثقون فيها مهما كانت طبيعتها، الأمر

الذي يفرض وضع مبادئ لهذا التفاعل من خلال الاعتماد على التربية كعملية أساسية تقي الفرد من الانعكاسات الخطيرة للإعلام ومحتوياته<sup>34</sup>. ولهذا فإن الهدف الأساس من التربية الإعلامية هو حماية أفراد الأسرة والأطفال من الأفلام المرعبة والخلاعية وغيرها، وكذلك التمكين ومحاولة إكساب المعارف والمهارات في تحليل المحتوى المطلوب سواء من الأفلام والأخبار الطائفية والعنصرية، وتحاول التربية الإعلامية أن تقيم رابطاً ما بين المدرسة والعائلة خاصة في عصر التنمية الإعلامية وهي مهمة لكل المهتمين بالتربية للأطفال والناس، إن التربية الإعلامية وحسب المهمة المطلوبة هي التعلم ومن ثم الممارسة التطبيقية لأن التعلم ليس كافياً، إذن فهي ممارسة وتطبيق وفهم الوسائل التكنولوجية لتساعدنا على النفاذ وفهم الأفلام والنصوص<sup>35</sup>.

ولذلك تعتمد التربية الإعلامية على مجموعة من الأدوات التوجيهية التي تعين مختلف الأشخاص والمؤسسات لتعليم الطفل كيفية التفاعل الواعي مع وسائل الإعلام، ووسائل التقنية الحديثة، وفي مقدمتها الانترنت، وهي:

- تنظيم الوقت، حيث يعد تنظيم الوقت وتحديد ساعات معينة وربطه بأداء الواجبات المدرسية وغيرها من أهم وسائل التوجيه فلا تضيق الساعات تلو الساعات بين مشاهدة القنوات الفضائية وتصفح الانترنت واللعب بألعاب الفيديو، وإنما يتم الاتفاق على تحديد وقت معين لهذه الأنشطة والحرص على إقناع الطفل بأن تحديد الوقت مفيد لصحته وسلامته.
- تنظيم المكان، فمن المهم أن تكون ممارسة هذه الأنشطة في مكان مفتوح في المنزل مثل الصالة العائلية ولا يسمح للطفل بممارستها بصورة منعزلة أوفي غرفته الخاصة.
- تفعيل المشاركة العائلية، حيث من المفيد أن يكون تعرض الطفل لهذه الوسائل فرصة لتفعيل المشاركة العائلية مثل ألعاب الفيديو التي تتضمن عدداً من اللاعبين والتواصل عبر برامج المحادثة في الانترنت بين أفراد العائلة والمشاهدة الجماعية للتلفاز بصورة تزيد ترابط العائلة.

==== مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت

- تشجيع الحوار لتنمية التفكير الناقد، حيث تعد المشاركة العائلية للمشاهدة فرصة لتشجيع الحوار وطرح التساؤلات، والبحث عن الإجابة حول ما يشاهده الطفل على الشاشة مثل: هل ما تراه حقيقيا؟ ما الذي تشعر به عندما ترى هذا المشهد؟ هل تحبه؟ ما الذي لا تحبه فيه؟ لماذا؟ لو كنت مكانه كيف كنت ستتصرف؟ هل تعتقد أن هذا هو الحل الأفضل؟ إن هذه الأسئلة والتساؤلات عندما يطرحها الوالدان والأشقاء على الطفل تدفعه للتفكير بمضمون البرامج التلفزيونية ولا يأخذها كمسلمات.

- إيجاد البدائل، حيث بتشجيع الطفل على ممارسة الرياضة والألعاب الجماعية والألعاب ذات الطبيعة التركيبية والتفكيرية وألعاب الذكاء والبناء والألعاب التعليمية وتوجيه الطفل إلى ممارسة هواية مفيدة ودعمه بالمال والأدوات والمكان والتشجيع المستمر لممارسة الهواية وتوجيه الطفل إلى حب القراءة ومتعة التعلم الذاتي، وهكذا يمتلئ وقت الطفل خارج المدرسة بكل ما هو مفيد وممتع وإيجابي، ولا نتركه وحيدا أمام الانترنت وألعاب الفيديو<sup>36</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن ترسيخ الوعي بمفهوم التربية الإعلامية وتكريس مبادئها في المجتمع يعد من مسؤوليات مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية كالأسرة والمدرسة والمسجد ومؤسسات المجتمع المدني ومؤسسات الإعلام وغيرها، ويمكن عرض بعض الآليات العملية التي يجب الاعتماد عليها لتحقيق ذلك بالنسبة لأهم هذه المؤسسات، فيما يأتي:

**1- الأسرة:** تعتبر الأسرة من أهم المؤسسات التربوية التي يكتسب منها الطفل لغته وقيمه وتوجهاته وأفكاره، مما يجعلها قادرة على توجيه الأبناء منذ طفولتهم وترشيد سلوكياتهم تجاه مختلف المضامين الإعلامية التي يتلقونها بشكل يومي، خاصة مضامين الانترنت، التي أصبحت جزءا أساسيا في حياة الأفراد في مختلف مراحلهم العمرية، فلا يكاد يخلو بيت من خدمة الانترنت، مما يفرض على الأولياء ممارسة أكثر من الرقابة على استخدامات الأطفال لهذه الوسيلة الإعلامية الجديدة، التي تحمل الكثير من المحتويات والمواقع الخطيرة في تأثيراتها على قيم وسلوكيات الأطفال، وذلك من خلال توعيتهم باستمرار بما هو إيجابي وما هو سلبي فيها، ومشاركتهم في متابعتها، ومناقشة

كل ما تتضمنه من أفكار وآراء وممارسات حتى يكتسبوا أسس التربية الإعلامية ومقوماتها.

ويمكن للأسرة أن تمارس دورها في التربية الإعلامية للأطفال في التعامل مع الانترنت، من خلال<sup>37</sup>:

- الاهتمام بالطفل ومحاولة توفير الجو المناسب له للحيلولة دون الإفراط في استخدام الانترنت.
- توجيه انتباه الطفل إلى أهمية الانترنت و مزاياها وفوائدها وكذلك توضيح الأضرار التي توجد فيها.
- ضرورة الاهتمام بمستوى الأبناء العلمي والثقافي لمسايرة متطلبات المرحلة.
- العمل مع المؤسسات التربوية على توفير الجو الآمن والمناسب للطفل و تغذية حاجاته.
- السعي على أن تكون الأجهزة الحاسوبية التي تعمل على الانترنت في الأماكن العامة في البيت.
- البعد عن الإفراط في تحقيق جميع متطلبات الأبناء، وكذا الإفراط في المنع.

وهناك مجموعة من الأساليب التي يمكن للأولياء أن يعتمدوا عليها في ترشيد تعاملات أطفالهم مع شبكة الانترنت، هي<sup>38</sup>:

**التدخل المانع:** وذلك بوضع قواعد للمتابعة أو المنع من متابعة مضمون معين إضافة إلى تحديد ساعات المتابعة أي بقيود.

**التدخل الإرشادي أو التعليمي:** أو ما يسمى بالتدخل التقييمي أو النشاط وذلك من خلال عملية مناقشة جوانب معينة في المضامين مع الأطفال أثناء أو بعد المتابعة عن طريق تفسير ما يحدث وتوضيح الواقع من الخيال و التمييز بين الشخصيات السيئة والطيبة.

**المتابعة الجماعية:** أي المشاركة الجماعية في متابعة مضامين الانترنت بدون الدخول في مناقشة ما يقدم، فالأطفال يتعلمون عن العلاقات الإنسانية أكثر حين تتم العملية مع الوالدين أكثر مما يتعلمونه عند متابعتهم بمفردهم.

==== مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت

**2- المدرسة:** تعتبر المدرسة من المؤسسات التعليمية والتربوية الهامة التي تساهم في بناء شخصية الطفل وصقل مواهبه ومهاراته، ولا يتحقق ذلك دون انفتاحها على مجتمع المعلومات، وما يفرضه عليها من أدوار إضافية في مجال التربية الإعلامية والرقمية، حتى تعمل على تنشئة أجيال قادرة على اختيار المضامين الإيجابية التي تتيحها الانترنت، والاستفادة منها في تنمية شخصياتهم ومجتمعاتهم.

وانطلاقاً من التطور الهائل في تكنولوجيا الإعلام والاتصال مروراً بالمخاطر التي استحدثتها وسائل الإعلام أصبح هناك ضرورة لتشجيع الأطفال المتمدرسين على رفض الرسائل المزيفة التي تصدر عنها من خلال فهمهم للثقافة الإعلامية التي تحيط بهم، وتدريبهم على حسن انتقاء الرسائل الإعلامية والوصول إلى المضامين المتناقضة للخطاب الإعلامي من خلال فهم الطفل له وتفسيره وتحليله والتعرف على أبعاده حيث أصبح الطفل في مجتمع المعرفة بحاجة إلى اكتساب هذه المهارات باعتبارها مطلب شديد الأهمية، وأصبح من الضروري حدوث تغيير في أهداف التعليم وسياساته لتصبح مهمة التعليم إعداد مواطنين مؤهلين للعيش في عصر المعرفة، خاصة وأن معظم الوظائف الجديدة تتطلب مهارة التعامل مع المعلومات حيث يشهد العالم مناقشات جادة منذ تسعينيات القرن الماضي حول الطريقة المثلى للتعامل مع ثروة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، خاصة وأن التطورات الجارية تبشر بمستقبل جديد على مستوى الإنجاز المادي والتكنولوجي، وكان من نتيجة تلك التطورات انتشار مصطلحات جديدة لعل من أهمها مصطلح مجتمع المعرفة، لذلك نادى منظمة اليونسكو عام 1982 بنشر وتدريب مهارات مجتمع المعرفة ومتطلباته في إطار مسؤوليتها الثقافية والتربوية<sup>39</sup>.

ويمكن ذكر مجموعة من السبل التي يمكن للمدرسة الحديثة أن تعتمد عليها في ترشيد تعاملات الأطفال المتمدرسين مع شبكة الانترنت، هي<sup>40</sup>:

- تعميم مناهج الإعلام في المدارس لتلقين الطفل المتمدرس مهارات التفكير الناقد والمهارات التقنية، التي تمكنه من التفاعل الإيجابي مع مضامين الانترنت.

- التنسيق بين المؤسسات التعليمية والمؤسسات الإعلامية سعياً لتحقيق التكامل في الأهداف والبرامج والأنشطة.
  - التغطية الموضوعية لمختلف جوانب العملية التربوية والتعليمية، وتوثيق نشاطاتها من خلال وسائل الإعلام المدرسي مثل الصحافة المدرسية والمسرح المدرسي والإذاعة المدرسية، وغيرها.
  - تعويد الأطفال المتمدرسين على حب المكتبة المدرسية، والرغبة في المطالعة، لكونها وسيلة للتوعية والتثقيف والتربية.
  - إشراك الطفل المتمدرس في إعداد برامج إعلامية في المدرسة بطريقة فردية وجماعية حتى تنمي لديه المهارات القرائية والكتابية والتحليلية والإدراكية والنقدية والاجتماعية.
  - توظيف تكنولوجيا التعليم في العملية التعليمية حتى يتدرب الطفل المتمدرس على آليات البحث عن المعلومات وسبل تصنيفها وتنظيمها وتحليلها والخروج بالنتائج.
  - تدريس الإعلام في المدارس، فتعزيز الثقافة الإعلامية والوعي الإعلامي بات من الضروري من أجل إكساب الطفل المتمدرس مهارات التفكير الناقد وتحصينه من التأثيرات السلبية للمضامين التي يتعرض لها دون إدراك صحيح، وتنشئته على أن يكون متلقياً إيجابياً للرسائل الإعلامية المختلفة، يحللها ويقومها، بل ويشارك في صياغتها بشكل تفاعلي.
  - استعمال المدرسة للتقنيات الجديدة للإعلام والاتصال ضمن برامج التعليم المدرسية، من خلال اقتناء أجهزة الكمبيوتر والارتباط بشبكة الإنترنت، التي تعد من الأهداف التربوية الإستراتيجية لتفعيل التواصل بين المربي وطلبته، وإن كانوا في مواقع متباعدة، كما يعتبر ظهور مادة دراسية جديدة تعنى بالتربية الإعلامية مظهراً من مظاهر التطور في النظام التعليمي والرقمي بالنسبة لبعض البلدان<sup>41</sup>. لذا فالمدرسة ملزمة بالقيام بدورها التعليمي والإعلامي، في ظل التطور التقني والتفجر المعرفي والعولمة.
- 3- وسائل الإعلام:** تعد وسائل الإعلام في ظل التطورات التكنولوجية الهامة من أهم الأدوات جاذبية في عملية التأثير على آراء وتوجهات وأفكار

==== مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت وسلوكيات الأطفال، خاصة أنها تملأ جانبا مهما من أوقات فراغهم، مما يمكنها من خلال المضامين التربوية الهادفة من تنمية شخصيات الأطفال جسديا وعقليا وخلقا ووجدانيا واجتماعيا وثقافيا بشكل متزن ومتكامل، والمساهمة بذلك في التربية الإعلامية للطفل.

ويتطلب تعزيز هذا الدور التربوي لوسائل الإعلام ما يأتي<sup>42</sup>:

- بناء نموذج اتصالي يقوم على المشاركة والحوار لا على فرض الاعتقادات، وتوفير الفرص لمشاركة الطفل في تقديم المحتوى الإعلامي، باعتباره مشاركا لا متلقيا أو مستهلكا فحسب.
- تقديم محتوى إعلامي مشبع بالقيم الروحية والمعتقدات الدينية السائدة في المجتمعات العربية والإسلامية خاصة في المفردات الإعلامية الموجهة للطفل.
- اعتماد اللغة العربية الفصحى في تقديم وعرض محتوى المفردات والبرامج الإعلامية الموجهة للطفل.
- إنشاء لجان ومجالس من الأخصائيين الاجتماعيين والنفسانيين لمراقبة المحتويات الإعلامية بأشكالها المختلفة، والابتعاد عن العفوية والارتجال في تقديم هذه المحتويات، خاصة تلك الموجهة للطفل.
- تنمية قدرات الطفل النظرية والعلمية والوجدانية، فالحرمان الثقافي للطفل له آثار سلبية على شخصيته، لذا لا بد من ضبط سلوك الطفل وانفعالاته وتعريفه بما هو ممنوع عنه وما هو مرغوب فيه.
- زيادة إنتاج المضمون الإعلامي المحلي المخصص للطفل لحمايته من الغزو الثقافي الأجنبي.
- دراسة مضمون وخلفية البرامج المستوردة وتحليلها واختيار ما هو مناسب منها.

ومنه يمكن القول أن الاضطلاع بوظيفة التربية الإعلامية من طرف مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية كالأسرة والمدرسة والمؤسسات الجمعوية والإعلامية، وغيرها، يساهم في حل العديد من المشكلات الأخلاقية التي تعاني منها المجتمعات، وتحقيق الأمن الفكري والثقافي والوطني فيها، خاصة في ظل



التطورات المتلاحقة التي تشهدها الانترنت كأهم تكنولوجيا الإعلام والاتصال، والتي أتاحت فضاءات حرة لممارسة الجريمة، التي تستهدف مختلف الفئات، والأخطر أن الإحصاءات تبين تزايد في تلك التي تستهدف الطفل، ولذلك فتكوين الوعي الإعلامي لدى الأطفال، وترشيد استخداماتهم للمواقع الالكترونية المتعددة، وتعليمهم مهارات وخبرات تمكنهم من التعامل مع هذه التكنولوجيا بيقظة وحذر، يعد أكثر من ضرورة لتجنب المخاطر المحدقة بهم في ظل البيئة الرقمية.

#### خاتمة:

ومما سبق نستنتج أن التربية الإعلامية تعد من الآليات والوسائل المهمة لحماية الطفل من الجرائم الرقمية عبر الانترنت، خاصة وأن الدراسات والبحوث العلمية تؤكد التزايد المستمر في معدلات استخدام الانترنت لدى مختلف الفئات، ومنها فئة الأطفال، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالإجرام السيبراني يعرف انتشارا كبيرا في مختلف المجتمعات، ومنها المجتمعات العربية، حيث نمت في ظل البيئة الرقمية وأتاح الكثير من التسهيلات والخدمات للمافيا والجماعات الإرهابية والمجرمين لممارسة الأنشطة الإجرامية بطريقة سهلة، وفي ظل صعوبة مكافحته من خلال آليات قانونية تضبط هذا النوع من الإجرام الذي يختلف عن الإجرام التقليدي، تظهر ضرورة تكاتف جهود مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية من أجل الاضطلاع بوظيفة التربية الإعلامية، خاصة وأن الفرد في مرحلة الطفولة يفقد إلى الوعي والإدراك الكافيين اللذان يسمحان له بالتمييز بين ما هو إيجابي وما هو سلبي، فمن خلال التربية الإعلامية للطفل يمكن تكوين فرد قادر على تحليل ونقد والتفكير بعمق فيما تقدمه تكنولوجيا الانترنت من مضامين، وإكسابه مهارات التعامل والتفاعل ضمن المجتمعات الافتراضية، وتوجيهه للاستخدام السليم للانترنت، وتعريفه بإيجابيات الانترنت وبالمخاطر التي تشكلها بالنسبة له.

وبناء عليه نقدم مجموعة من المقترحات العملية التي يمكن من خلالها تعزيز التربية الإعلامية للطفل ومرتكزاتها في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت في مجتمعاتنا العربية والجزائرية، فيما يأتي:

- ==== مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت
- تنشئة الطفل في الأسرة على عادات سليمة لاستخدام الانترنت، ومراقبة طبيعة المواقع التي يرتادونها، مع تعليم الطفل النقد والتحليل لكل ما يتلقونه من مضامين من خلال مناقشتها وإبراز مخاطرها ومشاركتهم عملية التلقي.
  - تنظيم مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية كالمؤسسات التعليمية والجمعية والإعلامية والثقافية لندوات ومحاضرات وحملات إعلامية تستهدف توعية الأولياء بأهمية التربية الإعلامية ومبادئها وأساليبها، فالأسرة هي المحيط الأساسي الذي يتعلم منه الطفل ويستقي قيمه واتجاهاته وسلوكياته.
  - تضمين المناهج الدراسية مقرر التربية الإعلامية من أجل توجيه الطفل وترشيد تعاملاته مع تكنولوجيا الانترنت.
  - تعزيز ودعم أنشطة الإعلام التربوي في المدارس بالاعتماد على مختصين في الإعلام وعلوم التربية، وإدماج الطفل فيها لإكسابه مجموعة من المهارات والقدرات على الإبداع والتقييم والإنتاج.
  - انفتاح المدارس على مجتمع المعرفة من خلال توظيف تكنولوجيا الانترنت في العملية التعليمية، من أجل الاستفادة منها فيما هو إيجابي للطفل.
  - مراجعة التشريعات الإعلامية من أجل سن نصوص قانونية تضع قواعد التربية الإعلامية في مؤسسات الإعلام المختلفة.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - سمير سعدون مصطفى ومحمود خضر سلمان وآخرون، الجريمة الالكترونية عبر الانترنت أثرها وسبل مواجهتها، 2011، في: [www.iasj.net/iasj?func/pdf](http://www.iasj.net/iasj?func/pdf) بتاريخ: 2018-9-12.
- <sup>2</sup> - غادة بنت عبدالرحمن الطريف، جرائم إلكترونية تهدد الأطفال على النت، تحقيق: هيام المفلح، جريدة الرياض، العدد 16008، 22 أبريل 2012، في: [www.alriyadh.com](http://www.alriyadh.com) بتاريخ: 2019-11-24.
- <sup>3</sup> - نعيمة رحمانى، إدمان الأطفال على الانترنت جريمة رقمية، مجلة التراث، جامعة الجلفة، العدد 12، 2014، ص: 74. بتاريخ: 2020-10-4
- <sup>4</sup> - حسين بن سعيد الغافري، الإطار القانوني لحماية الأطفال من مخاطر شبكة الانترنت (قراءة في قانون مكافحة جرائم تقنية المعلومات)، ورقة عمل مقدمة لورشة العمل الإقليمية

- في مجال السياسات وبناء القدرات في مجال حماية الأطفال على الانترنت، مسقط، 30-31 أكتوبر 2011، ص. 6. في: <https://www.itu.int.pdf>، بتاريخ: 4-10-2020.
- <sup>5</sup> - فاطمة همال، الألعاب الإلكترونية عبر الوسائط الإعلامية الجديدة وتأثيرها في الطفل الجزائري (دراسة ميدانية على عينة من أطفال ابتدائيات مدينة باتنة)، رسالة ماجستير غير منشورة في الإعلام وتكنولوجيا الاتصال الحديثة، جامعة باتنة، 2011-2012، ص 282. تاريخ: 4-10-2020.
- <http://theses.univ-batna.dz/index.php/theses-en-ligne/doc>
- <sup>6</sup> - نعيمة رحمانى، المرجع السابق، ص 72.
- <sup>7</sup> - سمير سعدون مصطفى ومحمود خضر سلمان وآخرون، المرجع السابق.
- <sup>8</sup> - عبد الوهاب بوخوافة، الوسائط الإعلامية والالكترونية والأطفال ( وسائل للترفيه وأدوات للمعرفة)، مجلة اتحاد إذاعات الدول العربية، تونس، 2007، ص 93-94.
- <sup>9</sup> - قوعيش جمال الدين، التربية الإعلامية والإعلام الرقمي (مبحث في التحديات والاستراتيجيات)، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، المجلد 1، العدد 3، جوان 2017، ص. 270، <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/57675>، بتاريخ: 4-10-2020.
- <sup>10</sup> - وليدة حدادي وفطيمة أعراب، واقع التربية الإعلامية في الأسرة الجزائرية (دراسة ميدانية على عينة من الأسر بولاية سطيف)، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، المجلد 1، العدد 2، مارس 2017، ص. 167-194. بتاريخ: 4-10-2020 <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/57759>.
- <sup>11</sup> - فاطمة همال، المرجع السابق، ص 22.
- <sup>12</sup> - المرجع نفسه، ص 25.
- <sup>13</sup> - وليدة حدادي وفطيمة أعراب، المرجع السابق، ص. 167-194.
- <sup>14</sup> - أحمد مسعود مريم، آليات مكافحة جرائم تكنولوجيايات الإعلام والاتصال في ضوء القانون رقم 04/09، رسالة ماجستير غير منشورة في القانون الجنائي، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2013، ص 12، <https://dspace.univ-ouargla.dz>، بتاريخ: 2-12-2019.
- <sup>15</sup> - سمير سعدون مصطفى ومحمود خضر سلمان وآخرون: المرجع السابق.
- <sup>16</sup> - السيد إيهاب ماهر السنباطي، الجرائم الإلكترونية الجرائم السيبرانية.. قضية جديدة أم فئة مختلفة؟ التناغم القانوني هو السبيل الوحيد، أعمال الندوة الإقليمية (الجرائم المتصلة بالكمبيوتر)، 19-20 يونيو، المملكة المغربية، 2007، بتاريخ: 1-3-2017.
- <ftp://pogar.org/localuser/pogarp.pdf>

## ==== مرتكزات التربية الإعلامية للطفل في ظل تهديدات الجريمة الرقمية عبر الانترنت

- 17- سامر سلمان عبد الجبوري، جريمة الاحتيال الإلكتروني (دراسة مقارنة)، جامعة النهدين، 2014، [www.nahrainuniv.edu.iq](http://www.nahrainuniv.edu.iq)، بتاريخ: 2-3-2017.
- 18- سمير سعدون مصطفى ومحمود خضر سلمان وآخرون: المرجع السابق.
- 19- نعيمة رحمانى: المرجع السابق، ص 69-80.
- 20- شمس الدين إبراهيم احمد، وسائل مواجهة الاعتداءات على الحياة الشخصية في مجال تقنية المعلومات في القانون السوداني والمصري (دراسة مقارنة)، القاهرة، دار النهضة العربية، 2014، ص 49.
- 21- أحمد مسعود مريم: المرجع السابق، ص 49.
- 22- ذياب موسى البداينة، الجرائم الإلكترونية (المفهوم والأسباب)، الملتقى العلمي حول الجرائم المستحدثة في ظل المتغيرات والتحولات الإقليمية والدولية، كلية العلوم الإستراتيجية، 2-4 سبتمبر، عمان، 2014، ص 2-32، بتاريخ: 4-10-2020، ص 19. [https://www.researchgate.net/profile/Diab\\_Al-Badayneh/publication](https://www.researchgate.net/profile/Diab_Al-Badayneh/publication)
- 23- نعيمة رحمانى: المرجع السابق، ص 69-80.
- 24- أحمد بن خليفة، حفوظة الأمير عبد القادر، الجريمة الإلكترونية وآليات التصدي لها، مجلة الامتياز لبحوث الاقتصاد والإدارة، جامعة الأغواط، المجلد 1، العدد 1، جوان 2017، ص 148-171، <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/64136>، بتاريخ: 4-10-2020.
- 25- قصعة خديجة وجمال بن زروق، تفعيل آليات الحماية القانونية للحد من انتشار الجريمة الإلكترونية في العالم والجزائر، مجلة تاريخ العلوم، جامعة الجلفة، العدد 6، جانفي 2017، ص 246-255، <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/12197>، بتاريخ: 4-10-2020.
- 26- سمير سعدون مصطفى ومحمود خضر سلمان وآخرون: المرجع السابق.
- 27- أحمد مسعود مريم: المرجع السابق، ص 55.
- 28- سمير سعدون مصطفى ومحمود خضر سلمان وآخرون: المرجع السابق.
- 29- السيد إيهاب ماهر السنباطي: المرجع السابق.
- 30- المرجع نفسه.
- 31- ليندة ضيف، التربية الإعلامية في ظل الإعلام الجديد شبكات التواصل الاجتماعي أنموذجاً، مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية، قسنطينة، عدد 42، 2014، ص 443-464. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/26339>، بتاريخ: 4-10-2020، ص 443-464.
- 32- المرجع نفسه، ص 443-464.

- <sup>33</sup>- أشجان حامد الشديفات وحمود أحمد الخصاونة، واقع التربية الإعلامية والعوامل المؤثرة بها في المدارس الخاصة في المملكة الأردنية الهاشمية من وجهة نظر طلابها، المجلة الدولية التربوية المتخصصة، الأردن، المجلد 1، العدد 6، 2012، ص 274-287، في: <http://search.shamaa.org/FullRecord?ID=93292>، بتاريخ: 2020-10-4.
- <sup>34</sup>- ليندة ضيف: المرجع السابق، ص 443-464.
- <sup>35</sup>- فاضل محمد البدراني، التربية الإعلامية والرقمية وتحقيق المجتمع المعرفي، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 452، 2016، ص 134-149، في: <https://caus.org.lb/ar>، بتاريخ: 2020-10-4.
- <sup>36</sup>- خالد الشريف عبد العزيز، الإعلام والتربية، عمان، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، 2014، ص 49.
- <sup>37</sup>- خالد الشريف عبد العزيز، المرجع السابق، ص 121.
- <sup>38</sup>- عبد الرحيم درويش، دراسات في الاتصال (أنماط تدخل الوالدين في مشاهدة الأبناء للتلفزيون)، مكتبة نانسي، دمياط، 2006، ص 146.
- <sup>39</sup>- هبه إبراهيم جوده إبراهيم، تطوير إعداد أخصائي الإعلام التربوي بمصر في ضوء متطلبات مجتمع المعرفة، رسالة ماجستير غير منشورة في التربية، معهد الدراسات التربوية، جامعة القاهرة، 2012، ص 1، في: بتاريخ: 2020-10-4.
- <http://erepository.cu.edu.eg/index.php/cutheses/article>.
- <sup>40</sup>- حارث محمد طارق الخيون، تأثير تدريس التربية الإعلامية في المدرسة، المجلة العربية للإعلام وثقافة الطفل، المؤسسة العربية للتربية والعلوم والآداب، مصر، العدد 1، 2018، ص 13، في: <http://search.shamaa.org/FullRecord?ID=242538>، بتاريخ: 2020-10-4.
- <sup>41</sup>- ثروة شمسين: دور وسائل الإعلام في العملية التربوية، ص 9، في: [tourathtripoli.com/.../3ilm.../dawer%20wasse21%20ali3lam.pdf](http://tourathtripoli.com/.../3ilm.../dawer%20wasse21%20ali3lam.pdf) بتاريخ 2019-9-1.
- <sup>42</sup>- معصومة المطيري، أثر الإعلام العربي على نشأة الطفل وعلاقته بالأسرة، مؤتمر الأسرة والإعلام العربي "نحو أدوار جديدة للإعلام الأسري"، معهد الدوحة الدولي لدراسات الأسرة والتنمية والمجلس العربي للطفولة والتنمية، قطر، 2-3 ماي 2010، ص 17-16، في: [www.arabccd.org](http://www.arabccd.org)، بتاريخ: 2019-11-24.

تثاقف الخطابات في النص الأدبي الإسلامي  
(ديوان "مع الله" لعمر بهاء الدين الأميري أنموذجاً)  
Intercultural discourse in the Islamic literary text  
"maaallah " of the poet omar Baha adinAlamiri model

نجوى منصورى<sup>(1)</sup> / د/عبد المالك مغشيش  
كلية اللغة والأدب العربي والفنون جامعة باتنة كلية الآداب واللغات، جامعة خنشلة  
nejouan@gmail.com / abouaroua1@gmail.com  
مخبر المتخيل الشفوي بين حضارة المشافهة  
من جهة وحضارتي الكتابة والصورة من جهة أخرى  
تاريخ الإرسال: 2020/01/16 تاريخ القبول: 2020/10/20

**الملخص:**

يرتبط النص الشعري الإسلامي عند الأميري بتلقي الخطابات الثقافية وتماهياها في تجربته الشعرية، وهو ما يفتح مجال السؤال عن دينامية النص من خلال فعل التثاقف والتفاعل بين الخطابات، وعن هوية النسيج النصي في تتأثر أطرافه وامتداده اللامتناهي واللامحدود في أرجاء الإنسانية، وعن احتفائه بالانتماء الروحي للإسلام من خلال تداخل الخطابات المختلفة: الخطاب المقدس (القرآن الكريم والحديث الشريف) والخطاب الصوفي، والفكر الرومانسي العربي والغربي ... كيف تفاعلت هذه الخطابات وتجاوزت في نصه الشعري بحثاً عن أفق دلالي خاص؟ وهل وظّف النص مختلف الخطابات في حدود ما يخدم الغاية الثقافية الإنسانية، وبخاصة الخطاب القرآني؟ تكشف هذه الدراسة تفاعل الخطابات في النص الأدبي تحت ضوء: الانفتاح والتجلي، الرؤية والإبداع، القبول والرفض، التماهي والمفارقة، الألفة والغربة... وغيرها من المعاني التي تندرج تحت مفهوم المثاقفة .  
**الكلمات المفتاحية:** التثاقف، الأدب الإسلامي، الأميري، الخطاب، التفاعل.

**Abstract:**

The text of the "Emiri" poetry is linked to the cultural messages that sink into his poetic experience. It opens the question of the movement of the text through the act of acculturation and interaction between the letters, and the identity of the scriptural text in the dispersal of limbs

and its unlimited extension throughout humanity, As well as the maximization of the spiritual affiliation of Islam through the interplay of various speeches: Holy discourse (Holy Quran and Hadith), Sufi discourse, Arab and European romantic thought ...

How did these letters interact and how they interacted in his poetic text, seeking a symbolic horizon? Has the text used various speeches to serve the human cultural purpose, especially the Qur'anic discourse?

This study reveals the interaction of letters in the literary text under the light of openness and reflection, vision and creativity, acceptance and rejection, identification and paradox, familiarity and alienation ... and other meanings that fall under the concept of culture.

**Key words:** Acculturation Islamic Literature, Amiri, Discourse, Interaction.

#### مقدمة:

إن التواصل الحضاري ضرورة تملئها الرغبة في الانفتاح على الآخر من أجل الإحاطة بما تنتجه الإنسانية، والتعرف على جديد الإبداع الفردي والجماعي للأمم و القوميات لتفعيل حركة التوسع الحضاري والتنفيس عن الذات الفضولية المبدعة، بتلقي الخطابات الثقافية وتماھيها في التجربة الشعرية، وهذا ماميز شاعرنا "الأميري" الذي عمل سفيراً لبلاده "سوريا" فترة من الزمن "بباكستان" ثم "بالسعودية". مما جعله يحثك بثقافتين مختلفتين، في مرجعيتهما الدينية والعرقية، فتميز شعره بالطبيعة العاطفية وتناول العديد من المواضيع منها: السياسية، الدينية، العاطفية، والاجتماعية... تعرفه بأريج بلاد العرب والعجم.

وهو ما فتح مجال السؤال عن دينامية النص الشعري الأميري، من خلال فعل التثاقف والتفاعل بين الخطابات المتعددة: (السياسية، الدينية، الثقافية، اللغوية)، وعن هوية النسيج النصي في تناثر أطرافه وامتداده اللامتناهي واللامحدود في أرجاء الإنسانية، وعن احتفائه بالإنتماء الروحي للإسلام من خلال تداخل الخطابات المختلفة، لتشكل لنا نصاً أدبياً من منظور إسلامي شكل جسراً للتقارب والانفتاح بين القوميات المختلفة واللغات والثقافات المتميزة في ظل التعايش الإسلامي المتعدد. وهو ما اختزله "الأميري" في ديوانه "مع الله"

## تثاقف الخطابات في النص الأدبي الإسلامي

في لحظة من لحظات الإبداع التي تمخضت من مبدع وسياسي ذو خلفية إسلامية مستنيرة، من خلال تجدد الوعي الإسلامي بقضايا الأمة واندماجها ونماؤها عن طريق إبعاد الخصوصيات والتوقعات، ولكن في إطارها الإيجابي الذي لا يلغي الهويات عبر مجالات تشكلها قوميا وعرقيا ولغويا وانتماء عقائديا وسياسيا...

تسعى هذه الدراسة من خلال ما سبق إلى بيان العلاقة التي تجمع بين المبدع النص والقارئ في إطار استعاب الآخر الإسلامي في استراتيجيه إبداعية حضارية تفصل أو تلغي المسافات بين الأمم والشعوب، والقوميات ... بالمتأقفة الذاتية بين الشعوب الإسلامية في إطارها الإسلامي، دون الإنسياق وراء المتأقفة الطوعية أو الإكراهية التي فرضتها العولمة أو عصر الثقافة الكونية التي يرتبط نجاحها اليوم بقبول التكافؤ الثقافي وضمانه ورعايته ليكون كفيل بالنهوض بالأدب الإسلامي لأن يلعب الدور المنوط به من خلال نظرة الإسلام للإنسان، الكون، والوجود، ليكون البديل الأخلاقي الفني.

### أولاً: التثاقف ( المصطلح و المفهوم )

ينسل المصطلح من المتأقفة (Acculturation). أو التثقيف، وهو: "تبادل ثقافي بين شعوب مختلفة، و... تعديلات تطراً على ثقافة بدائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدماً" (الزعيبي، 2007، ص 136)، ويقابله الاستيلاّب الثقافي (Déculturation) الذي يحيل إلى الانسلاخ من الذاتية الثقافية، واعتناق ثقافة الآخر.

ارتبط المصطلح بحقل العلوم الإنسانية والأنثروبولوجية الأمريكية سنة 1880م، من خلال الدراسة الباحثة في التفاعل الحاصل بين الأنساق العرقية و الثقافية للمهاجرين إلى أمريكا، وأول من استعمله وظيفياً هو العالم الأنثروبولوجي الأمريكي "جون ويسلي باوول" (R) Wesly Powell، (Acculturation، p 1-114).

أما عن المفهوم العام للمتأقفة فيورده "روجيه باستيد" في موسوعة (Universalis Encyclopédia) على أنها علاقة تفاعلية تطبيقية بين ثقافتين مختلفتين أو أكثر، تنشأ جراء توليد علاقة تبادل الخبرات والمعارف، أو انتقالها من حقل منهجي إلى آخر إرادي. وهي مجموع الظواهر والتغيرات الناتجة عن



اتصال مستديم ومباشر بين مجموعات من الأفراد من انتماءات ثقافية مختلفة (R، Acculturation، p 1-114).

وبحسب التعريف الذي وضعه "محمد برادة": هو مصطلح يطلق على دراسة التغيير الثقافي الذي يكون بصدد الوقوع نتيجة لشكل من أشكال اتصال الثقافات (الاستعمار - المبادلات التجارية والثقافية - الأسفار... )، وتؤدي المتأقفة إلى اكتساب عناصر جديدة بالنسبة لكنا الثقافتين المتصلتين وهو مصطلح سيكويوجي صعب له معان متداخلة ومتقاربة في الاشتقاق (خرماش، 2008، د.ط). فالمتأقفة عملية مركبة وواسعة النطاق تشمل جميع الثقافات القابلة للتفاعل والأخذ والعطاء بدون استثناء، ودون تعالي أو تمركز، ولهذا فالمفهوم الذي قدمه "محمد برادة"، يتفق والمنهج الإيجابي في المقارنة بين مختلف الآداب العالمية وهو ما يلغي سيطرة ثنائية (الأنا/ الآخر) الحاملة لفكرة تأليه الغرب، كما أن المفهوم يؤكد تواصل النتاج الإنساني بالاتصال الدائم للثقافات والآداب، أما "محمد عابد الجابري" فيعطي للتداخل الثقافي مفهوما محايدا: "لا يحمل أي بطانة إيديولوجية؛ ذلك لأنه يعبر من دون تحيز ومن دون الانخراط في أي صراع مهما كان، عن واقع تاريخي جرى رصده كما هو من دون تمويه ولا تنويه" (الجابري، 2008-01-12).

وكنتيجة يمكن القول: لا يمكن لأي ثقافة منفتحة الخلاص من عملية الاحتكاك والتفاعل مع غيرها، على اختلافها وطول المسافة بينها وكذلك الأمر بالنسبة للإبداع الأدبي، فلا يمكن لأي نص أن يعلن استقلاله عن سبقه أو يلحقه من النصوص، فخيال البشرية قد يصل بالأفراد المبدعة إلى الاشتراك في نقاط تتلاقى فيها الإبداعات بحسب مستويات الجمال في الكون حتى وإن اختلفت الأزمنة والأمكنة وتمايز العرق والجنس...

#### ثانيا: التثاقف بين مفهومي التفاعل والتضاد:

ترتبط الهويات الثقافية بالفكر وعلاقاته التفاعلية أو الضدية، مع فكر الآخر بحسب المعطيات التي يمتلكها الطرفان، وهو منظور يقدمه عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي "كلود ليفي ستروس" (Claude Lévi-Strauss) حول فاعلية الثقافة وتحققها عبر اختلافها مع غيرها. فالإحساس بالعرفان والاحترام

## تثاقف الخطابات في النص الأدبي الإسلامي

لدى كل فرد في أية ثقافة تجاه الآخرين يقوم على قناعة كون الثقافات الأخرى تختلف عن ثقافته في جوانب عديدة... وفي ذلك يقول "إدوارد سعيد": "الهوية لا يمكن أن توجد بمفردها ومن دون ثلة من النقائض والنوافي والأضداد" (إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبو ديب، 1997، ص 119)، ومن هنا يتأسس البحث عن الأنا انطلاقاً من الخوض في معرفة الآخر، وهو ما جنحت إليه بعض التيارات الفكرية المتعلقة بمجالات البحث الإستشراقي والأنثروبولوجي والمقارن ولكن بطابع المركزية الغربية الأوروبية.

عنيت معظم الدراسات الثقافية المقارنة بتفاعل الآداب العالمية تحت ظل المركزية الغربية أو فكرة تأليه الغرب بحيث عمل البحث المقارن على تصعيد كفة الآداب الغربية على آداب الشعوب الشرقية، والترويج لفكرة أسبقية التقدم والتحضر المعرفي أو الثقافي الغربي على المجتمعات الأخرى، فأصبحت الأبحاث القائمة على مفهومي التأثير والتأثير في مجالات الأدب المقارن بعيدة كل البعد عن منهج المقارنة الذي يؤمن فيه الناقد أو الباحث بضرورة وجود نتاجات إنسانية مختلفة ومترامية الأطراف، لها خصوصيات اجتماعية وثقافية وظروف مكانية متباينة توجب النظر في تفاعلها وإنتاجيتها ضمن هذا التفاعل الحضاري المتكامل، حدث ذلك تحت ظل مفهوم يختزل الحضارة البشرية والنتاجات الإنسانية (الأدبية) في المركز/الغرب، وهو منهج الامتثال للأنا العليا الغربية الذي يحقق حلم الإمبرياليين، يقول زياد الزعبي: "المثاقفة بمعنى عمليات التبادل الفكري الثقافي بين الثقافات، وليس بالمعنى الإمبريالي الذي يحددها بالعلاقة بين ثقافة متفوقة وأخرى متخلفة. هذا المعنى للمثاقفة الذي تشكل في إطار العلاقة بين المستعمر والمستعمّر. وهذا يعني أن المثاقفة تخفي موقفا إمبرياليا، وأكثر من ذلك فإن الناقد حين يبحث المثاقفة في الأدب، فإنه يبحث عن تأثير أدب المستعمرين في المستعمرين الآن وسابقاً" (الزعبي، 2007، ص 255).

هذا المنهج الغربي الذي يعطي للمثاقفة معنى التضاد المؤسس للمركزية الغربية، يصعد هوية الأنا الغربية ويلغي هوية الآخر الشرقية، بينما المثاقفة في أصلها مفهوم مبني على مبدأ التأسيس لكل معرفة أو إبداع ينتمي إلى مجتمع

معين ثم بيان الاختلاف بين الثقافات ومدى تفاعلها أو تلاقيها، مما يحقق فكرة التواصل والإنتاجية. ولعل فكرة التواصل عن طريق التأثير المباشر أو غير المباشر تحيلنا إلى المستلزمات التي أرفقها "ميشال دي كوستر" " michel de " "coster" لعملية المثاقفة والتي ينتج عنها إما الامتثال أو رفض الامتثال للآخر، يقول: إنها (أي المثاقفة) مجموع التفاعلات التي تحدث نتيجة شكل من أشكال الاتصال بين الثقافات المختلفة، كالتأثير والتأثر والاستيراد والحوار والرفض والتمثل وغير ذلك، مما يؤدي إلى ظهور عناصر جديدة في طريقة التفكير وأسلوب معالجة القضايا وتحليل الإشكاليات (coster، 1971، p28)، (عمراني، 2006).

### ثالثاً: التثاقف الإسلامي

يقع التثاقف الإسلامي في فضاء العالمية أو الجمع الإنساني، كونه مجموعة من النظم الأخلاقية الإنسانية التي تلغي وجه المثاقفة الغربية المصطبغ بالاحتكار الثقافي وتقويض الآخر، وترتقي بالحس الإنساني المتحاور والمنسجم في إطاره الكوني البعيد عن سيطرة الأيديولوجيات، أي الاعتراف بوجود الآخر كمكمل لوجود الأنا، وبهويته الفاعلة والمتفاعلة وهو مبدأ يلخص التعددية الثقافية في إطارها السلمي.

هذا المكون المعرفي الإسلامي ينطلق من الوعي التام بالهوية الثقافية الذاتية، في تمثيلها للإنسان المتمسك بمبادئ الدين الإسلامي الحنيف، والمنصاع لقواعد المعاملات الإنسانية في إطارها الإسلامي العالمي، ومن ذلك يكون انفتاحه على ثقافات الآخر نزيهاً ومرتزناً.

تكشّف الاعتراف الإسلامي بالآخر في موقف المفكرين الإسلاميين من فلسفة أرسطو، الذي حظي بحلقات تدريس بلغت ذروتها في بغداد زمن حكم المأمون، وعكف الفلاسفة الإسلاميون من أمثال ابن سينا والفرابي على دراسة مخلفاته كما عكف المفكر الإسلامي "البيروني" على دراسة العقائد الهندية، التي اختلفت اختلافاً بيناً عن العقيدة الإسلامية، وخلف في ذلك كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة» (عياد، 1990، ص83).

## تثاقف الخطابات في النص الأدبي الإسلامي

وصلت هذه الدراسات وغيرها بعد طول زمن من الممارسة التقابلية للثقافتين العربية الإسلامية والغربية، إلى مناقضة الفكر الغربي، بعد أن تأكد الممارسون للمثاقفة بأن التفكير الإسلامي الخاضع لحنمية الواقع المعيش والمثبت في مصدر التفكير الكوني: القرآن الكريم، يناقض الفلسفة اليونانية القائمة على أساسها النظري الذي يبقى حبيس التجريد ونسبية التحقق الواقعي (إقبال، ط 2، 1968، ص146).

### رابعاً: مفهوم الخطاب والنص

الخطاب من الألفاظ التي شاعت في حقل الدراسات اللغوية قديماً وحديثاً، ولاقت رواجاً بين الباحثين والدارسين، وقد اختلفت تعاريفه باختلاف المنطلقات الأدبية واللسانية المقاربة للمفهوم بالنسبة للباحثين واستخداماتها المعاصرة، بوصفها مصطلحاً له أهميته المتزايدة يدخل بمعانيه إلى الترجمة، والتي تشير إلى معان مترجمة، ليست من قبيل الجذر اللغوي في المصطلح الثقافي التاريخي العربي، فمصطلح (الخطاب) هو ترجمة أو تعريب لمصطلح Discourse في الإنجليزية ونظيره Discours في الفرنسية.

وأول من استخدم هذا المصطلح في سياق ما بعد الحداثة "ميشال فوكو" ضمن فضاء "حفريات المعرفة"، والخطاب حسب بنفنيست Benveniste. E "هو كل تلفظ يفترض متحدثاً ومستمعاً، تكون للطرف الأول نية التأثير في الطرف الثاني بشكل من الأشكال" (الباردي، 2004).

ويرى "جينيت": "أن الحكى بمعنى الخطاب هو الذي يمكننا دراسته و تحليله تحليلاً نصياً، وذلك لسبب بسيط هو أن القصة والسرد لا يمكن أن يوجد إلا في علاقة مع الحكى، وكذلك الحكى أو الخطاب السردى لا يمكن أن يتم إلا من خلال حكيه قصة وإلا فليس سردياً، إن الخطاب سردي بسبب علاقته بالقصة التي يحكي وبسبب علاقته بالسرد الذي يرسله (جينيت، 2003، ص 38-39).

الخطاب الأدبي ممارسة شفوية أو كتابية للغة معينة مقيدة بقواعد وشروط فنية تختلف باختلاف وتنوع الفنون والأشكال الأدبية، محتكمة لقيم جمالية تفرضاها - عادة- لحضارات والثقافات. ومن هنا يكون تقييم الخطاب

الأدبي بالنظر في مكوناته الفنية التي تندرج ضمن ما يسمى بالشكل والمضمون (صحراوي، 1999).

إن الخطاب الأدبي نسيج كلامي حوارى، يتخذ من اللغة أداة لتبليغ رسالته، وهو يختلف عن الخطاب العادي لتبنيه خصوصية "الأدبية"، والأدبية تشكل أساسى يسهم في بناء الخطاب الأدبي وفق معطيات تقنية أسلوبية سائرة في طريق التطور والانفتاح المتواصل، ويمكن اعتبارها "إما كهدف يسعى تحقيقه البحث من خلال الخطاب الواصف، وإما كمسلمة تعين على تحديد الموضوع المعرفى سلفاً" (بن مالك، 2000).

أما مصطلح النص فقد لقي هذا المصطلح اهتماما كبيرا باعتباره طرفا أو جهة من جهات معادلة «علاقة اللفظ بالمعنى»، والتي كان لها حظ الأسد من الاهتمام عندهم، فنجدهم - جراء ذلك - أطلقوا على بعض الألفاظ مصطلحات عديدة تبعا لدرجات ظهور المعنى فيها وخفائه.

وجاء في معجم مصطلحات اللسانيات، أننا نطلق مصطلح "النص" على مجموعة الملفوظات (أو العبارات) اللسانية التي تخضع للتحليل؛ فالنص هو "نموذج سلوك لسانى سواء كان منطوقا أو مكتوبا"، وقد أطلق "هيمسليف Hjelmslev Louis" مصطلح "نص" "بمعنى جد واسع؛ إنه ملفوظ مهما كان، سواء كان منطوقا أو مكتوبا، طويلا أو قصيرا، قديما أو جديدا، فالكلمة "قف" هي نص أيضا، مثلها مثل الرواية الطويلة.. "لأنه بكل بساطة" كل مادة لسانية مدروسة تشكل بالتساوى نصا النص - بذلك - مجموعة منتهية من العبارات المكتوبة، تكون الخطاب اللاحق النوعى (autres، 1973)، والنص أكثر من مجرد خطاب أو قول؛ إذ إنه موضوع لعديد من الممارسات السميولوجية التي يعتد بها على أساس أنه ظاهرة عبر لغوية. فيما نجد "لوتمان Lotman.L" يرى أن النص يعتمد على عدة مكونات، منها التعبير والتحديد.

ويقيم الخطاب الأدبي على اختلاف جنسه ونوعه، علاقات أو تفاعلات مع خطابات أخرى سابقة له، وهي حتمية تاريخية تحكم عالم الكتابة الإبداعية لتحقيق غايات دلالية وجمالية.

## تثاقف الخطابات في النص الأدبي الإسلامي

يعتبر باختين "الحوارية" القائمة على أساس تداخل الخطابات مبدأ قاعدي يحكم نصوص العالم، ولا يستثنى باختين منها سوى خطاب آدم عليه السلام: "وحده آدم الأسطوري، وهو يقارب بكلامه الأول عالما بكرة لم يوضع بعد موضع تساؤل، وحده آدم ذلك المتوحد كان يستطيع أن يتجنب تماما هذا التوجه الحوارى نحو الموضوع من كلام الآخرين وهذا غير ممكن بالنسبة للخطاب البشرى الملموس التاريخي" (باختين، ط 1، 1987، ص 53-54).

ولغة النص نظام متجانس من الكلمات الحاملة للثقافات الملتصقة بفترات تاريخية سابقة ومختلفة، "فالكلمات علامات على نصوص أخرى، ومن خلال تغيير الكلمات ومواقفها يتضح شيء غير قليل من أطوار الثقافة" (ناصر، يناير 1995، ص 78). وعليه تصبح إمكانات النص المترجم لغويا عبر تلك الكلمات المعرفية، قيم نصية ملقحة ومنفتحة الآفاق على ثقافات أخرى. إن اللغة ههنا مصاحبة لمعنى الخطاب الأدبي ما دام النظام اللغوي أبنية نصية تلتقي فيها مستويات الإبداع الأدبي لأجل تحقيق منتج معرفي وفني خاص.

وبوجود قارئ للنص يستجيب الخطاب الأدبي لتصورات تأويلية نابعة عن الموروث الثقافي الخاص بالقارئ كما أنه نابع من ثقافة العصر التي شكلتها خطابات متراكمة عبر مسيرة الزمن. يقول "تودوروف": "كل عمل تعاد كتابته من طرف قارئ يفرض عليه منظورا تأويليا، لا يكون في الغالب هو المسئول عنه لكنه يأتيه من ثقافته وعصره أي من خطاب آخر، وكل فهم هو التقاء بين خطابين أي حوار..." (المبخوت، ط 1، 1990، ص 28). بحيث يقوم تكوين الخطاب أسلوبيا و دلاليا على اجتياز بيئة من التعبيرات والنبيرات الأجنبية على حد تعبير باختين، بحيث يقيم علاقات ونام مع بعضها، واختلاف مع بعضها الآخر، وهو مبدأ حوارى لا يخلو منه خطاب في العالم مهما كان نوعه.

### خامسا: تثاقف الخطابات في ديوان "مع الله"

1- الأميرى وفعل والمثاقفة: عمر بهاء الدين الأميرى (الهاشمي"، ط 5، 1986، ص 2-6)، هو شاعر الإنسانية، اهتم بالفقه الحضارى وتبنى فكرة الإنتاج الفكرى والحضارى للأمة الإسلامية وعطائها المتجدد عبر العصور التاريخية مع الحفاظ على الثوابت، ودعا إلى محاوره الغرب للتأكيد على المعطيات

الحضارية الإسلامية في رقيها وشموليتها وكان ذلك من خلال مؤلفات نذكر منها: (الإسلام في المعتزك الحضاري) (الخصائص الحضارية في الإسلام) و(الإسلام في ضوء الفقه الحضاري) و(وسطية الإسلام وأمته في الفقه الحضاري). هاجم من ينكر قيمة الحضارة الإسلامية ويتطلع إلى الاندماج في ذات الآخر الغربي بدعوى أنه مصدر التحضر والرقي، وقد عرض هذه الإشكالية وناقشها باتزان وعقلانية، مستغلا موروثة وثقافته الواسعة في التاريخ والعلوم الإنسانية (قميحة، 2002م، ص 223 إلى 253).

2- صور تآقف الخطابات في ديوان "مع الله": لا تقف الفاعلية النصية المحققة في الخطاب الشعري و باقي الخطابات عند حدود التداخل والإنسجام لتحقيق الدلالة أو دعم الجماليات الفنية، بل تتجاوز ذلك إلى آفاق نصية أخرى يصبح عدم الانسجام أو التناقض فاعلية إبداعية انزياحية تحقق جماليات نصية من نوع خاص، تقول "جوليا كريستيفا" (Julia Kresteva): إن التداخل النصي هو "النقل لتعبيرات سابقة أو متزامنة، هو "اقتطاع" أو "تحويل"، وهو عينة تركيبية تجمع لتنظيم نص معطى التعبير المتضمن فيها أو الذي يحيل إليه" (كريستيفا، ط2، 1997، ص 57).

وعلى هذا الأساس يمكن تحديد التفاعلات النصية المحققة بين الخطاب الشعري من خلال ديوان "مع الله" والخطابات الأخرى بفضل آليات التواصل والاستيعاب الحاصلة على مستوى الخطاب الشعري على اختلاف الصفة اللغوية أو الإشارية أو البنائية التي جاءت وفقها صور هذا التداخل لأجل رسم الإطار الجمالي وتحقيق فعل المثاقفة على مستوى النص الإبداعي.

أ- التآقف أو التفاعل الاستيعابي: إن التفاعل الاستيعابي الذي يحدث على مستوى النص الجديد بين الخطابات السابقة واللاحقة، يشير إلى مدى ارتباط الخطاب الجديد الحامل لتقنيات حديثة بالبناء الجمالي الفني الذي تتمتع به الخطابات السابقة، لأجل اكتساب وظيفة جمالية تسهم في تمثين البناء النصي وتعزيز مقوماته الفنية من جهة، وإبراز خصوصية الخطاب الجديد في مدى اختلاقه لإجراءات الانزياح عن المؤلف من جهة ثانية، وهذا يحدث في

## تثاقف الخطابات في النص الأدبي الإسلامي

إطار فعل المثاقفة الحاصل على مستوى الإبداع والذي يرتكز في الأساس على القبول والرفض أو الألفة والغربة.

يقوم التفاعل الاستيعابي على مبدأ الحوارية (Dialogism) الذي استخدمه "باختين" (Bakhtin) للدلالة على العلاقة بين أي تعبير منتج وتعبيرات أخرى، مما يعني إمكانية الاقتراب والتلامس بين خطابات سابقة ولاحقة أساسه الحوار داخل بنية التداخل.

ولتفعيل الحوار يحتاج الخطاب الجديد إلى مستويات الهدم وإعادة البناء من جهة، والاستيعاب من جهة ثانية لتحقيق إنتاجية النص، والتي تولد عن طريق تحويل الخطابات السابقة إلى ما يناسب أنظمة الخطاب الجديد وأبنيته، وكذلك أهدافه الداخلية الذاتية.

من هنا يأخذ الخطاب الجديد الدور المركزي بحسب قدرته على استيعاب الخطابات الأخرى وتقبله لمعطياتها الخاصة وانضمامها فيه ثم معالجتها وفق رؤية عامة (إنسانية) واستغلال طاقاتها الإبداعية وجمالياتها الفنية، لتصبح جاهزة للتحويل، إذ "لا يترك النص المولد حديثاً النص الأصلي دون مساس، ويمكن لكلا النصين أن يدخلوا في نزاع مع بعضهما" (مان، ط1، 1995، ص 179). والنزاع هنا محاور و تجاوز، وعلاقة تكون مبنية على أساس المحاكاة النوعية، التي تستثمر ما تتمتع به الخطابات الأخرى من فنيات وآليات من شأنها تفعيل البنية النصية، هذا التفعيل هو صورة من صور المثاقفة على مستوى الإبداع الأدبي.

تظهر آليات الاستيعاب في نصوص "مع الله" من خلال تحاور الخطاب الشعري و الخطاب الصوفي في فكرة العروج والارتقاء والسمو بالنفس بحثاً عن الصفاء الروحي، هذا التحاور ولّد اندماج الذات الشاعرة بالذات المتصوفة، لتعكس قيمة إنسانية سامية تشترك فيها البشرية وهي تجاوز الماديات إلى الروحانيات، ذلك أن الجانب الروحي في الإنسان هوية جوهرية مرتبطة بارتقاء البشرية إلى المعاني الإنسانية يقول في قصيدة "مع الوجود" بعد أن أيقنت نفسه شقاء طينتها: (الأميري، 1379هـ، ص 95).



تَرَكْتُ شِرَاعِي فِي الْعَبَابِ مُسَلِّمًا... لَعَلَّ رِيَّاحَ اللَّهِ بِاللُّطْفِ تُزَجِّبُهُ  
وَوَجَّهْتُ أَعْمَاقِي وَرُوحِي وَطِينَتِي...إِلَى اللَّهِ أَرْجُو عِنْدَهُ خَيْرَ تَوْجِيهِ

فارتقت نفسه وسمت عن ماديتها إلى روحانية، حققت فيها معاني  
الطمأنينة والإشراق والحياة الوجودية مما لا يعيه العقل ويعجز عن شرحه  
وتبيانه اللسان: (الأميري، 1379هـ، ص- ص 95-96).

فَحَفَّتْ بِنَفْسِي مِنْ مَعَارِجِ قُدْسِهِ ... طَمَأْنِينَةٌ مِنْ نَشْرِ عَرَفٍ تَجَلَّى بِهِ  
وَطَافَ بِقَلْبِي طَائِفٌ مِنْ سَكِينَةٍ ... يَعْزُّ عَلَى عَقْلِي إِكْتِنَاءَ مَعَانِيهِ  
وَأَشْرَقَ مِنْ حُسْنِ الْوُجُودِ لِنَاطِرِي... سَنَا يَسْتَبِي الْأَذْوَاقَ، هَيْهَاتَ أَحْصِيهِ!

ومن صور استيعاب السلوكات المختلفة للمتصوفة والمثبتة في صور  
الحب الإلهي، والفناء والمجاهدة، ثم الإرتقاء والعروج إلى الحضرة الإلهية،  
حملتها نصوص تشرح تلك السلوكات ومغزاها، ومنها : فكرة المشاهدة أو  
الشهود التي يشرحها " ابن عربي " في قوله: " المشاهدة في ذاتها هي رؤية في  
الأصل وهي سبيل للمعرفة " (الحكيم، ط1، 1981، ص 662). وهي ذاتها قصيدة  
من الديوان-شهود-حملت معاني الثورة على القيد المادي للحياة، ومُدارات  
التسامي الروحي والعقلي لأجل الوصول إلى مراتب التمييز والمعرفة الكلية  
لأسرار الخلق الإلهي، فقد جاء في قصيدة شهود قوله: (الأميري، 1379هـ،  
ص 40):

خَلَّنِي أَسْرُحُ فِي الْبَوْنِ الْمَدِيدِ...خَلَّنِي أَطْلُقُ رُوحِي مِنْ حُدُودِي  
خَلَّنِي أَسْرِي بِأَطْوَاءِ اللَّيَالِي...خَلَّنِي أَشْنَفُ أَضْوَاءِ الْوُجُودِ  
خَلَّنِي أَفْنِي هَنَائِي وَشَقَائِي...خَلَّنِي أَفْضِي إِلَى كَوْنٍ جَدِيدِ  
خَلَّنِي أَجْتَازُ أَفَاقَ الْبَرَائِيَا ... خَلَّنِي أَجْتَازُ أَبْوَابَ الْخُلُودِ  
أَشْرَقَ الدِّيَانُ فِي عَوْرِ كِيَانِي ... خَلَّنِي هَيْمَانَ فِي غَيْبِ شُهُو

ففي الأبيات دعوة صريحة لفك قيد المادة، وهدم البناء الظاهر للبشرية  
لبناء تصور جديد للوجود والوصول إلى جوهر الأشياء، وفي ذلك رؤية تربط  
بين الواقعي والصوفي ثم تتجاوز كل ما هو واقعي وكل ما هو صوفي لتشكيل

## تثاقف الخطابات في النص الأدبي الإسلامي

رؤية شمولية هي الرؤية الإنسانية (الإسلامية). إنها محاكاة نمطية تستوعب الخطاب الصوفي ثم تصهره في تجربة شعرية خاصة وأخيراً تتجاوزه بلغة المثل الإنسانية التي أصبحت اليوم الأساس الأول في تفعيل إنتاجية النص واقتراح آفاق تأويلية واسعة النطاق.

ب- **تثاقف أو تفاعل التوازي (المجاورة):** يرتبط التفاعل المبني على أساس التوازي أو المجاورة بإمكانيات تواجد الخطابات غير الشعرية، باعتبارها بنيات مستقلة عن الخطاب الشعري الجديد وبصورة نسق حيادي يسهم في البناء الكلي للنص. إنه استدعاء من نوع خاص، تؤدي فيه قراءات المبدع للخطابات المرجعية الدور الكامل في عملية التضمين أو التفاعل تلك، سواء تعلق الأمر بالجانب الدلالي أو الفني الجمالي.

فعلى مستوى تفعيل الكتابة الإبداعية في النص الجديد، يكون استدعاء الخطاب الأنموذج عن طريق المجاورة دعامة أساسية يستند إليها المبدع لينمي إمكانات نصه من حيث التعدد اللغوي، ويؤكد بالحاضر الإبداعي في ظل الماضي عن طريق الانحرافية والإنزياحية، التي ينجزها المبدع في اللغة الجديدة حتى يندمج سياقه المرجعي في سياق واقعي، وهو ما يكسب النص قيم جمالية تسهل عملية التثقيف، أي أن الخطاب الشعري في مجاورته للخطابات الأخرى يفتح آفاق واسعة للتواصل مع الثقافات الإنسانية انطلاقاً من الإبداع الأدبي.

ويمكن معاينة هذا النوع من تعاضد التوازي، فمن خلال استحضار الخطاب القرآني أو الحديث النبوي الشريف، الذي يعمل عليه المبدع وينتج وفقه دلالات موازية دون المساس بقدسيته أو تحريف لبنيته في كليتها. ومن صور حضور النص القرآني، توظيف الآيات لفظاً ومعنى وبخاصة تلك التي لا يمكن تغيير لفظها البالغ في حاجيته وبلاغته أفق التعبير: يقول في قصيدة "في العشر الأواخر"

حَذَارِ يَا شَيْطَانَ جَسْمِي حَذَارْ ... فَهَذِهِ أَيَّامُ شِدِّ الْإِزَارِ  
يَدْنُو بِهَا الْمَذْنِبُ مِنْ رَبِّهِ ... فِي عَمْرَةٍ مِنْ خَشْيَةِ وَأَذْكَارِ  
يَعْتَزُّمُ التَّوْبَةَ مِنْ ذَنْبِهِ ... مُسْتَغْفِراً فِي ذَلَّةٍ وَانْكِسَارِ

لَمِمْ أَحَابِيلِكَ مِنْ سَاحَتِي....خَزْيَانٌ مَرْجُومًا وَأُذٌ بِالْفِرَارِ  
 مُكْبِكِبَا فِي سَقَرٍ خَاسِنًا....مُخَلَّدَا فِيهَا، وَبِئْسَ الْقَرَارُ  
 برزت في المقطع لفظة "مكبكبا" والتي تحيل إلى قوله تعالى: [فَكُبْكِبُوا  
 فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ وَجُنُودٌ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ] (الشعراء: 94-95)، ومعنى لفظة  
 "ككبوا": ألقوا (السيوطي، ط2، 1424هـ، ص 371)، وفعل الإلقاء أو الكب جاء  
 بصيغة التكرار، وبتفسير ابن عاشور تكون لفظة: "ككبوا مضاعف كُوبَا  
 بالتكرير وتكرير اللفظ مفيد تكرير المعنى مثل: كَفَكَفَ الدَمْعَ، ونظيره في  
 الأسماء: جيش لَمَمَ، أي كثير، مبالغة في اللَم، وذلك لأن له فعلاً مرادفاً له  
 مشتقاً على حروفه ولا تضعيف فيه فكان التضعيف في مرادفه لأجل الدلالة  
 على الزيادة في معنى الفعل" (<http://www.quran7m.com>)، وهو المعنى الذي  
 أراده الشاعر حينما صرفه عن روحه المؤمنة وألحقه بالشيطان.  
 ومثال التجاور أو التوازي، ما جاء في قصيدة "مع الله" بين السياق

القرآني والبيت الشعري؛ قوله: (الأميري، 1379هـ، ص 33-34)

مَعَ اللَّهِ فِي الْفَلَكِ الْمُسْتَطِيرِ.....وَفِي الشَّمْسِ تَجْرِي إِلَى مُسْتَقَرِّ  
 مَعَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ فِي سَهْلِهَا .....وَأَوْدَانِهَا وَالرَّوَاسِي الْكُبْرُ  
 مَعَ اللَّهِ فِي الْبَحْرِ مِلْحٌ أَجَاجٌ...مَعَ اللَّهِ فِي سَلْسَبِيلِ النَّهْرِ  
 مَعَ اللَّهِ فِي نَامَاتِ الْوُجُودِ...مَعَ اللَّهِ فِي كُلِّ مَا قَدْ فَطَرَ  
 مَعَ اللَّهِ فِي سَكَنَاتِ الْحَيَاةِ....مَعَ اللَّهِ فِي حَرَكَاتِ الْحَجَرِ  
 مَعَ اللَّهِ فِي نَسَمَاتِ الرِّيَّاحِ...اللَّوَاقِحِ تَخْطُرُ بَيْنَ الشَّجَرِ

نصادف في هذا المقطع تألفاً واضحاً بين الخطاب الشعري والخطاب  
 القرآني، وبناء هذا التألف السياقي نتج عن طريق تضمين آيات قرآنية تخدم  
 الدلالة، أذكر منها قوله جل شأنه: [وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ  
 الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ] (يس: 38)، وقوله: [وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ  
 وَهَذَا مِلْحٌ أَجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا] (الفرقان: 53)، وقوله  
 أيضاً: [وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ  
 بِخَازِنِينَ] (الحجر: 22).

## تثاقف الخطابات في النص الأدبي الإسلامي

فالخطاب الشعري، وفق هذا العرض الخاص للنص المقدس، يضع السياق تحت مجهر وعي الحاضر، ويمزجه في شكل كتابة رمزية تناسب حال النقض الذي شكلته الإنسانية في ابتعادها عن خالقها حال حزنها أو فرحها و في سعة الحياة أو ضيقها، فالشاعر يدعو إلى البقاء إلى جوار الخالق في الضيق والفرج وبكل حال تطراً على حياة البشر، فهو يخاطب بلغة إيمانية ملقحة بأي القرآن الكريم كل الوجود الإنساني ويدعم ذلك بأن يُبقي على الخطاب القرآني بنية مستقلة تعطي الخطاب الشعري قوة ومصداقية، كما تعطي الرؤية الشعرية بعداً شمولياً غير محدود وصالح لكل زمان ومكان مما يفتح عملية التواصل اللامتناهية بين النص والأجيال اللاحقة من القراء بثقافتهم المختلفة.

**ج- التفاعل العميق (الميتانصية):** إن التوجهات الجديدة التي تبنتها القصيدة الحديثة في الإجراءات اللغوية: الشكلية والتعبيرية المجسدة للتجربة الإبداعية و المبنية على أساس علاقة النص بالوجود، ألزمت الخطاب الجديد بتغيير آلياته وأجهزته المفاهيمية ومكوناته الداخلية؛ بحيث أصبح الخطاب فضاء مشحوناً بالتوترات مزدحماً بالحوازج والمطبات، ترميزياً مشتملاً يصعب السيطرة عليه.

من هنا أصبح استشراف أبعاد العملية الإدراكية من الأساسيات التي تحتل الصدارة في عملية القراءة ، خاصة وأن الخطاب الجديد قد اكتسب طابع النسبية والتعدد ولعل ذلك هو ما جعل النص ( كبنية فلسفية) ينفتح على ثغرات لا متناهية من الاحتمالات التأويلية، يقول بياجيه: "تبدو البنية مجموعة تحولات تحتوي على قوانين تبقى أو تغتني بلعبة التحولات نفسها، دون أن تتعدى حدودها، أو أن تستعين بعناصر خارجية، وبكلمة موجزة تتألف من ميزات ثلاث: الجملة والتحويلات، والضبط الذاتي" (بياجيه، ط2، 1982، ص 08). فالتحويلات الحاصلة على مستوى الشكل أو البنية الممثلة في مكونات النسق قد منحت قدراً من المرونة والحركية، وفتحت آفاقاً واسعة لتعدد الرؤى التي توحى بوعي ذاتي يحقق تجدد الدلالات وانفتاح النص على التأويل.

ومقاربة النص عن طريق آليات القراءة التأويلية هي محاولة للخروج من المتاهات ذات الطابع التحولي الذي يكتسي الخطاب، ولعل التفاعل الحاصل بين

الخطاب الشعري وغيره من الخطابات في مفهومه "المفارق" أو "العميق" هو من مميزات البنية الشعرية المجسدة لجو الغموض والتحول عن المؤلف. يرتكز الانزياح عن طريق مبدأ المفارقة بين الخطابين المتفاعلين (المتناقضين) على خصوصيات بنائية قوامها الميتانصية والتي تعد من أرقى صور التفاعل أو التثقيف، وهي عملية استدعاء الخطاب السابق لأجل أن يخدم أغراض الخطاب الجديد ولكن بصفة غير معهودة يخرج فيها الخطاب المستدعى عن سياقه الأصلي خروجاً كلياً، بحيث تتراجع الدلالة التي حققها هذا الخطاب في زمن إنتاجه وتحل مكانها دلالة جديدة مناقضة لها تماماً. وهذا النوع من التحول، يجعل الخطاب المسترجع ينسلخ عن سياقه البنيوي الأول وينضم في بنية جديدة يؤدي ضمنها دوراً خاضعاً لمتطلبات الخطاب الشعري الذي يتم على مستواه نقد السياق الأول (المرجعي) الذي أنتج فيه، ويصبح التحول، هنا، دليلاً على مرونة الخطاب الجديد ومقدرته على الاستجابة لأي خطاب آخر، حتى وإن بلغت درجة الاختلاف حد التناقض، وهنا يقع ما قد نسميه بالجدل البنيوي بين الخطابين بحيث تطفو الرؤية الخاصة في النص الجديد.

وتفاعل الخطابات في صورته الميتانصية لا يظهر عادة الأسلوب الانتقادي الصريح، فباعتباره خاضعاً لخصوصيات النسق في شكله الإيحائي التأويلي، فإنه يفسح المجال أمام عملية القراءة التي توجد بدائل تأويلية تصرح عن المسكوت عنه في بعده الانتقادي.

من صور هذه المتفاعلات في ديوان "مع الله" حضور الخطاب الرومانسي وفق تصور جديد ينتج عنه انفلات تام عن الأصول الفلسفية للتيار الرومانسي الغربي، بحيث استدعى "الأميري" الصورة الشعرية السامية التي تبناها الرومانسي دون أن يخضع نصه لأساسيات الرومانسية الغربية التي تدعو إلى الثورة والعدول عن كل ما قد يسبب الانصياع للأطر الاجتماعية والاعتبارات السياسية والأصول العقائدية... يقول علي جواد الطاهر عن الأديب الغربي الرومانسي: "يذهب خيال الأديب حراً بعيداً جامحاً دون حدود أو قيود، ويرتبط كل ذلك ارتباطاً وثيقاً بالطبيعة فيهم هيما وتمتزج روحه بها

## تثاقف الخطابات في النص الأدبي الإسلامي

حبا وتقديسا" (الطاهر، ط2، 1984، ص 21). فالأنظمة التي تحكم وتنظم حياة البشر بالنسبة للرومانسي قيود يرفض البقاء تحت سلطتها، فتلاشت عنده سلطة الإله الخالق وأخلاقيات الإنسان وانجرف مع العبيثية وتقديس الطبيعة. تجلت في الديوان بعض صور الانعتاق من سلطة النفس البشرية والقيود الاجتماعية والسياسية، وكان الهروب الرومانسي نحو لا محدودية الطبيعة واضح دون الوصول حد الرومانسي الغربي في تقديس وتأليه الطبيعة، بحيث جعل من الطبيعة طريقا آمنا وجوا صافيا يربطه بخالقه، وهنا تجاوز حد الإحساس باللذة والألم عند الرومانسي الغربي أو الفلق الوجودي أو التشاؤم... وغيرها من الخرجات العبيثية للنفس في تمرداها على الواقع المادي. ومن صور الانعتاق الرومانسي الذي ارتقى فيه صاحبه إلى كمال التصوير الحسي المرتبط بالطبيعة، خطاب وجداني امتزجت فيه روح الرومانسي وتطبيق الصوفي ذلك أن البعد الصوفي أوسع امتدادا في تجسيد اللامتناهي، وهنا تجاوز الشاعر برؤيته الإنسانية حد الفلسفة الرومانسية ومغالطة بعض قواعدها التي قد لا ترضي طموح المتحرر الباحث عن الكمال، ومن المقاطع التي تجلى فيها هذا الخطاب الرومانسي الصوفي الهادف النبيل قوله (الأميري، 1379هـ، ص 141).

في وحدتي ؛ والليلُ داجٍ... والسكونُ له امتدادُ  
والذكرياتُ تلوحُ كسلى... بين أجفان السُّهادِ  
أصداءُ ماضٍ ما تزالُ... تننُّ في خفق الفؤادِ

يطلق الشاعر العنان للغة الشعرية ويفتح المجال للحظاته الانفعالية عبر تصوير رومانسي صوفي يخترق عوالم السكون الليلي، فالليل هنا باعث للرومانسية والتعبير اللامتناهي، وتطفو صور الطبيعة وتتلأشى في ذاته ثم ترتقي به إلى خالقه، فتنتقلت ملامحها من تأليه الرومانسي إلى مفتاح تقديس الإله الواحد، بحيث تتعاضد وصور من ماديات الحياة التي فجرت انفعاله الرومانسي وتصل به إلى حقيقة السكينة والطمأنينة وهدوء النفس في عروجها نحو خالقها، ويستخدم هنا حرف "الدال" الذي يأتي في غرضي الفخر

والحماسة، ليستخدمه الأثيرى ليعمق الإحساس بالوحدة، فيبوح بذلك فى آخر القصيدة بقوله (الأثيرى، 1379هـ، ص 156):

فى وحدتى ارتوت الجوارحُ ..... من ندى تلك السكىنة  
وأحاطبى خدّرٌ عجيبٌ..... الكئنهلم أعرّف مَعينه  
وكأنتى فوق الغمام... أسيحُ فى دنيا أمينه

تجاوز الشاعر الانفعالية الرومانسية إلى السكىنة الصوفية فتخلص من شوائب القلق والعبثية وحوّلها إلى طمأنينة نابعة عن تصور مثالى لحق للشاعر تواصل ربانيا تطمح إليه النفس بفطرتها الإنسانية.

والواضح فى النماذج الشعرية السابقة تحويل ميثانصي للفلسفة الرومانسية، نتج عنه مذهب وجداني جديد تجاوز الرومانسية وأصولها الفلسفية الغربية إلى فلسفة تخلص النفس البشرية من شوائبها وزلاتها والارتقاء بها إلى مدارج الكمال الإنسانى فى تجسيد المثل العليا، وهو ما يفتح مجال التواصل والانفتاح على الإنسانية جمعاء فى تصورها الرومانسى النبيل، وفى ذلك معنى المثاقفة الإسلامية...

#### خاتمة:

حقق النسيج الشعري المتكامل فى الديوان مبدأ التعدد والتفاعل اللامحدود، وجسد شبكة العلاقات التى يقيمها مع الخطابات السابقة حتى يكتمل وجوده من حيث البناء والدلالة، ولعل النماذج القليلة المعروضة فى هذه الدراسة الباحثة فى طرق التفاعل، أكدت استدعاء الخطابات المختلفة وأثبتت أن التحامها كان خاضعا لتصور الشاعر الإسلامى وهدفه الإنسانى وطموحه الرامى إلى تهذيب النفس البشرية وتطهيرها من شوائب الماديات، بل إن خطابه الشعري الذى يجمع بين جماليات الإبداع وأساسيات الإقناع، قد تبنى الرؤية الإسلامية الحاملة لقيم الفضيلة و المثل العليا فى إطار التصور الشامل للإسلام للإنسان والكون والوجود.. وجاء شعره تعبيراً عن أثر هذه القيم والصفات فى السلوك الإنسانى، وهذا من أهم المظاهر التى ميزته عن غيره من الشعراء، كما أن للشعر الإلهى الروحى الذى سلكه الأثيرى أهمية فى تعزيز القيم الروحية فى الشعر العربى، جامعاً أنفاس كل المسلمين المتذوقين للأدب

## تثاقف الخطابات في النص الأدبي الإسلامي

والشعر الهادفين. مرتبطا بمحتوى إسلامي يتوافق مع ثقافته وحضارته الإسلامية في إطار الشمولية الإنسانية للدين الحنيف. كما أن الأميرى ليس بشاعر صوفي، بل شاعرٌ رُوحِي ينطلق من العالم الروحي ولكنه غير منفصل عن الواقع الإنساني.

وعليه فإن آفاق البحث في الأدب الإسلامي مازالت خصبة تحتاج لمن يبحث ويكشف أن لكل ثقافة وسائلها الخاصة في التطور والإبداع والتي لا بد أن تتبع من طبيعة المجتمع وخلفيته الأخلاقية.

### قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم: رواية حفص  
- ادوارد سعيد: الثقافة والامبريالية، دار الآداب، بيروت، دط، 1997.  
- بول دي مان: العمى والبصيرة (مقالات في بلاغة النقد المعاصر: قراءة جاك دريدا لروسو)، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 1995.  
- تزيفيتان تودوروف: الشعرية، ترجمة شكري المبخوت، دار توبقال، المغرب، ط1، 1990.  
- جان بياحيه: النبوية، ترجمة عارف منيمنة وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1982.  
- جابر قميحة: أعداء الإسلام ووسائل التضليل والتدمير، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، دط، 2002.  
- جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجمال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي (ت: تفسير الجلالين، حققه وهذبه ونقحه، صبري محمد موسى ومحمد فايز كامل، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا- لبنان، ط2، 1424هـ .  
- جوليا كريستيفا: علم النص، ترجمة فريد زاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 1997.  
- سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دندرة للطبع النشر، القاهرة، ط1، 1981.  
- سيرج لاتوش: تغريب العالم، بحث حول دلالة ومغزى وحدود تنميط العالم، ترجمة: خليل كلفت، دار العالم الثالث، القاهرة، دط، 1992.  
- شكري عياد: نحن والغرب، كتاب الهلال، القاهرة، العدد 477، 1990.  
- علي جواد الطاهر: الخلاصة في مذاهب الأدب الغربي، دار الرائد العربي، لبنان، ط2، 1984.  
- عمر بهاء الدين الأميري: مع الله، دار الفتح، بيروت، ط2، 1972.  
- محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1968.



**نجوى منصورى - د/ عبد المالك مغشيش**

- محمد خرماش: أبعاد المثاقفة فى النقد الأدبى المعاصر، مكناس، المغرب، دط، 2008.  
- ميخائيل باخنين: الخطاب الروائى، ترجمة محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987.

**المجلات:**

- زياد الزعبي: من الصفر إلى الشيفرة: المثاقفة وتحولات المصطلح النقدي، مجلة عالم الفكر، العدد 136، المجلد 36، المجلس الوطنى للمثاقفة والفنون والآداب، الكويت، 2007.  
- محمد عابد الجابري: تداخل الثقافات والعولمة الثقافية، جريدة الصحراء، المغرب، 12-01-2008.

- مصطفى ناصف: اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، العدد 193، يناير 1995، الكويت.

**المراجع باللغة الأجنبية:**

- Michel de Coster, L'acculturation, Diogenè (Revue) N° 73, 1971.

## صياغة الملامح الثقافية في أدب الطفل المترجم Paraphrasing of culturemes in translated children's literature

طالبة دكتوراه بدرالدين صمادي<sup>1</sup> د. محمد الشريف بن دالي حسين  
معهد الترجمة جامعة الجزائر 2  
مخبر الانتماء: ترجمة الوثائق التاريخية  
Badreddine.smadi@univ-alger2.dz

تاريخ الإرسال: 2020/05/02 تاريخ القبول: 2020/11/08

### الملخص:

تعتبر الترجمة وسيلة للتواصل بين اللغات والثقافات، وترجمة الأدب مثال جيد على ذلك، فماذا لو كان متلقي الترجمة من فئة الأطفال والتي تحتاج إلى التبسيط والحماية أيضا في ظل النشاط الترجمي المتنامي والتنوع الثقافي؟ كيف يقوم المترجمون بصياغة الملامح الثقافية ضمن أدب الطفل؟ بصيغة أخرى ما هي الأساليب المتبعة في ذلك وهل تتم المحافظة على الملامح الثقافية الأجنبية أم أنها تحترم الخصوصيات والقيم الثقافية لمجتمع اللغة المنقول إليها؟ للإجابة عن هذه الأسئلة نقترح هذا العمل الموسوم بصياغة الملامح الثقافية في أدب الطفل المترجم، وهو دراسة وصفية تحليلية لبعض النصوص المترجمة من الفرنسية إلى العربية؛ لجان دولافونتان (Jean de la Fontaine) وشارل بيرو (Charles Perrault)، النتائج تظهر ثراء النصوص بالملامح الثقافية، كما تبين أيضا استخدام عدة أساليب ترجمية منها الإيضاح، تسمح باحترام ثقافة مجتمع اللغة المنقول إليها.

**الكلمات المفتاحية:** ترجمة؛ الملامح الثقافية؛ أدب الطفل.

### Abstract:

Translation is an intercultural means of communication, but what if the recipients of the translation are children, who need simplification as well as protection in a growing translation business and a cultural diversity? How do translators reformulate culturemes in children's literature? Do they preserve foreign cultural elements or do they respect the cultural values of the target linguistic community?

<sup>1</sup> – المؤلف المرسل.

To answer these questions, we propose this work entitled "Paraphrasing of culturemes in translated children's literature", a descriptive analysis of some texts of Jean de la Fontaine and Charles Perrault, translated into Arabic. The results show many culturemes in the texts and the use of several translation processes, including explicitation, which respect the cultural specificities of the target language.

**key words:** translation; culturemes; children's literature

### مقدمة:

يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الروم: 22)، ويقول أيضا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (إبراهيم: 4)، فاختلاف الألسنة أو اللغات آية من آيات الله وهو أمر واقع، وإن توصيل رسالة إلى قوم ما إنما يكون بلغتهم ليتم فهمها. والتواصل كما يعرف عن رومان جاكوبسون يتطلب عدة عناصر من أهمها الشيفرة أو هي تلك العلامات المشتركة بين المرسل والمستقبل والتي قد تكون معجما لسانيا مشتركا. وهنا تبرز أهمية الترجمة كجسر تواصل بين المجتمعات عند اختلاف اللغات والثقافات. ولعل من أبرز أشكال وقنوات التواصل الأعمال الأدبية، وخاصة منها العالمية التي يتم ترجمتها إلى لغات شتى وتطبع بملايين النسخ.

إن الأعمال الأدبية في شتى أشكالها النثرية والشعرية تتعلق حتما بعنصرين مهمين، أولهما الكاتب المؤلف لهذا العمل في قالب لغته وحسب خلفيته الثقافية، وثانيهما القارئ المتلقي لهذا العمل، فماذا لو كان القارئ ينتمي إلى فئة عمرية حساسة تتمثل في فئة الأطفال؟

لا بد أن للطفل خصوصية من حيث المواضيع والأفكار ومستوى اللغة المناسب لسنه وحاجاته النفسية. فلو فرضنا أن النصوص الأدبية غنية بالملامح الثقافية الخاصة بمجتمع اللغة المكتوبة بها، فكيف يتم نقل هذه الملامح وصياغتها ضمن لغة أخرى رغم ما قد يكون من اختلاف ثقافي بين مجتمعات اللغتين المنقولة والمنقول إليها؟

## صياغة الملامح الثقافية في أدب الطفل المترجم

نلمس من بعض الدراسات السابقة أنها ذات أهمية وتزودنا بنظرة حول استخدام ما يسمى بأسلوب الإيضاح في الترجمة، غير أنها لم تتعرض لجانب المتلقي وبشكل خاص الطفل. فنحاول من خلال هذه الدراسة الوصفية، وعلى ضوء النظرية السوسيو ثقافية أن نتعرف على مفهوم الترجمة عند هذه الأخيرة، بعد التطرق إلى أهداف أدب الطفل وكذلك مفهوم الملامح الثقافية ومن ثم تفحص بعض الأمثلة للتعرف على الأساليب المستخدمة في نقل الملامح الثقافية من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية وإذا ما كانت هذه الأساليب تحافظ على الملامح الثقافية الغربية أم أنها تكيّفها وفق الثقافة العربية الإسلامية وتقدمها للطفل العربي في هذا القالب؟

### أهداف أدب الطفل:

عرف بعض الباحثين هذا اللون من الأدب بأنه "مجموعة الانتاجات الأدبية التي تقدم للأطفال، فتراعي حاجاتهم ورغباتهم، ومستوياتهم العمرية والجسدية والفكرية والنفسية"<sup>1</sup>، وهو أيضا تلك "الأثار الفنية التي تصور أفكارا، وإحساسات وأخيلة تتفق ومدارك الأطفال، وتتخذ أشكال القصة والشعر والمسرحية والمقالة والأغنية"<sup>2</sup>.

نجد من خلال ما سبق أن لأدب الطفل أثرا ثقافيا على هذا الأخير، ويرى كثير من المربين والدارسين أن "الطفل ما ينبغي أن يترك له الحبل على الغارب بل يوجه توجيها صحيحا سليما من المناقص والمعائب التي تسيء إليه فهو صغير لا يكاد يميز نفعه من ضرره، ونحن ملزمون بإبارة السبيل له، وتوضيح الرسالة التي من أجلها خلق"<sup>3</sup>.

انطلاقا من هنا فلا بد أن يهدف أدب الطفل إلى "تنمية شخصيات الأطفال جسما وعقليا ونفسيا واجتماعيا ولغويا، وصقل سلوك أطفالنا وفق قيم ديننا، وتربيتهم تربية أخلاقية، وإعدادهم ليعيشوا إيجابيا في المجتمع، وأن يشعروا بالأمن وتدعم روح التضامن بينهم، وإكسابهم المهارات والخبرات المختلفة، وتنمية مواهبهم، وتدريبهم على التفكير لا التقليد الأعمى، وتنشئتهم تنشئة علمية، وإرهاق الحس الجمالي لديهم، وزيادة ثروتهم اللغوية، وأن

بدرالدين صمادي - د. محمد الشريف بن دالي حسين  
يجيدوا الإلقاء، ويخرجوا الكلمات إخراجاً سليماً، وتسليتهم وإمتاعهم، وإدخال  
الفرحة إلى نفوسهم"<sup>4</sup>.  
يمكن تقسيم هذه الأهداف إلى أهداف تعليمية وأخرى تربوية. تشمل  
الأولى أهدافاً معرفية وعقلية ووجدانية ولغوية ونفسية وفيزيولوجية (حركية).  
أما الثانية أي التربوية فهي تحقق عدة مهارات خلقية واجتماعية كإمداد الطفل  
بالقيم الإيجابية النافعة وتخليصه من القيم السلبية الضارة وتهذيب سلوكه وتنمية  
الوعي الاجتماعي في عقله وتوجيهه إلى تبني المواقف والعادات التي يرسخها  
المجتمع في إطار الثقافة والسياسة وحركة الإنسان<sup>5</sup>.  
بناءً على ما سبق، يمكن تقديم شكل توضيحي يلخص أهم أهداف أدب  
الطفل:

شكل 1: أهداف أدب الطفل



### الملاح الثقافية وعملية الترجمة:

**مفهوم الثقافة:** تعرف الثقافة على أنها "جميع السمات الروحية والمادية والعاطفية التي تميز مجتمعا بعينه أو فئة اجتماعيا بعينها وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة... كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والمعتقدات والتقاليد"<sup>6</sup>.

هذا وقد أورد المفكر مالك بن نبي في كتابه "مشكلة الثقافة" بعض التعاريف المعجمية منها قول ابن دريد "ثقت الشيء حذقته"... وكذلك "ثقف يثقف ثقافة: فطن وحذق، وثقف العلم في أسرع مدة أي: أسرع أخذه، وثقفه يثقفه ثقفا: غلبه في الحذق، والثقيف: الحاذق الفطن" وغيرها من التعاريف.

وبعد موازنة عدة آراء وتتبع عدة تعاريف للثقافة من وجهات نظر مختلفة ومن عدة جوانب منها الجانب النفسي والاجتماعي ومعانيها في التاريخ والتربية يخلص إلى أن: الثقافة هي أسلوب حياة مشترك لمجتمع بأكمله وأن مجالها إنما هو مدى حضارة<sup>7</sup>، وأن هناك حوار آخر من الطبيعة التي تنقل إلينا رسالة وهي: أبجدية الألوان والأصوات والروائح والحركات والظلال والأضواء والأشكال والصور، هذه العناصر الطبيعية يضيف مالك بن نبي تتجمع في نفسيتنا ثم تذوب وتهضم في صورة عناصر ثقافية<sup>8</sup>.

ونفهم من ذلك أن الثقافة تتجلى ذاتيا واجتماعيا من خلال عوامل نفسية وقيم تسمح للفرد بإصدار أحكام معينة وانفعالات مختلفة وأفكار عملية اتجاه عناصر هي في الأصل عناصر طبيعية تصبح حسب هذا الإطار الخاص عناصر ثقافية تبرز من خلال مظاهر فنية ولغوية وعادات وغيرها.

**السياق الثقافي:** يقصد به المحيط الثقافي أو الاجتماعي الذي يتحدد فيه مدلول الكلمة ويظهر في استعمال كلمات معينة في مستوى محدد، ومعنى ذلك أن للثقافة دور في تحديد المدلول، ومثال على ذلك دلالة كلمة (عامل) في العصر الجاهلي على كل من يعمل بيديه وجمعها عمال وجملة ثم بمعنى الوالي المعين من قبل الخليفة في العصر الإسلامي وجمعها عمال وفي العصر العباسي أصبحت تحمل كل هذه المدلولات ولكن إذا جمعت على عمال دلت على من يعملون بأيديهم أما عاملون فتدل على موظفي الدولة<sup>9</sup>، كما أن لكل

## صياغة الملامح الثقافية في أدب الطفل المترجم

شريحة اجتماعية مظاهر لغوية خاصة تميزها عن غيرها، فمن الممكن التفريق بين لغة المثقفين ولغة الأميين، لغة أهل الريف ولغة أهل المدينة وغيرها من الشرائح، فالمستوى الثقافي والاجتماعي للمتكلم بالإضافة إلى العوامل النفسية مثل الصحة والمرض والحزن والفرح والنجاح هي عوامل تؤثر في النص وفي تحديد معانيه<sup>10</sup>.

وترى الدكتورة سورية جغبوب بإمكانية تقسيم السياق بصفة عامة إلى أربعة شعب، فبالإضافة إلى السياق الثقافي والذي سبق تقديمه نجد كلا من السياق اللغوي الذي يمثل حصيلة استخدام كلمة داخل نظام الجملة متجاوزة مع كلمات أخرى تحدد مدلولها، ومثاله كلمة (بد)، فنجد: سقط في يده بمعنى ندم، وهم يد على من سواهم أي أمرهم واحد، إضافة إلى السياق العاطفي المرتبط بدرجة الانفعال المصاحبة للكلام مما يقتضي تأكيدا أو مبالغة أو اعتدالا وكذلك سياق المقام أي ذلك الموقف الخارجي الذي يمكن أن يفرض على الكلمة دلالة معينة حتى أنه قيل "الكل مقام مقال"<sup>11</sup>.

**عملية الترجمة بين الحرفية والحرية:** ارتأينا تناول الموضوع على ضوء النظرية السوسيوثقافية وما ذهب إليه المنظر بيتر نيومارك (Peter Newmark) بخصوص الترجمة، حيث يتم الوصول حسبه إلى المعنى عبر المرجع الثقافي. وتهتم هذه النظرية بالمعنى الثقافي معتبرة أن اللغة هي الثقافة، والترجمة تعبير عن اللغة<sup>12</sup> وينصح بيتر نيومارك بدراسة نص اللغة المنقولة ليس لذاته بل كشيء قد يعاد تركيبه لجمهور قراء مختلف ذي ثقافة مختلفة<sup>13</sup> فبعد أن يفهم المترجم نص اللغة المنقولة، يسعى إلى إيجاد مقابلات ثقافية باللغة المنقول إليها ليعيد صياغة نصه.

ويعتقد بأن المشكلة الأساسية في الترجمة تكمن في جدلية الترجمة حرفيا أو بحرية. وقد قام بحصر عدد من الطرق المعتمدة في الترجمة وذكر منها: الترجمة كلمة بكلمة، الترجمة الحرفية، الترجمة الوفية، الترجمة المعنوية (الدلالية)، الاقتباس، الترجمة الحرة، الترجمة الاصطلاحية، الترجمة التخاطبية (التواصلية) ويعلق على هذه الطرق قائلا: "إن الترجمتين الدلالية والتواصلية هما وحدهما اللتان تحققان الهدفين الرئيسيين للترجمة، الدقة والاقتصاد" وتنجز



الترجمة الدلالية على المستوى اللغوي للكاتب أما التواصلية فتكون على المستوى اللغوي لجمهور القراء، إلا أنه يتعين رؤية الترجمتين ككل متكامل مع ملاحظة أن الترجمة الدلالية عادة ما تكون أدنى من الأصل عكس التواصلية فعادة ما تكون أفضل من الأصل<sup>14</sup>.

تقوم الترجمة إذن على محاولة استبدال رسالة ضمن لغة وثقافة معينة إلى رسالة بلغة وثقافة أخرى، وعلى المترجم أن يولي أهمية كبيرة لما سبق ذكره من عوامل وملامح ثقافية وسياقات مختلفة، وخاصة منها السياق الثقافي. ذلك ليتسنى له الإحاطة بالمعنى ونقله من لغة إلى لغة أخرى بدقة وأمانة وأسلوب جميل إضافة إلى أن الخلفية الثقافية للمترجم من الأهمية بمكان فيما يتعلق بأدائه، ويقول علاء عبد المنعم درويش (رئيس قسم الترجمة العربية بالمنظمة العالمية للأرصاد الجوية وأستاذ بكلية الترجمة بجامعة جنيف) بأن الخلفية الثقافية هي التي تشكل الوجدان الثقافي للمترجم، فإن كانت ثرية هكذا يكون وجدانه وإن كانت ضحلة فهكذا أيضا يكون، كما أن التعليم والأسلوب التربوي عاملان حاسما الأهمية في تشكيل مترجم الغد<sup>15</sup>.

عند الحديث عن ترجمة النثر، يرى أندري ليفيفير (André Lefevre) أنها لا تعني الترجمة الحرفية وإنما الترجمة النبيلة التي تنتسب بأفكار النص الأصلي، والتي تسعى إلى أن تضاهي جمال لغته وتعبر عن صورته دون تفتير أو إفراط، ويصبح هذا النوع الأول من الترجمة (الترجمة الحرفية) ترجمة غير آمنة كونها تهدم الروح بسعيها للحفاظ على المعنى الحرفي... ومن جانب آخر فإن النوع الثاني من الترجمة الذي يسعى إلى الحفاظ على الروح لم يفشل في الحفاظ على المعنى الحرفي حتى وإن تحرر من كل القيود... وهذا النوع لا يصبح النسخة الآمنة للنص الأصلي فحسب، بل يصبح ثاني نص أصلي في حد ذاته، ولا يتأتى هذا إلا من قبل كاتب عبقري<sup>16</sup>.

أما يوجين نايدا (Eugene Nida) وتشارلز تابر (Charles Tabor) فيقولان بأن الترجمة تتكون من إعادة إنتاج النص الأصلي بنص اللغة المنقول إليها بأقرب ما يمكن من المساواة أو التكافؤ مع النص الأصلي وذلك من خلال المعنى أولا، والأسلوب ثانيا... ولإعادة إنتاج الرسالة التي يحملها النص

## صياغة الملامح الثقافية في أدب الطفل المترجم

الأصلي، يجب على المترجم أن يحدث عددا من التعديلات اللغوية وأن تكون الأولوية في اهتمامه للمعنى، مما يعني أن ثمة تجاوزات جذرية للبنية الشكلية للنص الأصلي لا تكون شرعية فحسب، بل مرغوبة بشدة.<sup>17</sup>

**اللامح الثقافية وترجمتها:** تحلل الثقافة حسب علم الاجتماع إلى عدة عناصر تشمل: السمة الثقافية، المركب الثقافي والنمط الثقافي. فالسمة الثقافية أبسط وأصغر عناصر الثقافة، فقد تكون مادية (كغطاء الرأس للمرأة) أو معنوية (كلمة أو فكرة أو سلوكا) ومجموع السمات الثقافية المترابطة لتأدية وظيفة جديدة تشكل مركبا ثقافيا ومثال ذلك تربية الإبل في مجتمع البادية حيث أصبح هذا الأمر مقياسا لمنزلة الشخص الاجتماعية بعدد الإبل وتتعدى إلى مجالات أخرى كالمهر والدية، أما النمط الثقافي فهو مجموعة من المركبات الثقافية<sup>18</sup>

ويعرف ميشال بالار: (Michel Ballard) الملامح الثقافية كما يلي:

Les désignateurs culturels (ou culturèmes) : « des signes renvoyant à des référents culturels, c'est-à-dire des éléments ou traits dont l'ensemble constitue une civilisation ou une culture »<sup>19</sup>.

أي: إشارات تحيل إلى مدلول ثقافي، أي أنها عناصر أو ملامح يشكل مجموعها حضارة أو ثقافة.

هذا ويصنف الاختلافات المعجمية الناتجة عن حضارات مختلفة أو ما يسمى بالاختلافات اللسانية الثقافية (linguistico-culturelles) إلى أربعة أصناف:

1. الاختلاف الدلالي لنفس الشيء: تخض المدلولات الثقافية التي تحمل أسماءا مختلفة بين لغتين كالمدلولات الجغرافية أو التاريخية.
2. الاختلاف الدلالي لحقائق متشابهة ولكن ذات خاصية مميزة كمدلولات بعض المختصرات والرموز مثل: NHS بالإنجليزية الذي يعني النظام الصحي الوطني والذي له خاصية التغطية الصحية المجانية في المملكة المتحدة فيمكن ترجمته بما يقابله في البلدان الأخرى بلغات أخرى.
3. الاختلاف الدلالي المتعلق بالتقسيمات المختلفة للحقيقة وأشهر مثال عن ذلك هي الوحدات القياسية والأنظمة الدراسية.

4. دلالة الظواهر التي ليس لها مكافئ في الثقافة الأخرى (حقائق خارج لسانية).<sup>20</sup>

تشير سيندي (cindy lefebvre-scodeller) إلى أن ترجمة الملامح الثقافية عملية معقدة، حيث يكون في متناول المترجم أحيانا عدة اختيارات غير أن الخيار الذي يسلكه المترجم يتم وفق معيارين فإما أنه يحافظ على غرابة المصطلح الأصلي مما يعطي صيغة محلية ولا يمحو الهوية الأجنبية للنص الأصلي وإما أنه يعطي الأولوية للمعنى الشيء الذي يمنح القارئ النص الهدف فهما مباشرا وفوريا ولكنه يقطع العلاقات مع ثقافة النص المصدر.<sup>21</sup>

لا شك لدينا في وجود ملامح ثقافية تميز لغة النصوص الأدبية فكيف يا ترى يقوم المترجم بإعادة صياغتها وعرضها في إطار لغة أخرى علما أن المتلقي من فئة الأطفال؟

**أمثلة تطبيقية ضمن أدب الطفل المترجم من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية:**

يتعلق الأمر بقصة الثعلب والغراب (Le corbeau et le renard) للكاتب الفرنسي جان دو لافونتان<sup>22</sup> (Jean de la Fontaine) وترجمتها إلى العربية من طرف كل من بشير مفتاح<sup>23</sup>، عثمان جلال<sup>24</sup> وسامي قباوة<sup>25</sup>، إضافة إلى مقتطفات من القصة النثرية عقلة الأصبع (Le petit poucet) للكاتب الفرنسي شارل بيرو<sup>26</sup> (Charles Perrault) وترجمتها إلى العربية من طرف نائلة مسعد<sup>27</sup>.

**النصوص الأصلية (المصدر):**

**الثعلب والغراب،** واحدة من القصص المصنفة ضمن أدب الخرافة وتعرف على أنها «قصص حيوانية يتكلم الحيوان فيها ويمثل مع احتفاظه بحيوانيته، ولها مغزى»<sup>28</sup>، ولعل أشهر ما كتب في هذا المجال خرافات «إيزوبس» في القرن السادس قبل الميلاد، وكذا كتاب «كليلة ودمنة» لعبد الله بن المقفع في القرن الثامن الميلادي.

وقصص لافونتان «Les fables de La Fontaine» هي قصص شعرية مجموعها مائتين وثلاثة وأربعين قصة رمزية نشرها جون دولافونتان بين سنتي 1668 و1694 وهي قصص مجسدة على لسان الحيوان وتحوي عبرا صريحة بداية أو نهاية القصة، وقد تكون ضمنية أيضا<sup>29</sup>.

صياغة الملاح الثقافية في أدب الطفل المترجم

**عقلة الأصبع**، واحدة من قصص بيرو «Les contes de Perrault» وهي مجموعة حكايات خرافية من تأليف الكاتب والشاعر الفرنسي شارل بيرو (1703-1628) ثم أصبحت معروفة بشكل أكبر بعنوانها الفرعي حكايات أمي الإوزة (contes de ma mère l'oye)<sup>30</sup>، تحت عنوان أقاصيص من الأزمنة الخوالي تصاحبها عبر (Histoires ou contes du temps passé avec des moralités) في سنة 1697 ويعد من كلاسيكيات الأدب الأوروبي الموجه للنائشة، اهتم في تاريخ جد مبكر بجمع الحكايات الشعبية المعروفة في التراث الأوروبي بحكايات الجنيات، ويضم بعضا من الحكايات كتبها بيرو بأسلوب سردي رفيع مراعى تنقيحها من الفجاجة التي كانت تشوبها في طورها الشفاهي وإن لم يحدد المصادر التي استقاها منها<sup>31</sup>.

**وصف وتحليل ترجمات قصة الثعلب والغراب:**

**دولافونتان**

Maitre corbeau sur un arbre perché

Tenait en son bec un fromage

Maitre renard par l'odeur alléché

Lui tint à peu près ce langage

**بشير مفتاح:**

بالجبين في منقاره وقف الغراب على فنن

وذا ثعلب لجواره جذبته رائحة إنن

**عثمان جلال:**

كان الغراب حط فوق شجرة وجبنة في فمة مدورة

فشمها الثعلب من بعيد لما رآها كهلال العيد

**سامي قباوة:**

المعلم غراب وقد اعتلى الشجرة كان يمسك بمنقاره جبنا

المعلم ثعلب، وقد أسالت الرائحة لعابه، قال له هذا الكلام تقريبا

### التعليق:

كلمة «maitre» تعني «المعلم» أو «السيد» وتستخدم كدلالة احترام للموصوف بها ومكانته الاجتماعية. قد تكون هنا بديهية من قبيل أنها ملتح ثقافي فرنسي كما قد يكون استخدامها رغبة في تدريب صغار المتلقين باللغة الفرنسية على مخاطبة الغير بطريقة محترمة، فنلمس حرص دولافونتان على استخدامها لتقديم شخصيات قصته، «الثعلب» و«الغراب» وخاصة إذا علمنا أنها تقال أيضا لمن يتمتع بموهبة خارقة أو علم غزير.

نرى أن «سامي قباوة» اختار كلمة «معلم» لترجمة «maitre» كما التزم إلى حد كبير بالمعنى المعجمي للكلمات المحددة وبمحاكاة نص دولافونتان من ناحية الألفاظ والأسلوب حتى صار أسلوب هذا الأخير يميل إلى النثر منه إلى الشعر.

أما «بشير مفتاح» و«عثمان جلال» فقاما بحذف كلمة «maitre» مع ذكر الثعلب مباشرة ومدحه، إذ أن معناها سيبدو في المقطع الموالي عن طريق مؤداها وهو المدح بالنسبة لبشير مفتاح أو عبارة «ابن قيصر» حسب «عثمان جلال» وهذا ما ساعدهما في الاستغناء عنها للمحافظة على الأوزان والقوافي، كما استخدم «بشير مفتاح» كلمة «فن» للدلالة على الشجرة باسم جزء منها وهذا من التعويض الإيضاحي أحد أساليب الإيضاح.

ومن أساليب الإيضاح أيضا «الإضافة» حيث استخدم «عثمان جلال» عبارة «جينة في فمه مدورة» وأضاف شكل الجبن الذي لم يذكر في نص دولافونتان وبعد ذلك شبهها بهلال العيد محاولا إعطاءها بعدا ثقافيا إسلاميا حيث يدل الهلال على نهاية شهر رمضان شهر الصيام وكأنه يقول للقارئ العربي لقد انتهى صيام وجوع الثعلب وأن له أن يأكل ففرح بذلك كفرحة العيد.

يلفت انتباهنا أيضا مسألة الأوزان والقوافي، فعكس سامي قباوة الذي اتبع أسلوبا حرا يميل إلى النثر ومحاكاة النص الأصلي قام بشير مفتاح باتباع بحر الكامل:

بالجبن في منقاره وقف الغراب على فنن

صياغة الملامح الثقافية في أدب الطفل المترجم

0//0///0//0/// 0//0/0/0//0/0/

متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن

مع تسكين التاء، (أي الحرف الثاني) في صدر البيت وهذا الزحاف يسمى في العروض بالاضمار وهو تسكين الثاني المتحرك وهو زحاف مفرد.

أما عثمان جلال فقد اتبع بحر **الرجز**:

كان الغراب حط فوق شجرة وجبنة في فمة مدورة

0//0// 0 ///0 / 0//0// 0// / 0//0// 0//0/0/

مستفعلن متفعلن متعلن متفعلن مستعلن متفعلن

فترجمة الشعر ليست من السهولة بمكان ومن المتخصصين من يقول باستحالتها، غير أن الترجمات التي بين أيدينا تبين إمكانية ذلك بمستويات مختلفة إذا ما تم تجنب الحرفية وركز المترجم على محتوى الرسالة ثم حاول تقديمه وفق شكل وأسلوب مقبولين ضمن اللغة المنقول إليها من الناحية الجمالية وزنا وقافية، إذ أن ترجمة الشعر حسب رأينا لا تقتصر على الكلمات وإنما تعداها إلى المعاني وخاصة تلك المتعلقة بالملامح الثقافية إضافة إلى الجانب الفني الجمالي وخاصة منه الوزن وانسجام الكلمات.

**دولافونتان**

« hé bonjour monsieur du corbeau

Que vous êtes joli ! que vous me semblez beau!

Sans mentir si votre ramage

Se rapporte à votre plumage

Vous êtes le phénix des hôtes de ces bois»

**بشير مفتاح:**

خير صباحك يا حسن إني وجدتك رائعا

اسمع لرأبي في العفن إن كان صوتك في الصفا

بجميل ريشك يقتزن أجزم بأنك في سماء الغاب عنقا ذا الزمن

**عثمان جلال:**

وقال يا غراب يا ابن قيصر وجهك هذا أم ضياء القمر

كنت أظن أن فيك ريشا هذا حرير قد أرى منقوشا

وحرمة الود الذي من بيننا      محبة فيك أتيت هاهنا  
وها أنا أرجوك أن تغني      عسى بك الهم يزول عني  
الله ما أحلاك حين تنجلي      صوتك أحلى من صياح البلبل

### سامي قباوة:

إيه ! صباح الخير سيدي الغراب  
كم أنت حلو كم تبدو لي جميلا !  
دون كذب، إن كان تغريدك يتناسب مع ريشك  
فأنت فلتة زمانك بين ضيوف هذه الغابات

### التعليق:

لقد استخدم دولافونتان الحرف «de» الذي يدل في الثقافة الفرنسية على التبجيل ويستخدم مع الألقاب كقولهم: de la أو de saint Exupéry وFontaine وغالبا ما كان يستخدم للدلالة على الانتماء لأسرة نبيلة أو على الرتبة المرموقة، ومثال على ذلك: الأمير والمركيز والبارون وحتى الرتب العسكرية العالية مثل قولهم le Général de Gaule. وقد يقابلها بالغة العربية ألفاظ السمو والسيد والآل.

انتبه لذلك عثمان جلال فاستخدم عبارة «ابن القيصر» رغم أنها إضافة منه، وأشار إليها سامي قباوة بكلمة «السيد» وقام بشير مفتاح بحذفها مكتفيا بألفاظ المدح، وهذا دليل على حرصهم على إيصال المعنى غير أن لكل منهم أسلوبه، فنلاحظ دائما ميل سامي قباوة إلى الحرفية، ما أبعد نصه عن الشعر العربي الفصيح الموزون. ونقول بأن عدم تقيد عثمان جلال وبشير مفتاح بالحرفية وأسلوب نص اللغة المنقولة أعطاهما حرية أكبر في تقديم ترجمتهما في شكل شعري موزون وجميل.

استخدم دولافونتان كلمة «phénix» والتي تعتبر غريبة عن الثقافة العربية وتعني طائر خرافي زعم أنه يعمر خمسة قرون وبعد أن يحرق نفسه ينبعث من دماؤه أتم شبابا وجمالا»<sup>32</sup>.

## صياغة الملامح الثقافية في أدب الطفل المترجم

فقام «سامي قباوة» بحذف المصطلح محاولاً استخدام عبارة تؤدي المعنى المراد «فلته زمانك» للدلالة على التفرد وكذلك تملقاً للغراب وهذا تكييف

كما قام «عثمان جلال» باستخدام عدة إضافات «ابن قيصر»، «ضياء القمر»، «أحلى من صياح البلبل» وغرضها إيضاح المعنى وتوصيله. أما «بشير مفتاح» فقال «عناق»، إشارة إلى طائر خرافي متداول بالثقافة العربية وهو أسلوب تكييف.  
**دولافونتان**

Le renard s'en saisit et dit : «mon bon monsieur»  
Apprenez que tout flatteur  
Vit aux dépens de celui qui l'écoute:  
Cette leçon vaut bien un fromage, sans doute»

### بشير مفتاح:

والثعلب التقف الغداء وقال «يا سيدي اعلمن :  
يحيا الغرور على حساب الذي يعير له الأذن  
ذا الدرس أجدر أن ينال بقطعة الجبن الثمن»

### عثمان جلال:

وقال في بطني حلال روي	قبضها الثعلب قبض الروح
رأى الغراب طارشاً من حلقة	ثم رنا بعينه من فوقه
إني بري ولأنت الجاني	قال له يا سيد الغربان
وأحفظه عني سندا متصلا	خذ بدل الجبنة مني مثلاً
وأكل الجبنة والجالشا	من ملق الناس عليهم عاش

### سامي قباوة:

تناولها الغراب وقال يا سيدي الطيب  
اعلم أن كل مداح  
يعيش على حساب من يسمعه



### التعليق:

يقوم «دولافوتان» هنا بصياغة العبرة من القصة حيث قام «سامي قباوة» بترجمتها عن طريق ترجمة حرفية مع محاكاة أسلوبه «s'ensaisit» تناولها، «bon monsieur» سيدي الطيب، «apprenez» اعلم ، «vit au dépens de» يعيش على حساب...، كما قام بحذف كلمة الجبن في هذه المرة. بينما قام «بشير مفتاح» باختيار كلمة «التقف» التي توحى بسرعة بديهية الثعلب وتربصه ليتمكن من اقتناص هذه الفرصة.

أما «عثمان جلال» فقد استخدم أسلوب الإيضاح عن طريق تقنية التذويب وهي من أنواع الإكثار فقال: قبضها قبض الروح (يبرز شدة رغبة الثعلب في الحصول على الجبن فأصبحت مسألة حياة بالنسبة له) ولم يكتف بكلمة «قبضها» ثم استخدم التوسيع وهو أيضا من تقنيات الإيضاح حيث قام بوصف حركات الثعلب وكلامه مع الغراب في بيتين لم يصورهما «دولافونتان». وأيضا في ترجمته «apprenez» ببيت كامل من الشعر: خذ بدل الجبنة مني مثلا... وأحفظه عني سندا متصلا.

استخدم كذلك الإضافة لكلمة «الجالش» كما يجذب انتباهنا أيضا استعمال مصطلحات مثل «حلال» و«سند متصل» التي تعطي النص صبغة ثقافية عربية إسلامية وهذا ما تدعوه المدرسة التفسيرية «بالتوطين». الجالش: من أنواع الطعام، وهو رقاق تصنع منه بعض الحلوى أو المحشوات<sup>33</sup>.

### دولافونتان

Le corbeau honteux et confus  
jura ، mais un peu tard ، qu'on ne l'y  
prendrait plus

### بشير مفتاح:

آل الغراب بأنه مستقبلا لن يفتنن ...

### عثمان جلال:

فاعتبر الغراب من ذي النوبة وتاب لكن لات حين توبة

سامي قباوة:

الغراب الخجل والمرتبك

أقسم ولكن بعد فوات الأوان بقليل ، أنه لن يخدع مرة أخرى

التعليق:

وصف لنا «دولافونتان» حالة الغراب بعد أن خسر طعامه واتعاضه مما وقع له فاتبع «سامي قباوة» ترجمة حرفية «honteux، خجل»، «confus، مرتبك»، «jura، أقسم» بإتباع المعنى المعجمي للكلمات. بينما حذف «بشير مفتاح» و«عثمان جلال» الصفتين فقام الأول باختصار كل ذلك بكلمة «آل» التي تتضمن معنى الصيرورة أي كيف صار حاله وأيضا معنى العزم فيقال آل على نفسه أي عزم وقرر. في حين اختار «عثمان جلال» فعل «اعتبر» ليصف استفادة الغراب مما وقع له كما انه استخدم كلمة «تاب» اختصارا لما قاله دولافونتان بأن الغراب «اقسم بأنه لن يخدع مرة أخرى».

والملاحظ أيضا أن عثمان جلال اقتبس من القرآن الكريم في عبارة «لأت حين توبه» فنجد في القرآن الكريم: «كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مَن قَرُنٍ فَنَادُوا وَآلَاتٍ حِينَ مَنَاصٍ» (ص: 3)، ما يعكس حرص المترجم على التوطين ومخاطبة أهل اللغة بثقافتهم.

وخلاصة القول أن المترجم سامي قباوة استخدم الترجمة الحرفية بكثرة وفق أسلوب يحاكي أسلوب نصوص اللغة المنقولة، حيث أن بناء الشعر في اللغة الفرنسية يقوم على المقاطع اللفظية «les syllabes» أو الأقدام المقطعية «mètres» التي تعني مجموع تلك المقاطع في البيت الشعري ومن أبرزها «l'alexandrin» الاسكندري المتكون من 12 مقطعا، «le décasyllabe» العشاري المتكون من 10 مقاطع، و«l'octasyllabe» الثماني المتكون من 8 مقاطع... فإذا نوع الشاعر الأوزان ولم يكتف بواحد كان شعره حرا كما هو الحال في أبيات دولافونتان. أما بشير مفتاح وعثمان جلال فكان شعرهما كما أشرنا إليه وفق خصائص الشعر العربي القائم على التفعيلات، أي حسب عدد الحروف الساكنة والمتحركة وفق نظام معين داخل البيت الشعري وهذا ما

بدرالدين صمادي - د. محمد الشريف بن دالي حسين

منحها إيقاعاً جميلاً. وباعتبار أن كل المترجمين استطاعوا نقل المعنى والعبارة من القصة وباعتبار أن المحذوفات من ترجمات بشير و عثمان أمكن تعويضها أو الاستغناء عنها، أمكننا القول بأن ترجمتهما ناجحتان من الناحية الجمالية وأن ترجمة الشعر بشعر يحدث أثراً في نفس المتلقي يمكن قياس جودة الترجمة من خلاله وأن ترجمة الشعر ممكنة وليست دائماً مستحيلة.

### وصف وتحليل ترجمة قصة عقلة الأصبع (le petit poucet)

بيرو «Perrault»

Il était une fois un bûcheron et une bûcheronne qui avaient sept enfants tous garçons. L'ainé n'avait que dix ans, et le plus jeune n'en avait que sept. on s'étonnera que le bûcheron ait en tout d'enfants en si peu de temps; mais c'est sa femme allait vite en besogne et n'en faisait pas moins que deux à la fois. Il étaient fort pauvres, et leurs sept enfants les incommodaient beaucoup, parce qu'aucun d'eux ne pouvait encore gagner sa vie.

نانة مسعد:

كان في قديم الزمان حطاب فقير يعيش مع زوجته وأولاده السبعة في بيت صغير. وكانت نفقات الأسرة تفوق قدرة الحطاب خاصة وأن أولاده ليسوا قادرين على العمل لمساعدته.

التعليق:

قامت المترجمة بحذف كلمة «bûcheronne» (حطابة) مبيّنة أنها «زوجته» أي «زوجة الحطاب»، كما قامت أيضاً بالإضافة فما يخص عبارة «بيت صغير» لأنه قد يدل في الثقافة العربية على بساطة الحياة والفقير. ومن أسلوب الحذف أيضاً حيث تجنبت الإشارة إلى سن الأولاد (بين 7 و 10 سنوات) ذلك أنه متبوع بشرح يتعلق بسرعة الإنجاب وما في ذلك من إشارة جنسية. «allait vite en besogne et n'en faisait pas moins que deux à la fois»

### بيرو

Son mari avait beau lui représenter leur grande pauvreté, elle ne pouvait y consentir; elle était pauvre, mais elle était leur mère. Cependant ayant considéré quelle douleur ce lui serait de les voir mourir de faim elle y consentit et alla se coucher en pleurant.

### نائلة مسعد:

عارضت الأم هذه الفكرة بشدة بدافع من عطفها وحنانها، ولكنها أدركت أن تركهم في الغابة أهون عليها من رؤيتهم يموتون جوعاً . فاضطرت إلى موافقة زوجها ، وأوت إلى الفراش وهي تبكي .

### التعليق:

في هذا المقطع اتبعت المترجمة واحداً من أساليب الإيضاح ألا وهو التصريح بما هو مضمّر، وهو واحد من طرق الإكثار أيضاً. فحين بين بيرو سبب رفض أم الأولاد التخلي عنهم لكون هذه الأخيرة «أمهم»، قررت المترجمة الإفصاح عن المقصود بذلك وهو «بدافع من عطفها وحنانها».

### بيرو

Elle courut vite leur ouvrir la porte et leur dit en les embrassant : «que je suis sise de vous revoir, mes chers enfants! Vous êtes bien las, et vous avez bien faim; et toi pierrot, comme te voilà crotté viens que je te débarbouille». Ce pierrot était son fils aine quelle aimait plus que tous les autres, parce qu'il était un peu rousseau, et qu'elle était un peu rousse.

### نائلة مسعد:

فتحت الأم الباب وقبلت أولادها بحرارة وقالت لهم: كم أنا سعيدة بعودتكم يا أولادي الأحباء! ادخلوا بسرعة فأنتم حتماً جائعون .

### التعليق:

في مشهد استقبال الأم لأولادها قامت حسب بيرو بتقبيلهم كما خصت أكبرهم ببعض حديثها وعنايتها لأنها تحبه أكثر من كل الآخرين نظراً للشبه

بدرالدين صمادي - د. محمد الشريف بن دالي حسين

بينهما، فقامت المترجمة هنا بالحدف فلم تذكر اسم الولد أو مسألة تفضيله عن إخوته بسبب الشبه، لأن المساواة والعدل بين الأبناء تعد من قيم الثقافة العربية الإسلامية.

Mais vous avez encore là tant de viande, reprit sa femme; voilà un veau, deux moutons et la moitié d'un cochon ! Tu as raison, dit l'ogre; donne-leur bien à souper, afin qu'ils ne maigrissent pas, et va les mener coucher ...pour l'ogre, il se revit à boire, ravi de quoi si bien régaler ses amis. Il but une douzaine de coups plus qu'à l'ordinaire ce qui lui donne un peu dans la tête, et l'obligea de s'aller coucher.

نائلة مسعد:

فأسرعت الزوجة وقالت له: من المفضل أن نتركهم إلى الغد لأجهزهم واعدهم على طريقتك الخاصة، أما اليوم فقد جهزت لك عجلا سمينا شهيا. رأى الغول أن زوجته على صواب فقال: خذهم إلى الغرفة واحرصي على أن لا يفر أي واحد منهم. وعاد إلى طعامه، فأكل وشرب بشراهة مما سبب له صداعا ألما فترك الغرفة وذهب ليناام.

التعليق:

يحرم دين الإسلام أكل لحم الخنزير وشرب الخمر، فقامت المترجمة بحدف عبارة «moitié d'un cochon» أي «نصف الخنزير» واكتفت بذكر العجل «جهزت لك عجلا سمينا شهيا» احتراما للثقافة العربية الإسلامية. وعندما وصف «بيرو» للغول حين أخذ بالشرب «شرب الخمر»، ودل على ذلك قوله «il but une douzaine de coups» أي شرب اثنا عشر كأسا، فقامت المترجمة بتكليف المقطع قائلة «فأكل وشرب بشراهة كبيرة». كما نشير أيضا إلى استخدام أسلوب التكافؤ أو الترجمة بالمكافئ بالنسبة لكلمة «ogre» والتي يكافئها «غول» في الثقافة العربية.

في ترجمة النثر كانت جل المحذوفات بسبب تعارضها وثقافة اللغة المنقول إليها، ورغم الحذف فقد مكنت الأساليب المستخدمة في الترجمة من نقل المعنى والمغزى، ولذلك يمكننا القول بأن حماية القارئ الطفل مما يعارض الدين والأخلاق والقيم الاجتماعية لمجتمع اللغة المنقول إليها «العربية» أمر

## صياغة الملامح الثقافية في أدب الطفل المترجم

مرغوب وممكن، من خلال تتبع الملامح الثقافية في نصوص اللغة المنقولة واستخدام الأساليب الترجيحية الملائمة لمستوى فهم وإدراك الطفل، وبات تعلمها أمرا مهما بالنسبة للمترجم بهذا المجال.

### خاتمة

تساءلنا بداية عن كيفية التواصل في حالة اختلاف اللغة والثقافة، وكحالة خاصة الطفل الذي يعتبر حلقة ضعيفة في إطار النشاط الترجيحي المتنامي والتنوع والغزو الثقافي، من هنا اقترحنا أدب الطفل كقناة للتواصل فاعلها الأساسي هو مترجم أدب الطفل، حيث تلعب الترجمة دور الجسر الذي تتم بفضل عملية التواصل والفهم. فكيف تتم صياغة الملامح الثقافية ضمن أدب الطفل؟

تبين لنا أن الكتابة للأطفال ليست أمرا سهلا، لأنها تحتاج إضافة إلى ملكة الكتابة، تخصصا وبحثا في مجال علم نفس الطفل والجانب التربوي الخاص به والحس الفني من حيث اختيار المواضيع ومعرفة ما يحببه. وبدا لنا جليا ثراء أدب الطفل من حيث الملامح الثقافية حيث سعينا عبر ترجمات بعض النصوص الشعرية والنثرية لكاتبين فرنسيين معروفين وهما «جان دو لافونتان» و«شارل بيرو»، إلى استكشاف الأساليب المستخدمة في الترجمة وصياغة الملامح الثقافية.

بمقارنة النصوص الأصلية وترجماتها أمكننا إحصاء الأساليب التالية مع تكرار بعضها أحيانا كثيرة من طرف نفس المترجم أو غيره: الترجمة الحرفية، التكييف، الاختصار (التكثيف)، الإكثار عن طريق التصريح بالمضمر، الإضافة، التحوير، التعويض الإيضاحي، التذويب والتوسيع.

فلاحظ تجلي أسلوب الإيضاح (الإكثار، التعويض الإيضاحي، التذويب، التكييف، الإضافة، التوسيع) وهذا نظرا لطبيعة المتلقي وكونه من فئة الأطفال التي تحتاج إلى التفسير والتوضيح والتبسيط، أو إعطاء قالب ثقافي محلي.

ثم أسلوب الحذف، كما يمكن إدراج الاختصار (التكثيف) المتمثل في حذف كثير من الكلمات وتعويضها بعدد أقل من الكلمات أو بكلمة واحدة، حيث أن هذا الأسلوب يمكن من تجاوز صعوبة الإفصاح عما يتعارض مع ثقافة المجتمع وعقيدة الناس فقام المترجمون في أحيان كثيرة بحذف ما يتعارض مع الدين الإسلامي مثل التعامل بالربا، وشرب الخمر ...

تميزت ترجمة «سامي قباوة» بالحرفية والنسخ في مجملها محاولة منه لتغريب النصوص متجنباً الإضافة والإيضاح ومحاكاة منه لأسلوب «دولافونتان»

في سرد حكاياته فكانت ترجمة في تقديرنا أقرب إلى أسلوب الشعر الحر منه إلى القصيدة الموزونة. وقد يعزى استخدام الترجمة الحرفية عنده أو عند غيره من المترجمين إلى رغبتهم في الحفاظ على نفس المدلولات الموجودة في اللغة المنقولة سواء لبساطة هذه المدلولات أو محاولة لنقلها كما هي إلى اللغة المنقول إليها.

قام «عثمان جلال» باستخدام أساليب الإيضاح والتكييف والتحوير بشكل يغلب على جل المقاطع مستخدماً تعابير ومصطلحات ذات شحنة عربية إسلامية، ومقتبساً أحياناً أخرى من القرآن الكريم مخاطباً القارئ بخلفيته الثقافية فغلب على ترجماته طابع «التوطين» أي مخاطبة القارئ وفق قيمه ومعايير الثقافة المفهومة والمتقبلة.

في النص النثري قامت نائلة مسعد أيضاً بحذف ما يتعارض مع الثقافة والعقيدة الإسلامية من شرب خمر وأكل لحم الخنزير، والتمييز بين الأبناء... مع تكييفه أحياناً وتهذيبه للمحافظة على مسار الأحداث وخصوصيات الثقافة والعقيدة الإسلامية، كما استخدمت الإضافة وأسلوب الإيضاح بصفة عامة لتوضيح الأفكار للقارئ الطفل واستخدام المكافئ الثقافي عند توفره.

مما سبق يمكننا أن نخرج ببعض التوصيات إذ إنه لمن المهم للمترجم المتطلع لهذا النوع من الترجمة أن يتقن قواعد اللغة العربية، وأن يكون على اطلاع جيد بحاجات الطفل النفسية والعقلية وميولاته.

إن أسلوب الإيضاح يسهل نقل المعنى وتبسيطه للقارئ الطفل وعلى المترجم أن يكون على دراية به وبأهم تجلياته، وكيفية استخدامه لتجاوز مشاكل الترجمة المحتملة، وقراءة الترجمة المعتمدة على أسلوب الإيضاح مفيدة أيضاً في إثراء الرصيد اللغوي للمترجم.

إن الأمثلة المقدمة تدعم إمكانية ترجمة الشعر وربما تقدم إضافة صغيرة من حيث التقنيات التي قد تستخدم في ترجمة النصوص الشعرية الموجهة للطفل، كما يلفت انتباهنا إمكانية التفكير في إنجاز مدونة لمعاني الكلمات تفصل معانيها المعجمية وسياقاتها الثقافية والاجتماعية.

استخدام الترجمة الحرفية يساهم في تغريب النص (تقديمه وفق ثقافة اللغة المنقولة) أما أسلوب الإيضاح بأنواعه وبشكل خاص الإضافة والتكييف فتسمح بتوطين النص (تقديمه وفق ثقافة اللغة المنقول إليها) وتسمح بمزيد من التوضيح والفهم، كما تعطي أكثر حرية للمترجم في عرض أفكاره بشكل جمالي فني.

## صياغة الملامح الثقافية في أدب الطفل المترجم

يمكن توسيع هذه الدراسة لتشمل عددا أكبر من النصوص المترجمة ومن طرف أكبر عدد من المترجمين، لملاحظة التباينات المحتملة نتيجة اختلاف الترجمات وحصر ما هو شمولي من أساليب ترجمة أخرى.

يمكن التفكير في عملية الترجمة الموجهة للطفل العربي المسلم من الناحية القانونية، إذ أن هذه الفئة تحتاج إلى الحماية، فليس كل ما يتم ترجمته من ملامح ثقافية في إطار التغريب يكون مستساغا، بل قد يحوي من العادات والقيم السلبية الهدامة ما يتعارض وقيم ديننا الحنيف وأهداف أدب الطفل التعليمية والتربوية.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - يوسف مارون، أدب الأطفال بين النظرية والتطبيق، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، 2011، ص14.
- <sup>2</sup> - هادي نعمان الهيتي، أدب الأطفال، فلسفته، فنونه، وسائطه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977، ص71.
- <sup>3</sup> - محمد مرتاض، من قضايا أدب الأطفال، دراسة تاريخية فنية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2015، ص21.
- <sup>4</sup> - أحمد الصعب، أدب الأطفال في الوطن العربي، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، 2017، ص ص 27-28.
- <sup>5</sup> - يوسف مارون، أدب الأطفال بين النظرية والتطبيق، م.س، ص ص 30-33.
- <sup>6</sup> - غني ناصر حسين، مفهوم الثقافة وخصائصها، كلية الآداب، جامعة بابل، العراق، 2011، ص01.
- <sup>7</sup> - مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1984، ص138.
- <sup>8</sup> - مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، م.ن، ص56.
- <sup>9</sup> - سورية جغوب، دلالات السياق المقامي، قراءة في الجهود التراثية وجهود أعلام اللسانيات الحديثة، دار المثقف للنشر والتوزيع، باتنة، الجزائر، 2017، ص ص 20-21.
- <sup>10</sup> - سورية جغوب، دلالات السياق المقامي، قراءة في الجهود التراثية وجهود أعلام اللسانيات الحديثة، م.ن، ص25.
- <sup>11</sup> - سورية جغوب، دلالات السياق المقامي، قراءة في الجهود التراثية وجهود أعلام اللسانيات الحديثة، م.ن، ص ص 19-20.
- <sup>12</sup> - صديق أحمد علي، استراتيجيات الترجمة الثقافية، أمبارك، العدد 11، المجلد 4، الأكاديمية الأمريكية العربية للعلوم والتكنولوجيا، تكساس، 2013، ص ص 93-98.
- <sup>13</sup> - بيتر نيومارك، الجامع في الترجمة، « A textbook of translation »، ترجمة حسن غزالي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 2006، ص 22.
- <sup>14</sup> - بيتر نيومارك، م.س، ص ص 66-71.
- <sup>15</sup> - درويش علاء عبد المنعم، الإشارة والتنوير في الترجمة والتحرير، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 2016، ص04.



- <sup>16</sup> - أندري ليفيفير، الترجمة التاريخ، الثقافة، ترجمة د. أحمد مومن، دار الألفية للنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، 2011، ص41.
- <sup>17</sup> - أحمد صالح الطامي، من الترجمة إلى التأثير، دراسات في الأدب المقارن، دار الأمان، الرباط، المغرب، 2013، ص30.
- <sup>18</sup> - طارق عبد الرؤوف عامر، الثقافة، مفهومها وخصائصها وعناصرها، 2011، تم استرجاعها بتاريخ 12 / 04 / 2019 من الموقع الإلكتروني [al3loom.com](http://al3loom.com)
- <sup>19</sup> - ينظر:
- Cindy lefevre-scodeller, la traduction anglais-français, manuel de traductologie pratique, de Boeck, 2015, p69.
- <sup>20</sup> - ينظر:
- Cindy lefevre-scodeller, la traduction anglais-français, manuel de traductologie pratique, op.cit, pp 69-70.
- <sup>21</sup> - ينظر:
- Cindy lefevre-scodeller , la traduction anglais-français, manuel de traductologie pratique, ibid, p70.
- <sup>22</sup> - ينظر:
- Jean De La Fontaine, Fables, Ed, TALANTIKIT, Bejaïa, Algérie, 2015.
- <sup>23</sup> - بشير مفتاح، أمثال وحكم لافونتان، دار القصة للنشر، الجزائر، 2010.
- <sup>24</sup> - محمد بك عثمان جلال، العيون اليواقظ في الأمثال والمواعظ، مطبعة النيل، مصر، 1906.
- <sup>25</sup> - سامي قباوة، حكايات لافونتان، دار المؤلف، بيروت، لبنان، 2017.
- <sup>26</sup> - ينظر:
- Charles Perraul, Les contes de Perrault, Editions Auzou, Paris, France, 2014.
- <sup>27</sup> - نائلة مسعد، روائع الحكايات العالمية، دار ربيع للنشر، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2015.
- <sup>28</sup> - جابر جعلاب وسعيدة كحيل، حدود التصرف في الترجمة الأدبية، دراسة تحليلية ونقدية، مذكرة الماجستير، قسم الترجمة، جامعة باتنة، 2014، ص 07.
- <sup>29</sup> - موسوعة ويكيبيديا، اطلع عليها بتاريخ 2019/12/30، من الموقع الإلكتروني [fr.wikipedia.org/wiki/fables\\_de\\_la\\_fontaine](http://fr.wikipedia.org/wiki/fables_de_la_fontaine)
- <sup>30</sup> - موسوعة ويكيبيديا، فصوص بيرو، اطلع عليها بتاريخ 2019/12/31، من الموقع الإلكتروني [ar.wikipedia.org/wiki](http://ar.wikipedia.org/wiki)
- <sup>31</sup> - شارل بيرو، ترجمة ياسر عبد اللطيف، مراجعة كاظم جهاد، حكايات أمي الإوزة، هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، الهدد للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، 2013، ص 11.
- <sup>32</sup> - سهيل إدريس وجبور عبد النور، المنهل، قاموس فرنسي عربي، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1983، ص 766.
- <sup>33</sup> - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، ط4، 2004، ص130.

العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة  
- رهانات التشبيك عبر شبكات التواصل الاجتماعي -

فاطمة همال<sup>(1)</sup> أ.د/ كمال بوقرة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة باتنة

مخبر الديناميات الاجتماعية في الأوراس

kamboug34@yahoo.fr

fatima\_hem@hotmail.fr

تاريخ القبول: 2020/09/29

تاريخ الإرسال: 2020/08/22

**الملخص:**

لقد نقلت تكنولوجيا الأجهزة الذكية بتقنية اللمس وتطبيقاتها في القرن الواحد والعشرين؛ كل قواعد عمل أجهزة العلاقات العامة إلى عالم كل ما فيه له امتداد إلكترونية والرقمنة. ليصل طريق المعلومات فائق السرعة في أحدث مراحلها إلى "الذكاء SMART"، أين أصبح التوجه الآن إلى المدن الذكية، والمؤسسات الذكية والحكومات الذكية والمنظومات الذكية... الخ. ولأن مبتغى ومنتهى نشاط المؤسسات اقتصاديا بلوغ الجماهير بإدارة الصورة الذهنية للمؤسسة في اتجاه إيجابي لتحقيق تموقع سوقي قوي يتماشى مع مستحدثات بيئة الأعمال؛ جاء التوجه إلى اعتماد التشبيك الاجتماعي بيئة اقتصادية واتصالية مستحدثة لإدارة صورة المؤسسات، ما دعم بدوره التوجه إلى اعتماد "العلاقات العامة الذكية" التي وضعت حاليا بمواجهة العديد من رهانات العمل ضمن شبكات التواصل الاجتماعي للقيام بوظيفتها المحورية وهي "إدارة الصورة الذهنية للمؤسسة" مع "الجماهير"، لتواكب بيئة الأعمال والاتصالات الذكية.

**الكلمات المفتاحية:** العلاقات العامة الذكية؛ الصورة الذهنية للمؤسسة؛ شبكات التواصل الاجتماعي؛ بيئة العمل الرقمية؛ رهانات التشبيك الاجتماعي.

**Abstract:**

Into the twenty-first century, all the working rules of public relations devices have been transferred to a world in which everything has an electronic and digital extension. To reach the information high-speed road in its latest stage of "SMART", where the trend is now is

moving in the direction of smart cities, smart institutions, smart governments, smart systems ...etc.

And because the objective and the ultimate goal in the economic activity of institutions is to reach the masses by managing the mental image of the institution in a positive direction to achieve a strong market position in line with the developments in the business environment, the current trend is to adopt social networking as a new economic and communication environment to manage the image of institutions.

The trend of adopting social has supported another trend that is moving towards adopting "smart public relations", which was currently placed in the face of many work bets (not clear) within social networks to fulfill its central function, which is "managing the mental image of the institution" with "the masses" and ultimately to keep pace with the business and smart communication environment.

**Key words:** smart public relations; The mental image of the institution; Social networks; Digital workenvironment; Social networking bets.

#### مقدمة:

تعتبر العلاقات العامة الذكية مجالاً بحثياً مستجداً؛ ونحن نلج العقد الثالث من القرن الواحد والعشرين، بحيث تعتبر امتداداً للعلاقات العامة الرقمية في ظل البيئة المرقمة الذكية، والتي تمهد لمستجدات تُفرضُ على القائمين بالعلاقات العامة تلبية لمتطلبات عملهم لإدارة الصورة الذهنية للمؤسسة. حيث اكتست المفاهيم والممارسات المؤسساتية وضمنها الاتصالية منذ بداية القرن الواحد والعشرين؛ طابع الإلكترونيات والرقمية في ظل اقتصاد المعرفة وتكنولوجيا الاتصال الحديثة، ولم تعد المعطيات التقليدية تفي باحتياجات المؤسسة نسبة إلى التسارع في تطور بيئة عملها وتنافسيتها، خاصة وفق السير إلى اعتماد المؤسسات الافتراضية بديلاً ي طرح على ساحة الأعمال بمختلف مجالاتها، ليصبح تحدي الصورة والسمعة والهوية الرقمية واقعا يسير

## العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة

جنباً إلى جنب مع نظيراتها خارج عالم الرقمنة، بكل ما تنوي المؤسسة تبليغه عنها إلى جماهيرها.

والربط بين المؤسسة وصورتها بشكل عام، سيسير بشكل مباشر؛ دقيق وعميق إلى "العلاقات العامة" الجهاز المحور والأساس المسؤول عن بناء وتقديم وإدارة الصورة الذهنية للمؤسسة مع جماهيرها من جهة، وكون "العلاقات العامة" فرعاً مهماً "للصناعة الإعلامية" ربطاً بالمعطى الأعم "اقتصاد المعرفة" من جهة ثانية.

والآن تعيش المؤسسات واقع عالم "الموجة الثالثة" كما كناها إيلفينتوفلر-ارتباطاً بصفة الذكاء Smart، فالبيئة الاتصالية الذكية وفق الأجهزة الذكية المختلفة، أوجدت السعي إلى تبني المدن الذكية والمؤسسات الذكية والحكومات الذكية وأنظمة الأعمال الذكية... الخ، والعمل باليقظة التكنولوجية نقل العلاقات العامة من الكلاسيكية إلى الرقمية خلال هذا القرن، غير أننا نشهد اعتماداً للعلاقات العامة الذكية استجابة لمتطلبات بيئة الأعمال الذكية على نطاق واسع قريباً، مكتسبة كل صفات "الذكاء والذكاء"، متوغلة في متطلبات البيئة الاتصالية والإعلامية الحديثة، متمثلة في محور ديناميكيتها "شبكات التواصل الاجتماعي".

لتواجه العلاقات العامة الذكية رهانات التشبيك الاجتماعي الصعبة؛ المتعددة واللامتناهية، لتحقيق وظيفتها الأساس "إدارة صورة المؤسسة"؛ في ظل مستجدات بيئة الأعمال الذكية التي لم تقتصر على النواحي الاقتصادية بل كانت على المستوى الاتصالي أيضاً، لتضع صورة المؤسسة بمختلف مكوناتها من سمعة وهوية بصرية وشعارات وعلامات تجارية وغيرها تحت مجهر جماهيرها عبر منصات شبكات التواصل الاجتماعي، في تنافسية ومخاطر لم يسبق أن مرت بها، في ظل حصار الأجهزة الاتصالية الذكية وتطبيقاتها المختلفة التي سهلت الولوج ومتابعة الجماهير للمؤسسات ومنتجاتها ومستجداتها ووسعت نطاق رجع الصدى ناحيتها، ما يتطلب من القائم بالعلاقات العامة الذكية مهارات ذكية وتركيبية وظائفه إلى مستويات أعلى تستجيب لهذه الرهانات التي ستخوضها صورة المؤسسة عبر شبكات التواصل الاجتماعي.

لتأتي هذه الدراسة النظرية بهدف استعراض أهم رهانات العلاقات العامة الذكية في إدارة الصورة الذهنية للمؤسسة عبر شبكات التواصل الاجتماعي، وفق التساؤلات التالية:

- ✓ ما هي العلاقات العامة الذكية؟
- ✓ ما هي صورة المؤسسة في زمن الرقمنة؟
- ✓ ما هي رهانات العلاقات العامة الذكية في إدارة صورة المؤسسة عبر شبكات التواصل الاجتماعي؟

لتأتي الإجابة عن هذه التساؤلات وفق الطرح التالي:

- ✓ العلاقات العامة الذكية.
- ✓ الصورة الذهنية للمؤسسة.
- ✓ التشبيك عبر شبكات التواصل الاجتماعي.
- ✓ بيئة العمل الرقمية/ الذكية حاضنة للرهانات.
- ✓ رهانات التشبيك للعلاقات العامة الذكية عبر شبكات التواصل الاجتماعي:

\* رهانات تنافسية مجال عمل العلاقات العامة الذكية.

\* رهان العلاقات العامة التسويقية.

\* رهان إدارة صورة المؤسسة.

\* رهان التشبيك مع الجماهير.

### 1- العلاقات العامة الذكية:

دائما ما كانت التعريفات طروحات لزوايا النظر واستجابة لبيئة تكوّن المفهوم والمصطلح، بحيث قدمت العديد من التعريفات للعلاقات العامة منذ بدء تأطيرها علميا ومعرفيا. وبشكل عام؛ يبدو أن هناك ثلاثة تيارات داخل مجموعة البحث تؤكد على العلاقات العامة إما كوظيفة إدارية، أو إدارة اتصالات، أو كإدارة علاقات<sup>1</sup>. لذلك تعتبر العلاقات العامة الكلاسيكية هي قاعدة العلاقات العامة الذكية، والعلاقات العامة كممارسة ليست بالحديثة، فقد عرفت باختلاف أشكالها وتوحد ألبها، غير أن الحديث فيها هو اتصالها بالذكاء أو البيئة الاتصالية الذكية المتأنية من عالم الرقمنة في الانترنت، ليأتي الحديث

## العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة

عن العلاقات العامة الذكية استجابة للمطلب الذي دعا إليه عديد المفكرين والمختصين في العلاقات العامة مؤخرا، حول ضرورة إعادة صياغة تعريفات جديدة للعلاقات العامة توطرها البيئة الاتصالية الجديدة المرقمنة والذكية خاصة ضمن أهم تطوراتها وأشكالها "شبكات التواصل الاجتماعي"، مؤكداً أن شبكات التواصل الاجتماعي هي في الأساس علاقات عامة في عالم الانترنت. وتعرف العلاقات العامة الذكية بكونها: عملية الاتصال المؤسسي القائمة على استخدام تكنولوجيا الاتصال في الوصول إلى الجمهور والتفاعل معه، وتنفيذ وظائف العلاقات العامة عبر وسائل تقنية حديثة بسهولة وسرعة في أي وقت وفي كل مكان<sup>2</sup>. ليكون الحديث عن العلاقات العامة الذكية تبعا لتفعيل خاصية "التفاعلية" كواقع علاقة بين المؤسسة وجمهورها حاليا؛ نتيجة الإعلام الجديد والتشبيك الاجتماعي وتوافر الأجهزة الذكية التي فرضت الاستجابة الآنية وتحسين التفاعل الدائم العالي المستوى من القائمين بالعلاقات العامة اتجاه الجماهير، ما يكون مجتمعا افتراضيا خاصا بالمنظمة وجمهورها. والحديث عن العلاقات العامة الذكية بمعنى التفاعلية مع الجماهير؛ لا يشير فقط للموقع الإلكتروني للمؤسسة بل حسابات المؤسسة عبر مواقع التواصل الاجتماعي، وتطبيقات الهواتف والألواح الذكية، حسابات المؤسسة عبر مواقع النشر المعرفي وتبادل المحتوى، وحسابات المجتمعات الافتراضية، وما يتعلق بمحركات البحث ومواقع استطلاعات الرأي العام الرقمية، وعبر المواقع الإلكترونية لوسائل الإعلام عبر النت.

وجاء هذا الاتجاه في عمل العلاقات العامة نتيجة الاتجاه نحو بيئة الأعمال الذكية، وأيضا استجابة لتعاظم دور الجماهير في تغيير وتسيير بيئة الأعمال واتصالاتها، هذه الأخيرة التي أضحت تحديا بسبب الهواتف الذكية وتطبيقاتها اجتماعا مع شبكات التواصل الاجتماعي، حيث أصبح لزاما على القائمين بالعلاقات العامة تعزيز صورة وتموقع المؤسسة وتنافسيتها في ظل بيئة الأعمال والاتصال الذكية، من خلال دعم التفاعل مع الجماهير لمعرفة رجوع الصدى والاتجاهات واشراكهم من خلال مقترحاتهم ودعم الحوار معهم وبذلك تطوير الخدمات، تسهيل الأعمال والاتصالات مع مختلف المتعاملين،

ورصد أعمال واستراتيجيات المنافسين... الخ، ما يحقق وظائف العلاقات العامة المختلفة التي ترسخ صورة إيجابية عن المؤسسة.  
وفي الجدول التالي تلخيص لأهم خصائص العلاقات العامة بين الكلاسيكية والرقمية أو الإلكترونية وصولاً إلى الذكية، وهو ما يسمى "بنموذج العلاقات العامة الذكية"<sup>3</sup>.

أنواع العلاقات العامة	وفقا لاعتمادها على وسائل الاتصال	التقليدية والحديثة
نوع العلاقات العامة	العلاقات العامة التقليدية	العلاقات العامة الذكية
وسائل الاتصال المستخدمة	تعتمد على وسائل الاتصال التقليدية في العلاقات العامة مثل الوسائل المطبوعة كالمجلات والنشرات والتقارير والمطويات، إلى جانب الاتصال المباشر الشخصي والجمعي.	تعتمد على استخدام الموقع الإلكتروني للمنظمة في نشر معلومات وأخبار عبر النصوص المكتوبة والوسائل المتعددة كالفديو والغرافيك.
التفاعل مع الجمهور	اتصال في اتجاه واحد غير متفاعل في حال الوسائل التقليدية، واتصال لحظي في حال الاتصال المباشر ينتهي بنهاية الحدث.	اتصال في اتجاهين، متفاعل يرتبط باستخدام الجمهور لموقع المنظمة، والإبحار فيه، وتكون وظائف العلاقات العامة جزءا من الموقع إلى جانب الوظائف التسويقية والخدمية الأخرى.

## العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة

وجمهورها على الويب، ويحقق ذلك مفهوم الحوار في العلاقات العامة.			
---	--	--	--

الشكل (1): نموذج العلاقات العامة الذكية SMART Public Relations-

المصدر: خيرت عياد، أحمد فاروق، العلاقات العامة والاتصال المؤسسي عبر الانترنت،

ص 172.

وبالنظر إلى الجدول أعلاه؛ فإن العلاقات العامة الذكية شديدة الحساسية والتغير، وتأطيرها نظريا وممارساتيا الآن سيتقدم بعد حين، مما يصعب البحث الأكاديمي فيها وأيضا مجال التدريب وصقل واكتساب مهارات جديدة.

### 2- الصورة الذهنية للمؤسسة:

يعتبر مجال العلاقات العامة والرأي العام الأرضية التي قُدِّمت وفقها تعريفات للصورة الذهنية للمؤسسات والتي قدمت أيضا بمسمى صورة المؤسسة. وبدأ استخدام مصطلح الصورة الذهنية Image عندما أصبح لمهنة العلاقات العامة تأثير كبير على الحياة الأمريكية، وقد كان لظهور كتاب "تطوير صورة المنشأة" للكاتب الأمريكي "لي بريستول Lee Bristol" في عام 1960 أثر كبير في نشر مفهوم صورة المنشأة بين رجال الأعمال، وما لبث هذا المصطلح أن تزايد استخدامه في المجالات التجارية والسياسية والإعلامية والمهنية<sup>4</sup>. ويعود مصطلح الصورة الذهنية في أصله اللاتيني إلى كلمة Image المتصلة بالفعل IMITARI "يحاكي" أو "يمثل"، وعلى الرغم من أن المعنى اللغوي للصورة الذهنية يدل على المحاكاة والتمثيل؛ إلا أن معناها الفيزيائي "الانعكاس"<sup>5</sup>.

وتظهر ثلاثة اتجاهات تحدد صورة المؤسسة في الأدبيات: بعض المؤلفين مهتمون فقط بالمفهوم، والبعض الآخر يحددها فيما يتعلق بالمفاهيم ذات الصلة (الهوية أو السمعة)، بينما لا يزال البعض الآخر يقسمها إلى عدة صور<sup>6</sup>. والصورة الذهنية للمؤسسة هي المعاني والمواقف والمعارف والآراء المشتركة لأصحاب المصلحة في المؤسسة، والتي تتأثر جزئياً على الأقل بالاتصالات الإستراتيجية المنبثقة عن المؤسسة، وبالتالي يتم إنشاء الصور التنظيمية والحفاظ عليها من قبل كل من المؤسسات وأصحاب المصلحة؛ فبينما تحاول المؤسسة بنشاط عرض صورة معينة لنفسها، يقوم أصحاب المصلحة



بتشكيل تصورات للمؤسسة، وبالتالي هذه الازدواجية هي التي تنتج الصورة التنظيمية... فهي نتاج الخطاب بين المؤسسات وأصحاب المصلحة ، وليس مجرد نتيجة للتواصل أحادي الاتجاه الذي ينتج بحكم الواقع صورة مرغوبة في أذهان الجمهور المستهدف<sup>7</sup>.

وتتكون الصورة الذهنية للمنظمة من بعض أو كل العناصر التالية: اسم المنظمة، ورمزها، وانجازاتها، ولباس موظفيها ومواقعها وسياراتها ودورها في خدمة المجتمع، ومساهماتها في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وتشمل أيضا اخفاقاتها ومشكلاتها ونزاعاتها وأثارها السلبية على البيئة والإنسان... الخ<sup>8</sup>.

وتتطلب إدارة صورة المؤسسة فهماً لكيفية تكوين صورة المؤسسة، وكيفية قياسها والتعديلها، ومن المهم الحصول على المعرفة والفهم للصور الحالية وما تقوم عليه، وهي مظلة المعلومات التي يحملها الشخص عن المؤسسة<sup>9</sup>.

وإدارة صورة المؤسسة هي عملية منهجية ومتعددة الجوانب تنطوي على خطط وسياسات تهدف إلى تشكيل صورة إيجابية للجو الداخلي والخارجي للمؤسسة، والقضاء على الأفكار السلبية والمواقف تجاه المؤسسة، حيث تؤدي إدارة صورة المؤسسة إلى ولادة لغة المؤسسة، وتقاليدها، وحوار يركز على التعبير عن ذات المؤسسة بطريقة ما، بحيث يتوافق هذا الحوار مع توقعات وفهم جميع أصحاب المصلحة في المؤسسة<sup>10</sup>.

إذن؛ فتبعاً لما تعنيه الصورة الذهنية للمؤسسة، فإن العلاقات العامة مطالبة بالكثير لتحقيق الصورة الذهنية الإيجابية للمؤسسة سواء من خلال بناءها أو إدارتها أو صيانتها، وهو ما يجب أن تقوم به العلاقات العامة الذكية في القرن الواحد والعشرين.

### 3- التشبيك عبر شبكات التواصل الاجتماعي:

لقد اعتمدنا التشبيك الاجتماعي لجمع شبكات التواصل الاجتماعي كطرف؛ بالاتجاه نحو هذه الشبكات من قبل المؤسسات ممثلة بالعلاقات العامة من خلال التشبيك وخلق شبكات واستراتيجيات تواصل اجتماعي مع الجماهير من خلال هذه المواقع كطرف ثان. ووفق ذلك فمواقع التواصل الاجتماعي.

## العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة

وشبكات التواصل الاجتماعي لم تأت من فراغ طبعاً، بل كانت لنشأتها وولادتها مجموع ظروف كانت متداخلة ومتسلسلة كمعطيات بيئة وفرت أسباب لظهورها، كالويب Web 2.0، وتكنولوجيا الاتصال الحديثة والإعلام الجديد.

وتعد الشبكات الاجتماعية أداة مساعدة للتواصل مع الآخرين وهي شكل من أشكال المشاركة حيث يتحد الأشخاص ذوو الاهتمامات المشتركة معاً وبينون العلاقات من خلال المجتمع هي اتصال ثنائي الاتجاه، حيث تكون المحادثات في جوهرها، ويتم من خلالها تطوير العلاقات<sup>11</sup>. وشبكات التواصل الاجتماعية هي المواقع الإلكترونية التي توفر فيها تطبيقات الانترنت خدمات لمستخدميها تتيح لهم إنشاء صفحة شخصية معروضة للعامة ضمن موقع أو نظام معين، وتوفر وسيلة اتصال مع معارف منشئ الصفحة أو مع غيره من مستخدمي النظام، وتوفر خدمات لتبادل المعلومات بين مستخدمي ذلك الموقع أو النظام عبر الانترنت<sup>12</sup>. تتيح التواصل بين الأفراد في بيئة مجتمع افتراضي يجمعهم وفق مجموعات اهتمام أو شبكات انتماء (بلد، أو جامعة، أو مدرسة، أو شركة) ويتم هذا كله عن طريق خدمات التواصل المباشر مثل إرسال الرسائل، أو الاطلاع على الملفات الشخصية للآخرين، ومعرفة أخبارهم والمعلومات المتاحة للعرض<sup>13</sup>.

أما عن التشبيك الاجتماعي الذي تقوم به أجهزة العلاقات العامة في هذه الدراسة سيكون تحت ما يعرف "باتصالات المؤسسة عبر وسائل التواصل الاجتماعي" والذي يعني: استخدام المنظمات لوسائل التواصل الاجتماعي من أجل التفاعل اليومي مع الجمهور، وكذلك لإدارة حملاتها الاتصالية أو الأنشطة التي تقوم بها، بحيث تتحمل المنظمة مسؤولية نشر وإدارة محتويات صفحاتها وحساباتها على مواقع التواصل الاجتماعي... ويجب أن يؤخذ في الاعتبار أهداف استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، والجمهور المستهدف، وطبيعة الرسائل والمعلومات المطلوب نشرها، والتكامل بين وسائل التواصل الاجتماعي مع وسائل التواصل الأخرى<sup>14</sup>.

#### 4- بيئة العمل الرقمية/الذكية حاضنة للرهانات:

يتسع وبشكل مذهل مؤخراً؛ توغل صفة "الذكاء SMART" في مجالات الحياة والعمل، فالآن أصبح التخطيط يسير نحو تبني المدن الذكية، والمؤسسات الذكية، والحكومات الذكية والأنظمة والأجهزة الذكية، وصولاً إلى ما يعرف الآن بأنترنت الأشياء.

وتعتبر صفة "الذكاء" برفقة تقنية "اللمس" الجرعة الأكبر لرقمية عالم الموجة الثالثة الذي نعيشه، والذي أسس لبيئة عمل رقمية توطر عالم المؤسسات والأعمال، لتفرض مجموع رهانات تتقدمها رهانات الاتصال الذكي بالنسبة للمؤسسات - ربطاً بموضوع هذه الدراسة-والذي يحتاج يقظة تكنولوجية عالية الأداء من قبل أجهزة العلاقات العامة التي اتجهت بدورها نحو "الذكاء"، كنتاج عام وخاص لتكنولوجيا الاتصال الحديثة واقتصاد المعرفة، باعتبار أن الدور الرئيس لليقظة التكنولوجية هو توفير أفضل تخطيط استراتيجي.

واليقظة التكنولوجية هي العملية التي تحصر المؤسسة من خلالها التقنيات والتكنولوجيات المستعملة من طرف زبائنها، مورديها، شركائها ومنافسيها، في إطار مجال نشاطها وذلك لمتابعة التطورات التي قد لا تؤثر على مستقبلها فحسب وإنما على مستقبل زبائنها ومورديها وشركائها ومنافسيها واتخاذ الإجراءات الوقائية<sup>15</sup>. والحديث عن العلاقات العامة الذكية يعني مواكبة لهذا الطرح لمواجهة رهاناته على مستوى وظائف العلاقات العامة لإدارة صورة المؤسسة في ظل البيئة الرقمية الذكية. حيث تزداد صعوبة اللعبة التنافسية الجديدة نتيجة انفتاح الأسواق وانهيار الحواجز بينها وتحولها إلى أسواق إلكترونية تسيطر عليها التقنية المتقدمة، حيث تأتي المنافسة من كل مكان، ولا حماية منها إلا بمحاولة التفوق والتميز بالتجديد والابتكار وسرعة الاستجابة لرغبات العملاء، والوصول إليهم في الزمان والمكان المناسبين<sup>16</sup>.

ومنه تحتاج المؤسسات إلى تموقع ذكي ضمن مفرزات تكنولوجيا الاتصال الحديثة على النمط الاقتصادي الآن، استهلاكاً من قبل الجماهير وأيضاً تعاطياً اتصالياً معهم، ما يعزز مبدأ تمثيل المؤسسة بصورة إيجابية أمام

## العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة

بيئتها المحيطة و جماهيرها، والمرتبط بمفهوم المؤسسات المعاصرة والمؤسسة كنظام مفتوح.

وبذلك فالعلاقات العامة الذكية تواجه وفق بيئة العمل الرقمية؛ رهانات في مجال العمل وطبيعة المهام وخلق الوظائف الجديدة، واندماج وتقارب مجالات العمل خاصة مع التسويق، دخولا في أقصى تحديات الحفاظ على بناء وإدارة ناجحة للصورة الذهنية للمؤسسة ضمن البيئة التنافسية، بسبب خلق المجتمعات الشبكية وتغلغل تكنولوجيا الاتصال الحديثة في الاقتصاد والتحول إلى كل ما هو رقمي: تسويق رقمي، تجارة إلكترونية، مؤسسات افتراضية، وحتى إمكانية الدفع من خلال شبكات التواصل الاجتماعي، مثل ما حدث خلال جائحة كورونا كوفيد-19؛ حيث أصبح من الممكن تحويل النقود عبر تطبيق الواتس آب في البرازيل، كل ذلك غير جذريا بيئة نشاط العلاقات العامة ووظائفها.

وباعتبار العلاقات العامة الجهاز الذي ينظم الاتصال بين المؤسسة و جماهيرا المختلفة، فإن العملية الاتصالية ككل قائمة من أجل "الرسالة"؛ والتي هي بلغة اقتصادية تبليغ للمؤسسة بصورتها ومنتجاتها، متنقلة من قائم بها وعليها إلى مستهدف بها هو الجمهور والذي أصبح مساهما في صنعها، لذلك فالتجرب الاتصالي الذكي كان نتيجة حتمية للتواجد والاستخدام المذهل لما نعرفه بتكنولوجيا الاتصال الحديثة متولدة عن الويب Web 2.0. إذن من ركائز البيئة الرقمية الذكية الحاضرة لرهانات العلاقات العامة الذكية في التشبيك الاجتماعي الويب 2.0 كتطور منعطف في الانترنت وعالم الويب، جاءت لتحاكي متطلبات تغير الاتصال، حيث بدأت تغيرات تطرأ بشكل مركز على علاقة المستخدم لها بها، الذي تحول من مستقبل سلبي الى مستخدم مشارك في صنع المحتوى. والقائمون على الويب يسعون دوما إلى استقطاب دائم وواسع للمستخدمين للويب نحو المحتويات التي ينشرونها، بذلك كان إيقاف هذا المنعطف في أسس وخصائص الويب مستحيلا، مع إضافة حقيقة أن ذلك كان في صالح صانعي المحتوى الرقمي في مقدمتهم القائمون على العلاقات العامة؛ على مستويات عدة تخدم صناعة وإدارة صورة المؤسسة.

إذن؛ فالديناميكية والتفاعلية والتشاركية والحوارية وبناء تشبيك اجتماعي واسع وبناء تجمعات ومجتمعات افتراضية وبناء وإدارة المحتوى الرقمي المعلوماتي؛ تعتبر أهم الخصائص التي ميزت الويب 2.0 والتي انعكست على مختلف أشكال الاتصال التي استحدثتها هذه النسخة من الويب في مقدمتها التشبيك الاجتماعي الذي تعمل وفقه العلاقات العامة الذكية حالياً.

لنورد تحد مهم آخر يشكل القاعدة الرقمية الأم لبيئة عمل العلاقات العامة الذكية وهي عالم البيانات والمعلومات ولغة الرقمنة ومالكها من كبريات الشركات التي تشكل عبء أيضاً للعلاقات العامة الذكية. حيث بدأ عملاقة العالم الرقمي يغزون أراضي بعضهم، فاندلعت حرب بين جوجل وفيسبوك وأمازون وآبل ولينكد إن سعياً وراء جذب الأشخاص أنفسهم، وترجمة هذا الجذب إلى دولارات، حيث يتنافسون في الموسيقى، والقراء الإلكترونيين، والجانب الاجتماعي، والهواتف النقالة، والبحث، والحشد، والأجهزة اللوحية، والدعاية، والمعارف، وما غير ذلك<sup>17</sup>.

وضمن منافستهم هذه اندعت الحرب التنافسية للشركات الاقتصادية كلها، متمثلة للخدمات التي تقدمها وكيف تقدمها، لمن ولماذا أيضاً، ووفقاً لذلك يراهن المختصون في العلاقات العامة على تحديات مستقبلية أكبر ستقوم على استشراف الرقمنة وعالم البيانات وتطبيقاتها. سيحتاج متخصصو العلاقات العامة والاتصالات إلى أن يصبحوا علماء بيانات لفهم كيف يعيش جمهورهم المستهدف ويعملون ويستهلكون، ستلعب التحليلات دوراً كبيراً في العلاقات العامة في المستقبل، فيجب على ممارسي العلاقات العامة الجمع بين البيانات والإبداع، وهو نهج لطالما دعم حملات العلاقات العامة، للتنبؤ بالاتجاهات المستقبلية، وتحديد جماهير جديدة والتأكد من أن البرامج جذابة ومثيرة للاهتمام للمستخدمين النهائيين<sup>18</sup>.

#### 4- رهانات التشبيك للعلاقات العامة الذكية عبر شبكات التواصل الاجتماعي:

كما سبق لنا الطرح؛ فإن التشبيك الاجتماعي الذي تعمل ضمنه العلاقات العامة الذكية هو اتصال مؤسسي ضمن وسائل التواصل الاجتماعي. وكما أن وسائل التواصل الاجتماعي متعدد النوع والعدد؛ فليس من السهل للعلاقات

## العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة

العامة الذكية الحفاظ على وتيرة العمل وجودته ضمن هذا التشبيك، ما طرح رهانات لتواجدها ونشاطها وتحقيق وظائفها التي استجد فيها الكثير، وأهم الرهانات هذه الرهانات ما يلي:

### 4-1/ رهانات تنافسية مجال عمل العلاقات العامة الذكية: تعيش العلاقات

العامة الذكية ضمن بيئة عملها؛ رهانات عدة تؤسس نظريا ومهنيا لمستحدثات حول مجال العلاقات العامة ككل في المستقبل القريب. نحن لا نملك الخيار فيما إذا كان ينبغي علينا استخدام وسائل الإعلام الاجتماعي أم لا، فالخيار الذي نملكه هو مدى براعتنا في استخدامها، فالعائد على الاستثمار لوسائل الإعلام الاجتماعي هو أن عمك سيظل له وجود في غضون خمس سنوات<sup>19</sup>.

إذن فرهان استدخال وظائف جديدة لمجال العلاقات العامة مؤطرة ضمن العلاقات العامة الذكية، كان استجابة لمتطلبات التشبيك الاجتماعي للمؤسسة مع جماهيرها المختلفة وسوق العمل وتنافسيته، بحيث لا تزال الوظيفة الجوهرية للعلاقات العامة هي "بناء صورة ذهنية حسنة عن المؤسسة" لدى جماهيرها. ووفق تشعب وزيادة أعباء تحقيق وظائف العلاقات العامة الذكية، تحولت بعض الوظائف للقائم بالعلاقات العامة إلى مهنة فرعية، من ذلك تخصيص "صانع للصورة" من أجل الصورة الذهنية للمؤسسة. وصانع الصورة Image Maker هو الوظيفة التي يقوم شاعها بتحديد عناصر الصورة المرغوبة للمنظمة والتي ينبغي بذل الجهد من أجل تكوينها والاستفادة من كافة الظروف التي تساعد على تحقيقها ودراسة الأوضاع المعاكسة لتفادي آثارها السلبية على صورة المنظمة، أو إضعافها إلى أدنى حد ممكن<sup>20</sup>. بالإضافة إلى ما يعرف بالمحللين والاستراتيجيين وصناع المحتوى كورق محددة المهام خاصة خلال حالة الأزمة.

وإن كان هذا التحول إيجابيا لتوسيع دائرة عمل العلاقات العامة الذكية وتأكيدا على أهمية هذا الجهاز ومنحه قيمته الفعلية في المؤسسة؛ فإن الرهانات الأخرى تنحى إلى كونها تهديدا لعمل العلاقات العامة وفاعلية أدائها، حيث يواجه القائمون بالعلاقات العامة الذكية الآن منافسين غير مسبوقين في ظل بيئة التشبيك الاجتماعي الذكية مثل صناع المحتوى الرقمي عبر وسائل التواصل

الاجتماعي، وكذا متخصصي شبكات التواصل الاجتماعي كمتخصص الفيسبوك ومتخصص التويتر ومتخصص اللينكد إن ومتخصص اليوتيوب...، والذين يكونون غالبا ناشطي مجال المعلوماتية والحوسبة والانترنت - من الناحية الوظيفية وممارسة وظائف المهنة- ولكن يتحولون إلى متبنين لوظائف عدة هي في الأصل من صميم عمل القائم بالعلاقات العامة مثل تسويق صورة المؤسسة والتشبيك مع الجماهير وإدارة المحتوى... الخ.

ولعل أصل هذه المنافسة والتهديد كرهان بقاء للقائم بالعلاقات العامة ضمن مجال بيئة العمل الذكية؛ هو التحول في مفهوم صناعة المحتوى وإدارته وتبني صفة "المستخدم" بدل "مستقبل" المعلومة، حيث أصبح الكل الآن وضمن محو الأمية المعلوماتية وعالم شبكات التواصل الاجتماعي؛ مشاركا في صناعة وإدارة المحتوى، حيث وفرت صفة "الذكاء Smart" من خلال الأجهزة الذكية بأنظمتها وتطبيقاتها سهولة الاستخدام مقابل الأداء العالي، بحيث خرجت الأمور من حيز التخصص في صناعة المحتوى وضرورة التمكن العلمي لتحقيقه، ولم يعد المحتوى حكرا على المتخصصين من مهندسي المعلوماتية والحواسيب وعلوم الإعلام والاتصال. وهو ما وضع العلاقات العامة الذكية أمام رهان آخر في بيئة العمل وهو الموازنة بين المسؤولية الإعلامية والمسؤولية الاجتماعية، في وقتنا الذي تصاعدت فيه المطالبة بتفعيل عال للمسؤولية الاجتماعية من قبل المؤسسات الاقتصادية المختلفة اتجاه المجتمع والجماهير، حتى أصبحت فيه المسؤولية الاجتماعية منفذا ونافذة هامة لتسويق صورة المؤسسة ترويجا وإعلانا لاستقطاب الجماهير وتأطير الرأي العام بما يخدم مصالح هذه المؤسسة بالسعي لخدمة مصالح الجماهير، وهو ما يضغط على العلاقات العامة لتكون ذكية في التوفيق بين مسؤوليتها الإعلامية والاجتماعية. وبغض النظر عن الجدل حول مدى أخلاقية ممارسات المنظمات ومدى قبولها في المجتمع، تبقى المسؤولية الإعلامية للعلاقات العامة جزء أساسيا من مسؤولية المنظمات الاجتماعية تجاه جماهيرها الأساسية<sup>21</sup>.

ولتعزيز التواجد الاتصالي للعلاقات العامة الذكية؛ لم يعد يخلو أي موقع إلكتروني لأي مؤسسة من أيقونات شبكات التواصل الاجتماعية للمتابعة

## العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة

والتواصل والتفاعل، لتعزيز تواجد المؤسسة وتموقعها وتواصلها ووصولها لجمهورها من خلال أكثر شبكات التواصل الاجتماعي ارتيادا من قبل الجماهير واعتمادها المتواصل على الخدمات المستحدثة المقدمة من هذه الشبكات بما يخدمها كمؤسسة، وذلك ما يستدعي توفر مجموعة من الخصائص في القائم بالعلاقات العامة ضمن مجالها الذكي ليحافظ على مكانته ووظيفته أهمها<sup>22</sup>:

✓ أن يكون لديه معرفة جيدة عن تحليل المواقع وعدد الزيارات ومعرفة نوعية الجمهور الأكثر زيارة للموقع.

✓ أن يكون لديه القدرة على تقييم موقع المنظمة ودوره في تحقيق الجانب الاتصالي.

✓ أن يكون لديه معرفة عامة بكافة الوسائل الاتصالية المتاحة من خلال الانترنت وأيا من هذه الوسائل تناسب أي فئة من فئات الجماهير.

✓ أن يكون لديه القدرة على اتباع الأساليب الحديثة للتأكد من صحة المعلومات التي يحصل عليها.

✓ أن يتعرف على كيفية إدارة المواقع الإلكترونية، وإنشاء صفحات التواصل الاجتماعي إلى جانب بعض الأمور الفنية الأخرى التي تختلف وفقا للإمكانيات والخدمات المتاحة لموقع كل منظمة.

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة حصول القائمين بالعلاقات العامة على التدريب والتكوين المستمر للتمكن من تقديم الأداء المطلوب للعلاقات العامة الذكية، وهو الأمر الذي يقلق الكثير من خبراء العلاقات العامة، نتيجة وقوع الكثير من ممارسي العلاقات العامة في فخ ما توفره الانترنت من دورات تدريبية مجانية او مدفوعة لكن تكون غالبا نظرية، وهو الذي سيجعلهم حبيسي المهارات الموجودة ويمنعهم من التطور واكتساب مهارات جديدة، فهم كاللاعبين الرياضيين يحتاجون للتدريب العملي من مدربين وخبراء وليس عبر دورات نظرية.

وامتدادا لرهانات العمل؛ يقدم لنا مجموع ممارسين ومختصين(\*) في العلاقات العامة في مؤسسات اقتصادية عالمية استشرافا لاتجاهات العلاقات العامة في المستقبل القريب بدء من 2020 أهمها<sup>23</sup>:



1- أهمية البيانات مع انفجار المحتوى التفاعلي: مع تدفق المحتوى الرقمي، يجب أن تكون جهود العلاقات العامة أكثر ذكاءً وأكثر تفاعلاً من أي وقت مضى، وسيشهد عام 2020 حملات رقمية شديدة التركيز مصممة للوصول إلى مجموعة جمهور متخصصة.

2- العلاقات العامة المتخصصة سنتكسب شعبية في عام 2020: ستكون المنظمات أكثر انتقائية، وسيحتاج مستشارو العلاقات العامة إلى أن يكونوا استباقيين وأذكياء في دعم العلامات التجارية بفعالية في بيئة سريعة الحركة.

3- سيكون للمشاركات ذات المغزى تأثير أعمق: على الرغم من إدخال التكنولوجيا الجديدة، والخوارزميات المتخصصة، والأجهزة الإلكترونية الفاخرة، إلا أن العلاقات العامة تحتاج إلى عنصر بشري لتبقى ملائمة.

4- أنواع المحتوى الجديدة التي تدفع المبيعات: هناك رغبة متزايدة في أنواع جديدة من المحتوى، وسيحتاج محترفو العلاقات العامة إلى النظر في جميع جوانب البصمة الاجتماعية والرقمية لعملائهم، مع تطوير مقاطع فيديو قصيرة لوسائل التواصل الاجتماعي أو البث الصوتي لإجراء المقابلات عبر الإنترنت.

5- سيكون عام 2020 عام المؤثرين.

6- الاتصال في حالة الأزمات وإدارة السمعة سيكونان على الرادار: يمكننا أن نتوقع رؤية المزيد من الأدوار الداخلية المخصصة حصرياً لإدارة سمعة الشركة كجزء من فرق الاتصالات الأوسع للمؤسسات.

#### 4-2/ رهان العلاقات العامة التسويقية:

العلاقات العامة التسويقية هي المجال المستحدث الذي فرضته البيئة الرقمية خاصة ضمن شبكات التواصل الاجتماعي، بحيث تقاربت وتداخلت واندمجت العديد من وظائف ومهام مجالي "العلاقات العامة" و"التسويق". والعلاقات العامة التسويقية هي البرنامج أو الجهود الرامية إلى تحسين أو حماية المبيعات أو صورة المنتج وتشجيع الوسطاء، مثل وسائل الإعلام التقليدية، ووسائل الإعلام الإلكترونية، والأفراد لنقل وتمثيل رسالة عن

## العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة

الشركة ومنتجاتها طوعية إلى جمهورها من مؤسسات الأعمال أو المستهلكين<sup>24</sup>.

إذن كلا المجالين يسعى إلى استقطاب الجماهير بإقناعها واستمالتها وتحقيق الولاء، نحو المؤسسة بالنسبة للعلاقات العامة، ونحو المنتجات بالنسبة للتسويق. لدينا الآن تسويق رقمي واجتماعي ومؤثر للنظر فيه، وعلى عكس التلفزيون أو الراديو أو المطبوعات؛ تطورت العلاقات العامة وأصبحت اليوم ذات صلة، إن لم تكن أكثر صلة، مما كانت عليه قبل 20 عامًا<sup>25</sup>. لذلك وجدت المؤسسات أن جمع الجهود المبذولة في العلاقات العامة والتسويق تحت ظل البيئة الرقمية أقل تكلفة وجهداً ووقتاً، فقد وهدت هذه البيئة بيئة كل اختصاص ووضعت المؤسسات أمام مبدأي التكامل والاندماج بالتفاعل على كل المستويات، حيث يعتبر الاندماج والتفاعل ميزة الرقمية وهما ميزتا تكنولوجيا الاتصال والمعلومات الحديثة، كوننا هنا نركز على الأساليب والاستراتيجيات الاتصالية الذكية.

كما أن الخط الفاصل بين العلاقات العامة والتسويق والإعلان غير واضح منذ عام 2019، نظراً لأن العديد من العلامات التجارية تراجع ميزانيات العلاقات العامة والتسويق والإعلان، وأصبحت ملخصات عملاء الوكالات أكثر تنوعاً، وستصبح هذه التخصصات الثلاثة أكثر تشابكاً، فقد أصبح محترفو العلاقات العامة اليوم سفراء للعلامات التجارية وخبراء في وسائل التواصل الاجتماعي ومسوقي محتوى ومراقبين للاتجاهات<sup>26</sup>. كما انخفضت ميزانيات الإعلانات حيث تفاعلت العلامات التجارية مع الجماهير المتناقصة من خلال إعادة توجيه الاستثمار إلى Google و Facebook ومنافذ الأخبار الرقمية الناشئة مثل BuzzFeed و The Huffington Post<sup>27</sup>.

اليوم؛ يجب توسيع العلاقات العامة إلى قنوات متعددة لتعميق وتوسيع نطاق الوصول إلى المستهلكين المستهدفين، ويعد التسويق عبر المؤثرين مفتاحاً للتواصل مع المستهلكين الأصغر سناً، كما هو الحال في عالم اليودكاست الناشئ، يمكن للعلامات التجارية تشغيل منشورات المؤثرين ودفع متابعين جدد للتواصل على قنواتهم الاجتماعية الخاصة، ويمكن رفع مستوى الانطباع

وحركة المرور لمقالة ويب واحدة عن طريق ربط القصص ومشاركتها مع معجبي العلامات التجارية المختلفة، سواء كان ذلك من خلال إعادة نشر أخبار الأعمال على LinkedIn أو مشاركة موقع صحافي مثالي يواجه المستهلك في قصص Instagram باستخدام رابط التمرير السريع<sup>28</sup>.

وهنا استوجب على القائم بالعلاقات العامة التمكن العالي من مجال التسويق بما يخدم وظائف العلاقات العامة للحفاظ على صورة المؤسسة ومنتجاتها من خلال بناء جسور تواصل وإقناع وتأثير ناجح مع الجماهير ضمن مجال تسويق الأفكار شكلا ومضمونا في صناعته للمحتوى الموجه للجماهير من خلال شبكات التواصل الاجتماعي، والذي سيتضمن المزيج الترويجي كمضمون مدمج، وأساليب الإقناع والتأثير، والدراية بمنافذ وأساليب الجماهير في التعامل مع هذه المحتويات تأثرا وتأثيرا، خاصة ضمن التحدي المفروض الآن في هذا النطاق من قبل الكلمة المنطوقة وقوتها أونلاين عبر هذا التشبيك الاجتماعي، والتي أصبحت مؤشرا لتغير الكثير من قواعد عمل المؤسسات انطلاقا من المزيج التسويقي وصولا إلى المزيج الاتصالي الذي يقع ضمن مسؤولية ونطاق عمل العلاقات العامة الذكية الآن.

**3-4 رهان إدارة الصورة الذهنية للمؤسسة:** في هذه الدراسة أخذنا التشبيك الاجتماعي بمفهوم الاتصال المؤسسي ضمن وسائل التواصل الاجتماعي، ومحور وجود العلاقات العامة ككل منذ العلاقات العامة التقليدية إلى الرقمية إلى الذكية؛ هو العمل على بناء وإدارة الصورة الذهنية للمؤسسة. وتشمل هذه العملية التفاعل مع المستخدمين وخلق محتوى قابل للنشر والمشاركة، ورصد ما يقوله أصحاب المصالح على المنظمة، والحفاظ على حالة الحوار الدائمة بين المستخدمين، وتتضمن أيضا نشر معلومات وموضوعات على وسائل التواصل الاجتماعي خاصة في ضوء تنوع وتعدد أشكالها<sup>29</sup>.

وعبر التشبيك الاجتماعي؛ أصبحت هذه المهمة صعبة جدا واستدعت استحداث أنماط اتصالية جديدة واستراتيجيات لبناء وإدارة هذه الصورة، وحتى مهن جديدة تضاف إلى فريق العلاقات العامة تلبية لذلك.

## العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة

وفي مقدمة رهانات صورة المؤسسة عبر وسائل التواصل الاجتماعي تغير مكونات الصورة والتعاطي معها وبناءها ضمن هذا التشبيك، فقد اقترب مفهوم السمعة الإلكترونية من مفهوم الصورة الذهنية للمؤسسة، واعتلت الهوية البصرية قمة هرم بناء الصورة الذهنية، وفرضت أهمية الصورة مكانة حساسة للتصميم الجرافيكي "غرافيك ديزاين Graphic Design" للشعار والعلامة التجارية، وأصبح ثقل الكلمة المنطوقة أكثر من قيمة وثقل الحملات الإعلامية والإعلانية.

ولأن مبتغى ومنتهى بناء وإدارة صورة المؤسسة هو "الجماهير"؛ فقد رفع التشبيك الاجتماعي رهان وتحدي إدارة العلاقات مع الجماهير، وأصبح المطلوب من العلاقات العامة الذكية التموّج الدائم في سوق المنافسة والتواجد والمرافقة للجماهير، من خلال رصد التعليقات والمتابعات والمنشورات وتبادل النشر والتغريدات ونشر مختلف أشكال البيانات والمعلومات خاصة وفق الوسائط المتعددة من المؤسسة وعن المؤسسة، فقد دعمت الهواتف الذكية مع توفر تدفق النت الدائم بمجيء انترنت الشرائح؛ الحصار المتبادل بين القائمين بالعلاقات العامة والجماهير، ليرصد أحدهما الآخر من أجل مصالحهما، حيث كرست العلاقات العامة الذكية مبدأ التفاعلية ومرافقة الجماهير عبر منصات شبكات التواصل الاجتماعي على مدار 24 ساعة وطيلة أيام الأسبوع حتى أيام العطل، وجمع جل خصائص الأنواع الاتصالية تلبية لاحتياجات الجماهير ومحاصرتها (الشخصي، الجمعي، وحتى الجماهيري) فهي توفر التزامنية والالتزامنية، الجماهيرية والللاجماهيرية... في ذات الوقت، مما يدعم تحقيق صورة إيجابية عن المؤسسة تستقطب من خلالها الجماهير التي تتابعها وتتابع المنافسين الكثر، الذين يصعبون على المؤسسة الحفاظ على صورتها وجماهيرها. والأمر يصبح أكثر صعوبة في حال الأزمات حيث تمر صورة المؤسسة بمخاض عسير لميلاد صورتها الجديدة التي ستكون بعد تلك الأزمة.

غير أن البيئة الرقمية رفعت تحدي توقع الأزمات، لطبيعة وخصائص هذه البيئة، والتي جعلت المؤسسات تبحث عن سبل واستراتيجيات جديدة للتواصل مع الجماهير في إطار إدارة صورتها الذهنية لديهم، حيث يرتفع خلال

الأزمة الاهتمام أكثر بالجمهور لأنها مفتاح المؤسسة للخروج بأقل الخسائر من أزمته، والحفاظ على صورتها بأقصى إيجابية ممكنة أو سرعة الترميم في حال تضرر هذه الصورة.

والحديث عن إدارة صورة المؤسسة رقمياً أثناء الأزمات تجاوز ارتباط الأمر بالمواقع الإلكترونية للمؤسسات والبريد الإلكتروني إلى الحديث عن الإعلام الاجتماعي، كون الحقائق والإحصائيات لعادات وأنماط متابعة الجماهير للمؤسسات تؤكد الارتباط بها عبر شبكات التواصل الاجتماعي وليس عبر مواقعها الإلكترونية الرسمية بنسبة عالية. لذلك فإن إدارة صورة المؤسسة رقمياً تكتسي الاهتمام البالغ، بحيث توصلت بعض الدراسات إلى رصد مستجدات هذا المجال البحثي الممارساتي، وقدمت نماذج إدارة أزمة أو اتصالات الأزمة عبر شبكات التواصل الاجتماعي، وتقديم توصيف لمراحل إدارة الأزمة واتصالاتها أين تم التخلي عن الكثير من الطرق والاستراتيجيات الكلاسيكية في فعل ذلك، لأننا أمام بيئة عمل رقمية مختلفة عما تم وضعه من أسس نهايات القرن العشرين لحماية المؤسسات وصورتها من الأزمات.

إن شبكات التواصل الاجتماعي باتت من الوسائل المهمة في مواجهة الأزمات، وذلك ما أكدته شركة "تويوتا" للسيارات عام 2010، في مواجهة أزمة استدعاء السيارات التي اعتمدت على شبكات التواصل الاجتماعي كإحدى وسائل الاتصال في اتصالات الأزمة، إذ عملت العلاقات العامة على توظيف تلك الشبكات عن طريق وضع بعض المعلومات عن الشركة، وكذلك بث ملفات فيديو لإعلانات أو حوارات أو خطب المسؤولين، كما قامت الشركة في صفحتها على موقع الفيسبوك Facebook بدعوة مشترك الموقع لوضع مساهمة مكتوبة على الموقع يحكون فيها قصتهم مع تويوتا، ودورها في حياتهم مما يدعم ارتباط العملاء بالشركة، ويظهر مدى أهميتها في حياتهم، كما عملت تويوتا على استعمال موقعي "Twitter" و "Youtube" للتواصل مع الجمهور، وتقديم إرشادات لهم إلى جانب نشر مواد على صفحاتها في "Facebook" عن أنشطتها لمواجهة الأزمة، ونصائح المسؤولين بالشركة للجمهور، وتطمئنهم وتقديم شرح، وتفسير للموقف<sup>30</sup>.

## العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة

ومن أجل إدارة ناجحة لصورة المؤسسة، تحتاج العلاقات العامة الذكية إلى مواكبة البرامج والتطبيقات والمواقع الإحصائية التي توفر لها قياس صورتها ومتابعتها من خلال الجماهير ووسائل الإعلام وغيرها. فمثلا تساعد منصات Metrics العلامات التجارية على فهم مواقعها من خلال توفير مجموعة متنوعة من التحليلات في متناول أيديهم، على لوحة معلومات واحدة أين يمكن للعلامات التجارية الآن تتبع أشياء مثل نصيبها من الأصوات بين المنافسين ومقاييس الجمهور الحقيقية ومشاركة القارئ مع المحتوى لتحديد السبل والرسائل التي يتم تحويلها بنجاح<sup>31</sup>.

لقد فرض التشبيك الاجتماعي على القائمين بالعلاقات العامة الذكية العمل على استحداث برامج علاقات عامة ذكية واستراتيجيات جديدة لإدارة صورة المؤسسة، بحيث لازال العمل قائما من قبل مختصي العلاقات العامة والاتصال والإعلام على إرساء استراتيجيات جديدة لإدارة صورة المؤسسة عبر شبكات التواصل الاجتماعي، خلال المواقف العادية وأيضا خلال الأزمات.

### 4-4/ رهان التشبيك مع الجماهير: لقد مكنت منصة الانترنت من تحويل

علاقة المؤسسات مع الجماهير؛ من نمط الاتصال الخطي إلى النمط التفاعلي، الذي تَخَلَّصَ فيه المستقبل أو الجمهور من صفة السلبية إلى الإيجابية متمثلة في القدرة على رجع الصدى الفوري في المقام الأول، والتحكم في تلقي المضامين والمشاركة في إنتاجها في المقام الثاني. وبذلك فالمستقبل يتفاعل مع الوسيلة والرسالة والقائم بالاتصال في ذات الوقت. وتبعاً لذلك أصبح من الضروري على أجهزة العلاقات العامة إعادة النظر في استراتيجياتها الاتصالية مع الجماهير لكون التفاعل ثلاثي الأبعاد يزيد من خطر وحساسية فقدان الجماهير في حال عدم تلبية معايير متابعته. ويمكن تحقيق ذلك من خلال<sup>32</sup>:

### التفاعل الوظيفي: ويعتمد على التفاعل مع عناصر الويب مثل الارتباطات

التشعبية والفيديو والصوت من خلال استخدام الارتباطات للانتقال من صفحة لأخرى أو من موقع لآخر أو مشاهدة مقطع فيديو أو الاستماع لأغنية أو مسمع صوتي، وكذلك التحكم في بعض مكونات الموقع مثل اختيار اللغة أو حجم الحروف أو بعض عناصر التصميم.

**تفاعل رد الفعل:** ويعتمد على قيام المستخدم بالتعبير عن وجهة نظره أو رأيه أو كتابة معلومات أو بيانات، وذلك من خلال الرد الإلكتروني أو ملء استمارات أو الإجابة عن أسئلة أو استيفاء استطلاع رأي.

**التفاعل المباشر:** ويعتمد على التواصل المباشر بين مستخدمي الانترنت من خلال الحوار (الدرشة) والمراسلات الفورية والمؤتمرات عن بعد.

والتقاء أبعاد التفاعل الثلاث تم تفعيله أكثر ضمن منصات شبكات التواصل الاجتماعي، ما زاد تحدي التعامل مع الجماهير، كسبها وإرضائها، فالقاعدة الجماهيرية عبر شبكات التواصل الاجتماعي - إضافة إلى المنافذ الجماهيرية الأخرى كالموقع الإلكتروني-أصبح التحدي الأول لجهاز العلاقات العامة الذكية في المؤسسة ضمن مهامها الأساس، من تخطيط وتنسيق وتواصل لصياغة الرسائل بشكل مناسب، ولمعرفة خصائص هذه الجماهير حفاظا على صورة المؤسسة لديهم وقياس هذه الأخيرة بشكل دوري.

ولكن من جانب إيجابي وفرت منصات شبكات التواصل الاجتماعي بيئة أوسع وأوضح للرصد الفوري لرجع صدى الجماهير والتقرب منها، وسرعة تدارك الأخطاء وتصحيح مسار أي خطة أو حملة إعلامية أو تسويقية، غير أن ذلك يظل رهن مدى احترافية تحقيق تشبيك اتصالي ومؤسسي ناجح مع الجماهير، ما يتطلب بالتأكيد قائمي علاقات عامة ذوي كفاءة عالية ودراية وإدراك بحقيقة إلزامية الانتقال إلى أرضية هذه المنصات للتشبيك مع الجماهير، وذلك بالانتقال إلى التعامل مع الجماهير بقنوات تواصلهم الذكية الأكثر استخداما وتداولاً، من أمثلة ذلك اعتماد إنشاء مجموعات عبر الفيسبوك وعبر الواتس آب محاكاة لخدمة العملاء التسويقية، لخلق الحوار مع الجماهير واحتضانها وتقديم مستوى عال من التفاعلية في مقابل الرصد الفوري والمستمر لردود الأفعال والأفكار والاتجاهات، الأمر الذي يساهم بنسبة كبيرة في التحكم في تأطير الآراء وبناء الانطباع الإيجابي حول المؤسسة ومراقبة سيرورة صورتها لدى هؤلاء الجماهير.

فمع بداية الألفية الثالثة تزايد اهتمام المنظمات ببناء وتدعيم علاقتها مع جمهورها باعتباره أحد الاتجاهات المعاصرة في العلاقات العامة، حيث اتجهت

## العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة

كثير من المنظمات في الولايات المتحدة وأوروبا للتحويل بوظيفة العلاقات العامة من إدارة اتصالاتها إلى إدارة علاقاتها مع الجماهير، وقد أدى ذلك إلى تحول العلاقات العامة في بعض المنظمات من التركيز على كيفية تحقيق الاتصال الفعال مع الجماهير إلى التركيز على كيفية بناء وتطوير وصيانة علاقات نافعة ومتبادلة مع هذه الجماهير<sup>33</sup>. ويشمل هذا التحول المجالين: الأكاديمي والمهني للعلاقات العامة، ولكن على الرغم من الجهود العلمية التي بذلت لتحديد الشكل المثالي أو الذي ينبغي أن تكون عليه العلاقات بين المنظمة وجماهيرها؛ فإننا مازلنا في حاجة إلى تحديد كامل أبعاد هذه العلاقة<sup>34</sup>.

وبذلك انتقلت المؤسسات من سياسة الثبوت النسبي في موقع المؤسسة الإلكتروني إلى الحيوية اللامتناهية والديناميكية والتواصلية ضمن التشبيك الاجتماعي ومواقعه التي أصبحت أيقونات ضرورية التواجد كجهات اتصال في الموقع الإلكتروني للمؤسسة، وأصبح من أهم أهداف المؤسسات الآن التقرب أكثر من الجماهير، حيث انتقلت العديد من المؤسسات إلى نهج إشراك الجماهير في إدارة المضامين والمساهمة فيها.

ويرى بعض المختصين الممارسين للعلاقات العامة أن هذا العام "عام المؤثرين" سنرى العلاقات العامة تلتقي التسويق المؤثر، فظهور المؤثرين الاجتماعيين، لا سيما على "Instagram" يعني أن المتخصصين في العلاقات العامة سيبدؤون في دمج هذا التكتيك الشائع بشكل متزايد في برامجهم الخاصة، والعلاقات العامة في وضع مثالي لبناء علاقات مع المؤثرين الرئيسيين على الشبكات الاجتماعية، بهدف تطوير شراكات للمساعدة في الوصول مباشرة إلى جمهور مستهدف محدد<sup>35</sup>.

والمؤثرون الرقميون هم الأفراد الذين ولدوا من وسائل التواصل الاجتماعي ويفتخرون بأتباع كبير، يستحوذ هؤلاء المواطنون الرقميون الآن على انتباه الجماهير والعلامات التجارية على حد سواء، وعلى الرغم من وجود عدد قليل من الشخصيات البارزة، فإن هؤلاء المؤثرين مرتاحون للشراكات التجارية حول المحتوى المدعوم الذي يخفف ويتحدى تأثير العلاقات الإعلامية التقليدية<sup>36</sup>.



وهكذا زادت أهمية الإدارة بالعلاقات مع الجماهير، والذي أدى بدوره إلى زيادة اعتماد ما يعرف "بالتسويق بالعلاقات" في إطار الاستراتيجية التسويقية لمنتجات المؤسسات، والذي أصبح مدخلا لإدارة صورة المؤسسة، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على الأهمية البالغة التي يكتسبها التشبيك مع الجماهير بآليات وأطر نظرية ومهنية مستحدثة تتماشى مع خصائص الجماهير الجديدة وإيجابيتها ضمن شبكات التواصل الاجتماعي، سواء في تفاعل رجع الصدى أو التدخل في إنتاج وتوجيه المحتوى الاتصالي، ومن خلال المساحة الشاسعة التي وفرتها هذه الشبكات كمنصة اتصال وحوار بين القائم بالعلاقات العامة والجمهور؛ أصبح متوفرا لأي مؤسسة التعرف إلى اهتمامات الجماهير وخصائصهم وطريقة تفكيرهم ودوافعهم وحاجاتهم...

#### خاتمة:

تبعاً لما استعرضناه من رهانات وأيضاً اتجاهات استشرافية للعلاقات العامة الذكية، فإن هذه الأخيرة تخوض تحدي بقاء تبعاً ضمن الرقمنة، وسعياً للحفاظ على أداء المهمة المحور "إدارة الصورة الذهنية للمؤسسة"، أين تتجاذبها الأطراف المتعلقة بهذه الصورة كبيئة عمل، وطبيعة وظائف ومهارات مستجدة، ورهانات جمهور أصبح يتقاسم مع القائمين بالعلاقات العامة الذكية دور القائم بالاتصال، بل جمهور يفرض قواعده العدة التي دُعِمَت بقوة المؤثرين وطبيعة البيانات ورقابتها الثنائية الضاغطة، أين أصبح دمج العلاقات العامة والتسويق ضرورة لتقليل الأعباء ورفع كفاءة الأداء. حيث ستشكل شبكات التواصل الاجتماعي من خلال البيانات وتحليلها، عالم المؤثرين، صناعة المحتوى، العلاقات العامة التسويقية والتدفق المعلوماتي التفاعلي- خاصة في ظل الأزمات-الاتجاهات المستقبلية للعلاقات العامة الذكية وأرضية عملها ونشاطها.

ونجاح العلاقات العامة الذكية يستدعي إعادة النظر في الموروث السابق لعملها بما يشبه الرسكلة لكل من دراسات الجمهور وتسويق المحتوى الاتصالي وأيضاً استراتيجيات إدارة الصورة الذهنية للمؤسسة، إضافة إلى التمكن من أساسيات التسويق الرقمي المعاصر، إلى جانب التمكن من مهارات صناعة

## العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة

وإدارة المحتوى الرقمي لشبكات التواصل الاجتماعي، لتقليل تنافسية مختصي شبكات التواصل والتمكن أكثر من تأدية وظائف العلاقات العامة المحورية ضمن شبكات التواصل الاجتماعي بمواكبة نظرية وتطبيقية مهنية (كالدورات التدريبية الميدانية واتفاقيات الابتعاث لمؤسسات رائدة في المجال) توفر الكفاءة اللازمة لتنفيذ استراتيجيات اتصالية جديدة للعلاقات العامة الذكية تعي أهمية تحليل تدفق البيانات وتبني المؤثرين كقنوات تمرير أو صناع للمحتوى، في نظرة بعيدة تختصر الكثير من التهديدات وتؤسس لأليات تحاكي سرعة وقوة بيئة العمل الرقمية للمؤسسات.

### قائمة المراجع:

### المراجع العربية:

### الكتب:

- 1- إيريك كوالمان، الجدوى الاقتصادية لوسائل الإعلام الاجتماعي: كيف تغير وسائل الإعلام الاجتماعي طريقتنا في الحياة والعمل، مكتبة جرير، السعودية، ط1، 2014.
- 2- حسين محمود هتيمي، العلاقات العامة وشبكات التواصل الاجتماعي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2015.
- 3- خيرت عياد، أحمد فاروق، العلاقات العامة والاتصال المؤسسي عبر الانترنت، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2015.
- 4- خالد غسان يوسف المقداي، ثورة الشبكات الاجتماعية، دار الفانس للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2013.
- 5- علي فرجاني، العلاقات العامة واستراتيجية الاتصال، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2018.
- 6- محمود شافعي فرحات، المهارات الاتصالية والإعلامية لممارسي العلاقات العامة، دار أمجد للنشر والتوزيع، ط1، 2019.
- 7- محمود رمضان دياب، العلاقات العامة في عصر المعلوماتية والانترنت، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية-مصر، ط1، 2020.
- 8- محمود رمضان دياب، مدخل إلى العلاقات العامة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية-مصر، ط1، 2020.
- 9- نرمين علاء الدين، إدارة استراتيجيات تواصل المنظمات عبر وسائل التواصل الاجتماعي، دار العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2020.
- 10- نظام موسى سويدان، العلاقات العامة التسويقية، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2018.
- 11- هيثم حمود الشبلي، مروان محمد النسور، إدارة المنشآت المعاصرة، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009.

**منشورات المؤتمرات:**

1- رتيبة حديد، نوفل حديد، اليقظة التنافسية وسيلة تسييرية حديثة لتنافسية المؤسسة، المؤتمر الدولي حول: الأداء المتميز للحكومات والمنظمات، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 8-9 مارس 2005.  
**الدراسات الأجنبية:**

- 1- Clark, C.E., Difference between public relations and corporate social responsibility: An analysis, Public Relations Review, 26 (3), 2000.
- 2- Joseph Eric Messey, A Theory Of Organizational Image Management, International Journal Of Management and Applied Science, Issue-1, Volume-2, Jan-2016.
- 3- Mai An Tan and others: Exploring The Corporate Image Formation Process, Brunel University, Middlesex, UK.
- 4- Philippe Boistel: Peut-on définir l'image d'entreprise au regard de la théorie du signal?, Management International, numéro 1, Volume 21, Automne 2016.
- 5- Simeon Edosomwan and others, The History Of Social Media and Its Impact On Business, The Journal Of Applied Management and Entrepreneurship, no.3, vol.16, 2011.
- 6- Thomas C. Okoisama and others, Corporate Image Management and Firm's Competitive Advantage: A Study Of The Telecommunication Industry In Port Hacourt, International Journal Of Advanced Academic Research, issue 6, vol3, June 2017.

**مقالات أجنبية من مواقع الانترنت:**

- 1-Anastasiya Golovatenko, Six PR Trends That Will Impact Businesses In 2020, Entrepreneur MIDDLE EAST, Posted in 11/02/2020 Browsed on 08/08/2020 at 11 :00,  
<https://www.entrepreneur.com/article/346109>.
- 2- Alister Foye, PR is dead, long live PR: the challenges (and a new future) for public relations, THE LEADER MARKETING PARTNER SHIP, Brosed on 08/08/2020 at 10 :30,  
<https://www.leader.co.uk/pr-is-dead-long-live-pr/>

## العلاقات العامة الذكية والصورة الذهنية للمؤسسة في زمن الرقمنة

- 3- Babel PR, The Future Of Public Relations : 10 PR Trends For 2019,BABEL Communications Agency For Brands Within The Digital Economy, Posted in 07/01/2019 Brosed on 08/08/2020 at 10 :00, <https://babelpr.com/10-pr-trends-for-2019/>
- 4- Paul Koulogeorge, Approaching Public Relations In The Age Of New Media, FORBES, Posted in 10/04/2019 Browsed on 08/08/2020 at 09 :30,  
<https://www.forbes.com/sites/forbescommunicationscouncil/2019/04/10/approaching-public-relations-in-the-age-of-new-media/#6439d04a1c5b>
- 5- Stuart Bruce, 10 actionable PR tips for communication success in 2020, PUBLIC RELATIONS Today, posted in 09/01/2020 Browsed on 08/08/2020 at 09:15,  
[https://www.publicrelationstoday.com/?open-article-id=14247862&article-title=is-pr-dead--definitely-for-the-10th-time-&blog-domain=stuartbruce.biz&blog-title=stuart-bruce.](https://www.publicrelationstoday.com/?open-article-id=14247862&article-title=is-pr-dead--definitely-for-the-10th-time-&blog-domain=stuartbruce.biz&blog-title=stuart-bruce)

### الهوامش:

- <sup>1</sup>- Clark, C.E., Difference between public relations and corporate social responsibility: An analysis, Public Relations Review, 26 (3), 2000, p366.
- <sup>2</sup>- خيرت عياد، أحمد فاروق، العلاقات العامة والاتصال المؤسسي عبر الانترنت، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2015، ص 172.
- <sup>3</sup>- خيرت عياد، أحمد فاروق، العلاقات العامة والاتصال المؤسسي عبر الانترنت، المرجع نفسه، ص 171.
- <sup>4</sup>- علي فرجاني، العلاقات العامة وإستراتيجية الاتصال، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2018، ص 23.
- <sup>5</sup>- محمود رمضان دياب، مدخل إلى العلاقات العامة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية-مصر، ط1، 2020، ص 194.
- <sup>6</sup>- Philippe Boistel :Peut-on définir l'image d'entreprise au regard de la théorie du signal?, Management International, numéro 1, Volume 21, Automne 2016, p126.

- <sup>7</sup>- Joseph Eric Messey, A Theory Of Organizational Image Management, International Journal Of Management and Applied Science, Issue-1, Volume-2, Jan-2016, p2.
- <sup>8</sup>- محمود رمضان دياب، مدخل إلى العلاقات العامة، المرجع نفسه، ص 203.
- <sup>9</sup>- Mai An Tan and others : Exploring The Corporate Image Formation Process, Brunel University, Middlesex, UK, p8.
- <sup>10</sup>- Thomas C. Okoisama and others, Corporate Image Management and Firm's Competitive Advantage : A Study Of The Telecommunication Industry In Port Hacourt, International Journal Of Advanced Academic Research, issue 6, vol3, June 2017, p20.
- <sup>11</sup>- SimeonEdosomwan and others, The History Of Social Media and Its Impact On Business, The Journal Of Applied Management and Entrepreneurship, no.3, vol.16, 2011, p8.
- <sup>12</sup>- خالد غسان يوسف المقدادي، ثورة الشبكات الاجتماعية، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2013، ص 24.
- <sup>13</sup>- حسين محمود هتمي، العلاقات العامة وشبكات التواصل الاجتماعي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015، ص 82.
- <sup>14</sup>- نرمين علاء الدين، إدارة استراتيجيات تواصل المنظمات عبر وسائل التواصل الاجتماعي، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2020، ص 37.
- <sup>15</sup>- رتيبة حديد، نوفل حديد، اليقظة التنافسية وسيلة تسييرية حديثة لتنافسية المؤسسة، المؤتمر الدولي حول: الأداء المتميز للحكومات والمنظمات، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 8-9 مارس 2005، ص 189.
- <sup>16</sup>- هيثم حمود الشبلي، مروان محمد النسور، إدارة المنشآت المعاصرة، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2009، ص 27.
- <sup>17</sup>- إيريك كوالمان، الجدوى الاقتصادية لوسائل الإعلام الاجتماعي: كيف تغير وسائل الإعلام الاجتماعي طريقتنا في الحياة والعمل، مكتبة جرير، السعودية، ط1، 2014، ص 22-23.
- <sup>18</sup>- Stuart Bruce, 10 actionable PR tips for communication success in 2020, PUBLIC RELATIONS Today, posted in 09/01/2020 Browsed on 08/08/2020 at 09 :15,

<https://www.publicrelationstoday.com/?open-article-id=14247862&article-title=is-pr-dead--definitely-for-the-10th-time-&blog-domain=stuartbruce.biz&blog-title=stuart-bruce>

<sup>19</sup>- إيريك كوالمان، الجدوى الاقتصادية لوسائل الإعلام الاجتماعي: كيف تغير وسائل الإعلام الاجتماعي طريقنا في الحياة والعمل، المرجع نفسه، ص 327.

<sup>20</sup>- محمود رمضان دياب، مدخل إلى العلاقات العامة، المرجع نفسه، ص 204.

<sup>21</sup>- محمود رمضان دياب، العلاقات العامة في عصر المعلوماتية والانترنت، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية-مصر، ط1، 2020، ص 203.

<sup>22</sup>- محمود الشافعي فرحات، المهارات الاتصالية والإعلامية لممارسي العلاقات العامة، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2019، ص 206.

\* مثل بول كولوجورج Paul Koulogeorge عضو مجالس فوربس FORBES، وأناستاسيا جولوفاتينكو Anastasiya Golovatenko مديرة الحسابات (Accounts) بشركة SHERPA Communications.

<sup>23</sup>- Anastasiya Golovatenko, Six PR Trends That Will Impact Businesses In 2020, Entrepreneur MIDDLE EAST, Posted in 11/02/2020 Browsed on 08/08/2020 at 11 :00,

<https://www.entrepreneur.com/article/346109>.

<sup>24</sup>- نظام موسى سويدان، العلاقات العامة التسويقية، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، ط1، 2018، ص 17.

<sup>25</sup>- Paul Koulogeorge, Approaching Public Relations In The Age Of New Media, FORBES, Posted in 10/04/2019 Browsed on 08/08/2020 at 09 :30,

<https://www.forbes.com/sites/forbescommunicationscouncil/2019/04/10/approaching-public-relations-in-the-age-of-new-media/#6439d04a1c5b> .

<sup>26</sup>- Babel PR, The Future Of Public Relations : 10 PR Trends For 2019, BABEL Communications Agency For Brands Within The Digital Economy, Posted in 07/01/2019 Brosed on 08/08/2020 at 10 :00, <https://babelpr.com/10-pr-trends-for-2019/>

<sup>27</sup>- Alister Foye, PR is dead, long live PR: the challenges (and a new future) for public relations, The Leader Marketing Partnership, Brosed on 08/08/2020 at 10 :30, <https://www.leader.co.uk/pr-is-dead-long-live-pr/>

<sup>28</sup>- Paul Koulogeorge, Approaching Public Relations In The Age Of New Media, FORBES, Posted in 10/04/2019 Browsed on 08/08/2020 at 09 :30,

<https://www.forbes.com/sites/forbescommunicationscouncil/2019/04/10/approaching-public-relations-in-the-age-of-new-media/#6439d04a1c5b>.

<sup>29</sup>- نرمين علاء الدين، إدارة استراتيجيات تواصل المنظمات عبر وسائل التواصل الاجتماعي، المرجع نفسه، ص 76.

<sup>30</sup>- حسين محمود هتمي، العلاقات العامة وشبكات التواصل الاجتماعي، المرجع نفسه، ص 49.

<sup>31</sup>- Paul Koulogeorge, Approaching Public Relations In The Age Of New Media, FORBES, Posted in 10/04/2019 Browsed on 08/08/2020 at 09 :30,

<https://www.forbes.com/sites/forbescommunicationscouncil/2019/04/10/approaching-public-relations-in-the-age-of-new-media/#6439d04a1c5b>.

<sup>32</sup>- خيرت عياد، أحمد فاروق، العلاقات العامة والاتصال المؤسسي عبر الانترنت، المرجع نفسه، ص 27.

<sup>33</sup>- خيرت عياد، أحمد فاروق، العلاقات العامة والاتصال المؤسسي عبر الانترنت، المرجع نفسه، ص 42.

<sup>34</sup>- محمود رمضان دياب، مدخل إلى العلاقات العامة، المرجع نفسه، ص 192.

<sup>35</sup>- Babel PR, The Future Of Public Relations : 10 PR Trends For 2019, BABEL Communications Agency For Brands Within The Digital Economy, Posted in 07/01/2019 Brosed on 08/08/2020 at 10 :00, <https://babelpr.com/10-pr-trends-for-2019/> .

<sup>36</sup>- Alister Foye, PR is dead, long live PR: the challenges (and a new future) for public relations, THE LEADER MARKETING PARTNERSHIP, Brosed on 08/08/2020 at 10 :30, <https://www.leader.co.uk/pr-is-dead-long-live-pr/>.

**التغير في وظائف الزوجين داخل الأسرة الجزائرية:  
دراسة للوظائف الأسرية المتغيرة**

**The change in the functions of spouses in the Algerian  
family: A study of changing family functions**

أمينة شابي<sup>1</sup> / د/ احمد عبد الحكيم بن بعطوش

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1  
مخبر المجتمع والأسرة

baahak@gmail.com

Aminachabbi12@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/10/14

تاريخ الإرسال: 2020/01/14

**الملخص:**

تعتبر الأسرة خلية أساسية في بناء المجتمع، إذ إن الفاعلين فيها يقومون بجملة من الوظائف التي تساهم في بناء الحياة الاجتماعية، وبرز هؤلاء الفاعلين هما الزوجان على اعتبار أنهما ركيزتا الأسرة وأساس بناءها، توكل الوظائف التي يفرضها الإطار العام للأسرة وهو جوهر هذه الدراسة حيث نهدف من خلالها إلى إبراز التغيرات التي طرأت على وظائف الزوجين، كنوع اجتماعي فاعل داخل الأسرة مركزين ذلك على الأسرة الجزائرية وتوصلنا من خلالها إلى أن : هناك تغير كبير حاصل في وظائف الزوجين داخل الأسرة بفعل العديد من العوامل.  
**الكلمات المفتاحية:** الأسرة؛ الزوجين؛ الوظائف.

**Abstract:**

The family is an essential cell in the construction of society as its actors perform a range of functions that contributes to building social life; the most prominent actors in the family are the couple on the grounds that they are the pillare of the family and basis of its construction, we entrust them with functions imposed by the general framenork of the family, which is the essence of this study of factors

**Key words:** family; couple; Functions.

<sup>1</sup> - المرسل المؤلف.



### مقدمة:

تعد الأسرة أساس المجتمع فهي تعبر عن نظام اجتماعي، إذ أنها ضرورة حتمية كمنظمة اجتماعية تعمل على تنظيم المجتمع وبقاء واستمرار الكائن الإنساني واستمرار المجتمع بأسره بما تقدمه من وظائف متعددة، تتمثل في الضبط الداخلي والخارجي، أما الضبط الداخلي فيتمثل في تلقين الطفل مبادئ وأساسيات الحياة الاجتماعية، إذ تضع في وعيه السلوك السليم مع كافة أفراد المجتمع كما تعلمه المسؤولية وتقدم له الرعاية في كل المجالات العاطفية، المادية، الاجتماعية... وهذه الوظائف وأخرى توكل إلى الزوجين على اعتبار أنهما أساس بناء الأسرة ومن يقوم بأهم عملية داخل الأسرة وهي التطبيع الاجتماعي، ولأن المجتمع في ديناميكية وتغير مستمر فإنه بالضرورة لا بد وأن تتأثر الأسرة في هيكلتها الخارجية والداخلية، ففي داخلها تتحرك الوظائف والأدوار والعلاقات وتتغير ومن هنا نحاول الإجابة عن الإشكال الآتي:

ما هي التغيرات التي مست وظائف الزوجين داخل الأسرة الجزائرية؟ وما هي أسبابها؟

وتتمثل أهداف هذه الدراسة في:

- إبراز أهم التغيرات التي طرأت على الأسرة من ناحية الوظائف.
  - العمل على تقديم دراسة سوسيولوجية حول وظائف الزوجين داخل الأسرة.
  - التوصل إلى أهم العوامل التي أدت إلى التغير في وظائف الأسرة.
- وتتمثل أهمية هذه الدراسة في:

أن الدراسات التي تتناول الأسرة الجزائرية أصبحت في غاية الأهمية في الوقت الحاضر، حيث أنها تسمح لنا برصد واقع الأسرة وداخلها وبكل ما فيها، مما يسمح لنا بوضع اقتراحات لمعالجة القضايا التي تؤرق حال أفرادها، فبالنسبة للتغير في وظائف الزوجين فهو مهم جداً، إذ أنه أمر ناتج عن العولمة والتغير الاجتماعي الواقع، والذي يسقط بظلاله على الأسرة.

===== التغيير في وظائف الزوجين داخل الأسرة الجزائرية... =====

### المنهج المتبع:

في هذه الورقة البحثية تم إتباع المنهج الوصفي من اجل وصف وملاحظة التغيرات في مجال وظائف الزوجين كما تم الاعتماد على التحليل والتفسير الكيفي من اجل تحليل واقع التغيير في داخل الأسرة.

### 1- مفهوم الوظيفة:

"يعتبر هذا المفهوم من المفاهيم الرئيسية في علم الاجتماع بصفة عامة والنظرية الوظيفية والبنائية الوظيفية بصفة خاصة (...) إن الوظيفة هي كل ما يقوم به الفرد أو الجماعة أو المؤسسة في إطار مجتمع أو جماعة أو نظام أو على حد تعبير ميرتون تلك النشاطات المرتبطة بالمكانة الاجتماعية التي يحتلها الفرد في البناء الاجتماعي"<sup>1</sup>.

كما تعرف الوظيفة بأنها: "مجموعة من الأدوار الاجتماعية والحيوية التي يؤديها الفرد أو المجتمع أو الجماعة الصغيرة أو النسق الاجتماعي والبناء الاجتماعي لتحقيق شيء معين أو مجموعة أهداف محددة تتناسب مع طبيعة الفرد أو الجماعة أو النسق وما إلى ذلك"<sup>2</sup>.

كما يمكن القول أن الوظيفة هي: "ما يقوم به من عمل أو عطاء أو روق أو غير ذلك في زمن معين وتأتي بمعنى الخدمة المعينة والوظيفة من الفعل وظف توظيفاً"<sup>3</sup>.

ومنه فالوظيفة هي الجزء أو العمل الذي يقدم لكل أو لجماعة أخرى كخدمة أو دور يقوم به احد الفاعلين الاجتماعيين تجاه الآخرين.

### 2- مفهوم الأسرة:

نظرا لأهمية الأسرة فقد عرفها العديد من العلماء في العدم من المجالات والتخصصات فنجد مثلا المعجم الكبير يعرفها على أنها: "مجموعة أفراد ذوي صلات معينة من قرابة أو نسب ينحدر بعضهم من بعض أو يعيشون معا وكانت الأسرة في الجماعات الأولى واسعة كل السعة بحيث تساوي العشيرة ثم أخذت تضيق شيئا فشيئا، حتى أصبحت لا تشمل إلا الزوج والزوجة وأولادهما ماداموا في كنفهم"<sup>4</sup>، فالأسرة أهم مؤسسة اجتماعية تتكون من مجموعة من الأفراد.

وتعرف بأنها: "رابطة اجتماعية من زوج وزوجته وأطفالهما أو من دون أطفال، أو من زوج بمفرده مع أطفاله، أو من زوجة بمفردها مع أطفالها"<sup>5</sup>. فالأسرة خلية قائمة على أساس رابطة زواجية والتي تعتبر الأساس الأول لتكوينها بصورة يكفلها الشرع والدين والقانون والعرف السائد في المجتمع. ويمكن القول أن الأسرة: "هي الوسط الذي اصطلح عليه المجتمع لإشباع غرائز الإنسان ودوافعه الطبيعية والاجتماعية"<sup>6</sup>. وعليه فالأسرة هي الخلية الأولى في المجتمع وهي الحبل الذي يربط الفرد بمجتمعه بحيث تكسبه الصفات والخصائص التي تجعله عضوا في المجتمع.

### 3- مفهوم الزوجين:

الزوجين هما الذكر والأنثى من بني البشر تكون بينهما رابطة زواج قائمة على أساس شرعي وديني وقانوني.

### 4- وظائف الزوجين داخل الأسرة:

إن الزوجين يقومان بجملة من الوظائف داخل إطار الأسرة، وهذه الوظائف تحدها البيئة الاجتماعية والثقافية، التي تنتمي إليها الأسرة، ومن ابرز تلك الوظائف نجد: الوظائف الاقتصادية، الدينية، التعليمية، ووظيفة الإنجاب والرعاية والحماية... وسنذكر أهم هذه الوظائف:

**الوظيفة الجسمية (العناية والرعاية):** "وهي أهم الوظائف خاصة في بداية حياة الطفل فهي توفر الرعاية والعناية والغذاء والملبس والتدفئة والراحة للطفل، وسلامة الطفل راهن بتوفير الحد الأدنى من هذه الرعاية، وللأمور المادية هنا الدور الكبير في تحقيق هذه الوظيفة"<sup>7</sup>، حيث تتمثل وظيفة الزوجين هنا في تقديم الرعاية للطفل من حيث الملابس والمأكّل والتدفئة وكل سبل الراحة مما يجعل الطفل ينمو بشكل طبيعي.

"وتتمثل في توفير الرعاية الصحية والجسدية للأطفال في الأسرة وتوفير الغذاء الصحي والمسكن الصحي للأفراد من العائلة لينعم الأبناء بجسم سليم وعقل سليم"<sup>8</sup>، حيث تتمثل هذه الوظيفة في تأمين كافة الأمور المتعلقة بالجسد والتي تجعل الإنسان يعيش بصحة جيدة.

===== التغيير في وظائف الزوجين داخل الأسرة الجزائرية... =====

**الوظيفة العاطفية:** "تعتبر الأسرة الجماعة الأولية التي توفر للطفل اكبر قدر من الحنان والعطف ولذلك يتوقف قدر كبير من التكامل الانفعالي والعاطفي عند أعضاء الأسرة على مبلغ ما توفر لهم من إشباع لرغباتهم المتعددة، ويلاحظ أن هذا الإشباع لا يقتصر على الأطفال فقط، ذلك أن الكبار يجدون مسرة كبيرة في مداعبة الأطفال واللعب معهم"<sup>9</sup>، وعليه يشكل الجانب العاطفي أهم الوظائف التي تقع على عاتق الزوجين إذ يجب عليهما أن يقدموا إشباعا عاطفيا للأطفال لكي ينشؤوا تنشئة نفسية سليمة ومتوازنة من العواطف والحب والمشاعر.

حيث تتكفل الأسرة بتحقيق الأمن و الاستقرار وذلك من خلال تقديم الحب والحنان إذ يسمح ذلك لهم في تحقيق تكيف أبناءهم مع ذواتهم.

**الوظيفة التربوية:** "إن الأسرة هي منطلق التعليم والتربية، حيث يتعلم الأطفال اللغة، وأساس الآداب العامة في السلوك الاجتماعي، فهي التي تقوم بالدرجة الأولى بعملية التنشئة الاجتماعية من تلقين الفرد قيم ومفاهيم ومقاييس مجتمعة فيصبح مؤهلا لأخذ مجموعة من الأدوار التي تظهر نمط سلوكه اليومي"<sup>10</sup>.

بحيث يعمل الزوجين من خلال هذه الوظيفة على إخراج الطفل من تموقعه على نفسه إلى أن يصبح من ضمن الجماعة الاجتماعية التي يحيا فيها وذلك بإكسابه القيم والمعايير التي تدخله في إطار الجماعة " فالمجتمع بحاجة ماسة إلى تعلم أفراده للعناصر الأساسية لثقافته حيث تعتبر المحيط الأول المسؤول عن تكوين شخصية الطفل عن طريق التفاعل العائلي الذي يتم بداخلها.

كما تتولى تعليم أفرادها القيم والعادات الموروثة عن الأجداد ونقل التراث وغرسه في نفوسهم"<sup>11</sup> ومن خلال الوظيفة التربوية التي يقوم بها الزوجين يتم إعادة إنتاج ثقافة المجتمع من جيل إلى آخر بحيث تعمل هذه الوظيفة على دوام واستمرار الأنساق الاجتماعية والثقافية للمجتمع.

**الوظيفة الجنسية:** "فالأسرة تقوم بحفظ النوع البشري من خلال إشباع الحاجات الجنسية على أسس منطقية وقانونية وشرعية، إلى جانب تقديم الإشباع العاطفي للأفراد، أي تنظيم الأنشطة الجنسية والإنجاب والمحافظة على

استمرار المجتمع وتربية وتنشئة الطفل على عادات وتقاليد المجتمع كما أنها تقوم بتوفير الحاجات الأساسية للأفراد من مأكّل ومأمن ولباس، وحب ورعاية، فهو إذا التفاعل المتعمق بين جميع أفراد الأسرة في المشاعر العاطفية"<sup>12</sup>، حيث تقوم الوظيفة الجنسية بتقنين الجنس داخل الأسرة بطريقة تكفلها العادات والتقاليد الاجتماعية وكذا الدين المتبع في هذا المجتمع والقانون السائد.

"يقول أبو حامد الغزالي: الولد هو الأصل، وله وضع النكاح والمقصود إبقاء النسل وإلا يخلو العالم من جنس الإنسان وإنما الشهوة خلقت باعثة مستحيلة وتلطف في السياق إلى الولد وكانت القدرة الإلهية غير قاصرة على اختراع الأشخاص ابتداء من غير حراثة ولا زواج ولكن الحكمة اقتضت ترتيب المسببات على الأسباب مع الاستغناء عنها إظهاراً للقدرة وإتماماً لعجائب الصنعة"<sup>13</sup>، وبهذا المعنى فإن التكاثر ضرورة ملحة لاستمرار المجتمع وإعادة إنتاجه عن طريق الوظيفة الجنسية.

**الوظيفة الاجتماعية:** "وتتجلى هذه الوظيفة في عملية التنشئة الاجتماعية، حيث كانت ولا تزال الأسرة أنجع سلاح يستخدمه المجتمع في عملية التطبيع الاجتماعي، ونقل التراث الاجتماعي من جيل إلى جيل، وبمعنى آخر تعليم الفرد واندماجه في ثقافة مجتمعه وإتباع تقاليده، حيث يتوقف أثر الأسرة في عملية التطبيع الاجتماعي على عوامل منها: وضعها الاجتماعي والاقتصادي ومستواها الثقافي وحجمها وتماسكها واستقرارها بوجهها العاطفي الذي يتجلى في معاملة الوالدين بعضها لبعض وما يقوم به الإخوة من تنافس ومهما تكن حالتها ومستواها"<sup>14</sup>.

ومنه فوظيفة الزوجين الاجتماعية تتمثل في تقديمهم لعملية التطبيع الاجتماعي التي تجعل الفرد يتوافق مع بيئته الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية بكل ما فيها من عوامل.

فالوظيفة الاجتماعية تتمثل في أن الأسرة تتكفل بمهمة تلقين كل ما هو اجتماعي من عادات و تقاليد و أعراف وكافة ما هو موجود في المجتمع الذي تنتمي له إلى أبنائها وهذا لكي يحدث التكيف بين الفرد والعالم الاجتماعي الذي ينتمي إليه.

===== التغيير في وظائف الزوجين داخل الأسرة الجزائرية... =====

**الوظيفة الاقتصادية:** تعرضت هذه الوظيفة على تطور كبير بوصفها وظيفة أسرية، ولعل من أبرزها خاصة في المجتمعات البدوية والقروية لم تعد مكتفية بذاتها اقتصاديا، وهجر أفرادها إلى المناطق الحضرية (المدن) بحثا عن حياة أفضل وفرصة العمل، واقتصر نشاط القرى على أنواع محدودة من النشاط على تربية الدواجن، صناعة الألبان والخبز، أما الأسرة الحضرية فإن وظيفتها في الإنتاج تتحدد بطبيعة الحياة الحضرية في صنع الطعام وغسل الملابس وحياتها في بعض الأوقات، فهي تستهلك أكثر من كونها منتجة<sup>15</sup>.

"عرف عن الأسرة قديما بالاكفاء الذاتي وإنتاج ما تحتاجه و ما تزال الأسرة حاليا تشارك في عمليات الإنتاج من خلال أفراد الأسرة، فتعتمد الأسرة مجالات العمل والمصانع بالأيدي العاملة وبالتعاون"<sup>16</sup>.

وعليه يمكن أن تحوّل الوظائف الواجب على الأسرة القيام بها فيما يلي:

- "دوام الوجود الاجتماعي وتحقيق إنجازات المجتمع: من وظائف الأسرة العمل على استمرار الجماعة (المجتمع). عن طريق مده بأفراد جدد بصورة يقرها المجتمع الكلي لكي يحلوا محل آبائهم أو غيرهم ممن يختارهم الله إلى جواره... فمن أهم وظائف الأسرة التي تعمل من خلال المجتمع ما يلي:

1- المحافظة على أفراد المجتمع، إعدادهم للوظائف والعمل والتفاعل الاجتماعي"<sup>17</sup>.

2- "المحافظة على السكان إذ أن المجتمع يدفع الأسر للإنجاب ويحفزهم على ذلك.

- تقوم الأسرة بعملية التطبيع الاجتماعي فعن طريق الأسرة يكتسب الفرد أولى خبراته في المشاركة الاجتماعية وأول اتجاهاته نحو تحقيق واكتساب مركزه الاجتماعي.

- تعتبر الأسرة من أدوات الضبط الاجتماعي"<sup>18</sup>.

## 6- الأسرة الجزائرية الحديثة:

"الأسرة الجزائرية الحديثة متعددة الأشكال و الأحجام ولها خصائص تميزها عن غيرها من الأسر في العالم لتأثيرات طبيعية وتاريخية واجتماعية ودينية وثقافية، ومن خصائصها العامة:

**1- الأسرة الجزائرية أسرة مسلمة محافظة:** فهي من هذا الجانب تحافظ على الروابط الأسرية، وتحترم تدرج السلطة فالسيادة للأكبر سنا ثم الأصغر، والأبناء يطيعون آباءهم و المرأة تطيع زوجها، وكبار السن تقدم لهم الرعاية ويحسن إليهم مصداقا لقول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (23) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْمِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا (24)﴾ (الإسراء: 23-24)، أي أن الأسرة الجزائرية مسلمة متعاونة يوقر الصغير الكبير ويعطف الكبير على الصغير.

**2- هي أسرة قائمة على الرابطة الزوجية المشروعة ديننا وقانوننا وعرفنا** وليس أسرة صداقة، أو لإشباع جنسي فحسب كما هو بعض أصناف الأسر في الغرب كأسر المثليين<sup>19</sup>، تتميز الأسرة الجزائرية بالعديد من الخصائص والسمات والوظائف التي تجعلها مختلفة عن غيرها ومتميزة بطابع معين.

"تتميز الأسرة الجزائرية المعاصرة (...) بتقلص حجمها من النظام الأسرة الجزائرية في طابعها العام أسرة ممتدة أصبحت اليوم تتسم بصغر الحجم، وإذا كانت الأسرة الجزائرية في النطاق الريفي تتحكم في إمكانية توسيع أو تغيير المسكن كلها تزايد أعضائها، فإن هذه الإمكانية توسيع أو تغيير المسكن كلها تزايد أعضائها، فإن هذه الإمكانية أصبحت في الوسط الجديد أي المدينة صعبة أو مستحيلة، فتغيير نظام الأسرة الجزائرية من الممتدة إلى النووي له علاقة مهمة مع النشاط الاقتصادي فهذا الأخير في الوسط الريفي قائم على الزراعة مما يساعد على بقاء واستمرار نظام الأسرة الممتدة، وذلك من خلال تأمين معاشها ومطالبها الضرورية بواسطة التعاون والتضامن الجماعي في الإنتاج والاستهلاك. فإن الصورة تتقلب في الوسط الحضري، ذلك أن كل أسرة زواجية مستقلة اقتصاديا عن بقية أفراد القرابة من أخوة والدين وأعمام، ومن ثم فإنها تؤمن معاشها اعتمادا على دخلها الشهري المتمثل في مرتب رب الأسرة العامل ومعنى هذا أن تحول بناء الأسرة الجزائرية من النظام الممتد إلى النظام النووي لم يكن ليبرز بشكل واضح وسريع إلا بعد أن نزحت الأسرة إلى الوسط الحضري المختلف عن الوسط الريفي، أو من نموذج

## ===== التغيير في وظائف الزوجين داخل الأسرة الجزائرية... =====

اجتماعي واقتصادي استهلاكي يقوم بالدرجة الأولى على علاقات القرابة ويعتمد على الإنتاج الزراعي والحيواني إلى نمط اجتماعي - فردي يقوم على الاقتصاد الصناعي والتجاري ويحكمه العمل المأجور في الزمان والمكان<sup>20</sup>.  
ومنه فالأسرة الجزائرية تغيرت من النمط التقليدي إلى النمط الحديث بتغيرات في بنيتها الداخلية والخارجية حيث تغير شكلها من الأسرة الممتدة إلى الأسرة النوواة، وداخلها تغيرت سلسلة العلاقات والوظائف والتفاعلات.

### 7- التغيير في وظائف الزوجين داخل الأسرة الجزائرية:

إن الأسرة الجزائرية انتقلت بفعل جملة من العوامل أبرزها التغيير الاجتماعي من النمط الممتد إلى الأسرة النوواة أو الأسرة الزوجية وهذا التغيير اثر في بناءها العام وفي هيكلتها الداخلية من وظائف وخصائص ومن بين التغيرات في وظائف الأسرة والتي يقوم بها الزوجين مايلي:

**التغيير في الوظيفة الجسمية (العناية والرعاية):** إن الوظيفة الجسمية التي يقوم بها الزوجين داخل الأسرة الجزائرية قديما كانت يقوم بها الزوجان مع بعض ويقع الجزء الأكبر منها على المرأة على اعتبار أن هذه الأخيرة دائمة التواجد في الإطار الأسري، أما في الوقت الحاضر فقد تغيرت هذه الوظيفة وأصبحت تقوم بها أطراف متعددة حيث تلعب أم الزوج وأم الزوجة والحضانة والجارّة في بعض الأحيان دورا مهما في أداء هذه الوظيفة وهذا بفعل غياب الزوجين، فالزوجة خرجت للعمل خارج إطار المنزل والزوج اصبر أكثر انشغال خارج الأسرة، مما جعل هذه الوظيفة تمر بين أيديهم وأيدي عدد من الأطراف.

**التغيير في الوظيفة العاطفية:** تعد الوظيفة العاطفية مهمة جدا إذ تجعل الأفراد ينشئون بطريقة صحية ومستقرة وهذه الوظيفة تتمثل في منح الزوجين قسط كبير من الحب والحنان والعاطفة، وفي الوقت الحاضر نلاحظ تغيير في مجرى هذه الوظيفة حيث أصبحت الأم لا تقدم هذه الوظيفة كما يجب إذ لا يحصل الإشباع للأطفال وهذا ناتج عن الضغط الذي يحصل لها من جراء العمل وكثرة المسؤوليات، وأصبح الزوج أكثر تقدما لهذه الوظيفة إذ يجد الأطفال العطف لدى الوالد أكثر مما يجعلهم أكثر قرب منه من الأم.



**التغير في الوظيفة التربوية:** تعد الوظيفة التربوية من أهم الوظائف داخل إطار الأسرة، إذ أنها قديما كان يقوم بها الزوجين حيث كانا يقومان بتعليم الطفل اللغة والقيم والمبادئ وفي الوقت الحاضر تغيرت هذه الوظيفة وأصبحت ليست من اختصاص الزوجين بحيث أصبح الأطفال يتعلمون من أدوات أخرى كالتلفاز من خلال البرامج والرسوم المتحركة، وكذا من خلال بعض التطبيقات الإلكترونية التي تعمل دور التعليم وتوصل اللغة وأسماء الحيوانات والأشكال والألوان... والتي أخذت وظيفة الزوجين نظرا لغيابهما.

فأصبح الطفل في الوقت الحاضر متموقع على ذاته وفي عالم فردي من التطبيقات حيث أصبحت هي معلمه ومن يقوم بتعليمه.

**التغير في الوظيفة الجنسية:** الهدف الأساسي من أداء الوظيفة الجنسية هو حفظ بقاء واستمرار النوع البشري وفي القديم كان الزوجين يكثرون من الأطفال فلا تجد أسرة يوجد فيها أقل من 6 أطفال، أما في الوقت الحاضر فإن الزوجين يتفقا على عدد محدد فيقصرون في العادة على طفلين أو ثلاث أو أربع كأقصى حد، وهذا نظرا لمشاغل الزوجة وغلاء المعيشة.

**التغير في الوظيفة الاجتماعية:** تتمثل هذه الوظيفة في التنشئة الاجتماعية حيث كانت تتم في مؤسسات التنشئة والتي أبرزها الأسرة، واليوم نلاحظ تراجع لهذه الوظيفة حيث كانت تقدم التنشئة الاجتماعية من خلال القدوة حيث يقدم الزوجين سلوك عملي للأطفال بدون كلام فيقلد الطفل والديه، أما اليوم فالتعليم بالقدوة غيب من داخل الأسرة فأصبحت القدوة أما مشهور أو شخصية في برنامج أو مسلسل.

**التغير في الوظيفة الاقتصادية:** تتمثل الوظيفة الاقتصادية داخل الأسرة الجزائرية في التحكم في المورد الاقتصادي وتسيير حيث نجد أن هذه الوظيفة تغيرت ففي القديم كان الزوج هو المسؤول المباشر عن الإنفاق على الأسرة وكل ما تحتاجه في حين اليوم نجد أن هناك تعاون بين الزوجين في الإنفاق وتسيير الموارد المالية للأسرة.

===== التغيير في وظائف الزوجين داخل الأسرة الجزائرية... =====

## 8- عوامل التغيير في وظائف الزوجين:

هناك جملة من الأسباب التي أدت إلى تغيير وظيفة الزوجين داخل الأسرة والتي تتلخص كلها في التغيير الاجتماعي، إذ أن العالم في ديناميكية مستمرة وهذا التغيير مس كل مجالات الحياة ونلخص أسباب التغيير في الوظائف في ما يلي:

- خروج الزوجة للعمل مما أثر على أداءها للوظائف.
  - كثرة ضغوط الحياة مما جعل الزوجين لا يؤدون وظائفهم كما يجب.
  - تأثير التطور التكنولوجي على الحياة بصفة عامة وعلى الأسرة بصفة خاصة.
  - بروز النزعة الذاتية بين الزوجين فلا يفكر كلاهما إلا بنفسه.
  - غلاء المعيشة وكثرة أعمال الزوجين خارج إطار المنزل.
  - تفكك الروابط بين الوالدين والأبناء.
  - ضعف التواصل داخل الأسرة سواء بين الزوجين أو بين الأبناء.
  - التغيير في هيكل الأسرة أدى بالضرورة إلى التغيير في بنائها الداخلي من ناحية الوظائف والعلاقات.
  - إن التغيير في كل مؤسسات المجتمع أدى إلى تغيير وظائف الأسرة.
  - إن العوامل الاقتصادية والايكولوجية والاجتماعية تشكل عوامل مباشرة لتغيير وظائف الزوجين داخل الأسرة.
- ويمكن أن نجد العديد من العوامل الأخرى والتي حددها الباحثون في التغيير الأسري وتغيير وظائفها منها مايلي:
- تضخم النزعة الذاتية الأنانية، فلا يفكر الإنسان الأناني إلا بذاته ولا يهتم إلا بمصالحه الخاصة، ولا يعطي من نفسه للآخرين حتى القريبين منه.
  - طغيان الروح المادية حيث أصبح الإنسان يلهث خلف المال والثروة وتحصيل المكاسب المادية، على حساب سائر الاهتمامات فلا وقت له للجلوس مع عائلته، ولا فرصة لديه لمتابعة شؤون أبنائه وذهنه مشغول بإدارة أعماله ومضاعفة أرباحه.
  - تشعب الاهتمامات في حياة الإنسان المعاصر، بسبب انفتاح أفاق العلم وتطور وسائل التكنولوجيا، وتقدم مستوى ثقة الفرد بذاته، واكتشافه لمواهبه وقدراته،

مما جعله متنوع الاهتمامات التي قد تستغرقه وتستنزف وقته وجهده، فيجحف بواجباته العائلية، ويقصر في أداء الحقوق الأسرية ويحدث ذلك غالباً عند فقدان التوازن بين الاهتمامات المختلفة والخطأ في ترتيب الأولويات<sup>21</sup>.

- "صعوبات الحياة ومتطلبات المعيشة التي يزداد ضغطها على الإنسان وخاصة في البلدان التي تعاني من أزمات اقتصادية واجتماعية".

- "العولمة والاختراق الثقافي، فبعد أن كان كل مجتمع يعيش في إطار ثقافته وأعرافه وتقاليد، جاءت تطورات العصر لتصنع انفتاحاً غير مسبوق بين المجتمعات البشرية، فقد أخلت الثقافات واهتزت الأعراف والتقاليد في المجتمعات المحافظة مما عمق صراع الأجيال وتباين التوجهات، وأدق تناقضات وصراعات ثقافية اجتماعية داخل المجتمعات انعكست آثاره ونتائجها السلبية لهذه التحديات على كيان الأسرة والعائلة في المجتمع"<sup>22</sup>.

ومنه فالتغير مس الأسرة في كل جوانبها الشكلية والداخلية .

#### 9- آثار التغير في وظائف الأسرة على الأسرة:

- خلفت التغيرات في وظائف الزوجين داخل الأسرة ونذكر منها:
- إن التغير في الوظيفة التربوية داخل الأسرة أدى إلى تدخل أطراف خارجيين في هذه الوظيفة وفي الأسرة.
  - إن التغير في الوظيفة الاجتماعية أدى إلى تزعزع العلاقات والروابط داخل الأسرة الواحدة.
  - إن التغير في الوظيفة الجنسية أدى إلى تقلص حجم الأسرة.
  - إن التغير في الوظيفة البيولوجية أدى إلى ظهور العديد من الأمراض لدى الأطفال.
  - إن التغير في الوظيفة الاقتصادية أدى إلى بروز دور اقتصادي بارز للزوجة داخل الأسرة.
  - إن التغير في وظائف الأسرة أدى إلى بروز النزعة التعاونية في أعمال المنزلية بين الزوجين.
  - إن التغير في وظائف الأسرة أدى إلى قطع العلاقات المباشرة بين أفراد الأسرة وتعويضها بعلاقات غير مباشرة وهي علاقات تكنولوجية.
  - إن التغير في وظائف الأسرة أدى إلى استقلال كل أفراد الأسرة عن بعضهم البعض.

## ===== التغيير في وظائف الزوجين داخل الأسرة الجزائرية... =====

- إن التغيير في وظائف الأسرة أدى إلى ظهور العديد من المشكلات لدى الأطفال.  
- إن التغيير في وظائف الأسرة أدى إلى بحث الأطفال عن المعلومات والمعارف خارج إطار الأسرة.

- إن التغيير في وظائف الأسرة أدى إلى تشكل شبكة جديدة من الوظائف في الأسرة.  
ويمكن أن نحدد أثار التغيير في وظائف الزوجين على الأسرة عموماً في

المجالات الآتية:

إن الأسرة الحديثة الآن هي في حالة تحول مستمر من أسرة ممتدة إلى أسرة نووية، حتى أصبحت الأسرة الممتدة الآن لا توجد إلا نادراً في البلاد المتقدمة، وفي المناطق الريفية منها أيضاً ولا شك في أن هناك مجموعة كبيرة من العوامل التي تقف وراء هذا التحول؛ وفي مقدمتها تعقد الحياة الاجتماعية والاقتصادية وطبيعة العمل؛ وخاصة العمل الصناعي وظهور المسؤولية الفردية ونمو حركة التعليم وخروج المرأة للعمل ونمو الاتجاهات الفردية، وظهور العلاقات الرسمية والتعاقدية واتساع نطاق المنافسة وإعادة نظام التقويم الاجتماعي ليقوم على أساس التعليم والقدرات الشخصية والانجاز والجهد الفردي، وليس على أساس الحسب والنسب أو الانتماءات العشائرية أو الأسرية. ومن المتوقع في المستقبل القريب أن تتلاشى الأسرة الممتدة وتختفي، نظراً لاستفحال الظروف المادية التكنولوجية المعقدة التي لا تتلاءم مع طبيعتها؛ بل تتلاءم وتتفق مع طبيعة الأسرة النووية وإيديولوجيتها، كما أنه ومن أبرز التغييرات التي ظهرت أثارها في تركيب الأسرة تلك المتعلقة بظواهر ثلاث جديدة: هي تعليم المرأة وتحررها، وتشغيلها في مختلف الوظائف؛ وقد ترتب على تعليم المرأة تحريرها بالتدريج من سيطرة الرجل وسلطات التقاليد والحرمان السياسي الذي كان مفروضاً عليها و تشغيلها في الوقت نفسه في مختلف المهن المتخصصة<sup>23</sup>.

**خاتمة:**

تعتبر الأسرة أهم المؤسسات الاجتماعية، إذ أنها المجال الذي تتم فيه كل النشاطات التي تتحكم في صيرورة المجتمع مستقبلاً، إذ أنها تقوم بجملة من الوظائف التي تحقق من خلالها التوازن النفسي والعاطفي والاجتماعي والفكري للأطفال الذين سيكونون فيما بعد أفراد المجتمع وأعضائه، وهذه الوظائف يقوم

بها الزوجين وقد تغيرت داخل الأسرة الجزائرية بفعل تضافر جملة من العوامل مما خلق وظائف لا تؤدي الواجب الحقيقي من وظائف الأسرة.

#### اقتراحات وتوصيات:

- 1- ضرورة تدريب الآباء على الأسلوب الصحيح للتعامل في الأسرة.
- 2- ضرورة خلق بؤر للتواصل بين الزوجين لتحديد كيفية أدائهم لوظائفهم.
- 3- العمل على إقحام الزوجين في تجارب تجعلهم قادرين على تحمل مسؤولية القيام بكل الوظائف التي تكفلها الأسرة.
- 4- ضرورة إيجاد صور التفاعل والعلاقات الأسرية داخل الأسرة.
- 5- ضرورة طرح الزوجين لمشكلات الأسرة للوصول إلى حلول لها.
- 6- ضرورة امتلاك الزوجين لروح الدعابة لكي يستطيعوا التعامل مع أطفالهم.
- 7- على الوالدين متابعة أبناءهم ومراقبتهم بكل ما يقومون به من نشاطات من أجل القيام بكل ما يملئ عليهم.
- 8- على الزوجين خلق نشاطات مشتركة بينهم وبين أبناءهم.

#### قائمة المصادر والمراجع:

##### الكتب:

- 1- حنان عبد الحميد العناقي، الطفل والأسرة والمجتمع، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2000.
- 2- أيمن سليمان مزاهرة، الأسرة والتربية والطفل، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، 2007.
- 3- محمد مهدي القصاص، علم الاجتماع العائلي، كلية الآداب، جامعة المنصورة، مصر، 2008.
- 4- حسين بن موسى الصفار، في التنمية الأسرية، مكتبة الملك فهد الوطنية، السعودية، 2012.
- 5- صابر احمد عبد الباقي، علم اجتماع الأسرة والطفولة، مستوى ثالث، جامعة الملك فيصل، السعودية، 2013.
- 6- امتثال زين الدين، باثولوجية الحياة الأسرية، دار المنهل اللبناني، بيروت، 2013.

##### المجلة:

- 7- نبيل حميد شنة، البنائية الوظيفية ودراسة الواقع والمكانة، (مقال)، دار المعرفة الجامعية، دت.
- 8- هيفاء فوارس، الوظيفة التربوية للأسرة المسلمة في العالم المعاصر: رؤية تحليلية نقدية، جامعة اليرموك، الأردن، 2013.
- 9- مكاك ليلي، إبراهيم الذهبي، عمل المرأة وأثره على الاستقرار الأسري، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الشهيد حمد لخضر، الوادي، ع 11، 2015.

## التغير في وظائف الزوجين داخل الأسرة الجزائرية...

10- زيتوني عائشة بية، التغير الاجتماعي وأثره على الأسرة وشخصية الأبناء، (مقال)، مجلة دراسات وأبحاث، عدد28، جامعة عنابة، الجزائر، 2017.

### مذكرات:

- 11- هوام نادية، الوظيفة السياسية للزوايا: زاوية سيدي عبد الله بن الهوام أنموذجا، جامعة الشيخ العربي التبسي، تخصص انثروبولوجيا، 2014/2013.
- 12- دهيمي زينب، ملتقى وطني حول الأسرة والتحديات المعاصرة، (ماجستير)، قسم العلوم الاجتماعية، تخصص ثقافي تربوي، جامعة خنشلة.
- 13- الأخضر زكور، دور التعليم العالي في تنظيم الأسرة الجزائرية، (ماجستير)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة منتوري، قسنطينة، 2008/2007.
- 14- عزى الحسين، الأسرة ودورها في تنمية القيم الاجتماعية لدى الطفل في مرحلة الطفولة المتأخرة، (ماجستير)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2014/2013.
- 15- صباح عياشي، الاستقرار الأسري وعلاقته بمقياس التكافؤ والتكامل بين الزوجين في ظل مختلف التغيرات التي عرفها المجتمع الجزائري، (دكتوراه)، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر، 2008/2007.
- 16- زراقة فيروز، الأسرة وعلاقتها بانحراف الحدث المراهق، (دكتوراه)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005/2004.
- 17- رشا بسام إبراهيم رزيقة، عوامل استقرار الأسرة في الإسلام، (ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2010.
- 18- سهام بن عاشور، دراسة وصفية لكيفية التعديل في إطار المبنى للمسكن الجديد في حي عين النعجة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 2002/2001.

### الهوامش:

- <sup>1</sup> - نبيل حميد شنة، البنائية الوظيفية ودراسة الواقع والمكانة، (مقال)، دار المعرفة الجامعية، دت، ص05.
- <sup>2</sup> - هيفاء فوارس، الوظيفة التربوية للأسرة المسلمة في العالم المعاصر: رؤية تحليلية نقدية، جامعة اليرموك، الأردن، 2013، ص282.
- <sup>3</sup> - هوام نادية، الوظيفة السياسية للزوايا: زاوية سيدي عبد الله بن الهوام أنموذجا، جامعة الشيخ العربي التبسي، تخصص انثروبولوجيا، 2014/2013، ص17.
- <sup>4</sup> - دهيمي زينب، ملتقى وطني حول الأسرة والتحديات المعاصرة، (ماجستير)، قسم العلوم الاجتماعية، تخصص ثقافي تربوي، جامعة خنشلة، ص01.
- <sup>5</sup> - الأخضر زكور، دور التعليم العالي في تنظيم الأسرة الجزائرية، (ماجستير)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة منتوري، قسنطينة، 2008/2007، ص43.
- <sup>6</sup> - صابر احمد عبد الباقي، علم اجتماع الأسرة والطفولة، مستوى ثالث، جامعة الملك فيصل، السعودية، 2013، ص02.

- 7- عزي الحسين، الأسرة ودورها في تنمية القيم الاجتماعية لدى الطفل في مرحلة الطفولة المتأخرة، (ماجستير)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2014/2013، ص65.
- 8- امتثال زين الدين، باثولوجية الحياة الأسرية، دار المنهل اللبناني، بيروت، 2013، ص17.
- 9- محمد مهدي القصاص، علم الاجتماع العائلي، كلية الآداب، جامعة المنصورة، مصر، 2008، ص125.
- 10- صباح عياشي، الاستقرار الأسري وعلاقته بمقياس التكافؤ والتكامل بين الزوجين في ظل مختلف التغيرات التي عرفها المجتمع الجزائري، (دكتوراه)، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر، 2008/2007، ص55.
- 11- مكاء ليلي، إبراهيم الذهبي، عمل المرأة وأثره على الاستقرار الأسري، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الشهيد حمد لخضر، الوادي، ع11، 2015، ص180.
- 12- زرارقة فيروز، الأسرة وعلاقتها بانحراف الحدث المراهق، (دكتوراه)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة منتوري، قسنطينة، 2005/2004، ص201-202.
- 13- رشا بسلام إبراهيم رزيقة، عوامل استقرار الأسرة في الإسلام، (ماجستير)، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2010، ص22.
- 14- دهيمي زينب، مرجع سابق، ص11.
- 15- حنان عبد الحميد العناقي، الطفل والأسرة والمجتمع، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2000، ص55.
- 16- امتثال زين الدين مرجع سابق، ص17.
- 17- أيمن سليمان مزاهرة، الأسرة والتربية والطفل، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، 2007، ص110-111.
- 18- المرجع نفسه، ص111.
- 19- الأخضر زكور، مرجع سابق، ص97.
- 20- سهام بن عاشور، دراسة وصفية لكيفية التعديل في إطار المبنى للمسكن الجديد في حي عين النعجة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 2002/2001، ص28-29.
- 21- حسين بن موسى الصفار، في التنمية الأسرية، مكتبة الملك فهد الوطنية، السعودية، 2012، ص46.
- 22- المرجع نفسه، ص6-8.
- 23- زيتوني عائشة بية، التغيير الاجتماعي وأثره على الأسرة و شخصية الأبناء، (مقال)، مجلة دراسات وأبحاث، عدد28، جامعة عنابة، الجزائر، 2017، ص99.

## المرأة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات

### Working women between challenges and prioritization

طالبة دكتوراه شهرزاد مبعوج

كلية الحضارة الإسلامية جامعة الزيتونة تونس

chahrazad.a10@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/08/16 تاريخ القبول: 2020/10/14

#### الملخص:

إنّ عمل المرأة اليوم واقع فرضته الكثير من المستجدات والمفرزات، حيث صار يمثل جزءا كبيرا من الموارد البشرية للدولة، وبين المهللين لعمل المرأة الواصفين له بالإبداع، وبين المانعين له خوفا من انتشار الفتن وتضيع واجباتها الأسرية، أجد نفسي أمام جملة من التساؤلات أهمها: هل واجب المرأة الإبداع في التنمية الاقتصادية أم الإبداع في رعاية أسرتها وتربية أولادها؟ وهل أداؤها لواجباتها نحو أسرتها لا يعد تنمية؟

الحقيقة أنّ قلة وعي النساء بوظيفتهنّ الأسرية، دفعهنّ إلى الخروج للعمل لأسباب معتبرة وغير معتبرة، ممّا وسع دائرة مسؤولياتهنّ، واستنزفت طاقتهنّ، حتى اختزلت وظيفتهنّ الأسرية وانحصرت في الرعاية. فضلا على ما ينطوي عليه خروجهنّ من فتن في واقع يزداد تعقيدا وخطورة يوما بعد يوم. والحكمة تقتضي التعامل مع هذا الواقع تعاملًا إيجابيًا، بتوسيع دوائر الوعي لدى المرأة خاصة بواجباتها الأسرية من خلال فقه الموازنات بين المفاسد والمصالح، فضلا عن ذلك لا بد من تقديم الدعم المادي والنفسي على مستوى أسرتها وأهلها وأقاربها، وحتى على مستوى مكان عملها. والحقيقة أنّ الحل الشامل لمشاكل المرأة عامّة والعاملة خاصة، تحتاج إلى نقاش جاد موسع من خلال مؤتمرات أو ملتقيات إقليمية وعالمية، تضم جميع الشركاء داخل المجتمع من علماء الشريعة وعلم النفس والاجتماع وحتى الطب.

**الكلمات المفتاحية:** المرأة، العاملة، الأولويات، التحديات، وظيفة

#### Abstract:

The work of women today is a reality imposed by many developments and detachments, as it has become a large part of the human resources of the state, and among those who praise the work of women describing it with creativity, and among those who deny it for fear of



the spread of sedition and the loss of their family duties, I find myself facing a number of questions, the most important of which are: Is it an obligation A woman's creativity in economic development or creativity in caring for her family and raising her children? Is the performance of her duties towards her family not development?

The truth is that the lack of awareness of women about their family function prompted them to go out to work for significant and unpredictable reasons, which expanded the circle of their responsibilities, and drained their energies, until their family function was reduced to care. In addition to the temptation involved in their exit in a reality that is getting more complex and dangerous day by day.

The wisdom requires dealing with this reality positively, by expanding the circles of awareness of women in particular their family duties through the jurisprudence of balances between corruption and interests, in addition to that, support must be provided. Financial and psychological at the level of her family, her family and relatives, and even at the level of her workplace.

The truth is that a comprehensive solution to the problems of women in general, and working women in particular, needs a serious and extended discussion through regional and international conferences or forums, which include all partners within society, including scholars of Sharia, psychology, sociology and even medicine.

**Keywords :**woman. Family. work. developments. resources

#### مقدمة:

إنّ عمل المرأة اليوم واقع مسلم به في كثير من البلدان الإسلامية، ولم يعد العمل مجرد اختيار عند أغلب النساء بل ضرورة تفرضها الحياة. ومن ناحية أخرى أصبح عمل المرأة في الوقت الحاضر يمثل جزء كبيراً من الموارد البشرية للدولة، وككل قضايا المرأة تنقسم الساحة الإسلامية بين المهملين لعمل المرأة وبين المعارضين، وقلة هم المعتدلون المنصفون. حيث ظهرت اتجاهات تدعو إلى أنّ المرأة عنصر بشري يجب الاستفادة منه في برامج التنمية، ويمكن أن تتحمل مسؤولية المشاركة في بناء ورقي المجتمع، ويضيفون أنّ المرأة أثبتت مكانتها بوصفها إنساناً مبدعاً قادراً على المساهمة في عملية التنمية الاقتصادية، وهذا الكلام صحيح إلى حد ما، فالواقع يؤكد مدى انضباط المرأة

## المراة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات

وجديتها في العمل، إلى جانب امتلاكها لمهارات كثيرة جعلتها تتفوق على كثير من الرجال. ولكن على حساب ماذا؟ خاصة إذا كانت مسؤولة على أسرة. والسؤال الذي يطرح نفسه. هل واجب المراة الإبداع في عملية التنمية الاقتصادية أم الإبداع في دورها الأسري. هل أدائها لواجبها ودورها نحو الأسرة لا يعد تنمية؟ هل يؤثر عملها على أدائها الأسري؟ هذا ما نحاول الكشف عنه من خلال هذا البحث.

### 1- مجالات عمل المراة في عهد النبوة ودوافع العمل:

من خلال هذا البحث نقف على مفهوم المراة العاملة، ثم مجالات العمل المتاحة للمراة في عهد النبوة، ومدى مشاركتها في التنمية الاقتصادية، وما أقره النبي ﷺ من أعمالهن، ومنه نستخلص دوافع عمل المراة المعتبرة شرعا. قبل ذلك نقف على تعريف المراة العاملة.

#### 1-1- تعريف المراة العاملة: من خلال ضبط تعريف العمل يتضح لنا

تعريف المراة العاملة.

#### تعريف العمل:

أ- لغة: جاء في معجم مقاييس اللغة: العين، والميم، واللام: عمل يعمل عملا فهو عامل. واعتماد الرجل إذا عمل بنفسه<sup>(1)</sup>.

وجاء القاموس المحيط: العَمَلُ، محرَّكَةً: المِهْنَةُ والفِعْلُ<sup>(2)</sup>.

العامل في اللغة: من عمل عملا ما فرغ أو نصب أو جرد<sup>(3)</sup>، وفرق بين الفعل والعمل وهو ما ذهب إليه أئمة اللغة والأصول حيث اعتبروا أن: العمل أخص من الفعل لأنه فعل بنوع مشقة<sup>(4)</sup>. بمعنى أن العمل ملازم للمشقة عكس الفعل.

ب- اصطلاحا: عرفه ابن خلدون بأنه السعي والجهد الذي يبذله الفرد في

الصناعات المختلفة<sup>(5)</sup>.

وكثيرا ما يرتبط مفهوم العمل بالاقتصاد لأن المغزى من العمل هو الخروج بنتيجة، وتحقيق غاية لذلك يعد الشيخ القرضاوي العمل وسيلة لمحاربة الفقر، إذ يقول: "المراد بالعمل المجهود الواعي الذي يقوم به الإنسان -وحده أو مع غيره- لإنتاج سلعة أو خدمة"<sup>(6)</sup>.

مما سبق، وجمعا بين التعريف اللغوي والاصطلاحي يكون العمل: بذل الجهد والمشقة لإنتاج سلع أو تحقيق خدمات  
**تعريف المرأة العاملة:** هي المرأة التي تعمل خارج البيت وتمارس نماذج مختلفة من العمل، ويكون بعضها إداريا وكتابيا والبعض الآخر عمليا أو مهنيا أو خدميا (7).

وعليه المرأة العاملة هي التي تخرج من بيتها للانخراط في الوظائف والمهن التي تتناسب وقدراتها النفسية والجسدية؛ لتحقيق إنجاز مادي أو مهني، يساعدها على مجابهة صعوبات الزمن. أو إحداث تغيير إيجابي لصالح أسرتها ومجتمعها.

والملاحظ أن تعريفات المرأة العاملة في أغلبها تربط بين عملها والخروج من البيت غير أنّ المرأة التي تبذل جهدا من أجل الإنتاج وإحداث تغيير إيجابي، امرأة عاملة أيضا، حتى إن لم تخرج من بيتها، وذلك بحسب التخصصات أو المهن التي تعمل فيها، وسيأتي تفصيل ذلك.

### 1-2- مجالات عمل المرأة في عهد النبوة: المتنبع للنصوص الشرعية

الدالة على مشاركة المرأة في الحياة العامة في عهد النبوة، يتيقن من أن عصر الرسالة هو العصر الذهبي للمرأة، أين عاشت في حرية واسعة، ومارست حقوقها وواجباتها بكل راحة؛ لأنها كانت في حماية التشريع الرباني بعيدا عن ما فرضته عليها الأعراف والتقاليد البالية الجائرة، أما عن مجالات عمل المرأة في عهد الرسالة نجد:

#### المجال التربوي التعليمي: في الوقت الذي كفل فيه الإسلام للمرأة حق

التعلم، رغب القائمين عليها بتعليمها بهدف تحسين قيامها بمسؤوليتها، فعن أبي بردة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: "أيما رجل عنده وليدة فعلمها فأحسن تعليمها وأدبها فأحسن تأديبها، ثم أعتقها وتزوجها فله أجران..." (8)، الوليدة هي الأمة وإذا كان المسلم مدعو لتعليم وليدته وتأديبها، فمن باب أولى ابنته؛ بل هو من واجباته، وإذا كان التأديب على الأخلاق الحسنة ثابت في كل العصور فالعلم النافع يختلف نوعه، وقدره من عصر إلى عصر (9).

## المراة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات

ومما يدل على وعي المراة في ذلك العصر، مطالبتها بحقوقها الخاصة التي تعطىها مكانة وتبصرها بوظائفها حتى لا تغفل عنها، وأولى هذه الحقوق حقها في التعلم، فعن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه- قال: " قالت النساء للنبي ﷺ "غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوماً من نفسك، فوعدهن يوماً لقيهن فيه، فوعظهن، فكان فيما قال لهن: ما منكم امرأة تقدم ثلاثة من ولدها إلا كان لها حجاباً من النار. فقالت امرأة: واثنين؟ فقال: واثنين"<sup>(10)</sup>. وكان من ثمار ذلك أن نبغ من النساء محدثات مشهود لهن، و لم ينقل عن أحد العلماء بأنه رد خبر امرأة لكونها امرأة، فكم من سنة قد تلقتها الأمة بقبول من امرأة واحدة من الصحابة<sup>(11)</sup>.

وهذا إن دلّ على شيء إنما يدلّ على مدى دقتها وموضوعيتها وصدقها في نقل الحديث.

والحقيقة أنّ هذه السمة ما زالت إلى يومنا هذا، فهي إما طالبة علم بارعة مميزة، أو أستاذة جديرة بمهنتها.

**المجال الدعوي:** لما وجّه النبي ﷺ نداءه للناس داعياً إياهم لإتباع رسالته خص المرأة بالدعوة ومنذ اليوم الأول، فعن أبي هريرة - رضي الله عنه قال: قام رسول الله ﷺ حين أنزل الله: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: 214)، قال: "يا معشر قريش اشترُوا أنفسكم، لا أغني عنكم من الله شيئاً، ويا صفية عمة رسول الله: لا أغني عنك من الله شيئاً. ويا فاطمة بنت محمد سليني ما شئت من مالي لا أغني عنك من الله شيئاً"<sup>(12)</sup>. "من هنا لم تفهم المرأة مسؤوليتها اتجاه الدعوة إلى الله تبعاً للرجل بل هي مطالبة بها مثل الرجل. لذلك برزت في عهد النبوة داعيات كأسماء بنت يزيد بن السكن نقيبة النساء في زمنها، والتي حظيت بشهادة من الرسول ﷺ على فصاحتها حيث عرفت بحسن المنطق، وقوة البيان وسحر الكلام، وكانت خير مبلغة عن الرسول الله حين قال لها: "انصرفي يا أسماء وابلغي من وراءك من النساء أن حسن تبعّل إحداهن لزوجها يعدل كل ذلك"<sup>(13)</sup>. وباستقراء النصوص الشرعية التي توجب الدعوة إلى الله تعالى تجدها بألفاظ عامة أو خاصة بمعشر النساء. قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (التوبة: 71).

وقال أيضا: ﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ (الأحزاب: 34)، وأهم مجال تمارس فيه المرأة الدعوة إلى الله بيتها لقوله ﷺ: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، والأمير راع، والرجل راع على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده، فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته" (14). فالبيت أول محضن للدعوة إلى الله والتي تقوده هي المرأة، وبقدر ما توفيه حقه بقدر ما تكون خير داعم لزوجها الداعية، وخير راعية مستأمنة على مستقبل الأمة.

ومثلما تروي السيرة عن دعاة من بداية الدعوة، تحدثت عن داعيات مثل أم شريك - رضي الله عنها - قامت بالدعوة وسط النساء سرا بمكة، وعند الجهر بالدعوة كانت سمية بنت خياط وأسرتها خير دليل على التضحية بالنفس والنفيس في سبيل الدعوة إلى الله تعالى . كما نبغت نساء النبي ﷺ في العلم والدعوة كالسيدة عائشة وأم سلمة رضوان الله عليهن، وأيضا من التابعيات حفصة بنت سيرين، وأم الدرداء الصغرى في علوم الدين، كما نبغت عائشة بنت عبد الرحمن، وغيرها في الشعر والأدب (15).

**المجال الاجتماعي:** لم تطرح مشكلة خروج المرأة في عهد النبوة إذ نرى المرأة حاضرة وبقوة في معظم النشاطات الاجتماعية المسنونة كصلاة الكسوف وصلاة الجنازة وحتى صلاة الجنازة على رسول الله ﷺ. قال الإمام النووي: (والصحيح الذي عليه الجمهور أنهم صلوا على رسول الله ﷺ فرادى فكان يدخل فوج يصلون فرادى ثم يخرجون، ثم يدخل فوج آخر فيصلون كذلك، ثم دخلت النساء بعد الرجال ثم الصبيان) (16). كما سجلت المرأة حضورها في الاحتفالات العامة، كالاحتفالات بالأعراس فعن أنس - رضي الله عنه - قل: "رأى النبي ﷺ النساء والصبيان مقبلين من عرس فقام النبي ﷺ ممثلا (أي انتصب قائما مكلفا نفسه بذلك) فقال: اللهم أنتم من أحب الناس إلي قالها ثلاث مرات (17).

كما ثبت عنه ﷺ تشجيع النساء للخروج لصلاة العيد، وشاركت النساء الرجال في استقبال النبي ﷺ يوم قدومه المدينة مهاجرا، فعن أبي بكر - رضي الله عنه - قال: "... فقدمنا المدينة ليلا يوم الهجرة فصعد الرجال والنساء فوق

## المراة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات

البيوت وتفرق الغلمان والخدم في الطريق ينادون: يا محمد يا رسول الله يا محمد يا رسول الله (18).

كما ساهمت في المجال الوقفي، فعن جابر بن عبد الله أنّ المرأة قالت: "يا رسول الله ألا أجعل لك شيئاً تقعد عليه، فإن لي غلام نجاراً؟ قال: إن شئت، فعملت المنبر" (19)، وتبرّعت به، فصار بذلك وقفاً للمسجد، كما كانت تتكفل برعاية الأيتام، فقد جاء في حديث زينب امرأة عبد الله التي كانت تعمل وتعمل زوجها وأولادها وأيتام في حجرها - هم بنو أخ له - وذكر في الرواية أنّ ذلك من باب الصدقة لأنها كانت تسأل إن كان أجرها بحسب أجر الصدقة أم لا؟ وكانت معها زينب أخرى - كما جاء في الحديث - تسأل عن نفس الأمر وهو الصدقة على الأيتام في حجرها (20).

**المجال السياسي:** مارست المرأة في عهد النبوة العمل السياسي بكل شفافية؛ لأنّه لا يوجد في الشرع ما يمنعها من ممارسة هذا العمل، فقد كانت النساء منذ البداية في بيعة العقبة، ثم بيعة الرسول ﷺ للنساء في الحديبية سنة 6 هـ، وخصت تلك البيعة بذكر نصها في القرآن الكريم قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا...﴾ (المتحنة: 12)، والبيعة ممارسة سياسية. كما مارست حق اللجوء حين فرت بدينها من المجتمع الكافر ولم يردّها النبي ﷺ فعن مروان والمسور بن مخرمة قالوا: "... وجاءت المؤمنات مهاجرات، وكانت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط ممن خرجن إلى رسول الله ﷺ وهي عاتق (بلغت الحلم استحقت التزويج) فجاء أهلها يسألون النبي ﷺ أن يرجعها إليه فلم يرجعها إليهم..." (21).

ومما يسجل سبق للمرأة المسلمة في المجال السياسي هو حقها في إعطاء الجوار أي تعطي الأمان لغيرها رجلاً كان أو امرأة فإن فعلت حرم قتله، فقد أقرّ النبي ﷺ أم هانئ على ذلك عام الفتح، حيث جاءته فوجدته يغتسل وفاطمة ابنته تستره، قالت: "فسلمت عليه، فقال: من هذه؟ فقلت أنا أم هانئ بنت أبي طالب، فقال: مرحباً بأم هانئ، فلما فرغ من غسله، قام فصلى ثماني ركعات ملتخفاً في ثوب واحد، فلما انصرف، قلت: يا رسول الله زعم ابن أُمّي أنه قاتل

رجلا قد أجرته، فلان ابن هبيرة فقال رسول الله ﷺ: قد أجرنا من أجرنا يا أم هاني، وذلك ضحى" (22).

أما بالنسبة لمشاركتها في المجالس النيابية والبرلمان فلا يوجد نص شرعي صريح يمنعها من ذلك (23). فإذا كان عمل المجالس النيابية هو التشريع للقوانين ومراقبة عمل الحكومة بهدف إصلاحها بالنقد والتوصية والمراقبة، فقد سجلت النساء في عهد النبوة هذا العمل سواء كان حفاظا على أمن الدولة وهي في حالة حرب، أو إنكار على الحاكم الظالم كما فعلت أسماء بنت أبي بكر مع الحجاج بن يوسف الثقفي بعد مقتل ابنها عبد الله بن الزبير. وثبت عن حفصة- رضي الله عنها - حين دخلت على أخيها عبد الله بن عمر فقالت: "أعلمت أنا أباك غير مستخلف؟ قال: قلت: ما كان ليفعل، قالت: إنه فاعل، قال: فحلفت أن أكلمه في ذلك" (24)، فهذه الأعمال تدخل في وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأما ما ورد من السنة في قوله ﷺ: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة". فإنه لا علاقة له بمجلس الشورى لأن الحديث وارد في الحكم ومجلس الشورى ليس من قبيل الحكم فلا يكون دليلا على ذلك (25).

**المجال المهني- الاقتصادي:** زاولت المرأة مهنا وحرفا كثيرة، ولكن مستوى وعيها بمسئولياتها الأساسية جعلها تقدم بيتها وأسرتها على أي عمل.. فكانت لا تخرج خارج بيتها إلا لضرورة؛ ومن المهن التي زاولتها داخل بيتها: النسيج والغزل: وهي من الحرف التي برزت فيها المرأة إما لتكفي نفسها وأسرتها مباشرة، أو بغرض بيعها من أجل التكسب فن سهل - رضي الله عنه: "أن امرأة جاءت النبي ﷺ ببردة منسوجة، فيها حاشيتها، أتدرون ما البردة؟ قالوا: الشملة، قال: نعم قالت نسجتها بيدي فجننت لأكسوكها، فأخذها النبي ﷺ محتاجا إليها فخرج إلينا وإنها إزاره" (26).

كما زاولت المرأة حرفة الدباغة وهي معالجة الجلد بمادة ليلين ويزول ما به من رطوبة وبتن، ومنه تصبح صالحة لصناعة أفرشة وألبسة أو أحذية، وقد اشتهرت بها في عهده ﷺ الكثير من النساء، منهن السيدة زينب بنت جحش - رضي الله عنها- لقوله ﷺ: "أسرعن لحاقا بي أطولكن يدا". وطول اليد في الحديث لا يحمل على الحقيقة بل المراد به العمل، فقد كانت رضي الله

## المراة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات

عنها معروفة بالدباغة والخرز. كما اشتهرت بدباغة الجلود زوجة أخرى من زوجاته ﷺ وهي السيدة سودة بنت زمعة وفي الحديث السابق تزكية لعملهن. كما عملت بهذه الصنعة الفقيهة أسماء بنت عميس- رضي الله عنها<sup>(27)</sup>.

زاولت المرأة أيضا مهنة العطارة، وممن اشتهرن بذلك مليكة أم السائب بن الأقرع الثقفية، فقد جاء في ترجمتها أنها كانت تبيع العطر ودخلت على النبي ﷺ ليبتاع منها العطر قال لها: يا مليكة ألك حاجة؟ فقالت نعم قال: فكلمني فيها أقضيها لك، فقالت لا والله إلا أن تدعو لابني، وهو معها، وهو غلام فأتاه فمسح برأسه ودعا له" وهذا دليل على إقراره ﷺ بعملها وإلا لكان زجرها ومنعها. كما اشتهرت بهذه الحرفة أيضا الحولاء بنت ثويب كانت بالمدينة، وحديثها يرويه أنس بن ملك ويستشهد به الإمام مسلم في صحيحه<sup>(28)</sup>.

ومن الحرف التي زاولتها خارج بيتها الزراعة، فعن جابر بن عبد الله قال: طلقت خالتي فأرادت أن تُجدَّ نخلها (تقطع ثمار نخلها) في فترة العدة، فزجرها رَجُلٌ أن تخرج فأنتت النبي ﷺ فقال: "بل فجدِّي نخلك فإنك عسى أن تصرفي أو تقعلي معروفًا"<sup>(29)</sup>. ونجدها أيضا في الرعي، فعن سعد بن معاذ أن جارية لكعب بن مالك كانت ترعى غنما بسُلع (جبل معروف بالمدينة) فأصببت شاة منها فأدركتها فذبحتها بِحَجَرٍ فَسُئِلَ النبي ﷺ، فقال: "كلوها"<sup>(30)</sup>.

وكانت أسماء بنت أبي بكر - رضي الله عنها- تعمل في الحقل وتساعد الزبير رضي الله عنه في العمل الزراعي لكي يتفرغ لعمل أعظم كالجهاد ومعنى الزراعة توفير الغذاء<sup>(31)</sup>.

ومن أهم المهن التي عملت بها المرأة التمريض، وأشهرهن أول ممرضة في الإسلام رُفيدة بنت كعب الأسلمية، فقد كانت تدعم الجيش في الغزوات من خلال مداواة الجرحى، حيث خصص النبي -ﷺ لها خيمة للتمريض، ولما أصيب سعد بن معاذ في معركة الخندق قال النبي ﷺ: "اجعلوه في خيمتها لأعوده من قريب"<sup>(32)</sup> فجعل سعد في خيمة رُفيدة وكانت امرأة تداوي الجرحى"<sup>(33)</sup>.

وممن ذكرتهن كتب السير والتراجم أم سنان الأسلمية التي أذن لها النبي ﷺ بالغزو معه من أجل التمريض وأيضا الربيع بنت معوذ لها صحبة روى عنها أهل المدينة<sup>(34)</sup>. وحتى ما يُعرف اليوم بالخدمات التجميلية كان مهنة بعض



النساء في زمن النبوة، فقد كانت أم زفر<sup>(35)</sup> متخصصة في هذا المجال فقد ذكر في ترجمتها أنها كانت ماشطة خديجة. وهكذا يتضح كيف كانت المرأة في عهد النبوة، عنصرا مهما في التنمية الاقتصادية بكل أنواعها.

**1-3- دوافع عمل المرأة:** الدوافع هي مجموعة العوامل الداخلية المنشطة، والقوى الموجهة لتصرفات الفرد، ويعبر عنها بالرغبات أو القوى الدافعة التي تحرك الفرد باتجاه معين<sup>(36)</sup> والناظر لدوافع نزول المرأة للعمل في أغلبه يكون اضطراريا، لذلك يمكن تلخيص دوافع خروجها للعمل في دوافع موضوعية وهي المعتمدة شرعا، ودوافع غير موضوعية.

#### دوافع موضوعية:

أ- كخروجها في حالة الضرورة، والحاجة الملحة كأن تعول نفسها ومن هم تحت كفالتها. وقد تقدم معنا نماذج من ذلك، فقد تكون المرأة أرملة، أو مطلقة لا عائل لها فيكون العمل هنا ضرورة لحفظ نفسها ومن تعولهم، كخالة جابر بن عبد الله التي أجاز لها النبي ﷺ الخروج للعمل في حقلها، رغم أنها في مرحلة العدة التي لا تخرج فيها المرأة إلا للضرورة<sup>(37)</sup>. وقد يكون سبب خروجها عجز زوجها عن كفالة الأسرة، كزوجة عبد الله بن مسعود التي أخرجتها الضرورة حتى تعيل زوجها وأولادها، فبارك الرسول ﷺ عملها، واعتبر ما تنفقه عليهم من باب الصدقة، وقد يكون من أجل مساعدة نفسها والتوسعة على أهلها لضعف العائل وعدم قدرته على توفير الحاجيات<sup>(38)</sup>.

ب- قد لا تكون حاجة المرأة للعمل بل حاجة العمل للمرأة، فهناك أعمال لا يمكن للرجل أن يقوم بها، أو إن فعلها كان هناك كشف للعورات والدخول في بعض المحظورات كالتمريض، وتوليد النساء وكذلك التجميل الذي صار مطلبا ملحا في زمننا، وأيضا الفتيا؛ لأن بعض النساء يمنعهن الحياء من السؤال، فضلا على ذلك تغسيل الميتات وكذلك الإرضاع<sup>(39)</sup>.

ج- الدافع السياسي: قد يستغرب البعض أن نجعل هذا دافعا موضوعيا، لأننا نراه ضروريا في عصرنا. فشعور المرأة أنها تساهم في بناء مجتمعا من خلال ممارسة العمل السياسي حافظا لها، إذ يدخل في الحاجة العامة للمجتمع

## المراة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات

فمن غير المعقول أن تتخذ قرارات تخص مجتمعا هي نصفه على أقل تقدير، والتي لها تأثير مباشر على حياتها دون أن يكون لها رأي في ذلك، خاصة وهي أعلم باحتياجات النساء .

والحقيقة أن الذي حرك شهية المرأة لهذا العمل هو تأثير الأحزاب السياسية بتنظيماتها المختلفة، كما كان للمنظمات النسوية دور في زيادة الوعي السياسي لدي المرأة<sup>(40)</sup>.

والجدير بالذكر هنا أن بعض الأحزاب السياسية الإسلامية عندما تنبعت إلى ضرورة إشراك المرأة في العمل السياسي رمت بها في هذا البحر دون مراعاة للمخاطر، والتي كان أهمها المجازفة بالأسرة ورعاية الأولاد، ولما كانت مشاركتها في العمل السياسي حاجة لا بد منها، كان الأولى ضبطها بوضع معايير اجتماعية ونفسية لانتقاء نوعية من النساء تتلائم ظروفهن و هذا النوع من العمل.

**دوافع غير موضوعية:** بمعنى يمكن للمرأة أن تستغني عن هذا العمل

من هذه الدوافع:

أ- المؤهل العلمي خاصة في العمل المهني والإداري، إذ يعمل ارتفاع مستوى تعليمها على زيادة تطلعاتها، حتى يصبح تقديم دورها الأسري مجازفة وتضحية كبيرة لا تقدر عليها كثير من النساء.

ب- قد يكون خروجها للعمل لتعزيز مكانتها الاجتماعية كشعورها بوجود وقت فراغ لديها يمكن أن تقضيه بالعمل، أو من أجل التباهي وعدم الإحساس بالنقص، إذ أصبح العمل خاصة في مراتب معينة دليلا على التميز والرقي والتحضر لذلك تطمح بعض النساء من خلال عملها إلى الحصول على مركز اجتماعي أعلى؛ لتحقيق الذات من خلاله، وقد يكون السبب الرغبة في الالتقاء مع الآخرين<sup>(41)</sup>.

ج- ومن الأسباب أيضا تشجيع بعض الأزواج زوجاتهم على العمل حتى وإن كان قادرا ماديا<sup>(42)</sup>.

د- قد يكون السبب نفسيا: حيث ترى بعض النساء أن العمل استثمار لطاقتهم ولوقتتهن، واستفادة من قدراتهن العملية والفكرية؛ مما يجعلهن يشعرن بالرضا.

من خلال هذا العرض يتضح لنا أن الدوافع الموضوعية هي المقبولة شرعا وعقلا، أما غيرها فيكون السبب فيها هو نقص وعي النساء بعظم المسؤوليات الملقاة على كاهلهن فيما يخص الأسرة، وهذا ما سيأتي بيانه في المبحث الثاني.

### 1- المرأة العاملة ودورها الأسري

من خلال هذا المبحث نبين دور المرأة في الأسرة، وعظم المسؤوليات الملقاة على عاتقها، ثم نقف على حكم عمل المرأة في الإسلام، ونحاول الموازنة بين دورها داخل بيتها وعملها خارجه؛ للوقوف على الأولويات، ومن ثم كيفية ترتيبها.

**1-1 دور المرأة المسلمة في الأسرة:** اعتبر الإسلام أنّ دورها الأسري هو أولى الأولويات، وأعظم المسؤوليات حتى يكون من أهم اهتماماتها ونصب أعينها؛ لأن أي تفريط في دورها هذا يترتب عليه ضرر ليس بالأسرة فحسب بل المجتمع برمته؛ لذلك ضبط الإسلام دورها ومسؤوليتها اتجاه الأسرة في أمرين:

**رعاية الزوج:** ومعنى الرعاية حفظ الشيء، وحسن التعهد له، والراعي هو الحافظ المؤمن الملتزم صلاح ما أقام عليه، وكل من كان تحت نظره شيء، فهو مطلوب بالعدل فيه والقيام بمصالحه في دينه ودنياه<sup>(43)</sup>.

وقد مدح النبي ﷺ نساء قريش؛ لأنهنّ جمعن بين الحنو على الأولاد ورعاية الزوج، فقال: "خير نساء ركب الإبل صالح نساء قريش، أحناها على ولد في صغره، وأرعاه عليه في ذات يده"<sup>(44)</sup>.

والمصلحة من وراء أدائها لهذا الدور راجعة إليها، إذ تحقق الاستقرار والأمان داخل البيت، وتحصد الحب والمودة، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21]، فحتى يكون هناك سكن وتآلف ثم مودة ورحمة لا بد أن تكون هناك رعاية. ولأن مفهوم الرعاية قد يختلف من إنسان لآخر، ضبطه الله عزّ وجلّ بضوابط هي الحقوق الزوجية ومن أهمها:

## المراة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات

أ- حسن العشرة: ويدخل فيها إكرام زوجها وحسن الخلق معه واللفظ والتلطف.

وقد أوصى النبي ﷺ إحدى الصحابيات باللفظ مع زوجها كما جاء في حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال: "جاءت امرأة إلى النبي ﷺ ونحن عنده فقالت: يا رسول الله إن زوجي صفوان بن المعطل يضربني إذا صليت، ويفطرنني إذا صمت، ولا يصلي صلاة الفجر حتى تطلع الشمس. قال: وصفوان عنده فسأله عما قالت، فقال: يا رسول الله أما قولها فيضربني إذا صليت فإنها تقرأ بسورتين وقد نهيتها. فقال رسول الله ﷺ: لو كانت سورة واحدة لكفت الناس. قال: أما قولها يفطرنني إذا صمت فإنها تتطلق فتصوم وأنا رجل شاب فلا أصبر. فقال رسول الله ﷺ: لا تصوم امرأة إلا بإذن زوجها. قال: أما قولها إني لا أصلي حتى تطلع الشمس، فإننا أهل بيت قد عرف لنا ذلك، لا نكاد نستيقظ حتى تطلع الشمس فقال رسول الله ﷺ: فإذا استيقظت فصل<sup>(45)</sup>.

ويدخل في حسن العشرة أن تشكر لزوجها ما يجلب لها من طعام وغيره فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: "قال رسول الله ﷺ: لا ينظر الله إلى امرأة لا تشكر لزوجها، وهي لا تستغني عنه"<sup>(46)</sup>.

ولا تتم حسن العشرة إلا بطاعة الزوج لذلك جعل الله أداءها للعبادة يعادل طاعة زوجها كما أنه باب من أبواب دخولها الجنة فعن عبد الرحمن بن عوف قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا صلت المرأة خمسها، وصامت شهرها، وحفظت فرجها، وأطاعت زوجها قيل لها: أدخلني الجنة من أي باب من أبواب الجنة شئت"<sup>(47)</sup>.

ب- تحقيق الدعم للزوج: سواء كان ماديا أو معنويا منه خدمة الزوج والقيام على شؤونه كونه صاحب حاجات وكونه محور الحياة الزوجية. ولعل أفضل دليل على ذلك السيدة فاطمة - رضي الله عنها- التي اشتكت ما تلقى من الرحي مما تطحن وبلغها أنه ﷺ أتى بسبي فأتته تسأله خادما ولم توافقه فتركت الخبر مع عائشة. فلما جاء النبي ﷺ ذكرت عائشة ذلك له، فأسرع إلى بيت فاطمة، يقول علي - كرم الله وجهه-: فأتانا وقد دخلنا مضاجعنا فذهبنا لنقوم فقال علي مكانكما، حتى وجدت برد قدميه على صدري [الراوي هنا

عليّ كرم الله وجهه] فقال: "ألا أدلكما على خير مما سألتماني إذا أخذتما مضاجعكما فكبرا الله أربعاً وثلاثين واحداً ثلاثاً وثلاثين، وسبعا ثلاثاً وثلاثين. فإن ذلك خير مما سألتماه"<sup>(48)</sup>.

ففاطمة بقدرها ومنزلتها عند رسول الله ﷺ إلا أنّها كانت تخدم بيتها وزوجها لدرجة تعبها الذي بدا على بدنهما من شغل الرحي قال ابن حبيب: "إنّ الزوج إذا كان معسراً وإن كانت الزوجة ذات قدر وشرف فإنّ عليه الخدمة الباطنة كالعجن والخبز والكنس وما شاكله"<sup>(49)</sup>.

وإن كان هذا ثبت عن السيدة فاطمة - رضي الله عنها-، أنها تخدم زوجها في بيتها فقد ثبت عن أسماء بنت أبي بكر - رضي الله عنهما- أنها تخدم زوجها داخل البيت وخارجه لانشغاله - رضي الله عنه- فقد تزوجت الزبير بن العوام ولا مال له ولا مملوك، غير فرسه، فكانت تقوم بأعمال البيت من عجن وخبز، كما كانت تطعم فرسه وتسوسه<sup>(50)</sup>.

**ج- تخفيف أعباء الحياة عن الزوج:** من خلال عنايتها بنفسها لتكون مصدر سرور له، فعن أبي هريرة - رضي الله عنه- قال: "قيل يا رسول الله، أي النساء خير؟" قال: التي تسره إذا نظر، وتطيعه إذا أمر، ولا تخالفه فيما يكره في نفسها وماله"<sup>(51)</sup>.

تسره إذا نظر إليها، فيرى منها البشاشة وحسن الخلق وحسن الهيئة ولطف المعاشرة، واتخاذ الزينة أمر فطري في المرأة، ثم طاعة زوجها كما سبق في حدود ما يرضي الله عز وجل ولا تخالفه في نفسها ومالها متى احتاج ذلك، فقد يكون زوجها معسراً فلا تبخل عليه<sup>(52)</sup>. وغيرها من سلوكيات لا يسعنا حصرها في هذا المقام والتي من شأنها أن تزرع المحبة والسكن بين الزوجين، وهذا ما توصل إليه علماء النفس في زمننا هذا حيث يرون: "أنّ أهم ما يجب أن تقدمه الزوجة لزوجها الثقة والتشجيع، والإعجاب والتقبل"<sup>(53)</sup>. ولو نجمل القول في هذه المسألة نقول ضرورة فقه الحقوق الزوجية فقهاً دقيقاً.

**رعاية الأولاد وتربيتهم:** ونبدأ أولاً بالرعاية لأن التربية وتعليمهم مسؤولية مشتركة بين الزوجين

## المراة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات

أ- رعاية الأولاد: وإن كان هذا الأمر فطري عند النساء، فهو أعظم وأنبل عمل تقوم به المرأة، والذي يترجم معنى الأمومة، ويدخل في الرعاية القيام على خدمتهم وتلبية حاجاتهم خاصة في المراحل الأولى.

وتشتمل الرعاية تعليم الأولاد قواعد النظافة والطهارة، إذ قد يشترك المسلم مع غيره في النظافة ولكن الطهارة لا يتميز بها إلا المسلم وهي حكم شرعي تشتمل طهارة البدن والثياب والمكان وقد حثنا ﷺ على ذلك فقال: " إنَّ الله طيب نظيف يحب النظافة كريم يحب الكرم جواد يحب الجود فنظفوا أنفسكم ولا تشبهوا باليهود" (54).

وتشمل الرعاية تعليمهم الاقتصاد في الطعام والشراب واللباس والمعيشة (55)، قال الله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الأعراف: 31]، كما تشمل الرعاية تعليمهم خفض الصوت، وكتمان الأسرار وعدم الإزعاج (56) سواء كان لأهل البيت أو الأرحام أو الجيران، فإذا قال رسول الله ﷺ: "لا يجهر بعضكم على بعض في القرآن" (57)، فمن باب أولى ألا يشوش بعضنا على بعض فيما سوى ذلك .

كما تشمل الرعاية تعليمهم التنظيم والترتيب وحسن الهدام والهيئة، قال رسول الله ﷺ: "إنكم قادمون على إخوانكم فأصلحوا رجالكم وأحسنوا لباسكم حتى تكونوا كأنكم شامة في أعين الناس، فإنَّ الله لا يحب الفحش ولا التفحش" (58)، فأصلاح الرجل إصلاح السيارة وإصلاح اللباس يدخل فيه ما يحسّن منظر الإنسان للآخرين (59).

وتشمل الرعاية أيضا تعليمهم الرياضة وهو حق من حقوقهم، قال ﷺ: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير" (60).

ب- التربية والتعليم: وإن كان دورا مشتركا بين المرأة والرجل [الزوج والزوجة] إلا أنَّ دور المرأة هو الأبرز بحكم قربها من الأولاد خاصة المراحل الأولى، مراحل النقش على الحجر.

ومن أهم ما يجب أن يعلم الأولاد ويتربوا عليه ويغفل عنه الكثير تحديد الهوية والانتماء والقدوة والأهداف؛ لأنها تعطي النفس توازنا واستقرارا، وتعمق الإيمان والاعتقاد الصحيح، كما تمنع من الاغتراب النفسي الذي يهين

لتبني أشكال منحرفة من السلوك، أو الانسلاخ من القيم التربوية السليمة<sup>(61)</sup>. وهذه الخطوط العريضة الضرورية في تعليمنا لأولادنا حددها القرآن والسنة لخطورتها خاصة تحديد الهوية الذي يكون له بصمات عميقة جدا في النفس البشرية والتأثير على نشأة الطفل الأولى حيث تدمغه بهوية محدّدة، وهذا أمر شديد الخطورة لا يقل خطرا عن التلاعب بالجينات الوراثية<sup>(62)</sup>.

ومن أهم ما يجب أن يتعلمه الأولاد أيضا العلم والعبادة، وذلك بتنظيم جلسات علمية تفهيمية، يتعلم فيها الأولاد تعاليم صراط الله المستقيم فهذا من حقوقهم، وذلك لتعليمهم ما فرضه الله عليهم، وما يدخل في السنن والآداب، وهو أمر من الله تعالى بنص الآية «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» [التحريم:6].

- ويعلمون أيضا العلاقات وآداب التعامل؛ ليرسخ في أذهانهم أن ميزان الخير هو حسن المعاملة مع الأقرب فالأقرب، فلا يصح أن يسكت على سوء أدب أو سوء خلق أو سوء تصرف في البيت، ولكن لا بد من تخير الأسلوب المناسب للمعالجة وهذا يحتاج لمراقبة الأولاد في علاقاتهم مع غيرهم من الأطفال وتعليمهم احترام الكبير....

- ومن أهم ما تحرص عليه حماية الأولاد من الشذوذ والانحراف والحرام وحتى المكروهات لأنها صمام أمان من الحرام وتعليمهم الإحسان إلى الجار وصلة الأرحام....

ومن هنا تظهر خطورة دور المرأة في إيجاد جو مناسب لتوجيه هؤلاء الأولاد، وضرورة الاعتناء داخل البيت بأدب العلاقات، وحسن العشرة بين الزوجين بأن يتعاملا بالحكمة والحلم وغيض الصوت وترك الجدل والخصومة والطاعة للزوج ورعاية الأبناء والبنات بالرحمة والشفقة وحسن التأديب في أمر الدين والدنيا، فالأدب مع الأبوين واحترامهما وبرهما وتخصيصهما بمزيد من العناية<sup>(63)</sup>، هذه الأجواء يتعلم فيها الأولاد دون الحاجة إلى كثير من الجهد.

هناك سنة من سنن الله في خلقه أن "الإنسان ابن تربيته"، وإن كان هذا لا ينضبط دائما إلا أنّ المعرفة التربوية ستظل ذات أثر مهم في تنشئة الأبناء، والمعرفة التي كانت صالحة لتوجيه التربية قبل سنوات لم يعد كثير منها صالحا

## المراة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات

اليوم؛ بسبب تغير الظروف والمعطيات لذلك يلزم الانفتاح على الأفكار والمعلومات والملاحظات التربوية الجديدة، والاستفادة منها، مع التنبيه إلى أن التربية عملية تفاعلية، وأنّ الطفل لا يتفاعل مع المعلومات التي لدينا بل يتفاعل مع ما لدينا من اتجاهات ومشاعر وسلوكيات، وما نتخذه من مواقف؛ لذلك نجد في بعض الأحيان أما غير حاصلة على شهادة في المتوسط تربى أحسن من أم تحمل شهادة دكتوراه في التربية<sup>(64)</sup>.

### 1-2- حكم عمل المراة في الإسلام: في الحقيقة أنا لا أريد أن أعرض من

خلال هذا المطلب آراء الفقهاء مفصلة؛ لأنّ تقديم الحديث عن مجالات عمل المراة في عهد النبوة، ثم الدوافع الحقيقية لعملها يغنينا عن التفصيل. والمتتبع لآراء الفقهاء بين مؤيد ومعارض ومتحفظ، يجد أنه لا خلاف بينهم في عمل المراة في حد ذاته وبيان ذلك:

1- الذين قالوا بوجوب قرار المراة في بيتها، فلا تشارك الرجال في الأعمال وهم جمهور المفسرين<sup>(65)</sup> ساقوا أدلة جُلّها تُلزم المراة ببقائها في بيتها؛ لترعى زوجها وأطفالها، وتهتم بتربيتهم، إلى جانب الخوف من الفتن والأذى الذي يحتمل حصوله بخروجها وهذا من باب سد الذرائع<sup>(66)</sup>.

2- وهناك من ذهب إلى استحباب قرار المراة في بيتها، وهو قول جماعة من الصحابة منهم: عمر وعثمان رضي الله عنهما، وأيضاً قال به الحافظ بن حجر العسقلاني.

3- قرر بعض المعاصرين أنّ الأصل في عمل المراة الإباحة والجواز لكن قيده بضوابط معينة، أي قيدوا خروجها للعمل بضوابط شرعية كأن يكون العمل في ذاته مشروعاً بمعنى ألا يكون حراماً في ذاته أو مفضياً إلى ارتكاب الحرام، كالتي تعمل خادمة لرجل أعزب وغيرها، وأن تلتزم المراة إذا خرجت للعمل آداب لقاء الرجال بالنساء، وألا يكون عملها على حساب واجبات أخرى لا يجوز لها إهمالها كواجبها تجاه زوجها وأولادها<sup>(67)</sup>.

وهذه الضوابط في حقيقتها وهي ضوابط خروج المراة للعمل ولغير العمل، وكون العمل مشروعاً هذه تنطبق على الرجال والنساء، وبغض النظر عن الأدلة التي ساقها أصحاب الرأي الأول والثاني، فأساس المشكلة في عمل



المرأة هو خروجها من بيتها، وما ينطوي على هذا الخروج من فتن في واقع يزداد تعقيدا وخطورة يوما بعد يوم. لذلك نحتاج إلى فقه الموازنات بين المفسد والمصالح الذي يعتمد على فقه الواقع المعاش فقها كاملا، ثم تحديد الأهداف والحاجات والواجبات والإمكانات والظروف المحيطة بالناس والمعوقات والعقبات، ثم الحكم على الأشياء.

### 1-3- المرأة العاملة وترتيب الأوليات: إن عمل المرأة اليوم يشكل جزء

كبيراً من الموارد البشرية للدولة، وهذا ما جعل بعض المهللين للمرأة يراهنون على أنها قادرة على تحمل مسؤولية المشاركة في بناء ورقي المجتمع خاصة وقد أثبتت مكانتها وكفاءتها في أعمالها، وقد يكون هذا الكلام صحيحاً إلى حد ما لكن السؤال على حساب ماذا؟ ثم أليس دورها الفعال في دعم الرجل من أجل دفع عجلة التنمية يعد مشاركة في بناء ورقي المجتمع؟ ثم أليست تربية الأولاد تربية صالحة مبنية على القيم والمبادئ لها دور عظيم في إيجاد عناصر فاعلة في المجتمع تحقق التنمية والرقي؟ تقول الداعية زينب الغزالي: "هل نحن في حاجة لنساء يشيدين السدود ونكلفهن بشق البحيرات ومد الجسور؟ هل نحن في حاجة إلى هذه الأيدي النسائية العاملة التي تقيم لنا المساكن، وتسوي لنا الشوارع؟ هل نحن في حاجة إلى مهندسة في حقل البترول أو خبيرة في إصلاح السيارات أو مديرة في مصنع الإسمنت؟ إن الأمر في نظري لا يتعدى دائرة التقليد للغرب، وإلا فهل مجتمعاتنا تعاني من عجز الأيدي العاملة من الرجال والشباب ... " (68).

وإن كان كلاهما على درجة من الصحة والصواب إلا أن عمل المرأة صار واقعا علينا التعامل معه في ظل مفرزات عديدة يعيشها العالم، حيث تم اختراق الأسر المسلمة بسبب الانبهار بالثقافة الغربية ومظاهر التمدن، ومع التقصير الكبير للأسر في تعليم الأولاد التعاليم الإسلامية حيث توسعت مسؤوليات المرأة بين الداخل والخارج في غياب شبه تام للأزواج واستقالة بعضهم من تربية الأبناء جعل الأسر في مجتمعنا في مهبط الرياح.

من هنا صار لزاماً علينا ترتيب الأوليات، ويكون ذلك بمعرفة الواجبات والأهداف والمقاصد لتلك الواجبات والإمكانات المتاحة والظروف المحيطة

## المراة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات

والعقبات ثم ترتيب الأهم فالمهم، ولا يمكن ذلك إلا بتقديم الدعم والمساندة لها على النحو التالي:

**1- على مستوى الأسرة:** وهو الذي يحدث فارقا مهما، والفاعل فيه الزوج، إذ لا بد من توعيته بما فرضه الله عزّ وجل ويدخل في مسؤولياته. من ذلك ما قرره الإسلام من تقاسم المسؤوليات بين الزوج والزوجة كالتعاون بين الزوجين على تربية الأولاد. قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (التحريم:6). والمفسرون لهذه الآية على أن الوقاية من النار تكون بتعليمهم وتربيتهم على سبيل الوجوب، وهو محاسب عند الله عزّ وجل، بل ذلك من حقوق الأولاد، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ: "إنّ لولدك عليك حقاً"<sup>(69)</sup>. ومما يدخل في رعاية الأولاد ما جاء عنه ﷺ أنه كان يقبل ويعانق ويداعب أولاده وأحفاده فعن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: دخلنا مع رسول الله ﷺ على أبي سيف، القين، وكان ظنر لإبراهيم ابن النبي ﷺ فأخذ الرسول ﷺ إبراهيم وشمه"<sup>(70)</sup>، وعن أنس أيضا قال: كان النبي ﷺ يداعب زينب بنت أم سلمه ويقول: يا زوينب، يا زوينب مرارا"<sup>(71)</sup>.

ومن ذلك أيضا تقديم الرعاية لها، فإن كان من حقه عليها الرعاية فهي أيضا من حقه عليه رعايتها، وهو داخل في حسن العشرة كما رأينا سابقا. لقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلِيَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 288].

- التعاون داخل البيت: كان النبي ﷺ في خدمة زوجه رغم انشغالاته الكثيرة فعن الأسود قال: سألت عائشة: ما كان النبي ﷺ يصنع في بيته؟ قالت: كان يكون في مهنة أهله -تعني خدمة أهله- فإذا حضرت الصلاة خرج إلى الصلاة"<sup>(72)</sup>. وكذلك عليّ - كرم الله وجهه- يعاون أهله اقتداء برسول الله ﷺ، جاء في رواية عند الإمام أحمد: "قال علي لفاطمة ذات يوم: والله لقد سنوت (استقيت من البئر فكنيت مثل السانية الناقة التي يستقى عليها) حتى اشتكيت صدري، فقالت فاطمة رضي الله عنها: وأنا والله لقد طحنت حتى مجلت تقرحت من العمل يداي"<sup>(73)</sup>. ورواية جابر بن عبد الله مع زوجته في غزوة الخندق حين

أراد أن يكرم النبي ﷺ " ... فأخرجت لي جرابا - وعاء من جلد- فيه صاع من شعير، ولنا بهيمة (تصغير بهمة وهي الصغير من الضأن) داجن (التي تترك في البيت ولا تفلت للمرعى) فذبحتها وقطعتها في برمتها"<sup>(74)</sup>. فمسؤولية المرأة على تدبير شؤون المنزل أي راعية في بيت زوجها لا يعني أنها تقوم بنفسها بجميع أعمال المنزل، إنما يعني مسؤولياتها على رعاية الأولاد وتربيتهم مقدم لأنه أوجب وأهم"<sup>(75)</sup>. فيكون الداعم الحقيقي هنا هو الزوج.

هذا الدعم ومساعدة الزوج له تأثير كبير على نفسية الزوجة، ويخفف من تأثير الضغوطات التي تؤثر على أدائها الأسري، يقول د. جون جراي من خلال دراسات قام بها: "بعض البصيرة تجاه احتياجات المرأة يصبح بوسع الرجل مساعدة المرأة على التكيف مع الضغوط بدون أن يزيد هذا من حدة ضغوطه يستطيع الرجل أن يعطي المرأة احتياجاتها من المساعدة في المنزل والتواصل والحب"<sup>(76)</sup>.

**2- على مستوى العائلة الكبيرة:** وهم الأهل والأقارب الذين أوصى بهم الله عز وجل في كتابه العزيز، وقد أوجب الله لهم حقوقا، ووجودهم في حياتنا ضرورة لا غنى لنا ولا لأولادنا عنها، لكن في حالة المرأة العاملة لابد من ضبطها بما يعينها على الالتزام بحقوقها دون تعرضها للضغوطات، فالملاحظ أنّ الأعراف التي سادت المجتمع في زمن المرأة الماكثة في البيت مازالت سارية اليوم على المرأة العاملة، بمعنى عدم مراعاة الظروف الجديدة الطارئة على المرأة، وهذا ما يوسع مسؤولياته ومنه الإحساس بضغوطات أخرى؛ لذلك يكون واجب الزوج تبصرة وتوعية الأقارب بظروف الزوجة حتى يتعودوا ولا يطالبوا بما لا تستطيعه.

ثم أنّ خصوصية الأسرة مطلوبة، وهي الأولى بالاهتمام . إنّ مثل هذه التوعية من شأنها أن تحفظ العلاقات، وتزرع حسن الظن داخل الأسرة، وفي آن واحد ترفع الضغوطات عن الزوجة العاملة.

**3- على مستوى المرأة العاملة نفسها:** أي على مستواها الشخصي عليها اتخاذ تدابير تعينها على التخفيف من الضغوطات ؛ للاهتمام بالتربية ورعاية الأولاد منها:

## المراة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات

أ- تنظيم علاقاتها الخارجية: فالصحة ضرورية في حياة الإنسان، ولكن لا تكون على حساب دورها في الأسرة بأن تنشغل مع أصدقائها، وتترك الأولاد لمربين آخرين وأقصد به شاشات القنوات الفضائية.

ب- تنظيم الوقت والاستثمار فيه: وهو المشكل الأساسي، فالمرأة العاملة في صراع مع الوقت، من أول النهار إلى آخره وكلما تنظمت علاقتها بالزمن كلما استطاعت أن تسجل تقدماً<sup>(77)</sup> في أداء واجباتها .

ج- التركيز على واجباتها: لأن بحسن أدائها تتحصل على الحقوق في وقت تعالت الأصوات مطالبة بالحقوق ناسية متناسية للواجبات. وفي إهمال الواجبات خطر عظيم راجع على الفرد قبل الأسرة والمجتمع؛ لأن الإهمال في الواجبات يؤدي إلى نقص الإحساس بالمسؤولية اتجاهها وهذا يؤدي بدوره إلى الإحساس بعدم قيمة الإنسان وبعدم الجدوى من وجوده فإحساسنا بواجباتنا يشعرننا بقيمتنا في الحياة.

د- توسيع دوائر الوعي ومحاولة تطوير قدرات المرأة العاملة: وذلك بإكسابها تقنيات وآليات تمكنها من التعامل الإيجابي مع مشاكلها (كتأجيل عملها بعد مرور أطفالها سن السابعة) ولإحداث نوع من رضى المرأة العاملة على نفسها خاصة وهي في صراع دائم، وإحساس بالتقصير تجاه أسرتها و ذلك من خلال إيجاد أوقات ثابتة، تعود عليها أسرتها لقضاء أوقات طيبة تعزز بها الإحساس بالانتماء كالسهر على مشاهدة شيء هادف على التلفزة أو الخروج للعشاء...

أن تجعل نهاية الأسبوع وقتاً مقدساً خاصاً بالأسرة لا تشغل نفسها بأي عمل سواء متعلق بعملها أو بالخروج للزيارات أو غيره.

4- على مستوى مكان العمل: ينتظر من القائمين على العمل أو أرباب العمل تقديم مساعدات وتسهيلات للمرأة العاملة خاصة المتزوجة؛ لأن أي مشكلة تلحقها في عملها لا بد أن يكون لها تأثير على حياتها الأسرية.

5- على المستوى العالمي: منذ سنين طرح المفكر الإسلامي مالك بن نبي اقتراحاً شاملاً لمشاكل المرأة المسلمة، وذلك من خلال عقد مؤتمر عام يحدد فيه مهمة المرأة بالنسبة لصالح المجتمع حتى لا تكون ضحية جهلها، وجهل

الرجل بطبيعة دورها، فإن ذلك أجدى علينا من كلمات جوفاء ليس لها في منطق العلم مدلول" (78).

ويضع - رحمه الله - تصورا لهذا المؤتمر ويرى أنه لا يكون مجديا إلا إذا ضم الوسائل الكفيلة بتناول المشكلة من جميع أطرافها، كأن يضم علماء النفس وعلماء التربية وعلماء الاجتماع والأطباء وعلماء الشريعة وغيرهم، وحينئذ نستطيع أن نقول: "أننا وضعنا المنهج لحياة المرأة، ولسوف يكون هذا التخطيط حتما في صالح المجتمع لأن العلماء والمفكرين فيه هم الذين وضعوه" (79).

#### خاتمة:

إن المهام العظيمة والمسؤوليات الجسيمة التي أسندتها الشريعة الإسلامية إلى المرأة، توحى بمكانتها وقدرها في الإسلام، وهي مسؤوليات لا يحسن التعاطي معها إلا المرأة بحكم فطرتها وصفاتها الخلقية، ومع قلة وعي النساء بوظيفتهن الأسرية تزايدت أعداد النساء العاملات في العالم الإسلامي حتى بات واقعا تقتضي الحكمة حسن التعامل معه بدل رفضه أو التغافل عنه.

هذا والملاحظ في تعاريف الباحثين لمركب "المرأة العاملة" ارتباطه بخروج المرأة من بيتها، وأغفلت التعاريف في مجملها عمل المرأة داخل بيتها، رغم أن اللواتي يشتغلن في مجالات مهنية داخل بيوتهن يشكلن موردا معتبرا في التنمية الاقتصادية، فالمرأة ومنذ عهد النبوة كانت عنصرا مهما في التنمية الاقتصادية فضلا عن مشاركتها في المجال التربوي التعليمي، الاجتماعي والسياسي، كانت ومن داخل بيتها تزاوّل مهنا مختلفة أقرها النبي ﷺ بل شجعهن عليها كالغزل والنسيج والدباغة، وحتى خارج بيتها كالعطارة والزراعة والرعي والتمريض والخدمات التجميلية، لكن مع مزاولتها هذه المهن لم تقدم مهنتها على واجباتها الأسرية بل اعتبرت تلك الواجبات أولى الأولويات.

وبناء على ما سبق اختلف الفقهاء في عمل المرأة بين مجيز ومانع، والكل يتفق في وجوب تقييد خروجها بالضوابط الشرعية، وفي حالة عدم التقصير والإضرار بواجباتها الأسرية، فضلا على ذلك فإن دوافع العمل بالنسبة للمرأة معتبرة شرعا فليس المرأة التي تخرج للضرورة والحاجة الملحة كالتي تخرج من أجل إثبات ذاتها وقدراتها. وبالنظر إلى ما ذهب إليه الفقهاء فإن أساس

## المراة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات

المشكلة في عمل المراة هو خروجها من بيتها وما ينطوي على هذا الخروج من فتن في واقع يزداد تعقيدا وخطورة يوما بعد يوم. لذلك نحتاج إلى فقه الموازنات بين المفسد والمصالح الذي يعتمد على فقه الواقع المعاش فقها كاملا ثم تحديد الأهداف والحاجات والواجبات والإمكانات والظروف المحيطة والمعوقات والعقبات ثم الحكم على الأشياء.

إنّ مسؤولية المراة تجاه أسرتها من رعاية للزوج وحسن تربية الأولاد وتوجيههم وان كانت مشتركة مع الزوج، فهي مسؤولية عظيمة تحتاج إلى الجهد والوقت والعلم خاصة في زمننا هذا أين تغيرت أساليب التربية ووسائلها إلى جانب التحديات التي تعيشها الأسرة المسلمة في إطار هيمنة نظام العولمة، وعقد الكثير من المؤتمرات العالمية التي لها تأثير مباشر على أنماط الحياة الاجتماعية، وأمام ضعف التكوين المحلي وغفلة الآباء صارت الأسر المسلمة في مهب الريح.

ومع ذلك فإن عمل المراة في المجتمعات الإسلامية بات واقعا مفروضا، وموردا بشريا معتبرا في التنمية الاقتصادية خاصة وقد أثبتت جدارتها، فيكون حسن التعامل مع هذا الواقع على النحو التالي:

1- توسيع دوائر الوعي ومحاولة تطوير قدرات المراة العاملة بإكسابها تقنيات وآليات تمكنها من التعامل الإيجابي مع مشاكلها.

2- على مستواها الشخصي لابد لها من تنظيم علاقاتها الخارجية، مع التنبيه على ضرورة تنظيم وقتها والاستثمار فيه، كما أن التركيز على الواجبات سيخفف عنها الضغوطات.

3- تخفيف الأعباء عنها بتقديم الدعم المادي والنفسي خاصة، سواء كان الدعم من زوجها على مستوى الأسرة أو من الأهل والأقارب.

4- تقديم مساعدات وتسهيلات خاصة على مستوى مؤسسات العمل باعتبار مسؤوليات المراة العاملة المتزوجة غير مسؤوليات المراة العاملة غير المتزوجة.

5- محاولة توحيد الرؤى على المستوى العالمي من خلال إقامة ملتقيات ومؤتمرات تضم جميع الشركاء داخل المجتمع من علماء الدين وعلماء

النفس والتربية والاجتماع وحتى الأطباء؛ بهدف تحديد مهمة المرأة باعتبار  
المصالح والمفاسد.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ب ط، ب س ط
- البيهقي، أبو بكر، السنن الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م
- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين خطيب، المطبعة السلفية القاهرة، الطبعة الأولى، 1326 هـ .
- ولي الدين ابن خلدون، المقدمة. تحقيق: عبد الله محمد درويش، الطبعة الأولى 2004م
- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ب ط، 1399 هـ - 1979 م.
- محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منطور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ).
- لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.
- أحمد معاد الخطيب الخسني، قضايا كبرى في بناء أطفالنا، بحث ضمن مجموعة بحوث في كتاب: ما لا نعلمه لأولادنا، دار السلام للطباعة والنشر، والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط 2، 1424هـ-2004م
- أسمان قصور، المرأة وحقوقها السياسية في الفقه الإسلامي جسور للنشر والتوزيع ط 1 1433 هـ- 2012م، الجزائر.
- جون غراي، الرجال من المريخ والنساء من الزهرة، كتاب مترجم، مكتبة جريير، الرياض، ط 5، 2008.
- حدة عاشوري، مساهمات المرأة العاملة في ترقية المجتمع على عهد النبي ﷺ، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، تخصص: كتاب وسنة، جامعة الحاج لخضر باتنة 1، السنة الجامعية 2017-2018
- حيدر خضر سليمان، دوافع العمل لدى المرأة العاملة لدراسة ميدانية في مجال الموصل، مجلة تكريت للعلوم الإسلامية المجلد: 14، العدد: 4 ماي 2007.

## المراة العاملة بين التحديات وترتيب الأولويات

- زينب الغزالي، إلى ابنتي، قضايا المرأة، دار الشروق القاهرة، ط7 [2002].
- سعيد حوى. كي لا نمضي بعيدا عن احتياجات العصر، شركة الشهاب، الجزائر، 1984م.
- عبد الحليم محمد أبو شقة، تحرير المرأة في عهد الرسالة، دار العلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط4، 1416هـ-1995م.
- عبد الكريم بكار، كيف نفهم الأشياء من حولنا، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط2 1434هـ-2013.
- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: 817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسى مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 8، 1426 هـ - 2005 م.
- يوسف القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجه الإسلام، دار الشهاب، ط 1988.
- جون جراي، لماذا يتصادم المريخ والزهرة، مكتبة الجرير، الطبعة 2008م
- حسين آيت عيسى، الفكر الترووي عند مالك بن نبي جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط14"81-2017م.
- مالك بن نبي، شروط النهضة، وزارة الثقافة، الجزائر ط2، 2017م.

### المواقع:

- سعيدة بوفارس، عمل المرأة بين مقاصد الشريعة وفقه التنزيل جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة: الموقع: Com.opera.mini.Notive.OperaFile تمّ زيارته 25-02-2019.

### الهوامش:

- (1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 145.
- (2) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص 1036.
- (3) ابن منظور، لسان العرب، د 11، ص 474.
- (4) المصدر نفسه، ج 11، ص 474.
- (5) ابن خلدون، المقدمة، ص 300.
- (6) يوسف القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجه الإسلام، دار الشهاب، ط 1988، ص 25.
- (7) ينظر. حيدر خضر سليمان، دوافع العمل لدى المرأة العاملة لدراسة ميدانية في مجال الموصل، مجلة تكريت للعلوم الإسلامية المجلد: 14، العدد: 4 ماي 2007.
- (8) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب تعليم الرجل أمته وأهله، ج 1 ص 31.
- (9) ينظر: عبد الحليم محمد أبو شقة، تحرير المرأة في عهد الرسالة، دار العلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط 4: 1416هـ-1995م، ج 1 ص 118



- (10) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب هل يجعل للنساء يوم حدة في العلم رقم 101 ج 1، ص118
- (11) ينظر، عبد الحلیم بوشقة، تحرير المرأة في عهد الرسالة، ج 1، ص118.
- (12) صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب وأندر عشيرتك الأقرين ح4771
- (13) ينظر: حدة عاشوري، مساهمات المرأة العاملة في ترقية المجتمع على عهد النبي ﷺ، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، تخصص: كتاب وسنة، جامعة الحاج لخضر باتنة-1- السنة الجامعية 2017-2018، ص 180.
- (14) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب المرأة الراعية في بيت زوجها برقم 5200، ج7، ص31.
- (15) ينظر حدة عاشوري، مساهمات المرأة العاملة في ترقية المجتمع مرجع سابق، ص 175.
- (16) عبد الحلیم بوشقة، تحرير المرأة في عهد الرسالة، مرجع سابق، ج1، ص123.
- (17) ينظر ابن حجر، فتح الباري، ج9، ص 900.
- (18) صحيح البخاري كتاب العيدين، باب موعظة الإمام النساء يوم العيد ج3، ص 119.
- (19) صحيح البخاري، كتب الصلاة، باب الاستعانة بالنجار والصناع في المواد المنبر والمسجد برقم 449 ج 1، ص 97.
- (20) حدة عاشوري، مساهمات المرأة العاملة في ترقية المجتمع على عهد النبي ﷺ، مرجع سابق، ص 212-215.
- (21) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب كني المسجد والتقاط الخرق، ج2 ص 99.
- (22) صحيح البخاري، كتاب الجزية، باب مان النساء وجوار هن برقم 3171، ج4، ص100.
- (23) ينظر اسمهان قصور، المرأة وحقوقها السياسية في الفقه الإسلامي، جسور للنشر والتوزيع ط1 1433 هـ- 2012م، الجزائر ص 95-96
- (24) صحيح مسم، كتاب الجهاد، باب: مالقي النبي ﷺ من أذى المشركين والمنافقين، ج5، ص 182.
- (25) ينظر أسمهان قصور، المرأة وحقوقها السياسية، مرجع سابق، ص 97-98.
- (26) صحيح البخاري كتاب الجنائز، باب من استعد الكن زمن النبي ﷺ رقم 1230، ج 2، ص72.
- (27) ينظر حدة عاشوري، مساهمات المرأة العاملة في ترقية المجتمع على عهد النبي ﷺ، ص 234.
- (28) المرجع نفسه، ص 235.
- (29) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي هريرة إلى وسي، ج7، ص165.
- (30) صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب قتل النساء في الحرب، ج6، ص 489.
- (31) ينظر حدة وعاشوري، مساهمات المرأة العاملة...، مرجع سابق، ص 241
- (32) صحيح، البخاري، كتاب: الصلاة، باب، الخيمة في المسجد للمرضى وغيرهم، ح 443

- (33) المصدر نفسه.
- (34) ينظر. حدة عاشوري، مساهمات المراة العاملة، مرجع سابق، ص 244.
- (35) المصدر نفسه، ص 246.
- (36) حيدر خضر سليمان، دوافع العمل لدى المراة العاملة (دراسة ميدانية في جامعة الموصل)، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد 14، العدد 4 ماي 2007.
- (37) حدة عاشوري مساهمات المراة العاملة، مرجع سابق، ص 72.
- (38) المرجع نفسه.
- (39) حدة عاشوري، مساهمات المراة العاملة، ص 76-78.
- (40) ينظر حيد خضر سليمان، دوافع العمل لدى المراة، مرجع سابق، ص 58.
- (41) ينظر حيدر خضر سليمان، دوافع العمل لدى المراة، مرجع سابق، ص 58.
- (42) المرجع نفسه.
- (43) حدة عاشوري، مساهمات المراة العاملة...، مرجع سابق، ص 180.
- (44) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب إلى من ينكح وأي النساء خير، برقم 5082، ج 7، ص 6.
- (45) السنن، أبو داود، ح 2451، ج 3 ص 193.
- (46) قال المنذري [ج 3، ص 78]، رواه النسائي والبخاري بإسنادين رواه أحدهما رواه للصحيح، وقال الحاكم صحيح الإسناد.
- (47) أخرجه أحمد في المسند، مسند عبد الرحمان بن عوف الزهري، ج 3، ص 199، برقم 1661، قال شعيب الارناؤوط حسن لغيره.
- (48) صحيح البخاري كتاب فرض، باب، الدليل على أنّ الخمس لنوائب رسول الله ﷺ، رقم 2962، ج 4، ص 84.
- (49) ينظر، حدة عاشوري، مساهمات المراة العاملة ..، مرجع سابق، ص 185، أخذته عن: ابن بطال، شرح صحيح البخاري، كتاب النفقات، باب عمل المراة في بيت زوجها [539/7].
- (50) صحيح البخاري، باب العبرة برقم 5224، ج 7، ص 35.
- (51) أخرجه النسائي في السنن الكبرى، باب أي النساء خير، برقم 1324، ج 5، ص 161.
- (52) ينظر حدة عاشوري، مساهمات المراة العاملة، مرجع سابق، ص 184، 185.
- (53) جون غراي، الرجال من المريخ والنساء من الزهرة، كتاب مترجم، مكتبة جرير، الرياض، ط: 5، 2008، ص 203.
- (54) أخرجه الترمذي، حديث حسن، وابن حجر العسقلاني، تخريج مشكاة المصابيح، ج 4 ص 254.
- (55) سعيد حوى، كي لا نمضي بعيدا عن احتياجات العصر، شركة الشهاب الجزائر، ص 33.
- (56) المرجع نفسه ص 333.
- (57) الدارقطني، السنن، ج 1، ص 661 حديث صحيح.
- (58) أبو داود، السنن، ح 4089 حديث حسن.

- (59) سعيد حوى، حتى لا نمضي بعيدا، مرجع سابق ص 331.
- (60) صحيح مسلم، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، رقم (2664)، ج4، ص 2052.
- (61) أحمد معاد الخطيب الخسني، قضايا كبرى في بناء أطفالنا، بحث ضمن مجموعة بحوث في كتاب : ما لا نعلمه لأولادنا، دار السلام للطباعة والنشر، والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط: 2، 1424هـ-2004م، ص 14.
- (62) المرجع نفسه، ص15.
- (63) ينظر سعيد حوى، حتى لا نمضي بعيدا....، مرجع سابق، ص341.
- (64) عبد الكريم بكار، كيف نفهم الأشياء من حولنا، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط2، 1434هـ-2013.
- (65) سعيدة بوفارس، عمل المرأة بين مقاصد الشريعة وفقه التنزيل جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، ص 9.
- الموقع: Com.opera.mini.Notive.OperaFile تمّ زيارته 2019-02-25.
- (66) سعيد بوفارس، عمل المرأة نفس المرجع، ص9.
- (67) المرجع نفسه ص9-10.
- (68) زينب الغزالي، إلى ابنتي، قضايا المرأة، دار الشروق القاهرة، ط7 [2002] ص 77.
- (69) مسلم، الصحيح، ح 1159.
- (70) البخاري، الصحيح، ح 1303.
- (71) السيوطي، الجامع الصغير، ح 7170 حديث صحيح.
- (72) الحاكم، المستدرک على الصحيحين، ج4، ص784 صحيح.
- (73) مسند أحمد، ج2، ص202.
- (74) البخاري، الصحيح، ح 4102.
- (75) ينظر عبد الحليم محمد، تحرير المرأة، مرجع سابق ج 5، ص 132.
- (76) جون جراي، لماذا يتصادم المريخ والزهرة، مرجع سابق، ص 43.
- (77) حسين آيت عيسى، الفكر التروي عند مالك بن نبي جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1418هـ-2017م، ص 80.
- (78) مالك بن نبي، شروط النهضة، وزارة الثقافة، الجزائر ط2، 2017، ص 128.
- (79) المرجع نفسه، ص 129.

## واقع السياحة البيئية في المجالات المحمية بالجزائر "الحظيرة الوطنية بلزمة نموذجاً"

د/ مغشيش نور الهدى

جامعة باتنة 1

batna.geography@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/04/12 تاريخ القبول: 2020/10/01

### الملخص:

إن ما يميز الحظيرة الوطنية بلزمة كونها منطقة انتقالية بين نطاقين الأول يمتاز بتأثيرات شمالية تتميز بنوع من الرطوبة والبرودة ونطاق جنوبي يحمل تأثيرات جافة إلى شبه جافة وبالتالي التنوع المناخي بالإضافة إلى عاملي الارتفاع والمواجهة سمح باكتساب الحظيرة الوطنية بلزمة لتنوع حيواني ونباتي كبير وهام جداً، وهذا ما طرح ضرورة المحافظة على هذا الغنى البيولوجي وكيفية استعماله الدائم عن طريق السياحة البيئية.

إن نجاح السياحة في المجال المحمي مرهون بتنمية محلية حقيقية للسكان المجاورين لأنه يستحيل تحقيق السياحة البيئية في مجال محمي دون حماية ناجعة للطبيعة خصوصاً مع نقص الإمكانيات المادية والبشرية وصلاحيات محدودة للحظيرة. وفي هذا الإطار بعض الاقتراحات تساعد على تحقيق التوازن بين حاجيات الإنسان والطبيعة.

**الكلمات المفتاحية:** الحظيرة الوطنية بلزمة، السياحة البيئية، حماية الطبيعة، التنمية المحلية، البيئة.

### Résumé :

Le parc national de Belezma, se distingue par sa position de transition entre une zone nord sous l'influence d'un climat subhumide et frais et au sud un climat semi-aride et sec, entraînant une diversité animale et végétale importante. Toutes ces richesses biologiques menacées par les activités économiques et sociales des habitants de la

périphérie du parc, nécessitent une protection durable à travers le tourisme de l'environnement. .

La réussite d'un espace protégé est conditionnée par un tourisme de l'environnement réussi au profit des populations périphériques. Il est pratiquement impossible de réussir une bonne protection de la nature avec des moyens matériels, humains et des prérogatives limités du Parc national. Quelques propositions permettent de réaliser l'équilibre entre l'homme et la nature.

**Mots clés:** Parc national de Belezma - tourisme de l'environnement - Protection de la nature- Développement locale- Environnement- Habitants.

### المقدمة

أصبح موضوع البيئة يحظى باهتمام متزايد من قبل كل دول العالم، والملفت للانتباه هو درجة وحجم هذا الاهتمام الغير مسبوق بهذه القضايا، وهذا نتيجة زيادة استخدام الإنسان للموارد الأرضية والمائية بطرق سيئة لتحقيق أقصى معدل للتنمية بالإضافة إلى التغيرات في النظم البيئية وتكرار الفترات الجافة، الأمر الذي أدى إلى تدهور الطبيعة وتدني المستوى المعيشي للسكان وانتشار الفقر والمجاعات، وعندما أصبح خطر التدهور البيئي محل اهتمام الكثير من المنظمات والهيئات الدولية، عملت معظم دول العالم إلى تطوير ترسانة من القوانين والمؤسسات والحملات التوعوية والوسائل للمحافظة على البيئة ومن بين هذه الوسائل استخدام السياحة كوسيلة للمحافظة على البيئة أو ما يصطلح عليه "بالسياحة البيئية".

ومفهوم السياحة البيئية يعني السفر والانتقال من مكان إلى آخر بغرض الاستمتاع والدراسة والتقدير بروح المسؤولية للمناطق الطبيعية وما يصابها من مظاهر ثقافية تقليدية، وتعبير آخر هي السفر من أجل زيارة المحميات الطبيعية (الصعيدي 2009، ص 11)، والتي تهدف جميعها إلى المحافظة على الموروثات السياحية الحضارية والأثرية والبيئية والطبيعية، وكل عناصرها من مصادر المياه المعدنية ونباتات وحيوانات وطيور وغابات وفق خطة بعيدة

## واقع السياحة البيئية في المجالات المحمية بالجزائر

المدى تعمل على خلق سياحة شاملة رفيقة بالبيئة (العبودي بدون تاريخ، ص 28)، إذ أن الهدف من دراسة العلاقة بين السياحة والبيئة هو أن تكون السياحة وسيلة للحفاظ على نقاء البيئة، فالموارد السياحية هي من مكونات البيئة في المنطقة (خربوطلي 2000، ص 43)، إذن فقد برزت على الصعيد العالمي مؤخرا السياحة البيئية كأحد الدعائم الرئيسية لاقتصاديات الدول والتي تمتاز بقوة جذب محبي الاستطلاع وقابليته للعطاء لأمد طويل محافظا على المزايا الثقافية ومتوازنا مع عناصر البيئة (الجلاد بدون تاريخ، ص 17).

وفي هذا الإطار أصبحت السياحة البيئية في مقدمة إهتمامات دول العالم لإعادة النظر في الأسس والأولويات التقليدية في الأعمال والأنشطة السياحية التي يمكن أن تُضر الثقافة والبيئة (مصطفى عبد القادر 2000، ص 58).

ومن الجائز أن تكون السياحة عاملاً بارزاً في حماية البيئة عندما يتم تكييفها مع البيئة المحلية والمجتمع المحلي، وذلك من خلال التخطيط والإدارة السليمة، ويتوفر هذا عند وجود بيئة ذات مجال طبيعي وتضاريس مثيرة للإهتمام، وحيات نباتية وحيوانية وافرة وهواء نقي وماء نظيف، مما يُساعد على اجتذاب السياح، كما يتساوى كل من التخطيط والتنمية السياحية في الأهمية من أجل حماية التراث الطبيعي والثقافي والاجتماعي لمنطقة ما (محمد غنيم، 1999، ص 31).

وقد حظيت السياحة بإهتمام بالغ في الدول المتقدمة منذ سنة 1930 (Mesplier 2000,P43)، غير أن هذا القطاع قد بدأ في الإزدهار في دول المغرب العربي منذ عشرية الستينات خاصة في تونس والمغرب، والتي تبنت سياسة إرادية طوعية تجعل من السياحة عاملاً محفزاً للتنمية الاقتصادية والاجتماعية وعنصرًا للتنظيم المجالي.

أما بالنسبة للسياحة في الجزائر، فإن هذا النشاط لا يزال ضعيفاً إذا تم مقارنته ببقية القطاعات الاقتصادية الأخرى وكذلك مع دول أخرى من نفس القارة التي لا تحظى بنفس الإمكانيات السياحية التي تستحوذ عليها الجزائر كتونس التي تحتل المرتبة الثانية في إفريقيا من حيث إستقبال السياح والمغرب بالمرتبة الثالثة، أما الجزائر فمازالت تترنح في مراتب متأخرة (بن غضبان

2010، ص 56)، ومن أجل تحقيق التنمية للسياحة البيئية بالجزائر تم فتح الحظائر الوطنية العشر الموجودة على كامل التراب الوطني امام الجمهور للترفيه والتعلم.

وتعرف المنظمة الدولية لحماية البيئة ومصادرها الحظيرة: بأنها إقليم شاسع يتميز بنظام ايكولوجي وتشكيلات نباتية وأصناف حيوانية، ومواقع جغرافية وأشكال جيولوجية، لها أهمية خاصة في المجال العلمي والدراسي إذ تعتبر ميدان حيوي لكل الدراسات (UICN 1994, p03).

كما تعتبر الحظائر الوطنية وسيلة للتهيئة القطرية، والهدف الأساسي من إنشائها هو المحافظة على التنوع البيولوجي، وحماية مختلف الأنظمة البيئية والتراث الطبيعي.

وقد اهتمت الجزائر بإنشاء الحظائر الوطنية من أجل الحفاظ على الموارد الطبيعية والثروات الحيوانية التي تزخر بها، وأصدرت لأجل ذلك مرسوم 83-458 المؤرخ في 12 شوال 1403 هـ الموافق ل 23 جويلية 1983 ومنه تم انشاء عدد من الحظائر الوطنية من بينها الحظيرة الوطنية بلزمة (Bessah 2005,p87).

وفي هذا الإطار نجد الحظيرة الوطنية بلزمة التي اخترناها مجالاً دراسياً لهذا البحث تكتسب إمكانات سياحية هائلة فريدة من نوعها على المستوى الوطني وحتى الدولي، لأنها مجال يجمع بينات طبيعية مختلفة (جبلية، سهلية، شبه صحراوية ...) متكاملة فيما بينها بالإضافة إلى الأماكن التاريخية والأثرية، وهي كلها إمكانات غير مستغلة والتي من شأنها دفع عجلة التنمية السياحية البيئية إذا ما تم التخطيط لها باستغلالها عقلائياً بدمج المجتمع المحلي في هذه العملية.

## 1- التعريف بالحظيرة الوطنية بلزمة:

### 1-1- موقع الحظيرة:

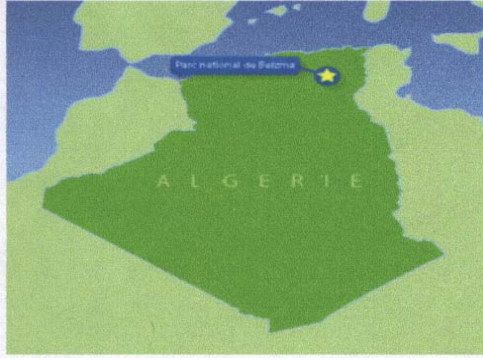
أ- الموقع الفلكي: تقع الحظيرة الوطنية بلزمة بين دائرتي عرض 53 " 55' ° و 40 " 35' 46 ° شمالاً، وخطي طول 10 " 55' 5 ° و 45 " 10' 6 ° شرقاً، إذن هي تقع في الجزء الشرقي للشمال الجزائري .

===== واقع السياحة البيئية في المجالات المحمية بالجزائر

**ب- الموقع الجغرافي:** الحظيرة الوطنية بلزمة تقع في الكتلة الجبلية لبلزمة التي توجد في الطرف الغربي من جبال الأوراس في الشرق الجزائري، وتعتبر بداية كتلة الأوراس من الشمال، وهي عبارة عن نطاق متطول جنوب غرب شمال شرق بالقرب من مدينة باتنة.

**ج- الموقع الإداري:** تقع الحظيرة الوطنية بلزمة في الشمال الغربي لولاية باتنة وتشمل ثمانية بلديات ودوائر بمساحات متفاوتة وتحدها كما يلي :

- دائرة باتنة : بلدية فسديس، باتنة، وادي الشعبة من الجنوب
- دائرة مروانة : بلدية مروانة، وادي الماء، حيدوسة من الشمال الغربي
- دائرة سريانة : بلدية سريانة من الشمال الشرقي، - دائرة المعذر : بلدية جرمة من الجنوب الشرقي، وأهم المدن المحيطة بها :
- مدينة قسنطينة من الشمال على بعد 119 كلم، - مدينة سطيف من الشمال



- مدينة الغربي على بعد 130 كلم، - مدينة بسكرة من الجنوب على بعد 123 كلم -مدينة خنشلة من الشرق على بعد 103 كلم .

## 1-2- الوضعية الحالية والمساحة:

**أ- الوضعية الحالية:** الحظيرة الوطنية أنشأت من خلال المرسوم 84- 326 المؤرخ في عام 1405 هـ الموافق لـ 03 نوفمبر 1984 و بدأت بالنشاط في 13 نوفمبر 1986، وهي عبارة عن مؤسسة عمومية ذات صفات إدارية خصت بشخصية مدنية واستقلال مالي، ووضعت تحت إدارة ووصاية وزارة الفلاحة والتنمية الريفية والمديرية العامة للغابات (الجريدة الرسمية 1984، ص 31).

**ب- المساحة:** مساحتها تقدر بـ 26.250 هكتار وتمثل إقليم ذو هيئة مستطيلة ذو اتجاه جنوب غرب، شمال شرق (Laabed 1999,p61).





===== واقع السياحة البيئية في المجالات المحمية بالجزائر

يوضحه الجناح الشمالي الغربي الذي تغلب تكويناته على الجناح الجنوبي الشرقي (Abdessamed1981,p64).

تساهم وعورة وارتفاع تضاريس المنطقة وشدة انحدارها، مع تباين خصائص تشكيلاتها الصخرية المتكشفة وتفاوت درجة مقاومتها، في تنشيط فعالية عوامل التعرية، حيث تشكل هذه الأخيرة عاملا أساسيا في انجراف تربتها، وبالتالي تدهور الوسط، ومما يضعف في فعالية هذا التدهور كثافة الغطاء النباتي لذلك حماية الغطاء النباتي هو أهم عامل لمنع تدهور الوسط (Hamchi 2004,p16).

**ج- تنوع بيولوجي هام:** يشكل النظام الايكولوجي عوامل إحيائية وغير إحيائية، يكون التداخل بينهما وفق قوانين فيزيائية وكيميائية متباينة تشكل لنا أنظمة ترابية ونباتية مختلفة ويشكل الجانب البشري عاملا مؤثرا في توازن المجال وبما أن الحظيرة مجال محمي فان الجانب الايجابي يتمثل في متابعة تطور المجال والمحافظة على توازنه ومكافحة التأثير السلبي للسكان المحيطين بالحظيرة فبيولوجية المجال تحتاج لمتابعة دقيقة علمية ومادية وتدخل آني مدقق ومبرمج للمحافظة عليه، لأن التنوع البيولوجي عنصر هام للاستقطاب السياح للمنطقة.

**1- التشكيلات النباتية:** الحظيرة الوطنية بلزمة غنية بالغطاء النباتي الذي هو انعكاس لتنوع أوساطها، حيث أحصي 510 نوع نباتي منها 11 محمية، ويمكن أن نشير إلى أن النباتات في الجزائر تضم 3129 نوع، ويظهر الغطاء النباتي متباين بين الواجهتين الشمالية والجنوبية بسبب الاختلاف في الارتفاع والمناخ والتربة (عبد المقصور بدون تاريخ) ونجد الأصناف النباتية التالية:

- **المروج والأعشاب:** تمتد على مساحة تقدر بـ 1112.9 هكتار أي 4.25% من مساحة الحظيرة تشغل الارتفاعات أساسا وهذا انطلاقا من 1100م حتى 2100م، ويغلب عليها الأنواع العشبية وخصوصا النباتات الطبية.

- **مجموعة الأرز:** الأرز الأطلسي ينمو بكثرة في أعالي مرتفعات كتلة بلزمة خاصة على القمم، وهو يحتاج إلى ظروف خاصة لنموه كالرطوبة العالية، ودرجة الحرارة المنخفضة، لأنه يتميز بمقاومته للبرودة الشديدة ولا يتحمل

الحرارة العالية، ففترات الجفاف المتواصلة تتسبب في مرضه وتدهوره، وهذا ما يفسر انفراد نموه في القمم في حين تغيب الأنواع الأخرى لأنها لا تتأقلم والظروف القاسية، ويشغل هذا الصنف مساحة تقدر ب 5.697.30 هـ أي ما يعادل 21.64%، حسب تقييم 2002 الذي أنجز من طرف مصلحة الغابات – باتنة (Plan gestion 2006,p 03).

- **مجموعة الصنوبريات:** تتموضع في المناطق المحيطة "الهامشية" للحظيرة سفوح كاسرو، بويلف، وعمليات التشجير التي تمت بحملة وبكداد، مساحتها تصل 615.7 هكتار.

وتتميز أساسا بوجودها في المناطق الجافة والحارة من الحظيرة وهذه النباتات تمتاز باحتفاظها للمياه تتوضع على الترب الكلسية، وتتواجد مع هذه المجموعات النباتية تحت مجموعة تتميز منها أساسا: (البلوط الأخضر، العرعار الحماضي، الإكليل، القندول الشوكي).

- **مجموعة الأحرش:** تشكل مساحة 16844.50 هكتار خاصة في المناطق الهامشية " كاسرو، جرمة، وواد الشعبة " تشمل مناطق حارة وتنمو فوق ترب كلسية حصوية في الارتفاعات المنخفضة نجدها على شكل أدغال. تتشكل من البلوط الأخضر الذي هو عبارة عن شجرة متوسطة الارتفاع حيث تتراوح ما بين 10 إلى 20م ونادرا ما تصل إلى 30م (Dahmani 243 p, 1997)، وهي من الأشجار الأكثر انتشارا وأهمية في حوض البحر الأبيض المتوسط وتتشكل أيضا من العرعار- الفستق.

بالنسبة للتنوع الحيوي ذكرنا الأنواع التي تتميز بانتشار كبير في الحظيرة ويوجد بالتأكيد العديد من الأنواع النباتية التي تتميز بها المنطقة، النباتات الدالة والفطريات مثل ميراسيوم والبرواق وفطر لبيوت... النباتات الطبية مثل الزعرور والضرو والشيخ.

**2- الأنواع الحيوانية:** تحتوي حظيرة بلزمة على ثروة حيوانية هامة ومتجددة حيث أحصي في سنة 2005 حوالي 317 نوع من الحيوانات وفي سنة 2008 أحصي 395 نوع، ولكن هذا الرقم ليس نهائيا لأننا لا نعرف جميع الأنواع وذلك لنقص الدراسات والاستكشافات الميدانية الشاملة للحظيرة.

## ===== واقع السياحة البيئية في المجالات المحمية بالجزائر

وان تموضع الحظيرة بين نطاقين شبه جاف وشبه رطب ساهم في هذا التنوع، وفي انتشار وتأقلم الأنواع الحيوانية حيث قرب الحظيرة من الصحراء يسمح بصعود بعض الأنواع وقد سجلت الحظيرة تواجد بعض الأصناف التي كانت قد اختفت من قبل خاصة الضبع المخطط والزريقاء وتتمثل الثروة الحيوانية في بلزمة في الأنواع التالية:

**أ- اللافقاريات:** من خلال تفحصنا لمختلف المراجع وجدنا أن اللافقاريات الدراسة حولها قليلة جدا والتي تتمثل بصنف واحد وهي الحشرات.

**الحشرات:** حاليا يوجد 178 نوع محصي من بين 2125 حشرة موجودة في الجزائر، ومنها 11 محمية على المستوى الوطني ويجب أن نشير إلى تواجد فراشة جد نادرة في العالم مستوطنة في المنطقة، وهي محمية على المستوى الوطني. ومن بين الحشرات الموجودة في الحظيرة الوطنية بلزمة نجد: بشوزة الحشف، فراشة الكرنب، كرنبية الزعرور، مذنب اللوز، خنفساء بيرية، لق العناكب، السرعوفة، الدسوقة ذات السبع نقاط.

**ب- الفقاريات:** وتتمثل في أنواع عديدة أهمها:

**الطيور:** تمتاز الحظيرة بأنواع عديدة من الطيور أحصي منها 111 نوع منها 40 محمي ونذكر منها الجوارح التي تعتبر محمية وطنيا وعددها 22 طائر جارح وبعض العصافير التي منها 13 محمي على المستوى الوطني.

**ج- الزواحف:** توجد منها في الحظيرة الوطنية بلزمة 19 نوع منها 04 محمي وهي وتتمثل أساسا في السلاحف والأفاعي (Rigby 2005 , p 27).

- **البرمائيات:** وتتمثل في الضفادع وعددها 05 أنواع.

- **الأسماك:** الدراسة حولها قليلة جدا ونجدها في واد بوييلف من نوع باربو (وهو مستوطن في ماء دافئ 37°) والقشريات منها (سرطان المياه العذبة).

**د- الثدييات:** تلعب دورا أساسيا في استمرارية النوع الحيواني لأنها تشكل حلقة مهمة من السلسلة البيولوجية خاصة والايكولوجية عامة، وهي غنية ومتنوعة حيث أحصي منها 395 نوع يوجد منها 18 نوع في الحظيرة الوطنية بلزمة منها 10 محمي.

ونسجل عودة بعض الحيوانات مثل: الضبع المخطط، العقاب الملكي وإدخال بعض الحيوانات مثل معز الجبال البري.

**2-2- الخصائص البشرية:** يبلغ عدد سكان المحيطين بالحظيرة الوطنية بلزمة حوالي 392675 نسمة حسب إحصائيات الديوان الوطني للإحصاء لسنة 2008 يتوزعون على عدة دوائر وبلديات محيطة بالحظيرة، وعلى العموم حظيرة بلزمة طابعها فلاحي رعوي لانعدام القطاع الصناعي وضعف قطاع الخدمات من جهة، فمعظم نشاطات السكان هي رعي الأبقار بالدرجة الأولى واستغلال المساحات الزراعية القليلة الموجودة على حواف الجبال خصوصا بعد المشاريع التنموية التي قامت بها إدارة الحظيرة في تشجيع غرس الأشجار المثمرة بالمنطقة، وبالنسبة للسياحة رغم الإمكانيات الطبيعية والتاريخية التي تتوفر عليها حظيرة بلزمة إلا أنها تكاد تكون معدومة -عدا الزوار المحليين- بسبب عدم اهتمام السلطات وإدارة الحظيرة على تطويرها عكس بقية الحظائر التي نجدها قبلة مهمة للسياحة في الجزائر.



صورة (02): السكان داخل الحظيرة  
المصدر: ملتقط من قبل الباحثة



صورة (01): الرعي في جبال بلزمة  
المصدر: ملتقط من قبل الباحثة

### 3- الآثار والمعالم التاريخية إحدى مؤشرات الإستدامة السياحية في الحظيرة الوطنية بلزمة:

تعتبر الحظيرة الوطنية بلزمة منطقة جذب سياحي لها أهمية كبيرة على المستوى الوطني وهذا لتوفرها على عدة مقومات للسياحة إن استغلست ستكون

## ===== واقع السياحة البيئية في المجالات المحمية بالجزائر

الخطيرة أهم منطقة سياحية في الجزائر وفي شمال إفريقيا، وأهم هذه المقومات والمواقع السياحية ما يلي :

أ- **المناظر والمنتجات الطبيعية:** إن الخطيرة الوطنية بلزمة تتميز بتوفرها على مناظر طبيعية جد خلابة (قمم الجبال، غابات الأرز في تالمات والشلوع، منطقة الرحاوات...) وثروات طبيعية متعددة (حيوانات ونباتات بمختلف الأنواع...)، ولا يستطيع أن يختلف اثنين على أن للتضاريس دورا فعلا في التنمية السياحية فلأودية والجبال ميزة استثنائية في استقطاب سواء الباحثين عن الراحة أو على المتعة وحتى لإجراء أبحاث علمية نظرا للتنوع البيولوجي الكبير الذي تتميز به الخطيرة.

ب- **الإرث التاريخي:** منطقة باتنة تحتوي على ثروة ضخمة من الآثار التاريخية في أعداد كثيرة من المواقع الطبيعية الرائعة على مستوى الخطيرة الوطنية وبالخصوص في محيطها وأهم هذه الآثار التاريخية (الجلاد 2002):

- **آثار ما قبل التاريخ:** ونجدها في قطاع وادي الماء وبالتحديد بالقرب من قرية علي النمر (مشقة زليمة) حيث نجد كهوف تحت الأرض تعود إلى ما قبل التاريخ كان يستخدمها الإنسان الأول الذي سكن المنطقة.

- **المواقع الرومانية:** من أهم المواقع الرومانية داخل الخطيرة الوطنية بلزمة نجد حمام المياه المعدنية الروماني على مستوى المنبع الساخن في كاسرو والذي تفيد مياهه في معالجة مرض الشرايين ومرض الجهاز البولي وعلاج مشاكل الجهاز الهضمي، وهناك منبع للمياه المعدنية في القيساع (Elguessaà) وله نفس الأهمية لكن غير مستغل يحتاج إلى تهيئة وتحسين (Direction de l'aménagement 2008, p 103) ونجد أيضا في منطقة الخطيرة تجمع تازولت الذي يقع على بعد 10 كلم من باتنة، وهي شيدت على موقع المدينة القديمة لمبازيس (Lambaesis) الرومانية التي كانت عاصمة نوميديا وتعتبر مركز سياحي مخصص كمتحف للآثار وله شهرة عالمية بمحتوياته الجميلة وفي منطقة زانا المحاذية لقطاع وادي الماء نجد ضريح لجندي روماني قديم أقيم في العصور القديمة من طرف الجنود الرومان القدماء في الفيلق الثالث

أوغستا (Augusta) وبقايا لآثار رومانية عديدة (أنظر صورة الآثار الرومانية في زانا) .



- **المواقع البيزنطية:** البقايا الأثرية البيزنطية نجدها في مروانة وقصر بلزمة وهي آثار للحصن والقلعة البيزنطية في سهل بلزمة وفي الجزء المشرف على واد مسرة وتنتشر فيها الآثار القديمة، وهذه المناطق المحاذية لحظيرة بلزمة يمكن تنشيط السياحة فيها وتشغيل السكان لإبعادهم عن استغلال موارد الحظيرة .

- **آثار حرب التحرير الوطني:** نلاحظ في مختلف أماكن الحظيرة الوطنية بقية آثار ماضي تاريخي بعيد وأيضا آثار هامة لتاريخنا الحديث والتي تتعلق بحرب التحرير الوطني لاسيما في مستوى جبل الرفاعة في المنطقة المحيطة من غرب الحظيرة وعلى قمم جبل تيشاو، تيقرت، كاسرو، وبورجم، وهناك مناطق بارزة أيضا الكهوف والمغارات ومعامل شاهدة على أحداث النضال والكفاح ضد الاستعمار، الذي تتواجد على مجمل أراضي الحظيرة، وتستحق اهتمام خاص للحفاظ عليها كغار أوشتوح وجبال مستاوة والشلعل... وأيضا يمكن أن نبرز في المنطقة أعداد كثيرة من النصب التذكارية التي تحتفل

## واقع السياحة البيئية في المجالات المحمية بالجزائر

بذكرى التاريخ الحديث لبلادنا كنصب الرائد علي النمر في مشتة أم الرخاء وهو يعتبر من كبار الشهداء في منطقة الأوراس .

- **التراث الشعبي:** بحكم تواجد حظيرة بلزمة في منطقة الأوراس الغنية بالتراث المتنوع والمتعدد فالحظيرة ستستفيد من هذا من خلال إدراج الثقافة الشعبية (الأغاني الفلكلورية الشاوية، والقصص الشعبية) إضافة إلى الصناعات التقليدية الهامة في المنطقة كالفرش والبساط الشاوي والفخار البربري الأمازيغي، النموذجي في المنطقة والبرنوس والقشابية وهي ألبسة رائعة توضع وتعرض بعضها للبيع في المهرجان السنوي لتيمقاد، ويمكن أن يعطي التراث الشعبي الأوراسي دفعا قويا للتنمية والسياحة في الحظيرة الوطنية بلزمة ويبعد السكان عن استغلال موارد الحظيرة .

### 4- ضعف السياحة البيئية في حظيرة بلزمة :

تعتبر الحظيرة الوطنية بلزمة من اهم الحظائر الوطنية في الجزائر لكن تعتبر السياحة فيها الاضعف مقارنة ببقية الحظائر والجدول التالي يوضح ذلك

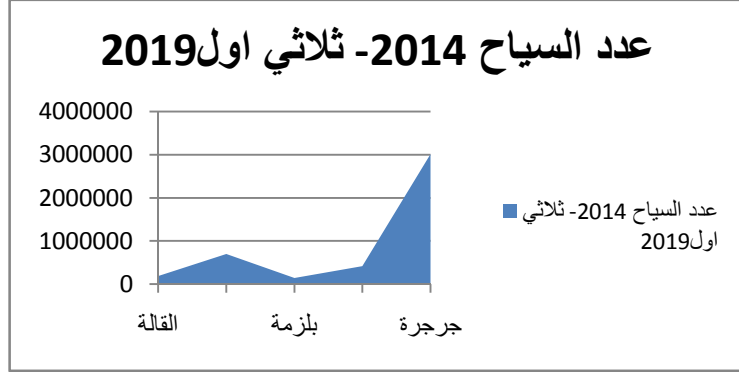
### 4-1- المقارنة بين عدد سياح حظيرة بلزمة وحظائر الشمال الشرقي الجزائري:

الجدول رقم 01: عدد زوار الحظائر الوطنية في الفترة 2014 - الثلاثي الأول 2019

اسم الحظيرة	القالة	قورايا	بلزمة	تازة	جرجرة
عدد السياح 2014 - ثلاثي أول 2019	197663	703882	151226	426666	3021256
العدد الإجمالي	4500693				

المديرية العامة للغابات 2019





رسم بياني رقم 01 : عدد زوار الحظائر الوطنية للشمال الشرقي في الفترة 2014-2019

نلاحظ من خلال الشكل البياني رقم 01 والجدول رقم 01 ان عدد زوار الحظائر الوطنية في الشمال الشرقي الجزائري عموما مرتفع لكنه يختلف من حظيرة الى اخرى فاكبر استقطاب لهؤلاء الزوار بنسبة كبيرة نجده في حظيرة جرجرة اكثر من باقي الحظائر بسبب توفر هياكل الاستقبال والفنادق وحسن الضيافة احسن من بقية الحظائر، لان عوامل الاستقطاب والامكانيات السياحية الطبيعية موجودة في كل الحظائر ويبقى الاختلاف في الامكانيات البشرية وحسن استغلالها للمجال فرغم ان حظيرة بلزمة هي حظيرة جبلية مثل حظيرة جرجرة الا انها اقل استقطابا للزوار وهذا راجع مثلما اسلفنا الذكر الى عدم توفر ظروف استقبال

مناسبة للزوار وغلق معظم اماكن الجذب، وعدم وجود اماكن للترفيه كلها عوامل ادت الى نفور الزوار عن المنطقة رغم جمالها الطبيعي الساحر ونفس الشيء بالنسبة لحظيرة القالة عدد زوار قليل لا يتناسب مع امكانياتها الفريدة، وتاتي في المرتبة الثانية بعد حظيرة جرجرة حظيرة قورايا وحظيرة تازة عدد زوار هما ايضا معتبر.

#### 4-2- أسباب ضعف السياحة البيئية في حظيرة بلزمة: رغم الإمكانيات

السياحية الهائلة التي تزخر بها حظيرة بلزمة إلا أن السياحة فيها ضعيفة لعدة أسباب نلخصها في مايلي:

## ===== واقع السياحة البيئية في المجالات المحمية بالجزائر

- نقص الإمكانيات البشرية من حيث العدد والتكوين فكيف حظيرة كبيرة عدد موظفيها في مجال التحسيس لا يتجاوز أربع أو خمس أعوان غير مكونين وبعضهم مؤقت "عقود ما قبل التشغيل" يوظفون آلاف السكان المحليين؟؟ ناهيك عن عدم وجود أي مختص في السياحة.
- نقص الإشهار للمواقع السياحية في الحظائر الوطنية.
- نقص الوسائل التعليمية والوثائق حول الحظائر.
- غياب استخدام الانترنت والوسائل السمعية البصرية.
- غياب التواصل المباشر بين أعوان الحظيرة والسكان المحليين والسياح.
- نقص حاد في تسيير مناطق الاستقطاب (الحدائق مثلا).
- ضعف الخدمات التعليمية والترفيهية المقدمة للسياح.
- نوعية وعدد المعلومات المقدمة من طرف الحظائر غير كافية.
- ضعف التنسيق بين مختلف الفاعلين في السياحة في المنطقة كوزارة السياحة ووزارة الثقافة ووزارة البيئة.
- غياب التنسيق بين الحظائر الوطنية وبين وكالات السفر والمؤسسات الحرفية الصغيرة.
- اللوحات الاستعلامية غير واضحة في معظمها وفي حالة متدهورة في معظم الأحيان ولا توجد في المناطق الحساسة والهامة.
- عدم وجود دورات تعليمية لجذب وتثقيف السياح
- عدم وجود مشاريع سياحية جديدة بأسلوب جذاب فنفس النشاطات الترفيهية المقدمة من قبل الحظائر الوطنية تتكرر منذ أكثر من عشر سنوات.
- عدم تركيز مسؤولي الحظائر على تشجيع السياحة في الحظيرة وتركيزهم على الفلاحة أكثر.
- نقص في عدد الفنادق وبيوت الشباب حيث تتركز أغلب فنادق الولاية بعاصمة الولاية باتنة، وعدد بيوت الشباب والبيوت الغابية قليل جدا وغير مهئ، ولا تلبي احتياجات السواح سواء كانوا أجانب أو محليين.
- حظيرة طبيعية بيئية ضمن مجال إقتصادي وإجتماعي يعيق السياحة البيئية.
- يُمثل السكان الريفيين القاطنين ببلديات الحظيرة الوطنية بلزمة النسبة الأكبر من عدد سكانها، وتعتبر "تربية المواشي" النشاط الإجتماعي والإقتصادي الهام للسكان الريفيين وتتم ممارستها بالغابة والأحراش على طول السنة وهذا يشكل خطرا متزايدا على تفهقر الغطاء الغابي بالحظيرة وبالتالي.

## 5- الحلول المقترحة لتطوير السياحة البيئية في حظيرة بلزمة

بناءً على النقص الذي تعاني منه الحظيرة الوطنية لبلزمة، فلا بد أن يتضمن تخطيطها عدداً من النقاط حتى يتمكن من تجسيد تنمية للسياحة البيئية، لعل أهمها:

- إقامة مشاريع سياحية جديدة في الحظيرة
- تسطير ممرات ومسارات داخل الحظيرة.
- تعيين نقاط مراقبة بيئية وأبراج حماية.
- إنجاز مخيمات إقامة للسواح الوافدين.
- دمج المجتمع المحلي في تنمية السياحة البيئية بولاية باتنة.
- وترتبط هذه العملية بـ:
- دمج السكان المحليين في تخطيط الحظيرة وذلك بالأخذ بأرائهم في جميع المشاريع السياحية المراد برمجتها ضمن مخطط تنمية السياحة البيئية، وإستشارة جمعيات المحافظة على التراث وجمعيات المحافظة على البيئة وممثلين السكان في المجالس البلدية المنتخبة.
- تدريب وتأهيل بعض السكان المحليين كأحد عناصر الجذب السياحي.
- إستغلال النباتات الطبية المتوفرة في الحظيرة باعتبارها من كمائن الطبيعية التي من شأنها بعث عادات وتقاليد المنطقة وجذب السواح.
- العمل على توفير بيوت إستقبال السواح ضمن المراكز العمرانية للإستفادة من الخدمات الضرورية المتوفرة بها.
- إقامة مزارع بيئية سياحية.
- توفير خدمات البنى التحتية والفوقية التي بإمكانها أن تطيل فترة إقامة السائح.
- العمل على نشر ثقافة السياحة البيئية لدى السكان المحليين وكذا لدى السواح الوافدين.

## الخاتمة

رغم الثراء والتنوع في الإمكانيات الطبيعية والإرث التاريخي والثقافي للأوراس الذي يعطي صورة ريفية ورائعة للحظيرة الوطنية لبلزمة ويعطي لها رصيذاً هاماً لتطوير السياحة وتنمية المنطقة ولابد للحظيرة أن تستغل هذه الإمكانيات التاريخية والثقافية وأن تقوم بتطبيق برنامج لإحياء وإنعاش الثقافة والفن الأوراسي إضافة إلى تهيئة المرافق والهياكل الضرورية لاستقبال السواح والتسيير المحكم لإمكانياتها السياحية النادرة من أجل إعادة بعث الثقافة

## ===== واقع السياحة البيئية في المجالات المحمية بالجزائر

الأوراسية والمحافظة على الطبيعة وتحقيق التنمية المحلية في المنطقة بدل الإهمال الذي تعيش فيه حالياً، وهذا الإهمال والتدهور في موارد الحظيرة سببه الرئيسي النشاطات البشرية المكثفة وتدخلاته اللاعقلانية على الوسط الطبيعي والتي خلفت أضرار عديدة وتقهقر كبير لموارد الحظيرة الوطنية بلزمة قد تكون لا رجعة فيها ما لم يتم هناك تدخل عاجل على كافة المستويات لإيجاد حلول نهائية لهذا التدهور.

إذن ما يمكن أن نستخلصه أنه لا يوجد تأثير كبير للحظيرة الوطنية بلزمة بولاية باتنة في المجتمع المحلي من الناحية السياحية، رغم أن وجودها قد ساعد كثيراً في المحافظة على التنوع الطبيعي والحيوي في الولاية، وهذا بسبب ان الحظيرة تفتقر للكثير من خدمات البنية التحتية والفوقية التي يمكن أن تطيل فترة إقامة السائح، وأن الحظيرة على وجه الخصوص تحتوي على العديد من عناصر الجذب السياحي ولكنها غير مستغلة لقلة الإطارات البشرية المؤهلة والمدربة وغياب الثقافة المتعلقة بالسائح البيئي .

وبناءً على ذلك لا بد من ضرورة العمل على إيجاد سبل كفيلة تُساعد على استفادة المجتمع المحلي اقتصادياً من وجود الحظيرة الوطنية لبلزمة وإستثمار مقوماتها البيئية والطبيعية المتاحة في تخطيطها وإستغلال عناصر الجذب السياحي الموجودة بها، وتوفير الخدمات بإختلاف أنواعها والتي من شأنها أن تُطيل فترة إقامة السائح مع إستغلال العديد من عناصر الجذب السياحي المتوفرة.

### قائمة المراجع:

#### الكتب

- 1-الجلاد، أحمد، (بدون تاريخ)، "التخطيط السياحي والبيئي بين النظرية والتطبيق"، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة.
- 2-الجلاد، أحمد، (2002) السياحة المتواصلة البيئية، ط1، عالم الكتب، القاهرة.
- 3- خربوطلي، صلاح الدين (2000)، السياحة المستدامة، دار رضا، سوريا.
- 4- الصعيدي، عصام حسن، (2009)، "التسويق والترويج السياحي والفندقي"، الطبعة الأولى، دار الراية للنشر والتوزيع، الأردن.
- 5- العبودي، زيد منير، (بدون تاريخ)، السياحة في الوطن العربي، الطبعة الأولى، دار الراية، الأردن.

- 6- مصطفى، عبد القادر (2000)، "دور الإعلان في التسويق السياحي"، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.
- 7- محمد غنيم، عثمان، وسعد بنيتا، نبيل، (1999)، "التخطيط السياحي في سبيل تخطيط مكاني شامل ومتكامل"، الطبعة الأولى، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان.
- 8- زين الدين عبد المقصور (بدون تاريخ)، أسس الجغرافيا الحيوية، دراسة إيكولوجية، دار المعارف، الإسكندرية.

#### الدوريات والملتقيات

- 1- بن غضبان، فؤاد (2010)، "السياحة البيئية بديل لتجسيد التنمية السياحية في الجزائر، دراسة تطبيقية على ولاية عنابة"، الجغرافي العربي، العدد 25، دمشق.
- 2 - مرسوم رقم 84-326 المؤرخ في 03 نوفمبر 1984م، الجريدة الرسمية العدد 1871.

#### الرسائل والمذكرات:

- 1- مغشيش نور الهدى (2010)، التنمية المحلية في الحظيرة الوطنية بلزمة، قطاع وادي الماء نموذجاً، مذكرة ماجيستر، المدرسة العليا للأساتذة، قسنطينة.

#### المراجع باللغة الفرنسية:

- 1- BESSAH G, (2005), Les parcs nationaux d'Algérie, Direction général des forêts.
- 2- Direction de la Planification et de l'aménagement du Territoire, (2008) Monographie de la wilaya de Batna.
- 3- HAMCHI. A, Evaluation de la diversité biologique dans une aire protégée.cas du parc national de Belezma (Batna).Projet U.I.C.N: Femmes et biodiversité Plantes médicinales ,2004.
- 4- LAABED.A, (1999), les actes du 3<sup>ème</sup> séminaire national sur les plans de gestion des parcs nationaux. Ed .parc national de chréa.
- 5- Mesplier, A, Bloc-Duraffour A, "Le tourisme dans le monde", Breal, Paris, 2000.
- 6- UICN(1994), Des parcs por la vie, suisse, UICN.
- 7- BESSAH. G (2005), Les parcs nationaux d'Algérie, Direction général des forets, première réunion du comité de pilotage du «Réseau des parcs- INTERREG IIIC Sud » Naples-Italie.
- 8- RIGHI. Y, (2005), Flore et Faune du Parc National de Belezma document interne.

#### الرسائل والمذكرات باللغة الفرنسية:

- 1-ABDESSAMED. KH (1981): Le Cèdre de l'atlas dans les massifs de l'Aurès et Belezma –Thèse de docteur –Aix – Marseille .
- 2-DAHMANI.M. (1997), Le chene Vert en Algérie-Thèse en docteur en sciences biologique-Univ. Hourri Boumediene. USTHB. Alger.

## دور المجتمع المدني في حماية البيئة الحضرية لجان الحي أنموذجا

طالب دكتوراه عبيد مهدي<sup>1</sup> أ.د/ عوفي مصطفى

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

مخبر الانتماء: الأسرة والمجتمع

rahma0104@gmail.com

abidmehdi24@gmail.com

تاريخ القبول: 2020/11/12

تاريخ الإرسال: 2020/08/27

### الملخص:

يعتبر المجتمع المدني بمثابة جمعيات أنشأت من قبل مجموعة من الأشخاص تهدف إلى العمل من أجل قضية مشتركة، وهذه الجمعيات غالبا ما تنشأ في إطار بيئة حضرية توفر لها نمط معين من الحياة لاستمرار نشاطها، ومن بين هذه الجمعيات ذات الطابع التطوعي لجان الأحياء التي تستهدفها هذه الدراسة حيث تصبو هذه الورقة البحثية إلى إبراز دور المجتمع المدني من خلال جمعياته في حماية البيئة الحضرية، محاولين بذلك تحليل الموضوع نظريا وتفكيكه للتوصل إلى وضع الموضوع في قلبه العلمي الصحيح.

الكلمات المفتاحية: المجتمع المدني؛ البيئة؛ الحضرية؛ البيئة الحضرية؛ لجان الحي.

### Abstract:

Civil society is considered one of the most widespread expressions at the present time, and the reality is that its spread is linked to profound transformations that the world witnessed during this period. This expansion in its use and popularity has also been linked to other concepts that we almost assert are close to it, because of the strong organic ties between them, whether in terms of their intellectual reference frameworks, or in terms of the interrelationships between them in actual practice. The multiplicity of civil society structures allows great freedom for the emergence of many organizations and associations defending the public interest, and neighborhood committees are one of the sub-structures that form the entity of civil

<sup>1</sup> - المؤلف المرسل.

society and are one of the means and mechanisms that were produced within the framework of the urban environment to organize and develop society, and it also works to preserve this The environment, its protection, and its development and prosperity, which is what this research paper seeks to take into account and to know the hidden links between the urban environment and civil society represented in the role played by neighborhood committees.

#### مقدمة:

يعتبر المجتمع المدني أحد التعبيرات الأكثر انتشاراً في الوقت الحاضر، و الواقع أن انتشاره مرتبط بتحولات عميقة شهدها العالم في هذه الفترة. كما ارتبط هذا التوسع في استعماله و شيوعه بمفاهيم أخرى نكاد نجزم أنها لصيقة به لما بينهما من ارتباطات عضوية قوية سواء من حيث أطرها المرجعية الفكرية، أو من حيث علاقات التداخل التي بينها في الممارسة الفعلية. ويتيح التعدد الحاصل على مستوى هياكل المجتمع المدني حرية كبيرة لظهور العديد من التنظيمات والجمعيات المدافعة عن الصالح العام، ولجان الأحياء احد الانساق الفرعية المشكلة لكيان المجتمع المدني وتعد وسيلة من الوسائل والميكانيزمات التي أنتجت في إطار البيئة الحضرية لتنظيم المجتمع وتأطيره ، وتعمل كذلك على المحافظة على هذه البيئة وحمايتها والعمل على تنميتها وازدهارها، وهو ما تسعى هذه الورقة البحثية إلى الإحاطة به ومعرفة خبايا العلاقة الموجودة بين البيئة الحضرية والمجتمع المدني متمثلة في الدور الذي تلعبه لجان الأحياء.

وتتمثل أهداف هذه الدراسة في:

- ❖ الكشف عن طبيعة العلاقة بين البيئة الحضرية والمجتمع المدني.
- ❖ العلاقة بين عمل لجان الأحياء والتأثيرات المعيقة وكذا المساهمة في فعاليته داخل البيئة الحضرية.
- ❖ العمل على معرفة مدى تأثير البيئة الحضرية على سلوك أفراد المجتمع المدني.
- ❖ تقديم دراسة في علم الاجتماع الحضري، تكون نقطة بداية لدراسات أخرى.

## دور المجتمع المدني في حماية البيئة الحضرية

وتتمثل أهمية هذه الدراسة في: تتبع أهمية الدراسة في كونها تسعى إلى إلقاء الضوء على جانب مهم من الحياة الاجتماعية داخل المجال الحضري والمتمثلة في الشريك الوسيط للسلطة وهو المجتمع المدني، حيث تحاول الدراسة إبراز أهم عنصر مساهم في عملية التنمية بجميع مستوياتها من خلال ذراع من اذرع هذا الكيان - لجان الأحياء- ورصد دوره داخل البيئة الحضرية.

### المنهج المتبع:

في هذه الدراسة تم إتباع المنهج الوصفي إذ أنه منهج مهم في الدراسات الوصفية ويساعدنا على تحليل الموضوع تحليلًا معمقًا.

### أولاً- الكلمات المشكلة لبنية الدراسة

**1- مفهوم البيئة:** إن مصطلح البيئة له عدة تعاريف حيث نجد أن كل باحث نظر لهذا المصطلح من زاوية معينة وهذا ما جعل تنوع في التعاريف ونذكر من بينها ما يلي: "تعرف البيئة بأنها إجمالي الظروف الخارجية التي تؤثر في حياة الكائن الحي ونموه وبقائه، ومن المعروف أن البيئة الطبيعية تعتمد على ثلاث عناصر رئيسية وهي الهواء والماء والأرض وتعتبر من أساسيات الحياة"<sup>1</sup>.

كما "يشير مفهوم البيئة في العصر الحديث إلى الطبيعة بمكوناتها جميعاً: الإنسان والكائنات الحية الأخرى، الحيوانية والنباتية، ... أي كل ما يحيط بنا في الطبيعة وما نراه من حولنا وما يقع في المجال الحيوي للأرض من هواء وماء وتراب وكائنات حية"<sup>2</sup>.

وللبينة شق اجتماعي يشمل جملة العادات والتقاليد والأفكار السائدة والعقائد وكل ما يتبناه المجتمع كأفكار أو اعرف يسير بها أموره.

وعليه فالبيئة هي عبارة عن مجال كلي مقسم إلى مجالين:

**الأول** مجال طبيعي: يتمثل في كل ما يحيط بالإنسان من أشياء طبيعية كالماء والهواء والتراب....

**والثاني** هو المجال الاجتماعي: ويتمثل في كل الأفكار والمعتقدات وأسلوب الحياة وكل ما هو سائد على الناحية الاجتماعية.



2- **الحضرية:** هي نماذج الثقافة والتفاعل الاجتماعي التي تنجم عن تركيز عدد كبير من السكان في مناطق محدودة نسبياً، وتعكس تقسيم العمل المعقد ومستويات التكنولوجيا المتفوقة<sup>3</sup>.

ويمكن تعريف الحضرية على أنها طريقة الحياة المميزة لأهل المدن الذين يتبعون عادة وأسلوباً أو نمطاً معيناً في حياتهم وهو أمر يتعلق بالسلوك اليومي، فالناس يتكيفون نفسياً مع متطلبات المدينة واحد مظاهر هذا التكيف هو الذي جعل سلوكهم مطابقاً لسلوك رفاقهم من الحضريين<sup>4</sup>.

كما تعرفها موسوعة علم الاجتماع أن مفهوم الحضرية يشير إلى أنماط الحياة الاجتماعية التي يعتقد أنها مميزة لسكان المناطق الحضرية، وهي تتضمن مستوى عالٍ من تقسيم العمل ونمو الذرائعية في العلاقات الاجتماعية وضعف العلاقات القرابية ونمو المنظمات الطوعية والتعددية في المعايير والتحول العلماني وزيادة الصراع الاجتماعي وتعاضد أهمية وسائل الاتصال الجماهيري<sup>5</sup>.

**البيئة الحضرية:** هي إحدى وجوه البيئة المشيدة (المعدلة)، وسميت بالبيئة الحضرية تمييزاً لها عن البيئة الريفية وتعني "دراسة العلاقات الموجودة داخل المدينة بين مركباتها، سواء أكانت طبيعية أو غير طبيعية حيوية أو غير حيوية، وتأثيرها على الإنسان والحيوان، ومجال بحثها يضم أربع محاور أساسية:

- المحيط الحيوي الحضري.
  - تأثير التلوث على المجتمع الإنساني والنباتي.
  - تأثير العوامل غير الحيوية (البيئة المشيدة) على المجتمعات الإنسانية.
  - مناخ الحضري و الهيدرولوجية الحضرية"<sup>6</sup>.
- ومنه فالبيئة الحضرية تتميز بتطور وسائل النقل والوسائل الترفيهية والمرافق العامة وتحسين مستوى الخدمات المقدمة.

إذا فالبيئة الحضرية حسب هارفي وكاستلز هي "بيئات مصطنعة أقامها الناس"<sup>7</sup>، وانطلاقاً من هذا فإن البيئة الحضرية التي سنتناولها في نطاق هذه الورقة البحثية تصب في إطار العلاقة المتشكلة بين أفراد مجتمع محلي داخل

### دور المجتمع المدني في حماية البيئة الحضرية

حيز جغرافي معين وضمن بيئة عمرانية تمتاز بالبساطة من حيث شكلها الفيزيقي ما يولد ثقافة خاصة سواء من الناحية العلاقات الاجتماعية او من الناحية العمرانية.

**3- المجتمع المدني:** يعد مصطلح المجتمع المدني على أنه: "مجتمع فعال يشارك جزء كبير من مواطنيه في الحياة السياسية ويشترك في تحمل المسؤولية ويمارس عملية التضامن"<sup>8</sup>.

فالمجتمع المدني هو مجتمع قائمة على قدرة أفراده على المشاركة السياسية والتضامن والتعاون.

كما يعرف "المجتمع المدني بأنه جملة المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة من أجل تلبية الاحتياجات الملحة للمجتمعات المحلية وفي استقلال نسبي عن سلطة الدولة وعن تأثير رأسمالية الشركات في القطاع الخاص، حيث يساهم في صياغة القرارات خارج المؤسسات السياسية ولها غايات نقابية كالدفاع عن مصالحها الاقتصادية والارتفاع بمستوى المهنة والتعبير عن مصالح أعضائها، ومنها أغراض ثقافية كما في اتحادات الأدباء والمثقفين والجمعيات الثقافية والأندية الاجتماعية التي تهدف إلى نشر الوعي وفقاً لما هو مرسوم ضمن برنامج الجمعية"<sup>9</sup>.

ومنه فالمجتمع المدني هو: هو جملة من المؤسسات التي ينشئها الأفراد في قاطعات مختلفة، اجتماعية، اقتصادية، سياسية وثقافية... من أجل العمل من أجل أهداف مشتركة.

**4- لجان الحي:** "إن لجنة الحي هي مكان للنقاش والتشاور مفتوح لجميع سكان الحي، يحترم الحياد السياسي الكامل في تكوينه وتنظيمه، تعمل في خدمة المصلحة العامة مع احترام قيم الحرية والمساواة والأخوة"<sup>10</sup>.

كما تعد لجنة الحي وحدة اجتماعية تتكون من عدد من الأشخاص وفق قانون تسنه الدولة، تشترك في أن لها اهتمامات ومصالح مشتركة، ومجال جغرافي معين (الحي)، تسعى هذه اللجنة إلى حل مشاكل الحي وإيصال انشغالاتهم للسلطات.

### ثانيا- المجتمع المدني في التاريخ الإنساني

ظهر مفهوم المجتمع المدني لأول مرة في الفكر اليوناني الاغريقي حيث أشار إليه أرسطو باعتباره "مجموعة سياسية تخضع للقوانين" أي أنه لم يكن يميز بين الدولة والمجتمع المدني، فالدولة في التفكير السياسي الأوروبي القديم يقصد المجتمع مدني يمثل تجمعا سياسيا أعضاؤه هم المواطنون الذين يعترفون بقوانين الدولة ويتصرفون وفقا لها.

تطور المفهوم بعد ذلك في القرن الثامن عشر مع تبلور علاقات الإنتاج الرأسمالية حيث بدأ التمييز بين الدولة والمجتمع المدني.. فطرحت قضية تمركز السلطة السياسية وأن الحركة الجمعوية هي النسق الأحق للدفاع ضد مخاطر الاستبداد السياسي.

وفى بداية القرن الثامن عشر كد في الفكر السياسي الغربي ضرورة تقليص هيمنة الدولة لصالح المجتمع المدني الذي يجب أن يدير بنفسه أموره الذاتية وأن لا يترك للحكومة إلا القليل وفى القرن التاسع عشر حدث التحول الثاني في مفهوم المجتمع المدني حيث اعتبر كارل ماركس أن المجتمع المدني هو ساحة الصراع الطبقي. وفى القرن العشرين طرح جرا مشى مسألة المجتمع المدني في إطار مفهوم جديد فكرته المركزية هي أن المجتمع المدني ليس ساحة للتنافس الاقتصادي بل ساحة للتنافس الايديولوجى منطلقا من التمييز بين السيطرة السياسية والهيمنة الأيديولوجية<sup>11</sup>.

إذا فالسياق التاريخي لظاهرة المجتمع المدني ضاربة في عمق الإنسانية، وليست وليدة القرن السابع عشر مع فلاسفة الأنوار الذين يرجع إليهم الفضل في بلورة المفهوم وإخراجه للعالم في صيغته الحالية، طبعاً مع مراعاة التطور الكرونولوجي والسيروورة الفكرية والفلسفية التي طرأت على المفهوم وقدمته لنا في قالبه الحديث اليوم.

### ثالثا- أهمية وأدوار المجتمع المدني

تشهد المجتمعات الحضرية اليوم أنواعا متعددة من العمل التطوعي، حيث عرفت نزوعا اتجاه العمل الجمعي المهيكل في إطار منظم، والتحرر التدريجي من الأطر الاجتماعية التقليدية أو ما يسمى بالمجتمعات الارثية -

## دور المجتمع المدني في حماية البيئة الحضرية

القبيلة، العشيرة- وشكلت نمطا مختلفا من الالتزام المدني - المجتمع المدني- والذي يعنى:

- **صيانة الطابع التعاقدى للدولة وضبط توازن العلاقة بين الدولة والمجتمع:** "الدولة الدستورية هي الدولة التعاقدية، ولا يمكن اليوم البقاء لغير الدولة الدستورية التي تجسد التزاما متبادلا بين الشعب والحكومة كما نظر رواد نظرية العقد الاجتماعي وكما أكد الإسلام في مفهوم البيعة، ولا يمكن صيانة هذا التعاقد إلا بقيام تجمعات المجتمع المدني التي تضمن الاستمرار والاستقرار للتعاقد بين الدولة والمجتمع"<sup>12</sup>.

وهنا تتمثل أول أهمية للمجتمع المدني في صيانة وحماية العلاقة التعاقدية بين الدولة والمجتمع لان هذه العلاقة مهمة جدا فلا دولة دون مجتمع ولا مجتمع دون دولة والمجتمع المدني يحمي هذه العلاقة.

- **التنشئة الاجتماعية والسياسية:** تعتبر منظمات المجتمع المدني مدارس للتنشئة السياسية على الديمقراطية؛ فهي تزود أعضائها بقدر لا بأس به من المهارات والفنون التنظيمية السياسة الديمقراطية، فبحكم ما تنطوي عليه من حرية نسبية في تنظيم الاجتماعات والحوار والمنافسة لاختيار القيادات فإن أعضاء هذه التنظيمات يتلقون ويمارسون قدرا من الثقافة السياسية التي لا تتاح عادة في نطاق الأسرة أو المدرسة أو العمل.

فانضمام الفرد إلى عضوية جماعا معينة يؤثر في حالته النفسية حيث يشعره بالانتماء للجماعة التي يستمد منها هوية مستقلة محددة، ويشجعه ذلك على المشاركة مع الآخرين داخلها<sup>13</sup>.

ومنه فإن المجتمع المدني يعمل على التنشئة السياسية والاجتماعية للأفراد بحيث يكسبهم كيفية التعامل مع الجماعات الأخرى وكذا يعلمهم بحقوقهم وواجباتهم.

- **تنظيم التعبير عن الرأي العام والمشاركة الفردية والجماعية:** يمثل المجتمع المدني قناة للمشاركة الاختيارية في المجال العام وفي المجال السياسي، كما تعد منظمات وجمعيات المجتمع المدني أداة للمبادرة الفردية المعبرة عن الإرادة الحرة والمشاركة الايجابية الواعية النابعة من التطوع، وليس التبعية

الإجبارية ، التي تفرضها الدولة على المجتمع للتظاهر بالتمتع بالجماهيرية والتأييد الشعبي<sup>14</sup>.

ومنه يسمح المجتمع المدني للأفراد بتنظيم أرائهم وتحقيق الفاعلية في مشاركاتهم الفردية والجماعية.

بالإضافة إلى أهمية وأدوار المجتمع المدني التي تم ذكرها هناك أيضا مايلي:

- ترسيخ السلوك الحضاري أثناء حدوث الاختلاف.

- ملء الفراغ في حالة غياب الدولة أو انسحابها.

- توفير الخدمات ومساعدة المحتاجين.

- تحقيق التنمية الشاملة.

ومنه فمن خلال الأدوار التي يقدمها المجتمع المدني يظهر جليا أهميته في المدينة وفي كل مؤسسات وعلى مستوى الأفراد والمجتمعات، فالتنظيمات المشكلة للمجتمع المدني غالبا ما تذر نفسها في خدمة المجتمع والصالح العام لإيمانهم بأهمية الدور الذين يقومون به.

### ثالثا- لجان الأحياء كأحد أدوات المجتمع المدني

"تعرف اللجنة على أنها مجموعة من الأفراد تعين أو تنتخب لبحث وإصدار قرارات أو توصيات في الموضوعات التي تحال إليها ، ويتوقف ذلك على نوع اللجنة. وكثير من الهيئات تعتبر لجانا ولكنها تحتوي على أسماء مختلفة"<sup>15</sup>، وتعتبر جمعية الحي من بين هاته المسميات التي تندرج ضمن مفهوم اللجان.

وتعتبر الجمعية في المعجم السوسولوجي باعتبارها" تلك التنظيمات التي ينتمي إليها غالبية أعضائها -على الأقل- بحرية والتي يعتبر وجودها ضروريا لحياة المجتمع، ضرورة مطلقة"<sup>16</sup>.

فلجان الأحياء هي ذراع من اذرع منظمات المجتمع المدني وتعتبر جمعية مشكلة لهذا الكيان كغيرها من باقي التشكيلات كالأحزاب، والنقابات، ورابطات واتحادات...، وهي وحدة اجتماعية تتكون من عدد من الأفراد يسود داخلها نوع من التفاعل الاجتماعي وتربط بينها أهداف مشتركة وقوانين توطنها وتهيكلها.

## دور المجتمع المدني في حماية البيئة الحضرية

ويحدد المشرع الجزائري من خلال تطرقه للقانون الخاص بالجمعيات 06/12 بأنه: "تجمع أشخاص طبيعيين و/أو معنويين على أساس تعاقدية لمدة محددة أو غير محددة. ويشترك هؤلاء الأشخاص في تسخير معارفهم ووسائلهم تطوعا ولغرض غير مربح من أجل ترقية الأنشطة وتشجيعها، ولا سيما في المجال المهني والاجتماعي والعلمي والديني والتربوي والثقافي والرياضي والبيئي والخيري والإنساني"<sup>17</sup>.

ومن خلال ما سبق عرضه نصل إلى الدلالات الآتية للجان الأحياء وهي:  
- عدم اتكالها على الفردانية، واعتمادها على العمل الجماعي كنمط من أنماط المشاركة المجتمعية فأساسها الرئيسي هو الجماعة.  
- يجب أن يكون هناك اتفاق حول الأهداف والقوانين التي أسست من أجلها الجمعية بين أفراد الجماعة، وهذا لإضفاء نوع من الانسجام والدينامية داخلها.  
- يجب أن يندرج العمل الذي تقوم به الجمعية ضمن إطار تطوعي، أي لهدف غير ربحي وإنما لخدمة الصالح العام.

تعمل لجان الأحياء كأحد أدوات المجتمع المدني على القيام بما يلي:  
من خلال قانون الجمعيات التي تفرضه الدولة على كل جمعية قيد التأسيس تحديد الأهداف المراد تحقيقها من خلال إنشاء هذه الجمعية، ولكل جمعية أهداف وخدمات تقدمها للأفراد والمجتمع بصفة عامة ومن بينها:  
- **تنشئة اجتماعية:** إن الانضمام لأي جمعية تكسب الفرد سلوكا اجتماعيا وتعلمه المساهمة في العمل التطوعي واحترام الآخر وبالتالي يصبغ الفرد بهوية اجتماعية تجعل منه فردا مؤثرا في المجتمع.  
- **تحقيق الوحدة والتفاعل الاجتماعي:** يعد الانضمام لمثل هذه الجمعيات توطيدا للروح الجماعية وتجسيذا لقيم التضامن والتكافل الاجتماعي، فوعي الأفراد بضرورة العمل الجماعي ومساندة ومشاركة السلطات في اتخاذ القرارات من أهم أسباب نجاح العملية التنموية وتحقيق الكثير من المكاسب من أجل الصالح العام<sup>18</sup>.

- **تحقيق الانضباط الاجتماعي:** أما بالنسبة للقوانين التي تتبناها الجماعة الاجتماعية فهي تعتمد من حيث طبيعتها على مجموعة من المتغيرات، في

مقدمتها قيم ونظام المجتمع الكبير وأفكاره وعاداته وتقاليده وتعتمد كذلك على الخلفية الاجتماعية والطبقية لأعضاء الجماعة وتنشئتهم الاجتماعية، وعلى ظروفهم البيئية والحضارية ومهام عملهم ومعطيائهم الذاتية والتحديات التي يتعرضون لها في حياتهم اليومية التفصيلية، كما أن قيم الجماعة لا تكون ثابتة ومستقرة بل قد تكون ديناميكية على مر الزمن<sup>19</sup>. ولهذا تسعى لجان الأحياء إلى التعرف على انشغالات واحتياجات الأفراد ومن ثم توحيد الجهود للتمكن من الوصول إلى الحلول الناجعة والفعالة في إطار منظم ومنضبط وبعيدا عن الشغب والاحتجاج.

#### رابعاً- أهداف لجان الحي

إن المنضوين في نسق الجمعيات يذرون أنفسهم في إطار العمل التطوعي خدمة لمجتمعهم في سبيل حياة كريمة لهم، وإيماناً منهم بالقيم النبيلة التي جبلوا عليها والتي تفرض عليهم مد يد العون لأفراد المجتمع أو لباقي الوحدات الاجتماعية الأخرى لا بد عليهم من المساهمة في تنمية مجتمعهم والعمل على رقيه وازدهاره. فالذي استقبل الحياة يحس بضرورة إعطاء الحياة وفق منظور مارسال موس في كتابه مقال في الهبة في أن الهدية هي احد اكتشافات البشرية المذهلة التي ابتدعها الإنسان، للتواصل وإقامة علاقات تبادل بين الأفراد والجماعات وتعزيز فرص التعايش السلمي بينهم. فالمتطوع ينظر إلى أن الحياة أعطته العديد من الهدايا ووجب عليه من خلال قيم الخير التي شب عليها أن يساهم في أن يرد الهدية من خلال العمل التطوعي كأحد آليات رد الجميل.

أن تعقد الحياة والعلاقات والمصالح الاجتماعية وكثرة المطالب والانشغالات في السياق المجتمعي في الوقت الراهن فرض الجمعيات ولجان الأحياء كواقع ملح في سبيل عملية التنمية. فتنوع مجالات العمل بالنسبة للجمعيات بصفة عامة من خلال الأهداف التي تسطرها وتسعى لتحقيقها تعطي فرصة المشاركة للمواطنين في صنع القرارات المتعلقة بحياتهم، كما هو الحال مع جمعية الحي التي تعنى بأمور وانشغالات الساكنة داخل الوحدة السكنية التي ينتمون إليها فهي تعطي مجالاً لأفراد الحي في المساهمة الفعالة في الحياة

## دور المجتمع المدني في حماية البيئة الحضرية

المدنية والاجتماعية، ومن ثم فهي تساهم في تدعيم الديمقراطية التشاركية وإرساء الحكامة المحلية.

كما تكمن أهمية جمعيات الأحياء - لجان الأحياء- في سد ثغرات السياسة العامة بفضل انتشارها في كل وحدة سكنية ما يسهل عليها عملية التعامل مع المشكلات التي تواجهها بطريقة مباشرة<sup>20</sup>. فالحي بالنسبة للسكان هو فضاء يحتوي الحياة العامة ويؤطر السلوكات والعلاقات الاجتماعية بين المواطنين كما يعد مجالاً يعبر عن البعد اليومي للمواطنة، ومنه تستمد جمعية الحي قوتها بحكم ميزة الجوار.

ففي ظل أزمة الديمقراطية المحلية في البلدان النامية واتساع الهوة بين المنتخبين المحليين والمنتخبين وتراجع اهتمام المواطن بالشؤون المحلية، تقوم لجان الأحياء في الدول الغربية بدور مهم في تنمية المدن من خلال تنوع أساليب المشاركة وتدعيم الحكامة المحلية، والديمقراطية التشاركية وتعزيز أطر الحوار والنشاطات المواطنة<sup>21</sup>. فلجنة الحي هي صوت المواطن لدى الهيئات الرسمية والقائم الفعلي داخل المحلة السكنية بنشر الوعي والحس المشترك بقيم التضامن من حي لآخر، فأشباع حاجات الأفراد يزيد من ثقتهم ويحثهم أكثر على التعاون<sup>22</sup>.

وعليه فلجان الأحياء كنسق فرعي يمثل أهمية كبيرة داخل المنظومة الديمقراطية باعتبارها أداة ذو بعدين مهمين يتمثل في البعد الاجتماعي المتمثل في صوت الشعب، وكذا تجسيد مخططات التنمية بالنسبة للدولة داخل البناء الاجتماعي.

### خامساً- المجتمع المدني والبيئة الحضرية

يؤدي المجتمع المدني إلى القيام بجملة من الأدوار في إطار البيئة الحضرية نلخصها فيما يلي:

- ❖ حرية التجمع حيث يقدم المجتمع المدني للبيئة الحضرية الحرية في كل مؤسساتها من خلال حرية التعبير بين أفراد المجتمع ككل.
- ❖ أبرز أدوار المجتمع المدني في البيئة الحضرية تتمثل في تحقيق الاستقرار الاجتماعي.



- ❖ تقديم برامج الرعاية والتنمية الاجتماعية والرقي بالبيئة الحضرية.
- ❖ المساهمة في حماية البيئة الحضرية من التلوث بفعل جمعيات المجتمع المدني كعمل لجان الأحياء.
- ❖ تدعيم المشاريع الصحية والخيرية في البيئة الحضرية.
- ❖ فسح المجال أمام أفراد البيئة الحضرية لممارسة نشاطهم وفق ما تمليه عليهم عقائدهم وأعرافهم وتقاليدهم الاجتماعية.
- ❖ تقديم الاقتراحات البناءة للرقي بالبيئة الحضرية.
- ❖ من خلال ما يبني عليه المجتمع المدني من قيم: الاندفاع، التعاون، التضحية يتحقق حماية البيئة الحضرية من خلال تفاعل كل أفراد المجتمع المدني وعملهم بهذه القيم.
- ❖ يقوم المجتمع المدني بنشر الوعي ومن خلال هذه العملية يحمي البيئة الحضرية بفعل الوعي الذي يصبح لدى أفرادها.
- ❖ من خلال الدورات التكوينية والتعليمية التي يقوم بها المجتمع المدني يحقق التواصل الاجتماعي في البيئة الحضرية.
- ❖ العمل على حماية الموارد الطبيعية والمادية وهذا من أجل حماية موارد البيئة الحضرية.
- ❖ يعمل المجتمع المدني على توثيق المعلومات حول البيئة الحضرية بما يسمح في حمايتها في الذاكرة الجماعية.

#### سادسا- عوامل نجاح وفشل جمعية الحي

- يشهد أي فعل وعمل جموعي في إطار التطوع داخل الجمعيات إلى العديد من المعوقات والتحديات التي تحد أو تكبح من نشاطه وشل حركته، وفي المقابل هنالك أيضا العديد من العوامل التي تساهم في تفعيل هذا النشاط وتحفيزه وتغذية الديناميكية الاجتماعية ودفعها إلى التوسع والانتشار.
- **عوامل نجاح لجان الحي:** يقوم نجاح أي عمل داخل الجمعية على عوامل ذاتية قائمة على مدى انسجام وتناسق أعضائها فيما بينهم ما يضيف دينامية داخل هذا النسق، بالإضافة إلى عوامل موضوعية أخرى تستهدف السياق العام و طبيعة المحيط الذي تنشط فيه.

## دور المجتمع المدني في حماية البيئة الحضرية

ولعل هذه العناصر التي سنقوم بسردها ليست حصرية وإنما يبقى باب الاجتهاد للتعرف على عوامل أخرى مفتوحا أمام الباحثين في الحقل السوسولوجي ومجال العمل الجمعي والجمعيات.

- مدى وجود إرادة تطوعية حقيقية لدى أعضاء الجمعية، فالتطوع يعد من العوامل المساعدة للاستمرارية الجمعية، فإدارة المتطوعين وتوظيف قدراتهم وإمكانيتهم في اقرب الأماكن داخل الحي يمكنهم من أحداث التأثير والتغيير.

- توفر قاعدة علمية بالموضوع الذي تنشط فيه الجمعية ومنهجية عمل سليمة ورؤية إستراتيجية ومستقبلية خاصة بها وبالإطار العام لعملها.

- معرفة الإطار القانوني للمطالبة أي معرفة السبل القانونية المتاحة للنضال من اجل الهدف المنشود<sup>23</sup>.

كما لا يجب عزل الجمعية عن الإطار الايكولوجي الحضري الذي تنتمي إليه فهي تستمد وجودها وقوتها منه، فتعاون منظمات المجتمع المدني الأخرى وكذا تعاون أفراد المجتمع والسلطات الإدارية وتوفير الغطاء المادي والمعنوي للجمعية يسمح لها بحرية التحرك في عديد المجالات التي يمكنها أن تقدمها داخل الحي، بالإضافة إلى المساهمة في العملية التشاركية في اتخاذ القرار ورسم استراتيجيات التنمية بنقل صوت المواطنين للسلطات.

- **عوامل فشل لجان الحي:** وعلى غرار باقي الجمعيات تعاني جمعية الحي في تأدية مهامها من عوامل كثيرة تعيق وحربتها وحركتها داخل النسق الاجتماعي الذي تنشط فيه، فعلى المستوى الاقتصادي تشكل عدم كفاية الموارد المالية والمادية نقطة ضعف جوهرية تعاني منها اغلب الجمعيات، وغالبا ما تعد اشتراكات أعضاء الجمعية مصدرا متجددا للتمويل<sup>24</sup>. كما توجد نقائص متعلقة بمدى مساعدة الشركاء الآخرين من إدارة ومواطنين، وأخرى متمثلة على مستوى التنظيم والأداء داخلها.

- نقائص ناجمة عن النظام القانوني الذي يحكم الجمعيات: حيث يعاني العديد من الجمعيات من نقص على المستوى الإداري، ويعزو هذا الضعف إلى عدم معرفة أعضاء الجمعية بالوسائل القانونية المتاحة لتحقيق أهدافها، وعدم توفر

- التكوين الإداري لدى أفرادها وكذا غياب الممارسة الديمقراطية فغالبية الجمعيات تخضع للزعامات الفردية.
- صعوبة المشاركة والحصول على المعلومات من الإدارة: تعاني اغلب الجمعيات من البيروقراطية وغياب التسهيلات، فالحصول على المعلومات من الأمور التي تساعد أي جمعية على وضع خططها وإرساء معالم نشاطها.
- مستوى الأداء لدى أفراد الجمعية: كما هو متعارف عليه لدى المتخصصين الاجتماعيين و في التنظير التنظيمي فان نجاح اي تنظيم يعود بالدرجة الأولى إلى العامل الداخلي المتمثل قوة التنظيم والانضباط والتخطيط المحكم، فبعض جمعيات الأحياء ونتيجة لدرجة تنظيمها وانسجامها ومصداقيتها وتواجدها المستمر بالميدان صارت تشبه الهيئات العامة والمنظمات الرسمية. ولكن ما يعاب على جمعيات الحي هو نقص الكفاءة التنظيمية، وان دورها كثيرا ما يقتصر على المناسبات والاحتفالات الرسمية والأعياد الوطنية.
- غياب ثقافة التطوع: فغياب الموارد البشرية يشكل كذلك عائقا أمام الجمعيات، فغالبية المتطوعين يقومون بالتطوع كعمل إضافي ولهذا وجب على الجمعيات تعزيز ثقافة التطوع<sup>25</sup>، حيث تلعب القيم الثقافية دورا كبيرا داخل جمعية الحي، فلا بد من المنتسب للجمعية ان يحمل قيم التطوع والتعدد والتسامح التي تتيح له توظيف كل خبراته ومعارفه في خدمة التنظيم والبناء الاجتماعي، حتى في وجود قانون داخل الجمعية والذي يفرض على كل فرد دوره المنوط به فانه سيبقى قاصرا مادام أعضاء الجمعية لا يحملون قيم تشجع على العمل والتطوع وبالتالي عجزا في إحداث التغيير.
- غياب استراتيجيات التخطيط والرؤى المستقبلية: ويرجع هذا العامل بالأساس إلى ما تطرقنا إليه سابقا عن ضعف الكفاءة والقدرات التسييرية والإدارية لأعضاء الجمعية، فغالبية نشاطات الجمعيات لا يتم سوى عن ردات فعل عن ما يأتي من الإدارة والهيئات الرسمية في ظل غياب تخطيط وتصور مستقبلي الغرض منه تعبئة الساكنة وتعريفهم بعمل الجمعية ونشاطاتها وأهدافها. فغياب خطة واضحة يضع الجمعية أما حتمية المناسباتية والموسمية - نشاطات مناسباتية وموسمية- ما يجعل عزوف المجتمع عن المشاركة فيها أمرا حتميا.

## دور المجتمع المدني في حماية البيئة الحضرية

- ضعف التنسيق بين باقي هيئات المجتمع المدني: إن عملية التواصل والتنسيق بين الجمعيات كما ذكرنا في السابق يعد من بين عوامل نجاح أي جمعية وان أي خلل فيه أو قصور منه قد يخل بعمل الجمعية وأدائها مثل: اكتساب خبرات من تنظيمات أخرى على المستوى التنظيمي، أو على مستوى تواجدها على الميدان من خلال عملية الاحتكاك بها والتواصل والتنسيق معها. فهذه العلاقة التنسيقية خاضعة لاجتهاد أعضاء الجمعية في إيجاد شركاء يمكن من خلالهم أن تطور تحقيق أهدافها وأهداف ساكني الوحدة الجوارية أو السكنية. ومما تجدر الإشارة إليه هو عدم وضع قطيعة بين الجمعيات بمختلف أنواعها وتشكيلاتها رغم تمايز أهدافها، فالوظيفة الحقيقية التي قامت من أجلها هذه الجمعيات هي وظيفة تكاملية تسعى من خلالها إلى تماسك واستمرارية البناء الاجتماعي ونشر القيم التي تؤيد ثقافة التطوع والتسامح والديمقراطية<sup>26</sup>.

سابعاً- إستراتيجيات المجتمع المدني في تحقيق أدواره في البيئة الحضرية: هناك جملة من الاستراتيجيات يحقق من خلالها المجتمع المدني أداء أدواره منها:

- امتلاك محطات راديو وتلفزيون مجتمعي والتعاون مع الوسائط الإعلامية الأخرى.
- إنشاء وتفعيل مواقع فيس بوك وتويتر على الشبكة العنكبوتية.
- استغلال المنابر المجتمعية (دور العبادة) والتجمعات الاجتماعية الأفراح والأتراح.
- الصحافة المجتمعية النشرات وصحف الحائط.
- المسرح المجتمعي.
- الاتصال المباشر الفردي والجماعي (حملات التوعية الجماهيرية).
- المحاضرات والندوات.
- المناهج والأنشطة التعليمية الصفية واللاصفية.
- المسابقات والاحتفالات الموسمية.
- النمذجية أو القدوة في تنفيذ الشعارات والأهداف المقصودة.
- قياس مستوى العطاء الاجتماعي ورصده.

### خاتمة:

يعتبر المجتمع المدني مؤسسات أو جمعيات من إنشاء جملة من الأفراد تعمل على تحقيق أهداف مشتركة تحقق الاستقرار والاستمرار في المجتمع، فللمجتمع المدني دور فعال في حماية البيئة الحضرية وذلك من خلال الأدوار التي يقدمها، فهو يعمل على تقوية الروابط الاجتماعية في إطار البيئة الحضرية وكذا العمل على تعزيز عمل المرافق الموجودة في إطار هذه البيئة، ومما لا شك فيه فإن للجان الأحياء الدور الأبرز في حماية البيئة الحضرية انطلاقاً من كونها المعنى الأساسي بذلك بحكم المجال الحضري الذي تنشط فيه، واستغلال قربها من الساكنة ومن السلطات المحلية، فهذه التوأمة تمكن لجنة الحي من إيجاد الحلول بصفة تشاركية وتساهم في خلق بيئة حضرية تتماشى وطموحات المواطنين.

ومن خلال هذه الورقة البحثية نقدم جملة الاقتراحات الآتية:

- ❖ ضرورة العمل على تعزيز عمل المجتمع المدني من أجل تحقيق أدواره.
- ❖ ضرورة العمل على إزالة العراقيل والصعوبات التي تواجه المجتمع المدني ولجنة الحي بصفة خاصة لكي يستمر أداءه.
- ❖ ضرورة تطوير ودعم و مشاركة المجتمع المدني في حماية البيئة الحضرية، إذ أنه ورغم مشاركته إلا أنها ناقصة لعدم وجود الدعم الكافي.
- ❖ مشاركة كل مؤسسات المجتمع في ما يقوم به المجتمع المدني من عملية نشر للوعي والثقافة.
- ❖ ضرورة التواصل بين لجان الأحياء وباقي تنظيمات المجتمع المدني للتنسيق فيما بينها من أجل حماية البيئة الحضرية.
- ❖ يجب على الحكومة أن تقوم بدعم مؤسسات المجتمع المدني من أجل تحقيق أدواره وأهدافه.
- ❖ يجب على الدول تقديم الدعم المالي الكافي لاستمرار نشاط المجتمع المدني.
- ❖ ضرورة التخطيط المستمر من قبل مؤسسات المجتمع المدني من أجل تحقيق التنمية المستدامة.

## دور المجتمع المدني في حماية البيئة الحضرية

❖ تشجيع تبرعات الأفراد لتعزيز عمل المجتمع المدني.

### قائمة المراجع:

- 1- احمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، لبنان، ط2، 1993، ص71.
- 2- انس عرعار، المشاركة الشعبية لسكان المدينة في حماية البيئة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في علم الاجتماع تنظيم وعمل، جامعة الحاج لخضر باتنة1، 2015-2016.
- 3- انتوني غينز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، ترجمة المنظمة العربية للترجمة، ط4، بيروت، لبنان، 2005.
- 4- أيوب ابودية، علم البيئة وفلسفتها، موقع نضوب الموارد، الأردن، دت، [Ayoub101@hotmail.com](mailto:Ayoub101@hotmail.com)
- 5- القانون 06/12، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، الصادرة في 2012/01/12.
- 5- وناس يحي، المجتمع المدني وحماية البيئة، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2004.
- 6- توماس ماير، المجتمع المدني والعدالة، تر: رائدا النشار واخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.
- 7- شاوش إخوان جهيدة، واقع المجتمع المدني في الجزائر: دراسة ميدانية لجمعيات في بسكرة، (دكتوراه)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2015/2014.
- 8- عامر عماد، دور المجتمع المدني في حماية البيئة، (ماستر)، قسم الحقوق، كلية العلوم السياسية والاقتصادية، جامعة مولاي الطاهر، سعيدة، 2015/2014.
- 9- عبد الرحمان أحمد أبو دوم، دور منظمات المجتمع المدني في التوعية المجتمعية، جامعة الخرطوم، السودان، 2005، ص ص21/22.
- 10- عبد الرؤوف الصبغ، علم الاجتماع الحضري، قضايا وإشكاليات، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، 2003.
- 11- عطار د خليل، شيماء فريد، واقع احصاءات البيئة والطاقة في العراق، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للإحصاء، جمهورية العراق، 2013.
- 12- فاروق مداس، قاموس مصطلحات علم الاجتماع، دار مدني للطباعة.
- 13- فوزي بوخريص مدخل إلى سوسيولوجيا الجمعيات، إفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2013.

- 14- قرزيز محمود، يحيوي مريم، دور المجتمع المدني في تحقيق التنمية الشاملة في الجزائر بين الثبات والتغير، (مقال)، المركز الجامعي برج بوعريريج، جامعة بسكرة دت.
- 15- لبنى جصاص، دور لجان الإحياء في التنمية المحلية في الجزائر، مج03، ع01، 2019.
- 16- لعريبي صالح، البيئة الحضرية داخل الأنسجة العمرانية العتيقة والتنمية المستدامة "حالة قسنطينة"، (ماجستير)، معهد تسيير التقنيات الحضرية، جامعة المسيلة، 2009/2008.
- 17- محمد سلامة محمد غباري، الانحراف الاجتماعي ورعاية المنحرفين ودور الخدمة الاجتماعية معهم، المكتب الجامعي الحديث، الطبعة الثانية، 2002.
- 18- مليكة سايل، دور لجان الإحياء في تكريس الحكامة المحلية في الجزائر بين الممارسة والخطاب، المجلة الجزائرية للسياسة العامة، ع6، 2015.
- 19- هادفي سمية، سوسيولوجيا المدينة وأنماط التنظيم الاجتماعي الحضري، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 17، 2014.
- <sup>20</sup> -charte des comites de quartier; envoye en prefecture le 18\_12\_2014, recu en prefecture le 18-12-2014.

## الهوامش:

- <sup>1</sup> - عطار خليل، شيماء فريد، واقع إحصاءات البيئة والطاقة في العراق، وزارة التخطيط، الجهاز المركزي للإحصاء، جمهورية العراق، 2013، ص02.
- <sup>2</sup> - أيوب ابودية، علم البيئة وفلسفتها، موقع نضوب الموارد، الأردن، دت، ص06، [Ayoub101@hotmail.com](mailto:Ayoub101@hotmail.com)
- <sup>3</sup> - فاروق مداس، قاموس مصطلحات علم الاجتماع، دار مدني للطباعة، ص111.
- <sup>4</sup> - عبد الرؤوف الصبغ، علم الاجتماع الحضري، قضايا وإشكاليات، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، 2003، ص65.
- <sup>5</sup> - هادفي سمية، سوسيولوجيا المدينة وأنماط التنظيم الاجتماعي الحضري، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 17، 2014، ص174.
- <sup>6</sup> - لعريبي صالح، البيئة الحضرية داخل الأنسجة العمرانية العتيقة والتنمية المستدامة "حالة قسنطينة"، (ماجستير)، معهد تسيير التقنيات الحضرية، جامعة المسيلة، 2009/2008، ص25.

- 7- انتوني غيدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، ترجمة المنظمة العربية للترجمة، ط4، بيروت، لبنان، 2005، 602.
- 8 - توماس ماير، المجتمع المدني والعدالة، تر: رائدا النشار وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص60.
- 9 \_قرزيز محمود، يحياوي مريم، دور المجتمع المدني في تحقيق التنمية الشاملة في الجزائر بين الثبات والتغير، (مقال)، المركز الجامعي برج بوعريريج، جامعة بسكرة، دت، ص02.
- 10- charte des comites de quartier ; envoyé en préfecture le 18\_12\_2014, reçu en préfecture le 18\_12\_2014 ; p1.
- 11- عامر عماد، دور المجتمع المدني في حماية البيئة، (ماستر)، قسم الحقوق، كلية العلوم السياسية والاقتصادية، جامعة مولاي الطاهر، سعيدة، 2015/2014، ص16.
- 12- شاوش إخوان جهيدة، واقع المجتمع المدني في الجزائر: دراسة ميدانية لجمعيات في بسكرة، (دكتوراه)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2015/2014، ص74.
- 13- المرجع نفسه، ص 75.
- 14- شاوش أخوان جهيدة، المرجع السابق، ص76.
- 15- احمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، لبنان، ط2، 1993، ص71.
- 16- فوزي بوخريص مدخل إلى سوسيولوجيا الجمعيات، إفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2013، ص37.
- 17- القانون 12/06، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، الصادرة في 2012/01/12.
- 18- مليكة سايل، دور لجان الأحياء في تكريس الحكامة المحلية في الجزائر بين الممارسة والخطاب، المجلة الجزائرية للسياسة العامة، ع6، 2015، ص143.
- 19- محمد سلامة محمد غباري، الانحراف الاجتماعي ورعاية المنحرفين ودور الخدمة الاجتماعية معهم، المكتب الجامعي الحديث، الطبعة الثانية، 2002، ص167.
- 20- مدحت محمد أبو النصر، إدارة منظمات المجتمع المدني، إيتراك للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2007، ص87.
- 21- مليكة سايل، مرجع سابق، ص142.
- 22- لبنى جصاص، دور لجان الأحياء في التنمية المحلية في الجزائر، مج03، ع01، 2019، ص121.



- <sup>23</sup>- وناس ىحى، المءءمع المءنى وءمابءة الببئة، ءار الغرب للنشر والتوزبء، وهران، 2004، ص59.
- <sup>24</sup>- انس عرعار، المءاركة الشعببءة لسكان المءبنة فى ءمابءة الببئة، أطروءة مقءمة لنبل شهاءة الءكءوراه علوم فى علم الاءءماع ءنظبم وعمل، ءامعة الءاب ءءر باءءة1، 2015-2016، ص248.
- <sup>25</sup>- انس عرعار، مرءع سابء، ص251.
- <sup>26</sup>- وناس ىحى، مرءع سابء، ص63-64.
- <sup>27</sup>- عبء الرءمان أءمء أبو ءوم، ءور منظماء المءءمع المءنى فى ءوءبءة المءءمبءة، ءامعة الءرطوم، السوءان، 2005، ص ص22/21.

---

---

**Fares Ferrag- Dr Meribai Soheila**

- Plekhanov. Georgii, 1927 *Questions Fondamentales du marxisme*, Paris, Editions sociales,
- Pym. Anthony 2006, Miriam Shlesinger and Zuzana Jettmarová, *Sociocultural Aspects of Translating and Interpreting* , summary of International Conference on Translation and Interpreting (10th : 2003 : Prague, Czech Republic), John Benjamins Publishing, Amsterdam · The Netherland
- Skibinska, Elzieta « *La retraduction, manifestation de la subjectivité du traducteur* », in *Doletiana, Revista de traduccio literatura i arts*, no1/2007,page5.

<http://webs2002.ua.es/doletiana/english/deletiana1-e/Doletianale.html>.

Consulté le ; 15 janvier 2020.

- TODOROV Tzvetan, 2007. *La littérature en péril*, Flammarion, Paris,
- Venuti. L2000, *The Translation Studies Reader*, in *Translation, Community, Utopia*, Routledge 11 New Fetter Lane, London EC4P 4EE
- Venuti. Lawrence, 2000. *The Translation Studies Reader*, principles of correspondence, Advisory Editor: Mona Baker , Routledge.

## L'importance du socioculturel dans la conception ... ---

<http://journals.openedition.org/>

Palimpsestes1526;

DOI :10.4000/Palimpsestes 1526

- Bruneau Judith Emery, La littérature engagée, Québec français, n° 131, 2003, p. 68-70.

<http://id.erudit.org/iderudit/55676ac> consulté le 20/02/2020.

- Coppolani, R. (1980), 'Lecture-production ou lecture-consommation?' (Le texte littéraire dans une classe de français langue étrangère)', Français dans le Monde 152.
- ECO, Umberto 2006: Dire presque la même chose. Expériences de traduction (traduit par Myriem Bouzaher), Paris, Grasset & Fasquelle, repris dans la collection Le Livre de Poche, n°31646.
- Fradin, B (1984). Langue, discours et littérature. Linx. n°10.
- Grutman, Rainier, 2009, Le Virage Social dans les Etudes, sur la Traduction : une rupture sur fond de continuité, Texte, revue de critique et de théorie littéraire, no45/46, pp. 135-152.
- Jeon, M.-Y. & Brisset, A. (2006). La notion de culture dans les manuels de traduction : domaines allemand, anglais, coréen et français. Meta, 51 (2), 389–409. <https://doi.org/10.7202/013264ar>
- Jiménez Murillo Juan C(2015), La Littérature comme Voie d'accès à la Culture, Letras, 57.ISSN1409-424x; EISSN2215-4094,
- Lederer, Marianne1994. La traduction aujourd'hui. Paris: Hachette.
- Mahroof Hossain, Psychoanalytic Theory used in English Literature: A Descriptive Study, Global Journal of Human Social Science, Volume XVII Issue I Version I, USA, 2017. P43
- Lefevre. André, 1992 Translation, History, Culture. Routledge, First published, New York, USA.
- Linn, Stella, Trends in the translation of a minority language, in Sociocultural Aspects of Translating and Interpreting, Anthony Pym, op-cit.
- Mayer. Amaelle, 1999,2000 Identité Littéraire et Culturelle, Université Lumière Lyon2.
- Newmark. Peter (1988). Approaches to Translation. London: Prentice Hall.

Le texte littéraire engagé est une catégorie particulière qui peut comprendre plusieurs genres littéraires, sa traduction est une tâche difficile. Cette difficulté provient du fait des messages illicites ou de manipulations idéologiques, culturelles ou politiques qu'il renferme.

**Conclusion:**

L'étude de la traduction du texte littéraire nous renvoie à l'analyse des motifs et des raisons qui ont influencé le processus de traduction. Un bon traducteur doit comprendre parfaitement le texte de départ, cette compréhension est synonyme de maîtrise excellente de la forme, mais elle porte les empreintes d'une subjectivité inébranlable, l'interprétation est soumise sans l'ombre d'aucun doute aux acquis culturels, sociaux, cognitifs préalables du traducteur (Skibinska, 2007: 5).

En ce qui concerne le fond, l'expérience du traducteur, son implication et ses connaissances des faits socioculturels de la langue d'arrivée et l'horizon d'attente du récepteur constituent un moyen en or pour que le texte traduit soit à la hauteur du texte de départ, la ligne entre la créativité du traducteur et les contraintes linguistiques et structurelles des deux langues est très fine, la marge de manœuvre est étroite, mais la subtilité du traducteur est son profil professionnel sont les éléments qui peuvent faire la différence.

**Liste des sources et des références:**

- Boiron. M, 2001 *Les Idées pour Lire en Classe*, le français dans le monde, n°3/3 p73-74
- Brisset, Annie, *Identité Culturelle de la Traduction*, Palimpsestes 11/1998,32-51. (en ligne) mise en ligne 30 septembre 2013 consulté le 28 Janvier 2020 URL:

### **L'importance du socioculturel dans la conception ...** =====

les méthodes et les stratégies employées plutôt que leur effet sur le texte source.

- La compréhension du texte littéraire à traduire commence par l'étude des motifs qui ont conduit l'écrivain à choisir tel ou tel genre, la langue employée, la structure utilisée, et le vouloir dire sous-tendu véhiculé par les mots.
- La relation entre le fond et la forme si étroite dans les écrits littéraires est plus de nature socioculturelle que linguistique, cette relation qui constitue un dilemme pour le traducteur est susceptible d'être moins complexe une fois le contexte social et culturel est décortiqué.
- Une connaissance parfaite des deux cultures et des deux sociétés revêt certes d'une importance primordiale pour le traducteur, ses contacts récurrents avec les textes de différentes cultures forgent en lui une habilité instinctive pour la détection de nouveaux éléments absents dans la langue source par exemple; les noms des inventions technologiques, les pratiques sociales nouvelles ou peu connues, des innovations linguistiques propres à une communauté.
- Le lecteur du texte d'arrivée est appelé aussi à améliorer ces connaissances socioculturelles en vue de mieux formuler sa propre compétence interculturelle, et sa compréhension du texte littéraire, passeur parfois, des éléments sophistiqués presque intraduisibles.
- La marge de manœuvre du traducteur littéraire est effectivement très serrée, pourtant, un traducteur ayant une expérience peut s'en servir pour surmonter les restrictions de diverses origines. Cela peut se traduire par la nécessité d'avoir un bain linguistique semblable à celui linguistique en vue de maintenir le même niveau esthétique dans lequel le texte original a été formulé.

culturel dans lequel le texte original a été rédigé. Marcel Proust qui essaie de défendre les tendances homosexuelles pose sans doute des problèmes à son traducteur qui doit faire face à des restrictions liées à la morale et l'éthique qui organisent les relations sociales dans les pays arabes, Naom Chomsky qui exprime régulièrement des opinions privilégiant les pensées athées et l'extrémisme politique impose à son traducteur à adopter le texte et à procéder à des modifications profondes voir une adaptation du texte originel pour correspondre aux attentes du lecteur.

Maxim Gorky qui défend le marxisme et son implication dans la vie sociale et l'intérêt de l'ancienne Union Soviétique ne plaidera pas forcément à un lecteur qui ne partage pas les mêmes valeurs. C'est dire qu'une traduction de la littérature engagée requiert un traducteur avec une large connaissance socioculturelle et linguistique, il peut - le cas échéant- se servir des concepts de Nida et de Newmark et de Bermans pour Traduire ce type de texte. Cette faculté n'est pas donnée à tout le monde, seulement ceux qui analysent les contextes et rendent compte des nuances civilisationnelles, historiques, politiques et peuvent déjouer les messages implicites et explicites qui sont susceptibles de léser ou de ne pas plaire au lecteur.

**Résultats :**

A partir de ce qui a été dit, nous pouvons tirer les résultats suivants :

- Le texte littéraire est le lieu de manifestations des empreintes culturelles et sociales de la langue source, nul autre type de texte ne peut rivaliser les écrits littéraires quelque soit le genre employé.
- Diverses thèses émergent portant sur la nature des facteurs socioculturels mais la plupart se concentrent sur leur relation avec

## **L'importance du socioculturel dans la conception ...** =====

Cette situation est singulière car ses composantes sont très variables, à savoir ' le traducteur, l'écrivain du texte source, le lecteur du texte cible, le texte et les contraintes linguistiques et culturelles de la société réceptrice.

### **6-Le socioculturel et la traduction de la littérature engagée :**

La littérature engagée est perçue comme un moyen que les écrivains utilisent afin de militer pour une cause, de défendre une idéologie ou d'attirer l'attention vers une situation qui relève de l'intérêt commun d'un groupe ou d'une société. La littérature engagée désigne la doctrine défendue à partir de 1945 par l'équipe des Temps modernes (dont les principaux acteurs étaient Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir). Sartre fut le premier qui a tenté de théoriser cette doctrine (Bruneau 2003 : 69).

Cette apparition a renversé la vision traditionnelle qui considère la littérature comme une création pure qui a pour but de mettre en évidence la créativité et l'imagination neutre de son auteur.

Todorov affirme que « Le lecteur ordinaire, qui continue de chercher dans les œuvres qu'il lit de quoi donner sens à sa vie, a raison contre les professeurs, critiques et écrivains qui lui disent que la littérature ne parle que d'elle-même, ou qu'elle n'enseigne que le désespoir. S'il n'avait pas raison, la lecture serait condamnée à disparaître à brève échéance » (Todorov, 2007: 74). Ce qui confirme que le rôle joué par les écrits littéraires a fortement été influencé par l'avènement de certains courants qui désignent l'écrivain comme le porte parole de sa société et de sa culture.

Le traducteur à son tour est souvent confronté à des situations linguistiques et culturelles très délicates, quand l'écrivain du texte littéraire décide de faire appel à son génie et sa créativité pour défendre une cause ou pour représenter son point de vue vis-à-vis des pratiques ou des phénomènes propres au contexte social et

accomplir par leur traduction, s'il est possible de dire ou non qu'ils ont atteint leurs objectifs, et pour quoi? ( Lefevre, 1992: 81).

La réponse à ces questions suggère l'implication des spécialistes de la traduction littéraire, ayant des expériences de longues années dans l'identification des rapports socioculturels qui surgissent et posent régulièrement des problèmes singuliers et des situations traductives très sophistiquées.

En traduisant la littérature, une interaction se profile entre les acteurs suivants; d'une part, les macro-niveaux du contexte (le besoin dans la culture cible du thème abordé et du genre sélectionné), le niveau intermédiaire de l'éditeur et les autres acteurs du domaine littéraire (ce qu'ils voient comme lucratif et rentable).

Et d'autre part les micro-niveaux de la traduction (comment le texte d'arrivée reflète-t-il les normes sociales), pour étayer ce dernier point, il sera utile de non seulement veiller sur la sélection des textes à traduire plus attentivement mais aussi le choix minutieux des stratégies appliquées dans le processus de la traduction(Pym, 2003 : 38).

Le choix des stratégies n'est soumis à aucune condition préalable, car la traduction est comme Peter Newmark dit « a work in progress », et cela porte à croire que chaque situation traductive a ses propres spécificités.

Il en est de même pour "House" qui affirme que "translation is not only a linguistic act, it is also an act of communication across cultures. [...] In translation, therefore, not only two languages but also two cultures invariably come into contact. In this sense, then, translation is a form of intercultural communication. Over and above recognizing the importance of the larger macro-cultural frameworks, however, the translator must of course also consider the more immediate 'context of situation'".



### **L'importance du socioculturel dans la conception ...** =====

structures et des symboles à travers l'adaptation du texte traduit avec le texte à traduire, cela requiert aussi l'acceptation du récepteur de la traduction ce qui nécessite une connaissance parfaite de l'histoire littéraire et culturelle des deux langues (Newmark, 1988: 1).

Le traducteur doit actualiser ses compétences interculturelles au même titre que ces facultés linguistiques, et ce, pour faire face à des imprévus qui résultent de la pratique de la traduction littéraire, la fonction esthétique qu'on a mentionnée auparavant, impose une amélioration permanente et un perfectionnement indispensable vu le public visé, qui lit souvent pour se faire plaisir. Le message dans la langue d'arrivée est constamment comparé à celui exprimé dans la langue source, afin d'examiner la correspondance et l'exactitude du transfert langagier (Venuti, 2000: 129).

Le traducteur littéraire, motivé par une politique éthique de différence, tente de nouer une relation avec les cultures étrangères, il va même jusqu'à réviser et développer les valeurs et les institutions locales...le traducteur cherche à compléter et à compenser une situation culturelle particulière manquante qui connaît une faille dans la langue et la littérature (Venuti, 2000: 469).

Les futures études de la traduction courent le risque de ne pas être productives si elles se focalisent uniquement sur les techniques de la traduction au détriment des autres catégories...il est clair qu'une étude de nature sociohistorique est le seul moyen pour s'assurer qu'une analyse traductive porte ses fruits. Le souci ne réside pas dans la correspondance et l'équivalence entre les mots, mais pourquoi ses mots sont-ils choisis de ladite manière? Il s'agit des considérations sociales, littéraires, idéologiques, qui ont conduit le traducteur à traduire de la sorte. ce qu'ils souhaitent

l'interprétation des sens potentiels aussi bien qu'à l'interprétation des sens explicites (Brisset, 1998: 32-51).

D'autres chercheurs/traducteurs se sont penchés aussi sur l'apport des facteurs socioculturels à la compréhension et l'analyse descriptive de l'activité traductive à savoir ; Eugene Nida qui parle des '*sociolinguistics of the interlingual communication*' 1996 Maurice Pergnier tente de définir '*Les Fondements sociolinguistiques de la traduction*' (1980).

Il faut aussi qu'on cite l'intérêt spécial accordé par certains Franco canadien pour l'étude sociologique de la traduction littéraire forgeant une relation entre l'œuvre de Annie Brisset *Sociocritique de la traduction* (1990) avec celui écrit par Jean-Marc Gouanvic et intitulé *Sociologie de la traduction* (1999). On constate que les études descriptives de la traduction, lancées dès les années 1970 ont dans leur collimateur les considérations contextuelles comme un moyen servant de comprendre et d'étudier la traduction, cette démarche socioculturelle de la traduction existe depuis presque 30 ans (Pym & Shlesinger & Jettmarová, 2006: 2).

Le virage social qui marque aujourd'hui les études en traduction a pris le relais du virage culturel amorcé il y a vingt ans à la faveur des hypothèses d'Even-Zohar, Toury, Lefevre, Lambert et bien d'autres (Grutman, 2009: 151).

La traduction peut désormais être considérée non comme une restitution d'une œuvre littéraire d'une langue à une autre, mais aussi une adaptation des valeurs culturelles d'une langue dans une autre.

Peter Newmark décrit le traducteur littéraire comme étant le facteur le plus important en traduction littéraire, ce dernier prête une attention particulière à l'écriture soignée en prenant en compte les spécificités linguistiques, syntaxiques et sémantiques et de la langue cible, dans son aventure créatrice. Il vise la reproduction des

### **L'importance du socioculturel dans la conception ...** =====

Turn , ou le virage culturel dans les études de la traduction, la troisième à été formulée en s'appuyant sur l'apport des études sociales et psychologiques. Il est utile de rappeler que ces approches ne sont pas toujours conçues pour se rivaliser, elles servent pour se compléter parfois, car les éléments linguistiques sont souvent employés pour transmettre un message culturellement chargé.

La traduction littéraire a été théorisée dans l'horizon multidisciplinaire de la littérature comparée. Sa pensée a suivi l'évolution des théories de la littérature, très tôt marquées par des disciplines comme l'histoire, la philosophie, l'anthropologie ou la sociologie, qui ont fait avancer la réflexion sur la place du culturel et du social dans les productions discursives (Jeon & Brisset, 2006: 404).

La traduction qui consiste à restituer un texte écrit par un code linguistique appelé langue source vers un nouveau territoire langagier appelé langue cible, a suscité une vague d'interrogations concernant sa relation avec la culture

Umberto Eco voit qu' «Il est essentiel d'étudier la fonction qu'exerce une traduction dans la culture d'arrivée. Mais, sous cet angle, la traduction devient un problème interne à l'histoire de cette culture et les problèmes linguistiques et culturels posés par l'original deviennent quantité négligeable» (U. ECO, 2006: 217).

L'école de Tel Aviv, qui induit la théorie descriptive en traduction, et qui prend comme référence l'observation approfondie des phénomènes socioculturels et leur impact sur la traduction. Cet avis vient appuyer les constats faits par Even-Zohar Et Gedoun Toury qui considèrent la culture comme un lieu collectif qui, tout complexe et diversifié qu'il soit, impose ses propres critères de pertinence et corrélativement, ses résistances et ses censures à

D'après Boiron; « *la littérature peut offrir différentes manières de partir à la découverte d'une culture étrangère et de sa diversité, à un moment donné, à un contexte donné, elle ouvre des portes sur les modes de pensée, des odes de vie, des rapports au monde, des valeurs, des conflits, des mythes, des images, de soi et de l'autre, mises en scènes par des personnages fictifs dans une histoire, s'inspirant d'un contexte social et culturel dans lequel est ancré l'auteur* (Boiron, 2001: 73-74).

Plikhanov estime que « *la littérature et l'art sont le miroir de la vie sociale...avec la transformation des rapports sociaux se transforme les goûts esthétiques des hommes et par conséquent des artistes...* » (Plekhanov, 1927: 265).

L'écrivain n'est qu'un acteur social, qui interagit avec son entourage et qui reflète la vision de sa communauté.

La compréhension des facteurs socioculturels est de ce fait une condition sine qua non pour l'assimilation du sens d'un texte littéraire et des choix formels introduits par l'auteur. Ces choix sont souvent expliqués par les effets de ces facteurs et leur interaction avec la métacognition de l'écrivain. En effet, la compréhension d'une œuvre dépend du l'usage d'un code de lecture, ce code est fourni par notre culture, sous la forme d'un système de références (Mayer, 2000: 75).

Il faut aussi insister sur le rôle que peut jouer les connaissances du contexte socioculturel dans l'unification des lectures, les interprétations qui sont basées sur une étude socioculturelle d'un ouvrage auront plus de points de convergence que les analyses qui ignorent cet élément-clef de compréhension.

##### **5- Les facteurs socioculturels en traduction :**

L'histoire récente de la traduction se caractérise par trois approches principales ; la première est née dans les laboratoires linguistiques, la deuxième est connue sous le nom de "Cultural

### **L'importance du socioculturel dans la conception ...** =====

dans le texte. Il s'agit des éléments socioculturels qui influencent à la fois l'écrivain et le traducteur

#### **4- Les facteurs socioculturels en littérature:**

Le culturel se définit souvent en fonction de la société qui l'abrite, on constate une différence avérée entre ce que les Français entendent par le terme et ce que les Anglo-Saxons veulent dire en se servant de l'adjectif.

Pour des Français, la culture sous-tend l'art, la littérature, la musique, comme en témoignent les compétences du ministère de la Culture ou les thèmes traités à l'UNESCO en plus de la science; le mot anglais «culture» en revanche renvoie à des éléments aussi divers que coutumes, nourriture, vêtements, logement, moeurs, traditions (Lederer, 1994: 122).

Le mot socioculturel désigne donc ; tout ce qui rapporte à un groupe humain et à sa culture, la littérature est une forme d'expression qui tente de dévoiler la société et à exprimer ses valeurs, sa morale.

L'effet des coutumes, des us, des traditions... est incontestable sur la production littéraire, la société influence l'écrivain et sa perception du monde, depuis longtemps, diverses civilisations se sont servies de ce moyen pour inscrire leur culture et ainsi pour la transmettre. C'est à travers la genèse par exemple qu'on peut connaître le vaste patrimoine culturel du peuple Hébreu, du même que la mythologie grecque qui évoque l'antiquité en montrant la façon dont ce peuple concevait le monde...de ce fait, le texte littéraire est un élément intégratif et identitaire des cultures autres ainsi qu'un moyen pour appréhender la dimension culturelle d'une langue (Murillo, 2015: 158).

Pour qu'on comprenne le texte littéraire, l'identification des empreintes intertextuelles est aussi recommandée car celle-ci aide à situer le texte dans ses dimensions syntaxiques et sémantiques.

- 1-Le genre poétique
- 2-Le genre narratif
- 3-Le genre théâtral
- 4-Le genre argumentatif

Chaque genre contient un groupe de sous-genres.

Le genre poétique comporte la nouvelle, le roman, l'autobiographie et le conte. Pour le genre narratif, il véhicule la Fable et l'épopée. Le théâtral regroupe la comédie, la tragédie et le drame romantique tandis que l'essai, le traité, le dialogue, le pamphlet et le sermon s'organisent autour du genre argumentatif.

Il faut souligner que le genre choisi par l'écrivain dépend des objectifs et des motifs qui ont incité l'auteur à écrire, mais aussi de certaines contraintes auxquelles il doit obéir.

Il faut aussi rappeler que l'activité de l'interprétation résume deux procédés cognitifs qui se produisent chez le traducteur.

Le premier concerne la compréhension du vouloir dire de l'auteur dans la langue du départ, car cela va influencer sans l'ombre d'aucun doute le processus de la traduction.

Le deuxième évoque l'assimilation faite par le lecteur du texte traduit qui se heurte fréquemment aux concepts flous et à l'ambiguïté qui résultent du transfert langagier et la transformation stylistique.

### **3- La Compréhension du Texte Littéraire :**

Pour comprendre le texte littéraire qui a pour vocation principale la manifestation esthétique des éléments syntaxiques et sémantiques, il faut situer le texte dans son contexte original, c'est-à-dire se renseigner sur l'époque et les circonstances culturelles, historiques, sociales que vivaient l'auteur. L'influence de ces conditions est prépondérante sur le style de l'écriture, le choix de thèmes et le vouloir dire exprimé implicitement ou explicitement

### **1- Le Texte Littéraire:**

Le texte littéraire par définition est ; un ensemble cohérent d'énoncés qui forme une unité de sens et qui emploie un type de langage qui obéit à des préoccupations esthétiques. Afin de capter l'intérêt du lecteur. L'auteur du texte littéraire cherche les mots appropriés pour exprimer ses idées avec soin et beauté tout en suivant un certain nombre de critères au niveau de style.

Le texte littéraire est constitué d'éléments géographiques, historiques, économiques et sociaux. Il est représentant de la vision de son auteur, mais aussi de la vision du monde à partir d'un contexte historique, économique, social et politique en particulier. Il est «issu et révélateur à la fois d'une époque, d'une société, d'une langue, d'une culture, d'une conscience» (Coppolani, 1980 : 23).

Parmi les caractéristiques essentielles de ce type de texte, nous trouvons la polysémie, c'est le fait d'avoir une nouvelle signification pour chaque lecteur et même pour le lecteur lui-même.

Fradin estime que le texte littéraire admet plusieurs lectures et interprétations. L'effet du sens produit par les mouvements des mots est en renouvellement perpétuel (Fradin, 1984: 159).

Il est à noter que la psychologie de l'auteur et celle du lecteur affecte souvent la manière dans laquelle l'interprétation de texte littéraire est procédée. Freud a choisi certains travaux littéraires pour justifier sa théorie de l'inconscience en se basant sur les différentes lectures et la psychanalyse des tendances des auteurs pour mesurer la présence de leurs sentiments les plus refoulés dans leurs ouvrages (Hossain, 2017: 43).

### **2- Genres littéraires :**

Le genre représente un ensemble de textes ayant des caractéristiques communes qui se regroupent en une seule catégorie:

Les quatre genres principaux sont;

تحاول هذه الدراسة أن تحيط مليًا بالعوامل السوسيوثقافية و أثرها في صياغة النص الأدبي الأصلي أولًا وفي الترجمة ثانياً، و سنحاول أن نورد آراء أهم الباحثين وما وصلوا إليه في هذا الشأن، وأخيرا سنسعى إلى تبيان التأثير العظيم الذي يعترى النص الأدبي الملتزم بقضية ما، و دور الذي تلعبه الإحاطة الجيدة بالسياق الاجتماعي والثقافي الذي كتب فيه من أجل نقد الترجمات لهذا النوع من النصوص وتحليلها.

**كلمات مفتاحية:** النص الأدبي؛ ترجمة؛ سوسيوثقافي؛ سياق؛ لغة هدف.

### **Introduction**

La traduction a été considérée pour longtemps comme une activité marginale, certains chercheurs commencent à s'interroger sur sa nature et les rapports qui peuvent surgir entre la matière traduite et le sujet traducteur. Les interactions avec le récepteur constituent elles aussi, un champ d'investigation fertile pour l'étude de cette activité. En fait, le traducteur est souvent pris entre le marteau du texte du départ et l'enclume de l'horizon d'attente du récepteur. Ces facteurs influencent et contrôlent le déroulement du processus qui se divise en quatre étapes ; la compréhension, la déverbalisation, la rédaction et la reformulation.

Certains traducteurs ont insisté sur la présence des éléments socioculturels des différents types de textes, notamment le texte littéraire, qui renferme souvent une dimension connotative et polysémique.

Les mots, les expressions, les passages... que comprend ce type de texte font l'objet d'une interprétation différente chez chaque lecteur, y compris ceux qui le lisent pour une finalité traductive. La fonction esthétique du texte littéraire stipule que le fond et la forme se corroborent afin de mieux représenter le vouloir dire de l'auteur, hélas, le traducteur se trouve coincé entre les restrictions imposées par les servitudes de texte à traduire et les options disponibles lors de la rédaction du texte traduit.



## L'importance du socioculturel dans la conception et la traduction du texte littéraire engagé

أهمية الجانب السوسيوثقافي في صياغة و ترجمة النص الأدبي الملتمزم

Fares Ferrag<sup>1</sup> Dirigé par Dr Meribai Soheila

Université d'Alger 2

ferrag.faris@univ-oeb.dz Souhila.meribai@univ-alger2.dz

Received in: 31/08/2020

Accepted in: 20/10/2020

### Résumé:

Le texte littéraire se distingue par des caractéristiques liées souvent à l'emploi esthétique de la langue, cet emploi se manifeste dans la forme et aussi dans le fond. Ce qui engendre un problème lors de leurs traductions dans la langue cible

Dans la présente étude, nous allons discuter certains points relatifs à la première étape (la compréhension) qui s'avère cruciale pour que le traduction du texte littéraire soit entreprise dans les meilleures conditions, et pour que le produit résultant de cette activité réponde aux besoins des lecteurs récepteurs de la traduction. Nous allons focaliser aussi sur les facteurs socioculturels et leur apport dans et la compréhension et le transfert langagiers entre les deux langues. A la fin, nous évoquerons la question de la traduction de la littérature engagée et le rôle de la connaissance des éléments socioculturels dans la traduction de ce genre littéraire.

**Mots clés :** Traduction; Texte littéraire; Socioculturel; langue cible.

### الملخص:

يعتبر النص الأدبي مفترقا تتلاقى عنده الثقافات والمجتمعات من خلال ما يحمله في ثناياه من عناصر متمركزة ثقافيا، حيث يواجه المترجمون عادة مشاكل جمة في نقل المواد الأدبية المحملة ثقافيا بشئى صنوفها، وذلك بسبب غياب العبارات اللغوية والمفردات المقابلة في اللغة المترجم إليها، وتفاديا لحصول خسارة لا مناص منها وجب على هذا الأخير دراسة النص في سياقاته السوسيوثقافية.

---

<sup>1</sup> - Auteur correspondant.

===== Mrs. Samia CHERFAOUI – Dr. Nadir KAOULI

18) Would you go for writing sessions in which you can use the computer?

- Yes
- No

Please explain why?

.....

19) Do you plan to try and teach writing through the use of the computer?

- Yes
- No

Please explain why?

.....

20) Would you recommend that writing teachers start to teach writing skill through the use of computers and/or any other computer software?

- Yes
- No

Please explain why?

.....

21) Please feel free to add any comments?

.....

*cooperation*

*Thank you for your*

**Teachers' Perceptions of Computer Use to Enhance EFL Students' ==**

13) What do you think about the use of computers in a writing class?

.....

14) Do you think the use of computers can help in overcoming some of your students' writing difficulties?

- Yes
- No

If 'yes', please explain how helpful this could be for your students?

- Very helpful
- Quite helpful
- Helpful
- Not helpful at all

15) Do you know about any computer software that can be used to teach writing?

- Yes
- No

If 'yes', please mention them.

.....

16) There are many computer software that could be used to teach writing, will you be willing to use them?

- Yes
- No

Please explain why?

.....

17) According to you, will there be any advantages of using a mixture of computing and regular writing classes?

- Yes
- No

Please explain why?

.....

- Grammar
- Coherence
- Spelling
- Punctuation
- All of these
- Others, please specify

.....  
10) What sort of problem do you often face during teaching writing?  
.....

11) In your opinion, do you think that it is a good idea to integrate computers into foreign language classrooms?

- Yes
- No

Please explain why?  
.....

12) Have you or any other teacher in the department tried to use computers in your classes?

- Yes
- No

If 'yes', please explain for which purposes? Is it for:

- Writing English papers
- Chatting with friends using English.
- Getting information.
- Exchanging e-mails.
- Others

.....  
If 'no', please explain why?  
.....

**Teachers' Perceptions of Computer Use to Enhance EFL Students' ==**

- Pleasure
- To pass examinations
- Others

.....

5) Do your students approach any writing task with great ease?

- Yes
- No

Please explain why?

.....

6) Do your students have any difficulties when composing?

- Yes
- No

If 'Yes', are these difficulties at the level of:

- Sentence structure
- Paragraph
- Essay

Please explain why?

.....

7) Do your students face difficulties when writing paragraphs?

- Yes
- No

If 'yes', please describe those difficulties?

.....

8) Are your students paragraphs well developed, organized and coherent?

.....

9) In order to write good paragraphs, your students must show good mastery of:

- Style

## Appendix

### Teachers' Questionnaire

Dear Colleagues,

This study seeks to investigate how the use of computers can be helpful in enhancing EFL students' writing skill. We are aiming at discovering teachers' perceptions of the use of computers in order to enhance EFL students' writing skill. Getting your answers back, we hope we would be able to come up with some future suggestions to enhance the students' level in writing and help them overcome their difficulties.

Would you please tick (x) in the appropriate box or give a full answer when required. Your honest answers would serve us a great deal.

- 1) According to you, how important it is to teach the writing skill?

.....

- 2) Are you satisfied with your students' level of writing?
- Yes
  - No

Please explain why?

.....

- 3) How is your students' performance in writing :
- Very good
  - Good
  - Fair
  - Poor
- 4) Do you ask your students to write at home ?
- Yes
  - No

If 'yes', is it for

**Teachers' Perceptions of Computer Use to Enhance EFL Students' ==**

- Healey, D.** (1999). Classroom Practice: Communicative Skill – Building Tasks in CALL Environments. In J Egbert and E. H. Smith (Eds.), CALL environments. Bloomington, IL: TESOL.
- Hyland, K.** (2002). Teaching and Researching Writing. Harlow: Pearson Education.
- Hyland, K.** (2003). Second Language Writing. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, K.W.** (2000). English Teachers' Barriers to the Use of Computer Assisted Language Learning, The Internet TESL Journal.
- Levy, M.** (1997). Computer-Assisted Language Learning Context and Conceptualization. New York: Oxford University Press.
- Mike, D.** (1996). 'Internet in the Schools: A Literacy Perspective', Journal of Adolescent and Adult Literacy, vol.40, no. 1.
- Nunan, D.** (1989). Designing Tasks for the Communicative Classroom. Cambridge : University Press.
- Nunan, D.** (1999). Second Language Teaching & Learning. Boston : Heinle & Heinle.
- Ravichandran, T.** (2000). CALL In the Perspective of Interactive Approach: Advantages and Apprehensions. Proceedings: National Seminar on CALL, Anna University, Chennai, pp. 82-89.
- Roblyer, M. D.** (2003). Integrating Educational Technology into Teaching (3rd ed.). Columbus, OH: Merrill Prentice Hall.
- VI, Vu Tuong.** (2005). 'Advantages and Disadvantages of Using Computer', VNU. Journal of Science, Foreign Languages, T.XXI, 2.61-66 Retrieved December 19 2011 from <http://faculty.ksu.edu.sa/saad/Documents/advant%20and%20disadvant%20of%20CALL.pdf>

===== Mrs. Samia CHERFAOUI – Dr. Nadir KAOULI

organization, coherence, and cohesion. Furthermore, teachers seem to agree that the integration of computers into the FL classrooms can be very beneficial for the students' mastery of the four language skills. The computer can change the nature of teaching and bring some innovations into the classroom which is likely to make students more interested and motivated to learn the target language in an enjoyable way. In this respect, they all agreed that overcoming the students' writing problems can be achieved by the use of some specific computer programmes. They also suggested that it could be of a big advantage to the students to have a mixture of computing and regular classes. Finally, many teachers seem to be convinced to introduce computer technology in their written expression classes.

### References

- Beatty, K.** (2003). Teaching and researching computer-assisted language learning. London: Pearson Education.
- Dunkel, P.** (1987). Computer-Assisted Instruction (CAI) and Computer-Assisted Language Learning (CALL): Past Dilemmas and Future Prospects for Audible CALL. *The Modern Language Journal*, 71.
- Egbert, J.** (2005). CALL Essentials Principles and Practice in CALL Classrooms. Virginia: TESOL.
- Gündüz, N.** (2005). Computer Assisted Language Learning (CALL). *Journal of Language and Linguistic Studies*, 1(2).
- Gips, A., DiMattia, P., & Gips, J.** (2004) The Effect of Assistive Technology on Educational Costs: Two Case Studies. In K. Miesenberger, J. Klaus, W. Zagler, D. Burger (eds.), *Computers Helping People with Special Needs*, Springer (2004).



### **Teachers' Perceptions of Computer Use to Enhance EFL Students' ==**

on computer use in the development of all language skills, in this study we specifically dealt with the teaching of the writing skill. Future studies can be carried out about the use of computers in teaching other skills where the focus can be on the students' level of motivation, attitudes, anxiety, autonomy, ...etc, and the effects of the implementation of a given computer software can have on the development of the students' skills. Further studies can be investigated based on a completely different research design such as an experimental study associated with the use of other data collection tools such as interviews can lead to different findings for there are always some limitations to the use of the questionnaire. In very few words, the findings of our study are limited and cannot be generalized. Accordingly, more studies can be conducted under different conditions and may reveal different results.

### **Conclusion**

Throughout this study and the analysis of the teachers' questionnaire, we were able to come to the conclusion that both teachers and students still face difficulties with the writing skill. Teachers are doing the best of themselves to improve the Writing skill of the students and the students are struggling in order to come up with a good and acceptable piece of writing. The kind of difficulties that appear in students' writings' are not only at the level of the sentence structure, but at the level of the paragraph and the essay as well. Moreover, though teachers assign written home works, students need more practice to improve their writing skill. Teachers are often not satisfied with the students' writing performance which most of the time lack

## **10- Recommendations**

With regard to the results obtained from this study, a number of recommendations are pointed out. These could be of great help to both teachers and their students in future writing sessions when teaching writing skill takes place in a more advanced setting wherein the computer is used and, thus, can help in improving EFL students' learning process of the four skills in general, and in enhancing their writing skill in particular.

1. Teachers as well as students should be trained in using the computer.
2. Teachers' attitudes towards the use of the computer should be more positive for it represents a valuable aid.
3. Students should be encouraged to use computers for developing their writing skill.
4. Teachers should be ready to abandon the traditional teaching techniques and be open to use technology in their classrooms.
5. The University needs to make more investments in computer-assisted teaching.
6. Computers should be used to teach all the four skills and not just listening comprehension as the case is here in the Department of English at Laghouat University.

## **11- Suggestions for Further Studies**

Other studies in the future can be conducted with students only or both students and teachers alike to see what their perceptions are. Furthermore, though we tried to shed some light

### **Teachers' Perceptions of Computer Use to Enhance EFL Students' ==**

computers in FL classrooms, teachers showed great interest in integrating them as they all thought they can be very helpful. The teachers seem to agree that the use of computers can raise students' level of motivation and make the teaching/learning atmosphere more convivial. The computers can bring innovations to the traditional classroom and can also help teachers as well as students gain time. Teachers seem to ignore much about the computer software that can be used to teach writing with the exception of only two teachers since one of them has already tried to use the computer in her classroom and it proved very effective with her students.

Teachers added that using the computer can be very effective and helpful in enhancing the students' writing skill. The computer can be useful with some writing conventions such as checking grammar, spelling, punctuation ...etc. It also helps students distinguish the stages of the writing process before coming with the final version of their writing product. Nevertheless, teachers complained about the accessibility to computers in the Department of English.

Last but not least, almost all teachers declared they are willing to use computers in their future sessions and that they recommend that other teachers in the department start using them. Teachers' comments were very positive with respect to this question as they all pointed out that we are living in a world wherein the use of technology has become a necessity and ever teacher needs to cope with these changes.

## **7. Population and Sampling**

The population of this study consists of 19 teachers at the department of English, including 5 teachers who are in charge of teaching written expression. In order to collect the information needed for this study, a questionnaire was administered to a number of twelve teachers (12) who have already taught written expression before, among them five (5) teachers in charge of teaching written expression at the Department of English at Laghouat University.

## **8- Data Gathering Tools: The Questionnaire**

A three-section questionnaire is administered to the teachers in order to collect the necessary information. The type of questions being asked are of a mixed nature, i.e., multiple choice questions, Likert scale questions through which participants were asked to choose the best answer according to their opinions. Some 'yes' 'no' questions. There are also questions that require teachers to give a full explanation of their attitudes and perceptions.

## **9- Data Analysis and Interpretation**

The findings of the study affirmed that approximately all teachers are not satisfied with their students' level of writing and that many students seem to encounter difficulties when composing. Teachers added that students are struggling to write in English. In this sense, teachers' answers revealed that nearly almost all of their students regard writing skill as the most difficult one compared to the other skills. Furthermore, with regard to the question of how teachers do perceive the use of

## **Teachers' Perceptions of Computer Use to Enhance EFL Students' ==**

- 2- What are the teachers' perceptions of the use of computers, computer software in teaching the written expression?

### **4- Hypotheses**

The hypotheses set to this study are:

1. The use of computers and/or some computer software could be helpful in overcoming some of the students' writing difficulties and can enhance their writing skill.

2. Most teachers hold positive points of view about computer use in FL classrooms in general and its use for teaching the writing skill in particular and are, thus, willing to use them in the future.

### **5- Aims of the Study**

The present study attempts to investigate whether the use of computers may help in getting over some of the difficulties faced by students when writing in English. It also seeks to find if computers can enhance the students' writing performance. It is also meant to bring some suggestions and guidance for teachers as well as students as to the most appropriate ways of using technology in the FL classroom.

### **6- Methodology**

We opted for the descriptive research design since the nature of our study requires direct contact with and observation of our respondents. Knowing about the teachers' perceptions of the use of computer technology in the written expression course can only be dealt with using a descriptive method.

### **3- Statement of the Problem and Research Questions**

Being a teacher at the department of English at Laghouat University in charge of teaching written expression for almost three years raised my attention towards several issues that teachers in general and, written expression teachers in particular, were not aware of. Whenever a meeting is held between teachers, especially after exams to discuss the problems faced by students, the teachers seem to agree that most students did so badly in exams due to their poor writing skill. Among the other points which were at the core of these discussions was that teachers of all the modules, not only written expression, felt pity for some students who show great abilities in oral expression, who always participate in class, have serious problems when writing. The writing skill seems to be the most difficult skill.

Despite the availability of computers in the English Department laboratories at Laghouat University, they are only used to teach listening comprehension and sometimes oral expression. None of the teachers ever tried to use them in written expression courses. I have even witnessed teachers handing in their students some copies to do some tasks which could have been done on the computer screen much easily and in a shorter time.

Several questions can be raised with regard to this topic. The following two questions seem to be the most prominent ones:

- 1- What are the teachers' perceptions of the integration of computers into FL classrooms in general?

### **Teachers' Perceptions of Computer Use to Enhance EFL Students' ==**

technological resources and the Internet had been frustrating for both teachers and students alike. However, and according to Vi, (2005), having no access to computers and the Internet is not the only disadvantage for there are teachers who seem to lack training and support from the school.

Therefore, a good integration of computers into the teaching process is necessary to counter these disadvantages. There is no other option for the student to know how to use the computer if he or she lacks sufficient training. However, since teachers themselves lack training, they are often unable to guide their students in a class where the computer is being used as a means of doing different tasks. As a consequence, the benefits of computer technology for those students who are not familiar with computer are inexistent (Roblyer, 2003).

In sum, it should be stated that although the application of computer technology is still regarded as something new in the field of FL teaching, the use of technology has both advantages and disadvantages for language learning and teaching. However, the computer's advantages seem to be more significant than its drawbacks. An effective use of CALL depends on how much the teachers are willing to use them and on whether or not they have positive attitudes towards their use in FL classrooms. Teachers should not be worried about the use of computers in their classes because they are not meant to replace them, but assist them in their task. Therefore, teachers should try to apply CALL programmes in order to improve the students' learning process and get maximum benefits from technology.

===== Mrs. Samia CHERFAOUI – Dr. Nadir KAOULI

reading skills. He pointed out that through using computers students can use different reading techniques such as scanning, skimming, recognizing details, main ideas, topic sentences, and predicting what will come next.

Moreover, Ravichandran, (2000, p. 82-98) stated that the use of CALL can raise students' motivation and make them more interested in the process of learning a FL sine it provides them with novelty. Learning the language, thus, becomes more interesting, more attractive as language is presented through games, animated graphics and problem-solving techniques. Many other studies which have been conducted about the advantages of computers in language learning revealed that using the computer increases the students' motivation (Dunkel, 1987). Students' level of motivation increased as they were introduced to the use of fun and games which were brought into the classroom (Lee, 2000).

Nonetheless, computers have some disadvantages that teachers and instructors need to be well aware of Gunduz, (2005); the high cost of hardware and computer equipment is one of these disadvantages mainly low-budget schools. (Gips et al. 2004; Lai & Kritsonis 2006). Gips, DiMattia, & Gips, (2004), believed that the bad side of computers and computer-assisted language learning programmes is that they increase educational costs and harm education. In other words, if schools and/or students cannot afford computers this will lead to unfair educational conditions especially that some computer software and hardware are too expensive. For that reason, Mike, (1996), stated that having no or less opportunities of getting access to



### **Teachers' Perceptions of Computer Use to Enhance EFL Students' ==**

provided a good justification of why educators always find it hard to accept new changes in educational settings. She said that in the very beginning books were not welcomed and were even thought of as a threat or a big damage to the human memory. However, and as time passes by, people began to accept them and this is the same story with computers.

### **2- Advantages and Disadvantages of CALL**

The advent of technology has given computers a major role in teaching and learning a FL. Nowadays, thanks to the Internet both teachers and students can have access to a limitless number of books, articles, journals...etc. There are other uses of the computer that made teaching much easier than it was years ago. The computer brought several advantages into the area of language learning when CALL programmes are implemented in language classrooms. The computer helps develop the students' four language skills. It can help them enrich their vocabulary and improve their pronunciation. According to Nunan, (1999, p 26), "interactive visual media which computers provide seem to have a unique instructional capability for topics that involve social situations or problem solving, such as interpersonal solving, foreign language or second language learning".

When it comes to writing, the use of computers proved also to be of great help. Numerous computer programmes, such as the paragraph punch can be used to help students increase their awareness of the different stages of the composing process, like the pre-writing, and how they can create an outline of ideas (Gunduz, 2005). Furthermore, Healey, (1999) agreed that computers can be of great help in developing the students'

provide immediate feedback when needed and give suggestions when a problem exists. Hence, it is up to the teacher to know how to make an effective use of them. Computers can be used as complementary teaching aid and, if effectively used, they can save time by motivating students.

### **1- Literature Review**

Over the last few decades, and due to the great developments in technology, computer-assisted language learning (CALL) has gained a prominent place in the educational field and has become an important part of the language learning process. Levy (1997, p. 1) provided this definition of CALL as: “the search for and study of applications of the computer in language teaching and learning”. Elsewhere, Beatty, (2003, p 7) defined CALL as “any process in which a learner uses a computer and, as a result, improves his or her language”. Meanwhile, Egbert, (2005, p.3), gave another definition to CALL as “using computer to support language teaching and learning in some way. This definition applies to all languages, skill areas, and contents”. Thus, through the different definitions given above it becomes clear that the term CALL covers three important words; computers, language and learning. The term computer-assisted language learning which came into favor in the early 1980’s is mainly used to refer to the use of computers by learners in order to help them learn languages better.

Though it has been a very long period of time since computers have been integrated and used in the teaching/learning of both native and foreign languages, many teachers are still reluctant to use them. In this perspective, Egbert, (2005),

**Teachers' Perceptions of Computer Use to Enhance EFL Students' ==**  
expertise of a well-trained language teacher'' (Hyland 2003 p. xv). Elsewhere, he added that ''Its complex, multifaceted nature seems constantly to evade adequate description and explanation, and many forms of enquiry have been summoned to help clarify both how writing works and how it should best be taught'' (Hyland 2002, p.1). In other words, writing is thought of as the leading characteristic which indicates that FLL students have grasped the system of how the FL works.

To become an efficient writer has always been one of the most ultimate aims of both native and foreign language learners (FLL). However, unlike learning and/or mastering any of the other three skills, writing is regarded by most students as the most difficult and complex skill. Writing, in this respect, does not simply require learners to memorize written symbols and put them on a given order to write a paper. It involves the writer's high order of mental thinking abilities in order to come up with a good piece of writing. For that reason, Hyland, (2003, p. xiii) stated that ''Learning how to write in a second language is one of the most challenging aspects of second language learning''. Furthermore, Nunan (1989, p.12) strengthened this point when he said that ''it is easier to learn to speak than to write, no matter if it is a first or second language''.

Computers can be used as a supplement tool in order to teach and enhance the students' writing skills, i.e., the use of computers, does help both teachers and students alike in various areas of their teaching/learning processes. Furthermore, its integration can assist students in the progress of the four language skills: listening, reading, writing, and speaking. It can

enhancing EFL students' writing skill and that teachers do welcome its integration into their classes.

**Key Words:** English as a Foreign Language; Computer software; Writing Skill.

### الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف تصورات الأساتذة حول استخدام الكمبيوتر في تدريس اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية بشكل عام، وبشكل أكثر تحديداً استخدامه في تطوير مهارة الكتابة لدى الطلاب. من أجل تحقيق هذا الهدف، أجريت دراسة وصفية حيث تم جمع البيانات من خلال استبيان قدم للأساتذة بقسم اللغة الإنجليزية بجامعة الأغواط خلال الفصل الدراسي الأول من السنة الدراسية 2017-2018. كما تكونت عينة هذه الدراسة من عدد 12 أستاذ من بينهم 5 أساتذة مكلفون بتدريس التعبير المكتوب في حين أن الأساتذة المتبقين كان لديهم خبرة في تدريس مهارة الكتابة في السنوات القليلة الماضية. الفرضيتان اللتان تقوم عليهما هذه الدراسة هما أن: استخدام أجهزة الكمبيوتر، أو بعض برامج الكمبيوتر، قد يساعد في التغلب على صعوبات الكتابة لدى الطلاب و ذلك على المستويات المختلفة، أي الجملة، الفقرة، ومستويات المقالة. أما بالنسبة للفرضية الثانية فهي تقوم على أن معظم الأساتذة لديهم مواقف إيجابية تجاه استخدام الكمبيوتر. و في الأخير، كشفت نتائج هذه الدراسة أن الكمبيوتر وبرامج الكمبيوتر يمكن أن تساعد في تعزيز مهارة الكتابة لدى طلاب اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية وأن المدرسين يرحبون بدمجها في صفوفهم.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية؛ برامج الكمبيوتر؛ مهارة الكتابة.

### Introduction

Writing as a skill that teachers do believe all students need to master has been at the core of foreign language teaching and research. To help students become effective writers, different studies have been conducted to realize this objective. Hyland (2003), in the preface of one of his books stated that “Writing is among the most important skills that second language students need to develop, and the ability to teach writing is central to the

## Teachers' Perceptions of Computer Use to Enhance EFL Students' Writing Skill

تصورات الأساتذة عن استخدام الكمبيوتر لتحسين مهارة الكتابة لطلاب اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية

**Mrs. Samia CHERFAOUI**     **Dr. Nadir KAOULI<sup>1</sup>**  
University of Laghouat                      University of Batna2  
samiacherfaoui@yahoo.com                      nkaouli@gmail.com

Received in: 15/07/2020

Accepted in: 23/09/2020

### Abstract:

This study aims at investigating teachers' perceptions of computer use in EFL classrooms in general, and more specifically its use in developing the students' writing skill. A descriptive study was conducted where data was gathered through a questionnaire to teachers at the Department of English, at Laghouat University during the first semester of the academic year 2017-2018. The sample of this study consisted of a number of 12 teachers among them 5 written expression teachers while the remaining teachers have had an experience in teaching written expression in the past few years. The two hypotheses set to this study are: the use of computers, or some computer software, may help in overcoming the students' writing difficulties at the different levels, i.e., sentence, paragraph, and the essay levels. The second hypothesis is that most teachers have positive attitudes towards using computer in the FL classroom. The findings of this study revealed that computer and computer software can help in

---

<sup>1</sup> - Auteur correspondant.



**In the name of God the Merciful**

## **Index**

<b>Titre</b>	<b>Page</b>
<b>- Teachers' Perceptions of Computer Use to Enhance EFL Students' Writing Skill</b>	1023
<b>Mrs. Samia CHERFAOUI</b> - University of Laghouat <b>Dr. Nadir KAOULI</b> - University of Batna2	
<b>- L'importance du socioculturel dans la conception et la traduction du texte littéraire engagé</b>	1043
<b>Fares Ferrag - Dr Meribai Soheila</b> Université d'Alger 2	

## 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)  
Abdelazize Dakhane (Sharjah university – Emirates)  
Rachid Kahoues (Abdul Malik Al Saadi University – Morocco)  
Rahima Aissani (Al Ain University, UAE)  
Abdelkader Bekhouche (Qatar University)  
Hamid Ait Oulahyane (Ministry of Education – Morocco)  
Hichem Elarabi (Najran University - Saudi Arabia)  
Mohamed Zermane (University of Batna1)  
Ahmed Aisawi (University of Batna1)  
Hattim Bey (Prince Abdel Qader University – Constantine)  
Abdelkrim Hamdi (University of Batna1)  
Badreddine Zawaka (University of Batna1)  
Abderrezak Belaagrouz (Farhat Abbas University – Setif)  
Fouad Benabid (University of Batna1)  
Mohamed Boukemmache (Khenchela University)  
Sahraoui Meguellati (University of Batna1)  
Slimane Djarallah (University of Batna1)  
Noura Benhacene (University of Batna1)  
Aicha Gherabli (University of Batna1)  
Abdelkader Benharzallah (University of Batna1)  
Hanifi Helaili (Sidi Bel Abbes University)  
Omar Hidoussi (University of Batna1)  
Abdelmadjid Mebarkia (Eloued University)  
Ouassila Khelfi (Algier's1 university)  
Djamel Belferdi (University Center of Barika)  
Sidhoum Khalida Hanaa (University of Batna1)



# 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

**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 27**

**Rabi` al-Thani 1442 H – November 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](mailto: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 - Issue : 27

Rabi' al-Thani 1442 A.H / November 2020 A.D